An AI Created Translation of Aruch Hashulchan: Even HaEzer.

This is an Artificial Intelligence built translation of the third section of the Aruch Hashulchan, Even HaEzer.

Please note that while we hope that this translation can be useful to the community, AI can make mistakes.

For any questions, comments, or concerns, please email Joshua Broyde at joshuabroyde@gmail.com, or leave a comment on the Github repository in the Issues section.

סימן א

א. [דיני פריה ורביה ובו ל"ב סעי']
כשברא הקב"ה את עולמו וברא את האדם זכר ונקבה כתיב: "ויברך אותם אלקים ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", וכן אחר המבול בירך את נח ובניו כמש"כ: "ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ", כי רצון הקב"ה בהרבות מין האנושי לישובו של עולם, כמו שאמר הנביא: "לא תהו בראה לשבת יצרה" [ישעי' מ"ה], ובעת שגלו ישראל לבבל שלח להם הנביא ירמיה [כ"ט]: "קחו נשים והולידו בנים ובנות", כלומר – אל תאמרו כיון שאנחנו בגלות למה לנו להרבות זרע? אלא אתם מחוייבים לעשות המצוה ככל אשר צונו ד' אלקינו, וד' יעשה בנו כרצונו. ומצות עשה על כל איש ואיש מישראל לישא אשה ולקיים מצות פריה ורביה, ולכן שנה הכתוב לנח אחר הברכה דפרו ורבו, וצוהו אותו ואת בניו בפקודת התורה: "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה", והפסוק הזה הוא למצוה והראשון לברכה [רש"י]. ומצוה רבה הוא עד למאד, מפני שבה תלוי קיום וישוב העולם, ולכן אפילו מי שקיים המצוה ומתו בניו – חייב לישא אשה ולהוליד עוד הפעם כמו שיתבאר. והטעם מפני שהמצוה היא משום "לשבת יצרה", וכיון שמתו הרי לא קיים את השבת [יבמות ס"ב.], ולפיכך חזקיהו כשלא רצה לישא אשה ולהוליד בנים, מפני שראה ברוה"ק דנפקי מיניה בני דלא מעלי, הגיד לו הנביא בשם ד' כי ימות בעוה"ז ולא יחיה לעוה"ב, וכך א"ל: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, את מאי דמיפקדית איבעי לך למיעבד ומאי דניחא קמי דקב"ה ליעביד" [ברכות י.]. וזה שמצינו לרז"ל שאמרו דמיום שרבו הגזירות היה מהראוי שלא לישא נשים ולא להוליד בנים [סוף פרק "חזקת הבתים"] – זהו על דרך ההתאוננות כדי להרבות בתפלה ותחנונים, וכל הפוסקים לא הביאו זה מהטעם שכתבנו, וכ"כ רבינו הב"י בתשו' [סי"ד]. ועוד, דבשם היו הגזירות להעביר על דת כמבואר שם, ואף גם זה הוא רק למי שקיים מצות פריה ורביה [תוס']. וכך אמרו חז"ל [יבמות ס"ג] דכל מי שאינו עוסק בפו"ר כאלו שופך דמים שנאמר: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", וסמיך ליה "ואתם פרו ורבו". וכן הוי כאלו ממעט הדמות, שנאמר "כי בצלם אלקים עשה את האדם", וכתיב בתריה: "ואתם פרו ורבו". וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר: "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך" – בזמן שזרעך אחריך שכינה שורה, אין זרעך אחריך על מי תשרה? על העצים ועל האבנים? בתמיה [שם ס"ד.]. וכל השרוי בלא אשה – שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה, בלא שלום, ובלא תורה, ובלא חומה. ולא נקרא 'אדם' כלל, שנאמר: "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", דאיש בלא אשה הוא פלג גוף. וכיון שנשא אשה – עונותיו מתפקקין ונסתמין, שנאמר: "מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מד'" [משלי י"ח], מפני שמתרחק אז מהרהורי עבירה והוא קשור לביתו, לפיכך מפיק רצון מד'. והקב"ה קראה להאשה עזר, כדכתיב: "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו".

1. [Laws of Procreation and Containing 32 Sections] When the Holy One, blessed be He, created His world and created man, male and female, it is written: "And God blessed them and said to them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it,'" and similarly, after the flood, He blessed Noah and his sons as it is written: "And God blessed Noah and his sons and said to them, 'Be fruitful and multiply and fill the earth.'" For it is the will of the Holy One, blessed be He, to increase the human species for the settlement of the world, as the prophet said: "He did not create it to be empty; He formed it to be inhabited" [Isaiah 45], and when Israel was exiled to Babylon, the prophet Jeremiah sent them [a message] [Jeremiah 29]: "Take wives and bear sons and daughters," meaning - do not say that since we are in exile, why should we increase offspring? Rather, you are obligated to fulfill the commandment as our God, the Lord, commanded us, and the Lord will do with us as He wills. And it is a positive commandment for every Jewish man to marry a woman and fulfill the commandment of procreation. Therefore, the scripture repeated for Noah after the blessing of "be fruitful and multiply," and commanded him and his sons with the command of the Torah: "And you, be fruitful and multiply; swarm in the earth and multiply therein," and this verse is for the commandment, and the first one is for the blessing [Rashi]. And it is a very great commandment because the existence and settlement of the world depend on it. Therefore, even one who has fulfilled the commandment and whose children have died is obligated to marry a woman and bear children again, as will be explained. The reason is that the commandment is for the sake of "He formed it to be inhabited," and since they died, he has not fulfilled the settlement [Yevamot 62]. Therefore, Hezekiah, when he did not want to marry a woman and bear children because he saw with the Holy Spirit that unworthy sons would come from him, the prophet told him in the name of the Lord that he would die in this world and not live in the world to come, and thus he said to him: "Why are you concerned with the secrets of the Merciful? Do what you are commanded, and what pleases the Holy One, blessed be He, let Him do" [Berachot 10]. And this is what we find that our Sages said that from the day that decrees increased, it would have been proper not to marry wives and not to bear children [end of the chapter "Chezkas Habatim"] – this was an expression of lamentation to increase prayer and supplication, and all the legal authorities did not bring this for the reason we wrote, and so wrote our master the Beit Yosef in his response [Siman 14]. Moreover, there the decrees were to make them abandon the religion as explained there, and even this is only for one who has fulfilled the commandment of procreation [Tosafot]. Our Sages also said [Yevamot 63] that anyone who does not engage in procreation is as if he sheds blood, as it is said: "Whoever

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

sheds the blood of man, by man shall his blood be shed," and it is followed by "And you, be fruitful and multiply." And it is also as if he diminishes the image, as it is said: "For in the image of God He made man," and it is followed by "And you, be fruitful and multiply." And it causes the Divine Presence to depart from Israel, as it is said: "To be a God to you and to your descendants after you" – when your descendants are after you, the Divine Presence rests, but if your descendants are not after you, upon whom will it rest? Upon the trees and stones? In wonderment [Yevamot 64]. And anyone who is without a wife is without joy, without blessing, without goodness, without peace, without Torah, and without a wall. He is not called 'man' at all, as it is said: "He created them male and female and called their name Man," for a man without a woman is half a body. And when he marries a woman, his sins are removed and sealed, as it is said: "He who finds a wife finds goodness and obtains favor from the Lord" [Proverbs 18], because he then distances himself from sinful thoughts and is attached to his home, therefore he obtains favor from the Lord. And the Holy One, blessed be He, called the woman a helper, as it is written: "It is not good for

ב. האשה אינה מצווה על פריה ורביה, דהחיוב מהמצוה הוטל רק על הזכר, דכיון דבברכת אדם הראשון כתיב "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", ובנח לא כתיב "וכבשוה" – לדרשא הוא דאתי, לומר שהחיוב מוטל על מי שדרכו לכבוש את הארץ, והוא הזכר ולא הנקיבה, שאין דרכה לצאת למלחמה ולכבוש. ועוד, דהקב"ה אמר ליעקב אבינו: "אני אל שדי פרה ורבה", ולא אמר לשון רבים "פרו ורבו" – ש"מ דרק עליו לבדו מוטל החיוב [שם ס"ה:]. וזה שנאמר באדם פרו ורבו לשון רבים – זהו לברכה ולא למצוה [תוס']. ובנח שכתוב בלשון רבים – משום דאנח ובניו קאי כמפורש בקרא, ולכן דקדק לומר: "ואתם פרו ורבו", כלומר דהחיוב הוא על נח ובניו, כדכתיב ברישא דעניינא: "ויברך אלקים את נח ואת בניו", ולמעט הנשים אע"ג דבהכרח הוא שגם הן יוכללו בהברכה, דהציווי לצאת מן התבה היה גם על הנשים כדכתיב שם בראש הפרשה, ואת כל היוצא מן התיבה בירך, כמו שבירך לאדם ואשתו, דהברואים הראשונים היו בהכרח שגם הנקיבות יוכללו בהברכה כיון שמהם הושתת העולם ובלעדיהן א"א לפרות ולרבות. ואף אם על האשה הראשונה היה ציווי שתפרה ותרבה – אין למידין ממנה לדורות, דאז לא היה באפשרי לאדם לקיים המצוה בלעדה, וכן נח ובניו בלא נשותיהן כיון שהיו יחידים בעולמם. אבל אח"כ אף שאין החיוב מוטל על הנקיבות, מ"מ כל זכר ימצא לו בת זוגו, דכן הטביע הקב"ה בהן, דיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא. ויש לפרש פירושא דקרא הכי: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה" – כלומר: עתה אני מצוה לשניכם לפרות ולרבות עד שתמלאו את הארץ במין האנושי, ואז יהיה החיוב על מי שדרכו לכבוש. וכן בנח אמר להם בהברכה: "פרו ורבו ומלאו את הארץ", שעתה החיוב גם על הנקיבות עד שתמלאו את הארץ, ואח"כ "ואתם פרו ורבו" – כלומר: רק אתם ולא הנקיבות, ולכן ביעקב שכבר היה העולם מלא, א"ל בלשון יחיד "פרה ורבה", וכן ירמיה הנביא כששלח לבני הגולה, שלח להזכרים שיקחו נשים, כי רק עליהם החיוב מוטל ולא על הנקיבות.

2. A woman is not commanded in the mitzvah of procreation, for the obligation of the mitzvah is only placed upon the male. This is because in the blessing of Adam HaRishon it is written, "Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it," and in Noah it is not written "and subdue it"—this comes to teach us that the obligation is placed upon the one whose way it is to subdue the earth, and that is the male and not the female, for it is not her way to go out to war and conquer. Additionally, Hashem said to our forefather Jacob, "I am El Shaddai, be fruitful and multiply," and did not use the plural form "be fruitful and multiply"—from this, we learn that the obligation is only upon him alone. And that which is said to Adam "be fruitful and multiply" in the plural form—this is for a blessing and not a commandment. And concerning Noah, where it is written in the plural form—it is because it refers to Noah and his sons as explicitly stated in the verse, and therefore it is precise in saying, "And you, be fruitful and multiply," meaning the obligation is upon Noah and his sons, as it is written at the beginning of the matter, "And God blessed Noah and his sons," to exclude the women, even though they must necessarily be included in the blessing, for the command to leave the ark was also given to the women as it is written there at the beginning of the section, and everything that came out of the ark was blessed, just as Adam and his wife were blessed, for the first creatures were necessarily included in the blessing because the world was founded from them, and without them it is impossible to be fruitful and multiply. And even if the first woman was commanded to be fruitful and multiply, we do not learn from her for future generations, for at that time it was not possible for man to fulfill the mitzvah without her, and similarly Noah and his sons without their wives since they were alone in their world. But afterwards, even though the obligation is not upon the females, nevertheless, every male will find his mate, for Hashem implanted within them that more than the man wishes to marry, the woman wishes to be married. And we can explain the meaning of the verse as follows: "Be fruitful and multiply and fill the earth and subdue it"—meaning: now I command both of you to be fruitful and multiply until you fill the earth with the human species, and then the obligation will be upon the one whose way it is to subdue. And similarly, concerning Noah, He said to them in the blessing, "Be fruitful and multiply and fill the earth," meaning now the obligation is also upon the females until you fill the earth, and afterwards, "And you,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

be fruitful and multiply"—meaning: only you and not the females. And therefore, with Jacob, when the world was already full, He said to him in the singular form "be fruitful and multiply." Similarly, the prophet Jeremiah, when he sent to the exiled, sent to the males to take wives, because the obligation is only upon them and not upon the females.

ג. כתב רבינו הרמ"א בסעי' י": דאף שאין האשה מצווה על פו"ר, מ"מ י"א שלא תעמוד בלא איש משום חשדא. עכ"ל. ובתוספתא יבמות פ"ח מבואר דאשה מותרת לישב בלא איש. וכ"כ הרמב"ם בפכ"א מאיסורי ביאה, שיש רשות לאשה שלא תנשא לעולם או תנשא לסריס ע"ש. אמנם בפט"ו מאישות כתב שמצות חכמים היא שלא תשב אשה בלא איש שמא תחשד, ע"ש. אמנם הכל לפי הענין, דבמקום דלא שייך חשדא לא חיישינן לזה [רלנ"ח], ועוד דמדינא ודאי דאין כופין אותה, אך עצה טובה היא שלא תשב בלא איש להרחיק א"ע מן החשד [באה"ט]:

3. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 10: "Even though a woman is not commanded to be fruitful and multiply, some say that she should not remain without a husband due to suspicion." This is his concluding statement. And in the Tosefta Yevamot, Chapter 8, it is explained that a woman is permitted to remain without a husband. Likewise, Maimonides wrote in Chapter 21 of the Laws of Forbidden Relations that a woman has the right to never marry or to marry a eunuch. However, in Chapter 15 of the Laws of Marriage, he wrote that it is a rabbinic commandment that a woman should not remain without a husband lest she be suspected, as stated there. Nevertheless, everything depends on the situation, for in a place where suspicion is not relevant, we do not worry about this. Furthermore, according to the law, we certainly do not compel her, but it is a good piece of advice that she should not remain without a husband to distance herself from suspicion.

ד. יש מהגדולים שכתבו שהאשה אף שאינה מצווה על פו"ר, מ"מ חייבת ב'לשבת יצרה', ואין עיקר לדברים הללו, דכל עיקר מצות פו"ר הוא מטעם 'שבת' כמ"ש בסעי' א', והנשים כיון שלא נצטוו על פו"ר, ממילא דלא נצטוו על 'לשבת יצרה', וכן מוכח מדברי הרמב"ם שהבאנו בסעי' ג' ומכל הפוסקים שאין שום חיוב מוטל על האשה. וראיה ברורה לזה ממה שאמרו חז"ל דאם המניעה מהאיש, שאינו יכול להוליד – אין האשה יכולה לכופו שיגרשנה, כמ"ש בסי' קנ"ד, ואם נאמר דהיא מיפקדת א'שבת' למה לא תוכל לכופו? והן אמת שרבותינו בעלי התוס' כתבו דאשה שייך נמי ב'שבת' [גיטין מ"א: וב"ב י"ג.], אבל אין כוונתם שמחוייבות ב'שבת' אלא דשייכות ב'שבת'. ובודאי כן הוא שגם הן מרבים בישובו של עולם, וקרא ד'לשבת יצרה' אינו צווי אלא סיפור דברים דהקב"ה ברא עולמו לשיתיישבו בה בני אדם, וגם נשים בכלל. וזהו שאמרו רבותינו שם לענין חציה שפחה וחציה בת חורין, שאינה יכולה להנשא לא לעבד ולא לבן חורין, דאלמלי היינו בטוחים שתנשא לאיש – היינו כופין את רבה שישחררה, ולא יעכב ישובו של עולם. אלא משום דאין אנו בטוחים שתנשא כיון שאינה מצווה, לפיכך לא כפינן לרבה, ע"ש. ומזה גופה ראיה שאינה מצווה על כלום, דאל"כ איך כתבו שאין אנו בטוחים שתנשא? אלא העיקר כמ"ש, דודאי מי שעל ידו יש עיכוב בישובו של עולם, כמו זה הרב שיש לו עבד או שפחה חצי בן חורין, דמהדרינן לראות שתהא ביכולתם להרבות בישובו של עולם כמ"ש ביו"ד סי' רס"ז, אף שאין מוטל חיוב עליהן. וזה שכתבו שם ד'לשבת יצרה' מצוה רבה הוא – אין הכוונה דהוא מצוה המוטלת על אדם זה, דהמצוה היא פריה ורביה ומי שנצטוה עליה. אלא משום דטעם פריה ורביה הוא משום 'שבת' כמ"ש, ורצון הקב"ה להרבות ישוב עולמו, לכן מחוייבים ב"ד לראות שלא יהיה עיכוב בדבר הגדול הזה, אף מי שלא נצטוה על פו"ר:

4. Some of the great authorities have written that although a woman is not commanded in the mitzvah of procreation (Pru Urvu), she is nevertheless obligated in the mitzvah of "settling the world" (Leshavet Yetzarah). However, there is no basis for these words, as the essence of the mitzvah of procreation is for the purpose of "settling" as mentioned in Section 1. And since women are not commanded in the mitzvah of procreation, it automatically follows that they are not commanded in the mitzvah of "settling the world" either. This is also evident from the words of Rambam that we brought in Section 3 and from all the legal authorities that no obligation is imposed on a woman. A clear proof for this is from what our Sages said: if the man is prevented from having children, and he cannot procreate, the woman cannot force him to divorce her, as mentioned in Section 154. If we were to say that she is commanded in "settling the world," why would she not be able to compel him? It is true that our Rabbis, the Tosafists, wrote that a woman is also relevant to "settling the world" (Gittin 41b and Bava Batra 13), but their intention is not that women are obligated in "settling the world," but that they are relevant to it. Certainly, this is the case, as they too increase the settlement of the world. The verse "Leshavet Yetzarah" is not a commandment but a narrative that the Holy One, blessed be He, created His world to be inhabited by people, and women are included in this. This is what our Rabbis said regarding a half-slave and half-free woman who cannot marry either a slave or a free man: if we were certain that she would marry a man, we would compel her master to free her to not impede the settlement of the world. But since we are not certain she would marry because she is not commanded, therefore we do not compel the master, as mentioned there. This itself is proof that she is not commanded in anything, for if it were

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

otherwise, how could they write that we are not certain she would marry? Rather, the main point is as we said, that certainly anyone through whom there is an impediment to the settlement of the world, like a master who has a half-slave and half-free person, we strive to see that they can increase the settlement of the world, as mentioned in Yoreh De'ah Section 267, even though no obligation is imposed on them. When it is written there that "Leshavet Yetzarah" is a great mitzvah, it does not mean that it is a mitzvah imposed on that person, for the mitzvah is procreation and on those who are commanded in it. Rather, because the reason for procreation is due to "settling the world" as mentioned, and it is the will of the Holy One, blessed be He, to increase the settlement of His world, therefore the court is obligated to ensure that there is no impediment in this great matter, even for those not commanded in procreation.

ה. כתב בשאילתות דרב אחאי גאון פ' ברכה, וז"ל: "דמחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולודי בני ומיעסק בפריה ורביה דכתיב: "קחו נשים והולידו בנים ובנות". ולא מיבעיא ישראל, אלא אפילו עובדי כוכבים מיפקדי אפריה ורביה, דכתיב ואתם פרו ורבו". עכ"ל. ובפ' נח כתב ג"כ: דמיחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולודי בנין וקיומי פריה ורביה וכו' עכ"ל, ולא כתב שם דעובדי כוכבים מיפקדי אפו"ר, ואין מצות פו"ר בין מצות בני נח, וכך אמרו חז"ל מפורש [סנה' נ"ט.], וכ"כ כל הפוסקים. ונ"ל דגם הגאון אין כוונתו לחיוב גמור, דבכאן לא איירי בקיום המצוה שכבר כתבה בפ' נח, ולכן כתב שם 'לקיומי פו"ר', ובכאן כתב 'ומיעסק בפו"ר', ועוד – דאם כוונתו לקיום המצוה, למה הביא קרא דירמיה ולא קראי דתורה? אלא כוונתו אמנהגו של עולם ועל רצון הקב"ה בישוב עולמו, וכדמסיק שם דאף מי שקיים פו"ר ישא אשה בת בנים, דזהו ודאי אינו מ"ע של תורה אלא להרבות בישובו של עולם, ובזה ודאי דכל מין האנושי שוה בזה. ואף דאין המצוה מוטל על האיש הפרטי, אבל על כלליות מין האנושי חייל להרבות בישובו של עולם כרצון הקב"ה שבירך את אדם ואת נח ובניו בברכת פו"ר, ואח"כ הזהירם לומר "ואתם פרו ורבו", כלומר: זה רצוני. ועל ישראל נקבעה מצוה זו על כל אחד מישראל לקיים מצוה זו כמו שנצטוו על כל המצות, אבל עובדי כוכבים שלא נצטוו בכל המצות כולם – לא נצטוו גם בזה שיהא החיוב על כל אחד מהם, אלא על כלל האומה היתה ברכה ד' שיפרו וירבו, ורצונו יתברך שיתעסקו בשבת עולמו, וכמ"ש בסעי' ד' לענין נשים. ולכן הביא קרא דירמיה שהנביא לא הזהירם על מצות, אלא משום שרפו ידיהם בהגלות אמר להם שלא ירפו מקיום העולם, ושיקחו נשים ויולידו בנים ובנות, וכמו כן ראוי לומר לכל מין האנושי [ומפרשי השאילתות נדחקו בזה, ע"ש]. וכן אמרו חז"ל [יבמות סב:] בני נח בני פריה ורביה נינהו, ולא קאמר שנצטוו אלא כלומר ששייכים בפו"ר בקיום העולם, שזהו רצון הקב"ה [וזהו כוונת רש"י שם]. וזהו כמו שאסרה התורה לסרס כל בעל חי, כמ"ש בסי' ה'.

5. It is written in She'iltot of Rav Achai Gaon, Parashat Berachah, and this is his language: "The household of Israel is obligated to marry women and to have children and to engage in procreation, as it is written: 'Take wives and have sons and daughters.' And not only Israel, but even idol worshippers are commanded regarding procreation, as it is written, 'And you, be fruitful and multiply.'" End quote. And in Parashat Noach, he also wrote: "The household of Israel is obligated to marry women and have children and fulfill procreation," etc. End quote. And he didn't write there that idol worshippers are commanded regarding procreation, and the mitzvah of procreation is not among the mitzvot of the children of Noah, as our sages explicitly said [Sanhedrin 59b], and so wrote all the poskim (decisors of Jewish law). And it seems to me that even the Gaon did not intend it as a complete obligation, since here he is not dealing with the fulfillment of the mitzvah which he already wrote in Parashat Noach, and therefore he wrote there 'to fulfill procreation,' and here he wrote 'to engage in procreation,' and furthermore – if he intended the fulfillment of the mitzvah, why did he bring a verse from Jeremiah and not verses from the Torah? Rather, his intention was the custom of the world and the will of the Holy One, blessed be He, in settling His world, as he concludes there that even one who has fulfilled procreation should marry a woman capable of bearing children, for this is certainly not a positive commandment of the Torah but to increase the settlement of the world, and in this certainly all humanity is equal. And even though the mitzvah is not imposed on the individual, it is imposed on the entirety of humanity to increase the settlement of the world according to the will of the Holy One, blessed be He, who blessed Adam and Noah and their sons with the blessing of procreation, and afterward warned them by saying, 'And you, be fruitful and multiply,' meaning: this is My will. And for Israel, this mitzvah was established upon each individual Israelite to fulfill this mitzvah as they are commanded in all the mitzvot, but idol worshippers, who are not commanded in all the mitzvot – are also not commanded in this, that the obligation should be on each of them, but upon the entirety of the nation the blessing of the Holy One, blessed be He, was to be fruitful and multiply, and His will, blessed be He, that they engage in settling His world, as I wrote in section 4 regarding women. And therefore he brought the verse from Jeremiah, where the prophet did not warn them about mitzvot, but because their hands weakened in exile, he told them not to weaken in maintaining the world, and to take wives and have sons and daughters, and likewise it is appropriate to say to all humanity [and the commentators on the She'iltot struggled with this, see there]. And so our sages said [Yevamot 62a] the children of Noah are members of procreation, and they did not say

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

they were commanded but rather that they are involved in procreation in maintaining the world, which is the will of the Holy One, blessed be He [and this is the intention of Rashi there]. And this is like the Torah forbade castrating any living being, as I wrote in section 5.

ו. עבדים אינם מצווים על פו"ר. ויש מרבותינו דס"ל דמצווים [תוס' חגיגה ב:], וכתבו הטעם דפרו ורבו אכולהו בני נח כתיב – אף לכנען. עכ"ל. וביאור דבריהם: דאע"ג דמסיני ואילך לא נשאר החיוב רק על ישראל, מ"מ עבדים שחייבים במצות כאשה עליהם נשאר החיוב. ואף דאשה פטורה – זהו מפני שאינה בת כיבוש, וזהו כמצות מילה שחייב העבד [מל"מ פי"ב ממלכים]. וזהו שכתבו 'אף לכנען' – מפני שעליו נאמר "עבד עבדים יהיה לאחיו". ודע, דכלל גדול יש בזה דאפילו אותם שאין עליהם חובה לקיים מצוה זו, מ"מ כשמקיימים פו"ר מצוה קעבדי, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. וראיה לזה ממדרש תנחומא פ' נח, שכתב דהאיש מצווה על פריה ורביה יותר מן האשה – אלמא דבה נמי יש מצוה אלא שאין עליה חוב לקיים, ולכן בהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים – אינו מצווה עוד על פו"ר כמו שיתבאר, מפני שגם בזה יצא י"ח אף שלא נצטוה בה לחיובא. [וע' ר"ן רפ"ב דקדושין, ומתורץ קושית אנשי שם, ועמ"ש בסי' ל"ו סעי' ב'].

6. Slaves are not commanded to be fruitful and multiply. However, there are among our Rabbis those who hold that they are commanded [Tosafot Chagigah 2b], and they wrote the reasoning that "be fruitful and multiply" is written for all the children of Noah, including Canaan. End of quote. The explanation of their words is: Although from Sinai onwards, the obligation remained only for Israel, nevertheless, slaves who are obligated in commandments like a woman, the obligation remains on them. And even though a woman is exempt - this is because she is not subject to conquest, and this is like the commandment of circumcision in which a slave is obligated [Mishneh Torah, Hilchot Melachim 12]. And this is what they wrote "even for Canaan" - because it is said about him, "a slave of slaves shall he be to his brothers." And know, there is a great principle in this, that even those who are not obligated to fulfill this commandment, nevertheless, when they fulfill "be fruitful and multiply," they perform a commandment, and a commandment in relation to an obligation is called optional. And the proof for this is from Midrash Tanchuma, Parashat Noach, which writes that a man is commanded to be fruitful and multiply more than a woman - implying that she too has a commandment, but she is not obligated to fulfill it. Therefore, if he had children while he was a gentile, he is no longer commanded to be fruitful and multiply, as will be explained, because in this too he has fulfilled his obligation even though he was not commanded to it as an obligation. [And see Ran at the beginning of the second chapter of Kiddushin, which resolves the question of the people of Shem, and see what is written in Siman 36, paragraph 2].

ז. ואע"פ שקיים פו"ר ויש לו הרבה בנים ובנות, אם מתה אשתו או גירשה – אסור להיות בלא אשה, שנאמר: "לא טוב היות האדם לבדו", ומצות חכמים הוא כדי שלא יבא לידי הרהור [רמב"ם פט"ו מהל' אישות]. ולכן אפילו יודע בעצמו שאינו ראוי להוליד עוד – מ"מ לא יעמוד בלא אשה, משום הרהורא [נמק"י]. ומסתימת לשון הש"ס והפוסקים משמע שאין חילוק בזה, ואפילו אם הוא זקן – חייב ליקח אשה. והנה ראינו ושמענו גדולים וטובים שלעת זקנותם במיתת אשתם אינם נושאים אשה עד יום מותם, ואפשר לומר דכיון דאין זה מן התורה, וקרא ד'לא טוב היות האדם לבדו' אסמכתא בעלמא הוא לענין זה [ב"ש], והטעם הוא רק משום הרהור עבירה, והם יודעים בעצמם שרחוקים מהרהור מפני זקנתם וחולשתם, לכן פוטרים א"ע מזה. וכן אם יודע בעצמו שקשה עליו להזדקק לאשה – ודאי דפטור, וכ"ש כשאין לו במה לפרנסה.

7. Even though he has fulfilled the commandment of procreation and has many sons and daughters, if his wife dies or he divorces her, he is forbidden to be without a wife, as it is said: "It is not good for man to be alone." This is a commandment of the sages in order to prevent him from coming to improper thoughts [Rambam, Hilchot Ishut, Chapter 15]. Therefore, even if he knows that he is no longer capable of fathering children, he should still not remain without a wife because of improper thoughts [Nimmukei Yosef]. From the general language of the Talmud and the decisors, it seems that there is no distinction in this matter, and even if he is elderly, he is obligated to marry a wife. However, we have seen and heard of great and righteous individuals who, upon the death of their wives in their old age, did not remarry until the day of their death. It is possible to say that since this is not a Torah obligation, and the verse "It is not good for man to be alone" is merely a supporting text for this matter [Beit Shmuel], and the reason is solely due to the concern of improper thoughts, and they know themselves to be far from such thoughts due to their old age and weakness, they therefore exempt themselves from this obligation. Similarly, if one knows that it is difficult for him to engage with a woman, he is certainly exempt, and all the more so if he does not have the means to support her.

ח. וכן צוו חכמים שאם מכיר בעצמו שעדיין ראוי להוליד – ישא אשה בת בנים, אם מעמדו מספיק לפרנסם. וכך אמרו חז"ל: נשא אשה בילדותו – ישא בזקנותו, היו לו בנים בילדותו – יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר: "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך, כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה, ואם שניהם כאחד טובים", וכך נפסקה הלכה [יבמות ס"ב:]. ומ"מ כתב רבינו הרמ"א דכשמתיירא שאם ישא אשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בת בנים יבואו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו – מותר לישא אשה שאינה בת בנים. אבל אסור לישב בלא אשה משום חששא זו. עכ"ל. דמשום חשש קטטה יכול לבטל "לערב אל תנח ידיך", אבל לא לעשות עבירה, כי יש לחוש פן יתגבר יצרו עליו [ב"ש]. ובכלל הענין לישא בת בנים, כתב הרמב"ן ז"ל דאין כופין אותו לכל הדעות, דלאו תקנה היא אלא כעין ישוב דרך ארץ, ואין מחמירין עליו כל כך [ב"ש]. וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב שם: לא ישא אדם עקרה וזקנה ואילונית וקטנה שאינה ראויה לילד אא"כ קיים מצות פו"ר. עכ"ל. ומבואר דאם קיים פו"ר – יוכל לישא אף את שאינה ראויה לילד. ואח"כ בס"פ כתב: אע"פ שקיים אדם פו"ר – הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאלו בנה עולם. עכ"ל. [ע"ש בהה"מ ובלח"מ]. אלא דזהו כעין הידור מצוה ומנהג דרך ארץ כמ"ש, ואם יש איזה עיכוב בדבר – אין כופין אותו לכך. ו'זקינה' נקראת כל שהכל קורין אותה 'אימא' כדרך שקורין לנשים הזקנות, ואינה מקפדת בכך [נדה ט:]. ואפילו מקפדת, כיון שהגיעה לכלל שנים שקורין כן לכל הנשים שהן בשנותיה – הויא זקנה [תוס' שם, וע' רש"י מ"ק ט: ד"ה באנפי, וצע"ג].

8. And so the sages commanded that if one recognizes in himself that he is still capable of fathering children, he should marry a woman who can bear children, provided his means are sufficient to support them. As our Sages said: "If he married a woman in his youth, he should marry in his old age; if he had children in his youth, he should have children in his old age," as it is stated: "In the morning sow your seed, and in the evening do not withhold your hand, for you do not know which will prosper, this or that, or whether both alike will be good" (Ecclesiastes 11:6). And so the law is ruled [Yevamot 62b]. However, our Master the Rema wrote that if one fears that marrying a woman who can bear children will lead to quarrels and disputes between the children and his wife, he is permitted to marry a woman who cannot bear children. But it is forbidden to remain without a wife due to this concern. End quote. Because due to the concern of quarrels, one can set aside "in the evening do not withhold your hand," but one must not commit a sin, for there is a concern lest his impulse overpower him [Beit Shmuel]. And in general, regarding marrying a woman who can bear children, the Ramban wrote that according to all opinions, he is not compelled to do so, as it is not a decree but rather a recommendation of proper conduct, and they are not stringent about it [Beit Shmuel]. And so it appears from the words of the Rambam who wrote there: A man should not marry a barren, elderly, or sterile woman, or a minor who cannot bear children unless he has fulfilled the mitzvah of procreation. End quote. And it is explained that if he has fulfilled the mitzvah of procreation, he may even marry a woman who cannot bear children. And later he wrote: Even though a person has fulfilled the mitzvah of procreation, he is still commanded by the words of the Scribes not to desist from procreation as long as he has the strength, as anyone who adds one soul to Israel is considered as if he has built a world. End quote [see there in the Magid Mishneh and Lechem Mishneh]. However, this is a form of beautifying the mitzvah and proper conduct as mentioned, and if there is some impediment, he is not compelled to do so. An 'elderly woman' is referred to as one whom everyone calls 'Mother' as is customary for elderly women, and she does not mind it [Niddah 9b]. And even if she minds, since she has reached the age where all women are called so, she is considered elderly [Tosafot there, and see Rashi Moed Katan 9b, s.v. befanav, where there is difficulty].

ט. רבותינו ז"ל הגדילו כל כך מצוה זו והשווה לת"ת, שאמרו [מגילה כ"ז.] אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה. ומשמע מדברי השאילתות [פ' נח] דאפילו לצורך מעות מהוצאות הנשואין יכול למכור ס"ת, ע"ש. ואפילו קיים מצות פו"ר, וצריך לישא אשה בת בנים, כגון שיש בידו סיפוק לפרנסם, אם אין ביכולתו לישא אא"כ ימכור הס"ת – י"א דישא שאינה בת בנים, ולא ימכור הס"ת, וי"א דימכור הס"ת וישא אשה בת בנים, דמצוה דלערב אל תנח ידיך דוחה ג"כ מכירת הס"ת. ואם אף לישא שאינה בת בנים מוכרח למכור הס"ת, ובאם לא ימכרנה יהיה מוכרח לישב בלא אשה – י"א דישב בלא אשה ולא ימכור הס"ת, ואע"ג דיבא לידי הרהור, ובמכירתה ינצל מהרהורי עבירה, מ"מ אין מוכרין ס"ת אלא לעשות מצוה בהממון, ולא להציל א"ע מעבירה [ב"ש]. וי"א דמוכרין, דהרהור עבירה קשה מ'לשבת יצרה' [חלקת מחוקק]. ודבר זה הוא מחלוקת הראשונים [הרמב"ן כתב דמוכרין, והנמק"י כתב להדיא דאין מוכרין], ובשאילתות דר"א גאון פסק דרק אם לא קיים פו"ר מותר לו למכור ס"ת, אבל כשקיים פו"ר – אסור [ע"ש פ' ברכה]. ועוד דיני מכירת ס"ת וספרים מבוארים באו"ח סי' קנ"ג וביו"ד סי' ע"ר, ע"ש.

9. Our Rabbis of blessed memory esteemed this commandment (of marriage) so highly and equated it to Torah study, as they said [Megillah 27a]: "One may not sell a Torah scroll except to study Torah or to marry a woman." It appears from the words of the Sheiltot [Parashat Noach] that even for the purpose of obtaining money for wedding expenses, one can sell a Torah scroll, see there. And even if one has already fulfilled the mitzvah of procreation (Pru Urvu), and needs to marry a woman capable of bearing children, such as if he has the means to support them, if he is unable to marry unless he sells the Torah scroll – some say he should marry a woman not capable of bearing children and not sell the Torah scroll, and some say he should sell the Torah scroll and marry a woman capable of bearing children, as the mitzvah "In the evening do not let your hand be idle" also overrides the prohibition of selling a Torah scroll. And if even

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to marry a woman not capable of bearing children he must sell the Torah scroll, and if he does not sell it he will be forced to remain without a wife – some say he should remain without a wife and not sell the Torah scroll, even though he may come to sinful thoughts, and by selling it he would be saved from sinful thoughts, nevertheless one does not sell a Torah scroll except to perform a mitzvah with the money, and not to save oneself from a sin [Beit Shmuel]. And some say one may sell it, as sinful thoughts are worse than "sitting without a wife" [Chelkat Mechokek]. This matter is a dispute among the Rishonim [Ramban wrote that one may sell, and Nimukei Yosef explicitly wrote that one may not sell], and in the Sheiltot of Rabbi Achai Gaon it is ruled that only if he has not fulfilled the mitzvah of procreation is he permitted to sell a Torah scroll, but if he has fulfilled it – it is forbidden [see there in Parashat Beracha]. Further laws regarding the sale of Torah scrolls and books are explained in Orach Chaim chapter 153 and Yoreh De'ah chapter 270, see there.

י. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: "האשה שהרשת את בעלה אחר הנשואין שימנע עונתה – ה"ז מותר. בד"א? כשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פו"ר, אבל לא קיים – חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהוא מ"ע של תורה, שנאמר: "פרו ורבו". עכ"ל. ואע"ג דתמיד כל זמן שיכול להוליד חל עליו חיוב ד'לערב אל תנח ידך' כמ"ש [ב"ש], מ"מ מפני זה אינו מחוייב לבעול בכל עונה, דהחיוב אינו אלא שלא יפרוש לגמרי, וחיובא דעונה הוא מפני שנתחייב לה, כדכתיב "ועונתה לא יגרע", וכיון שמחלה – רשאי [ברכ"י], ודלא כיש מי שאומר דמיירי שיש לו אשה אחרת, אבל כשאין לו אחרת – כמו במדינותינו שאסור לישא שתי נשים – לא מהני מחילתה אף לאחר שקיים פו"ר [המגיה בט"ז], דהרי הרמב"ם מפורש אומר דמפני מ"ע של תורה מחוייב לבעול בכל עונה דוקא, ולא מפני מצוה ד'לערב אל תנח ידיך' דאינה של תורה, ואינה אלא מפני ישוב דרך ארץ כמ"ש בסעי' ח. ובסי' ע"ו יתבאר עוד בזה בס"ד.

10. Maimonides, of blessed memory, writes: "A woman who permits her husband after marriage to abstain from her conjugal rights – this is allowed. When is this the case? When he already has children and has fulfilled the commandment of 'Be fruitful and multiply.' But if he has not fulfilled this commandment, he is obligated to engage in marital relations at every opportunity until he has children, because it is a positive commandment from the Torah, as it is stated: 'Be fruitful and multiply.' And although at all times, as long as he can procreate, he is under the obligation of 'In the evening do not let your hand rest,' as the [Beit Shmuel] writes, nevertheless, for this reason, he is not obligated to engage in marital relations at every opportunity. The obligation is only that he should not abstain completely, and the obligation of marital relations is because he is obligated to her, as it is written 'and her conjugal rights he shall not diminish.' Therefore, if she forgives it – he is permitted, as the [Birkei Yosef] writes. This is contrary to the opinion of some who say that this applies only if he has another wife, but if he does not have another wife – like in our countries where it is forbidden to marry two wives – her forgiveness is ineffective even after he has fulfilled 'Be fruitful and multiply,' as the [commentator on the Taz] writes. For Maimonides explicitly states that because of the positive commandment from the Torah, he is obligated to engage in marital relations at every opportunity, and not because of the commandment of 'In the evening do not let your hand rest,' which is not from the Torah, and is only for the sake of settling the world, as explained in section 8. And in section 76, this will be further explained with God's help."

יא. ומתי חל על האדם החיוב לישא אשה? שנו חכמים: בן שמנה עשר לחופה, ומתבאר מדברי הרמב"ם שזהו בשנת השמנה עשרה ולא בכלות שנת י"ח. ואע"ג דבכל המצות חייב מבן י"ג שנה ואילך, מ"מ במצוה זו לא נתחייב אז דהרי צריך ללמוד, ואם ישא אשה לא יהיה ביכלתו ללמוד כל כך [חלקת מחוקק]. ועוד, דעדיין הוא חלוש הכח. ובגמ' מצינו שאחד מן החכמים התפאר ואמר: האי דעדיפנא מחבראי – דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר – הוה אמינא לשטן גירא בעיניך [קידושין כ"ט:], כלומר: שהיצר לא היה מתגבר עליו כל ימי חייו. ולכן כתבו הפוסקים דהמקדים לישא הוי מצוה מן המובחר. אמנם כתבו הגדולים שבדורות אלו שנחלשו הטבעים – אין להקדים ולישא בן י"ג [פ"ת בשם ברכ"י ומהר"י חסיד]. וקודם י"ג אין לישא דהוי כזנות. ואף שיש שרצו לחלק בין כשהאב משיא אותו ובין שנושא מעצמו, מ"מ גדולי האחרונים לא הסכימו לזה – ואסור בכל ענין. ואין להאריך בזה, דבזמנינו הוא כמעט מהנמנעות.

11. And when does the obligation to marry fall upon a person? The sages taught: At eighteen for the wedding canopy. It is explained from the words of the Rambam that this is in the eighteenth year and not upon the completion of the eighteenth year. And even though for all other commandments, one is obligated from the age of thirteen and onward, nevertheless, for this commandment, the obligation does not apply then because one needs to learn, and if he marries he will not be able to learn as much [Helkat Mehokek]. Furthermore, at that age, his physical strength is still weak. And in the Gemara, we find that one of the sages boasted and said: The reason I am better than my colleagues is that I married at sixteen, and if I had married at fourteen, I would have said to the adversary, "An arrow in your eye" [Kiddushin 29b], meaning that the evil inclination would not have overpowered him all his life. Therefore, the poskim

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

wrote that one who marries early performs an exemplary mitzvah. However, the great rabbis of these generations, noting the weakening of natural constitutions, have written that one should not marry at thirteen [Pitchei Teshuvah in the name of Birkei Yosef and Mahari Hasid]. And before thirteen, one should not marry, as it would be considered licentiousness. And even though some wanted to differentiate between when the father marries him off and when he marries on his own, nevertheless, the great later authorities did not agree with this — it is forbidden in any case. There is no need to elaborate on this, as in our times it is almost impossible.

יב. ואף שהחיוב הוא כשהאדם בן י"ח שנה, מ"מ אם אינו נושא עד עשרים שנה – אין לו עבירה, דבן עשרים הוא בר עונשין בב"ד של מעלה. אבל מעשרים ואילך כשאינו נושא אשה – עבירה היא בידו, אם לא שאנוס הוא וא"א לו לישא. וכך אמרו חכמים [שם]: עד עשרים שנים הקב"ה יושב ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע עשרים ולא נשא אומר: תפח עצמותיו, וזהו מדה כנגד מדה, דמהאב נבראו העצמות, וזה שאינו עוסק בפו"ר וממעט העצמות לפיכך תפח עצמותיו [מהרש"א]. וכופין אותו לישא אשה כדי לקיים מצוה פו"ר.

12. And even though the obligation is when a person is eighteen years old, nevertheless, if he does not marry until he is twenty years old, he has not committed a transgression, for at twenty years old one becomes subject to punishment by the Heavenly Court. But from twenty years and onward, if he does not marry a woman, it is a transgression in his hand, unless he is compelled and it is impossible for him to marry. And so the Sages said [there]: Until twenty years the Holy One, Blessed be He, sits and waits for a person to marry a woman. Once he reaches twenty and has not married, He says: "May his bones swell," and this is measure for measure, for bones are created from the father, and this person who does not engage in procreation and diminishes the bones, therefore his bones should swell [Maharsha]. And we compel him to marry a woman in order to fulfill the commandment of procreation.

יג. מיהו, מי שיודע בעצמו שאם ישא אשה לא יהא לו אפשרות ללמוד תורה, שיצטרך לטרוח במזונות אשתו ובניו, והוא בן עשרים שנה – אינו חייב לישא אשה אם אין יצרו מתגבר עליו, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה [רמב"ם]. ואע"ג דעוסק בתורה אין לו לפטור עצמו ממצות, מ"מ מצות פו"ר דהוא זכר ונקיבה יש לו עדיין זמן לקיים, והוי כמצוה שאינה עוברת דמצות ת"ת דוחה אותה [נ"ל]. ועד מתי יעסוק בתורה כשאין יצרו מתגבר עליו? עד זמן אשר ישער בנפשו שמילא כריסו בתורה, ובלבד שלא יתבטל מפו"ר מכל וכל [לבוש]. ויש מי שאומר דבאמת אין קצבה לדבר, אבל העיקר לדינא כמ"ש. וי"א דהשיעור הוא עד כ"ד שנים ולא יותר [יש"ש פ"ק דקדושין]. ואם אפשר לו ללמוד גם אחר שישא – מחוייב לישא אשה, ואח"כ ילמוד תורה בטהרה [שם].

13. However, someone who knows himself that if he marries a woman, he will not be able to study Torah because he will need to toil to provide for his wife and children, and he is twenty years old – he is not obligated to marry a woman if his desire does not overpower him, for one who is engaged in a mitzvah is exempt from another mitzvah [Rambam]. And even though one who is engaged in Torah study should not exempt himself from other mitzvot, nevertheless, the mitzvah of procreation, which is to have a male and female child, he still has time to fulfill, and it is considered a mitzvah that does not pass, as the mitzvah of Torah study takes precedence [in my opinion]. And until when should he engage in Torah study if his desire does not overpower him? Until the time he estimates that he has filled his belly with Torah, provided that he does not completely neglect the mitzvah of procreation [Levush]. And there are those who say that there is truly no fixed limit for this, but the main ruling is as stated. And some say that the limit is up to twenty-four years and no more [Yesh Sh'muel, first chapter of Kiddushin]. And if he can study even after he marries – he is obligated to marry a woman, and then study Torah in purity [there].

יד. אמרו חז"ל על בן עזאי שלא נשא אשה, ושאלו אותו ואמר: מה אעשה שנפשי חשקה בתורה? אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים [יבמות ס"ג:]. ולכן כתבו הרמב"ם והטור והשו"ע דמי שחשקה נפשו בתורה תמיד כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה – אין בידו עון, והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו. עכ"ל. ואף שאפשר לו לישא אשה, ולא יהיה לו טירחא משום מזונות [ב"ש], אם הוא כבן עזאי שאין ביכולתו לפרוש מן התורה כלל וכלל. אמנם פשיטא שמדריגה כזו אינו מצוי כלל וכלל, וגם בזמן חכמי הש"ס היה בן עזאי אחד ואין שני לו, והרי"ף לא הביא זה כלל. ואמרינן בירושלמי [פ"ק דשבת] שמפסיקין ת"ת לעשות סוכה ולולב וכל המצות, וכל הלמד שלא לעשות – נוח לו שלא נברא. ותניא בת"כ: "אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם" – הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ובן עזאי גופה הלא קידש את בת ר"ע [כתובות ס"ג.], ולחד אוקימתא בגמ' [סוטה ד:] נסיב ופירש. ובהכרח לומר שלא היה ביכולתו לפרוש מן התורה כלל וכלל, ואפשר היתה סכנות נפשות אם היה פורש מן התורה [נ"ל].

14. The Sages said about Ben Azzai that he did not marry a woman, and when they asked him, he replied: "What can I do, my soul desires Torah?" It is possible for the world to be sustained by others [Yevamot 63b]. Therefore, the Rambam, Tur, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shulchan Aruch wrote that someone whose soul always desires Torah like Ben Azzai and clings to it all his days and does not marry a woman – he does not bear sin, provided that his inclination does not overpower him. These are their words. And even though it is possible for him to marry a woman and it would not be a burden for him because of sustenance [Beit Shmuel], if he is like Ben Azzai, who is completely unable to separate from the Torah. However, it is obvious that such a level is entirely uncommon, and even in the time of the Sages of the Talmud, there was only one Ben Azzai and no one like him, and the Rif did not mention this at all. And it is stated in the Jerusalem Talmud [first chapter of Shabbat] that one interrupts Torah study to make a sukkah and a lulav and all the commandments, and anyone who learns not to do – it would be better for him if he had not been created. And it is taught in the Torat Kohanim: "If you walk in my statutes and keep my commandments and do them" – this refers to one who learns in order to do, not one who learns not to do, for one who learns not to do it would be better for him if he had not been created. And Ben Azzai himself indeed betrothed the daughter of Rabbi Akiva [Ketubot 63a], and according to one explanation in the Gemara [Sotah 4b], he married and separated. It is necessary to say that he was completely unable to separate from the Torah, and it is possible that it was a danger to his life if he separated from Torah [it seems to me].

טו. כמה הוא מצוה פריה ורביה, שיקיים המצות עשה של 'פרו ורבו'? בן ובת, וכיון שיש לו זכר ונקיבה – קיים מצות פו"ר. ולמדנו מברייתו של עולם, שברא הקב"ה זכר ונקיבה והם אדם וחוה. ובלבד שלא יהא הבן סריס והנקיבה איילונית, שאינם ראוים להוליד, דבכאלו כשימותו אין תועלת לישובו של עולם, ועדיין עולמו בתוהו, וכתיב:"לא תהו בראה לשבת יצרה".

15. How much is the mitzvah of procreation, to fulfill the positive commandment of "be fruitful and multiply"? [It is] a son and a daughter, and once one has a male and a female – one has fulfilled the mitzvah of procreation. And we learn this from the creation of the world, where the Holy One, Blessed be He, created a male and a female, and they were Adam and Eve. Provided that the son is not a eunuch and the daughter is not an aylonit (a woman who does not develop female secondary sexual characteristics), as they are not capable of reproducing. For with such individuals, when they die, there is no benefit to the settlement of the world, and the world remains in a state of chaos. As it is written: "He did not create it a waste; He formed it to be inhabited."

טז. נולדו לו זכר ונקיבה ומתו והניחו זרע – הרי זה קיים מצות פו"ר, שהרי יש ממנו ישובו של עולם. וכתב הרמב"ם ז"ל: בד"א? כשהיו בני הבנים זכר ונקיבה והיו באים מזכר ונקיבה, אע"פ שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו, הואיל ומשני בניו הם באים – הרי קיים מצות פו"ר. אבל אם היו לו בן ובת ומתו, והניח אחד מהם זכר ונקבה – עדיין לא קיים מצוה זו. עכ"ל. והעתיקו רבינו הב"י בשו"ע סעי' ו'. ואע"ג דיצא ממנו זכר ונקבה, מ"מ הרי התורה הצריכה שהוא בעצמו יוליד זכר ונקבה, והרי אם כוונת התורה היתה שרק מזרעו יהיה זכר ונקבה – היתה ביכולתה לפטרו בזכר לבד או בנקבה לבד, דהרי מכל אחד מהם יכול להיות זכר ונקבה, אלא וודאי דהתורה הצריכתו לכל איש שיוליד זכר ונקבה, ואם מתו ישאר משניהם זכר ונקבה, אף שתתהפך הדבר מנקבה לזכר ומזכר לנקבה, אבל עכ"פ שמכל אחד מהם ישאר זרע. וכ"ש אם נשאר משניהם שני זכרים או שתי נקבות דאינו מועיל, דהא נחסר המין השני [ב"ש]. וי"א דאף כשנשאר מהם שני זכרים – מהני [תוס' יבמות ס"ב:], ואע"ג דבשני זכרים אינו יוצא בתחלה, מ"מ בזה שהזכר השני בא מכח הבת שפטרתו מפו"ר – ודאי דעומד הבן במקום הבת [שם]. וי"א שאפילו נשאר משניהם שתי בנות – ג"כ קיים פו"ר [טור], דכיון דקיים כבר וגם עתה נשאר משניהם זרע – הוי כשניהם קיימים. אמנם אם מקודם היה לו שני זכרים ומתו, והניחו זכר ונקבה אינו מועיל [ב"ש], דכיון דבשני הזכרים לא קיים פו"ר א"א שיקיים בהיוצא מהם, אף אם יולידו הרבה. ואם היה לו בן ובת, ומתה הבת והניחה בת והבן קיים, או שהבן מת והניח בן והבת קיימת – ודאי דקיים פריה ורביה. אמנם אם מתה הבת והניחה בן, ובנו קיים ולא הוליד עדיין – לדעת הרמב"ם לא קיים פריה ורביה, דהרי אין לו עתה זכר ונקבה. ולהי"א דמהני כשנשארו שני זכרים – גם זה מועיל [ע' ב"ש ופ"ת]. כללו של דבר: דכשנשארו זכר ונקבה מזכר ונקבה שלו, אפילו הם דור שלישי או רביעי ויותר – הרי זה קיים פו"ר, אפילו אם הנקבה מהזכר והזכר מהנקבה. ואם רק מהאחד נשאר זכר ונקבה, ואפילו הרבה זכרים ונקבות, כיון דמזרע השני לא נשאר כלום – הרי זה לא קיים. אמנם אם נשארו מהם שני זכרים או שתי נקבות – תלוי בהדעות שנתבאר. ויש מי שרוצה לומר דלכל הדעות לא מהני שני זכרים וכ"ש שתי נקבות [המגיה בט"ז], ולא משמע כן מכל הפוסקים, וגם סוגית הש"ס משמע כמ"ש.

16. If one had a son and a daughter and they died but left behind offspring, then he has fulfilled the mitzvah of procreation (Pru U'rvu), for there is continuity of the world from him. The Rambam wrote: In what case is this true? When the grandchildren are a male and a female and they come from a male and a female, even if the male is the son of his daughter, and the female is the daughter of his son, since they come from his two children, he has fulfilled the mitzvah of procreation. But if he had a son and a daughter and they died, and only one of them left a male and a female, he has not yet fulfilled this mitzvah. This is the end of his words. And Rabbeinu Beit Yosef copied it in Shulchan Aruch, section 6. And even though a male and a female came from him,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

nevertheless, the Torah required that he himself should father a male and a female. If the intention of the Torah were that only from his progeny there should be a male and a female, it could have exempted him with only a male or only a female, since from each of them could come a male and a female. But certainly, the Torah required every man to father a male and a female, and if they died, there should remain from them a male and a female, even if it changes from female to male and male to female, but in any case, there should remain offspring from each of them. And certainly, if only two males or two females remain, it is not sufficient, for the other gender is missing. And some say that even if only two males remain, it is sufficient, and even though with two males he does not initially fulfill the mitzvah, nevertheless, because the second male comes from the daughter who exempts him from the mitzvah of procreation, the son certainly stands in place of the daughter. And some say that even if only two daughters remain, he has also fulfilled the mitzvah of procreation, because since he had already fulfilled it and now also there remains offspring from both of them, it is as if both of them exist. However, if initially he had two males and they died, and they left a male and a female, it is not sufficient, because since with two males he did not fulfill the mitzvah of procreation, it is impossible for him to fulfill it with what comes from them, even if they give birth to many. And if he had a son and a daughter, and the daughter died and left a daughter and the son is alive, or the son died and left a son and the daughter is alive, he has certainly fulfilled the mitzvah of procreation. However, if the daughter died and left a son, and his son is alive but has not yet given birth, according to the Rambam, he has not fulfilled the mitzvah of procreation, because he does not now have a male and a female. But according to those who say that having two males is sufficient, this would also be valid. The general rule is: if a male and a female remain from his male and female, even if they are the third or fourth generation or more, he has fulfilled the mitzvah of procreation, even if the female is from the male and the male is from the female. But if only from one of them remains a male and a female, and even if many males and females remain, since from the other nothing remains, he has not fulfilled the mitzvah. However, if two males or two females remain from them, it depends on the opinions that have been explained. And there are those who want to say that according to all opinions, two males or certainly two females are not sufficient, but this does not seem to be the case according to all the poskim, and the Talmudic discussion also implies as written.

יז. אפילו יש לו זכר ונקבה מן הפנויה שלא נשאה בחופה וקדושין, ואפילו ממזרים, מ"מ מצות פו"ר קיים, ואפילו היו חרשים ושוטים, דמ"מ זרעו הם וראוים להוליד. אבל בנו מן השפחה ומן הכותית, וכן בת מהם – ה"ז לא קיים פו"ר מפני שאינם מתייחסים אחריו. ויש מי שרוצה לומר בממזר דוקא בשידוע שהוא ממזר. אבל בשאינו ידוע לא יצא, משום דאמרו חז"ל דממזר שאינו ידוע לא יחיה הרבה. ולא נ"ל, דממ"נ: כל זמן שהוא חי – יוצא בו. ואם ימות ויניח זרע – יצא בזרעו כמ"ש. ואם ימות בחייו ולא יניח זרע, הרי גם באינו ממזר לא יצא. ושנאמר דהוא אינו ראוי להניח זרע ונחשבנו כסריס לא משמע כלל.

17. Even if one has a male and female child from a woman he was not married to with chuppah and kiddushin, and even if they are mamzerim (children born from forbidden relationships), nevertheless, he has fulfilled the mitzvah of procreation (Pru Urvu). Even if they were deaf-mutes or mentally incapacitated, they are still considered his offspring and are capable of procreating. However, a son from a maidservant or from a non-Jewish woman, as well as a daughter from them – he has not fulfilled the mitzvah of procreation because they are not considered his descendants. There are those who want to say that regarding a mamzer, it is only if it is known that he is a mamzer. But if it is not known, he has not fulfilled the mitzvah because our Sages said that an unknown mamzer will not live long. I do not agree, because in any case: as long as he is alive – he fulfills the mitzvah with him. And if he dies and leaves offspring – he fulfills the mitzvah through his offspring, as stated. And if he dies during his lifetime and leaves no offspring, then even if he is not a mamzer, he has not fulfilled the mitzvah. And to say that he is not fit to leave offspring and consider him like a eunuch does not seem correct at all.

יח. כבר נתבאר דבבן סריס או בבת אילונית – לא קיים פו"ר. אבל אם הבן אינו סריס רק שנשא אילונית, או הבת אינה אילונית רק שנשאת לסריס, אע"ג שלא יולידו מ"מ האב קיים פו"ר, כיון שזרעו ראוים להוליד [חלקת מחוקק]. ויש מי שמפקפק בזה, דכיון דעכ"פ שמהם לא יהא ישוב העולם – לא יצא הוא ידי חובתו. ואין נראה כלל סברא זו, דבשלמא כשהוא בעצמו הוליד סריס ואילונית עדיין לא קיים המצוה. אבל כשהוא קיים המצוה כתקונו, והם פשעו בנשואיהן, איזו סברא הוא שיפסיד מצותו בשביל מה שקלקלו בידיהם? ואין האדם חוטא בחטא של אחרים, דא"כ אם הבן נתהפך (נשתמד) נאמר ג"כ שלא קיים פו"ר, ולא דמי להיו לו בנים ומתו, דבשם מן השמים נטלום וממילא דניטלה מצותו, ולא כשהם עשו מעשה. [ודע, דיש מי שחקר באשה שנתעברה באמבטי אם קיים האב פו"ר. אמנם כיון שזה לא שכיח כלל אין להאריך בזה].

18. It has already been clarified that with a son who is a eunuch or a daughter who is an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

aylonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics) – one has not fulfilled the mitzvah (commandment) of "be fruitful and multiply." However, if the son is not a eunuch but marries an aylonit, or the daughter is not an aylonit but marries a eunuch, even though they will not have children, still the father has fulfilled the mitzvah because his offspring are capable of procreation [Chalakat Mechokek]. There are those who question this, arguing that since the world will not be settled through them, he has not fulfilled his obligation. This reasoning is not acceptable at all, for if he himself fathered a eunuch or an aylonit, he has still not fulfilled the mitzvah. But if he fulfilled the mitzvah properly and they erred in their marriages, why should he lose his mitzvah due to their actions? A person does not sin for the actions of others. If we were to say otherwise, then if the son converts to another religion (apostasy), we would also say that he has not fulfilled "be fruitful and multiply," which is not comparable to having children who died, where it is considered that Heaven took them and thus the mitzvah is taken away, but not when the children acted deliberately. [And know, there are those who inquire about a woman who became pregnant through bathing (in a bathhouse) if the father has fulfilled "be fruitful and multiply." However, since this is extremely uncommon, there is no need to elaborate on this.]

יט. היו לו בנים בהיותו כותי ונתגייר [בימים קדמונים] – ה"ז קיים פו"ר. ואע"ג דכקטן שנולד דמי, מ"מ כיון דגם הם בני פריה ורביה נינהו [גמ'] אע"פ שלא נצטוו, מ"מ הרי בכלליותם יש עליהם כמו חובה ליישב העולם, שזהו רצון ד' בברכתו לאדם ולנח כמ"ש בסעי' ה', ועיקר הפריה ורביה הוא משום 'לשבת יצרה', וכיון שעשה 'שבת' בעולם – שוב לא נתחייב במצוה זו. וזה שכתבנו שקיים פו"ר – אין הכוונה שקיים מצות עשה זו, אלא כלומר: שקיים פו"ר שעתה אינה מוטלת עליו מצות פו"ר. אבל אם היו לו בנים בהיותו עבד ונשתחרר, אפילו נשתחררו הוא והם – לא קיים מצות פו"ר, משום דבעבד אין הבנים מתייחסין אחריו, משא"כ בכותי – בניו מתייחסים אחריו.

19. If he had children while he was a non-Jew and then converted, he has fulfilled the commandment to be fruitful and multiply. And even though he is considered like a newborn child, nevertheless, since they too are considered children for the purpose of being fruitful and multiplying, even though they were not commanded, still, in general, there is upon them something like an obligation to populate the world, which is God's will in His blessing to man and to Noah, as mentioned in section 5. The primary reason for the commandment to be fruitful and multiply is for the purpose of inhabiting the world, and since he has contributed to inhabiting the world, he is no longer obligated in this commandment. When we said that he has fulfilled the commandment to be fruitful and multiply, it does not mean that he has fulfilled this positive commandment, but rather that he has fulfilled it in a way that the commandment to be fruitful and multiply is no longer incumbent upon him. However, if he had children while he was a slave and then was freed, even if both he and his children were freed, he has not fulfilled the commandment to be fruitful and multiply, because in the case of a slave, the children are not considered related to him, unlike in the case of a non-Jew, where his children are considered related to him.

כ. וכתבו הרמב"ם והטור דמיירי כשנתגיירו האב והבנים. וכתבו המפרשים דאל"כ וודאי דהם אינם עולים לו לקיים מצות פו"ר [הה"מ וב"י]. וי"א דגם בנתגייר לבדו קיים פו"ר [ב"ש בשם מהרי"ל], וכן משמע מכמה גדולי ראשונים. ובאמת כיון דהוי כקטן שנולד, מה מועיל לדברי הרמב"ם והטור אף אם הבנים נתגיירו? אלא ודאי דיצא ידי פו"ר גם מקודם, וא"כ בכל ענין יצא. ועוד, דבש"ס [בכורות מ"ז:] מבואר להדיא דאדרבא כשנתגיירו אין להם יחס זל"ז [הגר"א]. ונ"ל דאין כאן מחלוקת, וגם הרמב"ם והטור מודים דגם בנתגייר לבדו אינו מצווה עוד על פו"ר, כיון דמעיקרא בני פו"ר נינהו אף שלא נצטוו וכמ"ש, אלא שמ"מ הרי לא קיים המצות עשה כמו שבארנו, דבודאי בסיני כשנצטוו ישראל על מצוה זו פשיטא שהיתה המצוה שיולידו אותם הנכנסים תחת כנפי השכינה. אבל אם גם הבנים נתגיירו פסקו דקיים מ"ע זו. והטעם: אף שאין מתייחסין עתה אחריו, מ"מ מקודם הרי התייחסו אחריו, ובכלליותם בני פו"ר נינהו ועסק בישובו של עולם, ועתה נכנסו תחת כנפי השכינה – הרי ממש קיים המצוה. אבל בלא זה נהי דאינו מצווה עתה, מ"מ גם המצוה לא קיים [ואתי שפיר כל מה שהקשו].

20. The Rambam and the Tur wrote that this refers to when the father and the children converted. The commentators wrote that if this were not the case, certainly they do not fulfill for him the mitzvah of procreation (HeM and Beit Yosef). And some say that even if he converted alone, he fulfills the mitzvah of procreation (Beit Shmuel in the name of Mahari"l), and so it is implied from several great Rishonim. And indeed, since he is considered like a newborn, what does it help according to the Rambam and the Tur even if the children converted? Rather, certainly he fulfilled the mitzvah of procreation even beforehand, and therefore in any case, he has fulfilled it. Furthermore, it is explicitly explained in the Talmud (Bekhorot 47b) that on the contrary, when they convert, they have no familial relationship with each other (Gra). And it seems to me that there is no disagreement here, and even the Rambam and the Tur agree that if he converted alone, he is no longer commanded in the mitzvah of procreation, since from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the outset they are considered children for the purpose of procreation even if they were not commanded, as we have explained. However, he did not fulfill the positive commandment as we have explained, for certainly at Sinai when Israel was commanded about this mitzvah, it was evident that the commandment was to beget those who come under the wings of the Divine Presence. But if the children also converted, they ruled that he fulfilled this positive commandment. And the reason: even though they are not presently related to him, nevertheless previously they were related to him, and in general, they are considered children for the purpose of procreation, and he engaged in the settlement of the world, and now they have come under the wings of the Divine Presence – thus he has truly fulfilled the mitzvah. But without this, although he is not presently commanded, still the mitzvah was not fulfilled (and this resolves all the difficulties).

כא. על מה שנתבאר דבהגיע לעשרים שנה כופין לישא אשה, כתב רבינו הרמ"א דבזמה"ז נהגו שלא לכוף ע"ז. וכן מי שלא קיים פו"ר, ובא לישא אשה שאינה בת בנים, כגון עקרה וזקינה או קטנה, משום שחושק בה או משום ממון שלה, אע"פ שמדינא היה למחות בו – לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזווגים. ואפילו בנשא אשה ושהה עמה עשרה שנים – לא נהגו לכוף אותו לגרשה אע"פ שלא קיים פו"ר. וכן בשאר ענייני זיווגים, ובלבד שלא תהא אסורה עליו. עכ"ל. ואין שום טעם נכון למנהג הזה וכל הטעמים שנאמרו בזה כולם דחויות [הגר"א]. אמנם האמת שאין בידינו כח למחות, אבל העושה בעצמו יחוש לנפשו. ויש מי שכתב דבמתאחר כדי למצוא זווג הגון או לסיבה אחרת – לא כייפינן ליה. ומ"מ אין להתאחר מפני סיבה שחוץ לגופו יותר מעד כ"ד שנה [הריק"ש].

21. Regarding what was explained, that upon reaching twenty years of age, one is compelled to marry a woman, our teacher the Rema wrote that in our times, the custom is not to compel in this matter. Similarly, one who has not fulfilled the mitzvah of procreation and seeks to marry a woman who is not capable of bearing children, such as a barren woman, an elderly woman, or a young girl, whether because he desires her or because of her wealth, even though according to the law he should be protested against, the custom for many generations has been not to be meticulous about matters of marriage. Even if he married a woman and lived with her for ten years without fulfilling the mitzvah of procreation, the custom is not to compel him to divorce her. This applies to other matters of marriage as well, provided she is not forbidden to him. These are the concluding words [of the Rema]. There is no valid reason for this custom, and all the reasons given are rejected [according to the Vilna Gaon]. However, the truth is that we do not have the power to protest, but one who acts on his own should be cautious for his own sake. Some have written that if one delays in order to find a suitable match or for another reason, we do not compel him. Nevertheless, one should not delay for a reason external to himself beyond the age of twenty-four [according to the Rema].

כב. מדין תורה יכול איש אחד לישא הרבה נשים אם ביכולתו לפרנס אה כולם בכבוד, ואם מתרצות לחיות חיי דוחק הרשות בידן [חמ"ח וב"ש], כדכתיב "והחזיקו שבע נשים באיש אחד" וגו', ורק ביבמה מוטל על הב"ד לתת לה עצה הוגנת שלא תנשא לו כשרואין שאין טוב לפניה [ב"ש]. ומ"מ עצת חכמים הוא שלא לישא יותר מד' נשים אפילו הוא עשיר וביכולתו לפרנס יותר, כדי שיגיע לכל אחת עונתה פעם אחת בחדש, דעונת ת"ח משבת לשבת כמ"ש בסי' פ"ו.

22. From Torah law, a man can marry many women if he is able to support all of them respectfully, and if they are willing to live a life of hardship, the choice is theirs [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. As it is written, "Seven women will take hold of one man" etc. However, only in the case of a yevama (a widow awaiting levirate marriage), the court is required to give her proper advice not to marry him if they see that it is not good for her [Beit Shmuel]. Nevertheless, the advice of the sages is not to marry more than four women even if he is wealthy and capable of supporting more, so that each one can have her conjugal rights once a month, since the conjugal rights of a Torah scholar are from Sabbath to Sabbath as mentioned in Siman 86.

כג. האמנם זה יותר משמנה מאות שנה בימי רבינו גרשון מאור הגולה, שראה הוא וחכמי דורו התקלות והקטטות היוצא מפני ריבוי הנשים, עמדו ותקנו בגזירה חמורה ובכל חומר שבעולם שלא ישא אדם אשה על אשתו, ופשטה תקנתו ברוב גליות ישראל – בצרפת, וארץ האי, והעמק, ובאשכנז, וברוסיא, ובפולין, ובכל מדינות אוסטרייך. וכל כך קבלו תקון זה עד שאם במקרה רחוקה פורץ אחד גדר – הוא מוחזק לרשע ולרמאי, והוא מתועב בעיני כל ומרחיקין ממנו. ואף שי"א שלא גזרו רק עד תום האלף החמישי, מ"מ הרי גם אז קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם להחזיק בתקנה יפה זו, וגם המלכות מייסרת על העובר תקנה זו, והתקנה בתוקפה עד ביאת הגואל. ואף במדינות שלא פשטה תקנתו, כמו בארצות התוגר ובמדינת אפריקא, מ"מ רובם ככולם מעצמם נהגו כן לבלי לישא יותר מאשה אחת. וכתב רבינו הב"י שיש מקומות שעשו מנהג במקומותם שלא לישא יותר מאשה אחת, ובשם אפילו בסתמא שלא התנה עמה – אינו רשאי ליקח עוד אשה, דכיון שנהגו כן הוי כאלו התנה, אא"כ מחלה לו דאז מותר ליקח עוד. אבל במקומות שנתפשטה תקנת רגמ"ה – אינו מועיל מחילתה. ודע, דבכל עיר ומדינה שיש ספק אם נתפשטה תקנת רגמ"ה אם לאו – חייבין להחזיקה, ואמרינן דמסתמא נתפשטה, דמן הסתם נוהג בכל מקום, אם לא כשידוע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שבמקום זה לא החזיקו מעולם בתקנה זו. ואף גם בעולם החדש – באמעריקא ואויסטראלין נוהג תקנה זו, מפני שרוב ישראל שבאו לשם באו ממקומות שנתפשטה התקנה. ואם הלך ממקום שהתקנה נוהגת למקום שאינה נוהגת או להיפך – זהו ודאי דההולך ממקום האסור למקום המותר שחל האיסור עליו אף אם אין דעתו לחזור, דהאיסור חל על האדם ועל המקום, וזה האדם שיצא ממקומו – חל עליו האיסור בכל מקום שיהיה [ר"ן בתשו' והובא בב"י יו"ד סי' רכ"ח]. וההולך ממקום המותר למקום האסור, אם אין דעתו לחזור – ממילא דנכנס בכלל תקנת המקום, ואסור לו ליקח אשה על אשתו. אמנם מי שבא לדור עם נשיו ממקום המותר למקום האסור, אף שאין דעתו לחזור – מ"מ א"צ לגרש אחת מהן, דבכה"ג ודאי לא תקן רגמ"ה [ע' רא"ש פ"ק דחולין סי' כ"ג]. ויש מי שאומר דהאיסור הוא רק על האנשים ולא על הנשים, ולכן אם שתי נשים אשכנזיות נישאו לספרדי – אין עליהן שום איסור. ולא נתברר אצלי דבר זה.

23. Indeed, more than eight hundred years ago, in the days of Rabbeinu Gershom Me'or HaGolah, he and the sages of his generation saw the problems and disputes arising from having multiple wives. Therefore, they enacted a severe decree, with all the strictness in the world, that a man should not marry another woman while still married to his wife. This decree spread to most of the Jewish diaspora – in France, the Isle, the valley, Ashkenaz, Russia, Poland, and all regions of Austria. This enactment was so widely accepted that if someone were to break this rule, even in a distant place, he would be considered wicked and a fraud, despised by all, and people would distance themselves from him. Even though some say that the decree was only until the end of the fifth millennium, nevertheless, the Jews have continued to uphold this beautiful enactment for themselves and their descendants. The government also enforces this rule, and the enactment remains in effect until the coming of the redeemer. Even in countries where this decree did not initially spread, such as in the lands of the Turks and in Africa, most people adopted the practice of not marrying more than one wife. Rabbeinu Beit Yosef wrote that there are places where it became customary not to marry more than one woman, and even if this was not explicitly stated in the marriage contract, it is as if it was agreed upon, unless she forgives him, in which case he is permitted to marry another. However, in places where the enactment of Rabbeinu Gershom spread, her forgiveness does not help. Know that in any city or country where there is doubt whether the decree of Rabbeinu Gershom spread, one must uphold it, as we assume it spread everywhere unless it is known that this place never upheld this enactment. Even in the new world – in America and Australia – this decree is observed because most Jews who came there came from places where the enactment spread. If someone moves from a place where the decree is observed to a place where it is not, or vice versa, certainly, if he moves from a prohibited place to a permitted place, the prohibition still applies to him, even if he does not intend to return, as the prohibition applies to the person and not the place. This person, who left his place, the prohibition applies to him everywhere. If he moves from a permitted place to a prohibited place and does not intend to return, he automatically falls under the local enactment and is forbidden to marry another woman while still married. However, if he comes to live with his wives from a permitted place to a prohibited place, even if he does not intend to return, he does not need to divorce one of them, as Rabbeinu Gershom did not enact his decree in such a case. Some say that the prohibition applies only to men and not to women. Therefore, if two Ashkenazi women marry a Sephardi man, there is no prohibition on them. This matter is not clear to me.

כד. ואף גם במקום שמותר לישא שתי נשים, אמרו חז"ל [יומא יח:] לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה אחרת, שמא יזדווגו זל"ז הבן שיוליד במדינה זו עם הבת שיוליד במדינה האחרת [רש"י], ונמצא אח נושא אחותו. וכתבו הרמב"ם והטור דאדם גדול ששמו ידוע וזרעו מפורסם אחריו – מותר, דלא יבואו לידי תקלה, וכן פסקו רבותינו בעלי הש"ע ס"ס ב'. אבל יש מרבותינו שחולקים בזה [ראב"ד ויש"ש פ"ד דיבמות סי' ה' וכ"ה לתוס' יבמות ל"ז: וכ"נ דעת הרי"ף והרא"ש וע' ב"ש]. והנה אף גם בזמנינו שאסור לישא שתי נשים יש ג"כ חשש זה, שכשיגרש אשתו או תמות וישא אשה במדינה אחרת – ישא אה אחותו, ולא שמענו מעולם שיזהרו בזה. ויש מי שאומר דבזמנינו כיון שאסור לישא שתי נשים כשילך למדינה אחרת יקח בניו עמו [ב"מ]. ואין הטעם מספיק, דאטו לא משכחת לה שמניח בניו אצל אשתו המגורשת? וגם זה דוחק לומר שמפני שאנו מעטים בין האומות כל אחד נחשב כמפורסם כמ"ש באו"ח סי' תקמ"ז ע"ש, דהרי האידנא במקומות הגדולים נתרבה הישוב מישראל, והרבה ישוב מישראל יש גם מעבר לים אוקיינוס, ובכל שנה הרבה נוסעים לשמה. ונ"ל טעם אחר בזה: דכיון דהאידנא הבי דואר ממהרת לרוץ בכל יום בכל העולם, וכמעט שזהו רחוק מהמציאות שהאב שהוא במדינה אחרת לא יקבל תדיר מכתבים מזרעו שהניח במדינה אחרת, א"כ ממילא הבנים שיולדו לו בהמדינה האחרת לא יהיה נעלם מהם האחוה שביניהם ובין הבנים שבהמדינה הקודמת.

24. And even in a place where it is permitted to marry two women, our Sages said (Yoma 18b): a person should not marry a woman in this country and then go and marry a woman in another country, lest the son born to him in this country marries the daughter born to him in the other country, and thus a brother marries his sister. Rashi comments similarly. The Rambam and the Tur wrote that a prominent person whose name is known and whose offspring are recognized is permitted to do so, as they will

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not come to such a stumbling block. This is also the ruling of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch at the end of Siman 2. However, some of our Rabbis disagree with this (Raavad and Yam Shel Shlomo, Chapter 4 of Yevamot, Siman 5, and similarly in Tosafot, Yevamot 37b, and it appears to be the opinion of the Rif and the Rosh, see also Beit Shmuel). Now, even in our times when it is forbidden to marry two women, there is still this concern, for if a man divorces his wife or if she dies and he marries a woman in another country, he may end up marrying his sister. Yet, we have never heard that people are careful about this. There are those who say that in our times, since it is forbidden to marry two women, when a man goes to another country, he takes his children with him (Bach). But this reason is insufficient, for is it not possible that he would leave his children with his divorced wife? It is also a stretch to say that because we are few among the nations, each one is considered famous, as it says in Orach Chaim, Siman 547. For nowadays, in large places, the Jewish population has increased, and there is a significant Jewish population even across the ocean, and many travel there every year. It seems to me that the reason is different: since nowadays the postal service is swift, running daily across the world, it is almost impossible that a father in another country would not regularly receive letters from the children he left in the previous country. Therefore, the children born to him in the other country would not be unaware of their siblings from the previous country.

כה. אם גזר רגמ"ה גם במקום מצוה כמו יבמה שנפלה לו, או במקום דיחוי מצוה כגון ששהא עם אשתו עשר שנים ולא ילדה ואין רצונה לקבל גט – יש בזה מחלוקת הפוסקים, דרבינו הב"י כתב בפשיטות דלא גזר בכה"ג, ויכול לישא את היבמה, ובעשר שנים כשלא ילדה – יכול לישא אחרת. וכן לא גזר בארוסה, כלומר: כשקידש ארוסתו – יכול לישא אחרת מפני שביכולתו לגרשה לארוסתו, ואף כשלא תתרצה לקבל גט מ"מ הוא אינו מחוייב לכונסה להתחייב לה בשאר כסות ועונה, ואין זה שתי נשים [המגי' בט"ז]. וכן אף כשלא נשא אחרת – אין כופין אותו ליקח ארוסתו וביכולתו לפוטרה בגט, ואם אין רצונה לקבל – אין אנו כופין אותו שישאנה, ואינו מתחייב לה בכלום [ב"ש]. אמנם רבינו הרמ"א כתב די"א דתקנת רגמ"ה נוהג גם במקום מצוה, ואסור לו לישא יבמתו אם יש לו אשה, אלא יחלוץ לה. אבל בשהה עשר שנים ולא ילדה – משמע מדבריו דמתירין לו לישא אחרת, מדכתב: "ובמקום שאין הראשונה בת גירושין, כגון שנשתטית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצה ליקה גט ממנו – יש להקל להתיר לו לישא אחרת, וכ"ש אם היא ארוסה ואינה רוצה להנשא לו או לפטור ממנו." עכ"ל. ובשהה עשר שנים ולא ילדה, הרי חייב מן הדין לגרשה כמו שיתבאר בסי' קנ"ד, אך כבר כתבו כל גדולי אחרונים שאין מתירין כל זה רק ע"פ מאה רבנים וברשיון המלכות. וכך גזר רגמ"ה כשיראו צורך להתיר יסכימו על זה מאה לומדים, ובתוכם יהיו הרבה מהיושבים על כס ההוראה, וצריכים להיות משלשה מדינות ואף אם המה ממלכות אחת כמו ליטא רייסין וזמוט. ועוד נהגו להקל אף ממדינה אחת ומשלשה מחוזות שקורין גובערניעס. וקבלה היא מגדולי העולם שבכל ענין שיראו חכמי העיר ההיא שראוי להתיר לאיש הזה ליקח אשה על אשתו, ויש לו ע"ז רשיון מהממשלה – יציעו הענין לפני הגדולים שבאותו הדור ויסכימו בההיתר מאה רבנים, וגם ישליש סך הכתוכה המגיע לה, גם תוספת כתובה וכל התחייבותה ביד הב"ד, ואח"כ ישא אחרת [ב"ח וב"ש]. ולאו דוקא כולם רבנים, אלא לומדים מופלגים הראוים להוראה [נוב"י]. וא"א לבאר בכתב למי ראוי להתיר לישא אשה על אשתו, דלא כל העניינים שוים, דודאי במקום שא"א לחיות עמה, כגון שנשתטית וכיוצא הזה – הדבר פשוט שמתירין לו. וכן אם היא חולנית ממושכה שא"א לה להתרפאות לעולם לפי דברי הרופאים ואינה מרוצית לקבל גט, וכן בשהה עשר שנים ולא ילדה ואין רצונה לקבל ג"פ – ודאי דמתירין לו. אמנם בענינים אחרים א"א לבאר והרבה תלוי לפי ראות עיני חכמי המקום. וכן אם רצונה לקבל גט, רק שמבקשת יותר מכתובתה המגיע לה, אם חכמי המקום כמו הרב והב"ד רואים שביכולתו לשאת כי אין זה היתרון דבר גדול לפי מצב אותו האיש – פשיטא שאין מתירין לו, ויוסיף לה כרצונה. האמנם אם מבקשת סך רב, ולפי ראות עיני הב"ד יהרס מעמדו כשיתן לה מה שמבקשת – אז מתירין לו, וכן כל כיוצא בזה.

25. If Rabbeinu Gershom decreed even in the case of a mitzvah, such as a yevama who falls to him, or in the case of a postponed mitzvah, such as one who stayed with his wife for ten years and she did not bear children and she does not want to accept a get – there is a dispute among the poskim. Rabbeinu Beit Yosef wrote explicitly that he did not decree in such a case, and he can marry the yevama, and if ten years pass without her bearing children – he can marry another. Similarly, he did not decree in the case of an arusa, meaning: when he betrothed his fiancée – he can marry another because he can divorce his fiancée, and even if she does not want to accept a get, nevertheless he is not obligated to marry her to be obligated in her sustenance, clothing, and marital relations, and this is not considered two wives. Similarly, even if he did not marry another – we do not force him to marry his fiancée, and he can release her with a get, and if she does not want to accept it – we do not force him to marry her, and he is not obligated to her at all. However, Rabbeinu Rema wrote that there are those who say that Rabbeinu Gershom's decree applies even in the case of a mitzvah, and it is forbidden for him to marry his yevama if he has a wife, but he should perform chalitzah for her. But in the case where ten years have passed and she did not bear children – it seems from his words that they permit him to marry another, as he wrote: "And in a case where the first wife is not eligible for divorce, such as if she became insane or if it is lawful to divorce her and she does not want to accept a get from him – it is permissible to allow him to marry another, and all the more so if she is betrothed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and does not want to marry him or be released from him." End quote. And in the case where ten years have passed and she did not bear children, he is obligated by law to divorce her as will be explained in Siman 154, but all the great Acharonim have already written that they do not permit this except with the approval of one hundred rabbis and with the permission of the government. And so Rabbeinu Gershom decreed that if there is a need to permit, one hundred scholars, including many of those sitting on the seat of instruction, must agree on this, and they must be from three countries, even if they are from one kingdom such as Lithuania, Russia, and Zemaitija. And furthermore, they have the custom to be lenient even from one country and from three districts called guberniyas. And it is a tradition from the great ones of the world that in any matter where the sages of that city see fit to permit this man to take a wife in addition to his wife, and he has government permission for this – they will present the matter before the great ones of that generation, and one hundred rabbis will agree to the permission, and he will also deposit the sum of the ketubah that is due to her, as well as any additional ketubah and all her obligations with the Beit Din, and afterward, he will marry another. And not necessarily all of them are rabbis, but distinguished scholars worthy of instruction. And it is impossible to explain in writing to whom it is appropriate to permit marrying a wife in addition to his wife, for not all matters are the same. Certainly, in a case where it is impossible to live with her, such as if she became insane or similar – it is clear that they permit him. Similarly, if she has a prolonged illness that the doctors say she can never be cured from and she does not want to accept a get, and also if ten years have passed and she did not bear children and she does not want to accept a get – certainly, they permit him. However, in other matters, it is impossible to explain, and much depends on the discretion of the sages of the place. Similarly, if she wants to accept a get but asks for more than her ketubah entitlement, if the sages of the place, such as the rabbi and the Beit Din, see that he can bear it because the additional amount is not significant given his situation – it is certain that they do not permit him, and he will add to her according to her desire. However, if she asks for a large sum, and according to the discretion of the Beit Din, his situation will be ruined if he gives her what she asks – then they permit him, and similarly in all such cases.

כו. עוד כתבו הגדולים: בנשתטית – יתן הגט ביד שליח להולכה, שיהיה הגט בידו עד שתשתפה. וחייב ליחד לה בית בפ"ע, וישמור אותה ממנהג הפקר, וחייב ליתן לה מזונות [ב"ח וב"ש], ולפ"ז אחר שתשתפה – יכול השליח למסור לה גט זה. אמנם כמה מהגדולים פקפקו בזה דאין להתירה בגט הזה לכשתשתפה, מטעם דכל מילתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח, וכיון דבשעה שמסר הגט להשליח לא היתה ראויה לגירושין – אין ביכולתו לעשות אז שליח, וכבר ביארנו בענין זה בחו"מ סי' קפ"ב סעי' ד' ע"ש. וכמה מהגדולים כתבו שא"צ כלל להשלשת הגט, ואיזו תועלת יש בו? והרי עד שתשתפה אינה מגורשת, ולכשתשתפה יכתוב לה אז גט. ואי משום שלא ירצה אז ליתן גט, א"כ מה מועיל השלשתו, הלא ביכולתו לבטל אה הגט, והרי אז יכופו אותו ליתן גט? ואי משום שמא היא לא תתרצה לקבל, א"כ מה מועיל מה שהשליש [ב"מ]? וכן המנהג אצלינו. אמנם כשמתירין לו מפני ענין אחר, וראויה לקבלת גט אלא שאינה מתרצית, כשמתירין לו ומשליש כתובתה – ישליש גם גט, ומתי שתתרצה – תקבל מהשליח את הגט [נ"ל].

26. The great authorities also wrote: If she became mentally incapacitated, he should place the get (divorce document) in the hands of a messenger for delivery, so that the get remains in his possession until she recovers. He is obligated to designate a separate house for her and to guard her from improper behavior, and he is obliged to provide her sustenance [Bach and Beit Shmuel]. According to this, after she recovers, the messenger can deliver this get to her. However, many of the authorities have questioned this, arguing that she should not be permitted to remarry based on this get when she recovers, because anything that one cannot do himself at the present time, he cannot appoint a messenger to do. Since at the time the get was given to the messenger she was not eligible for divorce, he could not appoint a messenger then. We have already explained this matter in Choshen Mishpat, Siman 182, Section 4, see there. And many of the authorities wrote that there is no need to deposit the get at all, and what benefit is there in it? For until she recovers, she is not divorced, and when she recovers, he can write her a new get. And if the concern is that he will not want to give a get then, what is the benefit of depositing it, since he can cancel the get, and then they will compel him to give a get? And if the concern is that she might not be willing to accept it, what benefit is there that it was deposited [Bet Meir]? This is also the custom among us. However, when he is permitted to divorce her for another reason, and she is eligible to receive the get but is not willing, when he is permitted and deposits her ketubah, he should also deposit the get, and whenever she agrees, she can receive the get from the messenger [Noda BiYehuda].

כז. במספר המאה רבנים מהשלשה קהלות, אם כי א"א לצמצם שיהיה שליש מכל קהלה, מ"מ צריך איזה מספר מסויים מכל קהלה, ואף שבהאחרת יהיה מספר יותר – אין לדקדק בכך.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

27. In the count of one hundred rabbis from the three communities, even though it is impossible to ensure that there will be a third from each community, nevertheless, a certain number from each community is required. And even if in another community there will be a larger number – one should not be particular about it.

כח. מי שנשא אשה על אשתו – כופין אותו בכל מיני כפיות לגרש את אחת מהן. ולכתחלה ראוי להשתדל שיגרש את השנייה שנשאה באיסור. אמנם אין עיכוב בזה, ואם הראשונה מתרצית לקבל גט, והוא רוצה להשאר עם השנייה – אין מוחין בידו. ואף שי"א שאחר האלף החמישי אין לכוף מי שעבר על תקנת רגמ"ה, מ"מ אין נוהגין כן, כן כתב רבינו הרמ"א – דכבר כתבנו דהתקנה בתקפה עד ביאת הגואל, ואין שום חילוק בין אלף החמישי לאלף הששי.

28. If a man marries a woman in addition to his wife, we compel him by all means of coercion to divorce one of them. Ideally, efforts should be made for him to divorce the second wife whom he married in violation of the prohibition. However, there is no objection to this, and if the first wife consents to receive a get (bill of divorce), and he wishes to remain with the second wife, we do not prevent him from doing so. And even though there are those who say that after the fifth millennium we do not compel someone who violated Rabbeinu Gershom's decree, nevertheless, we do not conduct ourselves in this manner. As Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote, we have already explained that the decree remains in effect until the coming of the redeemer, and there is no difference between the fifth millennium and the sixth millennium.

כט. פסק אחד מגדולי קמאי במי שעלה לא"י ואשתו לא עלתה עמו, ורוצה לישא אשה אחרת – ישלח לה גט ע"י שליח, ומשער הזמן שתגיע לה הגט ונושא אשה [מב"ט]. ואף שאינה ראיה שתקבל הגט, מ"מ שוב לא חל איסור עליו, דהרי מן הדין היה לה לעלות לא"י. ונהי שא"א לכפותה לזה כשיש לה טעם כמו שיתבאר בסי' ע"ה, מ"מ פשיטא דבכה"ג לא היתה הגזירה שישב בלא אשה, ומה גם דבא"י לא פשטה התקנה. ונהי דמ"מ חל עליו האיסור כמ"ש בסעי' כ"ג, מ"מ פשיטא דבכה"ג גם בחו"ל היינו משתדלים בעדו להתירו [ומתורץ כל מה שהקשו עליו].

29. One of the great early authorities ruled regarding a man who ascended to the Land of Israel while his wife did not ascend with him and he wishes to marry another woman — he should send her a get (divorce document) through an agent, estimate the time it will reach her, and then marry another woman. Even though it is not certain that she will accept the get, nevertheless the prohibition does not apply to him anymore, for by law she was supposed to ascend to the Land of Israel. And although it is impossible to compel her to do so if she has a valid reason, as will be explained in Siman 75, nevertheless it is clear that in such a case the decree that he should remain without a wife does not apply, especially since in the Land of Israel the regulation did not take effect. And although the prohibition still applies as stated in Section 23, nevertheless it is clear that in such a case, even outside the Land of Israel, efforts would be made on his behalf to permit him [to marry another woman].

ל. מי שאשתו נתהפכה לדת ישמעאל, י"א דמזכה לה גט ע"י אחר ונושא אחרת, ובמקום שהמנהג כן – אין לשנות. אמנם במקום שאין מנהג, כתב רבינו הרמ"א שא"צ לזכות לה גט, ואין להחמיר בזה, ומותר לישא אחרת בלא גירושי הראשונה. עכ"ל. ורק במקומות שנוהגין לייבם נכון לזכות לה גט, דשמא ימות ויבואו לייבם את אשתו, והיא צרתה של זו המרשעת, והויא כצרת סוטה שאסורה ליבם [חמ"ח].

30. If a man's wife has converted to the religion of Ishmael (Islam), some say that he should arrange for a divorce (get) through another person and then marry another woman. And in a place where this is the custom – one should not deviate from it. However, in a place where there is no such custom, our teacher, the Rema, writes that there is no need to arrange a divorce for her, and there is no need to be stringent about this, and it is permitted to marry another woman without divorcing the first one. These are his words. And only in places where the custom is to perform levirate marriage (yibum) is it proper to arrange a divorce for her, lest he die and they come to perform levirate marriage with his wife, and she would be the co-wife of this wicked woman, and it would be like the co-wife of a sotah (a woman suspected of adultery) who is forbidden to the levir.

לא. אשה שמכשלה לבעלה באיסורים ונתברר זה בעדים, שיכול לגרשה בע"כ כמ"ש בסי' קט"ו, אם אין רצונה לקבל גט – יזכה לה גט ע"י אחר ויקח אשה. וכן כל אלו שכופין אותה לקבל גט כמ"ש שם [נ"ל].

31. A woman who causes her husband to stumble in prohibitions, and this is clarified by witnesses, he can divorce her against her will as stated in Siman 115. If she does not want to accept the get (divorce document) – he can have the get given to her through another and marry another woman. This applies to all those whom we compel to accept a get as stated there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לב. כתב רבינו הב"י בסעי' י"א: טוב לעשות תקנה בכל חומר על מי שישא אשה על אשתו. עכ"ל. ביאור דבריו: דאף במקומות שלא נתפשטה תקנת רגמ"ה, טוב לעשות תקנה זו מפני שתקנה יפה היא. ובאמת לא מצינו לכל התנאים ואמוראים והגאונים שיהיה להם שתי נשים. ואדרבא – מצינו במדרש בראשית [פ' י"ז] ברבי יוסי, שהיה לו אשה רעה ולא נשא אחרת עד שגירש את הראשונה. ודין מי ששהה עשר שנים ולא ילדה – יתבאר בסי' קנ"ד. וגם יתבאר שם בנשבע שלא ישא אחרת ולא ילדה עשר שנים, ע"ש.

32. Our Master, the Beit Yosef, wrote in section 11: "It is good to make a stringent enactment regarding anyone who marries another woman while his first wife is alive." End quote. The explanation of his words is: Even in places where the enactment of Rabbenu Gershom has not spread, it is good to make this enactment because it is a proper enactment. Indeed, we do not find that any of the Tannaim, Amoraim, or Geonim had two wives. On the contrary, we find in Midrash Bereshit [Parsha 17] about Rabbi Yossi, who had a bad wife, yet did not marry another until he divorced the first one. The law concerning someone who has waited ten years without having children will be explained in section 154. It will also be explained there about someone who swore not to marry another and did not have children for ten years, see there.

סימן ב

א. **[שישתדל ליקח אשה הגונה ואם צריך בדיקה במשפחה ובו כ"ו סעיפים]**
מאד מאד צריך האדם להשתדל ליקח לו אשה הגונה, ולא ישא אותה שיש בה שמץ פסול, הן שהפסול בגופה כמו פרוצה וכיוצא בזה, הן שהפסול במשפחתה כגון שיש במשפחתה פסול ממזירות או שהוא כהן ויש במשפחתה פסול חללות. וכך אמרו חז"ל: שכל הנושא אשה שיש בה פסול, אליהו כותב והקב"ה חותם ואומר "אוי לו לפוסל את זרעו ופוגם משפחתו" ולעתיד לבא אליהו כופתו והקב"ה רוצעו כביכול. והטעם שאליהו כותב וכופת – מפני שהוא הצטער מאד על אשר ישראל הפרו ברית שבינם ובין ד', והיה נרדף ע"ז מבני דורו הרשעים. וכביכול, הקב"ה בעצמו מעיד עליו שזרעו פסול, שנאמר: "שבטי יה עדות לישראל" – אימתי הוי עדות לישראל? בזמן שהשבטים שבטי יה, ואז הקב"ה מעיד עליהם שהם שלו, ואינו משרה שכינתו אלא על משפחות המיוחסות שבישראל שאין בהם שמץ פסול, שנאמר "בעת ההיא נאום ד' אהיה לאלקים לכל משפחות בית ישראל והמה יהיו לי לעם" – כלומר: אותם שהם ממשפחות בני ישראל הכשרים יהיו לי לעם. וכל הנושא אשה שאינה הגונה מפני יופיה או מפני ממונה – הויין לו בנים שאינם מהוגנים, וגם הממון לא יתקיים [רפ"ד דקדושין]. אבל אם נושא אשה כשירה לשם ממון, שאלמלא ממונה היה נושא אחרת – אין בזה עון, ואדרבא ראוי לעשות כן אם הוא ת"ח, דעי"ז לא יצטרך להיות טרוד הרבה בענייני העולם, וכן נוהגין אנשים ישרים ליקח ת"ח לבתו וליתן לה ממון הרבה ולהחזיקו על שולחנו כמה שנים שישב וילמוד, ואין לך מצוה רבה מזה ובשכר זה מצליחים בעסקיהם.

1. [One should endeavor to marry an appropriate woman, and if necessary, investigate the family. This section contains 26 paragraphs] A person must make every effort to marry an appropriate woman and not marry one who has any hint of disqualification. Whether the disqualification pertains to her personally, such as being promiscuous or similar issues, or whether the disqualification is in her family, such as having a family history of bastardy (mamzerut) or if he is a Kohen (priest) and her family has a history of profanation (chalalut). The sages of blessed memory have said: Anyone who marries a woman who has a disqualification, Elijah writes, and the Holy One, blessed be He, seals and says, "Woe to him who disqualifies his offspring and damages his family." In the future, Elijah will bind him, and the Holy One, blessed be He, will metaphorically flog him. The reason Elijah writes and binds is because he was very distressed when Israel violated the covenant between them and God, and he was persecuted for this by the wicked people of his generation. And, as it were, the Holy One, blessed be He, Himself testifies that his offspring are disqualified, as it is said, "The tribes of Yah are a testimony to Israel" – when are they a testimony to Israel? When the tribes are the tribes of Yah, then the Holy One, blessed be He, testifies that they are His. He only rests His Divine Presence upon families in Israel that have no hint of disqualification, as it is said, "At that time, says the Lord, I will be God for all the families of Israel, and they will be My people" – meaning, those who are from the families of the kosher Israelites will be My people. Anyone who marries an inappropriate woman because of her beauty or wealth will have children who are not upstanding, and even the wealth will not endure [Kiddushin 70a]. However, if he marries a kosher woman for the sake of wealth, meaning that if not for her wealth, he would have married someone else, there is no sin in this. On the contrary, it is proper to do so if he is a Torah scholar, for this way he will not need to be overly occupied with worldly matters. And so, upright people have the custom of marrying off their daughters to Torah scholars, giving them a lot of money, and supporting them at their table for several years so that they can study. There is no greater mitzvah than this, and in reward for this, they succeed in their endeavors.

ב. מי שרוצה ליקח אשה פסולה, בני משפחתו יכולים למחות בו. ואם אינו רוצה להשגיח בהם – יעשו איזו דבר פירסום לסימן שלא יתערב זרעו בזרעם. ומי שפסקו לו ממון הרבה לשידוכין, ואח"כ נתהוה סיבה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שאבי הכלה אין ביכולתו לקיים ככל אשר פסק, אף שמדינא יכול החתן לעכב – מ"מ ראוי ונכון שלא יעגן כלתו מפני זה, ולא יתקוטט עמהם דדברים כאלו אינם מצליחים. ולהיפך – כשאינו מתקוטט יתן לו ד' ברכה וזווגו יעלה יפה, כי הממון שאדם לוקח בעד אשתו בתקיפות אינו ממון של יושר, וכל העושה כן נכלל ג"כ ב'הנושאים לשם ממון', אלא כל מת שיתנו לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב, ואז יצליח. מיהו אותן שלכתחלה כוונתן לרמות את החתן בהנדוניא וסברי שמצוה קעבדי – לא יפה הם עושים [של"ה].

2. Anyone who wishes to marry a woman who is disqualified, his family members can object to him. If he does not want to listen to them, they should make some public demonstration as a sign that his offspring should not intermingle with theirs. If a large sum of money was promised to him for the engagement, and later a situation arises where the bride's father is unable to fulfill what he had promised, although legally the groom can object, nevertheless it is proper and appropriate that he should not keep his bride in limbo because of this and should not quarrel with them, as such matters do not succeed. On the contrary, when one does not quarrel, God will bless him, and his match will turn out well, because money that a person takes for his wife through force is not righteous money. Anyone who does this is also included among those who marry for money. Rather, whatever his father-in-law and mother-in-law give him, he should accept generously, and then he will succeed. However, those who initially intend to deceive the groom with the dowry and think they are doing a mitzvah – they are not acting properly.

ג. אמרו חז"ל [ספ"ג דפסחים]: לעולם ישתדל אדם לישא בת ת"ח. לא מצא בת ת"ח – ישא בת גדולי הדור, צדיקים ואנשי מעשה [רש"י]. לא מצא בת גדולי הדור – ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה – ישא בת מלמדי תנוקות. וכן ישתדל להשיא בתו לת"ח, ואל ישיא בתו לע"ה שאינו מדקדק במצות. ואמרו חז"ל שמצוה לאדם לישא בת אחותו [יבמות סב:], שנאמר: "ומבשרך לא תתעלם", וה"ה לבת אחיו [רמב"ם פ"ב מא"ב], שמצוה על האדם לקרב את קרוביו. וי"א דוקא בת אחותו מפני שגיעגועי האדם רבים מאד על אחותו יותר מעל אחיו, ומתוך כך מחבב אשתו [רש"י]. ודיעה ראשונה ס"ל כדאמרינן במדרש: נשא אדם אשה מקרובותיו – עליו הכתוב אומר "עצם מעצמי ובשר מבשרי". והענין הוא: כי אהבת הקרובים היא טבעית, ואהבת האיש לאשתו בא מחמת מעשה שניהם שהוא מקרה להם, ובהתחבר שתיהן אז יהיה האהל נכון ויהיה שלום בבית. וידוע שאין לך קרובה שיכול האדם לישא יותר מבת האחות ובת האח [הה"מ]. ובירושלמי קדושין [פ"ד] איתא טעם על מה שהצריכו חכמים להנושא אשה לבדוק ד' אמהות במשפחתה כמו שיתבאר, דקנס קנסו חכמים כדי שיהא אדם דבוק בשבטו ובמשפחתו.

3. The Sages said [Pesachim 49a]: A person should always try to marry the daughter of a Torah scholar. If he does not find the daughter of a Torah scholar, he should marry the daughter of the great ones of the generation, righteous and upright people [Rashi]. If he does not find the daughter of the great ones of the generation, he should marry the daughter of the heads of the congregations. If he does not find the daughter of the heads of the congregations, he should marry the daughter of the charity collectors. If he does not find the daughter of the charity collectors, he should marry the daughter of the school teachers. Similarly, he should strive to marry his daughter to a Torah scholar and not marry his daughter to an ignoramus who is not careful in mitzvot. And the Sages said that it is a mitzvah for a person to marry the daughter of his sister [Yevamot 62b], as it is stated: "And do not hide yourself from your own flesh" (Isaiah 58:7). The same applies to the daughter of his brother [Rambam, Hilchot Ishut 2:15], as it is a mitzvah for a person to bring his relatives close. Some say [Rashi] specifically the daughter of his sister because a person's affection is much greater for his sister than for his brother, and as a result, he cherishes his wife. The first opinion holds as it is stated in the Midrash: When a person marries a woman from among his relatives, the verse applies to him: "Bone of my bones and flesh of my flesh" (Genesis 2:23). The idea is that the love of relatives is natural, and a man's love for his wife comes because of their deeds, which is incidental to them. When both types of love come together, the tent will be established properly, and there will be peace in the home. It is known that there is no closer relative a person can marry than the daughter of his sister and the daughter of his brother [Magid Mishneh]. And in the Jerusalem Talmud, Kiddushin [Chapter 4], it is stated that the reason the Sages required a person who marries a woman to check four mothers in her family, as will be explained, is that the Sages imposed a fine so that a person will be attached to his tribe and his family.

ד. לא ישא אדם אשה – לא ממשפחת מצורעין ולא ממשפחת נכפין. ודווקא שהמשפחה הוחזקה בשלשה פעמים שבניהם באים לידי כך, דתלתא זימני הוי חזקה. ואע"ג דלענין דבר של סכנה חיישינן אף לתרי זימני, כמ"ש ביו"ד סי' רס"ג לענין שני בנים שמתו מחמת מילה שלא ימולו השלישי, מ"מ בהחזקת משפחה אין שם חזקה עד שיוחזקו ג' פעמים [נמק"י]. ולפ"ז אם יש להאשה שתי אחיות מצורעות או נכפות – אסור לישא אותה דאחיות מחזיקות גבי מילה כמ"ש שם, וה"ה לענין זה [פ"ת].

4. A man should not marry a woman from a family of lepers or from a family of epileptics. This applies specifically when the family has been established with three

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

instances where their children have come to such conditions, as three times establishes a presumption. And although in matters of danger we are cautious even with two occurrences, as mentioned in Yoreh De'ah, Siman 263 regarding two sons who died due to circumcision and the third should not be circumcised, nevertheless, in establishing a family's presumption, it is not considered established until it occurs three times. According to this, if the woman has two sisters who are lepers or epileptics, it is forbidden to marry her, because sisters establish a presumption in relation to circumcision as mentioned there, and the same applies to this matter.

ה. ע"ה לא ישא כהנת, ואם נשא אין זיווגם עולה יפה, שתמות היא או הוא מהרה או תקלה אחרת תבא ביניהם, מפני שגנאי לזרעו של אהרן שידבקו בע"ה. אבל ת"ח שנושא כהנת ה"ז נאה ומשובח – תורה וכהונה במקום אחד. ומה מקרי ע"ה לענין זה? המזלזל במצות, אבל לא ששומר מצוה אף שאינו ת"ח, ולכן יש מי שאומר דאין לנו עתה ע"ה כזה שחשבו חז"ל בפסחים [ספ"ג] ע"ש [חו"י].

5. An ignoramus should not marry a kohenet (a woman of priestly descent), and if they do marry, their union will not be successful; either she or he will die soon or another misfortune will come between them, because it is degrading for the descendants of Aaron to be joined with an ignoramus. However, a Torah scholar who marries a kohenet is considered praiseworthy and commendable – Torah and priesthood in one place. And what is considered an ignoramus in this context? One who disparages the commandments. However, someone who observes the commandments, even if he is not a Torah scholar, is not considered an ignoramus. Therefore, there are those who say that we do not have such ignoramuses nowadays as described by the Sages in Pesachim (Chapter 3) and see there (Chidushei HaRashba).

ו. לא ישא בחור זקנה, שהרי אינה מולדת ויבטל מפו"ר [לבוש]. וזקן לא ישא ילדה, שדבר זה גורם לזנות שהיא תזנה תחתיו, וע"ז הזהירה התורה "אל תחלל את בתך להזנותה", ואמרו חז"ל זה המשיא בתו לזקן [סנהדרין ע"ו:]. אמנם כשהיא חפיצה בו באמת – מותר [חמ"ח]. ואיתא בספר חסידים [סי' שע"ט] מעשה בבתולה אחת שנשאת לזקן שהיתה חפיצה בו ויצאו מהם בנים ת"ח, וכמה מעשיות כאלו ידוע. אמנם אם רצונה הוא רק מפני שהוא עשיר – אינו מהראוי לעשות, דסוף סוף כשתתרגל להעושר תקוץ נפשה בו ותבקש תפקידה.

6. A young man should not marry an elderly woman, for she cannot bear children, and he will neglect the commandment to be fruitful and multiply [Levush]. And an elderly man should not marry a young girl, for this causes licentiousness, as she will engage in adultery under him. The Torah warns against this: "Do not degrade your daughter to make her a harlot" (Leviticus 19:29), and our Sages said, "This refers to one who marries his daughter to an old man" [Sanhedrin 76b]. However, if she genuinely desires him, it is permitted [Chomat Hanechemet]. It is written in Sefer Chassidim [siman 779] about a virgin who married an old man because she genuinely desired him, and they had children who were Torah scholars. Many such stories are known. However, if her desire is only because he is wealthy, it is inappropriate to do so, for in the end, once she gets accustomed to wealth, she will despise him and seek her own satisfaction.

ז. לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה, ועל זה נאמר "אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך", ולכן אם הודיעה מקודם שהוא נושא אותה לזמן – מותר. ויש אוסרים גם בכה"ג [ט"ז]. אמנם בזמנינו אין נ"מ בזה, דהא אסור לגרש בע"כ מתקנת רגמ"ה, וממ"נ, אם תתרצה לקבל גט – אפילו לא ישאנה לזמן יכול לגרשה, ואם לא תתרצה מה מועיל שישאנה לזמן? ולא ישא אשה בשני מקומות כמ"ש בסי' א' סעי' כ"ד ע"ש.

7. A man should not marry a woman with the intent to divorce her, and regarding this it is said, "Do not devise harm against your neighbor who dwells trustingly beside you." Therefore, if he informs her beforehand that he is marrying her for a limited time, it is permitted. However, some prohibit even in such a case. Indeed, in our times, there is no practical difference in this, as it is forbidden to divorce against her will due to the decree of Rabbeinu Gershom. Consequently, if she agrees to accept a get (divorce document), even if he does not marry her for a limited time, he can divorce her. And if she does not agree, what benefit is there in marrying her for a limited time? And a man should not marry a woman in two places, as stated in Siman 1, Se'if 24, see there.

ח. אמרו חז"ל [קידושין ע"ו.] הנושא אשה כהנת צריך לבדוק במשפחתה ארבע אמהות שהן שמנה, שבודק ארבע אמהות – שתים מצד האב ושתים מצד האם שהם שמנה, כל אחת אמה ואם אמה. וכך היא הבדיקה: אמה, ואם אמה, ואם אבי אמה, ואמה, ואם אביה, ואמה, ואם אבי אביה, ואמה. ולויה וישראלית מוסיפין עליהן עוד אחת – אם אחת למעלה בכל זוג, שהן עשרה אמהות [רמב"ם]. וי"א דגם האם שלה בודקין שהן י"ב אמהות. ואיפסקא הילכתא בגמ' שם דזהו רק כשיצא עירעור על המשפחה, אבל בסתמא כל המשפחות בחזקת כשרות עומדות. ומהו הבדיקה? שלא היה ממזירות בהן או שארי פסולי קהל, וממילא דהבדיקה הוא אף אם הנושא אינו כהן, וכשהוא כהן בודק אם לא נמצא בהן פסולי כהונה כמו חשש חללות. רק אם נושא אשה ממשפחת כהנים לא הצריכו לבדוק רק ארבע אמהות, מפני שהכהנים מוחזקים יותר ביחוסם, ואם היא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ממשפחת לוים וישראלים החמירו לבדוק עוד דור אחד. ולמה הצריכו לבדוק באמותיה ולא באבותיה? מפני שהזכרים כשמריבים זה עם זה מריבים בענייני יחוס, ואם היה איזה פסול היה ידוע לכולם, וכיון שאינו ידוע – לא הצריכו לבדוק. אבל נקיבות כשמריבות זו עם זו מריבות ביחוס עצמן ולא ביחוס אבות, ואינו מפורסם הדבר אף כשיש פסול במשפחתה, לפיכך הצריכו לבדוק באמותיה ולא באבותיה. ולמה הוא בודק במשפחתה והיא אינה בודקת במשפחתו? מפני שבענייני כהונה כשהיא כהנת רשאי להנשא אף לפסולי כהונה, ולא הוזהרו בנות אהרן להנשא לכשירים לכהונה דוקא. ולכן לא חששו גם לפסולי קהל כמו ממזירות, אע"ג שבפסולי קהל הנשים מוזהרות כמו האנשים, כיון שאין זה רק חששא בעלמא. ומהו העירעור שיצא? כתב הרמב"ם ז"ל [פי"ט מא"ב]: שהעידו שני עדים שנתערב בהמשפחה ממזר או חלל או עבד. ורש"י ז"ל פירש שלא היה עדות גמורה אלא יציאת קול בעלמא, וע"י הקול קראו שני עדים על המשפחה שמץ פסול. ואין להקשות להרמב"ם כשיש עדים על עירוב ממזר א"כ אין זה חששא ומדינא אסורה להנשא לאחד מהמשפחה, ולמה לא תבדוק במשפחתו? די"ל דהן אמת שנתערב בהמשפחה ממזר, מ"מ כל אחד מהמשפחה אינו אלא ספק ממזר, וספק ממזר מותר לישא מן התורה בת ישראל, דלא אסרה התורה אלא ממזר וודאי ולא ממזר ספק כמ"ש בסי' ד', ואע"ג דמדרבנן אסורה להנשא כמ"ש שם, מ"מ אינה צריכה בדיקת דורות אלא בודקת לאותו האיש בלבד כיון דהוא רק מדרבנן [ע' חמ"ח סק"ה]. ולרש"י – אינה צריכה לבדוק כלל כיון דאינו אלא חששא בעלמא. ואע"ג דאם הנושא אינו כהן דינו שוה לאשה, מ"מ כיון דכהן הנושא יש בו חששא דאורייתא, לפיכך החמירו גם באינו כהן, משא"כ בנשים דאין שום אשה שיהא בה איסור דאורייתא – לא החמירו בהן בבדיקות דורות. אמנם זהו פשוט דאם העירעור הוא רק על פסול כהונה, כגון שהעידו שנתערב חלל בהמשפחה – א"צ לבדוק הנושא אא"כ הוא כהן [שם סק"ג]. ואף די"א דגם להרמב"ם ורש"י ז"ל לא הצריכו בדיקה רק לכהן, ולא ללוי וישראל בכל ענין [תוי"ט ופ"י], מ"מ רוב הפוסקים לא כתבו כן. אמנם אהוספה ללויה וישראלית עוד דור אחד מבואר מרש"י ז"ל דלא הצריכו זה רק לכהן הנושא, וכל מה שנתבאר בסעיף זה הוא לשיטת רש"י והרמב"ם ז"ל. [וזהו כוונת רש"י שם שכתב "וכיון דלא הקפידה תורה וכו' רבנן נמי לא עביד וכו'", ר"ל דמן התורה ספק ממזר מותר ומתורץ קושית התוס', וע' ב"ש סק"ט וחמ"ח סק"ה והרכבתי משניהם ע"ש. ודו"ק].

8. The sages said (Kiddushin 76b) that one who marries a woman who is a Kohenet (daughter of a priest) must investigate her family background for four maternal generations, which are eight mothers. This means checking four generations on her father's side and four on her mother's side, making a total of eight mothers, each generation comprising the mother and the mother's mother. The investigation follows this order: her mother, her maternal grandmother, her maternal great-grandmother, her paternal grandmother, her paternal great-grandmother, her paternal great-great-grandmother, and so forth. For a Levite or Israelite woman, one additional generation is added on each side, making it ten mothers (Rambam). Some say that the mother herself is also checked, making it twelve mothers. However, the halacha is established in the Gemara that this extensive checking is only necessary if there is a rumor about the family's lineage. Otherwise, all families are presumed to be of valid lineage. The investigation aims to ensure there are no mamzerim (illegitimate children) or other individuals disqualified from the congregation. Thus, this check is necessary even if the groom is not a Kohen. If the groom is a Kohen, the check ensures there are no disqualifications like halalim (descendants of priests who violated marriage restrictions). If he marries a woman from a priestly family, only four generations need to be checked because Kohanim are more careful about their lineage. For Levites and Israelites, an additional generation is examined. The investigation focuses on the maternal line rather than the paternal because men, when fighting, might challenge each other's lineage, making any disqualifications known. Women, on the other hand, might keep such issues private, hence the need to check the maternal line. The groom checks the bride's family, but the bride does not check the groom's. This is because, in matters of priesthood, a Kohenet can marry someone disqualified from priestly status. The daughters of Aaron were not specifically warned to marry only those fit for priesthood. Hence, there is no concern about mamzerim or other disqualifications from the congregation. What constitutes a rumor? The Rambam wrote that it involves the testimony of two witnesses that a mamzer, halal, or slave has mixed into the family. Rashi explained that it could be a mere rumor without full testimony, but two witnesses attest to the suspicion of disqualification. One might question the Rambam: if there are witnesses of a mamzer mixing into the family, it's not just a suspicion, and the family should be prohibited from marrying. Why doesn't she check the groom's family? It can be argued that even if a mamzer has mixed into the family, each family member is only a doubtful mamzer, and the Torah only forbids a definite mamzer from marrying an Israelite woman. Even though rabbinically they are forbidden, the check is only for the specific individual, not generations back, because it's only a rabbinic precaution (see Choshen Mishpat 5). According to Rashi, no checking is needed because it's only a suspicion. Although if the groom is not a Kohen, his status is like the woman's, since a Kohen has a Torah-level concern, the rabbis were stringent even with a non-Kohen. However, for women, there is no Torah-level prohibition; thus, they were not stringent about generational checks. If the suspicion is only about priestly disqualification, like a halal mixing into the family, the groom doesn't need to check unless he is a Kohen (see Choshen Mishpat 3). Some say even according to Rambam and Rashi, checks are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

only required for Kohanim, not for Levites or Israelites in any case (Tosafot Yom Tov and Perush haMishnayot). Most authorities did not write this. According to Rashi, adding another generation for Levites and Israelites is only for a Kohen marrying, and all discussed in this paragraph follows Rashi and Rambam's opinions. (This is Rashi's intent when he wrote "since the Torah was not stringent... the rabbis also did not..." meaning the Torah permits doubtful mamzerim, resolving Tosafot's question. See Beit Shmuel 9 and Choshen Mishpat 5 for further details.)

ט. ויש מרבותינו שפסקו דכשהבדיקה הוא לכהן מפני חשש חללות צריך לבדוק ד' אמהות שהם שמנה, וכשהבדיקה הוא משום חשש ממזרות – בין כהן הנושא כהנת או לויה וישראלית, ובין לוי וישראל הנושאים כהנת או לויה וישראלית – מוסיפין עוד זוג אחד בבדיקה, דבחשש ממזרות החמירו יותר מבחשש חללות לכהונה. ובאמת גם האשה צריכה לבדוק במשפחתו כשהחשש הוא משום ממזירות או שארי פסולי קהל [מאור ורמב"ן כפמ"ש הה"מ וכ"כ הר"ן בשמו ע"ש].

9. Some of our rabbis ruled that when the investigation is for a Kohen due to concern of disqualification (chalalut), one must check four mothers, which are eight (generations). When the investigation is due to concern of illegitimacy (mamzerut) — whether a Kohen marrying a Kohenet, a Levite, or an Israelite, or whether a Levite or Israelite marrying a Kohenet, a Levite, or an Israelite — one adds another pair in the investigation, as they were more stringent regarding the concern of illegitimacy than the concern of disqualification for the priesthood. Indeed, the woman also needs to investigate his family when the concern is due to illegitimacy or other disqualifications from the congregation. [Meor and Ramban as mentioned by the Magid Mishneh, and similarly the Ran in his name].

י. ויש מרבותינו שפסקו דא"צ שום בדיקה, לא כהן הנושא וכ"ש לוי וישראל, דעירעור בעלמא לאו כלום הוא. ואף אם העירעור הוא ברור, מ"מ א"צ בדיקת דורות, אלא בדיקת הדורות הוא רק לכהן הנושא וחושש שמא כשיבנה ביהמ"ק – ואז יצרפו משפחות הכהנים שלא יהיה בהם שמץ פסול וידחו מעבודה הם ובניהם – ולכן כהן החושש לזה כשבא לישא אשה ויש בהמשפחה איזו עירעור, אם היא ממשפחת כהנים יבדוק ארבע דורות ואם היא לויה וישראלית מוסיף עוד זוג אחד [כ"ה לפיר"ת שם ובוודאי דזהו גם להמסקנא בשקראו עירעור, ומ"ש הטור על פיר"ת – צ"ע, וע"ש בכתובות כ"ד ובר"ן].

10. Some of our sages have ruled that no examination is required, neither for a Kohen who is marrying, nor for a Levite or Israelite, as a mere rumor is of no consequence. Even if the rumor is substantiated, there is still no need for generational examination. The examination of generations is only necessary for a Kohen who is marrying and is concerned that when the Temple is rebuilt, the families of Kohanim will be scrutinized to ensure there is no hint of disqualification, and those found unfit will be removed from service along with their descendants. Therefore, a Kohen who is concerned about this, when he comes to marry a woman and there is some rumor about her family, if she is from a family of Kohanim, he should examine four generations. If she is a Levite or Israelite, he should add another pair of generations. [This is the opinion of the Pirkei Tefillin, and certainly this is also the conclusion when there is a rumor, and what the Tur wrote about the Pirkei Tefillin requires further investigation; see there in Ketubot 24 and in the Ran].

יא. והנה לכל הדיעות שנתבאר, אין שום חשש במשפחות שלא יצא עליהם שום עירעור, וכל מי שבא לישא מהם – הן כהן, הן לוי וישראל – א"צ שום בדיקה. וכן מבואר דעת הרי"ף והרא"ש שלא כתבו כלל כל העניין הזה, ומבואר דס"ל דאף כשיצא עירעור – אין חוששין לזה, משום דס"ל דהבדיקה הוא רק לכהן בשביל עבודת המקדש כשיבנה ב"ב, ובזמה"ז אין נ"מ בכל זה [יש"ש ומתורץ קושית הב"י ע"ש]. אמנם דבר פשוט לכל הדיעות דכשיש עירעור ברור בעדים דצריך בדיקה לכל הדיעות, ונהי דלדיעה שבסעי' ו' ולהרי"ף והרא"ש א"צ בדיקת דורות, מיהו בדיקה בהורי האשה עצמה פשיטא דבעי. אבל בלא עירעור – כל המשפחות בחזקת כשרות עומדים.

11. And behold, according to all the opinions that have been explained, there is no concern regarding families about whom no suspicion has arisen, and anyone who comes to marry from them—whether a Kohen, a Levi, or an Israelite—does not need any investigation. This is also clarified as the opinion of the Rif and the Rosh, who did not write about this matter at all, and it is clear that they hold that even if a suspicion arises, there is no need to be concerned with it, because they hold that the investigation is only for a Kohen for the sake of the Temple service when it will be rebuilt, speedily in our days, and at this time there is no practical relevance to this. However, it is simple to all opinions that when there is a clear suspicion with witnesses, an investigation is necessary according to all opinions. And although according to the opinion in paragraph 6 and according to the Rif and the Rosh there is no need for generational investigation, nevertheless, an investigation into the woman's immediate ancestors is clearly required. But without any suspicion, all families are presumed to be kosher.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יב. האמנם יש מרבותינו שסובר דזה שאמרנו כל המשפחות בחזקת כשרות עומדות – זהו משפחה שיש לה חזקת כשרות, דאז א"צ בדיקה. אבל מי שאין משפחתו ידועה – צריך ראיה ליוחסין להביא שני עדים שהיא משפחה כשירה, ואפילו עד אחד אינו נאמן לזה, רק שני עדים [רמ"ה בטור], אבל היא דיעה יחידאי וכל הפוסקים אינם סוברים כן. אמנם בכהן – יש הרבה מרבותינו שסוברים שאין שום כהן רשאי לישא אשה ממשפחה שאינה ידועה שהיא מוחזקת בכשרות, דהרבה חששו לפסולי כהונה [רמב"ן והרא"ה והריטב"א בשמ"ק כתובות כ"ד והר"ן והרשב"א בחי' שם], ולרבותינו אלו זה שאמרו חז"ל כל המשפחות בחזקת כשרות עומדות – זהו לענין פסולי קהל ולא לפסולי כהונה, ולכן צריך כל כהן ליזהר שלא ליקח אשה רק ממשפחה ידועה המוחזקת בכשרות.

12. Indeed, there are some of our Rabbis who hold that when we said all families are presumed to be of valid lineage, this applies to a family that has a presumption of validity, and then no investigation is necessary. But if one's family is not known, proof of lineage must be brought by producing two witnesses that it is a valid family, and even one witness is not trusted for this, only two witnesses [Rema in Tur]. However, this is a singular opinion, and all the decisors do not hold this way. Yet, regarding a Kohen, many of our Rabbis hold that no Kohen is permitted to marry a woman from a family that is not known to be presumed of valid lineage, as many were concerned about invalidation of priestly status [Ramban, Ra'ah, and Ritva in Shitah Mekubetzet on Ketubot 24, and Ran and Rashba in their commentaries there]. According to these Rabbis, when the Sages said all families are presumed to be of valid lineage, this pertains to congregation invalidations and not to priestly invalidations. Therefore, every Kohen must be careful to only marry a woman from a known family that is presumed to be of valid lineage.

יג. וכן נ"ל דדעת רש"י [שם] והרמב"ם [פי"ג הל' י'] דאע"ג דכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות, מ"מ זהו במשפחה, אבל איש הבא ממרחק ורוצה לישא אשה – אין נותנין לו עד שיוודע מי הוא ומאיזה משפחה הוא, ושמא הוא ממזר או פסול אחר. דבשלמא משפחה המוחזקת לישראלים מוקמינן לה בחזקת כשרות, אבל האיש הבא ממרחקים ולא ידענו אותו הרי אין לו שום חזקה [כנ"ל, ומתורץ קושית התוספות שם על רש"י, וקושית הה"מ בפ"כ הל' ה' ע"ש ודו"ק]. ואחד מגדולי האחרונים כתב דהרמב"ם ס"ל כדיעה הקודמת וכן ס"ל לרש"י ז"ל [ב"ש סק"ג], דמי שאין משפחתו ידועה צריך להביא עדים שהיא משפחה כשירה. ולי נראה כמ"ש דאם יש לו משפחה – א"צ כלל לראיה, וראיה א"צ רק לאיש בודד שבא ממרחקים ולא ידענו לו משפחה. ולכן לדינא פשיטא שיש ליזהר שלא להתחתן באיש שאינו ידוע לנו, וכן באשה שאינה ידועה, כיון דהרבה מרבותינו סוברים כן אפילו לדברינו [וכ"ש להב"ש וכמ"ש]. ודע, דאמת דכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות – זהו לכשרות ישראל מפני שיש לה חזקת כשרות, אבל להחזיק עצמו או את אחר לכהן – צריך להביא ראיה שמשפחתו מוחזקת לכהנים דלכהונה הרי אין לו חזקה, ויתבאר בסי' ג' בס"ד, וכן מתבאר מהרמב"ם פ"כ ע"ש [עב"ש סק"ג מ"ש, והמגיד כתב שם לתירוץ שני וכו' וצ"ע כמ"ש הב"מ].

13. And so it seems to me that the opinion of Rashi [there] and the Rambam [Chapter 13, Law 10] is that although all families are presumed to be of valid lineage, this applies to families. However, if a man comes from a distant place and wants to marry a woman, we do not allow him until it is known who he is and from which family he comes, lest he is a mamzer or has another disqualification. For in the case of a family that is established among Israelites, we maintain it in its presumption of valid lineage. But a man who comes from distant places and we do not know him, he has no presumption [of valid lineage] at all [as above, and this resolves the Tosafot's question there on Rashi, and the Maggid Mishneh's question in Chapter 20, Law 5, see there and examine it carefully]. And one of the great later authorities wrote that the Rambam holds like the previous opinion and so does Rashi of blessed memory [Beit Shmuel, Section 3], that one whose family's lineage is not known must bring witnesses that his family is of valid lineage. But it seems to me as I wrote that if he has a family, there is no need for any proof at all; proof is only needed for an individual who comes from distant places and we do not know his family. Therefore, in practice, it is clear that one must be careful not to marry a man who is not known to us, and similarly a woman who is not known, because many of our rabbis hold this way even according to our words [and certainly according to the Beit Shmuel and as I wrote]. And know, that indeed all families are presumed to be of valid lineage – this is for the validity of Israelites because they have a presumption of valid lineage, but to consider oneself or another as a Kohen, one must bring proof that his family is established as Kohanim, for regarding priesthood he has no presumption, and this will be explained in Section 3 with God's help, and so it is explained by the Rambam in Chapter 20, see there [and see Beit Shmuel, Section 3, what he wrote, and the Maggid Mishneh wrote there a second resolution, etc., and this requires examination as the Beit Meir wrote].

יד. אמרו חז"ל [קדושין ע"א.]: כשהקב"ה מטהר שבטים, שבטו של לוי מטהר תחלה שנאמר "וישב מצרף ומטהר כסף וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וככסף והיו לד' מגישי מנחה בצדקה" [מלאכי ג'], וזה יהיה לעתיד לבא. ודרשו עוד: מאי "מגישי מנחה בצדקה"? צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שמשפחה שנטמעה – נטמעה. ר"ל אותם משפחות שנתערבו בהם פסולים כמו ממזירים מחמת עושרם ולא נתוודעו ונדבקו בהם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הרבה משפחות מישראל – לא יבדילם הקב"ה מישראל, אלא הואיל שנטמעו נטמעו. ולזה אמרו כסף מטהר ממזירים, כלומר: אותם ממזרים שע"י ממונם נתערבו בישראל ולא הוכרו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסוף חיבורו: בימי המלך המשיח יתייחסו כל ישראל על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחלה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל וכו' ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהן שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה – נטמעה. עכ"ל. ומשמע לכאורה מדכתב הרמב"ם את זה על לעתיד לבא ולא בהלכות איסורי ביאה, דעכשיו אינו נוגע כלל לנו דין זה, אבל לא כן כתבו רבותינו, וזה לשונם: ופשיטא לן שאין בין העוה"ז לימות המשיח לענין מצות כלום, וכי היכי דחזינן שאליהו לא יגלה משפחות המטומעין אע"פ שכולן יהיו גלויות לפניו, אף אנו אין עלינו לגלותן ולא רשאין בכך[ר"ן שם, וכ"כ בשם רבינו יונתן הכהן ע"ש]. עוד כתב אחד מן הראשונים שבזמה"ז שלאורך הימים נתערבו הפסולין עם הכשירים וכו', ואמרו חכמים כל משפחה שנטמעה נטמעה, והרי היא בחזקת כשירה הואיל ולא נתערבו בפסולין מדעת ואין מגלין משפחות המטומעות, אבל מגלין הפסולין שלא נטמעו ומכריזין עליהן כדי שיזהרו הכשירים מהם, לפיכך אין לו לאדם ליזהר בזמה"ז אלא מן הפסולים הידועים לו בימיו [ש"ג בשם ריא"ז]. ומי שיודע פסולה אינו רשאי לגלותה אלא יניחנה בחזקת הכשרה, ולעתיד לבא אע"פ שיוודע הדבר תהיה כשרה. ומיהו, אפשר שראוי לגלותה לצנועין כדי שלא ידבקו בהם, אע"פ שאם היו נדבקין בהם בלא ידיעה לא היה שם איסור כלל, אבל מפני שאין הזרע מוכן לקדושה ולטהרה שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל – כשר הדבר לגלותן. והיינו דגרסינן בגמרא [קדושין ע"א]: עוד משפחה אחרת היתה שם ולא רצו חכמים לגלותה אבל חכמים מוסרים אותם לתלמידיהם [ר"ן שם], וכל זה הוא בישראל, אבל כהנים ולוים בע"כ ידחו ממחיצתן, ועליהם נאמר "וזיקק אותם כזהב וככסף", וא"כ בפסול כהונה ולויה – רשאי לגלות. ואין לשאול ולומר: באיזה היתר יניחום המשפחות בכשרותן, והרי אין בין העולם הזה לימות המשיח כלום? די"ל דמדינא כל אחד מן המשפחה מותר דהוא כספק ספיקא כמו שיתבאר בדין ספק פסול שנתערב במשפחה, ואע"ג דאליהו יתוודע לו ברוח הקודש, הלא לא בשמים היא ואין דנין דיני התורה מנבואה ורוה"ק, וכיון דמדינא מותר לכן יחוס הקב"ה על המשפחות המעורבות בפסולים ויטהרם, לבד שבט לוי שהוא מוכן לעבודת בהמ"ק – אותו יטהרו ויזקקו ויצרפו כזהב וככסף. ואין להקשות דלפ"ז כל הנך בדיקות בדורות האשה היכי משכחת לה כיון שכולם כשירים לעתיד לבא, וגם עתה אין אנו רשאין לגלותן? די"ל דודאי כן הוא, אבל מ"מ כשיצא עירעור על המשפחה הרי אסור מן הדין עד שיבדקנה, וכהן ודאי דאין לו לישא בלא בדיקה אף בלא עירעור כמ"ש בסעי' י"ב שלא יקלקל זרעו לעתיד, דבכהנים כשימצאו פסול בהכרח יפרדו מכהונתם כמ"ש. וה"ה לוי – ראוי לדקדק לפי מה שנתבאר. [ע' חמ"ח סק"ט וב"ש סקי"ט ודו"ק].

14. Our sages said (Kiddushin 71a): When the Holy One, Blessed be He, purifies the tribes, the tribe of Levi is purified first, as it is said, "And He shall sit as a refiner and purifier of silver; and He shall purify the sons of Levi, and purge them as gold and silver, that they may offer unto the Lord an offering in righteousness" (Malachi 3). This will occur in the future. They also expounded: What does "an offering in righteousness" mean? The Holy One, Blessed be He, showed kindness to Israel by ensuring that a family which became intermixed remains intermixed. This means those families that have had invalids, such as mamzerim, intermixed among them due to their wealth and were not recognized, and many families from Israel clung to them - the Holy One, Blessed be He, will not separate them from Israel, but since they became intermixed, they remain intermixed. Hence, they said that money purifies mamzerim, meaning those mamzerim who were intermixed into Israel due to their wealth and were not recognized. And so wrote the Rambam at the end of his work: In the days of the King Messiah, all Israel will be assigned lineage by his word through the Holy Spirit that will rest upon him, as it is said, "And He shall sit as a refiner and purifier," etc., and the sons of Levi will be purified first. He will say, "This one is a priest of lineage, this one is a Levite of lineage," and he will reject those who are not of lineage to Israel, etc., but he will not assign lineage to Israel except to their tribes, notifying that "this one is from such-and-such a tribe and that one from such-and-such a tribe," but he will not say about those presumed to be of valid lineage that this one is a mamzer or this one is a slave, for the rule is that a family which became intermixed remains intermixed. So wrote the Rambam. It appears from the Rambam writing this about the future and not in the laws of forbidden relationships that this rule does not apply to us now at all. However, our rabbis did not write so, and this is their language: It is clear to us that there is no difference between this world and the days of the Messiah concerning commandments, just as we see that Elijah will not reveal intermixed families even though all will be revealed to him, so too we are not to reveal them and are not permitted to do so (Ran there, and similarly in the name of Rabbi Yonatan HaKohen). Another one of the early authorities wrote that at this time when, over the long days, the invalids have intermixed with the valid ones, etc., and the sages said that any family that became intermixed remains intermixed, thus it is presumed valid since the invalids did not intermingle knowingly, and we do not reveal intermixed families, but we do reveal invalids that did not become intermixed, and we announce them so that the valid ones should be cautious of them. Therefore, a person should only be cautious today of known invalids in his time (ShG in the name of Riaz). And one who knows about invalidity is not permitted to reveal it but should leave it in its presumed validity, and in the future, even though it will be known, it will be valid. However, it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

possible that it is proper to reveal it to the modest ones so they do not cling to them, even though if they did cling to them unknowingly, there would be no prohibition at all. But since the seed is not prepared for sanctity and purity, as the Holy One, Blessed be He, only rests His presence on families of known lineage in Israel, it is proper to reveal them. And this is what we learn in the Gemara (Kiddushin 71a): There was another family there, but the sages did not want to reveal it, but the sages passed them on to their students (Ran there). All this applies to Israel, but priests and Levites will be necessarily separated from their ranks, and about them, it is said, "And purge them as gold and silver." Therefore, in the case of invalidity of priesthood and Levites, it is permissible to reveal. One should not ask and say: By what permission do they leave the families in their presumed validity, and is there no difference between this world and the days of the Messiah? One should say that by the law, each family member is permitted because it is like a double doubt, as will be explained in the law concerning a doubtful invalid who intermixed with a family. And even though Elijah will know by the Holy Spirit, the Torah is not in heaven, and we do not judge the laws of the

טו. כתב הרמב"ם ז"ל [פי"ט]: אע"פ שכל המשפחות בחזקת כשרות הן ומותר לישא מהן לכתחלה, מ"מ שתי משפחות המתגרות זו בזו תמיד, או משפחה שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד, או איש שהוא מרבה תמיד מריבה עם הכל והוא עז פנים ביותר – חוששין להן וראוי להתרחק מהם, שאלו הן סימני פסלות. וכן כל הפוסל אחרים תמיד, כגון שנתן שמץ פסול במשפחות או ביחידים ואומר עליהם שהם ממרים – חוששין לו שמא ממזר הוא, ואם אומר עליהם שהם עבדים חוששין לו שמא עבד הוא, שכל הפוסל במומו פוסל. וכן מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא הבריות ואינו גומל חסד – חוששין לו שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל עם קדוש – ביישנין רחמנין וגומלי חסדים. עכ"ל. ובכהן כשהוא עז פנים קצת ליכא חששא דכתיב "ועמך כמריבי כהן" [ב"י]. ומ"מ אם הוא מרבה מריבה תמיד – חוששין לו [ב"ש]. וכתב המהרש"ל [יש"ש פ"ד דקדושין סי' ד']: ואני אומר אם בזמנינו באת להחמיר במשפחות מתגרות זו בזו – לא הנחתם משפחה לא"א שתהא בחזקת כשרות, כי בעוה"ר הדור פרוץ ואין מורה ולעולם מתגרים משפחות זו בזו, ומשום הכי נראה אפילו מי שדרכו לפסול משפחות ולומר עליהם פסולים – אין חוששין עליו שהוא הפסול, כי הדור פרוץ ומורגל בכך, ואין חוששין למשפחתו אלא הוא חומץ בן יין לבד. עכ"ל. ואם המהרש"ל אמר כן בדורו – ק"ו לדורות אלה.

15. The Rambam, of blessed memory, wrote [Chapter 19]: Even though all families are presumed to be of valid lineage and it is permitted to marry from them initially, nevertheless, two families that are always quarreling with each other, or a family that is constantly involved in strife and contention, or a person who always causes disputes with everyone and is extremely brazen-faced – we are concerned about them and it is proper to distance oneself from them, for these are signs of invalid lineage. Likewise, anyone who constantly discredits others, such as by casting aspersions on the lineage of families or individuals and saying about them that they are rebellious – we are concerned that he might be a mamzer (illegitimate child), and if he says they are slaves, we are concerned that he might be a slave, for anyone who discredits others does so with his own defect. Similarly, anyone who has brazenness and cruelty, hates people, and does not perform acts of kindness – we are concerned that he might be a Gibeonite, for the signs of the holy Jewish people are being bashful, merciful, and performers of acts of kindness. End of quote. As for a Kohen (priest) who is somewhat brazen-faced, there is no concern, as it is written, "And your people will contend with the priest" [Hosea 4:4]. Nevertheless, if he always causes disputes, we are concerned about him. The Maharshal wrote [Yam Shel Shlomo, Kiddushin, Chapter 4, Section 4]: I say that if in our times you were to be stringent with families that quarrel with each other – you would leave no family in Israel with a presumption of valid lineage, because, due to our many sins, the generation is unrestrained and has no guidance, and families always quarrel with each other. Therefore, it seems that even someone who habitually discredits families and says they are invalid – we do not suspect him of being the invalid one, because the generation is unrestrained and accustomed to this, and we do not suspect his family, only that he himself is a vinegar son of wine. End of quote. And if the Maharshal said this in his generation – all the more so in these generations.

טז. קיי"ל דשתיקה כהודאה דמי, לפיכך אמרו חז"ל [כתובות י"ד] דכשקורין לאדם איזו פסול עליו והוא שותק – חוששין לזה, וכ"כ הרמב"ם שם: כל שקורין לו ממזר ושותק או נתין ושותק או חלל ושותק או עבד ושותק חוששין לו ולמשפחתו, ואין נושאין מהן אא"כ בודקין כמו שבארנו. עכ"ל. וגם לא אמרינן מדשתק הוא ש"מ שהוא הפסול וכל משפחתו כשירין, אלא חשש המשפחה ג"כ יש [ב"ש] ע"י שתיקתו. אבל יש מרבותינו דס"ל דאדרבא כל מי ששותק – סימן הוא ליחוסו, דכבוד לאדם שבת מריב, וזה שאמרו חז"ל דכששותק חוששין לו – זהו כשכבר יצא עירעור מפסול זה על המשפחה, ואם היה שקר לא היה שותק בכה"ג, ומדשתק ש"מ שהודה להעירעור, ואדרבא – משתיקתו מוכח דהוא הוא הפסול שבמשפחתו ובסיבתו יצא העירעור וכל המשפחה כשירין [כ"מ בטור, וכ"כ החמ"ח והט"ז וע' ב"ש]. ואי קשיא – הא גם בלא השתיקה, כיון דיצא עירעור הרי צריך בדיקה? אמנם באמת בכה"ג לא מהני בדיקה, כיון שהודה והמשפחה א"צ בדיקה [ט"ז]. ואף אם נאמר דמהני בדיקה, מ"מ יש נ"מ אם קראו אותו ספק ממזר או ספק חלל וכן יצא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

העירעור, דבלא השתיקה אם נשאת אחת מבני המשפחה – לא תצא מפני דהוה ס"ס כמו שיתבאר, אבל בשתיקה – תצא בלא בירור שהרי זהו כהוראה שהוא פסול [ב"ש]. ויש מרבותינו דס"ל ג"כ דשתיקה אינו כלום, אך זה שחששו חז"ל לשתיקה – היינו כשאינו שותק על פסול אחר כשקורין אותו ועל פסול זה שותק, ש"מ דאמת הוא [רש"י].

16. We hold that silence is akin to admission. Therefore, the sages of blessed memory said [Ketubot 14] that when a person is called by some invalid status and he remains silent, we suspect this to be true. The Rambam similarly wrote: "Anyone who is called a mamzer and remains silent, or a Natin and remains silent, or a Chalal and remains silent, or a servant and remains silent — we suspect him and his family, and we do not marry from them unless we investigate, as we explained." End quote. We also do not say that because he was silent, it implies that he is the invalid one and all his family are fit, but rather the concern for the family also exists due to his silence [Beit Shmuel]. However, some of our rabbis hold that, on the contrary, anyone who remains silent, it is a sign of his lineage, for it is honorable for a person to avoid strife. And what the sages said, that when he remains silent we suspect him, is when there has already been a rumor of this invalid status about the family. If it were false, he would not remain silent in such a situation. His silence indicates that he admits to the rumor. On the contrary, his silence proves that he is the invalid one in his family, and due to him, the rumor arose, and the entire family is fit [as explained in the Tur, and similarly by the Chochmat Adam and Taz, see Beit Shmuel]. And if you ask, without silence, since the rumor has already arisen, shouldn't it require investigation? Indeed, in such a case, investigation does not help because he has admitted, and the family does not require investigation [Taz]. And even if we say that investigation helps, there is still a difference if he is called a doubtful mamzer or a doubtful Chalal, and the rumor has also arisen. Without silence, if one of the family members marries, she does not need to be divorced because it is a double doubt, as will be explained. But with silence, she must be divorced without clarification, as this is akin to a ruling that he is invalid [Beit Shmuel]. Some of our rabbis also hold that silence means nothing. However, the sages' concern about silence was when he does not remain silent about another invalid status when called but is silent about this one, which indicates it is true [Rashi].

יז. וכתב רבינו הרמ"א דכל זה הוא בפסול הנוגע בעצמו, אבל אם רוצים לפסול זרעו בפניו ושותק – אין בכך הודאה, אבל למיחש קצת מיהא בעינן. עכ"ל. ואף שיצא קול מקודם, מ"מ שתיקתו לא תועיל יותר לפוסלם, דאף אם נחשב שתיקתו כהודאה, מ"מ הא לכמה פוסקים אינו מועיל אף הודאתו על הבנים, לבד לענין בכורה [בה"ג בתוס' ב"ב קכ"ז:]. וכשהוהזקו בכשרות – לכ"ע אינו מועיל הודאתו כמו שיתבאר בסי' ד', וכ"ש שבשתיקה בעלמא לא נפסיל בניו ולא חיישינן לשתיקתו. ואע"ג דכשפוסלין אותו – ממילא דבניו נפסלין ג"כ, מ"מ דכשהפסול על בניו ולא על עצמו – אין שתיקתו כלום [ע' חמ"ח].

17. Our teacher, the Rema, wrote that all this applies to a disqualification that pertains to himself. However, if they want to disqualify his offspring in his presence and he remains silent, this is not considered an admission. Nevertheless, we do need to be somewhat concerned. And even if a rumor had already spread previously, his silence does not further disqualify them, for even if his silence is considered an admission, many authorities hold that his admission does not disqualify his children, except in the case of a firstborn. And when they are established in their fitness, according to all opinions, his admission does not affect them, as will be explained in section 4. Certainly, mere silence does not disqualify his children, and we are not concerned about his silence. Although when he himself is disqualified, his children are automatically disqualified as well, when the disqualification pertains to his children and not to himself, his silence means nothing.

יח. האמנם בעיקר פסול מהשתיקה הסכימו רבותינו הראשונים דכל זה היה בזמן חכמי הש"ס שהיו ב"ד נזקקין למי שחרף חבירו ומענישין אותו כראוי, לכן הוי שתיקה כהודאה. אבל עכשיו, השותק על המריבה – ה"ז משובח, אא"כ קורין לו שלא בשעת מריבה. ולכן בזמנינו אדרבא, השותק על מי שמחרף אותו ביחוסו – סימן הוא שהוא איש נככד ומיוחס, והשומע חרפתו בשארי דברים ושותק – סימן הוא שהוא מיוחס, ויחוסא דבבלאי שתיקותא [גמ']. ולכן הרי"ף והרא"ש השמיטו כל עניינא דשתיקותא.

18. Indeed, regarding the fundamental disqualification through silence, our early sages agreed that all this applied in the times of the Sages of the Talmud, when the courts would attend to someone who insulted his fellow and would punish him appropriately. Therefore, silence was considered as an admission. But now, one who remains silent during a quarrel is praiseworthy, unless they call him not during a quarrel. Therefore, in our times, on the contrary, one who remains silent when someone insults his lineage is a sign that he is a noble and distinguished person. And one who hears insults on other matters and remains silent, it is a sign that he is distinguished, and the distinction of the Babylonians is their silence [Talmud]. Therefore, the Rif and the Rosh omitted all matters of silence.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יט. משפחה שנתערב בה ספק חלל, כל אשה כשירה שנשאת לאחד מאותה משפחה ונתאלמנה – אסורה לכהן לכתחלה, ואם נשאת – לא תצא, מפני שהם שתי ספקות: שמא זו אלמנת אותו חלל שמא אינה אלמנותו, ואם נאמר שהיא אלמנותו שמא אינו חלל. ולמה לכתחלה לא תנשא, והרי ס"ס היתר גמור הוא? דבאמת רק מעלה עשו ביוחסין, כי היכי דמצרכינן תרי רובא במזנה כמ"ש בסי' ו' אע"ג דבעלמא סגי בחד רובא [תוס' כתובות י"ד:], ולא החמירו רק לכתחלה, ובדיעבד אוקמוה אדין תורה. ואפילו האשה עצמה אינה טוענת ברי לי שבעלי לא היה אותו חלל, מ"מ מותרת מכח ס"ס, דלס"ס א"צ טענת ברי בדיעבד [כ"מ בגמ' שם]. ואם טוענת ברי היה – נראה דמותרת לכהן לכתחלה כמו בתרי רובי שם כשטוענת ברי. אמנם אין ראיה דס"ס לא אלים כתרי רובי, דיש מי שאומר דאפילו חד רובא עדיף מס"ס, ואפילו למאן דס"ל דס"ס עדיף מרובא, מ"מ פשיטא דלא אלים כתרי רובי [ע' ב"ש]. ומ"מ מסוגיית הש"ס [שם] מבואר דלא מיירי באומרת ברי, וי"ל דבברי לא עשו מעלה זו. ויש מי שאומר דמיירי גם באינה שותקת, אבל בשותקת כשאומרים לה בעלך היה חלל, גם אם נשאת – תצא [ב"ש]. ולי נראה דכאן לא הוי שתיקה כהודאה, דבשלמא בשתיקה שבסעי' ט"ז כשאומרים לבעל המשפחה בעצמו, דמסתמא שמע מבני המשפחה ויודע אודות פסולם – שפיר הוי שתיקה כהודאה. אבל אשה זו שנשאת לאחד מהמשפחה מאין תדע פסולם? ולא נחשבה שתיקתה כהודאה, והרי בכל האיסורים לא אמרינן שתיקה כהודאה אלא במקום דה"ל למידע, כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז ע"ש.

19. A family in which there is a doubt about a חלל (a disqualified priestly lineage), any kosher woman who marries a member of that family and becomes widowed is forbidden to marry a priest initially. However, if she does marry a priest, she does not need to divorce him because there are two doubts: perhaps she is not the widow of that חלל, and even if she is, perhaps he is not a חלל. Why is she initially forbidden to marry a priest, given that we have a double doubt which should permit it outright? In truth, they only made an additional stringency regarding lineage matters, just as we require two majorities in cases of promiscuity (as stated in Siman 6), even though generally one majority would suffice [Tosafot Ketubot 14]. This stringency is only initially, but post-factum we follow the Torah law. Even if the woman herself does not claim with certainty that her husband was not that חלל, she is still permitted due to the double doubt, as a double doubt does not require a certain claim post-factum [as stated in the Talmud there]. If she claims with certainty that he was not a חלל, it appears she would be permitted to marry a priest initially, similar to the case of two majorities when she claims with certainty. However, there is no proof that a double doubt is as strong as two majorities, as some say that even one majority is better than a double doubt, and even those who consider a double doubt better than a majority certainly agree it is not as strong as two majorities [see Beit Shmuel]. Nevertheless, from the Talmudic discussion [there] it is evident that it does not deal with her making a certain claim, and one could say that they did not impose this additional stringency in the case of a certain claim. Some say that this applies even if she does not remain silent, but if she remains silent when told her husband was a חלל, even if she marries a priest, she must divorce him [Beit Shmuel]. It seems to me that here, silence is not considered an admission. For instance, in the case mentioned in section 16, when they tell the family head himself, it is assumed he has heard from family members and knows about their disqualification, so silence is indeed an admission. But this woman, who married a member of the family, how would she know about their disqualification? Her silence is not considered an admission, and in all prohibitions we do not consider silence as admission unless she should have known, as stated in Yoreh De'ah Siman 127, see there.

כ. רבים שאלו: למה מחשבינן בספק חלל שנתערב כס"ס, והרי פסקינן שם סי' ק"י דכל ס"ס צריך ששני הספיקות יהיו או שניהם בגוף האיסור או שניהם בתערובות, אבל כשספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות לא מהני ס"ס, והכא הוי הספק האחד בגוף האיסור – אם הספק הוא חלל אם לאו – והספק השני הוא משום שנתערב בכל המשפחה –? אבל אין זה שאלה כלל, דלא דמי לכל ס"ס, דגם בלא ס"ס היא מותרת מדינא דאזלינן בתר רוב המשפחה, וכל דפריש מרובא פריש, דכל לוקח אשה הולך ומביא אשה לביתו [יש"ש שם סי' מ"ג]. ואין לחוש שמא הוא ישב במקומו והיא באת אצלו – דהו"ל קבוע וכמחצה על מחצה דמי – דלא חיישינן זה רק בזנות ולא בנשואין דדרכו של איש לחזור אחר אשה, וכיון דגם בלא הס"ס מותרת – שוב לא קפדינן ע"ז. ולפ"ז דגם היתר רוב יש בכאן, פשיטא שבטוענת ברי מותרת להנשא לכהן אף לכתחלה [נ"ל].

20. Many have asked: Why do we consider in a case of a doubtful chalal (a descendant of a priest who is disqualified from priestly service) that has become mixed with others as a situation of a double doubt (safek-safeka)? After all, we have ruled in Siman 110 that every double doubt requires both doubts to be either in the substance of the prohibition or both in the mixture, but if one doubt is in the substance and one in the mixture, it does not qualify as a double doubt. Here, one doubt is in the substance of the prohibition - whether the individual is a chalal or not - and the second doubt is due to the mixture within the entire family. However, this is not a question at all, for it is not comparable to every double doubt. Even without the double doubt, she is permitted

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

by law since we follow the majority of the family, and whoever separates from the majority is assumed to be from the majority, as every man who takes a wife brings her to his home [Yam Shel Shlomo, Siman 43]. There is no concern that perhaps he stayed in his place and she came to him – which would make it a case of a fixed situation and considered as a fifty-fifty doubt – for we only worry about this in cases of promiscuity, not in marriage, as it is customary for a man to seek out a woman. Since she is permitted even without the double doubt, we do not worry about this. According to this, since there is also the permissibility of the majority here, it is obvious that if she asserts with certainty, she is permitted to marry a priest even initially [this appears to me].

כא. וי"א דאין זה ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות, דאין אנו דנין בכאן על התערובות כלל, אלא על אלמנה זו אם החלל היה בעלה, ואת"ל שהיה – שמא אינו חלל, ודומה לשתי תרנגולות בבית, האחת כשירת והשנייה ספק טרפה, ונמצא שם ביצה, דמותרת מטעם ס"ס: שמא הכשירה הטילה את הביצה, ואת"ל הספק הטילה – שמא כשירה היא, ונתבאר שם דהוה ס"ס, וה"נ דכוותה [ב"מ]. ויש שדחו זה, דלא דמי לביצה דבשם אנו דנין על הביצה מאין היא, אבל הכא אין לנו לדון על האלמנה אלא אם לא היה ידוע מי היה בעלה מהמשפחה, אבל כשבעלה ידוע אנו צריכין לדון על הבעל דכשהוא אסור גם היא נאסרה בביאתו, וכשאנו דנין עליו הרי הספק האחד בגופו אם הוא חלל אם לאו, והספק השני מפני שנתערב בכל המשפחה [אבנ"מ]. ולי נראה עיקר כהי"א, דודאי אם הבעל היה חי והיינו דנין עליו היתה נאסרה מסיבתו. אבל כשהבעל מת וא"צ לדון עליו – שוב אנו דנין רק בהאלמנה [ע' רש"י קידושין ס"ו ד"ה סמוך], וגם בחזקות אנו דנין על הדבר שהוטל הספק ולא על הסיבה שהסיבה את הדבר. ועוד, דבעיקר הדבר לא דמי לספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות, דהא י"א שם הטעם דלא מהני ספק בגוף וספק בתערובות מפני שמתחילה כשהיה הספק בהגוף ונאסרה בבירור – שוב לא יועיל התערובות כבוודאי איסור, משא"כ אם שני הספיקות באו כאחת הוי ככל ס"ס, והכא הרי גם בבעלה באו שני הספיקות כאחת. ולסברא זו הסכים רבינו הב"י בטור יו"ד סי' נ"ז בספק דרוסה ע"ש. ואפילו למאן דס"ל שם דאפילו באו שני הספיקות כאחד כיון שאינם שוים לא הוה ס"ס – ג"כ לא דמי, דהרי אם נדין על האלמנה הוי ב' הספיקות שוים: ספק אם החלל היה בעלה, ואת"ל שהיה – שמא אינו חלל, ולמה לנו להתחיל הספק בהבעל כיון שאין אנו דנין עליו וכמ"ש.

21. Some authorities say that this is not a case of one doubt regarding the individual and one doubt regarding the mixture, for we are not judging the mixture at all here, but rather this widow, whether her husband was a chalal (disqualified priest), and if you say he was, perhaps he is not a chalal. This is similar to two chickens in a house, one kosher and the other possibly trefa (non-kosher), and an egg is found there. It is permitted due to the principle of double doubt (safek sefeka): perhaps the kosher chicken laid the egg, and if you say the questionable one laid it, perhaps it is kosher. It is explained there that this is a case of double doubt, and similarly here. However, some have rejected this comparison, arguing it is not similar to the case of the egg, where we judge from where the egg came. But here we do not need to judge the widow unless it was not known who her husband was from the family. But if her husband is known, we need to judge the husband, for when he is forbidden, she is also forbidden through his union with her. When we judge him, one doubt concerns his status—whether he is a chalal or not—and the second doubt arises because he is mixed within the family. In my opinion, the primary view is the first one, because certainly if the husband were alive and we were judging him, she would be forbidden due to him. But when the husband is dead and we do not need to judge him, we only judge the widow. Additionally, in matters of presumptions, we judge the matter in doubt and not the cause that led to the doubt. Moreover, fundamentally, this is not similar to one doubt concerning the individual and one doubt concerning the mixture. Some say that the reason why one doubt concerning the individual and one concerning the mixture does not help is that initially, when there was doubt regarding the individual and she was clearly forbidden, the mixture does not help, as it is like a definite prohibition. This is not the case if both doubts arise simultaneously, which is considered like a double doubt. Here, both doubts concerning her husband arise simultaneously. This reasoning is agreed upon by our teacher, the Beit Yosef, in Tur Yoreh De'ah, section 57, regarding the case of a possibly injured animal. Even according to the opinion there that even if both doubts arise simultaneously, since they are not equal, it is not considered a double doubt—it is also not comparable here. For if we judge the widow, the two doubts are equal: doubt whether her husband was a chalal, and if you say he was, perhaps he is not a chalal. Why should we initiate the doubt with the husband since we are not judging him, as explained?

כב. י"א דדווקא האלמנה אם נשאת לא תצא מפני שהיה לה חזקת כשרות קודם שנשאת לזה, אבל בתו אם נשאת – תצא, דהרי נולדה בספק ואין לה חזקת כשרות. וי"א דאין חילוק בינה לבתה, וכן עיקר, דכיון דיש ס"ס וגם רוב לפמ"ש בסעי' כ', מה צורך להחזקה? ועוד, דגם חזקת האם איתרע מיום שנשאת לזה. ואע"ג דגם חזקה דאיתרע הוי חזקה, מ"מ אינה חזקה אלימתא. ועוד, דחזקת האם מהני גם להבת כמ"ש בסי' ו' לענין מזנה, ע"ש [ע' ב"ש סקי"ד ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

22. Some say that specifically the widow, if she remarried, she does not have to leave because she had a presumption of fitness before she married this person. But if his daughter married, she must leave, because she was born in doubt and does not have a presumption of fitness. And some say there is no difference between her and her daughter, and this is the main opinion, because since there is a double doubt and also a majority as mentioned in paragraph 20, what need is there for a presumption? Furthermore, the presumption of the mother was weakened from the day she married this person. And although a weakened presumption is still a presumption, nevertheless, it is not a strong presumption. Additionally, the presumption of the mother also benefits the daughter, as mentioned in Chapter 6 regarding a woman who behaves promiscuously, see there [see Beit Shmuel, subparagraph 14, and examine it thoroughly].

כג. אם נתערב בהמשפחה חלל ודאי – כל אשה מהם אסורה עד שיבדוק, ואם נשאת – תצא, דהרי אין כאן רק ספק אחד, שמא הוא היה החלל שמא אינו. ואף לפמ"ש דיש כאן רוב להתירא, מ"מ ביוחסין לא מתירינן בחד רובא ומצרכינין תרי רובי כמ"ש שם. אמנם אם טוענת ברי לי שבעלי לא היה החלל – נראה דאם נשאת לא תצא, דכן משמע בגמרא דבברי מכשירינן בספיקא, וכ"ש שיש כאן גם רוב [וכ"מ מהגר"א סקל"א ע"ש].

23. If a definite chalal (a person of flawed priestly status) is mixed into the family, every woman among them is forbidden until it is investigated. If she marries, she must leave him, for there is only one doubt here: perhaps he was the chalal, or perhaps he was not. Even according to what we have said, there is a majority to permit, nevertheless, in matters of lineage we do not permit based on a single majority, and we require a double majority as stated there. However, if she claims with certainty that her husband was not a chalal, it seems that if she marries, she does not have to leave him. This is implied in the Gemara, where in cases of certainty, we are lenient in cases of doubt, especially since there is also a majority here [and this is also indicated by the Gra in section 31, see there].

כד. אם נתערב בהמשפחה ממזר ודאי או ספק ממזר לענין כהן – הנושא ממשפחה זו דינו כמו נתערב בה חלל או ספק חלל, שאשת ממזר ואשת חלל לכהונה איסור אחת הוא [רמב"ם]. ולענין ישראל – האשת שנשאת לאחד מבני המשפחה פשיטא שמותרת, דלא נאסרה אשת ממזר לישראל. ולענין הבנות הנולדות מבני משפחה זו – י"א דכשנתערב בה ספק ממזר מותר לישראל ליקח גם לכתחלה מטעם ס"ס, דזה שהכהן אסור לישא – מעלה עשו הכהנים ביחוסן כדאיתא בגמרא שם, ובישראל לא מצינו מעלה זו [יש"ש וט"ז וב"ש], דהא כל עיקרו אינו אלא מדרבנן, דמן התורה ספק ממזר מותר בישראלית כמ"ש בסי' ד', ורק מדרבנן אסור, ולכן בס"ס מותר גם לכתחלה, וכן משמע מלשון הרמב"ם. אמנם י"א דגם ישראל דינו ככהן ואסור לישא לכתחלה, ואם נשאת – לא תצא [ב"י], דכיון שהכהנים עשו מעלה זו, נשאר לכתחלה באיסור אף בפסולי קהל [הגר"א], וכן משמע מלשון הטור ס"ס ז' לפי הגירסא שלפנינו ע"ש. ודיעה ראשונה ס"ל דטעות הדפוס יש בטור [ב"ש], וכן נראה מדסיים שם שאם נשא הוי הולד ספק ממזר, וזהו פשיטא דבדיעבד גם בכהן אין חשש כמ"ש.[ושנאמר דקאי על התערובות ממזר ודאי, פשיטא מאי קמ"ל? וכבר ביאר זה בסי' ד'].

24. If a definite mamzer or a questionable mamzer is mixed into the family concerning a kohen – the one who marries from this family has the same ruling as if a definite or questionable chalal is mixed in, for the prohibition of a kohen marrying a mamzeret and a chalalah is one and the same [Rambam]. Concerning an Israelite – the woman who marries one of the family members is certainly permitted, for the wife of a mamzer is not prohibited to an Israelite. Regarding the daughters born from the members of this family – some say that if a questionable mamzer is mixed in, it is permissible for an Israelite to marry her even lechatchila (initially) due to a double doubt, since the prohibition for a kohen to marry is a higher standard established by the kohanim in their lineage as stated in the Gemara there, but we do not find this higher standard for Israelites [Yesh"sh, Ta"z, and B"Sh], for the entire matter is only rabbinic, as from the Torah a questionable mamzer is permitted to an Israelite as stated in Siman 4, and only rabbinically is it forbidden, therefore with a double doubt it is permitted even lechatchila, and this is also implied by the language of the Rambam. However, some say that even for an Israelite the ruling is like that of a kohen and it is forbidden to marry her lechatchila, but if she marries, she need not be divorced [Beit Yosef], for since the kohanim established this higher standard, it remains forbidden initially even for those with community disqualifications [Gra], and this is also implied by the language of the Tur at the end of Siman 7 according to our version. The first opinion holds that there is a printing error in the Tur [B"Sh], and it also seems from the conclusion there that if he married, the child would be a questionable mamzer, and this is certainly the case that even for a kohen there is no concern after the fact as stated. [And to say that it refers to the mixture of a definite mamzer, what does it teach us? This has already been explained in Siman 4].

כה. י"א דדוקא כשנתברר הפסול שנתערב ע"י עדים, אבל אם היה רק קול בעלמא – גם כהן א"צ לחוש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

[שם]. אמנם כשיש עדים שקראו שמץ פסול על המשפחה מפני הקול, אפשר דלדעת רש"י שבארנו בסעי' ח' יש לחוש.

25. Some say that this applies specifically when the disqualification is confirmed to have mixed in through witnesses, but if it is merely a rumor without substance – even a Kohen does not need to be concerned. However, when there are witnesses who have mentioned a trace of disqualification on the family due to the rumor, it is possible that according to Rashi, as we explained in section 8, there is a need for concern.

כו. כתב רבינו הרמ"א דכל זה דוקא למי שיודע בדבר הפסול, אבל משפחה שנתערב בה פסול ואינו ידוע לרבים, כיון שנטמעה – נטמעה. והיודע פיסולה אינו רשאי לגלות אלא יניחנה בחזקת כשרות שכל המשפחות שנטמעו בישראל כשירים לעתיד לבא. ומ"מ כשר הדבר לגלות לצנועין. ודוקא משפחה שנטמעה ונתערבה, אבל כל זמן שלא נתערבה – מגלין הפסולים ומכריזין עליהם כדי שיפרישו מהם הכשירים. וע' בח"מ סי' ל"ה מי נאמן להעיד על משפחות. עכ"ל. וכבר בארנו זה בסעי' י"א. ונ"ל דזה אינו רק בפסולי קהל, אבל הכהנים צריכים לחוש, דהא אותם יצרפו לעתיד לבא ואפשר דגם לוים צריכים לחוש לפמ"ש שם.

26. Rabbeinu the Rema wrote that all this applies specifically to someone who knows of the disqualification, but a family in which a disqualification has been mixed in and is not known to the public, once it has been assimilated – it is assimilated. And one who knows of the disqualification is not permitted to reveal it; rather, he should leave it with the presumption of fitness, for all families that have been assimilated into Israel are fit for the future. Nevertheless, it is proper to reveal it to the modest. And this specifically applies to a family that has been assimilated and mixed in, but as long as it has not been mixed in – disqualifications are revealed and publicized so that the fit can separate from them. And see in Choshen Mishpat, Siman 35, who is believed to testify about families. End of quote. And we have already explained this in Section 11. And it seems to me that this only applies to disqualifications regarding the congregation, but the Kohanim need to be concerned, for they will be joined in the future, and it is possible that the Levites also need to be concerned, as mentioned there.

סימן ג

א. [דיני כהונה ויחוסה ובו כ"ב סעיפים]
כבר נתבאר בסי' ב' דכל המשפחות בחזקת כשירות עומדות, ונתבאר שם בסעי' י"ב דלהרבה מהפוסקים אין זה רק לענין פסולי קהל ולא לכהונה, ולכן כהן הנושא אשה צריך לבדוק במשפחתה ע"ש. אמנם זהו לכל הפוסקים דחזקת כהונה אינו דומה לחזקת ישראל, דלכשרות ישראל – יש חזקה לכולם, אבל לכהונה – אין שום חזקה בסתמא אא"כ מוחזק בחזקה ודאית. וכך אמרו חז"ל: מכירין ישראל ממזרין שביניהן ואין מכירין חללין שביניהם, דממזר אסור לבא בקהל והכל בורחים מלהתחתן בו – לפיכך הוא מפורסם, אבל החלל כשר הוא לקהל ופסולו אינו אלא לכהונה ואין במה להתפרסם פסולו כיון שישראל כשר הוא ככל בית ישראל. ועוד, דעיקר עבודת הכהונה היתה במקדש, והסנהדרין היו בודקין תמיד יחוסי הכהנים וכל כהן שנמצא בו שמץ פסול היו מרחיקין אותו מעבודה, ולכן בזמן הבית היתה החזקה הגמורה לכהונה מי שהיה עובד בבהמ"ק. וכך אמרו חז"ל [קידושין ע"ו]: אין בודקין מן המזבח ולמעלה, ולא מן הדוכן שבמקדש ולמעלה, ולא מן הסנהדרין ולמעלה, שאין ממנין בכל זה רק כהנים מיוחסים למזבח ולוים מיוחסים לדוכן וישראלים מיוחסין לסנהדרין.

1. [Laws of the Priesthood and Its Lineage, containing 22 sections] It has already been clarified in Siman 2 that all families are presumed to be of valid lineage, and it was explained there in section 12 that according to many Halachic authorities, this presumption applies only regarding the invalidation from the assembly of Israel and not to the priesthood. Therefore, a priest (Kohen) who marries a woman must investigate her family's lineage, as mentioned there. However, according to all authorities, the presumption of priesthood is not the same as the presumption of Israelite lineage. For Israelite lineage, there is a general presumption for everyone, but for priesthood, there is no presumption in general unless it is a definite presumption. Thus, our sages stated: Israelites recognize the mamzerim (those of illegitimate birth) among them, but they do not recognize the chalalim (those disqualified from the priesthood) among them. This is because a mamzer is forbidden to enter the assembly, and everyone avoids marrying him – hence, he is well-known. But a chalal is permitted in the assembly, and his disqualification is only for the priesthood, and there is nothing to publicize his disqualification since he is kosher (fit) as any other Israelite. Additionally, the main service of the priesthood was in the Temple, and the Sanhedrin would always investigate the lineage of the priests, and any priest found with even a trace of disqualification would be excluded from service. Therefore, during the time of the Temple, the definite presumption of priesthood was for those who served in the Temple. Thus, our sages stated [Kiddushin 76]: We do not investigate from the altar and above, nor from the platform in the Temple and above, nor from the Sanhedrin and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

above, for only priests of distinguished lineage are appointed to the altar, Levites of distinguished lineage to the platform, and Israelites of distinguished lineage to the Sanhedrin.

ב. איזהו כהן מיוחס? כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן, וזה האב בן פלוני הכהן, עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש ע"ג המזבח [רמב"ם]. ולכן בעלותם מן הגולה דרשו מכל הכהנים ספר יחוסם, ואלה אשר לא מצאו נתרחקו מן הכהונה כדכתיב בעזרא [ב'] "וּמִבְּנֵי הַכֹּהֲנִים בְּנֵי חֲבַיָּה בְּנֵי הַקּוֹץ בְּנֵי בַרְזִלַּי... אֵלֶּה בִּקְשׁוּ כְתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים וְלֹא נִמְצָאוּ וַיְגֹאֲלוּ מִן הַכְּהֻנָּה", וכן מי שהעידו עליו שני עדים שראוהו שהיה אוכל בתרומה דאורייתא – ה"ז מיוחס, דקיי"ל מעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין, אבל מתרומה דרבנן – אין מעלין. וכן אין מעלין מנשיאות כפים ליוחסין, ולא מקריאת התורה ראשון, ולא מחילוק תרומה בבית הגרנות [שם]. ודוקא מאכילת תרומה דאורייתא שהוא עון מיתה לזר האוכלה אי לאו דכהן מיוחס הוא לא היה אוכל, אבל נשיאת כפים דהוא רק איסור עשה לזר העולה – לא מעלינן מזה ליוחסין. [ולכן אין מעלין מחילוק תרומה, אע"ג דאין חולקין לעבד בלא רבו כמ"ש הרמב"ם בפי"ב מתרומות].

2. What is a qualified Kohen? Any individual for whom two witnesses testify that he is a Kohen, the son of a specific Kohen, and this father is the son of another specific Kohen, up to a person who does not require further verification, and he is the Kohen who served on the altar [Rambam]. Therefore, when they ascended from the exile, they required each Kohen to show their genealogy record, and those who could not find their record were distanced from the priesthood, as it is written in Ezra [2], "And from the sons of the priests: the sons of Hovaviah, the sons of Hakkoz, the sons of Barzillai... These sought their record of genealogies but it was not found, and they were disqualified from the priesthood." Similarly, if two witnesses testify that they saw him eating terumah of a biblical nature, he is considered qualified, for we hold that one can ascend from the status of eating biblical terumah to being genealogically qualified. However, from rabbinic terumah, one cannot ascend. Similarly, one does not ascend from the practice of lifting hands (the Priestly Blessing) to being genealogically qualified, nor from being called first to the Torah, nor from receiving terumah at the threshing floor [ibid]. Specifically, it is from eating biblical terumah, which is a sin punishable by death for a non-Kohen who eats it, that if he were not a qualified Kohen, he would not eat it. But lifting hands, which is only a positive commandment for a non-Kohen who ascends, does not elevate one to genealogical qualification. [Therefore, one does not ascend from dividing terumah, even though it is not distributed to a slave without his master, as Rambam writes in chapter 12 of Terumot].

ג. ועכשיו בזמה"ז שאין לנו לא עבודת המקדש בעונותינו, ולא תרומה דאורייתא – לפיכך לעתיד יבא יצרף הקב"ה את הכהנים כמש"כ "וישב מצרף" וגו' כמ"ש שם. ומ"מ כל כהנים בזמה"ז בחזקת כהנים הם לכל איסורי כהונה, ושיעלו בתורה ראשון, ושיעלו לדוכן בברכת כהנים, ולאכול בתרומה דרבנן במקום שנוהגים עדיין להפריש תרומות ומעשרות דרבנן כמו בא"י. ובכל הגולה בזמה"ז אין לנו גם תרומה דרבנן.

3. And now, in our times, when we do not have the Temple service due to our sins, nor do we have Terumah by Torah law – therefore, in the future, the Holy One, blessed be He, will purify the Kohanim (priests) as it is written, "And He shall sit as a refiner" etc., as it is written there. Nevertheless, all Kohanim in our times are presumed to be Kohanim for all prohibitions of Kohanim, and they ascend first to the Torah, and they ascend to the platform for the Priestly Blessing, and they eat rabbinic Terumah in places where it is still customary to separate Terumot and Ma'aserot by rabbinic decree, as in the Land of Israel. And throughout the Diaspora in our times, we do not even have rabbinic Terumah.

ד. וכיון שחזקת כהונה חמירא מחזקת ישראל, לכן מי שבא בזמה"ז ואמר "כהן אני" – אינו נאמן, דאין אדם נאמן להעיד על עצמו ואין מעלין אותו לכהונה, ולא יקרא בתורה ראשון, ולא ישא את כפיו, ואין מאכילין אותו בתרומה דרבנן. אבל לאיסורי כהונה – נאמן, דלהחמיר על עצמו נאמן, ולכן אסור בגרושה זונה וחללה. ואסור לטמא למתים, ואם נשא או נטמא מלקין אותו כשהתרו בו. ואין זה התראת ספק, אפילו אם נאמר דהתראת ספק לא שמה התראה, דזהו התראת ודאי דמתרין אותו על פיו שאומר שהוא כהן [ב"ש]. ועוד דהרמב"ם פסק [פט"ו מסנה'] דהתראת ספק שמה התראה והנבעלת לו מפסולי כהונה היא ספק חללה ואסורה לכהן.

4. And since the presumptive status of a Kohen (priest) is more stringent than the presumptive status of an Israelite, therefore, someone who comes in this time and says, "I am a Kohen" – is not believed, for a person is not believed to testify about himself and we do not elevate him to the status of a Kohen. He does not read from the Torah first, does not perform the Priestly Blessing, and is not fed Rabbinically decreed Terumah. However, for prohibitions related to the Kohen's status, he is believed, for a person is believed to impose stringencies upon himself. Therefore, he is forbidden to marry a divorced woman, a zonah (a woman with whom relations are forbidden), or a chalalah (a woman of flawed priestly lineage). He is forbidden to become ritually impure by contact with the dead, and if he marries one of these women or becomes

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ritually impure, he is flogged if he was forewarned. This is not a dubious warning, even if we say that a dubious warning is not considered a warning, for this is a definite warning, as he is forewarned based on his own statement that he is a Kohen. Additionally, the Rambam ruled that a dubious warning is considered a warning, and a woman who has sexual relations with him, if she is disqualified from marrying a Kohen, she is possibly a chalalah and therefore forbidden to a Kohen.

ה. כתב רבינו הרמ"א די"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמה"ז שאין לנו תרומה דאורייתא שניחוש שמא יעלו אותו לתרומה, וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמה"ז וליכא למיחש למידי. עכ"ל. והקשו עליו: דהא נשיאת כפים הוי איסור דאורייתא דכתיב "כה תברכו" – אתם ולא זרים, ולאו הבא מכלל עשה – עשה. ונ"ל דהא מדין תורה כל אדם נאמן על שלו אפילו בדבר שיש בזה חזקת איסור כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז, והיה לו להיות נאמן גם בתרומה דאורייתא, אלא משום דמתרומה מעלין ליוחסין וביחוסי כהונה עשו מעלות הרבה, לפיכך לא האמינו לו – לא על תרומה דאורייתא, ואף גם לא על תרומה דרבנן מפני מעלת הכהונה. ולכן בזמן הש"ס שהיה עדיין תרומה דרבנן לא האמינו לו בכל דבר, משא"כ עתה שאין אצלינו שום מין תרומה ומדינא נאמן, לפיכך לא חששו לזה. ועוד, דבתרומה לא האמינוהו מפני שיש לו הנאת ממון של אחרים הנותנים לו התרומה, משא"כ בזמנינו [ע' ב"ש], ומכשול ליוחסין ליכא במה שמחזיק א"ע לכהן, ולעתיד לבא יתגלה האמת, וא"כ אין שום חשש בזה.

5. Rabbeinu the Rema wrote that there are those who say that a person is trusted to read from the Torah first and to lift his hands in blessing nowadays, when we do not have biblical-level terumah, so we do not worry that he might be elevated to the status of receiving terumah. And so is the custom nowadays in all places where terumah is not practiced in these times, and there is no concern for anything. End quote. They raised a difficulty on him: Isn't lifting the hands (in blessing) a biblical prohibition, as it is written "Thus shall you bless" – you (the Kohanim) and not strangers, and a negative commandment derived from a positive commandment is considered a positive commandment. And it seems to me that by Torah law, every person is trusted regarding his own status, even in matters that have a presumption of prohibition, as it is written in Yoreh De'ah, Siman 127, and he should have been trusted even in the case of biblical terumah. However, because being elevated from terumah affects lineage, and in matters of Kohanic lineage, many stringencies were enacted, therefore he is not trusted – not for biblical terumah, and also not for rabbinic terumah due to the elevated status of the Kohanim. Therefore, in the time of the Talmud, when rabbinic terumah was still practiced, he was not trusted in any matter, unlike now when we have no form of terumah and by law he is trusted. Therefore, there is no concern for this. Furthermore, in the case of terumah, he was not trusted because he benefits from the property of others who give him the terumah, unlike in our times [see Beit Shmuel], and there is no concern of lineage issues in him holding himself to be a Kohen. In the future, the truth will be revealed, and therefore there is no concern in this matter.

ו. ואם הוא מסיח לפי תומו – נאמן גם בתרומה דרבנן, והביאו בגמ' [כתובות כ"ו] מעשה באחד שהיה מסיח לפ"ת ואמר "זכור אני כשהייתי תינוק והייתי מורכב על כתפו של אבא, והוציאוני מבית הספר והפשיטו את כתנתי, והטבילוני כדי שאוכל תרומה לערב, וחבירי בדילים ממני שלא יטמאוני, והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות", והעלהו רבינו הקדוש לכהונה ע"פ עצמו – ודוקא לתרומה דרבנן וכן לנשיאת כפים מהטעם שבארנו, אבל לא לתרומה דאורייתא, כדי שלא להעלותו ליוחסין, דביוחסין עשו מעלות הרבה כמ"ש. ומה שהאריך זה הכהן בדבריו אינם לעיכובא, אלא סיפר הדברים כמו שהיה, וכן מבואר מהטור ע"ש [ב"י]. וי"א שהוכרח לומר שהוציאוהו מבית הספר דאל"כ חיישינן שמא עבד כהן הוא [תוס']. ואע"ג דלעבדים לא חיישינן כמ"ש בסי' ב' דכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות, מ"מ אפשר דבכאן ידוע היה שיש עבדים אצל הכהנים שבעיר הזאת [נ"י, ע' ב"ש ודו"ק]. וכן צ"ל לדיעה זו במה שאמר "וחבירי בדילים ממני" ושהיו קורין אותו יוחנן אוכל חלות – הכל להוציאו מחזקת עבדים שהיו באותה העיר אצל הכהנים [וכנ"ל בכוונת הרמב"ם וא"צ לומר שסובר דחיישינן לעבד, ע' ב"ש].

6. If he speaks innocently, he is also believed regarding Rabbinic terumah, and the Gemara brings a story [Ketubot 26a] about someone who was speaking innocently and said, "I remember when I was a child and I was riding on my father's shoulders. They took me out of school, removed my shirt, and immersed me so that I could eat terumah in the evening. My friends kept their distance from me so as not to make me impure, and they called me Yochanan the bread eater." Rabbi Judah the Prince elevated him to priesthood based on his own words—but only for Rabbinic terumah and for the priestly blessing (duchening), for the reasons explained. However, he was not elevated for Biblical terumah, so as not to elevate him to [full] genealogical status, as there were many precautions taken regarding lineage, as mentioned. The fact that this priest spoke at length is not essential; he simply recounted events as they occurred, as clarified by the Tur [Beit Yosef]. Some say he had to mention being taken out of school, for otherwise, we might suspect he was a priest's slave [Tosafot]. Even though we generally do not worry about slaves, as mentioned in Siman 2, that all families are presumed to be of valid lineage, it is possible here that it was known there were slaves

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

among the priests in that city [Nimukei Yosef, see Beit Shmuel and examine this well]. According to this opinion, he also had to say that his friends kept their distance and that they called him Yochanan the bread eater—all to remove him from the presumption of being a slave that was present among the priests in that city [and similarly, according to the Rambam's intent, there is no need to say he holds we worry about slaves, see Beit Shmuel].

ז. היה עד אחד מעיד עליו שהוא כהן – נאמן להאכילו בתרומה דרבנן ולקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו. ומדינא היה נאמן אף לתרומה דאורייתא, דהרי עד אחד נאמן באיסורים בין להקל בין להחמיר במקום דלא איתחזק לא איסור ולא היתר כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז, אלא משום דמתרומה דאורייתא מעלין ליוחסין, וביוחסין עשו מעלות הרבה כמ"ש.

7. If a single witness testifies that someone is a Kohen (priest), he is believed in order to allow him to eat rabbinically ordained terumah, to be called first to the Torah, and to raise his hands in the priestly blessing. According to the law, he would even be believed regarding biblically ordained terumah because a single witness is trusted in matters of prohibitions, whether to be lenient or stringent, in cases where there is no established prohibition or permissibility, as stated in Yoreh De'ah, siman 127. However, because biblically ordained terumah can elevate one’s status for lineage purposes, and lineage has many stringent requirements, as explained.

ח. ולא עוד, אלא אפילו ראובן שמוחזק לכהן – נאמן לומר על שמעון שבנו הוא וכהן הוא והוי כעד אחד. ואע"ג דקרוב פסול לכל עדות, מ"מ נאמן במיגו דאי בעי הוה אמר שאינו קרוב והיה עד אחד [רמב"ן]. ולפ"ז כשידוע שהוא אביו – אינו נאמן [הה"מ פי"ט], דחיישינן שמא הוא כן חללה, ואע"ג דיש לו מיגו שהיה מאכילו מתרומתו, מ"מ להעלותו לתורה ולנשיאת כפים הרי לית לו מיגו [נ"ל]. ולדעת הרמב"ם – אפילו בידוע שהוא אביו נאמן מטעם המיגו [שם]. ואע"ג דהמיגו אינו, רק לתרומה, מ"מ מדנאמן לתרומה – נאמן גם על כל ענייני כהונה שבזמה"ז כעד אחד, דמעיקר הדין אין חשש בזה, דהא מסתמא גם הוא בעצמו אומר כן, וכל אדם נאמן על עצמו כמ"ש בסעיף ה', ולכן גם קרוב נאמן. ועוד, דעל עלייתו לתורה ולנשיאת כפים נאמן גם עתה על עצמו כמ"ש בסעי' ה' בשם רבינו הרמ"א. [נ"ל, ומ"ש הב"ש סק"ז לחוש לממזר – הולך לשיטתו בסי' ב' סק"ג, דהפוסקים ס"ל כהרמ"ה, וכבר בארנו שם מה שנ"ל בזה].

8. Not only that, but even Reuven, who is established as a Kohen, is believed to say about Shimon that he is his son and that he is a Kohen, and this is considered as one witness. And even though a relative is disqualified from all testimony, nevertheless, he is believed with a "Migu" that if he wanted, he could have said he is not a relative and been one witness [Ramban]. According to this, if it is known that he is his father, he is not believed [Hilchot Maaser Sheini 19], because we are concerned that he might be a "Chalal." And even though he has a "Migu" that he could have fed him from his Terumah, nevertheless, to elevate him to the Torah and to perform the priestly blessing, he does not have a "Migu" [it appears to me]. According to the Rambam, even if it is known that he is his father, he is believed due to the "Migu" [there]. And even though the "Migu" is only for Terumah, nevertheless, since he is believed for Terumah, he is believed for all matters of priesthood in our times as one witness, because fundamentally there is no concern about this, for presumably he himself says this, and everyone is believed about themselves as stated in section 5. Therefore, a relative is also believed. Furthermore, for being called to the Torah and for the priestly blessing, one is believed about himself even now as stated in section 5 in the name of our teacher, the Rema. [It appears to me, and what the Beit Shmuel wrote in section 7 to be concerned about a "Mamzer" follows his reasoning in section 2, sub-section 3, where the poskim hold like the Rama, and we have already explained there what appears to me regarding this].

ט. מעלין משטרות לכהונה שבזמה"ז, ואפילו להאכילו בתרומה דרבנן. כיצד? היה כתוב בשטר "אני פלוני הכהן לויתי מנה מפלוני", ועדים חתומים עליו – ה"ז מוחזק לכהן מכהני הזמן. וי"א דאף אם אין עדים חתומים עליו – לא גרע ממסיח לפ"ת דנאמן לכהונה אף לאכול בתרומה דרבנן [ע' חמ"ח], ואע"ג דכשאומר "אני כהן" לא חשבינן ליה כמסל"ת ואינו נאמן לתרומה דרבנן, מ"מ כשחתם עצמו חשבינן ליה כמסל"ת, מפני שהחתימה לא הוי לענין כהונה [ע' ב"ש סק"ט].

9. We elevate someone to the status of a priest in our times, even to allow him to eat rabbinically ordained terumah. How so? If it was written in a document, "I, so-and-so the priest, borrowed a maneh from so-and-so," and witnesses signed it, he is thus established as a priest among the priests of this time. And some say that even if there are no witnesses signed on it, it is no less credible than if he were making an offhand statement, which is believed regarding priesthood even to eat rabbinically ordained terumah [see Choshen Mishpat]. And although when he says "I am a priest," we do not consider it as an offhand statement and he is not believed for rabbinically ordained terumah, nevertheless, when he signs himself, we consider it an offhand statement because the signature was not made concerning priesthood [see Beit Shmuel,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

subparagraph 9].

י. ואם כל השטר היא לשון העדים שכתבו "אנחנו עדים מעידים שפלוני הכהן לוה מפלוני מנה" – לדעת הרשב"א ז"ל מהני אפילו לתרומה דאורייתא וליוחסין, דזהו כשני עדים מעידים עליו שהוא כהן. ולמה אין אנו תופסין עדותן כשכתב "אני פלוני הכהן לויתי מפלוני מנה" ועדים חתומים עליו, רק לכהונה שבזמה"ז? מפני שי"ל שהעדים לא העידו רק על גוף ההלואה ולא על הכהונה. ולדעת הרמב"ם ז"ל אפילו כשהשטר הוא לשון העדים – אין זה כעדות גמורה, ולא מהני רק לכהונה שבזמה"ז, מפני שי"ל שלא באו להעיד רק שהוא מוחזק לכהן מכהני זמן הזה, ולא באו להעיד על יוחסין [ב"ש], דהא לא באו להעיד על הכהונה שלו, אלא לדעת מי הוא הלוה, ולכן כשהוא מכהני זמן הזה הוה סימן מובהק לדעת מי הוא. ולכן אפילו היו שני יוסף בן שמעון בעיר אחת, וכתבו לסימן שאחד מהם כהן, דבזה י"א כיון שצריכים לדקדק ולהפריש בין זל"ז – הוי עדות גמורה אף ליוחסין [תוס'], מ"מ להרמב"ם אין עדותן מועלת רק לכהונה שבזמה"ז [ב"ש], דהא לסימן הוי סימן מובהק. ולכן אינו דומה למ"ש בח"מ סי' מ"ט, בשני יוסף ב"ש וכתבו על האחד שליט"א שהוא לוה – הוי סימן מובהק שהוא הוא הלוה, ובכאן אינו סימן מובהק ליוחסין, דגם בכאן הוי סימן מובהק אלא שאנו אומרים דגם בכהונת זמן הזה הוי סימן מובהק [שם]. ולפמ"ש שם בח"מ סעי' ח' לפי הכרעת גדולי האחרונים – העיקר לדינא כהרמב"ם, ע"ש.

10. And if the entire contract is in the language of the witnesses who wrote "We are witnesses testifying that so-and-so the Kohen borrowed a maneh from so-and-so" — according to the Rashba, of blessed memory, this is valid even for Biblical-level terumah and for lineage, as this is equivalent to two witnesses testifying that he is a Kohen. And why do we not accept their testimony when it is written "I, so-and-so the Kohen, borrowed a maneh from so-and-so" with witnesses signing on it, except for the priesthood in this current age? Because it can be said that the witnesses only testified about the loan itself and not about the priesthood. According to the Rambam, of blessed memory, even when the contract is in the language of the witnesses — it is not considered full testimony, and it is only valid for the priesthood in this current age, because it can be said that they only came to testify that he is recognized as a Kohen from the Kohanim of this time, and did not come to testify about lineage, as they did not come to testify about his priesthood, but to identify who the borrower is. Therefore, when he is from the Kohanim of this time, it serves as a clear sign to identify who he is. Therefore, even if there were two Yosef ben Shimon in one city, and they wrote as a sign that one of them is a Kohen, which some say since they need to scrutinize and differentiate between them — it is full testimony even for lineage, nonetheless according to the Rambam their testimony only benefits for the priesthood in this current age, because for a sign it is a clear sign. Therefore, it is not similar to what is written in Choshen Mishpat, Siman 49, regarding two Yosef ben Shimon, and they wrote about one of them "may he live" that he borrowed — it is a clear sign that he is the borrower, and here it is not a clear sign for lineage, since here too it is a clear sign but we say that even for the priesthood of this current age it is a clear sign. And according to what is written there in Choshen Mishpat, Sa'if 8, according to the conclusion of the great recent authorities — the primary ruling in law follows the Rambam, see there.

יא. מעלין מנשיאות כפים לכהונה שבזמה"ז, וכן מקריאה בתורה ראשון, ולכן הרואה לאחד שנושא את כפיו או שקראוהו ראשון לתורה – יכול להעיד עליו שהוא כהן ומאכילין אותו תרומה דרבנן. ואף לפמ"ש בסעיף ה' דלישא את כפיו ולעלות לתורה ראשון נאמן על עצמו, מ"מ במקום שיש תרומה דרבנן – אינו נאמן כמ"ש שם. ובקריאת התורה ראשון – דווקא כשיודע שקרא ראשון בתורת כהונה, דאל"כ יש לחוש שלא היה כהן בבהכ"נ וקראוהו במקום כהן, כמ"ש בא"ח סי' קל"ה.

11. One is promoted from the duty of blessing the people (duchening) to the status of priesthood in our times, as well as from being called first to the Torah reading. Therefore, one who sees someone blessing the people or being called first to the Torah reading can testify that he is a Kohen and permit him to eat rabbinically ordained terumah. And even though it was stated in section 5 that one is believed about himself to bless the people and to be called first to the Torah reading, nevertheless, in a place where there is rabbinically ordained terumah, he is not believed, as stated there. And regarding being called first to the Torah reading – it is specifically when it is known that he was called first as a Kohen, because otherwise, there is concern that there was no Kohen in the synagogue, and he was called in place of a Kohen, as stated in Orach Chaim, siman 135.

יב. כתב הרמב"ם ז"ל: מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני", ועד אחד מעיד לו שאני יודע שאביו של זה כהן – אין מעלין אותו לכהונה בעדות זה שמא חלל הוא, עד שיעיד שזה כהן הוא. אבל אם הוחזק אביו כהן, או שבאו שנים והעידו שאביו של זה כהן – הרי הוא בחזקת אביו. עכ"ל. ביאור דבריו: שהמעלה שעשו בכהונה לבלי יהיה נאמן על עצמו, ובעד אחד נאמן – זהו כשהעד העיד על עצמו אבל לא כשהעיד על אביו, דמעלה עשו ביוחסין לחוש בהעדאת עד אחד על האב שמא נשא חללה, אבל אם שנים העידו על אביו או שהוחזק לן שאביו כהן – לא עשו מעלה זו, דאל"כ נצטרך לכל איש ממשפחת כהנים שיביא ראיה שלא נולד מפסולי כהונה, ודבר זה א"א כלל. ועוד, דהרי אף באיסור סקילה ושריפה אנו הולכין בתר חזקה,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשאיש ואשה דרים ביחד כאיש ואשתו ובנים כרוכים אחריה – מחזיקים הבנים לבניהם, ואם בא האב על בתו המוחזקת חייב שריפה, ואם הבן בא על אמו המוחזקת חייב סקילה [קדושין פ"ו.], וכ"ש לענין יחוס שסומכין על החזקה, ולא עשו המעלה רק בעד אחד, דעד אחד בעדות לאו כלום הוא בכל התורה כולה, לבד לשבועה וסוטה ועגלה ערופה. ויש מרבותינו שחולקים בזה, וס"ל דזה שהאמינו לעד אחד הוי כנאמנות בשני עדים, ואפילו העיד על אביו – הרי הוא מוחזק לכהן, אם לא שיצא עליו קול שהוא חלל [ע' מ"מ הל' י"ב]. ורבינו הב"י פסק בסעיף ו' כהרמב"ם ולא הביא דעה אחרת כלל. [ע' ח"מ סק"ז].

12. Maimonides, of blessed memory, wrote: "If someone comes nowadays and says 'I am a Kohen,' and a single witness testifies that he knows this person's father was a Kohen, we do not elevate him to the priesthood based on this testimony alone, as he may be a chalal (disqualified Kohen), until it is testified that this person himself is a Kohen. However, if his father was established as a Kohen, or if two witnesses testify that this person's father was a Kohen, then he is presumed to follow his father's status." End of quote. The explanation of his words is that the enhancement made in matters of priesthood to prevent someone from being believed about himself, and to accept a single witness, applies when the witness testifies about the person himself but not when testifying about his father. The enhancement was made in lineage matters to be wary of a single witness's testimony about the father, lest he married a disqualified woman. However, if two witnesses testify about the father or the father is established as a Kohen, this enhancement was not made. Otherwise, every person from a Kohen family would need to bring proof that they were not born from disqualified Kohanim, which is entirely impractical. Moreover, even in matters of stoning and burning (capital punishments), we rely on presumptions. When a man and woman live together as husband and wife and their children are attached to them, we presume the children to be theirs. If the father cohabits with his presumed daughter, he is liable for burning; if the son cohabits with his presumed mother, he is liable for stoning (Kiddushin 76b). All the more so, we rely on presumptions in matters of lineage, and the enhancement was only made concerning a single witness. A single witness in testimony is nothing in all of Torah law except for oaths, the suspected adulteress, and the decapitated calf. Some of our rabbis disagree on this and hold that the trust given to a single witness is equivalent to the trust of two witnesses, and even if he testifies about the father, the person is presumed to be a Kohen unless there is a rumor that he is a chalal (disqualified Kohen) (see Maggid Mishneh, Chapter 12). Our Master, Rabbi Yosef Karo (author of the Shulchan Aruch), ruled in Section 6 according to Maimonides and did not bring any other opinion at all (see Beit Yosef, subparagraph 7).

יג. מי שהוחזק אביו לכהן – אין עד אחד נאמן לפוסלו, דאין עד אחד נאמן להוציא אדם מחזקתו. ואם יצא עליו קול מאנשים רבים שאביו נשא גרושה או חלוצה והולידו לזה, אף שאין (מעמידים) [מעידים] בתורת עדות אלא כקול בעלמא, כיון דרבים הם – חוששים להקול ומורידין אותו ממעלות כהונה, אבל לא מאיסורי כהונה – ואם נטמא למת מלקין אותו כמקדם, דלהחמיר חששו להקול ולא להקל [נ"ל]. ואם אח"כ בא עד אחד והעיד שאמו כשירה לכהונה – מעלין אותו לכהונה על פיו, דבמקום קול עד אחד נאמן. ואם אח"כ באו שני עדים והעידו בתורת עדות שהוא חלל – מורידים אותו מכהונתו, ורשאי אף לטמא למתים ולישא גרושה, דע"פ שנים עדים יקום דבר. אמנם אם אח"כ בא עוד עד אחד והעיד כהעד הראשון שהוא כשר – חוזר האיש לאיסורי הכהונה ולמעלות הכהונה, מפני שיש כאן שני עדים המעידים על הכשירו, שזה העד האחרון נצטרף להראשון, ושנים מעידים על פסולו, ובכל התורה כולה קיי"ל דאוקי תרי לבהדי תרי ואוקי מילתא אחזקה, וה"נ מוקמינן להאי כהן בחזקת אבותיו וממילא דכל העדים נדחין כיון שמכחישין זא"ז, וגם הקול נדחה שהרי אין חילוק בין מאה עדים לשני עדים ונשאר בחזקתו. וי"א דרק לתרומה דרבנן מעלין אותו ולא לתרומה דאורייתא, מפני שבתרי ותרי לא אמרינן אוקמה אחזקה במילתא דאורייתא, אע"ג דמן התורה ודאי כן הוא מ"מ מדרבנן החמירו בזה ודינו כספיקא דרבנן [רשב"א]. ויש חולקין בזה, דכיון דהחומרא הוא רק מדרבנן לא החמירו רק לאיסור א"א או לעבודת בהמ"ק, אבל לא לענין תרומה [ר"ן פ"ב דכתובות]. וזה שיתבאר בסי' מ"ו דלא מבטלינן קלא – זהו לענין קול גירושין שלא תנשא לכהן, דאין לה הפסד ותנשא לישראל, אבל להוציא אדם מחזקתו – ודאי דמבטלינן קלא [תוס' שם, וע' ב"ש].

13. If someone is established as a Kohen through their father, a single witness is not believed to disqualify him, because a single witness is not believed to remove a person from their established status. If a rumor spreads from many people that his father married a divorced woman or a chalutzah (a woman released from levirate marriage) and fathered him, even though they are not testifying formally but just as a widespread rumor, since it comes from many people, we are concerned about the rumor and demote him from the higher status of Kehunah (priesthood), but not from the prohibitions of priesthood. Therefore, if he defiles himself by contact with the dead, he is flogged as before, because the concern about the rumor is to be stringent, not lenient. If afterwards, a single witness comes and testifies that his mother is fit for the priesthood, we restore him to his priesthood status based on the witness's testimony, because in the face of a rumor, a single witness is believed. If subsequently, two witnesses come and testify formally that he is a chalal (disqualified priest), he is demoted from his priesthood status and is permitted to defile himself by contact with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the dead and to marry a divorced woman, because the matter is established by the testimony of two witnesses. However, if later another single witness comes and testifies like the first witness that he is fit, the man returns to the prohibitions and privileges of the priesthood, because now there are two witnesses testifying to his fitness, as this last witness joins the first, and two witnesses testify to his disqualification. Throughout the Torah, we have a principle to balance two witnesses against two witnesses and to maintain the status quo. Similarly, we maintain this Kohen in the status of his fathers, and consequently, all the witnesses are nullified since they contradict each other, and the rumor is also nullified because there is no difference between one hundred witnesses and two witnesses, and he remains in his established status. Some say that this applies only to Rabbinic Terumah (priestly dues) and not to Biblical Terumah, because in a case of two against two, we do not say to maintain the status quo in a Biblical matter, even though from the Torah it certainly is so; nevertheless, the Rabbis were stringent in this matter, and its status is like any Rabbinic doubt. Others disagree, saying that since the stringency is only Rabbinic, they were stringent only regarding the prohibition of marrying a divorced woman or performing Temple service, but not regarding Terumah. Regarding the principle explained in section 46 that we do not nullify a rumor, this refers to the rumor about divorce, so that she cannot marry a Kohen. Since she has no loss, she can marry an Israelite, but to remove a person from their established status, we certainly nullify a rumor.

יד. בזה שנתבאר דאפילו עד אחד נאמן לחזקת כהונה, הקילו בזה שאפילו באו שנים וכל אחד מעיד על חבירו שהוא כהן – נאמנים ולא חיישינן לגומלין, כלומר: שעשו ביניהם 'אתה תעיד עלי ואני עליך'. ונ"ל שזהו רק לתרומה דרבנן אבל לא לתרומה דאורייתא, ובע"כ צ"ל כן, דהא אנן קיי"ל דמעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין ואין עד אחד נאמן ליוחסין. [וא"ש לפ"ז לתירוץ דאיבעית אימא שם כ"ד: היה לנו לפסוק כר"י, ולפמ"ש א"ש, ודו"ק].

14. In light of the explanation that even a single witness is trusted regarding the presumption of priesthood (Kehunah), the Sages were lenient in this matter such that even if two individuals come forward and each testifies about the other that he is a Kohen, they are believed, and we do not suspect them of collusion, meaning that they agreed among themselves, "You testify about me, and I will testify about you." It appears to me that this leniency applies only to rabbinically mandated terumah, but not to biblically mandated terumah. This must be the case, for we hold that one can be elevated from the status of being permitted to eat biblically mandated terumah to being considered of proven lineage (yichus), and a single witness is not trusted for matters of lineage.

טו. וכן הקילו בעד אחד אפילו כשמעיד רק על סימני כהונה, כגון שמעיד על ראובן ואומר "זכורני כשהייתי תינוק ראיתי שטבלו את ראובן להאכילו בתרומה, או שטבל א"ע ואכל תרומה" – מעלין את ראובן לכהונה ככל הכהנים שבזמה"ז, והקילו כל כך שאפילו מעיד הדבר מזמן קטנותו אנו מאמינים לו. וכל זה מהטעם שבארנו בסעי' ה', דמדינא אין שום חשש בזה. ולמה לא חששו שמא עבד כהן הוא? מפני שאין אנו חוששין לפסולי קהל כמ"ש בסעי' ו' [ע' ח"מ סק"ח והגר"א סקכ"ב].

15. And similarly, they were lenient with the testimony of a single witness even when he testifies only on signs of priesthood, such as when he testifies about Reuven and says, "I remember when I was a child I saw them immersing Reuven to allow him to eat terumah, or that he immersed himself and ate terumah" — we elevate Reuven to the status of priesthood like all the priests of our time. They were so lenient that even if he testifies about something from his childhood, we believe him. And all of this is for the reason we explained in section 5, that according to the law, there is no concern about this. And why are we not concerned that he might be a slave of a priest? Because we do not suspect the congregation of illegitimacy, as we said in section 6.

טז. כתב רבינו הב"י בסעי' ג': אם יעיד אחד מהאנוסים שאחד מהם מוחזק בכהונה – מעלין אותו לקרות בתורה, ואין חוששין שמא אמו כותית. עכ"ל. ביאור הדברים: שבמדינת ספרד בשעת הגירוש נשארו שם יהודים ששמרו בסתר דת יהודית ובגלוי היו מראים עצמם כאינם יהודים, והעיד עליו אחד מהם שאביו של זה כהן – לא חיישינן לומר אחרי שנתערבו בין הכותים קרוב הדבר שאמו היתה פסולה, מפני שגם שמה היו שומרים א"ע מחיתון הכותים. ואע"ג דלדעת הרמב"ם שבסעי' [י"ג] (י"ב) גם בלא זה אין עד אחד נאמן, מ"מ להחולקים עליו מהני כמ"ש שם. ואף גם להרמב"ם אפשר דלקרות בתורה נאמן עד אחד [ח"מ וב"ש]. ועוד, דאפילו אם היו שנים מעידים על אביו שכהן הוא – לא היה מועיל מפני חשש התערובות שבארנו, אם לא מפני שאנו יודעים שגם שמה נזהרו בחיתונם.[וא"ש מה שהקשו על הב"י, אלא שנקט לשון התשו' כדרכו, ודו"ק].

16. Our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in section 3: If one of the Anusim (forced converts) testifies that one of them is established in the priesthood, they elevate him to read from the Torah and do not suspect that his mother might be a gentile. End quote. The explanation of the matters is that in the country of Spain during the expulsion,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there remained Jews who secretly observed Judaism while openly appearing as non-Jews. If one of them testifies that the father of this person was a Kohen (priest), we do not worry that, since they intermingled with gentiles, it is likely that his mother was invalid because they also kept themselves from intermarriage with gentiles. And even though, according to Maimonides in section [13] (12), a single witness is not reliable without more, nevertheless, according to those who disagree with him, it is valid as stated there. And even according to Maimonides, it is possible that a single witness is reliable for reading from the Torah [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. Additionally, even if two witnesses testified about his father being a Kohen, it would not be sufficient due to the concern of intermingling that we explained, unless we know that they also were careful about their marriages. [This explains the difficulty raised against the Beit Yosef, but he used the language of the responsum in his usual manner, so examine it carefully.]

יז. אשה שלא שהתה אחר מיתת בעלה ג' חדשים, ונשאת לאחר וילדה לשבעה חדשים, ואינו ידוע של מי הוא הולד, אם ילדתו לט' חדשים והוא בן הראשון או ילדתו לשבעה חדשים והוא בן האחרון, ואחד מהם היה כהן והשני היה ישראל – הרי זה הבן ספק כהן. וכן אם נתערב ולד כהן בולד ישראל – כל אחד מהם ספק כהן, ונותנים עליהם חומרי כהנים וחומרי ישראלים, דכשהגדילו אין נושאים נשים אלא הכשירות לכהונה, ואין מטמאים למתים, ואינם אוכלים אף בתרומה דרבנן, ואם נשאו הפסולות לכהונה מוציאין אותן בגט. ואין לוקין עליהם ולא על טומאת המת, מפני שהם כהני ספק ואין לוקין על הספק. ואם אכלו תרומה – אין משלמין קרן וחומש כזר. והספק א"צ ליתן תרומת עצמו לכהן, אלא מוכרן והדמים שלו, דמספיקא לא מפקינן ממונא. ואינו נוטל חלק בקדשי המקדש ולא בחלוקת תרומה בבית הגרנות, ואפילו בעורות הקדשים אינו נוטל חלק, מפני שאנשי המשמר יאמרו לו 'הבא ראיה שכהן את'. אמנם בהקרבן שהביא – הוא נוטל העור לעצמו, דמספיקא לא מפקינן מיניה. וכן בכור שנולד לו – א"צ ליתן חמש סלעים לכהן, וכן פטור מליתן בכור בהמתו, ופטר חמור פודיהו בשה והשה לעצמו. ובכור בהמתו – תרעה עד שיפול בו מום ויאכל במומו. ופטור ממתנות זרוע ולחיים והקיבה. ואפילו כהן וישראל שנתערבו – אין ביכולתם לילך לגורן ליטול תרומה בְּעַד אחד מהם שהוא ודאי כהן, דכיון דאין רשאין לאכול – אין נותנין להם ג"כ שלא יבואו לאכול [תוס' יבמות צ"ט:]. וכשאכלו תרומה, אף שא"צ ליתן לכהן קרן וחומש – מ"מ להפריש הקרן והחומש צריכים כדי שתהא להם כפרה [שם], והתשלומין נעשין תרומה ומוכרין לכהן, ולכשיבא אליהו יברר מי הוא הכהן ומי הוא הישראל [ע"ש מ"א:]. ויראה לי דאם זה הספק עבד עבודה בבהמ"ק – לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא א"צ בעל הקרבן להביא קרבן אחר, ואם היה הקרבן חטאת או אשם – אסור לו להביא קרבן אחר שאין מביאין חטאת ואשם נדבה מספק. ולשיטת הרשב"א דמן התורה לחומרא – חייב להביא קרבן אחר.

17. A woman who did not wait three months after the death of her husband and married another man, and then gave birth after seven months, and it is not known whose child it is, whether she gave birth after nine months and it is the child of the first husband, or she gave birth after seven months and it is the child of the second husband, and one of them was a Kohen (priest) and the other was an Israelite – this child is considered a doubtful Kohen. Similarly, if a Kohen's child got mixed up with an Israelite's child – each one is considered a doubtful Kohen, and they are treated with both the stringencies of Kohanim and the stringencies of Israelites. When they grow up, they can only marry women who are fit for Kohanim, they do not become impure by contact with the dead, they do not eat even rabbinic terumah, and if they marry women who are invalid for Kohanim, they must divorce them with a get. They do not receive lashes for violating these prohibitions or for becoming impure by the dead because they are doubtful Kohanim and one does not receive lashes for a doubt. If they ate terumah, they do not pay the principal and the fifth as a non-Kohen would. The doubtful Kohen does not need to give his own terumah to a Kohen, rather he sells it and keeps the money, for we do not take money out of someone’s possession due to a doubt. He does not receive a portion in the sacred offerings of the Temple or in the distribution of terumah at the threshing floor, and even in the hides of the sacred offerings he does not receive a portion, because the members of the priestly watch would say to him, 'Bring proof that you are a Kohen.' However, if he brings an offering, he keeps the hide for himself, as we do not take it away from him due to a doubt. Similarly, if a firstborn is born to him, he does not need to give five selaim to a Kohen, and he is exempt from giving the firstborn of his animal, and he redeems a firstborn donkey with a lamb which he keeps for himself. The firstborn of his animal is left to graze until it develops a blemish and then it is eaten with its blemish. He is exempt from giving the priestly gifts of the foreleg, the jaw, and the maw. Even if a Kohen and an Israelite got mixed up, they cannot go to the threshing floor to take terumah on behalf of the one who is definitely a Kohen, because since they are not permitted to eat it, it is not given to them lest they come to eat it [Tosafot Yevamot 99:]. And if they ate terumah, although they do not need to give the principal and the fifth to a Kohen, nonetheless, they need to separate the principal and the fifth so that they may achieve atonement [ibid.], and the payments become terumah and are sold to a Kohen, and when Elijah comes, he will clarify who is the Kohen and who is the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Israelite [see Magen Avraham 1:]. It seems to me that if this doubtful Kohen performed service in the Temple – according to the Rambam's view that biblical doubts are treated leniently, the owner of the offering does not need to bring another offering, and if the offering was a sin offering or a guilt offering – he is forbidden to bring another offering since one does not bring a sin offering or a guilt offering voluntarily due to a doubt. According to the Rashba's view that biblical doubts are treated strictly – he is required to bring another offering.

יח. שני כהנים שנתערבו ולדותיהם, או אשה שלא שהתה ג' חדשים ונשאת לאחר ושניהם כהנים, וילדה ספק בן שבעת לאחרון ספק בן תשעה לראשון – הרי הם כהנים ודאים אע"פ שאינם יודעים יחוסם הברור. אך מה שנוגע לטומאת מת שהכהן מטמא לקרוביו ולא לאחרים – אין האבות מטמאים להם, וגם הם אינם מטמאים להם, והם אינם נוהגים אנינות ואבילות עליהם, גם הם דינם כן. והם אינם יורשים אותם, דהיורשים הוודאים מדחים אותם מספיקא, אבל אחד מהם כשמת – האבות חולקים ביניהם, דאצל שניהם הוי ממון המוטל בספק וחולקין, דאין כאן שום חזקה נגדה. ופטורים על מכתם ועל קללתם, אם לא כששניהם הכו או קללו שניהם – דאז חייבים ממ"נ. ובמקדש – עובדים בשני המשמרות, של זה ושל זה, דמעבודה אין יכול לעכבן. אבל חלק בקדשים אין נוטלין, דבני המשמר מדחין אותם, ואם שניהם באין כאחד – נוטלים חלק אחד ממ"נ [נ"ל].

18. Two priests whose children were mixed up, or a woman who did not wait three months and married another man, and both are priests, and she gave birth to a child who is possibly a seven-month baby of the latter or a nine-month baby of the former – they are definite priests even though their lineage is unclear. However, regarding the impurity of death, where a priest becomes impure for his relatives and not for others – the fathers do not become impure for them, nor do they become impure for the fathers, and they do not observe mourning or bereavement for them, and the same applies to them. They do not inherit from them, as the definite heirs exclude them due to doubt, but if one of them dies – the fathers share the inheritance, as it is considered money in doubt and they share it, as there is no presumption against it. They are exempt from punishment for striking or cursing them, unless both strike or curse both – then they are liable in any case. In the Temple – they serve in both shifts, of this one and that one, as they cannot be prevented from serving. However, they do not receive a portion of the holy things, as the members of the watch exclude them, but if both come together – they receive one portion in any case.

יט. כתיב: "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם", וסמכו חז"ל על מקרא זה דבעינן זרעו מיוחס אחריו, שידע מי אביהו. וכיון שזהו רק אסמכתא בעלמא, לפיכך לא גזרו בנישואין – כשנולד ספק אם הוא כהן בן כהן זה, או בן כהן אחר, כהדין שנתבאר בשני כהנים שנתערבו ולדותיהן, או כשלא שהתה ג' חדשים כמ"ש. אבל בזנות גזרו, לפיכך עשרה כהנים שפירש אחד מהם ובעל ונולד בן – אע"פ שהוא כהן ודאי – מ"מ משתיקין אותו מדין כהונה, ואינו עובד עבודה, ואינו אוכל בתרומה. ודוקא לחומרא אבל לא לקולא, ולכן אם נטמא למת או נשא גרושה – לוקה ארבעים. ואפילו הענין מורכב מזנות ונשואין, כגון שזינתה עם כהן אחד ובתוך ג' חדשים נשאת לכהן אחר – כיון שיש צד זנות משתיקין אותו מדין כהונה. ואע"ג דרוב בעילות אחר הבעל – זהו בזינתה תחת בעלה, אבל בזינתה קודם י"ל שכבר היתה מעוברת [ב"ש], ועוד דמעלה עשו ביחוסי כהונה [חמ"ח]. וכן הדין כשזינתה אחר מיתת בעלה בתוך ג' חדשים [שם]. ויש מגמגמים בזה מטעם שנתבאר דתולין בהבעל [ע' ב"ש].

19. It is written: "And it shall be for him and his descendants after him an everlasting covenant of priesthood" (Numbers 25:13), and our Sages relied on this verse to require that his descendants be traceable after him, such that one knows who his father is. And since this is merely a rabbinic support (asmachta) and not a biblical injunction, therefore they did not decree in matters of marriage – if there arises a doubt whether he is a priest, son of this priest, or son of another priest, as in the case where the children of two priests were mixed up, or when the mother did not wait three months [between marriages] as mentioned. However, in cases of promiscuity, they did decree. Therefore, if ten priests separated, and one of them had relations and a son was born – even though he is definitely a priest – nevertheless, they silence him from the status of priesthood, and he does not perform the priestly service, nor does he eat terumah. This stringency applies only to be stringent, but not to be lenient; hence, if he becomes impure through contact with the dead or marries a divorced woman, he receives forty lashes. Even if the matter involves both promiscuity and marriage, such as if she had relations with one priest and within three months married another priest – since there is an aspect of promiscuity, they silence him from the status of priesthood. And although the majority of relations are presumed to be with the husband – this applies if she engaged in promiscuity while married to her husband, but if she engaged in promiscuity beforehand, it is possible that she was already pregnant, and furthermore, they imposed a higher standard in matters of priestly lineage. The same law applies if she engaged in promiscuity after her husband's death within three months. Some hesitate regarding this due to the principle that we attribute the child to the husband.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כ. ודוקא בזנות שיש ספק מי הוא האב, אבל כהן שזינה עם פנויה ונולד בן והוא מודה שבנו הוא – הרי הבן כהן לכל דבר, ולא חיישינן שמא הפקירה א"ע ג"כ לאחרים, כיון שהוא מודה שממנו הוא הולד, ובסי' ד' יתבאר עוד בזה בס"ד. ואע"ג דודאי שימשה בימי נדתה, מ"מ בן הנדה אינו אלא פגום ולא פסול, ויתבאר שם. ולאו דוקא כשמודה שממנו הוא הולד, אלא אפילו רק מודה שבא עליה והיא אומרת שלא בא עליה אחר, אבל אם הוא אינו לפנינו – אף שהולד כשר כמ"ש שם – מ"מ משתיקין אותו מדין כהונה [חמ"ח].

20. Specifically in the case of promiscuity where there is a doubt about who the father is, but if a Kohen had relations with an unmarried woman and a son was born and he acknowledges that the son is his, then the son is considered a Kohen in all respects. We do not worry that perhaps she made herself available to others as well, since he acknowledges that the child is his. This will be further explained in section 4, with God's help. And although it is certain that she had intercourse during her niddah days, nevertheless, the son of a niddah is only considered blemished but not invalid, and this will also be explained there. This is not only when he acknowledges that the child is his, but even if he only acknowledges that he had relations with her and she says that she did not have relations with anyone else. However, if he is not present – even though the child is legitimate as explained there – nevertheless, we silence him from the rights of priesthood.

כא. כבר נתבאר דליחוסי כהונה גמורה לעבוד בבהמ"ק ולאכול תרומה דאורייתא – צריך שני עדים שיעידו שהוא בן כהן מיוחס שנבדק יחוסו, וכן כשנושא אשה צריך לבדוק ד' אמהות כמ"ש בסי' ב', דמעלות גדולות עשו ביחוסי כהונה. אמנם גם חזקה גמורה מהני – כיצד היא החזקה? כהן מיוחס שיצא למדה"י עם אשתו הבדוקה למדינה אחרת, ואח"כ בא הוא ואשתו לכאן ובנים קטנים כרוכים אחריה – א"צ להביא עדים לא על האשה שבניה הם כיון שכרוכין אחריה, וגם לא על הבנים כשאומר שהם שלו מאשה זו, ולא חיישינן שמא לקחה שמה איש אחר וילדם [תוס' קידושין ע"ט:]. ואם מתה ובא לבדו או שהבנים גדולים ואין כרוכים אחריה – מביא עדים שאלו בניו מאשה זו המובדקת, או מביא ראיה שהבנים שלו מן האשה שמתה שם. וא"צ להביא ראיה שהם מן האשה שהלכה עמו למדה"י, דלא חיישינן שמא לקח שם אחרת [תוס' שם וכ"מ מהרמב"ם]. ואם יצא בעצמו ובא עם אשה ובנים כרוכים אחריה – מביא ראיה שהאשה מיוחסת ומובדקת מד' אמהות, ועל הבנים א"צ להביא ראיה. ואם אינם כרוכים אחריה – צריך להביא ראיה על הבנים ששלו הם מאשה זו. ואם בא בשתי נשים והבנים כרוכים אחר אחת, אע"פ שהיא נבדקה – מ"מ צריך להביא ראיה שבניה הם, דחיישינן שמא הם של אחרת ומפני שנתגדלו ביחד נכרכו אחרי זו המיוחסת. בא הוא ובניו ואמר "אשה נשאתי ואלו בניה" – מביא עדים שמיוחסת היתה ואלו בניה. וכדין הזה דנין בישראל מיוחס – לענין ישיבה בסנהדרין, ובלוי מיוחס – לענין דוכן בבהמ"ק [רמב"ם]. ובחזקות כאלו שכרוכין אחריה דנין ליוחסין, שהרי סוקלין ושורפין על החזקות [טור], וכמ"ש בסעי' י"ב.

21. It has already been explained that for complete priestly lineage to serve in the Temple and to eat Terumah by Torah law, two witnesses are required to testify that he is the son of a verified priest whose lineage has been examined. Similarly, when he marries a woman, it is necessary to examine the lineage of four mothers, as stated in Siman 2, because significant measures were taken regarding priestly lineage. However, a strong presumption also suffices—how is this presumption established? If a verified priest went overseas with his examined wife to another country, and afterward, he and his wife come here with small children clinging to her, there is no need to bring witnesses either for the woman that these are her children since they cling to her, or for the children when he says they are his from this woman, and we do not suspect that he took another woman there and fathered them [Tosafot Kiddushin 79b]. If she died and he came alone or the children are grown and do not cling to her, he must bring witnesses that these are his children from this verified woman, or bring proof that the children are his from the woman who died there. He need not bring proof that they are from the woman who went with him overseas, as we do not suspect that he took another woman there [Tosafot ibid and as understood from Rambam]. If he went alone and came with a woman and children clinging to her, he must bring proof that the woman is of verified lineage from the four mothers, but he need not bring proof regarding the children. If they do not cling to her, he must bring proof that the children are his from this woman. If he comes with two women and the children cling to one, even if she has been verified, he must bring proof that these are her children, as we suspect they might be from the other and cling to this verified one because they were raised together. If he and his children come and he says, "I married a woman, and these are her children," he must bring witnesses that she was of verified lineage and that these are her children. This law also applies to an Israelite of verified lineage regarding sitting on the Sanhedrin, and to a Levite of verified lineage regarding the platform in the Temple [Rambam]. In such presumptions where they cling to her, we rule regarding lineage, as we execute by stoning and burning based on presumptions [Tur], as explained in section 12.

כב. כהן שנשא גרושה ואומר שאינו כהן – אינו נאמן, וכופין אותו בכל מיני כפיות לגרשה [ב"ש]. ולא מיבעיא כשאביו מוחזק בכהן דאינו נאמן לומר שנולד מחללה, אלא אפילו אביו אינו ידוע לנו אלא שהחזיק

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עצמו בכהן – אינו נאמן לחזור בו בלא ראיה, דהרי מלקין אותו ע"פ חזקתו שהחזיק עצמו, דשויא עליה חד"א. ואף שיש מי שאומר דלענין מלקות בענין שהוחזק שלשים יום [מל"מ פ"כ מא"ב], מ"מ לענין איסור – מודה דאוסר עצמו בדיבורו מיד. ועוד, דנראה דגם למלקות לא בענין ל' יום, וכן משמע ממה שנתבאר בסעי' ד', וחזקה כזו מיקרי מיד כשהחזיק עצמו [ע' פ"ת סק"ד]. ויש טועים ואומרים דכהני זמן הזה לאו כהנים גמורים הם מפני שאין להם יחוסי כהונה עד אהרן הכהן, וח"ו לומר כן, דמדינא א"צ כלל לזה כמו שבארנו בסי' זה ובסי' ב', ורק למעלה בעלמא עשו הבדיקה, וכיון דמשפחתם מוחזקת לכהנים – הם כהנים גמורים לעד לעולם.

22. A Kohen who married a divorced woman and claims he is not a Kohen is not believed, and we compel him with all kinds of coercion to divorce her. And it is not only when his father is established as a Kohen that he is not believed to say he was born from a chalalah, but even if his father is not known to us and he himself held himself as a Kohen, he is not believed to retract without proof, for we administer lashes based on his own presumption, as he has made himself considered a Kohen. And although some say that for the matter of lashes we require that he has been established for thirty days, nevertheless regarding the prohibition, it is agreed that he prohibits himself immediately by his own words. Furthermore, it seems that even for lashes, we do not require thirty days, and this is also implied from what is explained in section 4, and such a presumption is considered immediate once he has held himself as a Kohen. There are those who mistakenly say that the Kohanim of our time are not full Kohanim because they do not have genealogical records tracing back to Aaron the Kohen, but God forbid to say so, for by law this is not required at all, as we explained in this section and in section 2. It was merely an additional measure that genealogical examination was performed, and since their family is established as Kohanim, they are complete Kohanim forever and ever.

סימן ד

א. [דינים מי הם הפסולים לבא בקהל ישראל ובו ס"ב סעי']

כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מאישות הלכה ז': קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא – נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל", לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין – לוקה מן התורה, לפי שבעל קדשה. עכ"ל. ואין זה ענין לאונס ומפתה שחייבה התורה לשלם קנס, ובמקום שיש חיוב מלקות אין שם חיוב ממון, דכבר ביאר זה הרמב"ם בפ"ב מנערה ובספר המצות [מצוה שנ"ה] דאונס ומפתה זהו באקראי שפיתה אותה בדברים ואינה בכלל קדשה ואינו לוקה על זה, דקדשה הוא שהכינה עצמה מרצונה או מרצון אביה לכל הבא לבועלה, ובזה אין קנס אלא מלקות, וע"ז נאמר: "לא תחלל את בתך להזנותה", ויתבאר בס"ד בסי' קע"ז. וכן מבואר בספרי, ורוב הפוסקים מודים לו בזה. וכן צ"ל מאי דכתיב "ולא יהיה קדש מבני ישראל" – היינו שהזכר לא יכין א"ע לכל אשר תבקשו לבועלה. אמנם אונקלוס מפרש האי קרא על עבד ואמה, וכן דעת הסמ"ג והרמב"ן והרשב"א ז"ל. והרמב"ם ז"ל סובר דעבד ואמה איסורן מדברי סופרים כמ"ש בפי"ב מאיסורי ביאה [ע"ש פט"ו מ"ש הכ"מ בשם הר"א בן הרמב"ם וצע"ג, ודו"ק].

1. [Laws concerning who is disqualified from entering the congregation of Israel, containing 62 sections] Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 1 of Ishut, Halacha 7: Before the giving of the Torah, a man would encounter a woman in the marketplace, and if both he and she desired, he would pay her and engage in relations with her by the roadside and then depart. This woman was called a "kedesha" (prostitute). Once the Torah was given, the kedesha was forbidden, as it is stated: "There shall not be a kedesha among the daughters of Israel." Therefore, anyone who engages in relations with a woman for the sake of promiscuity without betrothal is liable to lashes from the Torah because he has engaged with a kedesha. This is the end of his words. This does not pertain to rape or seduction for which the Torah mandates a fine, and where there is an obligation of lashes, there is no monetary obligation. Rambam has already explained this in Chapter 2 of Naarah and in the Book of Commandments [Negative Commandment 55], that rape and seduction are incidental, where he persuaded her with words and she does not fall under the category of kedesha, and he is not liable to lashes for this. A kedesha is someone who prepared herself with her own consent or with her father's consent for anyone who wishes to engage in relations with her. In this case, there is no fine but lashes, and regarding this, it is stated: "Do not degrade your daughter to make her a prostitute," which will be explained, with God's help, in Siman 177. This is also explained in the Sifri, and most of the poskim (halachic authorities) agree with this. Similarly, it must be said regarding what is written, "There shall not be a kadesh among the sons of Israel" – this means that a male should not prepare himself for anyone who wishes to engage in relations with him. However, Onkelos interprets this verse as referring to a male and female slave, and so is the opinion of the SeMaG (Sefer Mitzvot Gadol), Ramban, and Rashba, of blessed memory. Rambam, of blessed memory, holds that the prohibition of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a male and female slave is by rabbinic decree as he wrote in Chapter 12 of Issurei Biah [see there in Chapter 15 what the Kesef Mishneh wrote in the name of Rabbi Avraham, the son of Rambam, which requires further investigation, and examine it well].

ב. עוד כתב שם פט"ו דכל החייבי לאוין – בין מפסולי קהל בין מפסולי כהונה – אין חייבים מלקות אא"כ קידש ובעל, אבל קידש ולא בעל או בעל ולא קידש – אינו לוקה, לבד מכה"ג באלמנה ע"ש. ולשון התורה מוכיח כן, דבכל חייבי לאוין כתיב "לא יבא בקהל ד'" וביאה בקהל אינו אלא ע"י קדושין [כ"מ בשם הר"א]. וראיה לזה: דבעריות כתיב "לא תקרבו לגלות ערוה" משום דבעריות לא תפסי קדושין, ואם כוונת התורה גם בחייבי לאוין בלא קדושין, היה לו לכתוב ג"כ לשון גילוי ערוה דמשמע ביאה בעלמא. ומ"מ רוב הפוסקים חולקים עליו, דהא לא כתיב לשון קיחה כבקדושין, ו'לא יבא' הוא לשון ביאה. וכן מוכח מסוגיות הש"ס, וגם הרמב"ם בעצמו בפ"א מנערה מוכח שסובר כן [דתירוץ הכ"מ בשם הר"א תמוה כמ"ש בסעי' א'].

2. Additionally, he wrote there in chapter 15 that all those who are liable for negative commandments — whether they are disqualified from the congregation or disqualified from the priesthood — are not liable for lashes unless they betroth and consummate. But if they betroth and do not consummate, or consummate and do not betroth, they are not liable for lashes, except for the High Priest with a widow, as mentioned there. And the language of the Torah proves this, for in all those liable for negative commandments, it is written, "He shall not enter into the congregation of the Lord," and entering the congregation is only through betrothal [as mentioned in the name of R. Abraham]. And proof of this: regarding forbidden relations, it is written, "You shall not approach to uncover nakedness," because betrothal does not take effect with forbidden relations. If the Torah's intention was also in cases of negative commandments without betrothal, it would have written the language of uncovering nakedness, which implies mere consummation. Nonetheless, most of the decisors disagree with him, for it is not written in the language of taking as in betrothal, and "he shall not enter" is the language of consummation. This is also proven from the Talmudic discussions, and even Maimonides himself in the first chapter of "A Maiden" proves that he holds this way [for the answer of the Kesef Mishneh in the name of R. Abraham is problematic as he wrote in section 1].

ג. **איסורי ביאה חמשה מינים הם:** עריות דחייבי כריתות, וחייבי מיתות ב"ד, וחייבי לאוין, וחייבי עשה, והאסורות מדברי סופרים. ואיסורי עריות יתבאר בסי' ט"ו. **וחייבי לאוין הם:** ממזרת לבן ישראל, ובת ישראל לממזר, ובת ישראל לעמוני ומואבי, ובת ישראל לפצוע דכה וכרות שפכה. וגרושה כשנשאת לאחר – אסורה להחזיר לבעלה הראשון, ויבמה לזר כשעדיין לא חלצה ולא נתייבמה. ונתינים – לדעת הרמב"ם איסורם מד"ס, וי"א דאיסורן מן התורה, ולפנינו יתבאר מה הם נתינים. וישראל הבא על הכותית דרך אישות, או כותי הבא על בת ישראל דרך אישות – לדעת הרמב"ם בפי"ב מאיסורי ביאה הוי דאורייתא ובזה נאמר "לא תתחתן בם", ולדעת הטור אין זה רק בשבעה אומות כשנתגיירו. וישראל שבא על הכותית – הלכה למשה מסיני שקנאין פוגעין בו כמו שיתבאר בסי' ט"ז, ועוד איסורים יש בזה כמ"ש שם. ועבד שבא על בת ישראל או ישראל שבא על השפחה – לדעת אונקלס וכמה מרבותינו חייבים מלקות, וע"ז נאמר "לא יהיה קדש ... ולא תהיה קדשה", ולדעת הרמב"ם שם איסורן מד"ס. וישראל הבא על ישראלית פנויה בזנות – להרמב"ם הוי דאורייתא כמ"ש בסעי' א'. ובכהנים יש עוד ארבעה איסורי לאוין ואלו הן: אלמנה לכה"ג, וגרושה או זונה או חללה אף לכהן הדיוט, ויתבאר בסי' ו'. וחלוצה אסורה לכהן מד"ס. **ואלו הם חייבי עשה:** מצרי ואדומי דור ראשון ודור שני אחד זכרים ואחד נקיבות, ובעולה לכה"ג, דבמצרי ואדומי כתיב "דור שלישי יבא להם בקהל ד'" – מכלל דדור ראשון ושני לא, ולאו הבא מכלל עשה עשה. וכן בעולה לכה"ג הוי לאו הבא מכלל עשה, כדכתיב "והוא אשה בבתוליה יקח" – בתולה ולא בעולה. וכן הכונס את יבמתו, אם בא הוא או אחד מן האחים על הצרה עוברים בעשה, כמ"ש הרמב"ם פ"א מיבום. וכן אשה שבעלה קינא לה ונסתרה ואח"כ בא עליה בעלה – עובר בעשה, ואם ודאי זינתה – עובר בלאו, וכן אסורה לבועל כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מסוטה. [והרמב"ם בפ"א מאישות לא מנה כמה ממה שנתבאר, וע"ש בלח"מ ובמל"מ].

3. Forbidden sexual unions are of five types: those punishable by karet, those punishable by death by the court, those punishable by negative commandments, those punishable by positive commandments, and those forbidden by rabbinic decree. The prohibitions regarding sexual relations are detailed in Siman 15. The cases punishable by negative commandments are: a mamzer with an Israelite, an Israelite woman with a mamzer, an Israelite woman with an Ammonite or Moabite, and an Israelite woman with a man who has damaged reproductive organs. A divorced woman who marries another man is forbidden to return to her first husband, and a yevama (widow awaiting levirate marriage) with another man before performing chalitza or yibum. Regarding the Nethinim (Temple servants), according to Maimonides (Rambam), their prohibition is rabbinic, while others say it is from the Torah. This will be clarified later. An Israelite who has relations with a non-Jewish woman, or a non-Jew who has relations with an Israelite woman, according to Maimonides in Chapter 12 of Issurei Biah, this is a biblical prohibition, as it says, "You shall not intermarry with them." According to the Tur, this only applies to the seven Canaanite nations if they convert. If an Israelite has relations with a non-Jewish woman, it is a halacha from Moses at Sinai that zealots

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

may attack him, as will be detailed in Siman 16. There are other prohibitions in this context as mentioned there. A slave who has relations with an Israelite woman or an Israelite who has relations with a maidservant, according to Onkelos and several of our sages, are punishable by lashes, as it says, "There shall not be a holy person (prostitute)..." According to Maimonides, this prohibition is rabbinic. An Israelite who has relations with an unmarried Israelite woman for the sake of promiscuity, according to Maimonides, this is a biblical prohibition, as mentioned in Siman 1. For Kohanim (priests), there are four additional prohibitions: a widow to a High Priest, and a divorced woman, a zonah (a woman who has had certain forbidden relationships), or a chalalah (a woman of disqualified lineage) even to a regular priest, as will be detailed in Siman 6. A chalutzah (a woman who performed chalitza) is forbidden to a priest by rabbinic decree. The cases punishable by positive commandments are: an Egyptian or Edomite of the first or second generation, whether male or female, and a non-virgin to a High Priest. Regarding Egyptians and Edomites, it is written, "The third generation shall enter the congregation of G-d," implying that the first and second generations are not allowed, which is a positive commandment derived from a negative implication. Similarly, with a non-virgin to a High Priest, it is derived from the commandment "He shall marry a woman in her virginity," implying a virgin and not a non-virgin. If a man performs levirate marriage (yibum) and either he or one of his brothers has relations with the co-wife (tzarah), they transgress a positive commandment, as Maimonides states in Chapter 1 of Yibum. Also, if a woman whose husband suspected her of adultery and she was secluded (sotah), and then her husband has relations with her, he transgresses a positive commandment. If it is certain that she committed adultery, he transgresses a negative commandment and she is also forbidden to her paramour, as Maimonides states in Chapter 2 of Sotah.

ד. איזהו ממזר האמור בתורה? זה הנולד מערוה דחייבי כריתות ומיתות ב"ד, חוץ מהנולד מנדה – אף שהיא מחייבי כריתות – מ"מ הולד פגום ואינו ממזר אפילו מדרבנן. ופגימתו אינו אלא שמשפחתו פגומה ומקולקלת ועזי פנים, אבל אין בו פסול אף לכהונה [אחרונים], ואם היא בת – רשאי להנשא לכהן. אבל שארי עריות – בין שבא עליה בשוגג ובין במזיד ובין באונס ובין ברצון – הולד ממזר, ואחד זכרים ואחד נקיבות אסורים לעולם שנאמר: "גם דור עשירי לא יבא להם", כלומר: לעולם – ולאו דוקא דור עשירי, וראיה לדבר זה שהרי גם בעמוני ומואבי כתיב 'דור עשירי' ומסיים בקרא 'עד עולם' [רש"י יבמות ע"ח:]. ועי' בסי' קנ"ט בדין הנולד מיבמה לשוק.

4. Who is the "mamzer" mentioned in the Torah? It is one born from a forbidden relationship that incurs karet (excision) or capital punishment by the court, with the exception of one born from a niddah (a menstruant woman) – even though it incurs karet – nevertheless, the child is blemished but not a mamzer, even rabbinically. The blemish is only that the family is flawed and brazen, but there is no disqualification even for the priesthood, and if it is a daughter, she is permitted to marry a kohen. However, for other forbidden relations – whether the intercourse was unintentional or intentional, coerced or consensual – the child is a mamzer. Both males and females are forbidden forever, as it says: "Even to the tenth generation shall they not enter," meaning forever – and not specifically the tenth generation. Proof of this is that it also says "tenth generation" regarding Ammonites and Moabites and concludes in the verse "forever." See also in Siman 159 regarding the law of one born from a yevama (widow subject to levirate marriage) who marries an outsider.

ה. נתינים מה המה? כתב הרמב"ם ז"ל בספי"ב מאיסורי ביאה: מי שנתגייר משבעה עממין אינם אסורין מן התורה לבא בקהל. והדבר ידוע שלא נתגיירו מהם אלא הגבעונים, ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבא בקהל, אחד זכרים ואחד נקיבות, ולא אסר אותם אלא בזמן שיש מקדש וכו', והם הנקראים "נתינים" לפי שנתנם לעבודת המקדש. בא דוד וגזר עליהם שלא יכנסו בקהל לעולם, ואפילו בזמן שאין מקדש וכו'. ולמה גזר עליהם הוא ובית דינו? לפי שראה עזות ואכזריות שהיתה בהם בעת שבקשו שבעת בני שאול בחיר ד' לתלותם והרגום ולא רחמו עליהם. עכ"ל. וס"ל להרמב"ם ז"ל דנתינים אין עיקר איסורם מן התורה, וכן דעת רש"י ז"ל והמאור, וגם ס"ל להרמב"ם דשבעה אומות לאחר גירותן מותרין ליכנס בקהל, [דפסק כאוקימתא קמייתא דרבא (שם ע"ו.) משום דסוגיא (שם ע"ח:) פליגי אלישנא בתרא דרבא].

5. Natinim, what are they? The Rambam wrote in Chapter 12 of Hilchot Issurei Biah: "One who converts from the seven nations is not forbidden by Torah law to enter the congregation. It is known that none of them converted except the Gibeonites. Joshua decreed that they should be forbidden to enter the congregation, both males and females. He only forbade them during the time when the Temple stood, etc. They are called 'Natinim' because they were given to the service of the Temple. David came and decreed that they should never enter the congregation, even when there is no Temple, etc. Why did he and his court decree this? Because he saw the audacity and cruelty that was in them when they asked for the seven sons of Saul, the chosen one of God, to hang them, and they killed them and did not have mercy on them." End of quote.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

According to the Rambam, Natinim are not primarily forbidden by Torah law. This is also the opinion of Rashi and the Me'or. The Rambam also holds that the seven nations, after their conversion, are permitted to enter the congregation, as he ruled according to the first statement of Rava (Yevamot 76b), because the discussion (Yevamot 78b) disagrees with the latter statement of Rava.

ו. אבל הרבה מרבותינו חולקים עליו וס"ל דהשבעה אומות אסורים מן התורה גם בגירותן, ועליהם נאמר "לא תתחתן בם" ולא נאסרו מן התורה רק אותם שהיו בעת שנכנסו ישראל לא"י, אבל דורותיהם מותרים מן התורה בגירותן, שלא אסרן הכתוב לעולם ולא מנה בהם דורות, ויהושע ודוד גזרו עליהם לעולם. ולפ"ז איסור נתינים מן התורה הם מאותן האומות שנתגיירו בעת כניסתם לארץ, ולדורות איסורם מד"ס מיהושע ודוד ובית דינם, וזהו דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל [הה"מ]. ויש מרבותינו דס"ל דמן התורה אסורים לעולם, ודוד גזר עליהם שיעבוד, ומה שגזר עליהם יותר מעל כל הפסולים – מפני שהם אומה שלימה [תוס' ר"פ א"נ ור"ן]. ועכ"פ לכל הפוסקים אסורים, ואיסורן איסור עולם בין זכרים בין נקיבות, ולכן בכל הש"ס תנינן ממזירים ונתינים מפני ששוים באיסורן.

6. However, many of our sages disagree with him and hold that the seven nations are forbidden by Torah law even after conversion. Regarding them, it is stated, "You shall not intermarry with them." The Torah prohibition only applied to those who were present when the Israelites entered the Land of Israel, but their descendants are permitted by Torah law regarding conversion. The scripture did not prohibit them forever, nor did it enumerate their generations. Joshua and David decreed that they be forbidden forever. According to this, the prohibition of the Nethinim by Torah law refers to those nations that converted at the time of the Israelites' entry into the Land, and for future generations, their prohibition is rabbinic from Joshua, David, and their courts. This is the opinion of the Ramban and Rashba, of blessed memory. Some of our sages hold that they are forever forbidden by Torah law, and David decreed their servitude. The reason he decreed more stringently on them than on all other disqualified individuals is because they are a complete nation. In any case, according to all the decisors, they are forbidden, and their prohibition is eternal, whether male or female. Therefore, throughout the Talmud, we mention mamzerim and Nethinim together because they are equal in their prohibition.

ז. עמונים ומואבים – אסורים, ואיסורן איסור עולם. והלכה למשה מסיני דלא נאסרו רק הזכרים, אבל נקיבותיהם מותרים בגירותן, וכך באה הקבלה: 'עמוני' ולא עמונית 'מואבי' ולא מואבית, דהתורה אסרן "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים", ודרכו של איש לקדם ולא דרכו של אשה. וגם כתיב על אשר שכרו את בלעם לקלל את ישראל, והזכרים עשו זאת ולא הנקיבות. אמנם עיקר דין זה הלל"מ, ולכן לא דרשינן 'ממזר' ולא ממזרת 'מצרי' ולא מצרית, דעל הטעמים יש לפקפק, דהיה להם לקדם בלחם ומים לישראל אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים, ובנות מואב הכשילו לבני ישראל בזנות, אך כך באה הקבלה למשה רביני מסיני [ע"ש ביבמות ע"ו: וברמב"ם פי"ב מא"ב].

7. Ammonites and Moabites are prohibited, and their prohibition is eternal. The halachic tradition from Moses at Sinai states that only the males are prohibited, but their females are permitted upon conversion. Thus, the tradition conveys: "An Ammonite" but not an Ammonitess; "a Moabite" but not a Moabitess. The Torah prohibited them "because they did not greet you with bread and water," and it is customary for a man to greet, not a woman. Additionally, it is written that they hired Balaam to curse Israel, and it was the males who did this, not the females. However, the primary basis of this ruling is from the Sinai tradition, and therefore we do not derive similarly for "a mamzer" (bastard) but not a mamzeret (female bastard); "an Egyptian" but not an Egyptian woman, since the reasons could be debated. They should have greeted Israel with bread and water—men to men and women to women—and the daughters of Moab led the Israelites to sin through immorality. Nevertheless, this is the tradition that came to Moses from Sinai.

ח. מצרי ואדומי, אחד זכרים ואחד נקיבות, דור ראשון ודור שני – אסורין לבא בישראל, ודור שלישי – מותר, שנאמר: "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ד'", וכיון דכתיב 'בנים אשר יולדו להם' מונין הדורות מהם עצמם, שהוא שנתגייר הוי ראשון וזרעו שני וזרע זרעו שלישי ומותרים בקהל, ולכן אע"ג דבמקום דורות לא נחשב האיש עצמו בהדורות, כמו שנאמר לאברהם אבינו על יורדי מצרים "ודור רביעי ישובו הנה", ויעקב היה מהיורדים ונמנה הדורות מזרעו – יהודה, פרץ, חצרון, וכלב בנו היה מבאי הארץ, דשם דור הוא על היוצאים מהם כמו שכתוב ביהושע (כ"ב): "והיה כי יאמרו אלינו ואל דורותינו מחר" וגו', וכן כתיב בסוף איוב: "וירא את בניו ואת בני בניו ארבעה דורות", מ"מ מדכתיב 'להם' גם הם בעצמם בכלל הדור, וכן לשון הש"ס גיטין פ"ח [גמ']. ומצרית מעוברת שנתגיירה – בנה שני. ומצרי שני שנשא מצרית ראשונה, או מצרי ראשון שנשא מצרית שנייה – הולד שני, דהולכין אחר הפחות שבשניהם, מדכתיב "בנים אשר יולדו להם" תלאן הכתוב בלידה, ואין לידה בלא אב ואם, לפיכך בעינן שמשני הצדדים יהיה דור שלישי. וזהו דעת הרמב"ם ז"ל, אבל יש מרבותינו דס"ל דהולכין אחר האם, דבלידה תלה רחמנא והאם הוא המולדת, ולכן מצרי ראשון שנשא מצרית שנייה – מותר הולד לבא בקהל [רש"י שם ע"ח והרמב"ן והטור], וזה שיתבאר דהולכין אחר הפגום שבשניהן – זהו בשני אומות ולא באומה אחת [ב"ש]. ובירושלמי משמע כהרמב"ם [הגר"א].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

8. An Egyptian and an Edomite, whether male or female, of the first and second generation, are prohibited from entering the congregation of Israel. However, the third generation is permitted, as it is stated: "Children who are born to them, the third generation shall enter the congregation of the Lord." Since it says "children who are born to them," the generations are counted from them themselves. The one who converts is considered the first generation, their children the second, and the children of their children the third, who are permitted to enter the congregation. Therefore, even though in the context of generations, the individual himself is not counted among the generations, as it was said to Abraham concerning those who went down to Egypt, "the fourth generation shall return here," and Jacob was among those who went down, and the generations are counted from his offspring—Judah, Peretz, Chetzron, and his son Caleb was among those who entered the land—there, the term generation refers to their descendants, as it is written in Joshua (22): "and it shall be said to us and to our generations tomorrow," etc. Similarly, it is written at the end of Job, "and he saw his sons and his sons' sons, four generations." Nevertheless, since it writes "to them," they themselves are also included in the generation. This is also the language of the Talmud in Gittin 88b. An Egyptian woman who was pregnant and converted—her child is considered the second generation. An Egyptian of the second generation who marries a first-generation Egyptian woman, or a first-generation Egyptian who marries a second-generation Egyptian woman—the child is considered the second generation, as we follow the lesser status of the two, as it is written "children who are born to them," implying that the status depends on birth, and there is no birth without a father and a mother. Therefore, we need the third generation to be from both sides. This is the opinion of Maimonides (Rambam), but there are some of our Rabbis who hold that we follow the mother, as the Torah makes it dependent on birth, and the mother is the one who gives birth. Therefore, a first-generation Egyptian who marries a second-generation Egyptian woman—the child is permitted to enter the congregation (Rashi, Ramban, and Tur). This, which will be explained that we follow the defect of the two, applies to two different nations and not to one nation (Beit Shmuel). And in the Jerusalem Talmud, it implies like Maimonides (Gra).

ט. גר עמוני שנשא מצרית וילדה זכר – הולד עמוני ואסור בקהל לעולם. ואם ילדה נקיבה – היא מצרית ואסורה עד ג' דורות. וגר מצרי שנשא עמונית גיורית, הולד – בין זכר בין נקיבה – מצרי ואסור עד דור שלישי. ולמה לא נאמר דכשהולד זכר, הוא עמוני כאמו ואסור לעולם? דממ"נ – אם נלך בתר אמו הרי הוא כשר לגמרי, דהיא אינה פגומה כלל וכישראלית היא. אבל כשהיא עמונית כותית וילדה בן – הוא עמוני ואסור לעולם. ילדה בת – היא מותרת, דולד כותית כמוה כמו שיתבאר. וי"א דהבת מצרית, ואינה דומה לכל כותית, והולכין אחר הפגום [ב"ח וט"ז]. והעיקר כדיעה ראשונה [ח"מ והגר"א]. ושאר כל האומות לאחר שנתגיירו [בימים קדמונים] – דינם כישראל מיד. וכלל גדול אמרו חז"ל דבאומות הלך אחר הזכר, כלומר: זרע שנולד משני אומות בגיותן – הולך הזרע אחר הזכר, ולכן מצרי ואדומי כותים שנשאו עמונית כותית וילדה בן או בת – הולד מצרי ואדומי, ולכשיתגייר יהיה מותר בדור שלישי. ועמוני כותי שנשא מצרית ואדומית כותית – הולד עמוני, דכשהוא זכר יאסר לעולם, ונקיבה מותרת מיד כשתכנס לדת ישראל. וכשנתגיירו וילדו – הולכין אחר הפגום שבשניהם כמו שנתבאר. ואין לומר למה כן, הלא יש קדושין ואין עבירה? אמנם גזירת התורה היא, דכתיב 'להם' – הלך אחר פסולן [גמ'].

9. An Ammonite convert who marries an Egyptian convert and they have a male child – the child is considered an Ammonite and is prohibited from entering the congregation forever. If they have a female child, she is considered an Egyptian and is prohibited until the third generation. And an Egyptian convert who marries an Ammonite convert, whether they have a male or female child – the child is considered Egyptian and is prohibited until the third generation. Why don't we say that if the child is male, he should be considered an Ammonite like his mother and be prohibited forever? Because logically – if we follow the mother, he should be entirely permitted, as she is not flawed at all and is considered like an Israelite. However, when she is an Ammonite convert and gives birth to a son – he is considered an Ammonite and is prohibited forever. If she gives birth to a daughter – she is permitted, because the child of a female convert is like her, as will be explained. Some say that the daughter is considered an Egyptian and is not like other female converts, and we follow the more flawed parent [Beit Yosef and Taz]. However, the main opinion is the first one [Choshen Mishpat and the Vilna Gaon]. All other nations, after they convert [in ancient times] – their status is like that of Israelites immediately. The sages of blessed memory said a general principle that among the nations, we follow the male, meaning: the offspring born from two different nations in their state of non-Jewishness – we follow the male, and therefore an Egyptian or Edomite convert who marries an Ammonite female convert and they have a son or daughter – the child is considered Egyptian or Edomite, and once they convert, they will be permitted in the third generation. And an Ammonite convert who marries an Egyptian or Edomite female convert – the child is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered an Ammonite, and if he is male, he is prohibited forever, but if female, she is permitted immediately upon entering the Jewish faith. And when they convert and have children – we follow the more flawed parent in both of them as explained. And one should not say why is this so, since there is a valid marriage and no transgression? However, it is a decree of the Torah, as it is written 'for them' – follow their invalidity [Talmud].

י. כהן ולוי שנשא ישראלית – הולד כהן או לוי. וישראל שנשא כהנת ולויה – הולד ישראל, דהולד הולך אחר האב דכתיב "למשפחותם לבית אבותם". וישראל כשר שנשא ממזרת ישראלית, או ממזר ישראל שנשא ישראלית כשירה – קדושין תופסין בהם, דבחייבי לאוין תופס קדושין והולד ממזר, דמקום שיש קדושין ויש עבירה – הולד הולך אחר הפגום, אפילו אם רק אמו פגומה, דכתיב בממזר: "גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ד'", והאי 'לו' מיותר הוא ודרשינן שהולך אחר פסולו אף אחרי אמו [תוי"ט], ומזה ילפינן לשארי חייבי לאוין. ומנלן דתפסי קדושין בחייבי לאוין? דכתיב "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה", וכי יש שנואה לפני המקום? ומה לנו אם הבעל אינו אוהבה? אלא מאי שנואה – ששנואה בנשואיה, שעברו עבירה וקאמר קרא 'כי תהיינה' לשון הויה. וכ"ש דבחייבי עשה תפסי קדושין, אבל בחייבי כריתות ומיתות ב"ד לא תפסי קדושין, והבא על אחת מהחיובים האלה – הולד ממזר. אבל מחייבי לאוין וחייבי עשה – אין הולד ממזר אא"כ היה האב ממזר או האם ממזרת. וגר [בימים קדמונים] – מותר בממזרת, דבממזר כתיב "לא יבא לו בקהל ד'" וקהל גרים לא איקרי קהל, ומ"מ אע"ג דנשאת בהיתר מ"מ הולד ממזר, דהולך אחר הפגום. וכ"ש ממזר שנשא גיורת דהולד ממזר, וכן הדין בנתין ונתינה ושארי הפסולים.

10. A Kohen or Levi who marries an Israelite woman – the child is a Kohen or Levi. An Israelite who marries a Kohen or Levi woman – the child is an Israelite, as the child follows the father, as it is written, "according to their families, by their fathers' houses." An eligible Israelite who marries an Israelite mamzeret, or an Israelite mamzer who marries an eligible Israelite woman – the kiddushin (marriage) is valid, as kiddushin is effective with those who are liable for a negative commandment, and the child is a mamzer, because where there is kiddushin and a transgression, the child follows the defective parent, even if only the mother is defective, as it is written regarding a mamzer, "even unto the tenth generation shall he not enter into the congregation of the Lord," and the word "he" is superfluous, and we derive that the child follows the parent who is disqualified, even if it is the mother. And from this we learn for other negative commandments. And from where do we know that kiddushin is effective with those liable for a negative commandment? Because it is written, "If a man has two wives, one beloved and the other hated," and is there anyone hated before God? And what does it matter to us if the husband does not love her? Rather, what is hated – that she is hated in her marriage, as they transgressed a commandment, and the scripture says "if he has," using the language of existence. And certainly, with those liable for a positive commandment, kiddushin is effective, but with those liable for karet (excision) and death by the court, kiddushin is not effective, and one who cohabits with one of these liabilities – the child is a mamzer. But from those liable for negative commandments and positive commandments – the child is not a mamzer unless the father is a mamzer or the mother is a mamzeret. And a convert [in ancient times] – is permitted to marry a mamzeret, as it is written regarding a mamzer, "he shall not enter into the congregation of the Lord," and the congregation of converts is not called a congregation, but even though he marries permissibly, nevertheless the child is a mamzer, as the child follows the defective parent. And certainly, a mamzer who marries a convert – the child is a mamzer, and so is the law for a Natin (descendant of the Gibeonites) and a Natina (female descendant of the Gibeonites) and other disqualified persons.

יא. גר [בימים קדמונים] שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת – הולד כשר כישראל גמור, ואסור בממזרת. וממזר נושא ממזרת וכן ממזר נושא נתינה, או נתין נושא ממזרת – והולדות ממזרים, דממזר ונתין חד דינא אית להו. בד"א? כששניהם וודאין, אבל אם האחד ודאי והשני ספק ממזר – אסורין לישא זל"ז. וכן אסורין הספיקות בישראלים כשירים, ואפילו שניהם מסופקים – אסורים לישא זא"ז, שמא אחד מהם כשר והשני פסול. ואע"ג דמן התורה הספיקות מותרין בכל, דכתיב "לא יבא ממזר בקהל ד'" ודרשינן: ממזר ודאי – הוא דלא יבא, אבל ממזר ספק – יבא בקהל. וכן בקהל ודאי הוא דלא יבא ממזר, אבל בקהל ספק – יבא. מ"מ מדרבנן אסרום, דמעלה עשו ביוחסין והולדות ממזרין מדרבנן. וכיצד הוא ספק ממזר? כגון שנולד מספק ערוב, שבא אביו על אשה שנתקדשה ספק קדושין או שנתגרשה ספק גירושין, והיא ספק אשת איש. וכן יבמה שלא שהתה אחר בעלה ג' חדשים ונתייבמה וילדה לשבעה חדשים, ואינו ידוע אם הולד הוא בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון, וזה הולד כשר ממ"נ, אמנם אם אח"כ חזר היבם ובא עליה וילדה – הוי הולד ספק ממזר, דשמא הולד הראשון היה בן תשעה לראשון ונשא היבם אשת אח שיש לו בנים והיא בכרת, שהולד ממנה ממזר. וספק ממזר אסור בישראלית ואסור בממזרת, וישא גיורת או שפחה שנשתחררה, דעבד משוחרר דינו כגר לכל דבר. וכן יש עוד ממזר מדרבנן: כגון האשה ששמעה שמת בעלה ונשאת לאחר והבעל היה קיים, ובא בעלה הראשון עליה, אע"ג שמותרת לו מדינא וקדושי שני אינם קדושין כלל שהרי היתה א"א – מ"מ גזרו רבנן שתצא גם מהראשון והולד גם ממנו ממזר. ומ"מ משניות לעריות אין הולד ממזר גם מדרבנן [יבמות פ"ה.], ועמ"ש בסי' ו' סעי' כ"א.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

11. A convert [in ancient times] who marries a Jewish woman or a Jew who marries a convert – the child is legitimate as a full Jew and forbidden to a mamzeret (a female born from certain prohibited relationships). A mamzer marries a mamzeret, and similarly, a mamzer marries a Netinah (a descendant of the Gibeonites), or a Netin marries a mamzeret – and their offspring are mamzerim, for a mamzer and a Netin have the same status. When is this said? When both are definite mamzerim, but if one is a definite and the other a doubtful mamzer – they are forbidden to marry each other. Similarly, doubtful mamzerim are forbidden to marry legitimate Jews, and even if both are doubtful – they are forbidden to marry each other, lest one of them is legitimate and the other is not. Even though, by Torah law, doubtful mamzerim are permitted in all cases, as it is written, "A mamzer shall not enter the assembly of the Lord" and we expound: a definite mamzer shall not enter, but a doubtful mamzer may enter the assembly. And similarly, into a definite assembly a mamzer may not enter, but into a doubtful assembly, he may. Nevertheless, the Rabbis prohibited them due to a higher standard in lineage, and their offspring are rabbinically considered mamzerim. What constitutes a doubtful mamzer? For example, if born from a doubtful union, where the father had relations with a woman who was doubtfully betrothed or doubtfully divorced, and she is doubtfully a married woman. Also, a yevama (a widow bound to marry her brother-in-law) who did not wait three months after her husband's death and became pregnant and gave birth after seven months, and it is unclear whether the child is the nine-month offspring of the first husband or the seven-month offspring of the second. This child is legitimate regardless, but if the yavam (the brother-in-law) subsequently had relations with her and she gave birth, the child is a doubtful mamzer, for perhaps the first child was a nine-month offspring of the first husband and the yavam married the wife of his brother who had children, and this is a karet prohibition, making the child a mamzer. A doubtful mamzer is forbidden to a Jewish woman and also to a mamzeret, and he should marry a convert or a freed maidservant, as a freed slave has the status of a convert in all matters. There is also another type of rabbinic mamzer: for example, a woman who heard that her husband died and married another, and her husband was alive, and her first husband had relations with her. Even though she is permitted to him by law and the second marriage is not a marriage at all since she was a married woman, nevertheless, the Rabbis decreed that she must leave both husbands, and the child from the first husband is also a mamzer. However, from incestuous relations, the child is not a mamzer even rabbinically [Yevamot 85], and see what I wrote in Siman 6, Seif 21.

יב. ודע, דזה שנתבאר דגר שנשא בת ישראל הולד אסור בממזרת – זהו דעת דרמב"ם והטור. וי"א דכיון שיש קדושין ואין עבירה – הולד הולך אחר אביו ומותר בממזרת. ואע"ג דאין זה כלל קבוע, דהרי גר שנשא ממזרת דיש קדושין ואין עבירה ומ"מ הולד ממזר, שאני התם שהתורה רבתה שהולך אחר פסולו כמ"ש בסעי' י', אבל בזה מנא לן? ויש מי שאומר הטעם דלא גרע מכותי שבא על בת ישראל דהולד כשר כמו שיתבאר ואסור בממזרת [הה"מ], ואין זה טעם מספיק דהרי כותי הבא על א"א הולד כשר כמו שיתבאר, והוא הבא על א"א הולד ממזר. ועוד דהרמב"ם בעצמו פסק בגר שנשא גיורת והולידו בן ה"ז מותר בממזרת, וכן בן בן בנו עד שישתקע שם גירותו ממנו ואח"כ יאסר בממזרת, וא"כ איזה הפרש יש בין נשא גיורת לנשא ישראלית? ולי נראה דטעמן הוא דהא חזינן דבענייני כניסה לקהל החמירה התורה לילך גם אחר האם, כמו ישראל שנשא ממזרת דהולד ממזר ואסור ליכנס לקהל, וכ"ש להחמיר עליו שלא ישא ממזרת כשאמו ישראלית דהולכין גם אחרי האם, ובזה לא שייך לומר הלך אחר פסולן, דהרי אינו פסול וכישראל גמור הוא אלא דלא איקרי קהל, ולכן כשאמו ישראלית מקרי קהל ואסור בממזרת. [וע' בשמה"מ ובא"מ וביש"ש קדושין פ"ד סי' ו'.]

12. And know that this which has been explained, that a convert who marries a Jewish woman, the offspring is prohibited from marrying a mamzeret – this is the opinion of Rambam and the Tur. And some say that since there is kiddushin (betrothal) and no transgression, the offspring follows the father and is permitted to marry a mamzeret. And even though this is not a fixed rule, for instance, a convert who marries a mamzeret, where there is kiddushin and no transgression, and yet the offspring is a mamzer, it is different there because the Torah increased the cases where the offspring follows the invalid parent, as stated in section 10. But in this case, from where do we derive this? And there is one who says that the reason is that it is no worse than a non-Jew who has relations with a Jewish woman, where the offspring is legitimate, as will be explained, and is prohibited from marrying a mamzeret [Maggid Mishneh]. And this is not a sufficient reason, for a non-Jew who has relations with a married woman, the offspring is legitimate, as will be explained, but if a convert has relations with a married woman, the offspring is a mamzer. Furthermore, Rambam himself ruled that a convert who marries a convertess and they have a son, he is permitted to marry a mamzeret, and so too his son and his son's son, until the name of conversion is forgotten from him, and afterward he is prohibited from marrying a mamzeret. So what difference is there between marrying a convertess and marrying an Israelite? And it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

seems to me that the reason is that we see in matters of entering the congregation, the Torah was strict to also follow the mother, such as an Israelite who marries a mamzeret, where the offspring is a mamzer and is prohibited from entering the congregation. All the more so should we be stringent that he should not marry a mamzeret when his mother is an Israelite, for we also follow the mother. And in this case, it is not applicable to say he follows his invalid parent, for he is not invalid and is like a complete Israelite, only he is not called a congregation. Therefore, when his mother is an Israelite, he is called a congregation and is prohibited from marrying a mamzeret. [See Maggid Mishneh, Avodat HaMelech, and Yam Shel Shlomo on Kiddushin, chapter 4, section 6.]

יג. שנו חכמים במשנה: [קידושין ס"ו] כל מי שאין לה עליו קדושין אבל יש לה על אחרים קדושין – הולד ממזר, ואיזה זה? הבא על אחת מכל העריות שבתורה. וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין – הולד כמותה, ואיזה זה? ולד שפחה וכותית, דישראל הבא על שפחה או כותית – הולד כמותה ואינו ישראל, אלא כותי או עבד. וכותי או עבד הבא על בת ישראל, בין שהיא פנויה ובין שהיא אשת איש – הילד כשר אלא שפגום לכהונה. והיינו שאם הולד נקיבה – פסולה לכהונה, דק"ו מאלמנה לכה"ג שבתה פסולה לכהונה, וכ"ש בכה"ג. ויש מרבותינו שמסתפקים בזה דאיסורי כהונה שאני. והרמב"ם מכשירה לכהונה, ולכן לדינא אם נשאת לכהן – אין מוציאין אותה ממנו 1ב"ש], והולד הוא ספק חלל [המ"ה]. ואל תתמה, למה ישראל הבא על א"א הולד ממזר, וכותי ועבד אין הולד ממזר? שכך גזרה התורה דכתיב "לא יקח איש את אשת אביו" וסמיך ליה "לא יבא ממזר", ובא בקבלה מה אשת אב דלדידיה לא תפסי קדושין לאחריני תפסי בה קדושין, וכן כל העריות, לאפוקי כותי ועבד דלא תפסי בהו קדושין כלל [יבמות מ"ה:]. וכיון דהולד מתייחס רק אחריה ולא אחריו, לא חשיבא ביאתו כלל דנידון ביה דין ממזירות מפני שבא על א"א.

13. The Sages taught in the Mishnah (Kiddushin 66): Anyone who cannot have a valid marriage with him but can have a valid marriage with others – the child is a mamzer. And what is this? One who engages in relations with any of the forbidden relatives in the Torah. And anyone who cannot have a valid marriage with either him or others – the child is like her. And what is this? The child of a maidservant or a gentile woman. For an Israelite who engages in relations with a maidservant or a gentile woman – the child is like her and is not considered an Israelite, but a gentile or a slave. And a gentile or a slave who engages in relations with a Jewish woman, whether she is unmarried or married – the child is legitimate but disqualified from the priesthood. This means that if the child is a female, she is disqualified from marrying a priest, as it is a fortiori from a widow to a High Priest whose daughter is disqualified from the priesthood, certainly in this case. Some of our rabbis are uncertain about this, as the prohibitions of the priesthood are different. Maimonides rules that she is fit for the priesthood, and therefore, in practice, if she marries a priest, she is not removed from him, and the child is a doubtful chalal. And do not wonder why an Israelite who engages in relations with a married woman produces a mamzer, while a gentile or slave does not produce a mamzer. For so the Torah decreed, as it is written, "A man shall not take his father's wife," and it is juxtaposed with "a mamzer shall not enter." And it was received by tradition that just as with his father's wife, where marriage cannot take effect with him but can with others, so too with all forbidden relations, excluding a gentile and a slave where marriage cannot take effect at all. And since the child is only considered in relation to her and not him, his relations are not considered at all to be judged with the status of mamzerut for engaging with a married woman.

יד. ומנלן דהולד הולך אחריה? דכתיב בעבד עברי כשרבו מוסר לו שפחה כנענית "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" – אלמא שהולד מתייחס אחריה. ועבד הבא על בת ישראל – הולד כמותה, דעבד אין לו חייס. וכן בכותי וישראלית או ישראל וכותית, דכתיב "ולא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך כי יסיר את בנך מאחרי", ומדלא כתיב כי 'תסיר' ש"מ ה"ק: בתך לא תתן לבנו כי יסיר בעל בתך את בנך אשר תלד לו בתך מאחרי, אבל לא קאי על בתו לא תקח לבנך, שאין הבא מן הכותית קרוי בנך אלא בנה, והלכך בנה ליכא בה משום הסרה, וכל האיסור נעשה בשעה ראשונה שהוא מוציא זרעו מכנפי השכינה, אבל אחר שנולד אין הסרתו כלום שכותי גמור הוא [ר"ן ספ"ג דקידושין]. וזה שכתוב "ולקחת מבנותיו לבנך וזנו בנותיו אחרי אלהיהן והזנו את בניך אחרי אלהיהן" – זהו הבעל הישראל הנושא אותה [תוי"ט פ"ב דיבמות].

14. And from where do we know that the offspring follows her? For it is written regarding a Hebrew slave whose master gives him a Canaanite maidservant, "the woman and her children shall belong to her master" – thus, the offspring is attributed to her. And a slave who cohabits with a Jewish woman – the offspring is like her, as a slave has no lineage. Similarly, with a Samaritan and a Jewish woman or a Jew and a Samaritan woman, as it is written "You shall not intermarry with them; you shall not give your daughter to his son, nor take his daughter for your son, for he will turn your son away from Me," and because it does not say "she will turn," we learn that the Torah means: you shall not give your daughter to his son because the husband of your daughter will turn your son that your daughter bears to him away from Me, but it does not apply to "you shall not take his daughter for your son," because the one born from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Samaritan woman is not called your son but her son, and therefore her son is not subject to this turning away. All the prohibition occurs at the first moment when he discharges his seed from the wings of the Divine Presence, but after the child is born, there is no turning away because he is a complete Samaritan. And this that is written "and if you take of his daughters for your sons and his daughters will stray after their gods and they will lead your sons to stray after their gods" – this applies to the Israelite who marries her.

טו. ולכן כותי ועבד שבאו על הממזרת – הולד ממזר, וממזר הבא על כותית – הולד כמותה, וכשנתגייר – הוי ישראל גמור. וכן אם בא על השפחה – הולד עבד, נשתחרר – הרי הוא בן חורין. ולפיכך התירו לו לממזר ליקח לכתחלה שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות, כדי להתיר בניו שישתחררו ויהיו מותרים בישראלית, אבל ממזרת אסורה לעבד דהא אכתי הבנים יהיו ממזרים [ב"ש]. וי"א שמותרת [תוס' גיטין מ"א.], ולפיכך כותי שבא על אמו או אחותו והוליד ממנה בן ונתגייר – אותו הבן מותר לבא בקהל, דבעוד שהוא כותי לא שייך עליו שם ממזר כמ"ש. ואם לא נתגייר ובא על בת ישראל – הולד כשר דלא גרע משארי כותים [חמ"ח]. וגר עמוני שנשא ממזרת – הולכין אחר פגם שניהם והולד הוא ממזר עמוני [שם]. וכבר כתבנו דגר ומשוחרר מותרים בממזרת, אבל מ"מ אסור להרבות ממזרים בישראל, שהרי בניו יהיו ממזרים. ושפחה אסורה לגר דהרי הוא מוזהר על כל המצות [ב"ש], וזה שהתרנו לממזר לישאנה – זהו מפני תקנת הולדות, אבל הגר ישא בת חורין. וגר עמוני – אפשר שמותר לו ליקח שפחה [ע' ב"ש]. וזה שכתבנו דגר שנשא גיורת הולד מותר בממזרת עד שישתקע שם גירותו ממנו – זהו לדעת הרמב"ם, וי"א דהשיעור הוא עשרה דורות ומכאן ואילך אסור, שכבר נשתקע שם גירותו ממנו, ויבואו לומר ישראל נושא ממזרת.

15. Therefore, a Kuti or a slave who has relations with a mamzeret (a female mamzer) – the child is a mamzer. And a mamzer who has relations with a Kutit (a female Kuti) – the child is like her, and if he converts – he becomes a full Jew. Similarly, if he has relations with a maidservant – the child is a slave, and if he is freed – he becomes a free man. Therefore, they permitted a mamzer to initially marry a maidservant who has accepted the commandments and immersed for the purpose of slavery, in order to permit his children to be freed and allowed to marry into the Jewish community. However, a mamzeret is forbidden to a slave because the children would still be mamzerim. Some say she is permitted. Therefore, a Kuti who has relations with his mother or sister and fathers a son from her, and then converts – that son is permitted to enter the congregation, because while he was still a Kuti, the status of mamzer does not apply to him. If he does not convert and has relations with a Jewish woman – the child is kosher because he is no worse than other Kutim. An Ammonite convert who marries a mamzeret – we follow the defect of both of them, and the child is an Ammonite mamzer. We have already written that a convert and a freed slave are permitted to marry a mamzeret, but nevertheless, it is forbidden to multiply mamzerim in Israel, as their children will be mamzerim. A maidservant is forbidden to a convert because he is obligated to observe all the commandments, and we only permitted a mamzer to marry her for the sake of the offspring. But a convert should marry a free woman. An Ammonite convert may be permitted to marry a maidservant. And what we wrote that a convert who marries a convert's daughter – the child is permitted to marry a mamzeret until his status as a convert is forgotten – this is according to Maimonides, and some say the period is ten generations, and from then on it is forbidden, as his status as a convert would have been forgotten, and people would say an Israelite is marrying a mamzeret.

טז. כותי שבא על שפחה שטבלה לשם עבדות – הולד כמותה והרי הוא עבד, דהרי היא חייבת במצות כאשה, ודינו ככותי שבא על בת ישראל. וכן עבד שטבל לשם עבדות ובא על הכותית – הולד כמותה. אבל כותי הבא על שפחה כותית קודם שטבלה, או עבד כותי שבא על כותית בת חורין – הולד הולך אחריו, דבאומות הלך אחר הזכר כמ"ש, וכל זמן שלא טבלו הרי הם ככותים.

16. A Samaritan who has relations with a maidservant who immersed for the sake of servitude—the child is like her and is considered a servant, since she is obligated in commandments like a woman, and his status is like that of a Samaritan who has relations with a Jewish woman. Similarly, a servant who immersed for the sake of servitude and has relations with a Samaritan woman—the child is like her. However, a Samaritan who has relations with a Samaritan maidservant before she immersed, or a Samaritan servant who has relations with a free Samaritan woman—the child follows the father, for among the nations the lineage follows the male, as it is written, and as long as they have not immersed, they are considered Samaritans.

יז. מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל אשת איש – אותו הולד אין לו תקנה, מפני שמעורב בו צד ממזרות וצד כשרות, לפיכך אסור אף בשפחה ובניו כמותו לעולם, ולא ישא אלא גיורת. ואם היתה בת – תנשא לגר, והבנים ממזרים כמו שנתבאר [ב"ש]. וי"א דהוא ממזר גמור ומותר בשפחה [רש"י יבמות מ"ה:]. ואם היא פנויה – הולד כשר, דהרי אף מחצי עבדותו הולד כמותה כמ"ש. ונ"ל דלפמ"ש הטור והש"ע ביו"ד סי' רס"ז סעי' ס"ב דחציו עבד וחציו ב"ח למאי דקיי"ל שכופין את רבו להוציאו לחירות, אין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שם עבד עליו ודינו כמעוכב גט שיחרור – אותו הולד הוי ממזר ודאי. ותמיהני על הטור והש"ע שכתבו בכאן דין זה, והרמב"ם ז"ל שכתב דין זה א"ש, והולך לשיטתו בפ"ד מחובל דכל זמן שלא יצא לחירות דינו כעבד גמור במחציתו, וכבר בארנו זה בח"מ סי' תכ"ד סעי' ו' ע"ש, אבל להטוש"ע קשה. ואפשר דס"ל דלענין איסור הוי כעבד גמור במחציתו ולא לענין ממון, ולפי מה שיתבאר דעבד משוחרר קודם שכתבו לו גט שיחרור אסור בבת ישראל, מוכח להדיא כן דלענין איסור הוי כעבד גמור [ע' בהגר"א סקכ"ו].

17. A person who is half-slave and half-free who has relations with a married Jewish woman – the child has no remedy, because it contains both elements of mamzerut and legitimacy. Therefore, it is forbidden even with a maidservant, and his children are like him forever, and he may only marry a convert. If the child is a daughter, she may marry a proselyte, and the children are considered mamzerim as explained. Some say he is a complete mamzer and is permitted to marry a maidservant. If the woman is unmarried, the child is legitimate, for even from his half-slavery, the child is like her as stated. It appears to me that according to what the Tur and Shulchan Aruch state in Yoreh De'ah, Siman 267, Seif 62, that a half-slave and half-free, according to the ruling that we compel his master to free him, is no longer considered a slave, and his status is like one who is awaiting a writ of emancipation – that child is definitively a mamzer. I am puzzled by the Tur and Shulchan Aruch for writing this law here, but the Rambam, who wrote this law, is understandable, as he follows his own reasoning in Chapter 4 of the Laws of Injury that as long as he has not been freed, his status is that of a complete slave in half of him, as we have already explained in Choshen Mishpat, Siman 324, Seif 6. However, for the Tur and Shulchan Aruch, this is difficult. It is possible that they hold that regarding prohibition, he is considered a complete slave in half of him, but not regarding monetary matters, and according to what will be explained that a freed slave before receiving a writ of emancipation is forbidden to a Jewish woman, it is clearly proven that regarding prohibition, he is considered a complete slave.

יח. עבד שהוטבל לשם עבדות אסור בישראלית. וישראל אסור בשפחה – בין אם היא שלו בין אם היא של אחר, ולאונקלס וכמה פוסקים הוי לאו דאורייתא מ"לא יהיה קדש", ולהרמב"ם איסורו מד"ס כמ"ש. אבל לאחר ששיחררו וכתב לו גט שיחרור והטבילו 1הגר"א] – הרי הוא כישראל לכל דבר לבד שמותר בממזרת ובשארי פסולי קהל. הפקירו רבו – יצא לחירות וצריך גט שיחרור כמ"ש ביו"ד שם. וכל זמן שלא כתב לו גט שיחרור – אינו מותר בבת ישראל. ואם הניח לו רבו תפילין, או שהיה ש"ץ וקרא את העבד לעלות לתורה, או שהשיאו ישראלית, דכל אלו הדברים אין דרך לעשות לעבד והוי סימן שהוציאו לחירות – מ"מ אינו מותר בהבת ישראל עד שיכתוב לו ג"ש. ומ"מ בכל אלו, אם קידש אשה – חוששין לקדושיו לחומרא ולא לקולא, דחיישינן כיון שהוציאו לחירות שמא זיכה לו גט שיחרור ע"י אחר. וי"א דאפילו לא השיאו רבו, אלא הוא בעצמו נשאה לפני רבו – חוששין לקדושין, וכ"ש אם הוא נשא שפחתו דחוששין לקידושין, וביו"ד שם נתבאר זה ע"ש. ודין חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה – מבואר בסי' מ"ד ע"ש.

18. A slave who was immersed for the sake of servitude is prohibited from marrying a Jewish woman. And a Jew is prohibited from marrying a maidservant—whether she belongs to him or to another. According to Onkelos and several poskim, this is a Torah prohibition derived from "There shall not be a sacred prostitute" (Deuteronomy 23:18). According to the Rambam, it is a rabbinic prohibition, as he wrote. However, after the master has freed him, written him a bill of emancipation, and immersed him [according to the Gra]—he is considered a Jew in all respects except that he is permitted to marry a mamzeret and other individuals who are prohibited to the congregation. If his master renounces ownership of him, he goes free and requires a bill of emancipation, as it is written in Yoreh De'ah. As long as the master has not written him a bill of emancipation, he is not permitted to marry a Jewish woman. If his master gave him tefillin, or if he was called to the Torah as a prayer leader or was married to a Jewish woman—since these actions are not typically done for a slave and are signs that he has been freed—nevertheless, he is not permitted to marry a Jewish woman until he has been written a bill of emancipation. However, in all these cases, if he betrothed a woman, we are stringent and consider it a valid betrothal due to the concern that once he was freed, his master might have granted him a bill of emancipation through another person. Some say that even if his master did not marry him off, but he himself married in the presence of his master, we are stringent regarding the betrothal. All the more so, if he married his maidservant, we are stringent regarding the betrothal, as explained in Yoreh De'ah. The law regarding a woman who is half maidservant and half free and who became betrothed is explained in Siman 44.

יט. כפי מה שנתבאר, יש ארבעה אומות האסורים ליכנס בקהל ישראל: מצרי, ואדומי, עמוני, ומואבי. ושארי כל האומות כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה – הרי הן כישראל, שנאמר "הקהל חוקה אחת יהיה לכם ולגר הגר אתכם". ואמרו חז"ל שמזמן שעלה סנחרב ובילבל כל האומות ונתבטלו גם הד' אומות אלו, ואינו ידוע איפא הם – הותרו כל האומות. וז"ל הרמב"ם ז"ל בספי"ב מאיסורי ביאה:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשעלה סנחרב מלך אשור בלבל כל האומות וערבם זה בזה, והגלה אותם ממקומם, ואלו המצרים שבארץ מצרים אנשים אחרים הם, וכן האדומים שבשדה אדום, והואיל ונתערבו ד' אומות האסורים בכל אומות העולם שהם מותרים – הותר הכל, שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב. לפיכך כשיתגייר הגר בזמה"ז [במקום שיש רשיון המלכות] בכל מקום, בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין כושי בין שאר האומות – אחד הזכרים ואחד הנקיבות – מותרין לבא בקהל מיד. עכ"ל. והרא"ש ז"ל סובר דמצרי אסור גם עתה דמצרים שבו למקומן, שהכתוב נתן להם קצבה כדכתיב ביחזקאל: "מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים" וגו' [ע' בהגר"א סקי"ח].

19. According to what has been explained, there are four nations prohibited from entering the assembly of Israel: Egyptian, Edomite, Ammonite, and Moabite. All other nations, when they convert and accept upon themselves all the commandments of the Torah, are considered as Israelites, as it is stated, "The assembly, there shall be one statute for you and for the stranger who sojourns with you." And our sages have said that from the time when Sennacherib came and confused all the nations, these four nations were also nullified, and it is not known where they are – thus all nations are permitted. And these are the words of the Rambam in the end of chapter 12 of the laws of forbidden relations: When Sennacherib, the king of Assyria, came, he confused all the nations and mixed them together, and exiled them from their places. And those Egyptians currently in the land of Egypt are different people, and likewise the Edomites in the field of Edom. And since the four prohibited nations have been mixed with all the nations of the world, who are permitted – everything is permitted, for anyone who separates from them to convert is presumed to have separated from the majority. Therefore, when a convert converts in our times [in places where there is royal permission], whether Edomite, Egyptian, Ammonite, Moabite, Cushite, or any other nation – whether male or female – they are permitted to enter the assembly immediately. These are his words. And the Rosh holds that an Egyptian is also prohibited now because the Egyptians have returned to their place, for the scripture gave them a term as it is written in Ezekiel: "At the end of forty years I will gather the Egyptians," etc. [see the Gra in subparagraph 18].

כ. ויש לשאול בזה, דכיון דההיתר מאלו הד' אומות הוא משום דכל דפריש מרובא פריש, התינח כשהוא עוקר מביתו ונושא הישראלית, אבל כשהיא באה לביתו והוא נושאה – נימא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואסורה לו? די"ל דמן התורה כיון שכל האומות נתערבו זה בזה וכל אחד מהם ספק – מותרים לגמרי, והספיקות מותרים כמו ספק ממזר שכתבנו, ורק מדרבנן אסורים, ולכן לא חששו לזה [וכ"כ בשעה"מ דמה"ת מותרין לגמרי וע' באבנ"מ]. ובע"כ צ"ל כן, דאל"כ הא גבי אדם לא שייך לומר 'כל דפריש מרובא פריש', דהרי חוזר לביתו, ועל כל ביאה וביאה שבביתו ה"ל קבוע וכמחצת ע"מ דמי [ע' תוס' כתובות ט"ו. ד"ה דלמא ובנזיר י"ב.]. ומה שהפרישו מהעמונים בימי עזרא כמ"ש בסוף נחמיה – זהו מפני שבימי עזרא עדיין ידועים היו כדכתיב שם "טוביה העמוני" [ע' ר"ש סוף ידים].

20. One may ask about this: since the permission regarding these four nations is because "whatever separates, separates from the majority," it makes sense when he leaves his home and marries the Israelite woman, but when she comes to his home and he marries her – should we not say that anything fixed is considered as half and half, and thus forbidden to him? One could say that according to Torah law, since all the nations have intermixed with each other and each one is in doubt, they are entirely permitted, and doubts are permitted like the doubtful mamzer we wrote about, and they are only forbidden by rabbinic decree, and therefore they did not worry about this. [And so is written in Sha'ar HaMelech that according to Torah law, they are completely permitted; see Even HaEzer.] And we must say so, because otherwise, regarding a person, it is not applicable to say "whatever separates, separates from the majority," since he returns to his home, and for each and every marital act in his home, it would be considered fixed and like half and half. [See Tosafot Ketubot 15a, s.v. 'Dima' and Nazir 12a.] And that which they separated from the Ammonites in the days of Ezra, as it is written at the end of Nehemiah – this is because in the days of Ezra they were still known, as it is written there "Tobiah the Ammonite" [See Rashi at the end of Yadayim].

כא. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ד: האשה שהיה בעלה במדה"י, ושהה שם יותר מי"ב חדש, וילדה אחר י"ב חדש – הולד ממזר, שאין הולד שוהא במעי אמו יותר מי"ב חדש. ויש מי שאומר שאינו בחזקת ממזר, וכיון דפלוגתא היא – הוי ספק ממזר. עכ"ל. וכתב ע"ז רבינו הרמ"א: אבל תוך י"ב חדש אין לחוש, דאמרינן דאישתהי כל כך במעי אמו. ודוקא שלא ראו בה דבר מכוער, אבל אם ראו בה דבר מכוער – לא אמרינן דאישתהי כל כך וחיישינן ליה. עכ"ל. ודעה ראשונה היא דעת הרמב"ם ז"ל, והיש מי שאומר היא דעת בה"ג שהביא הרא"ש בפ"ד דקדושין ע"ש.

21. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 14: If a woman's husband was overseas and stayed there for more than twelve months, and she gave birth after twelve months, the child is a mamzer (illegitimate), because a child does not remain in its mother's womb for more than twelve months. There is an opinion that says the child is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not presumed to be a mamzer, and since it is a dispute, the status is that of a doubtful mamzer. End quote. And our teacher, the Rema, wrote regarding this: But within twelve months, there is no concern, as we say that the child remained in its mother's womb for that long. This is specifically if nothing improper was seen regarding her, but if something improper was seen, we do not say that the child remained in the womb for that long, and we are concerned about it. End quote. The first opinion is that of the Rambam, of blessed memory, and the second opinion is that of the Bahag, as brought by the Rosh in the fourth chapter of Kiddushin, see there.

כב. והנה זהו ודאי, כשהבעל לפנינו ואומר שאין הולד שלו – נאמן בכל ענין כמו שיתבאר דהאב נאמן [ב"מ]. ואם הבעל אומר שבא אליה בלילה אחת, ודאי דגם הרמב"ם מודה דנאמן בכל ענין. ואף גם בזה י"ל דלא פליגי, דהרמב"ם איירי כשלא בדקנו אותה מה אומרת, דאז אחר י"ב חדש אין תולין במקרה רחוקה שבין לילה בא ואיש לא ידע מזה, ובה"ג מיירי כשהיא אומרת כן שבא אליה, דאז מפני חזקת כשרותה ושלא לפסול הולד תולין אף במציאות רחוקה. ותוך י"ב אין לחוש כלל כל כך, מ"מ כיון דמצינו בגמ' [יבמות פ':] שעשו מעשה להכשיר בי"ב חדש, ש"מ דיכול להיות כן, ולכן אין בידינו לחשוש בזה. אמנם אם ראו בה דבר מכוער ואיתרע חזקת כשרותה – לא תלינן גם בי"ב חדש כיון דגם זה הוי מילתא דלא שכיחא, ובפרט שיש מרבותינו שפסקו דלא כי הך דיבמות [תוס' נדה ל"ח.], ואע"פ שרוב הפוסקים פוסקים כן, מ"מ במקום דאיתרע חזקת כשרותה ודאי דחיישינן. ומ"מ נ"ל דלעשות הולד ספק ממזר אין לנו לחוש כשהיא אומרת שכשר הוא, וממקור הדין של רבינו הרמ"א [תשו' מיי' אישות סי' כ"ה] אינו אלא לאוסרה על בעלה, אבל לפסול הולד מניין לנו שלא תהא נאמנת? והרי לענין הולד יש ס"ס שמא מבעלה, ואת"ל שאינו מבעלה שמא הוא מכותי והולד כשר. וכן נ"ל דעת הגדולים האחרונים, וזה שכתב רבינו הרמ"א דחיישינן ליה – היינו שלא להחזיקו בודאי בנו, אבל לא לעשותו ספק ממזר [ע' ב"ש סקמ"ג]. ודבר פשוט הוא שבעשרה חדשים ומעט יותר – אין שום חשש אף בלא אמירתה, דדבר זה מצוי [וכ"מ בחמ"ח ובב"ש].

22. And behold, this is certainly so: When the husband is present and says that the child is not his, he is believed in every matter, as will be explained, for the father is believed [Bava Metzia]. And if the husband says that he came to her one night, certainly even the Rambam agrees that he is believed in every matter. And even in this, it can be said that they do not disagree, for the Rambam speaks when we did not examine her to see what she says; then, after twelve months, we do not attribute to a far-fetched case that he came one night and no one knew about it. And the Bahag speaks when she says so, that he came to her; then, due to her presumption of propriety and not to disqualify the child, we attribute even to a far-fetched situation. And within twelve months, there is no concern at all; nevertheless, since we find in the Gemara [Yevamot 80:] that they acted to permit within twelve months, it shows that it can indeed be so, and therefore we have no reason to be concerned about this. However, if they saw something improper in her and her presumption of propriety was undermined, we do not attribute even within twelve months, since this too is an uncommon matter, especially since some of our Rabbis ruled not like that in Yevamot [Tosafot Niddah 38.]. And although most decisors rule thus, nevertheless in a place where her presumption of propriety was undermined, certainly we are concerned. And nevertheless, it seems to me that to render the child a doubtful mamzer, we do not need to be concerned when she says that he is legitimate. And from the primary law of our Rabbi the Rema [Responsa Maimonides, Ishut, Siman 25], it is only to forbid her to her husband, but to disqualify the child, from where do we know that she would not be believed? And indeed, regarding the child, there is a double doubt: perhaps he is from her husband, and if you say he is not from her husband, perhaps he is from a non-Jew, and the child is legitimate. And so it seems to me the opinion of the great recent authorities. And what our Rabbi the Rema wrote that we are concerned for it, it means not to consider him definitely his son, but not to render him a doubtful mamzer [see Beit Shmuel, Siman 143]. And it is simple that within ten months and a little more, there is no concern at all even without her statement, for this is a common matter [and similarly in Chamudei Daniel and Beit Shmuel].

כג. האמנם רבינו הב"י סובר דבה"ג מכשיר אף בלא אמירתה, ולפ"ז העיקר כדעת הרמב"ם ולא תלינן במציאות רחוקה שאינו מצוי כלל, ומ"מ חשש לחומרא דאינו ממזר ודאי להתירו בממזרת, אלא ספק ממזר, וגם בל"ז א"א לעשותו ממזר ודאי דשמא הוא מכותי וכמ"ש. ולפ"ז ב'ראו בה דבר מכוער' אפשר לחוש להולד לספק ממזר כשהיא אינה אומרת שכשר הוא, וא"ש דברי רבינו הרמ"א כפשטה. ומ"מ במקום שרובו כותים נ"ל דאינו ספק ממזר בכה"ג ואזלינן בתר רובא, ורק אם הולד היא בת אסורה לכהונה וכמ"ש בסעי' י"ג, אבל בעשרה חדשים ומעט יותר – אין לחוש כלל דדבר זה מצוי וכמ"ש].

23. Indeed, our master, the Beit Yosef, holds that the Ba'al Halachot Gedolot (Ba'al Halachot Gedolot) permits even without her declaration. According to this, the primary view aligns with the Rambam, and we do not rely on a far-fetched possibility that is not common at all. Nevertheless, he was cautious to be stringent, considering him not a definite mamzer to permit him to marry a mamzeret, but rather a doubtful mamzer. Also, it is impossible to make him a definite mamzer, since perhaps he is a Cuthean, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

has been written. According to this, in the case of "they saw something disgraceful in her," it is possible to be concerned about the child being a doubtful mamzer if she does not declare that he is kosher, and the words of our master the Rama are straightforward. Nevertheless, in a place where the majority are Cutheans, it seems to me that he is not a doubtful mamzer in such a case, and we follow the majority. Only if the child is a daughter, she is forbidden to a priest, as written in section 13. But for ten months and a bit more, there is no concern at all, since this is common, as has been written.

כד. כתב רבינו הרמ"א: אשה שנתעברה מבעלה סוף סיון, וילדה תחלת כסלו, אע"פ שאין ביניהן רק חמשה חדשים – לא חיישינן לבנה לומר שהיתה מעוברת קודם לכן, דהחדשים גורמים והוה ליה בן ז'. ואפילו הפילה בתשרי ושמעו הולד בוכה – לא חיישינן שהיתה מעוברת קודם לכן, דאפשר לו לבכות לה' חדשים אלא שהוא נפל ואינו ראוי להיות קיים עכ"ל.

24. Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote: A woman who became pregnant from her husband at the end of Sivan and gave birth at the beginning of Kislev, even though there are only five months between them, we do not suspect that the child was conceived earlier, because the months are determinant, and it is considered a seven-month baby. And even if she miscarried in Tishrei and they heard the fetus crying, we do not suspect that she was pregnant earlier, because it is possible for a fetus to cry at five months, but it is a miscarriage and not viable.

כה. לפ"ז, יום אחד בסוף חדש כשנתעברה ויום א' בתחלת חדש כשילדה – נחשבו לשני חדשים. ואע"ג דמהרמב"ם משמע בכמה מקומות (כמו בפ"א מיבום, ובפ"ב מרוצח, ובפ"א מאבל) דצריך ט' חדשים שלימים מיום ליום שיהא בן קיימא, ולדברי רבינו הרמ"א הרי די בז' חדשים ושני ימים – מ"מ י"ל דאע"ג דבכמה דינים אנו חוששים לחומרא לומר שאינו בן קיימא רק בחדשים שלימים, ולפעמים אף לקולא במידי דרבנן כמו באבילות וכיוצא בזה, מ"מ להוציא ולד מחזקת אביו ולהוציא אשה מכשרותה – מוקמינן אעיקר דינא. ועוד, דלהדיא איתא בגמרא דאפילו אם נאמר דיולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין אלא תשעה שלימין, מ"מ יולדת לשבעה יולדת למקוטעין, וכיון דיולדת למקוטעין די אף ביום אחד בראשיתו בסוף חדש ויום אחד בסופו בתחלת חדש, והרמב"ם מיירי ביולדת לתשעה. מיהו לדידן גם בתשעה חדשים בכה"ג, כגון שנתעברה יום אחד בסוף חדש ניסן, ותחלת כסלו ילדה ולד של קיימא – הרי היא והולד בכשרותם אף אם נאמר דבתשעה אינה יולדת למקוטעים, משום דאמרינן האי בר שבעה הוא ואישתהי, כמו בילדה לי"ב חדש שבסעי' כ"א. ואף אם נאמר דלשארי דינים לא נחוש לאישתהי, מ"מ להחזיק האשה והולד בכשרותם – הכל מודים לזה כמ"ש שם. ולכן לדינא – אף שיש מהגדולים שמפקפקים על דין זה – מ"מ הרבה מגדולי האחרונים תפסו לעיקר כפסק רבינו הרמ"א, ודבר ברור הוא שלהעמיד האשה והולד בחזקת כשרותם תולין בדבר אף אם לא נתלה בזה לענין שארי דברים, וראיה מהא דאישתהי שבסעי' כ"א, ומעוד כמה דינים שיתבארו בסי' זה, ולכן לא מיבעיא כשהאם אומרת שנקייה וטהורה היא, אלא אפילו מתה ולא אמרה כלום – מחזקינן את הבן לבנו של זה לכל דבר. אמנם זה שכתב דכשהפילה בתשרי ושמעו הולד בוכה לא חיישינן שהיתה מעוברת קודם לכן, ולפ"ז יכול להיות שיבכה לג' חדשים ואיזה ימים – בזה נחלקו הרבה, דודאי זהו רחוק מהמציאות [חמ"ח], ולכן אם אירע בכה"ג – ודאי יש לחוש לפריצת האשה, ובפרט אם בעלה כהן שיש לו לחוש שלא יחלל זרעו. וכן בפרוצה ביותר – יש לחוש גם להולד בדין הקודם ג"כ, והכל לפי ראות עיני הב"ד. ודע, דהסכימו הגדולים שזה שהכשיר רבינו הרמ"א בחמשה חדשים ושני ימים – זהו אפילו היתה בתולה, ואע"ג דאין אשה מתעברת בביאה ראשונה – זהו כשתיכף כשקרב אליה בָּעֲלָה בעילה גמורה ופירש ממנה, אבל לא כפי ההרגל בזמה"ז שמתקרבים יחד קודם הבעילה הגמורה, ואולי הערה בה מקודם והשיר בתוליה ולאו אדעתיה, ואח"כ בָּעַל ונתעברה. ועוד דזהו רק ע"פ הרוב, ומיעוט יש שמתעברים מביאה ראשונה, וא"כ אין ביכולת להוציאה ואת בנה מחזקת כשרותם, ובפרט אם טוענת ברי. [לפמ"ש מתורץ כמה קושיות, ע' ח"מ וב"ש וב"מ].

25. Accordingly, one day at the end of a month when she became pregnant and one day at the beginning of the month when she gave birth are considered two months. And even though it seems from the Rambam in several places (such as in Chapter 1 of Yibum, Chapter 2 of Rotzeach, and Chapter 1 of Avel) that nine full months from day to day are required for a child to be viable, and according to our Rabbi the Rema, seven months and two days are sufficient – nevertheless, one could say that even though in several laws we are stringent to say that a child is only viable with complete months, and sometimes even lenient in matters of Rabbinic law like in mourning and similar cases, nevertheless to remove a child from the status of being his father's and to remove a woman from her fitness – we rely on the main law. Furthermore, it is explicitly stated in the Gemara that even if we say that a woman who gives birth at nine months does not give birth in incomplete months but in full nine months, nevertheless one who gives birth at seven months can give birth in incomplete months. Therefore, if she gives birth at the beginning of a seven-month period, one day at the end of the month and one day at the beginning of the next month suffice. The Rambam is referring to a woman who gives birth at nine months. However, for us, even in nine months in such a case, if she became pregnant one day at the end of the month of Nissan and gave birth at the beginning of Kislev to a viable child – she and the child remain in their fitness even if we say that at nine months she does not give birth in incomplete months,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because we say that this child is a seven-month child who was delayed, as in a child born in twelve months as mentioned in section 21. And even if we say that for other laws we do not worry about a child being delayed, nevertheless to maintain the woman and the child in their fitness – everyone agrees to this as it is written there. Therefore, in practice – even though there are some of the great ones who question this law – nevertheless many of the great later authorities have taken the ruling of our Rabbi the Rema as the main one, and it is clear that to maintain the woman and the child in their fitness, we rely on this even if we do not rely on it for other matters. A proof is from the case of the delayed birth mentioned in section 21, and from several other laws that will be explained in this section. Therefore, not only when the mother says she is clean and pure, but even if she died and said nothing – we maintain the son as his father's for all matters. However, regarding what is written that if she miscarried in Tishrei and they heard the child crying, we do not worry that she was pregnant beforehand, and therefore it could be that the child cries at three months and some days – many have disagreed, for indeed this is far from reality. Therefore, if such a case occurs – certainly we must be concerned about the woman's promiscuity, especially if her husband is a Kohen who must be concerned not to profane his seed. Similarly, in the case of an extremely promiscuous woman – we must also be concerned about the child in the previous law, and everything is according to the view of the Beit Din. And know, the great ones have agreed that what our Rabbi the Rema ruled that a child born in five months and two days is fit – this is even if she was a virgin, and even though a woman does not become pregnant from the first intercourse – this is when immediately after approaching her he had full intercourse and withdrew from her, but not as is the custom nowadays where they approach each other before full intercourse, and perhaps he aroused her first and ruptured her hymen without his knowledge, and then he fully cohabited and she became pregnant. Furthermore, this is only according to the majority, and there is a minority who become pregnant from the first intercourse, and therefore it is not possible to remove her and her child from their status of fitness, especially if she asserts with certainty.

כו. כתב הרמב"ם ז"ל בפט"ו מא"ב הל' כ': א"א שיצא עליה קול שהיא זונה תחת בעלה והכל מרננים אחריה – אין חוששין לבניה שמא ממזרים הם, שרוב בעילות אצל הבעל ומותר לישא בתה לכתחלה, אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה. ואם היתה פרוצה יותר מדאי – אף לבניה חוששין. עכ"ל. ובספי"ז כתב: יצא קול על הבתולה שהיא בעולה – אין חוששין לה, ותנשא לכה"ג. יצא לה שם מזנה בעיר – אין חוששין לה. ואפילו הוציאה בעלה משום שעברה על דת יהודית, או בעידי דבר מכוער, ומת קודם שיתן לה גט – הרי זו מותרת לכהן, שאין אוסרין אשה מאלו אלא בעדות ברורה או בהודאת פיה. עכ"ל. והטור והש"ע כתבו דין הראשון בסי' זה סעיף ט"ו ודין השני בסי' ו' סעיף ט"ז, ע"ש.

26. Maimonides, of blessed memory, wrote in Chapter 15 of the Laws of Forbidden Relations, Law 20: If there is a rumor that a woman is an adulteress while married, and everyone is gossiping about her, we do not suspect her children of being mamzerim (illegitimate), for most of her cohabitations are presumed to be with her husband, and it is permitted to marry her daughter ab initio. However, she herself is suspected of being a zonah (prostitute). If she is excessively promiscuous, we also suspect her children. End quote. And in Chapter 17 he wrote: If there is a rumor about a virgin that she is not a virgin, we do not suspect her, and she may marry a High Priest. If she has a reputation in the city of being promiscuous, we do not suspect her. Even if her husband divorced her for transgressing Jewish law or based on witnesses to an inappropriate matter, and he died before giving her a get (divorce document), she is permitted to marry a priest. We do not prohibit a woman in such cases except with clear testimony or her own admission. End quote. The Tur and Shulchan Aruch wrote the first law in this chapter, Section 15, and the second law in Section 16.

כז. ויראה לי דבדין השני דינא קתני, דמן הדין אין לאסור אלא בעדות ברורה או בהודאת פיה, דאף על הנטען מא"א ס"ל להרמב"ם שאין מוציאין ממנו אלא דוקא בעידי דבר מכוער ובקלא דלא פסיק, ובלא זה גם מהנטען לא תצא, ולהבעל גם בכה"ג אין אוסרין כמ"ש בפכ"ד מאישות ובפ"ב מסוטה. ובדין הראשון – אינו דינא אלא עצה טובה בעלמא למי שירצה לחוש לישא אשה מטוהרת, ולכן אמר דבהבת אין שום חששא כלל מפני שרוב בעילות אחר הבעל, אבל עליה בעצמה יש לחשוש משום זונה, ואינו ראוי לכהן ליקח אותה [מל"מ], ואף גם ישראל המיישר דרכיו אינו ראוי ללוקחה שתקלקלנו לשמש עמו משנאסרה לו [רש"י סוטה כ"ז]. וכשהיא פרוצה ביותר, דאז אפשר שרוב הבעילות לא היה מהבעל, ראוי להמחשב דרכיו להתרחק גם מזרעה, וזהו לשון חששא אבל לא מדינא. [וכ"מ מרש"י שם דאינו מדינא וכ"כ הב"מ].

27. And it appears to me that regarding the second ruling, it is a matter of law. That is, from a legal standpoint, one should only prohibit based on clear testimony or a confession from her mouth. For even concerning someone suspected of adultery with a married woman, the Rambam holds that we do not extract anything from him except specifically with witnesses of an inappropriate act and a persistent rumor; without this,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she should not be separated even from the one suspected. And for the husband, even in such a case, we do not prohibit her, as the Rambam wrote in the 24th chapter of Hilchot Ishut and the 2nd chapter of Hilchot Sotah. And regarding the first ruling – it is not a matter of law but merely good advice for someone who wishes to be cautious and marry a woman who is pure. Therefore, it is said that there is no concern at all regarding her daughter because most relations are with the husband. However, concerning the woman herself, there is reason to be concerned about her being considered a "zonah" (harlot), and it is not proper for a Kohen to marry her, even though from the law it is not prohibited. And even for an Israelite who straightens his ways, it is not proper to marry her, as she might ruin him by being prohibited to him. And when she is exceedingly promiscuous, so that it is possible that most relations were not with her husband, it is proper for someone who considers his ways to distance himself even from her offspring. This is the language of concern, but not from a legal standpoint.

כח. אבל גדולי האחרונים תפסו דדינא קתני, ולכן יש שחלקו בין קול דפנויה – שאין חוששין, וכאן בקול דא"א – חוששין [ב"ח], ודחו דבריו [ב"ש סקנ"א וחמ"ח סי' ו' סקי"ד]. ובעיקר הדברים נראה דאדרבא דלא מחמירינן בא"א כבפנויה, כדי שלא להחזיק הקול ויצא לעז על הבנים כמ"ש בסי' כ"ב [ע' קדושין פ"א.]. ויש שחלקו בין קול לקול, דבכאן שהכל מרננים אחריה גרע מיצא קול דשם [ח"מ וב"ש], ולא אדע גבול לדברים אלו. ועוד, שהרי הרמב"ם מסיים שם שאין אוסרין אשה אלא בעדות ברורה או בהודאתה ולא בשום קול ולא בשום רננה. ועוד, דמוכח בפכ"ד מאישות ובפ"ב דסוטה דרינון אף היותר גדול בלא עידי כיעור לאו כלום הוא אף להנטען עליה וכ"ש לאחר, ולכן נראה כמ"ש. וכן נראה שתפס המגיד משנה וגם רבותינו בעלי הש"ע, וזהו שכתבו ד"עליה בעצמה חוששין לה משום זונה, וכהן חושש לה מדין תורה, וישראל אם רוצה להתרחק מן הכיעור" עכ"ל – כלומר דכהן יש לו לחשוש יותר דזונה אסורה לו מן התורה, אבל לישראל מותרת, אמנם מן הכיעור כשרוצה להתרחק שלא תכשילנו בבעילותיו – גם הוא ראוי להתרחק. וזהו שכתב "ואם היא פרוצה ביותר חוששין אף לבנים", כלומר – חששא בעלמא, וזהו שסיים רבינו הרמ"א: "ומ"מ היא נאמנת לומר על בניה שהם כשירים" עכ"ל, כלומר – דמעיקר הדין אין לאוסרם כשאומרת שהם כשירים אף אם היא פרוצה ביותר. וזה שכתב גם באינו פרוצה ביותר דאם בעלה כהן חוששין על בניה שהם חללים – זהו ג"כ לחששא בעלמא, כמו שהכהן חושש לה משום זונה, ובדיעבד פשיטא שאין בזה כלום [ב"ש סקכ"ד]. וזה שכתב דבפרוצה ביותר חוששין גם לבניה, ר"ל גם לחשש ממזירות, דלחשוש – ודאי שיש לחשוש גם לממזירות, אבל מדינא אין לאסור דלא כמו שיש שרוצה לאסור מדינא [שם]. וזה שכתב: "היתה פרוצה כשהיתה פנויה או ארוסה ולא היתה פרוצה לאחר נשואין, אע"פ שראוה מנאפת פעם אחת בניה כשירים" עכ"ל – ר"ל אף לחששא בעלמא אין לחוש, דכיון שלא היתה פרוצה לאחר נשואין פשיטא דרובא דרובא מהבעילות הם של הבעל, ובכל התורה כולה אזלינן בתר רובא, ולכן כלל גדול הוא דרוב בעילות אחר הבעל והולכין בזה בכל דיני התורה, ואפילו לענין ירושה [פ"ת בשם חה"ש], ולא תקשה לך למה תלינן רוב בעילות בבעל ולא בארוס כפי מה שיתבאר? דודאי כן הוא דהיא עם הבעל תמיד ובהיתר משא"כ בארוס [ב"ש]. ודע, שאחד מהגדולים פסק באשה שהיתה יושבת תחת בעלה ויצא עליה קלא דלא פסיק שזינתה תחתיו, ונתאלמנה ונשאת לכהן – דכופין אותו להוציא משום דהוי קלא דקמי נשואין. ואין עיקר לדברים הללו, דודאי הכהן יש לו לחשוש אבל לא שכופין אותו מדינא, ואין זה ענין לקלא דקודם נשואין – שאין זה רק בקול דקדושין וגירושין כשנאמרו דברים מובהקין שהיתה שם קדושין כמ"ש הרמב"ם בפ"ט מאישות ויתבאר בסי' ו' בס"ד, אבל בקול זנות – אין לך אשה שתאסר לעלמא ולבעלה, ואף גם להנטען ממנה אינו אלא בעידי כיעור ובקלא דלא פסיק כמ"ש.

28. However, the prominent later authorities hold that the law is being taught here. Therefore, some distinguish between the voice (rumor) regarding a single woman – where there is no concern, and here with the voice regarding a married woman – where there is concern [Bach], and they reject his words [Beit Shmuel, subparagraph 151 and Chut HaMeshulash, chapter 6, subparagraph 14]. Essentially, it seems that, on the contrary, we are not more stringent with a married woman than with a single woman so as not to uphold the rumor and cast aspersions on the children, as stated in chapter 22 [see Kiddushin chapter 1]. Some differentiate between one type of rumor and another, where here everyone gossips about her, making it worse than a rumor elsewhere [Choshen Mishpat and Beit Shmuel], but I do not know the boundary for these matters. Furthermore, the Rambam concludes there that a woman is not forbidden except by clear testimony or her own admission, and not by any rumor or gossip. Additionally, it is evident in chapter 24 of Ishut and chapter 2 of Sotah that even the greatest gossip without witnesses of impropriety is nothing, even for the accused, and certainly for others. Therefore, it seems as I have stated. It also appears that the Maggid Mishneh and our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, hold this view. This is why they wrote, "Regarding herself, she is suspected of being a zonah, and a Kohen is concerned for her by Torah law, and an Israelite if he wants to distance from impropriety" – meaning that a Kohen must be more concerned because a zonah is forbidden to him by Torah law, but for an Israelite, she is permitted. However, due to impropriety, if he wants to distance himself so as not to stumble in his relations with her, he should also distance himself. This is what is meant by "if she is extremely promiscuous, there is concern even for the children," meaning it is merely a suspicion. This is what our teacher the Rema concluded: "Nevertheless, she is believed to say about her children

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that they are kosher" – meaning that from the core law, they should not be forbidden if she says they are kosher, even if she is extremely promiscuous. This is also what is written regarding someone who is not extremely promiscuous: if her husband is a Kohen, there is concern for her children being chalalim – this is also merely a suspicion, just as the Kohen is concerned for her being a zonah, and in retrospect, it is clear that there is nothing to it [Beit Shmuel, subparagraph 174]. What is written about someone who is extremely promiscuous, that there is concern even for her children, means even a suspicion of mamzerut, for certainly, there is a suspicion of mamzerut, but from the law, they should not be forbidden, unlike some who want to forbid by law [there]. What is written: "if she was promiscuous when she was single or betrothed but not promiscuous after marriage, even if she was seen committing adultery once, her children are kosher" – meaning even for mere suspicion, there is no concern, for since she was not promiscuous after marriage, it is clear that the majority of her relations are with her husband, and throughout the entire Torah, we follow the majority. Therefore, a general rule is that the majority of relations are with the husband, and we follow this in all laws of the Torah, even concerning inheritance [Pitchei Teshuva in the name of Chut HaShani], and do not question why we attribute the majority of relations to the husband and not to the betrothed, as will be explained. Certainly, it is because she is always with the husband and permissible, unlike with the betrothed [Beit Shmuel]. Know that one of the great authorities ruled regarding a woman who was living with her husband, and there was a persistent rumor that she committed adultery under him, and she was widowed and married a Kohen – that he must be compelled to divorce her because it is a rumor from before the marriage. There is no basis for these words, for certainly, the Kohen should be concerned but not compelled by law, and this is not related to a rumor before marriage, which only applies to rumors of betrothal and divorce when clear things were said about a betrothal, as the Rambam wrote in chapter 9 of Ishut and will be clarified in chapter 6 with God's help. But in the case of a rumor of adultery, there is no woman who would be forbidden to the world and to her husband, and

כט. האשה שהלך בעלה למדינת הים ושמעה שמת, ונשאת לאחר ונתוודע שבעלה קיים – הולד מהשני ממזר גמור מן התורה ומותר בממזרת. ואם הראשון חזר ובא עליה, אע"ג דמן התורה מותרת היא לו, מ"מ קנסוה חכמים שתאסר אף לראשון, דקנסוה על מה שלא דקדקה לדעת שהוא חי. וקנסוה שהולד מהראשון הוא ממזר מדרבנן, ואסור בממזרת ובבת ישראל, ומותר בממזרת דרבנן כיוצא בו. ולדעת הרמב"ם – אין הולד ממזר מהראשון אלא כל זמן שלא נתגרשה מהשני, אבל לאחר שנתגרשה – שוב אין הולד ממזר מהראשון. ואע"ג דגירושי שני אינו כלום, שהרי גם קידושיו אינו כלום, מ"מ כיון דזהו רק קנסא בעלמא לא קנסוה רק כל זמן שמעשיה כקיימים, אבל כשבטלה מעשיה שקבלה ממנו גט – שוב לא הוי ממזר מהראשון. ויש חולקים בזה [ח"מ ממשמעות התוס' ר"פ ה"ר]. והעיקר כדעת הרמב"ם [ב"ש], דלא מצינו מפורש בראשונים להיפך. וכן משמע בירושלמי שם שאמרו דלכן צריכה גט מן השני כדי לברר איסורו של ראשון, כלומר שעושין קיום לקדושי שני כדי לאוסרה על הראשון, וממילא דכשגירשה נסתלקו מעשיו, ולא יהא גיטו חמור מגט גמור של השני כשנשאה לאחר שגירשה ראשון וגירשה והחזירה הראשון דאין הולד ממנה ממזר, דלא הוי אלא לאו דמחזיר גרושתו משנשאת לאחר וכ"ש בגט כזה. אבל מן השני – הולד ממזר, אפילו לאחר שגירשה הראשון [תוס' שם] הוי ממזר מדרבנן, דנגד השני יש לקונסה תמיד ואפילו אחר מיתת הראשון [יש"ש]. וכל זה כשנשאת לאחר, אבל אם זינתה עם אחר ואח"כ בא בעלה – אין הולד ממנו ממזר, דלא נאסרה עליו אלא בלאו כסוטה, ואין מחייבי לאוין ממזרים, ורק בנשואין גזרו מפני שנראית כא"א, אבל לא בזנות [מ"ש הב"ש סוף סקכ"ז בשם הא"ז לא נתברר היטב, ע"ש].

29. A woman whose husband went overseas, and she heard that he had died, and she married another man, and then it became known that her first husband is still alive—the child from the second man is a complete mamzer (illegitimate child) according to Torah law and is permitted to marry a mamzeret (female mamzer). If the first husband returned and had relations with her, even though according to Torah law she is permitted to him, the Sages nevertheless penalized her such that she is forbidden even to the first husband, because they penalized her for not being diligent in verifying that he was still alive. And they penalized her that the child from the first husband is a mamzer according to rabbinic law and is forbidden to marry both a mamzeret and a regular Jewish woman, but is permitted to marry a rabbinic mamzeret similar to himself. According to Maimonides (Rambam), the child from the first husband is not a mamzer unless she has not yet divorced the second husband, but after she divorces the second husband, the child from the first husband is no longer a mamzer. And although the divorce from the second husband is not valid, since the marriage itself was not valid, nevertheless, since this is merely a penalty, the Sages only penalized her as long as her actions are ongoing. But once her actions are nullified by receiving a get (divorce document) from him, the child from the first husband is no longer a mamzer. There are those who disagree with this. The primary opinion follows Maimonides, as we do not find explicitly in the early authorities to the contrary. This is also implied in the Jerusalem Talmud, where it is stated that she needs a get from the second husband

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to clarify the prohibition regarding the first husband, meaning that they validate the betrothal of the second husband to prohibit her to the first husband. Hence, when she divorces the second husband, his actions are nullified, and his get is not more severe than a full get of the second husband when she married another man after the first husband divorced her and then divorced the second man and returned to the first husband—the child from her is not a mamzer, as the prohibition is only a negative commandment of remarrying a divorced wife who has married another man. Certainly, with such a get, the child from the second man is a mamzer even after the first husband divorced her. The child is a mamzer according to rabbinic law, as the penalty against the second husband remains always, even after the death of the first husband. All this applies when she married another man, but if she committed adultery with another man and then her husband returned, the child from him is not a mamzer, as she is only forbidden to him by a negative commandment like a sota (suspected adulteress), and those subject to negative commandments do not produce mamzerim. The prohibition applies only to marriage because it appears as if she is a married woman, but not to adultery.

ל. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: פנויה שנתעברה מזנות, אמרו לה מהו העובר הזה או הילוד הזה?, אם אמרה בן כשר הוא ולישראל נבעלתי – ה"ז נאמנת והבן כשר, ואע"פ שרוב העיר שזינתה בה פסולים. ואם לא נבדקה אמו עד שמתה, או שהיתה חרשת או אלמת או שוטה, או שאמרה לפלוני הממזר נבעלתי או לפלוני הנתין, אפילו אותו פלוני מודה שהוא ממנו – ה"ז הילוד ספק ממזר, כשם שזנתה עם זה שהודה לה כך זנתה עם אחר, וזה הוא הנקרא 'שתוקי' שמכיר את אמו ואינו מכיר את אביו ודאי. וכן הבן הנמצא בשוק והוא הנקרא 'אסופי' – הרי הוא ספק ממזר שאין אנו יודעים מה הוא. עכ"ל.

30. Rambam, of blessed memory, wrote [there]: A single woman who became pregnant from a licentious relationship, if she is asked, "What is this embryo or this child?", if she says, "He is a legitimate child and I was impregnated by an Israelite," she is believed, and the child is legitimate, even though the majority of the city where she committed adultery are deemed unfit. And if her mother was not investigated until she died, or if she was deaf, mute, or insane, or if she said, "I was impregnated by so-and-so, a mamzer, or by so-and-so, a Natin," even if that person admits it is from him, the child is considered a doubtful mamzer. Just as she had relations with the one who admitted to her, so too she could have had relations with another. This is known as a 'she'tuki', who knows his mother but does not definitely know his father. Similarly, a child found in the market, known as an 'asufi', is a doubtful mamzer, as we do not know his status. End of quote.

לא. ביאור דבריו: שהאשה נאמנת להכשירו אבל אינה נאמנת לפוסלו להולד, והרבה מהראשונים הסכימו לזה. וטעמא דמילתא דהתורה לא נתנה נאמנות לאם רק לאב כמו שיתבאר. ולהכשירו – נאמנת, מפני שיש לה חזקת כשרות [נמק"י ספ"ז דיבמות], ועוד דאשה מזנה בודקת ומזנה [תוס' כתובות י"ג: ושם י"ד הוא לר"י ע"ש], דבודאי אין אשה רוצה לפסול ולדה אף כשיצרה תוקפה לזנות ומוצאת הכשר לה, ולא אמרינן דפסולים רצים יותר לזנות, דאפילו כשירים אין אפוטרופס לעריות [ירושלמי שם ה"ח]. ואע"ג דלגבי עצמה לא מכשרינן לה לכהונה רק בתרי רובי כמ"ש בסי' ו' – זהו מעלה ביוחסין ומפני שיש לה תקנה להנשא לישראל, אבל לגבי הולד שלא ישאר פסול – מכשרינן ליה אף ברוב פסולים כשאומרת לכשר נבעלתי [ר"ן]. ולפ"ז היה לנו לומר דכשהולד היא בת שלא תנשא לכהן, דהא ביכולתה להנשא לישראל [פ"מ שם], אמנם לא מצינו זה בהפוסקים וא"א לומר כן להכשירה לחצאין [נ"ל]. ולפוסלו אינה נאמנת, דכיון דמן התורה בלא דיבורה הוי ספק ממזר ומותר מן התורה לישא בת ישראל, ורק מדרבנן אסור כמ"ש בסעי' י"א והימנוה בדרבנן להיתר ולא לעשות ממזר ודאי ולהתירו בממזרת, אף שמותר מן התורה מ"מ אינו כדאי להרבות בממזרים [פרישה], ולכן אפילו ברוב פסולים נאמנת להכשיר ולא לפסול, מפני שזהו רק בדרבנן, ויש לה שני חזקות בהכשירה – חזקת כשרותה וחזקת בודקת ומזנה. ולפסול לא האמינוה אפילו אם גם הבועל הממזר אומר שממנו הוא, ואפילו אין עליה לעז שזינתה עם עוד אנשים, דמ"מ אמרינן כשם שזינתה עם זה כמו כן זינתה עם אחרים, וממילא דהוי ספק ממזר, והבועל אינו אישה של זו המופקרת שיהא נאמן כדין אב. ואינו דומה למ"ש בסימן ג' סעי' כ' דכהן שזינה עם פנויה ומודה שהוא בנו דלא חשדינן לה מאחרים ע"ש, דלהכשיר ודאי דלא חשדינן ואוקמה לה בחזקת כשרותה, אבל כשפוסלת א"ע ואת ולדה – באיזה נאמנות יש לנו להאמינה שלא זינתה עם אחרים כיון דלדבריה פרוצה היא וזינתה עם ממזר. [ומתורץ קושית הח"מ סוף סעי' כ"ה, וקושיות הב"ש סק"מ מתרומה ודו"ק] [ע' תוס' גיטין פ"ט.]

31. Explanation of his words: The woman is believed to declare her child as legitimate but is not believed to declare her child as illegitimate. Many of the early authorities agree with this. The reasoning is that the Torah only granted credibility to the father, as will be explained. To declare the child legitimate, the woman is believed, because she has a presumption of being kosher [Nimukei Yosef, end of chapter 7 of Yevamot], and also because a woman who commits adultery checks herself and commits adultery [Tosafot, Ketubot 13b and there 14a in the name of Rabbi Yehuda, see there], for certainly a woman does not want to disqualify her child, even when her inclination overpowers her to commit adultery, she finds a legitimate partner; we do not say that disqualified people tend more to commit adultery, for even kosher people have no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

guardian over sexual matters [Jerusalem Talmud, there, chapter 5, halacha 8]. And even though regarding herself, we do not permit her to marry a priest except with two majorities, as written in Siman 6 – this is an enhancement in lineage and because she has the option to marry an Israelite. But regarding the child, so that he does not remain disqualified, we permit him even with a majority of disqualified people if she says she had relations with a legitimate person [Ran]. Based on this, we would say that if the child is a daughter, she should not marry a priest, for she can marry an Israelite [Pri Megadim, there]. However, we do not find this in the poskim (decisors), and we cannot say this to permit partially [it seems to me]. To disqualify, she is not believed, for from the Torah, without her statement, the child is a doubtful mamzer and is permitted by Torah law to marry a daughter of Israel, and only rabbinically prohibited, as stated in section 11, and they believed her rabbinically for permissibility, not to make a definite mamzer and permit him to a mamzeret, even though it is permitted by Torah law, nevertheless, it is not proper to increase mamzerim [Pri Shaul]. Therefore, even with a majority of disqualified people, she is believed to declare the child legitimate but not to disqualify, because this is only rabbinic, and she has two presumptions in her favor – the presumption of her kosher status and the presumption of checking herself before committing adultery. To disqualify, she is not believed, even if the one who committed adultery with her, a mamzer, says the child is his, and even if there is no rumor that she committed adultery with other men, for we say just as she committed adultery with this one, so she did with others, and it follows that the child is a doubtful mamzer, and the one who committed adultery is not considered her husband to be believed as a father. This is not similar to what is written in Siman 3, section 20, where a priest who committed adultery with an unmarried woman and admits that the child is his, we do not suspect her of relations with others, see there, for to declare legitimate we certainly do not suspect and uphold her in her presumption of kosher status, but when she disqualifies herself and her child – what credibility do we have to believe her that she did not commit adultery with others since according to her words she is promiscuous and committed adultery with a mamzer? [And this answers the question of the Chokhmat Shlomo at the end of section 25 and the questions of the Beit Shmuel, subparagraph Mem from Terumah, and pay close attention] [See Tosafot, Gittin, chapter 9].

לב. ואם אומרת שהולד הוא של פלוני הכשר – אף שנאמנת להכשיר הולד – מ"מ אינה נאמנת להחזיקו לבנו לענין ירושה ושארי דברים, דאין לנו להחזיקו בבנו כל זמן שאינו מודה שהוא בנו. ואפילו אינו בכאן – אין לנו להחזיקו בבנו, וכ"ש כשאומר מפורש שאינו בנו ומכחישה – שאינה נאמנת להחזיקו לבנו, ואפילו שבועה א"צ להכחישה. ואף אם תובעת מזונות בעד הילד אין זה ככל תביעת ממון שהתובע משביע להנתבע, והטעם – דאם לא נאמר כן, יתבעו כל הפרוצות את כשירי ישראל כדי להשביעם [ריב"ש]. ואפילו היתה מיוחדת להאיש הזה דאם לא היה מכחישה והיא לא נחשדה מאחרים היינו מחזיקים אותו לבנו [חמ"ה], מ"מ במכחישה אין אנו מחזיקים אותו לבנו לשום דבר, ורק לאסרו לזה הנולד בקרובותיו של זה כתב הרמב"ם דחוששין לדבריה, ואסור בקרובות של אותו פלוני. ואפילו עד אחד מעיד שבנו הוא – מ"מ אינו נאמן כשמכחישו, ואף שבועה אינו חייב להכחישו, דאין זה תביעת ממון. אך אם תובעת מזונות להולד ע"פ העד – חייב (שד"א) להכחישו כבכל תביעת ממון [נ"ל].

32. If a woman claims that a certain kosher man is the father of her child, even though she is believed regarding the child's legitimacy, she is not believed to establish him as the man's son for matters of inheritance and other issues. We do not consider him his son unless the man acknowledges that he is his son. Even if the man is not present, we do not consider the child his son, and certainly, if the man explicitly denies that he is his son and contradicts her, she is not believed to establish him as his son. Furthermore, he is not even required to take an oath to contradict her. Even if she demands child support on behalf of the child, it is not like other monetary claims where the claimant can force the defendant to take an oath. The reason is that if we were to allow this, promiscuous women would claim support from upstanding men of Israel to force them to take an oath. Even if she was exclusively associated with this man, if he does not deny it and she was not suspected of being with other men, we would consider the child his son. However, if he denies it, we do not consider the child his son for any matter. Only for the purpose of prohibiting the child from marrying the man's relatives does the Rambam write that we take her words into consideration, and the child is forbidden to marry the man's relatives. Even if a single witness testifies that the child is his son, he is not believed if the man denies it, and he is not required to take an oath to contradict the witness, as it is not a monetary claim. However, if she demands child support based on the witness's testimony, the man is required to take an oath to contradict the witness, as in any monetary claim.

לג. וזה שאמרנו שחוששין לדבריה לאסרו בקרובותיו של זה הפלוני – זהו דוקא בפנויה, אבל א"א שזינתה ואומרת שהולד הוא של אחר, אפילו אותו האחר הוא ממזר – אין חוששין כלל לדבריה, דתולין רוב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בעילות בהבעל, והוא כשר ומותר בקרובותיו של אותו פלוני שאומרת עליו. ודווקא כשהבעל מצוי אצלה, אבל אם הבעל אינו בביתו תדיר, אף שלפרקים בא – ודאי דחוששין לאסרו להולד בקרובותיו של זה הפלוני, אע"ג שלפוסלו להולד אינה נאמנת.

33. And what we have said, that we take her words into account to prohibit him from marrying the relatives of this particular man – this applies specifically to an unmarried woman. However, if a married woman had an adulterous affair and claims that the child belongs to another man, even if that man is a mamzer (illegitimate child) – we do not take her words into account at all, because we assume that the majority of her cohabitation was with her husband, and the child is legitimate and permitted to marry the relatives of that particular man she claims. And this is specifically when the husband is present with her; but if the husband is not regularly at home, even if he occasionally comes – certainly we take her words into account to prohibit the child from marrying the relatives of this particular man, even though she is not believed to disqualify the child.

לד. זה שנתבאר דפנויה שילדה ואמו לא נבדקה דהולד הוא ספק ממזר – זהו דוקא כשיש ממזרים בעיר אפילו הם מיעוטא ורוב העיר כשירים אצלה, מ"מ הוי ספק ממזר [ב"ש]. ולמה אין הולכין אחר הרוב? משום דשמא הלכה היא להבועל והוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי, ולכן אם ידוע שהבועל הלך אצלה נ"ל דהוא כשר, וראיה לזה יש ממ"ש הטור בס"ס ו' ע"ש. ולפמ"ש שם אפילו באינו ידוע מי הלך למי – יש להכשירו, אמנם מסוגית הש"ס [קדושין עג.] מתבאר דבכה"ג הוי ספק ממזר והטור לא קאמר שם רק בתרי רובי, ע"ש. אבל אם ידוע שהלכו אצלה – ודאי דהוא כשר. ובמקום שאין ממזר בעיר – הולד כשר בכל גווני [ב"ש], דאף אם מכותי נתעברה הולד כשר כמ"ש בסעי' י"ג. ולמה אין חוששין שזינתה עם קרוביה שהולד מהם ממזר? נ"ל משום דדבר שאינו מצוי הוא כלל לזנות עם הקרובים שמהם הולד ממזר [ע' יומא ס"ט:] ועוד דכיון שהם אנשים ידועים לנו מוקמינן להו בחזקת כשרותם, אמנם כשהיא חשודה מהם יש לחשוש בזה אם יש להסתפק שהיא הלכה אצל הזונים [נ"ל]. אמנם בעיקר טעמא דקבוע אינו אלא חומרא בעלמא, דסוף סוף יש רובא להיתר וכשהלכה היא הוה מחצה למחצה, ושמא הלך הוא אצלה וממילא דהוי רובא להיתר. [וכ"כ הרשב"א בקדושין ע"ג ע"ש.]

34. This clarification that a single woman who gave birth and her mother was not examined, the child is a doubtful mamzer – this is specifically when there are mamzerim in the city, even if they are a minority and the majority of the city are fit for her, nevertheless the child is a doubtful mamzer. And why do we not follow the majority? Because perhaps the ruling is that she went to the man and it is considered as stationary (kavua) and it is like half and half. Therefore, if it is known that the man went to her, it seems to me that he is fit, and there is proof for this from what the Tur wrote at the end of section 6, see there. And according to what is written there, even if it is not known who went to whom, he should be considered fit. However, from the Talmudic discussion (Kiddushin 73a) it is clear that in such a case it is a doubtful mamzer, and the Tur only says this in the case of a double majority, see there. But if it is known that they went to her – certainly he is fit. And in a place where there is no mamzer in the city – the child is fit in all aspects, because even if she became pregnant from a Cuthean, the child is fit as written in paragraph 13. And why are we not concerned that she committed adultery with her relatives, from whom the child would be a mamzer? It seems to me because it is not common at all to commit adultery with relatives from whom the child would be a mamzer, and also because since they are known people to us, we assume their fitness. However, when she is suspected with them, there is a concern if it is uncertain that she went to the adulterers. However, the main reason for stationary (kavua) is only a stringency, for in the end, there is a majority for permissibility, and when she went, it is like half and half, and perhaps he went to her, and thus it is a majority for permissibility. And so wrote the Rashba in Kiddushin 73a, see there.

לה. ארוסה שנתעברה והיא עדיין בבית אביה, אם היא אומרת שמהארוס נתעברה, אם הוא מודה אפילו אינו מודה בפירוש אלא אינו מכחישה ואומר איני זוכר או שאינו בפנינו – הולד כשר והוי בנו גמור ליורשו, וגם לענין יבום כשימות הארוס פוטר את אמו מן החליצה [ב"ש], דכיון שטוענת ברי שהולד הוא מארוס, ומהארוס הוא בהיתר – מוקמינן לה בחזקת כשרותה ולא חיישינן כלל שמא זינתה עם אחר, וכמ"ש בסעי' ל"א דלהכשיר הולד לא חיישינן שמא זינתה עם אחר. ואף גם לענין ירושה – אין שארי היורשים הוודאים יכולים לומר הבא ראיה שאחינו אתה, דכיון דשדינן הולד אחריו לענין דלא הוי ממזר, א"א לחלק בשום דבר והוא בנו לכל דבר [שם]. ולא עוד, אלא אפילו נתאלמנה מהארוס, והוא לא היה בפנינו, ולא שמענו שהודה – מותרת לכהונה, דכיון דהולד נושא ישראלית וחולק עם אחיו, א"כ לגבי עצמה נמי כדיעבד דמי והיא כשירה לכהונה, הואיל והותרה – הותרה [שם וחמ"ח], דלא כיש מי שחולק בזה.

35. A betrothed woman who became pregnant while still in her father's house, if she says that she conceived from her betrothed, if he admits it—even if he does not explicitly admit it, but does not deny it and says he does not remember, or he is not present—the child is legitimate and considered fully his son to inherit him. Also, regarding levirate marriage, if the betrothed dies, the child exempts his mother from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the need for chalitzah (ceremonial release). Since she claims with certainty that the child is from her betrothed, and it is permissible from the betrothed, we maintain her in her presumption of propriety and do not suspect at all that she may have had relations with another. As stated in section 31, to legitimize the child, we do not worry that she may have had relations with another. Even concerning inheritance, the other certain heirs cannot say "bring proof that you are our brother," since we associate the child with the betrothed regarding not being a mamzer (illegitimate), it is impossible to differentiate in any matter, and he is his son in every respect. Not only that, but even if she was widowed from the betrothed and he was not present, and we did not hear that he admitted it, she is permitted to marry a Kohen (priest). Since the child marries an Israelite woman and shares inheritance with his brothers, therefore regarding herself as well, it is considered as if it was done after the fact, and she is fit to marry a Kohen. Once she is permitted, she remains permitted, contrary to the opinion of some who dispute this.

לו. אבל אם מכחישה ואומר שאין הולד ממנו – הרי הולד ממזר ודאי, דהרי אפילו בנשואה נתנה התורה נאמנות לאב לומר על בנו שממזר הוא כמו שיתבאר, וכ"ש בארוסה. אמנם זהו רק לגבי הולד שהתורה האמינתו לאב, אבל אינו נאמן לעשות האשה בחזקת זונה ולאסרה לכהונה כשימות, דבמה נאמן עליה יותר ממנה? ואדרבא – כל אדם נאמן על עצמו יותר. ונהי דלכתחלה יש לאוסרה לכהונה מפני שמחזקינן הולד בחזקת ממזר, אבל מ"מ בדיעבד אם נשאת – לא תצא, דעליה לא נתנה לו התורה נאמנות. ואע"ג שכתבנו שא"א לחלק בדבר – היינו בענייני הבן עצמו, אבל בין הבן לבינה בהכרח יש לחלק בדיעבד, מפני שעל הבן נאמן האב. ודבר פשוט הוא שכשהארוס הוא כהן – נאסרה עליו דאיהו שויה אנפשיה חד"א.

36. But if she denies and says that the child is not from him, the child is definitely a mamzer (illegitimate), for even with a married woman the Torah grants the father credibility to declare his son a mamzer, as will be explained, and all the more so with a betrothed woman. However, this credibility only pertains to the child, for the Torah granted the father credibility regarding the child, but he is not believed to establish the woman with the status of a harlot and thereby forbid her to a priest if he dies. Why should he be believed about her more than she is about herself? On the contrary, every person is believed more about themselves. And though initially we should forbid her to a priest because we presume the child to be a mamzer, nonetheless, if after the fact she married a priest, she does not need to leave him, for regarding her the Torah did not grant him credibility. And even though we wrote that it is impossible to differentiate in this matter, that pertains to the issues concerning the child himself. But between the child and her, necessarily we must differentiate after the fact because the father is believed regarding the child. And it is obvious that if the betrothed man is a priest, she is forbidden to him because he himself establishes this status upon himself.

לז. ואם הארוס בפנינו ואומר שאין הולד ממנו, והיא אינה בכאן – הוי הולד ספק ממזר, דהן אמת דהוא נאמן שאינו בנו, מ"מ איך נעשנו לממזר ודאי, שמא מכותי נתעברה. ודוקא כשהיא בפנינו והיא מכחישו ואינה אומרת שנתעברה מכותי והתורה האמינתו לאב, ממילא שנשאר ממזר ודאי, אבל בשאינה בפנינו איך נעשנו לממזר ודאי, שמא היתה אומרת דמכותי הוא? ויש מי שאומר דלא אמרינן מכותי נתעברה, ואין עיקר לדברים אלו [פרישה]. ואף גם אשת איש שבעלה במרחקים באופן שאין חששא לומר שבא וילדה ולד, באופן שהוא ודאי ממזר, אם אומרת שמכותי הוא – הולד כשר. ואם אינה אומרת כלום ובעיר יש כותים – הוי ספק ממזר.[ומ"ש הב"ש בסקנ"ב לדקדק מהטור דלא אמרינן מכותי הוא, י"ל בפשיטות, ע"ש ודו"ק.] ואם היא אומרת שאינו מארוס והוא שותק – הוי הולד ספק ממזר על פיה, והטעם מפני שבנשואה אינה נאמנת כלל לפסול את הולד כמו שיתבאר, אבל בארוסה שאין הארוס מצוי אצלה תדיר וגם מדרבנן אסורה לו עד הנשואין, נהי שאין להאמינה לעשותו לממזר ודאי, מ"מ ממזר ספק מיהא הוי. ואם היא אומרת שהולד ממזר והארוס מכחישה ואומר שממנו הוא הולד – י"א שבזה הדין כבנשואה, והוא נאמן ואין בדבריה כלום, דהרי התורה האמינתו לאב ולא לאם. וי"א דאינו דומה לנשואה, והוי ספק ממזר. והעיקר כדיעה ראשונה [חמ"ח], דאטו ארוס לאו אב הוא והתורה האמינתו. וכ"ש אם ידוע שהארוס בא עליה פעם אחת והיא איננה חשודה מאחרים דהארוס נאמן להחזיקו לבנו לכל דבר [ב"ש]. אמנם גם בכה"ג כשהארוס אינו בכאן והיא אומרת שאינו מהארוס – נאמנת לעשותו ספק ממזר [שם].

37. And if the betrothed is present and says that the child is not his, and she is not here – the child is considered a doubtful mamzer (illegitimate child). For although it is true that he is believed that it is not his child, how can we make it a definite mamzer? Perhaps she became pregnant from a Cuthean. And specifically when she is present and contradicts him, and does not say that she became pregnant from a Cuthean, and the Torah believes the father, it remains a definite mamzer. But when she is not present, how can we make it a definite mamzer? Perhaps she would say it is from a Cuthean? And there is one who says that we do not say she became pregnant from a Cuthean, and there is no substance to these words. And even the case of a married woman whose husband is far away, in a manner that there is no concern to say that he came and she gave birth, in a manner that it is definitely a mamzer, if she says it is from a Cuthean – the child is kosher. And if she says nothing and there are Cutheans in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the city – it is a doubtful mamzer. And if she says that it is not from the betrothed, and he is silent – the child is a doubtful mamzer by her words, because in the case of a married woman she is not believed at all to disqualify the child, as will be explained. But in the case of a betrothed woman, since the betrothed is not always with her and she is also rabbinically forbidden to him until the marriage, even though she is not believed to make the child a definite mamzer, still it is a doubtful mamzer. And if she says the child is a mamzer and the betrothed contradicts her and says the child is his – some say that in this case the law is like with a married woman, and he is believed and her words are nothing, for the Torah believes the father and not the mother. And some say it is not similar to a married woman, and it is a doubtful mamzer. The primary opinion is like the first opinion, for is a betrothed not a father, and the Torah believes him. Certainly, if it is known that the betrothed was with her once and she is not suspected of being with others, the betrothed is believed to consider the child his for all matters. However, even in such a case, when the betrothed is not here and she says it is not from the betrothed – she is believed to make it a doubtful mamzer.

לח. ודע דכל מה שנתבאר בג' סעי' הקודמים – זהו כשאינה חשודה מאחרים, שאין העם מרננים אחריה שזינתה עם אחרים, אבל אם מרננים אחריה שזינתה, אפילו אומרים שזינתה גם עם הארוס, כיון שמרננים גם מאחרים, אפילו אם ידוע שהארוס בא עליה בבית אביה – דעת הרמב"ם ז"ל שהולד הוא ספק ממזר כשלא שמענו מפיה שהולד הוא מהארוס, וגם מפי הארוס לא שמענו כלום. ואע"ג דבנשואה בכה"ג לא חיישינן לכלום מפני שרוב בעילות אחר הבעל, אבל בארוסה לא שייך לומר כן, ואמרינן כשם שהפקירה עצמה להארוס כך הפקירה עצמה לאחרים. ואם שאלנוה ואמרה לארוס נבעלתי וממנו הוא – הולד כשר. וכ"ש אם ידוע שהארוס בא עליה ואין עליה קול שזינתה עם אחרים – שהולד כשר אף בלא אמירתה. ויש מרבותינו שחולקים על הרמב"ם, דאף ברינון וקול שזינתה עם אחרים, כיון שידוע שהארוס בא עליה – הולד כשר אף בלא אמירתם, וכן עיקר לדינא, וגם הרמב"ם ז"ל שהחמיר בזה אינו אלא ברינון שקרוב לודאי ולא בקול בעלמא [ב"ש]. ואם אינו ידוע שהארוס בא עליה, וגם אין מלעיזים עליה שזינתה עם הארוס, אלא מלעיזים ומרננים שזינתה עם אחרים, בודאי הכל מודים להרמב"ם שבסתמא בלא אמירתה ואמירתו הוי ספק ממזר. ואם נחשדה מהארוס ולא מאחרים, ולא ידענו שבא עליה – הולד כשר אפילו בלא אמירתם [ב"ח], ולהרמב"ם אפשר שיש להחמיר בזה [ע' ב"ש].

38. And know that everything explained in the previous three sections applies when she is not suspected by others, meaning the people are not spreading rumors about her that she committed adultery with others. However, if there are rumors that she committed adultery, even if they say she committed adultery also with the betrothed, since they are also spreading rumors about her with others, even if it is known that the betrothed had relations with her in her father's house, the opinion of the Rambam, of blessed memory, is that the child is a doubtful mamzer if we did not hear from her that the child is from the betrothed, and we also did not hear anything from the betrothed. And although in the case of a married woman in such a situation we are not concerned about anything because most relations are with her husband, in the case of a betrothed woman it is not applicable to say this, and we say just as she made herself available to the betrothed, she made herself available to others. And if we asked her and she said that she had relations with the betrothed and the child is from him, the child is kosher. And all the more so if it is known that the betrothed had relations with her and there is no rumor that she committed adultery with others, the child is kosher even without her saying so. There are some of our Rabbis who disagree with the Rambam, and say that even if there is a rumor and a voice that she committed adultery with others, since it is known that the betrothed had relations with her, the child is kosher even without their statements, and this is the main ruling in law. And also the Rambam, of blessed memory, who was stringent in this matter, is only in the case of a rumor that is close to certainty and not just a mere voice [Bach]. And if it is not known that the betrothed had relations with her, and there are no accusations that she committed adultery with the betrothed, but they are accusing and spreading rumors that she committed adultery with others, certainly everyone agrees with the Rambam that in general without her statement and his statement, it is a doubtful mamzer. And if she was suspected of adultery with the betrothed and not with others, and it is not known that he had relations with her, the child is kosher even without their statements [Bach], and according to the Rambam, it is possible to be stringent in this matter [see Bach].

לט. אשת איש האומרת על עוברה שאינו מבעלה – אינה נאמנת כלל לפוסלו אפילו אין הבעל לפנינו, ואפילו ידוע שזינתה, מפני שרוב בעילות תולין בבעל כשהוא מצוי אצלה כדרך איש ואשתו, והתורה לא האמינתה לאם אלא לאב, וכ"ש על הילד שכבר נולד בחזקת כשרות שאין האם נאמנת לפוסלו. ובארוסה כבר נתבאר.

39. A married woman who claims that her fetus is not from her husband is not believed at all to disqualify the fetus, even if the husband is not present, and even if it is known that she committed adultery. This is because most acts of intercourse are attributed to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the husband when he is with her in the usual manner of a husband and wife. The Torah only granted credibility to the father, not to the mother. All the more so, if the child is already born and presumed to be legitimate, the mother is not believed to disqualify him. And regarding a betrothed woman, it has already been clarified.

מ. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: האב שהוחזק שזה בנו הוא, ואמר בני זה ממזר הוא – נאמן. ואם יש לבן בנים – אינו נאמן, שלא האמינתו תורה אלא על בנו, שנאמר: "כי את הבכור בן השנואה יכיר" – יכירנו לאחרים, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה. וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא, ויהיה ממזר ודאי. עכ"ל. ואח"כ כתב: א"א שהיתה מעוברת וכו' אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדה"י – ה"ז בחזקת ממזר. ואם אמרה מכותי ועבד נתעברתי – הרי הולד כשר, שאין הבעל יכול להכחישה בדבריה. עכ"ל. וזה שכתב בדין הראשון ממזר ודאי, ובדין השני חזקת ממזר דמשמע ממזר ספק – דבדין הראשון מיירי שהיא טוענת שמהבעל הוא, וכיון שאינה טוענת שמכותי הוא והתורה האמינתו לאב לפיכך הוא ממזר ודאי, ובדין השני מיירי שאינה טוענת כלום אז הולד ספק ממזר [שעה"מ]. וגם דעת הטור כן הוא [וחולק על הב"ש סקנ"ב וכמ"ש בסעי' ל"ז]. וכן כשהבעל אומר שהולד ממזר, שיודע שזינתה עם ישראל – הוא ממזר ודאי, כיון שהתורה האמינתו. אבל אם רק אומר שהולד אינו ממנו א"א לעשותו לממזר ודאי, דשמא מכותי נתעברה [נוב"י]. אמנם זהו בודאי – בכה"ג שרוב העיר ישראלים, וידוע שהנואפים הלכו אצלה – כל דפריש מרובא פריש והוי ממזר ודאי, אם לא כשאומרת שמכותי נתעברה דנאמנת. ועמ"ש בסעי' כ"ב. וצ"ע לדינא, דאפשר כיון דפרוצה היא וזינתה תחת בעלה אינה נאמנת להכשירו לולד נגד הרוב, ואינה דומה לפנויה שבסעי' ל', דהתם יש לה חזקת כשרות כמ"ש בסעי' ל"א ע"ש. ויש מי שאומר שאין האב נאמן לומר רק "זה אינו בני", אבל אינו נאמן לומר מפלוני הוא, דכיון שאומר מפלוני הוא – הלא אינו בנו, ולא האמינתו התורה עליו [ע' פ"ת סק"מ]. ולא נתבררו אצלי דברים אלו, דודאי אינו נאמן להחזיקו לבנו של פלוני ע"פ דבריו, אבל כיון שהאמינתו תורה לומר ממזר הוא לרוב הפוסקים, איך יכול לעשותו לממזר אם אינו נאמן לומר שזינתה עם מי שהולד ממנו ממזר, ושמא זינתה עם כותי וכך אמרה תורה דאיש ואשתו שילדו נאמן האיש לומר על המוחזק לבנו שאינו בנו ושממזר הוא או בן גרושה הוא וכן מתבאר להדיא מדברי רבינו הרמ"א סעי' כ"ט ע"ש. אמנם כשהיא טוענת שמכותי הוא, ויש מקום לומר כן כמו שבארנו – ודאי דלזה נאמנת, דהוא אין יכול להכחישה בזה. אבל כשהיא שותקת או שמתה – וודאי דנאמן [וע' בהגר"א סקפ"א].

40. Maimonides wrote: A father who has been established as such regarding his son and says, "This son of mine is a mamzer" (illegitimate) is believed. However, if the son has children, the father is not believed, as the Torah only gave him credibility regarding his son, as it is stated: "He shall acknowledge the firstborn, the son of the hated" – he shall acknowledge him to others. Just as he is believed to say, "This is my firstborn son," so too he is believed to say, "This son of mine is a mamzer or the son of a divorced woman or the son of a chalutzah." Similarly, if his wife was pregnant, he is believed to say, "This fetus is not mine and is a mamzer," and the child will be a definite mamzer. And afterwards he wrote: If she was pregnant, etc., and the father said, "This is not my child," or if her husband was abroad – the child is presumed to be a mamzer. If she says, "I was impregnated by a non-Jew or a slave," the child is kosher, as the husband cannot contradict her words. This is what he wrote in the first ruling, a definite mamzer, and in the second ruling, a presumed mamzer, implying a doubtful mamzer – in the first ruling, she claims it is from her husband, and since she does not claim it is from a non-Jew and the Torah believes the father, therefore he is a definite mamzer. In the second ruling, she does not claim anything, so the child is a doubtful mamzer. This is also the opinion of the Tur, who disagrees with the Beit Shmuel as stated in Section 37. Similarly, when the husband says the child is a mamzer, knowing she committed adultery with a Jew, the child is a definite mamzer since the Torah believes him. But if he only says the child is not his, he cannot make the child a definite mamzer, as perhaps she was impregnated by a non-Jew. However, this is certainly true – in such a case where most of the city are Jews, and it is known that the adulterers visited her – whatever separates, separates from the majority and the child is a definite mamzer, unless she says she was impregnated by a non-Jew, in which case she is believed. See what I wrote in Section 22. This requires further investigation, as it is possible that since she is promiscuous and committed adultery under her husband, she is not believed to declare the child kosher against the majority, and it is not similar to an unmarried woman stated in Section 30, where she has a presumption of being kosher as stated in Section 31. There is an opinion that the father is only believed to say, "This is not my son," but not to say from whom he is, because once he says it is from someone else, it is not his son, and the Torah did not believe him regarding that. This matter is not clear to me, for certainly, he is not believed to establish the child as the son of another based on his words, but since the Torah believes him to say the child is a mamzer according to most authorities, how can he make the child a mamzer if he is not believed to say she committed adultery with someone from whom the child would be a mamzer? Perhaps she committed adultery with a non-Jew, and thus the Torah says that a man and his wife who had a child, the man is believed to say about the child he has been established as his that it is not his and that it is a mamzer or the son of a divorced woman. This is also explicitly

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

understood from the words of Rabbi Moshe Isserles in Section 29. However, when she claims it is from a non-Jew, and there is a basis to say so as we explained, certainly she is believed, for he cannot contradict her in this. But when she is silent or has died, he is definitely believed.

מא. והא דאב נאמן על בנו – היינו דוקא שלא היה לו חזקת כשרות ע"פ האב, אבל אי הוה ליה חזקת כשרות ע"פ האב – שוב אינו נאמן עליו, רק ע"פ עדים, דכיון שהחזיקו בעצמו לבנו, איך יכול להוציאו מחזקתו שהחזיקו בעצמו? ודוקא כשהחזיקו בעצמו לבנו, אבל אחרים שהחזיקוהו לבנו – אין זה כלום [הגר"א]. וכן אפילו אמר על בנו שהוא ממזר, וחזר אח"כ ונתן אמתלא טובה לדבריו שאמר מקודם – נאמן לחזור בו, דבאמתלא הגונה נאמן בכל דבר לחזור בו כמ"ש ביו"ד סי' א' וקכ"ז וקפ"ה, ע"ש. ודע, דזה שנאמן האב – היינו באשתו דווקא נשואה או ארוסה, אבל פנויה שאומרת זהו בן פלוני והוא אומר שממזר נתעברה – אינו נאמן לפוסלו, והיא – אף שאינה נאמנת להחזיקו לבנו של זה – מ"מ נאמנת להכשירו לולד כמו שנתבאר.

41. And the fact that a father is believed regarding his son – this is specifically when the son did not have a presumption of legitimacy based on the father. But if the son had a presumption of legitimacy based on the father – the father is no longer believed regarding him, only based on witnesses. For once the father has established his son's legitimacy, how can he himself undermine the status he has established? And this is specifically when the father himself established the son's legitimacy, but if others established him as his son – this means nothing [according to the Gra]. Similarly, even if he said about his son that he is a mamzer (illegitimate child), and later provided a good reason for his previous statement – he is believed to retract it, for with a valid excuse, he is believed to retract any statement, as it is written in Yoreh De'ah sections 1, 127, and 185, see there. And know, that the father being believed – this applies specifically to his wife, whether she is married or betrothed, but if it is a single woman who says this is the son of so-and-so and he says she conceived from a mamzer – he is not believed to disqualify the child. And she – even though she is not believed to establish him as the son of that man – nevertheless, she is believed to render the child legitimate as explained.

מב. האומר על עצמו שהוא ממזר – נאמן לאסור עצמו בבת ישראל, ולאו מתורת עדות, אלא משום דשויה אנפשיה לכל בנות ישראל חד"א [ב"ש], ואם בא על בת כהן – אינו אוסרה בביאתו, דעל אחרים אינו נאמן [שם]. וגם אסור בממזרת עד שיתברר הדבר ע"פ עדים, דלהתיר איסור לעצמו אינו נאמן, כמו המוחזק לכהן שאינו נאמן לומר שאינו כהן לענין שישא גרושה וחלוצה כמ"ש בסי' ג', אמנם לענין בניו – נאמן, דהא גם בלא זה התורה האמינתו לאב כמ"ש. ואע"ג שהוא בעצמו החזיקם לכשירים ואיך נאמן לפוסלם? מ"מ כיון שהוא נאמן לאסור א"ע ממילא דגם הם נאסרו. אבל כשיש זרע להבנים – אינו נאמן גם על הבנים כמו שיתבאר.

42. One who declares himself to be a mamzer (a child born from certain prohibited relationships) is believed to prohibit himself from marrying a Jewish woman, not based on the laws of testimony, but because he has rendered himself prohibited to all Jewish women. However, if he has relations with a daughter of a Kohen, he does not render her prohibited by his act, as he is not believed concerning others. Additionally, he is prohibited from marrying a mamzeret until the matter is clarified through witnesses, as he is not believed to permit himself a prohibition, similar to one who is established as a Kohen who is not believed to say he is not a Kohen in order to marry a divorced woman, as mentioned in Siman 3. However, regarding his children, he is believed, as the Torah has given credibility to a father, as mentioned. And even though he himself has considered them to be legitimate, and how can he now be believed to render them illegitimate? Nevertheless, since he is believed to prohibit himself, it follows that they are also prohibited. But if the children have their own offspring, he is not believed concerning them, as will be explained.

מג. זה שהתורה האמינתו לאב – דוקא על בניו אבל לא על בני בניו. ולכן אם יש זרע לבניו – אינו נאמן גם על בניו, דהא זה א"א לפסול בנו ולהכשיר זרעו, וכיון דנגדם אינו נאמן ממילא דגם על בנו לא האמינתו תורה. והרי עיקר דין זה למדנו מ'יכיר' דבכורה, ובשם הרי מקרוב שנולדו ואין להם עדיין זרע, ולא האמינתו תורה כשיש זרע לזרעו.

43. The fact that the Torah gave credibility to a father applies specifically to his children, but not to his grandchildren. Therefore, if his children have offspring, he is not credible even regarding his own children, because it is impossible for him to disqualify his child and validate his grandchild. And since he is not credible regarding them (the grandchildren), it follows that he is also not credible regarding his child. The primary source of this law is learned from "he recognizes" concerning the firstborn, and there it refers to recent offspring who do not yet have children of their own. The Torah did not grant him credibility when there are offspring to his offspring.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מד. אמרו חז"ל [קדושין ע"ג:] דארבעה נשים שילדו בבית אחת, אשת כהן ואשת לוי ואשת ישראל ואשת ממזר, ועדיין לא הכיר אדם בהולדות – נאמנת המילדת לומר זה בן הכהן וזה הלוי וזה הישראל וזה הממזר, והנאמנות אינו מדינא אלא דהימנוה רבנן לפי שע"פ הרוב א"א בענין אחר [ר"ן שם]. ולפ"ז אין נאמנותה אלא כל זמן שהאמהות בעצמן לא הכירו עדיין בבניהן, אבל אם כל אשה תפסה להילוד והחזיקה לבנה – אין המילדת נאמנת להוציאן מחזקתן [נ"ל]. ואם יש בין הנשים הכחשה, יראה לי שאין המילדת נאמנת כשאינן מודים לה, ודין הבנים כספיקות. אבל כשהנשים לא החזיקום בעצמן – נאמנת המילדת, ואע"ג דלענין בכור אינה נאמנת רק לאלתר כמ"ש בח"מ סי' רע"ז סעי' י"ג – זהו דווקא לבכורה לומר שזה יצא ראשון, דכיון שנתעלם מעיניה לא סמכו עליה שתדע ותכיר מי הוא הבכור, אבל לענין יחוס משפחה – נאמנת כל זמן שלא הוחזקו [מל"מ פט"ו מא"ב בשם ריטב"א], וכבר בארנו בזה בס"ד בחו"מ שם.

44. Our sages said (Kiddushin 73b) that if four women gave birth in one house — the wife of a Kohen, the wife of a Levite, the wife of an Israelite, and the wife of a mamzer — and no one yet recognizes the newborns, the midwife is trusted to say, "This is the son of the Kohen, this is the Levite, this is the Israelite, and this is the mamzer." This trust is not a matter of law but rather because the sages trusted her, as it is generally not possible to ascertain otherwise (Ran there). Therefore, she is only trusted as long as the mothers themselves have not yet recognized their own children. However, if each woman has taken hold of a child and claims it as her own, the midwife is not trusted to challenge their claims. If there is a dispute between the women, it seems to me that the midwife is not trusted if they do not agree with her, and the status of the children remains uncertain. But if the women have not claimed the children themselves, the midwife is trusted. And although regarding a firstborn, she is only trusted immediately, as we explained in Choshen Mishpat 277:13 — this applies specifically to determining the firstborn, as once the child is out of her sight, they did not rely on her to know and recognize who is the firstborn. However, regarding family lineage, she is trusted as long as the children's status is not established (Magid Mishneh, Laws of Testimony 15, in the name of Ritva). We have already explained this with G-d's help in Choshen Mishpat there.

מה. וזה שהמילדת נאמנת – בד"א כשהוהזקה נאמנת ולא ערער עליה אדם, דאז כיון שהולדות לא הוחזקו עדיין ואין אנו יודעין יחוסן, לכן נאמנת אף שמן הדין לא היה לנו להאמינה, דאינה דומה לעד אחד שנאמן בדבר שלא הוחזק בו לא איסור ולא היתר כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז, דהרי אשה היא ופסולה לעדות [ע' ב"ש]. אבל אם יש עירעור עליה אפילו מאדם אחד, ואפילו העירעור הוא מקרוב או פסול [ע"ש] שאומר שבשקר מעידה המילדת – אינה נאמנת. ואפילו בא העירעור לאחר שהעידה בב"ד [שם ומל"מ], ואע"ג דאין עירעור פחות משנים, מ"מ בכאן דאין להולדות חזקת כשרות עדיין אפילו עירעור חד הוי עירעור [גמ']. ואע"ג דכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים ואין אחד נאמן להכחישו, שאני הכא דהנאמנות שלה אינו מדינא כמ"ש [ר"ן]. ואין חילוק בין העירעור אם הוא מכשרות לפסלות או מפסלות לכשרות כיון שאין להולד חזקה עדיין [הה"מ]. וכ"ש אם האמהות בעצמן מכחישין אותה, דדבריה אינם כלום כמ"ש.

45. And this that the midwife is believed – when is this said? When she has a presumption of credibility and no one has challenged her. For then, since the offspring have not yet been established and we do not know their lineage, she is believed, even though by strict law we should not believe her, as she is not like a single witness who is believed in a matter where there is no established prohibition or permission as stated in Yoreh De'ah, section 127, for she is a woman and disqualified from testimony [See Beit Shmuel]. But if there is any challenge against her, even from one person, and even if the challenge is from a relative or one disqualified [See there] who says that the midwife is testifying falsely – she is not believed. And even if the challenge comes after she testified in court [ibid. and Maggid Mishneh], and although generally a challenge requires two witnesses, here, since the offspring do not yet have a presumption of legitimacy, even a single challenge is considered a challenge [Gemara]. And although in any case where the Torah believes a single witness, he is like two and one cannot discredit him, it is different here because her credibility is not from the law as mentioned [Ran]. And there is no difference whether the challenge is from legitimacy to disqualification or from disqualification to legitimacy since the offspring do not yet have a presumption [Hilchot Ishut]. All the more so if the mothers themselves contradict her, her words are meaningless as stated.

מו. ומה דינם של ולדות אלו כשיש עליהם עירעור? כתב הרמב"ם ז"ל דהבן בחזקת כשר ואין לו יחוס. עכ"ל. ביאור דבריו נ"ל: דכל אחד מהבנים כשר לבא בקהל ואין להם יחוסי כהונה ולויה. והטעם, דעל הבן שהמילדת אמרה שהוא ממזר והוא אומר שאינו ממזר – ודאי דהוא נאמן, ולהיפך על הבן שהמילדת אומרת שהוא כשר והוא אומר שהוא ממזר – ג"כ אינו נאמן להחזיקו כממזר וודאי, דכיון שנתנו נאמנות להמילדת, נהי דבעירעור אינה נאמנת, מיהו להחזיקו לממזר ע"פ עד אחד המכחיש אותה אין סברא כלל, והו"ל דין כל הולדות כתערובת ממזר בג' כשירים. ואף אם נדונם כקבוע וכמחצה על מחצה דמי, מ"מ הא מן התורה כשירים לבא בקהל, ולכן אף שמדרבנן אסרום, מ"מ בכה"ג שרובם כשירין ואף אם התערובת הוא רק אחד באחד, מ"מ כיון שיש אחד שמכשירו – או העד או המילדת – לא גזרו רבנן בהא. אבל להחזיקם לכהונה וללויה וודאי א"א, ולכן אם יש כהן ביניהם – מטילין על כולם גם חומרי כהנים [וע' ב"ש]. ובנאמנות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

המילדת ראיתי מי שאומר דכשהיא קרובה להולדות אינה נאמנת. ולא נראה כן, דכיון דתקנת חכמים הוא מפני שא"א בענין אחר ברוב הפעמים, א"כ מה לי קרובה מה לי רחוקה [וע' במל"מ שם שגמגם ג"כ בזה, ומהה"מ אין ראיה, ע"ש ודו"ק].

46. And what is the status of these offspring when there is a challenge regarding them? The Rambam, of blessed memory, wrote that the son is presumed to be legitimate, but he has no lineage. End quote. The explanation of his words, as it appears to me, is: Each of the children is fit to join the congregation, but they do not have priestly or Levitical lineage. The reason is that regarding the son about whom the midwife said he is a mamzer (bastard) and he says he is not a mamzer – certainly, he is believed. Conversely, regarding the son about whom the midwife says he is legitimate and he says he is a mamzer – he is also not believed to establish him as a definite mamzer. Since trust is given to the midwife, although she is not trusted in a challenge, nevertheless, to establish someone as a mamzer based on one witness contradicting her has no basis at all. The status of all the offspring is like a mixture of a mamzer among three legitimate ones. Even if we judge them as fixed and as if it were a fifty-fifty situation, still, from the Torah, they are fit to join the congregation. Therefore, even though the Rabbis prohibited them, in this case where most are legitimate, and even if the mixture is just one-on-one, nevertheless, since there is one who declares him legitimate – either the witness or the midwife – the Rabbis did not decree in this case. However, to establish them as having priestly or Levitical status is certainly not possible, and therefore if there is a Kohen (priest) among them – we impose upon all of them also the stringencies of Kohanim. Regarding the trustworthiness of the midwife, I saw someone who says that when she is a relative to the offspring, she is not trusted. This does not seem correct to me, because since it is a rabbinic ordinance due to the fact that in most instances it cannot be done otherwise, what difference does it make if she is a relative or not.

מז. כבר נתבאר בסעי' ל' דשתוקי הוי ספק ממזר, וכן הבן הנמצא בשוק והוא הנקרא 'אסופי' – הרי הוא ספק ממזר שאין אנו יודעים מה הוא. וכבר נתבאר דמן התורה הם כשירים לבא בקהל דספק ממזר כשר מן התורה, אלא דחכמים אסרום ועשו מעלה ביוחסין, וגם זה האסופי אינו ממזר ודאי – לא מיבעיא בשני רעבון דאפשר שהשליכוהו מחמת צער הרעב, אלא אפילו בלא שני רעבון – לא אמרינן וודאי ממזר הוא ולפיכך השליכוהו. וכך אמרו חז"ל [קדושין ע"ג.]: דבר תורה אסופי כשר, מ"ט? אשת איש בבעלה תולה ולא היתה משליכתו, מאי איכא מיעוט ארוסות ומיעוט שהלכו בעליהם למדה"י ואין יכולין לתלות בבעליהן? כיון דאיכא פנויות ואיכא נמי דמחמת רעבון הוה פלגא ופלגא והתורה אמרה ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא, אלא דמעלה עשו ביוחסים. ולא תקשה לך – הא אפילו בארוסות ונשואות יש ספק להכשירו דשמא מכותי נתעברה, ולמה לי הך דפנויות ומחמת רעבון? די"ל דבע"כ מיירי במקום שכל העיר ישראל, דאם במקום שיש ישראל וכותים, הא יש להסתפק בזה הנמצא שמא לאו ישראל הוא וכותית השליכתו. ועוד יתבאר זה בס"ד.

47. It has already been explained in section 30 that a "shetuki" is a doubtful mamzer, and similarly, a child found in the marketplace, who is called an "asufi" – he is also a doubtful mamzer, since we do not know his status. It has already been clarified that, according to Torah law, they are fit to enter the congregation, as a doubtful mamzer is permitted by Torah law. However, the Sages prohibited them and instituted a higher standard regarding lineage. This "asufi" is also not a definite mamzer – not only in years of famine, when it is possible that he was abandoned due to the distress of hunger, but even not in years of famine – we do not say he is definitely a mamzer and therefore was abandoned. And so our Sages said (Kiddushin 73a): According to Torah law, an "asufi" is fit. What is the reason? A married woman attributes the child to her husband and would not abandon him. What about the minority of betrothed women and those whose husbands went overseas and cannot attribute the child to their husbands? Since there are also single women, and there are also cases due to famine, it is a fifty-fifty situation, and the Torah states that only a definite mamzer shall not enter, but a doubtful mamzer may enter. However, the Sages instituted a higher standard regarding lineage. And do not be troubled – even among betrothed and married women, there is a doubt to permit the child, as perhaps she became pregnant from a Samaritan. Why do we need the cases of single women and due to famine? It can be said that it is necessarily discussing a place where the entire town is Jewish, for if it were a place with both Jews and Samaritans, we would be unsure about the found child, perhaps he is not Jewish and a Samaritan woman abandoned him. Further clarification will follow, God willing.

מח. עוד כלל גדול אמרו חז"ל באסופי, דדוקא כשאין הוכחה שלא הושלך לשם מיתה – דאז הוי ספק ממזר. אבל אם יש הוכחה שלא הושלך לשם מיתה, שאמו עשתה בו מעשה ולד כשר שחסה עליו כעל ולד כשר – אין בו משום אסופי והוא ולד כשר, וסימן הוא שלא הושלך אלא מפני רעבון. ואפילו אין השנה שנת רעבון, מ"מ לא יחדל אביון ואבותיו רעבים, והשליכוהו ועשו בו סימן שולד כשר הוא וירחמו עליו – והוא ולד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשר אלא שאין לו יחוס אב ואם.

48. The sages of blessed memory also stated an important principle regarding a foundling: specifically when there is no proof that the child was abandoned with the intent for it to die—then it is considered a doubtful mamzer. However, if there is proof that the child was not abandoned to die, but rather its mother performed an act indicating that it is a legitimate child and she cared for it as she would for a legitimate child—then it is not considered a foundling and is a legitimate child. The sign that it was not abandoned except due to hunger is significant. And even if the year is not one of famine, nevertheless the poor will not cease from the land, and its parents are hungry, and they abandoned it and made a sign indicating that it is a legitimate child and that they have compassion for it—it is a legitimate child, though it lacks parental lineage.

מט. ומהו ההוכחה שולד כשר הוא? בין שההוכחה בגופו כגון שהוא מהול, או שאיבריו מתוקנים ומיושרים כמו שעושין לקטנים, או שהוא משוח בשמן, או ששמו לו כחול בעיניו, או תלו לו קמיע, שכל אלו סימנים בגופו שחסו עליו כעל ולד כשר. וכן אם ההוכחה הוא במקום, שהשליכוהו במקום כזה שיהיה נשמר מחיות רעות ושימצאוהו אנשים, כגון שנמצא במקום שרבים מצוים שם, או שתלוי באילן בכלי במקום שאין החיה מגעת שם והוא סמוך לעיר, או שנמצא בבהכ"נ או בשאר מקום מפורסם הסמוך לעיר, וכ"ש בהעיר עצמה, או שנמצא בצדי רה"ר – כל אלו אין בו משום אסופי, שהרי סימן הוא שחששו לשומרו ולא הושלך אלא מפני רעבון, או פנויה ילדתו וחסה עליו כיון שולד כשר הוא ומפני הבושה השליכתו במקום שימצאוהו ויחוסו עליו וישאר בחיים.

49. And what is the proof that the child is legitimate? Whether the proof is in his body, such as being circumcised, or his limbs being straight and properly formed as they do for infants, or if he is anointed with oil, or they have applied kohl to his eyes, or they have placed an amulet on him—all of these are signs on his body that they cared for him as a legitimate child. Similarly, if the proof is in the location where he was abandoned, such as being placed in a location where he would be protected from wild animals and found by people, for example, if he is found in a place where many people frequent, or hanging in a tree in a vessel where animals cannot reach and it is near the city, or found in a synagogue or another well-known place near the city, and certainly if found within the city itself, or found on the sides of the public domain—all these cases do not render him an abandoned child, for these are signs that they took care to protect him and only abandoned him due to hunger, or an unmarried woman gave birth to him and cared for him because he is a legitimate child, and due to shame, she abandoned him in a place where he would be found and cared for and remain alive.

נ. תינוק שהיה מושלך בדרך כדרך אסופי, ובא אחר ואמר בני הוא ואני השלכתיו – נאמן, וכן אמו נאמנת, ואפילו במקום שרוב העיר כותים, דזהו כדבר ברור דאם לא היה בנו לא היה לוקח ולד זה להחזיקו כבן, ולכן הוא או היא נאמנים להחזיקו לבן לכל דבר בין לקולא בין לחומרא [נ"ל]. וכל זה כשעדיין מושלך בדרך, אבל כשנאסף מן השוק ובאו אביו ואמו ואמרו בנינו הוא – אין נאמנים בלא עדים, הואיל ויצא עליו שם אסופי. ונ"ל שחוששין לדבריהם להחמיר בכל ענייניו, כמו שלא תתייבם אמו וכיוצא בזה, ולא להקל כמו לפטור אמו מן היבום וכיוצא בזה, דזה א"א לומר שלא יחושו כלל לדבריהם – דהרי מדינא נאמנים, אלא שמפני שנקרא עליו שם אסופי אמרו חז"ל שאין נאמנים. ובשני רעבון – נאמנים גם אח"כ, דאמרינן שמפני הרעב השליכוהו ורוצים שאחרים יזונו אותם ולפיכך שתקו עד שנאסף מן השוק [רמב"ם] ולא יקרא עליו שם אסופי, ועוד דבשני רעבון כיון שהרבה נשלכים אז לא רצו חכמים לפוסלן מפני יציאת קול [רש"י].

50. A baby who was found abandoned on the road like an abandoned foundling, and then someone came and said, "He is my son and I abandoned him" — he is believed, and similarly, the mother is believed, even in a place where most of the city are non-Jews. This is because it is clear that if the child were not his, he would not take this child to claim him as his son. Therefore, he or she is believed to consider him as their son in all matters, whether lenient or stringent. And all this applies while the child is still abandoned on the road. However, if he has already been taken from the marketplace and then his father and mother come and say, "He is our son" — they are not believed without witnesses, since the child has already been given the status of an abandoned foundling. It seems to me that we should be concerned about their words to be stringent in all matters, like not allowing his mother to perform Yibbum (levirate marriage) and similar cases, but not to be lenient, like exempting his mother from Yibbum. It is impossible to say that we should not consider their words at all — since by law they are believed, but because he has been given the status of an abandoned foundling, the sages said they are not believed. In years of famine, they are believed even afterward, because we say that due to the famine they abandoned him, wanting others to feed him, and therefore they remained silent until he was taken from the marketplace. And he will not be given the status of an abandoned foundling. Moreover, in years of famine, since many are abandoned, the sages did not want to disqualify them due to the spreading of rumors.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נא. ודע, דבירושלמי קדושין פ"ד [ה"ב] איתא: תינוק כל זמן שהוא מושלך בשוק – או אביו או אמו מעידין עליו. נאסף מן השוק – צריך שני עדים, ואביו ואמו כשני עדים הן. עכ"ל. אלמא דרק האב לבדו או האם לבדה אין נאמנים, אבל שניהם ביחד נאמנים. וכל הפוסקים כתבו דאינם נאמנים כמ"ש, ואפשר דנראה שהש"ס שלנו חולק ע"ז, שהרי בש"ס שלנו נתבאר הטעם מפני שנקרא עליו שם אסופי, משמע להדיא דאף שמפני הדין היה להיות כשר, מ"מ מפני קריאת השם לא רצו חכמים להכשירו. ומ"מ כתבנו דשני עדים נאמנים, דאין סברא לומר ששני עדים לא יועילו להוצאת קול, ובזה לא מצינו מפורש שיחלוק הש"ס שלנו. עוד איתא שם לחלק בין תינוק המזיז א"ע ממקומו לאינו יכול להזיז א"ע – וגם זה אינו להלכה, דהא הנאמנות לפי הש"ס שלנו אינה אלא לאלתר כשהוא עדיין בשוק, ואז אין שייך חלוק זה, ובירושלמי עצמו נראה שם דמדחה זה[ע"ש במה"פ שלא כתב כן, ונ"ל שכפי מ"ש כן היא עיקר ודו"ק].

51. And know that in the Jerusalem Talmud, Kiddushin, Chapter 4 [Halacha 2], it states: As long as a child is abandoned in the market, either his father or his mother can testify about him. Once he is gathered from the market, two witnesses are required, and his father and mother together are considered as two witnesses. This implies that only the father alone or the mother alone are not believed, but both together are believed. All the halachic authorities wrote that they are not believed as stated, and it is possible that our Talmud disagrees with this, as our Talmud explains the reason because he is called by the name "foundling," which clearly implies that even though by law he should be considered valid, nevertheless, because of the appellation "foundling," the sages did not want to validate him. Nevertheless, we wrote that two witnesses are believed, as it is unreasonable to say that two witnesses would not suffice to remove a rumor, and in this regard, we do not find that our Talmud explicitly disagrees. It further states there to differentiate between a child who can move himself from his place and one who cannot move himself, and this too is not halachically relevant, as according to our Talmud, the credibility is only immediate while he is still in the market, and then this distinction does not apply. And in the Jerusalem Talmud itself, it seems that this is rejected [see there in the Mahara Fulda's commentary, who did not write so, and it seems to me that as I wrote is the main understanding, and contemplate well].

נב. יש מרבותינו שכתבו דזה שאסופי הוה ספק ממזר וכשר מן התורה – זהו רק במקום שמחצה כשירים ומחצה פסולים או רוב כשירים ומיעוט פסולים. אבל במקום שרוב פסולים ומיעוט כשירים – הוי ממזר ודאי, דאזלינן בתר רובא [רשב"א]. ואע"ג דיש ספק שמא הלכה היא אצלם והו"ל קבוע וכמחצה על מחצה דמי, אמנם אכתי איכא רובא לאיסור וכמ"ש בסעי' ל"ד. [ומ"ש חז"ל שם מאי אמרת וכו' – ר"ל אפילו אם תרצה לומר כן לחומרא, ע"ש ודו"ק].

52. Some of our rabbis have written that the case of an "asufi" (a foundling) being considered a doubtful mamzer (illegitimate child) and permitted by Torah law applies only in a place where there is an equal mixture of kosher (permissible) and non-kosher (forbidden) individuals, or a majority of kosher and a minority of non-kosher. However, in a place where the majority are non-kosher and the minority are kosher, he is considered a definite mamzer because we follow the majority [Rashba]. And even though there is a doubt that perhaps the law is like their opinion and it should be considered as if the situation is equally divided, still there is a majority towards prohibition as stated in section 34. [And what our sages said there, "What do you say etc." – it means even if you wish to be stringent, see there and examine it.]

נג. כתב הרמב"ם ז"ל: האסופי שנמצא בעיר שיש בה כותים – בין שהיה רוב כותים, בין שהיה רוב ישראל – ה"ז ספק כותי לענין יוחסין. קידש אשה – צריכה גט מספק וכו'. הטבילוהו ב"ד לשם גירות [בימים קדמונים], או שטבל משהגדיל – הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל. היה רוב העיר כותים – מותר להאכילו נבלות. היה רובו ישראל – מחזירין לו אבידתו. מחצה על מחצה – מצוה להחיותו ומפקחין עליו את הגל בשבת, והרי הוא לענין נזקין ככל ספק ממון והממע"ה. עכ"ל.

53. Maimonides, of blessed memory, wrote: A foundling found in a city with both non-Jews and Jews—whether the majority are non-Jews or the majority are Jews—there is a doubt whether he is non-Jewish regarding lineage. If he betrothed a woman, she would need a conditional divorce. If the court immersed him for the sake of conversion [in ancient times], or if he immersed after he matured, he is like other foundlings found in Jewish cities. If the majority of the city are non-Jews, it is permitted to feed him non-kosher meat. If the majority are Jews, we return his lost property to him. If it is half and half, there is a mitzvah to sustain him and to clear debris from him on Shabbat, and regarding damages, he is treated as any case of monetary doubt, and the burden of proof is on the claimant. Thus are the words of Maimonides.

נד. וזה דס"ל דאף לאחר שטבל ורוב כותים מ"מ הרי הוא כאסופי – מפני חשש ספק ממזר, אע"ג דבשתוקי כשאמו אומרת כשר הוא נאמנת אפילו ברוב פסולים, מ"מ הכא שאין כאן אמירה עליו ואין לו חזקת כשרות, עשו מעלה ביוחסין אפילו ברובא וחוששין לו לספק ממזר, כמו שעשו מעלה ביחוס כהונה לענין האשה עצמה כשאומרת לכשר נבעלתי, דאינה נאמנת אפילו ברוב כשירים רק בתרי רובא וכמ"ש בסי' ו',

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וה"נ בייחוס ישראל כשאין שם אמירה כלל חששו אף ברובא אף לענין התינוק. מיהו כשיש תרי רובי – הוה כשר בודאי, דלא גרע משם [ב"ש]. ואם יש בו סימנים שאינו אסופי והחששא היא רק ספק כותי ספק ישראל – כשטבל הוכשר לגמרי, ורק אם היא נקיבה לא תנשא לכהן אפילו ברוב ישראל [שם]. ואין לומר דטעמו של הרמב"ם שלא הלך אחר הרוב מטעם קבוע, דהרי התנוק הזה פירש מהרוב ואינו קבוע [ע' מ"מ וצ"ע], ולכן באמת יש חולקים עליו וס"ל דברוב כותים הולכין אחר הרוב כשטבל והרי הוא כישראל [ראב"ד], ורק כשהיא נקיבה אסורה לכהן כמ"ש. [ולהרמב"ם זהו שאמר רב בספ"ק דכתובות "אבל ליוחסין לא", והראב"ד מפרש כפירש"י שם].

54. And this is the view that even after he has immersed and the majority are non-Jews, he is still considered an abandoned child – due to the concern of doubtful mamzer (illegitimate child). Even though in the case of a "shetuki" (a child whose father is unknown), if his mother says he is kosher (legitimate), she is believed even if the majority are disqualified, nonetheless here, where there is no statement about him and he does not have the presumption of legitimacy, they established a higher standard for lineage even with the majority and are concerned for the possibility of mamzerut, just as they established a higher standard for priestly lineage regarding the woman herself when she says she was defiled by a kosher man, she is not believed even if the majority are kosher, only with a double majority as stated in Siman 6. Similarly, in the lineage of Israel, when there is no statement at all, they were concerned even with the majority, even regarding the child. However, when there are two majorities, he is certainly kosher, as it is no less than there. And if he has signs that he is not an abandoned child and the concern is only a doubtful non-Jew or Israelite, when he immerses, he is completely kosher, and only if she is a female she should not marry a priest even if the majority are Israelites. And it should not be said that the reason of the Rambam for not following the majority is due to the principle of "fixed," for this child has separated from the majority and is not fixed. Therefore, indeed, there are those who disagree with him and hold that with the majority of non-Jews, we follow the majority when he immerses and he is like an Israelite, and only if she is a female she is prohibited to a priest as stated. And according to the Rambam, this is what Rav said at the beginning of Ketubot, "But for lineage, no," and the Raavad explains it as Rashi does there.

נה. ובזה שפסק דדוקא במחצה על מחצה מפקחין עליו את הגל – הרבה חולקין עליו וס"ל דבפקוח נפש אין הולכין אחר הרוב, והרמב"ם ז"ל הולך לשיטתו בפ"ב משבת דדוקא כשפירש אחד ממקום הקביעות אין הולכין אחר הרוב, אבל כשפירשו כולם ממקום הקביעות ובעת שניידו פירש אחד מהם ונפל עליו מפולת – הולכין אחר הרוב, וכאן בהתינוק הנמצא מסתמא כל העיר ניידי, ולכן הולכין אחר הרוב [ב"ש]. וגם במה שפסק דבמחצה על מחצה מצווים להחיותו – חולקים עליו וס"ל דבמחצה ע"מ אין מצווים [הה"מ, ודברי הב"ש סקנ"ט צ"ע, דזהו לשמואל, ואנן פסקינן כרב ע"ש ודו"ק].

55. And regarding his ruling that only in a case of 50-50 (equal likelihood) we uncover the debris – many disagree with him and hold that in a case of saving a life we do not follow the majority. The Rambam, of blessed memory, follows his reasoning in the second chapter of Shabbat that only when one individual separates from a fixed group do we not follow the majority. But when all separate from a fixed group, and at the time they were moving, one of them separated and debris fell on him – we follow the majority. Here, with the found child, it is assumed that the entire city was moving, and therefore we follow the majority [Beit Shmuel]. Also, regarding his ruling that in a 50-50 case we are commanded to save him – they disagree with him and hold that in a 50-50 case we are not commanded [HaMagid Mishneh, and the words of the Beit Shmuel in section 159 are questionable, as this is according to Shmuel, and we rule according to Rav – refer there and scrutinize].

נו. כללא דשתוקי ואסופי: דשתוקי כשאמו נבדקה ואמרה לכשר נבעלתי – נאמנת אפילו ברוב פסולים כשהיא פנויה כמ"ש בסעי' ל"א, ולפוסלו אינה נאמנת כמ"ש שם. ואפילו כשאומרת לכשר נבעלתי – אינה נאמנת להחזיקו לבנו, ואף שבועה א"צ כשמכחישה כמ"ש בסעי' ל"ב. וכשלא נבדקה – הוי ספק ממזר כשיש מיעוט ממזרים בעיר ואין הולכין אחר הרוב כמ"ש בסעי' ל"ד, אבל כשאין ממזר בעיר – הולד כשר ולקרובים לא חיישינן אא"כ חשודה מהם כמ"ש. ואסופי, בעיר שכולה ישראל כשאין בו סימנים שלא הושלך לשם מיתה – הוי ספק ממזר, וכשיש בו סימנים – הוא כשר גמור. ולמה אין דינו כשתוקי ויהיה ספק ממזר? דשתוקי שאני שהרי אנו מכירין את אמו שפנויה היא, ובע"כ שזינתה ואין יודעין ממי, ולכן כשיש אף מיעוט ממזרים בעיר הוי ספק ממזר, אבל זה האסופי כשיש בו סימנים שלא הושלך לשם מיתה אמרינן שאינו מפנויה כלל, אלא האב והאם השליכהו מפני הרעב [ע' פ"ת סקמ"א]. ובעיר שיש ג"כ כותים – הוי הנמצא ספק כותי ספק ישראל אא"כ הוא מהול. וכל שתוקי ואסופי שהם כשירים – רשאים לישא אשה מכל בנות ישראל, ולא חיישינן שהשתוקי ישא אחותו מאביו, והאסופי מאביו או מאמו [ב"ש סקנ"ד], מפני דרובא דרובא הם רשאים להנשא לו, ורק בשתוקי כשהאם אומרת שמפלוני נתעברה, אף שאינה נאמנת להחזיקו לבנו כמ"ש, מ"מ קרובותיו נאסרין עליו ע"פ דיבורה.

56. The general rule regarding a Shetuki and an Asufi is as follows: A Shetuki, when his mother has been examined and she says, "I had relations with a kosher person," she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is believed, even if most people available were unfit, when she is single, as stated in Section 31. To disqualify him, she is not believed, as stated there. Even when she says, "I had relations with a kosher person," she is not believed to establish him as her son, and an oath is not required if she contradicts herself, as stated in Section 32. When she has not been examined, he is considered a doubtful mamzer (illegitimate child) if there is a minority of mamzerim in the city, and we do not follow the majority, as stated in Section 34. However, if there are no mamzerim in the city, the child is kosher, and we do not worry about relatives unless she is suspected of relations with them, as stated. An Asufi, in a city that is entirely Jewish, if there are no signs that he was abandoned to die, he is considered a doubtful mamzer. If there are signs, he is completely kosher. Why is his status not like that of a Shetuki, who is a doubtful mamzer? A Shetuki is different because we recognize his mother, who is single, and it is certain that she committed adultery, but we do not know with whom. Therefore, even if there is a minority of mamzerim in the city, he is considered a doubtful mamzer. But this Asufi, if there are signs that he was not abandoned to die, we say he is not from a single mother at all; rather, the father and mother abandoned him due to hunger. And in a city that also has Samaritans, the foundling is considered a doubtful Samaritan, doubtful Jew, unless he is circumcised. Any Shetuki or Asufi who is deemed kosher is permitted to marry any Jewish woman, and we do not worry that the Shetuki might marry his paternal sister, or the Asufi his father or mother, because the majority of the majority are permitted to marry him. Only in the case of a Shetuki, when the mother says she became pregnant from a particular person, even though she is not believed to establish him as his son, as stated, nevertheless, his relatives are forbidden to him based on her words.

נז. ומניין למדנו שאין נאסרים בכל אשה? שהרי כתיב "אל תחלל את בתך להזנותה", ואמרו חכמים שאם יעשה זה נמצא אב נושא בתו ואח נושא אחותו, ואלו היה הדין שכל מי שאינו יודע אביו בודאי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו, לא היינו באים למדה הזאת לעולם ולא תהיה הארץ מלאה זמה, הא למדת שאין אוסרין עריות להחזיקן בשאר בשר בספק עד שיודע בודאי שזו ערוה עליו, שאם לא תאמר כן – כל היתומים שבעולם שלא הכירו אבותיהם היו אסורים להנשא בכל מקום שמא יפגעו בערוה [רמב"ם].

57. And from where do we learn that not everyone is prohibited from marrying any woman? For it is written, "Do not profane your daughter by making her a harlot," and the sages said that if one does this, it results in a father marrying his daughter and a brother marrying his sister. And if the law were that anyone who does not know his father is definitely prohibited from marrying any woman who might be a forbidden relative, we would never come to such a conclusion, and the land would not be filled with immorality. Hence, you learn that we do not prohibit forbidden relationships by maintaining them as close relatives in doubt until it is definitively known that she is a forbidden relative to him. For if you do not say so, all the orphans in the world who do not know their fathers would be prohibited from marrying anywhere, lest they encounter a forbidden relationship. [Rambam]

נח. יש מי שכתב דאע"ג דמן התורה מותרים לישא כל מי שירצו, מ"מ מדרבנן אסורים לישא עד שיתברר שבאשה זו א"א שיהיה בה צד קורבא [הגר"א סקצ"ט], ויש ראיה לזה מהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה והלך השליח ומת דאסור בכל הנשים שבעולם מפני חשש שמא השליח קידש בעדו אשה וזו הוא קרובתה כמ"ש בסי' ל"ה [שם]. אבל לא משמע כן מכל הפוסקים, דנהי דחששו ליוחסין אף במיעוט גמור, מ"מ הכא הוה כמיעוטא דמיעוטא שאין בו ממש כלל שניחוש שהאשה שרוצה לישא היא בתו או אחותו של הנואף שנאף עם אמו של זה, ובגמרא יש סברא זו [קדושין ע"ג. כל הני שדו ע"ש]. ועוד, דהרי חזינן דלענין שלא לפוסלו נאמנת האם אפילו ברוב פסולים מפני חזקת כשרותה כמ"ש בסעי' ל"א, ועיקר הטעם בארנו שם שהוא כדי שלא לפוסלו, ועתה אם נאמר שאין ביכולת השתוקי והאסופי הכשירים מדינא כגון שבדקו את אמו ובהאסופי יש סימנים כמ"ש לישא שום אשה שביכולת לחשוש הרי אתה אוסר עליו כמעט כל הנשים והרי כל אשה שאביה או אחיה היה בחיים כשנתעברה אמו יש לחוש לערוה שמא אביה או אחיה אביו של זה, וכן יאסור בכל אלמנה וגרושה דשמא היא אשת אביו של זה או אשת אחי אביו, ואין זה סברא כלל. וזה ששלח לקדש ע"י שליח שאסור בכל הנשים, באמת אינו מדינא אלא קנסא בעלמא [תוס' נזיר י"ב.] על ששלח לקדש לו אשה סתם ולא אשה פלונית. וראיה לזה – שהרי אין אנו אוסרין כל הקטנות שמתו אביהן שלא ינשאו מפני חשש שמא אביהם קבל בעדן קדושין משלוחו של זה, אלא ודאי דאינו אלא קנסא בעלמא, ובכאן זה השתוקי או האסופי לא חטא כלל שנקנסנו. ועוד דבגמ' שם כשרצו לומר הטעם על מה שאסרו חכמים שתוקי שלא נבדקה אמו מלבא בקהל מפני חשש פגיעת ערוה כשישא אשה, ודחו זה הטעם ורק משום מעלת יוחסין הרחיקוהו, אבל כשאין כאן מעלת יוחסין שאמו נבדקה והאסופי יש בו סימנים – אין כאן שום מעלה. [ואין לומר דלדידן דהספיקות אסורין זב"ז ליתא לקושיא ע"ש בתוס', והרי הפוסקים כתבו טעמא דמעלה ודו"ק].

58. Some have written that although from the Torah they are permitted to marry anyone they wish, nevertheless, from a Rabbinic perspective, they are forbidden to marry until it is clarified that this woman has no possibility of being a relative [Gra, section 279]. There is evidence for this from the case of one who says to his agent, "Go

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and betroth a woman for me" and the agent went and died, that he is forbidden to marry any woman in the world because of the concern that the agent might have betrothed a woman on his behalf, and this woman might be her relative, as stated in section 35 [there]. However, this does not appear to be the case from all the poskim (decisors of Jewish law), for even though they were concerned about lineage even with a very small minority, here it is like a very minor minority, which has no real substance to be concerned that the woman he wants to marry is the daughter or sister of the adulterer who committed adultery with this person's mother. And in the Gemara, there is this reasoning [Kiddushin 73a: all these cases are set aside there]. Moreover, we see that regarding not disqualifying him, the mother is believed even in the majority of disqualifications because of her presumption of fitness, as stated in section 31. The main reason we explained there is to not disqualify him. Now, if we say that a shetuki (a person whose father is unknown) or an asufi (a foundling) who are fit according to the law, such as when his mother was investigated or the asufi has signs, cannot marry any woman due to potential concerns, you are almost prohibiting him from marrying any woman. Every woman whose father or brother was alive when his mother became pregnant would be suspect of incest, fearing that her father or brother is his father. Similarly, he would be prohibited from marrying any widow or divorcee, fearing she might be his father's or his father's brother's wife. This is not logical at all. The case of one who sent an agent to betroth a woman, and he is forbidden to all women, is actually not by law but merely a penalty [Tosafot Nazir 12a] because he sent the agent to betroth a woman in general and not a specific woman. And the proof for this is that we do not prohibit all minor girls whose fathers died from marrying, fearing their father received betrothal for them from this agent. Rather, it is certainly just a penalty, and in the case of this shetuki or asufi who did not sin at all, we would not penalize him. Furthermore, in the Gemara there, when they wanted to state the reason why the Sages prohibited a shetuki whose mother was not investigated from entering the congregation due to concerns of incest when he marries a woman, they rejected this reason and only distanced him due to the importance of lineage. But when there is no importance of lineage, such as when his mother was investigated, and the asufi has signs, there is no such importance [One should not say that for us, where doubts are forbidden to one another, this objection does not exist as stated in Tosafot, and indeed the poskim wrote the reason of importance, so scrutinize].

נט. כל הספיקות כולם אסורים לישא זא"ז דעשו מעלה ביוחסין, ולפיכך שתוקי לא ישא שתוקית ואסופית, ואסופי לא ישא שתוקית ואסופית, דשמא אחד מהם כשר והשני פסול. ואם נשאו – לא יקיימו אלא יוציאו בגט והולד ספק כאבותיו. ואין לספיקות אלו תקנה אלא שישאו מהגרים [בימים קדמונים] או ממשוחררים והולד הולך אחר הפגום. כיצד? שתוקי או אסופי שנשאו גיורת או משוחררת, או גר ומשוחרר שנשא שתוקית או אסופית – הולד שתוקי או אסופי, דבכל ענייני ממזר אף שהקדושין בהיתר מ"מ אינו יוצא מחשש ממזרות דהתורה רבתה בממזר כמ"ש בסעי' י' ע"ש. וממזרים ודאים ונתינים מותרים לבא זה בזה והולד ממזר, ושתוקי ואסופי מותרים בנתינים והולד ספק ממזר [רמב"ם]. ויש שאוסרין ספיקות בנתינים [ע' ב"ש]. ונתין אסור בשפחה [תוס' גיטין מ"א.]. אמנם להרמב"ם דשפחה אינו מן התורה כמ"ש בסעי' א' י"ל דמותר בשפחה [ע' ב"ש].

59. All doubts are forbidden to marry one another because they established a higher standard regarding lineage. Therefore, a "shetuqi" (a person whose father is unknown) should not marry a "shetuqit" (a female "shetuqi") or an "asufi" (a foundling), and an "asufi" should not marry a "shetuqit" or another "asufi," for perhaps one of them is legitimate and the other is disqualified. If they marry, they should not remain married but must divorce with a get, and the child is considered of doubtful status like their parents. These doubtful cases have no remedy except to marry converts or freed slaves, and the child follows the status of the blemished party. How so? If a "shetuqi" or "asufi" marries a convert or a freedwoman, or if a convert or freedman marries a "shetuqit" or "asufit," the child is a "shetuqi" or "asufi," for in all matters of mamzerut (illegitimacy), even if the marriage was permissible, it does not remove the suspicion of mamzerut because the Torah included many cases under the category of mamzer, as stated in section 10. Definite mamzerim and Nethinim (a group with questionable lineage) are permitted to marry each other, and the child is a mamzer. "Shetuqi" and "asufi" are permitted to marry Nethinim, and the child is a doubtful mamzer. Some prohibit these doubtful cases from marrying Nethinim. A Nethin is forbidden to marry a maidservant. However, according to the Rambam, who states that the prohibition of a maidservant is not from Torah law, it may be permitted for a Nethin to marry a maidservant.

ס. כתב הרמב"ם ז"ל: יראה לי שכל מדינה [עיר] שיש בה שפחה או כותית הראויה לילד, הואיל והאסופי הנמצא שם ספק כותי או ספק עבד כשישא הגיורת כמו שבארנו – ה"ז ספק א"א והבא עליה פטור שאין הורגין על ספק. וכן יראה לי שהשתוקי שנשא אשה שהיא ערוה עליו והרי היא ספק א"א שאין קדושין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תופסין בעריות. ואיזו היא האשה שאפשר שתהיה ערוה עליו? כל אשה שהיה אביה או אחיה קיים כשנתעברה בו אמו וכל אשה שנתגרשה או נתאלמנה, שמא אשת אביו היא או אשת אחי אביו. עכ"ל. והעתיקוהו בטור וש"ע סעי' ל"ז. וזה שכתב באסופי דהיא ספק א"א – היינו כשנשא ולא טבל א"ע ולא מל [חמ"ה], דאל"כ בין כך ובין כך ישראל גמור הוא. וזה שכתב בשתוקי – י"א דזהו בשתוקי שאמו לא נבדקה והוא ספק ממזר מדרבנן ונשא באיסור [ב"ש], וי"א דגם כשנבדקה אמו מיירי, ונשאה בהיתר [חמ"ה]. ונ"ל עיקר כדיעה ראשונה כמו שיתבאר בס"ד.

60. Rambam, of blessed memory, wrote: "It appears to me that any country [city] that has a maidservant or a Gentile woman who is capable of giving birth, since the foundling found there is possibly a Gentile or possibly a slave, when he marries a convert as we have explained – this is a doubtful case of a married woman (eshet ish), and one who has relations with her is exempt because we do not execute based on doubt. Similarly, it appears to me that a shetuki (one who does not know his father's identity) who marries a woman who is prohibited to him, and she is possibly a married woman, since marriages do not take effect with prohibited relations. And who is the woman who might be prohibited to him? Any woman whose father or brother was present when his mother conceived, and any woman who was divorced or widowed, perhaps she is his father's wife or the wife of his father's brother." End quote. This was cited in the Tur and Shulchan Aruch, section 37. And what was written about the foundling being a doubtful married woman – this is when he marries without immersing himself and without circumcision [Choshen Mishpat], because otherwise, in any case, he is considered a full-fledged Jew. And what was written about the shetuki – some say this is referring to a shetuki whose mother was not checked and he is a doubtful mamzer by rabbinic law and married in prohibition [Beit Shmuel], and some say it also refers to when his mother was checked, and he married lawfully [Choshen Mishpat]. And it seems to me that the primary opinion is the first one, as will be explained with God's help.

סא. ויש מרבותינו חולקים על הרמב"ם, דהרי בכל דיני נפשות אזלינן בתר רובא ולמה לא נלך כאן אחר הרוב [ראב"ד]? והטור והש"ע לא הביאו כלל דיעה זו, ונ"ל דטעמם הוא דכיון דחזינן לענין יוחסין שאף שמן התודה הולכין אחר הרוב, מ"מ עשו חכמים מעלה שלא לילך אחר הרוב, וא"כ האיך נסקול את הבא על אשתו של זו מפני הרוב? ואף שמן התורה חייב מיתה מ"מ בכה"ג ודאי יש כח ביד חכמים שלא להמיתו כיון שהם עצמם לענין יוחסין לא הלכו אחר הרוב וכ"ש במיתה. ואע"ג דבשתוקי ממ"נ חייב הבא עליה מיתה, דאף אם הוא ממזר ואסור בבת ישראל כתקון חכמים, הא קדושין תופסין בחייבי לאוין ולערוה הא לא חשו חכמים, דהרי כשנבדקה אמו התירו לו לישא למי שירצה, מ"מ סוף סוף כיון דלזה השתוקי שאמו לא נבדקה, לא התירו חכמים ונשא באיסור, וכיון שעבר על דבריהם שאמרו שלא לילך בזה אחר הרוב, האיך נמית את זה שבא עליה מפני הרוב? ולפ"ז לא מיירי הרמב"ם רק כשלא נבדקה אמו, ואולי באמת לפ"ז אין חולק על הרמב"ם ולכן לא הביאו הטור והש"ע הדיעה החולקת. [ואפשר שלזה כיון הה"מ, ע"ש היטב ודו"ק.]

61. And some of our Rabbis disagree with the Rambam, for in all capital cases we follow the majority, so why not follow the majority here [Raavad]? The Tur and Shulchan Aruch did not bring this opinion at all, and it seems to me that their reasoning is because we see concerning lineage matters that even though generally we follow the majority, nevertheless, the Sages made a higher standard not to follow the majority. Therefore, how can we stone someone who had relations with this woman based on the majority? And even though from the Torah he is liable to death, nevertheless, in such a case, certainly the Sages have the power not to execute him, since they themselves concerning lineage did not follow the majority, all the more so with a death penalty. Although in the case of a shetuki (a person of questionable lineage), one who had relations with her is liable to death, for even if he is a mamzer and forbidden to marry a daughter of Israel according to the Sages' decree, kiddushin (marriage) is valid with those who are forbidden by a negative commandment, and the Sages did not concern themselves with forbidden relations, for when his mother was examined, they permitted him to marry whomever he wishes. Nevertheless, since this shetuki whose mother was not examined, the Sages did not permit him and he married in prohibition. And since he transgressed their words which said not to follow the majority in this matter, how can we execute the one who had relations with her because of the majority? And according to this, the Rambam refers only to a case where his mother was not examined, and perhaps indeed according to this, no one disagrees with the Rambam, and therefore the Tur and Shulchan Aruch did not bring the dissenting opinion. [And perhaps this is what the Magid Mishneh meant, see there thoroughly and understand well.]

סב. כתב רבינו הרמ"א: הקראים – אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים ואין מקבלין אותם אם רוצין לחזור. אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל – נ"ל שמותר להתחתן בהם. עכ"ל. דהם מקדשים נשותיהם בכסף או בביאה ומגרשין שלא כדין ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ונישאות לאחרים בחיי הבעלים, ונמצאו הבנים ממזרים מא"א [ב"י]. והגאונים הקדמונים כתבו על מינים שפירשו מדרכי ישראל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ופרוצים בעריות ואין כותבין כתובות וגיטין ולא חולצין ולא מייבמין – בניהם ממזרים, וא"א לקבלם ולהכניסם בקהל ישראל שמא יתערבו וירבו ממזרים בישראל. ואם באים האבות וחוזרים בהם ומקבלים עליהם עול מצות כשארי ישראל – קבלו אותם, שנולדו מטיפה קדושה ונולדו בכשרות ובולדותיהם דקדקו, וכל מי שיש בו שמץ פסול הפרישוהו [שם], אבל האנוסים הם בחזקה ששמרו תמיד כשרות יחוסם, אמנם גם זה תלוי לפי הענין מהנהגתם [ע' ט"ז].

62. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: "It is forbidden to marry Karaites, as all of them are possibly of illegitimate descent (mamzerim), and we do not accept them if they wish to return [to mainstream Judaism]. However, for forced converts (anusim) who return to the Jewish faith, it appears to me that it is permissible to marry them." End quote. [The reason is because] they marry their women with money or intercourse, and they divorce improperly, deviating from the format established by the sages for divorce documents (gittin). Their wives then remarry while their first husbands are still alive, causing their children to be illegitimate (mamzerim) from married women. The early Gaonim wrote regarding heretics who departed from Jewish ways and are promiscuous: they do not write marriage contracts (ketubot) or divorce documents (gittin) for them, nor do they perform chalitza or yibbum [levirate marriage]. Their children are considered mamzerim, and we cannot accept them into the community of Israel, lest they intermingle and increase the number of mamzerim among the Jews. However, if the parents return and accept upon themselves the burden of commandments like other Jews, they are accepted, since they were born from a holy seed and were born legitimately. They scrutinized their offspring, and anyone with a trace of disqualification was separated. But forced converts (anusim) are presumed to have always maintained the purity of their lineage. However, this too depends on the circumstances and their conduct.

סימן ה

א. [דיני פצוע דכא וכרות שפכה ואיסור סירוס ובו כ"ט סעי']
כתב הרמב"ם בפט"ז מא"ב: פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו – לוקין, שנאמר: "לא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל ד'". ומותרין לישא גיורת ומשוחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחת מן הספיקות מותרות לו, הואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות. אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור בממזרת ודאית, שהרי אסורה מן התורה. עכ"ל.

1. The Rambam writes in Chapter 16 of Laws of Forbidden Relations: A man with crushed testicles or a severed member who marries a Jewish woman and has relations with her is liable to lashes, as it says: "A man with crushed testicles or a severed member shall not enter the assembly of the Lord." However, they are permitted to marry a convert or a freed maidservant. Even a priest who has crushed testicles is allowed to marry a convert or a freed maidservant because he is not in his sanctity, and even a Nethin or one of doubtful status is permitted to him, since a man with crushed testicles is forbidden to enter the assembly, the decree was not applied to the Nethinim or those of doubtful status. But a man with crushed testicles or a severed member is forbidden to marry a definite mamzeret, as she is forbidden by Torah law. End quote.

ב. והנה זה שכתב דדווקא בנשואין ובעילה לוקין – הולך לשיטתו דכל חייבי לאוין אין לוקין בלא קדושין ובעילה כמ"ש בסי' ד' סעי' ב', ורבים חולקים עליו כמ"ש שם [הה"מ]. וזה שאסרו בממזרת והתירו בנתינה – הולך לשיטתו דאיסור נתינים אינו מן התורה כמ"ש שם סעי' ה'. וזה שהתיר לכהן פצוע דכא גיורת ומשוחררת – מפני שנסתלקה ממנו קדושת הכהונה, דכיון שהתורה אסרתו מלבא בקהל כ"ש שאינו בקדושת הכהונה, ולמה החמירו יותר בלאו דממזרת מלאו דכהונה? מפני דלאו דכהונה אינו שוה בכל ישראל רק בכהנים, וקילא מלאו דממזרת שנוהג בכל ישראל. ואע"ג דביוחסי כהונה עשו מעלות יתירות מביוחסי ישראל – זהו בכהן כשר החמירו יותר, אבל לא בפסול. וזה שהחמירו יותר בפסול קהל דפצוע דכא מכל פסולי קהל שמותרים בממזרת – דאינו דומה פסולי קהל מפני גזע משפחתם לפסולי קהל מפני מום עצמו, ומשפחתו קהל גמור הוא, וסברא זו איתא בירושלמי [פ"ז דיבמות]. וי"א דגם כהן פצוע דכא אסור בגיורת ומשוחררת כמו שאסור בממזרת, דאידי ואידי איסורי דאורייתא הם, ולא הותר רק בנתינה שאין איסורן מן התורה. ובאמת בירושלמי שם מדמה זל"ז [בעל המאור פ"ז דיבמות, ופוסק ג"כ כל"ק דרבא שם (ע"ו.) ולא איפשיטא בעיא דכהן בפצוע, והרמב"ם ז"ל אף שג"כ פוסק כל"ק מ"מ הטעם שפוסק כן מפני סוגיא דשם (ע"ח:), ובזה לא מצינו שחולק על לישנא בתרא לענין כהן בפצ"ד, וכיון דלל"ב דרבא פסיקא ליה בהיתר, פסק כן כנ"ל ודו"ק].

2. Here is the translation of the passage: And behold, what he wrote that lashes are administered specifically in cases of marriage and intercourse is according to his opinion that all transgressors of prohibitions do not receive lashes without marriage and intercourse, as explained in Siman 4, Se'if 2, and many disagree with him as mentioned there [the Rema]. And the distinction made between a mamzeret (a female offspring of a forbidden relationship) being forbidden and a netinah (a descendant of the Gibeonites) being permitted follows his view that the prohibition of the netinim is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from the Torah, as mentioned there in Se'if 5. And the allowance for a priest who is injured in his reproductive organs to marry a convert or a freed slave is because his priestly sanctity has been removed. Since the Torah forbids him from entering the congregation, all the more so he does not retain priestly sanctity. And why be stricter with the prohibition of a mamzeret than with the prohibition of a priest? Because the priestly prohibition does not apply to all Israelites, only to priests, and is less severe than the prohibition of a mamzeret, which applies to all Israelites. And even though in matters of priestly lineage they made additional stringencies more than in Israelites' lineage, this is with a proper priest they were stricter, but not with one who is disqualified. And the reason they were stricter with the congregation's disqualification of one injured in his reproductive organs more than with other disqualifications that are permitted with a mamzeret is that disqualifications due to lineage differ from disqualifications due to the defect itself, and his family is considered a full congregation, and this reasoning is found in the Jerusalem Talmud [Chapter 7 of Yevamot]. And some say that even a priest injured in his reproductive organs is forbidden to marry a convert or a freed slave just as he is forbidden to marry a mamzeret, for both are Torah prohibitions, and only a netinah, whose prohibition is not from the Torah, is permitted. And indeed, in the Jerusalem Talmud there, they compare these prohibitions [Ba'al HaMaor Chapter 7 of Yevamot, and he also rules like the conclusion of Rava there (76.) and the question regarding a priest injured in his reproductive organs was not resolved, and Rambam, even though he also rules accordingly, nevertheless the reason he rules this way is because of the discussion there (78.), and in this, we do not find him disagreeing with the latter opinion regarding a priest injured in his reproductive organs, and since according to Rava's latter opinion it is conclusively permitted, he ruled thus as above, and examine this well].

ג. וי"א דכמו שכהן פצוע דכא מותר בגיורת ומשוחררת, כמו כן מותר פצוע דכא בממזרת [ראב"ד ורשב"א וטור שפסקו כל"ב דרבא ואיסור נתינים מה"ת, וכ"מ בירושלמי. והרמב"ם לא חש לה, דס"ל שזהו כל"ב דרבא, וסתמא דש"ס שלנו (ע"ח:) כל"ק ודו"ק].

3. Some say that just as a Kohen (priest) with crushed testicles is permitted to marry a convert or a freed maidservant, so too, a man with crushed testicles is permitted to marry a mamzeret (a woman born from certain prohibited relationships) [Ra'avad, Rashba, and Tur ruled according to Rava's principle and the prohibition of Nethinim (Gibeonites) is from the Torah, and so it appears in the Jerusalem Talmud. Rambam does not concern himself with this, as he holds that this is according to Rava's principle, while the plain reading of our Talmud (Yevamot 78b) is like Rav Kahana. Analyze this carefully].

ד. אמנם בזה שהתירו הרמב"ם לישא מהספקות כמו שתוקית ואסופית, יש שהקשו דכיון דהוא אסור בממזרת ממ"נ אסור בשתוקית, דאם היא ממזרת – הרי אסור בה, ואם היא כשירה – הרי אסורה בו [שעה"מ ונוב"י], ונדחקו לומר שזה שהתירו בהספקות זהו כשהספקות המה ג"כ לא מישראל אלא משוחררת וכיוצא בזה, ואין סברא כלל לומר כן דא"כ היה לו לפרש. ולי נראה שזה שאסרו הרמב"ם בממזרת אינו מן התורה, דמן התורה אין סברא כלל לחלק בין איסור כהונה לאיסור קהל, דכיון דהפצוע דכא אינו מקהל והממזרת ג"כ אינה מקהל, למה יאסרו זב"ז? אלא שחכמים אסרו אותו בממזרת, דכן משמע להדיא לשון הרמב"ם שכתב "דהוא אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה" עכ"ל, ואי ס"ד שאסור מן התורה מאי לשון שהרי? אלא דה"ק – שהוא אסור בודאית שהרי הודאית אסורה מן התורה לכן החמירו בה חכמים, משא"כ נתינים והספקות שאיסורן מדרבנן לא החמירו חכמים בהן לענין פצוע דכא. ומדרבנן שפיר חילקו בין פסולי קהל מפני משפחה ובין פסולו הגוף, אבל מן התורה אין סברא לחלק בזה, דסוף סוף שניהם פסולי קהל הם. [ואף שמכל המפרשים נראה שתפסו כהרמב"ם שאסור בממזרת מה"ת, מ"מ נ"ל עיקר כמ"ש, ובזה מתורץ גם קושיות הב"ש סק"ב ועוד קושיות].

4. However, in regard to the Rambam's allowance to marry those with uncertain status, such as a shetuki (a person of uncertain paternity) and an asufi (a foundling), some have questioned this: Since a priest (kohen) is prohibited from marrying a mamzeret (a female mamzer), he should also be prohibited from marrying a shetuki. If she is a mamzeret, he is forbidden to marry her, and if she is fit (not a mamzeret), she is still forbidden to him. They struggled to say that the allowance applies when the uncertainties are not from Israel but from a freed slave or similar cases. However, this reasoning does not hold because it should have been explicitly stated. In my opinion, the Rambam's prohibition against marrying a mamzeret is not from the Torah (Biblical law). From the Torah, there is no reason to distinguish between the prohibition of a kohen and the prohibition of the congregation; since a person with crushed testicles is not part of the congregation and a mamzeret is also not part of the congregation, why should they be forbidden to each other? Rather, the sages prohibited a kohen from marrying a mamzeret, as the Rambam explicitly writes: "He is prohibited from marrying a definite mamzeret because she is forbidden by Torah law." This indicates that the prohibition is rabbinic for a definite mamzeret. Therefore, the sages were

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stringent with certain cases but not with uncertainties like the shetuki and asufi, where the prohibition is rabbinic and they were not stringent in the case of a person with crushed testicles. From a rabbinic perspective, they indeed differentiated between those invalidated from the congregation due to family lineage and those invalidated due to bodily defects, but from the Torah, there is no reason to differentiate; ultimately, both are invalidated from the congregation. [Although most commentators seem to follow the Rambam that the prohibition of a mamzeret is from the Torah, I believe the main point is as I wrote, which also resolves the questions of the Beit Shmuel and other difficulties.]

ה. יש להסתפק אם פצוע דכא מותר בשפחה אם לאו, ונראה דלהפוסקים דס"ל דאיסורה מן התורה כמ"ש ר"ס ד' – אסור בה, ולהרמב"ם דאיסורה מד"ס – מותר בה [ב"ש]. אמנם אפשר לומר דלהפוסקים שמותר בממזרת – מותר ג"כ בשפחה אף שאיסורה מן התורה, וצ"ע לדינא.

5. There is doubt whether a man with crushed testicles is permitted to marry a maidservant or not. It seems that according to the authorities who hold that the prohibition is from the Torah, as written in the beginning of section 4, he is forbidden to marry her. According to Maimonides, who holds that the prohibition is rabbinic, he is permitted to marry her. However, it is possible to say that according to the authorities who permit marriage with a mamzeret, he is also permitted to marry a maidservant even though her prohibition is from the Torah, and the matter requires further investigation for the final ruling.

ו. ובזה שהתיר הרמב"ם כהן פצוע דכא, י"א דמותר גם בכל איסורי כהונה כמו לישא גרושה זונה וחללה [ה"מ] כיון שנסתלק מקדושתו. ואע"ג דהמה אסורות להנשא לו מפני איסור פציעותו, מ"מ אם המה גם משוחרריות דמותרות לו – לא נאסרו עליו מצד הכהונה. וי"א שאסור בכל איסורי כהונה דלא הותרה לו רק גיורת ומשוחררת שאינן כזונה ממש שהרי בגמ' יש שמתירן לכהן גמור [קדושין ע"ח.], ונהי דלא קיי"ל כן מ"מ עיקר איסורן הוא מקרא דיחזקאל דכתיב "כי אם בתולות מזרע ב"י יקחו להם לנשים" ואין איסורן דומה לכל איסורי כהונה [ב"ש]. ויש נ"מ בין שני הדעות, דלדעה ראשונה – דינו כזר גמור, ומותר לטמא למתים ואסור בתרומה וקדשים ואינו נושא כפיו, ולדעה אחרונה – דינו ככהן בעל מום, ואסור לטמא למתים ומותר בתרומה וקדשים, וכן משמע בש"ס דבכורות וברמב"ם פ"ז מביאת מקדש דמחשבין פצוע דכא וכרות שפכה בכלל המומין, ומבואר שם דכהן בעל מום מותר לאכול בקדשים. ולדעה ראשונה צ"ל דשם מיירי בידי שמים, דהלאו אינו אלא כשנעשה פצוע בידי אדם כמו שיתבאר. וזה שכתוב בתורה 'מרוח אשך' בין המומין ומפורש שם "לחם אלקיו מקה"ק ומן הקדשים יאכל", צ"ל ג"כ דמיירי בידי שמים, ועוד דזה קאי אכיס כמ"ש הרמב"ם שם בפ"ח ואינו בכלל זה [עח"מ וב"מ, ונ"ל כמ"ש].

6. And regarding the matter that the Rambam permitted a Kohen with crushed testicles, some say that he is permitted in all prohibitions of the priesthood, such as marrying a divorced woman, a harlot, and a chalalah [illegitimate priestly offspring], since he has been removed from his sanctity. And although they are forbidden to marry him due to the prohibition of his injury, nevertheless, if they are also freed women who are permitted to him – they are not prohibited to him from the perspective of the priesthood. And some say that he is forbidden in all prohibitions of the priesthood, and only a convert and a freed woman, who are not considered a harlot, are permitted to him, for in the Gemara there are those who permit them to a complete Kohen [Kiddushin 78]. And although we do not hold like that, nevertheless, their primary prohibition is from the verse in Ezekiel that states, "Only virgins of the seed of the house of Israel shall they take as wives," and their prohibition is not similar to all the prohibitions of the priesthood [Beit Shmuel]. And there is a practical difference between the two opinions: according to the first opinion – his status is like a complete non-priest, and he is permitted to become ritually impure to the dead, is forbidden from eating terumah and sacrifices, and does not raise his hands [in the priestly blessing]. According to the second opinion – his status is like a blemished Kohen, and he is forbidden to become ritually impure to the dead, but is permitted to eat terumah and sacrifices. And this is also implied in the Talmud in Bechorot and in the Rambam, Chapter 7 of Biat Hamikdash, where a Kohen with crushed testicles and a severed organ are considered among the blemishes, and it is explained there that a blemished Kohen is permitted to eat from the sacrifices. According to the first opinion, it must be said that there it is referring to a case ordained by Heaven, for the prohibition is only when he became injured by human hands, as will be explained. And that which is written in the Torah 'a man with crushed testicles' among the blemishes and it is explicitly stated there "the bread of his God from the most holy and from the holy he may eat," it must also be said that it is referring to an injury ordained by Heaven, and furthermore, this applies to the testicles as the Rambam writes there in Chapter 8 and is not included in this [Choshen Mishpat and Beit Meir, and it appears to me as I have written].

ז. לשונות אלו שנאמרו בתורה 'פצוע דכא' ו'כרות שפכה' – ג' עניינם הם: פצוע – לשון פצע ע"י מכת חרב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

או סכין, ודכא – הוא לשון נידך, כלומר שנידך ע"י שום דבר ונתמעט מה מהאבר. וכרות שפכה – הוא לשון כריתה שנכרת, וע"י הכריתה נשפך דבר ממנו, ולמדו רז"ל שכולם הם באותו מקום, והשפיכה היא הזרע שנשפך ואינו יורה כחץ ואינו מוליד. ובשלשה איברים נפסל הזכר – בגיד, ובביצים, ובשבילים שבהם מתבשל השכבת זרע והם הנקראים חוטי ביצים. וכיון שנפצע אחד מג' איברים אלו – או נידך או נכרת – ה"ז פסול. וכך אמרו חז"ל [יבמות ע"ה:]: פצוע בכולן, דך בכולן, כרות בכולן. פצוע בכולן – בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים בין שנפצעו חוטי ביצים, וכן דך, וכן כרות. אמנם בהגיד יש גבולים – מקום שנפסל ומקום שאינו נפסל, כמו שנבאר בס"ד.

7. The terms mentioned in the Torah, 'Petzu'a Dakka' and 'Kerut Shofkha' – their meanings are threefold: 'Petzu'a' refers to a wound caused by a sword or knife, and 'Dakka' means crushed, i.e., it was crushed by something and part of the organ was diminished. 'Kerut Shofkha' means severed, and through the severing, something flows out from it. Our Sages learned that all of these refer to the same area, and the flow is the seed that flows out and is not ejected forcefully like an arrow and does not produce offspring. A male is disqualified by three organs – the member, the testicles, and the ducts where the semen is formed, which are called the cords of the testicles. Once one of these three organs is wounded, crushed, or severed, he is disqualified. Thus said our Sages: injured in any of them, crushed in any of them, severed in any of them. Injured in any of them – whether the member is injured, the testicles are injured, or the cords of the testicles are injured, and the same applies to crushed or severed. However, in the member, there are boundaries – a place where it is invalid and a place where it is not invalid, as we will explain with God's help.

ח. כיצד? בראש הגיד יש בשר ובחבורו לגיד הוא גבוה ומקיף סביב הגיד ונקרא עטרה, ואותו היקף אינו בעיגול ישר אלא בעליונו של גיד מארכת העטרה כלפי הגוף ומתקצרת והולכת בתחתיתו עד קרוב לראשו של גיד, ואותו הבשר אינו דינו כשאר הגיד, שאפילו אם נחתך כולו ולא נשאר אלא מלא החוט על פני רוב העטרה לצד הגוף – כשר [טור], אבל אם נחתכה כלפי הגוף ונשתייר מלא החוט של העטרה על פני היקף כל הגיד כלפי הקרקע – פסול [רש"י]. ולא תקשה לך – כיון שנחתך למעלה איך נשתייר למטה? דהאמת דא"צ שיתחתך כל עובי האבר אלא הבשר מהעטרה, ולכן משכחת לה שלמעלה נחתך הבשר שסביב העטרה ולמטה נשאר [נ"ל], ולשיטה זו הכל תלוי בחוט המקיף שהוא לצד העליון מעטרה שהוא לצד הגוף. אבל הרמב"ם והש"ע כתבו: אם נכרת מראש עטרה ונשתייר ממנה אפילו כחוט השערה מוקף לכל הגיד – כשר. עכ"ל. ולפ"ז אין קפידא אף כשנחתך קרוב לגוף אם נשאר חוט המקיף כל הגיד שאינו קרוב לגוף [ב"ש]. וי"א דצריך להקיף כל הגיד הסמוך לגוף [שם בשם רי"ן], וכדעה זו מפורש בתוספתא יבמות פ"י ע"ש. ובירושלמי [פ"ח] יש פלוגתא בזה, ומשמע שם להלכה כהרמב"ם ע"ש. ובש"ס שלנו שם יש חילופי גירסאות, ולפי הנוסחא שלפנינו מבואר כדעה ראשונה ע"ש [עה:]. ודע, דאע"ג דלגבי מילה נקרא עטרה מראש האבר ממש כדמוכח ביו"ד סי' רס"ד, מ"מ לענין כרות שפכה אין קפידא רק בחוט אחד לבד, דבענין זה יכול להוליד[וא"ש כל מה שגמגמו האחרונים בזה, ע' ט"ז וב"ח ודו"פ]. ולפי מה שנתבאר, אם נחתך למטה מהעטרה אפילו כולה – כשר. ואם נחתכה העטרה לפי הדעות שנתבאר, או נחתך למעלה מהעטרה – פסול כמ"ש הרמב"ם והשו"ע, ע"ש.

8. How so? At the head of the organ, there is flesh, and where it joins to the organ, it is elevated and surrounds the organ. This is called the "corona." This surrounding flesh is not in a straight circle, but rather, at the top of the organ, the corona extends towards the body and gradually shortens until near the head of the organ. This flesh is not considered like the rest of the organ, for even if it is entirely cut off and only a thread's width remains on the majority of the corona towards the body, it is valid [Tur]. However, if it is cut towards the body and only a thread's width of the corona remains around the entire circumference of the organ towards the ground, it is invalid [Rashi]. And do not be perplexed—since it was cut above, how can it remain below? The truth is that it does not need to be that the entire thickness of the organ is cut, only the flesh from the corona. Therefore, it is possible that the flesh surrounding the corona is cut above and remains below [It appears to me]. According to this view, everything depends on the thread surrounding the upper part of the corona towards the body. But Rambam and the Shulchan Aruch wrote: if the head of the corona is severed and even a thread's width remains around the entire organ, it is valid. Thus, there is no concern even if it is cut close to the body, as long as the thread surrounds the entire organ that is not close to the body [Beit Shmuel]. And some say that it is necessary to surround the whole organ close to the body [there in the name of the Riva], and according to this opinion, it is explicitly stated in the Tosefta Yevamot Chapter 10, see there. And in the Jerusalem Talmud [Chapter 8], there is a dispute about this, and it seems that the halacha is according to Rambam, see there. And in our Talmud there, there are variant readings, and according to the version we have, it is explained according to the first opinion, see there [75b]. And know, that although regarding circumcision the corona is considered from the very head of the organ as proven in Yoreh De'ah Siman 264, nevertheless, regarding a severed member, there is no concern except for one thread alone, for in this matter one can still father children [and this resolves all the ambiguities raised by later authorities, see Taz, Bach, and Drisha u'Perisha].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

According to what has been explained, if it is cut below the corona, even entirely, it is valid. But if the corona is cut according to the opinions explained, or it is cut above the corona, it is invalid, as Rambam and the Shulchan Aruch wrote, see there.

ט. נחתך מהגיד למעלה מעטרה כקולמוס בשיפוע כחיתוך קולמס שמחתכין את חודו באלכסון לכתוב בה – כשר, משום דלא שליט בה אויר בתוך הגיד ומתבשל הזרע כהלכתו [רש"י], וכל העטרה קיימת אלא שנגרר הבשר עד שנתגלה שפופרת של שכבת זרע והעטרה קיימת [ב"ש]. ואם נחתך כמרזב שניטל חללו של גיד ונשארו הדפנות משני הצדדים והחקק באמצע כמו צנור – לרש"י והרא"ש פסול, מפני שהרוח נכנס לתוך הדפנות ומתקרר הגיד לתוכו ואין הזרע מתבשל [שם]. ולהרמב"ם כשר, שהרי לא נחסר הגיד מעוביו ונוגע בצידי הרחם ומתחמם ומוציא ויורה כחץ. וכקולמוס – אף שאינו נוגע בצידי הרחם ואינו מתחמם כל כך, מ"מ מפני שלמעלה נוגע בצידי הרחם והאויר אינו שולט בו שפיר יורה כחץ [נ"ל]. ואף לרש"י והרא"ש, כשעשוי כמרזב וחתכו הבשר מכל צד ונטלו דופני המרזב ועשאוהו כקולמוס – כשר [גמ']. ולהרמב"ם אם לא היה לא כמרזב ולא כקולמוס וחתכו בו ועשאוהו כמרזב – כשר [ב"י].

9. If the gland (gid) is cut above the corona at an angle like a quill, slanted as if cutting the tip of a quill (to write) – it is kosher, because air does not penetrate the gland and the semen cooks properly [Rashi]. This is because the entire corona remains intact, even though the flesh has been scraped off until the tube of the semen is exposed and the corona remains intact [Bach]. However, if it is cut like a gutter, where the interior of the gland is removed and only the walls on both sides remain with a hollow in the middle like a pipe – according to Rashi and the Rosh, it is invalid because air enters the walls and cools the gland, preventing the semen from cooking properly [ibid]. According to the Rambam, it is kosher, since the thickness of the gland has not been reduced, it touches the sides of the womb, warms up, and shoots out like an arrow. Even when shaped like a quill, although it does not touch the sides of the womb and does not warm up as much, nevertheless, because the upper part touches the sides of the womb and air does not penetrate it, it shoots like an arrow [this seems correct to me]. Even according to Rashi and the Rosh, if it is made like a gutter and the flesh is cut from all sides and the walls of the gutter are removed, making it like a quill – it is kosher [Gemara]. According to the Rambam, if it was neither a gutter nor a quill and it was cut and made into a gutter – it is kosher [Beit Yosef].

י. ניקב הגיד – אם ניקב למטה מהעטרה אפילו נקב מפולש מעבר אל עבר – כשר, דהא אפילו נחתך שם כולו כשר כמ"ש. ואם ניקבה העטרה עצמה או למעלה מהעטרה – פסול, מפני שהזרע שותת דרך הנקב ואינו יורה כחץ ואינו מוליד, ולכן שיעור הנקב הוא כשביכולת לצאת ממנו ש"ז [ב"ש]. ואם נסתם הנקב – כשר, שזהו פסול החוזר להכשירו ויכולין לעשות לו רפואה שיסתם הנקב [גמ']. ואף לאחר הסתימה צריכים לנסותו, והיינו להשגיח בעת שיראה קרי אם תסתור הסתימה ויוצא הזרע דרך הנקב – פסול, ואם הסתימה חזקה שמרוץ הזרע לא תסתרנו – כשר [שם]. וי"א דכשהנקב גדול באופן שידוע שהזרע יוצא ממנו ונסתם – א"צ בדיקה לראות אם לא תסתור הסתימה, ורק כשהנקב קטן מאד ונסתם בכל שהו ואין ניכר – רואים אם גדול כל כך דכשאיש הזה רואה קרי מרחיב הנקב מחמת דוחק הזרע שמתאסף – פסול [ב"ש]. וכן אם נסתם מחמת רפואה שעשו לו – לא חיישינן לסתירה אף בנקב קטן. אבל בנסתם מעצמו – ודאי צריך לחוש בכל גווני [שם]. ונ"ל שיש לסמוך בזה על דברי הרופאים כשאומרים שנסתם הנקב ולא יתפרק, דהא גם באיסור כרת סמכינן עלייהו ברופא מומחה [ע' ב"י יו"ד סי' קפ"ז]. וכל זה הוא בעטרה עצמה, אבל למעלה מעטרה כשניקב ונסתם – תו לא חיישינן לסתירת הסתימה, מפני שאין הזרע דוחה באספו אלא אצל נקב יציאתו [רש"י]. וי"א דלמעלה מעטרה לא מהני סתימה [ב"ש בשם רי"ו], ולא משמע כן מכל הפוסקים, וגם מש"ס לא משמע כן [דא"כ שם (ע"ו.) דאמר למעוטי קרום בריאה לימא למעוטי למעלה מעטרה, ע"ש].

10. If the urethra is perforated – if it is perforated below the glans, even if it is a complete perforation from one side to the other, it is valid, for even if it were completely severed there, it would still be valid, as mentioned. However, if the glans itself or above the glans is perforated, it is invalid because the semen drips through the perforation and does not shoot like an arrow and does not lead to conception. Therefore, the measure of the perforation is if the semen can exit through it. If the perforation is sealed, it is valid, as this is a defect that can be remedied, and one can apply a treatment to seal the perforation. Even after it is sealed, it must be tested. This means observing when he experiences a seminal emission to see if the sealing is disrupted and the semen exits through the perforation – if so, it is invalid, but if the seal is strong enough that the rush of semen does not disrupt it, it is valid. Some say that if the perforation is large enough that it is known that semen exits through it and it is sealed, there is no need to check if the seal will be disrupted. However, if the perforation is very small and sealed in any amount and it is not noticeable, it should be seen if it is large enough that when this man experiences a seminal emission, the pressure of the gathered semen expands the perforation – if so, it is invalid. Similarly, if it is sealed through a treatment applied to it, we do not worry about the disruption of the seal even with a small perforation. However, if it seals on its own, certainly, we must be cautious in every case. It seems to me that we should rely on the words of doctors when they say that the perforation is sealed and will not open, for we even rely

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

on them in cases of prohibitions that carry the penalty of karet (excision). All this applies to the glans itself, but if it is perforated above the glans and then sealed, we no longer worry about the disruption of the seal, because the semen does not exert pressure in collecting except at the exit perforation. Some say that above the glans, sealing does not help, but this does not seem to be the opinion of most of the decisors, and it also does not seem to be implied by the Talmud.

יא. פסולו של נקב הוא כשמגיע עד החלל של הגיד כמו נקבי טריפות בבהמה ובעוף, דבעינן או נקב מעבר לעבר או עד חללו של האבר, דכשאינו מגיע עד החלל – לאו כלום הוא, אבל כשמגיע להחלל פוגע הנקב בהילוך הזרע שבחלל ושותת מהנקב ואינו מוליד. וי"א דדוקא בעטרה עצמה פסול עד החלל, אבל ניקב למעלה מעטרה אינו פוסל אא"כ הנקב מפולש מעבר לעבר, דהא בשם אפילו כקולמוס כשר כ"ש בניקב עד החלל [ב"ש]. וי"א דגם בשם פסול בניקב עד החלל [ב"ח], ולמעשה יש להחמיר בזה [ב"ש]. ועיין מה שנבאר לקמן בדעת הרמב"ם ז"ל. [והכרח הב"ש מתוס' ע"ה: יש לדחות, ע"ש ודו"ק].

11. The disqualification of a puncture is when it reaches the cavity of the organ, similar to the punctures that make an animal or bird treif (unfit for consumption), where we require either a puncture that goes from side to side or reaches the cavity of the organ. If it does not reach the cavity, it is nothing. But when it reaches the cavity, the puncture interferes with the path of the seed within the cavity, causing it to leak from the puncture and preventing procreation. Some say that this disqualification up to the cavity applies only to the glans itself, but if there is a puncture above the glans, it is not disqualified unless the puncture goes from side to side. For in the case of the name [i.e., the glans], even if it is as narrow as a reed, it is fit, all the more so if it is punctured up to the cavity [Ba'er Hetev]. And some say that even in the case of the name, it is disqualified if it is punctured up to the cavity [Bach], and in practice, one should be stringent in this matter [Ba'er Hetev]. See what we will explain later regarding the opinion of the Rambam of blessed memory. [And the necessity of Ba'er Hetev from Tosafot in Avodah Zarah: it can be refuted, see there and examine well.]

יב. אמרינן בש"ס [שם]: ניקב למטה מעטרה שכנגדו למעלה מעטרה – פסול, ופירש"י: ניקב למטה מעטרה – בסוף הגיד כלפי קרקע והולך הנקב באלכסון ויוצא כנגדו למעלה מן העטרה לצד הגוף. עכ"ל. ויש מרבותינו שפירשו דמשכחת לה אפילו אינו הולך באלכסון, אלא דכפי מה שנתבאר בסעי' ה' אין היקף העטרה הולך בעיגול ישר, אלא בעליונו של גיד העטרה מתארכת כלפי הגוף ובתחתיתו מתקצרת עד קרוב לראשו של גיד, ולפ"ז יכול להיות דהנקב הוא בשוה אלא דבעליונו של גיד הוא למטה מעטרה ובתחתיתו הוא למעלה מעטרה [תוס'], ואין נ"מ לדינא בין שני הפירושים. וכללא הוא דכיון שהנקב מפולש מעבר לעבר, אף שבצד אחד הוא למטה מעטרה, מ"מ כיון שבצד השני הוא למעלה מעטרה – פסול, שהרי הזרע הולכת דרך שם. ויש שמחמירין עוד דאפילו אין הנקב מפולש אלא בעליונו של גיד עד החלל ולמטה מעטרה, אך כיון שנגד תחתיתו של גיד הוא למעלה מעטרה – פסול [מרדכי], וחומרא יתרה היא ואין טעם נכון לפסול בזה, ולא קיי"ל כדעה זו [ב"ש]. והרמב"ם כתב: ניקב למטה מעטרה בענין שכנגדו למעלה בתוך העטרה – פסול, שעטרה כל שהוא מעכבת. עכ"ל. וכ"כ בשו"ע והולך לשיטתו דצריך היקף כל העטרה [שם], ומשמע דלמעלה מעטרה ג"כ מודה הרמב"ם לכל הפוסקים דפסול, וכל זה היא לפי מה שתפסו כל הגדולים בדבריו.

12. It is stated in the Talmud [there]: If there is a perforation below the corona that corresponds to above the corona, it is invalid. Rashi explained: "Below the corona" means at the end of the member towards the ground, and the perforation goes diagonally and exits opposite to above the corona towards the body. End quote. Some of our Rabbis explained that you can find this even if it does not go diagonally, but as explained in paragraph 5, the circumference of the corona does not form a straight circle, but on the upper part of the member, the corona extends toward the body, and on the lower part, it shortens until near the head of the member. According to this, it is possible that the perforation is even, but on the upper part of the member, it is below the corona, and on the lower part, it is above the corona [Tosafot]. There is no practical difference in the law between the two explanations. The general rule is that since the perforation goes through from one side to the other, even if on one side it is below the corona, since on the other side it is above the corona, it is invalid because the semen passes through there. Some are even stricter and say that even if the perforation does not go through but is only on the upper part of the member until the cavity and below the corona, but since opposite the lower part of the member it is above the corona, it is invalid [Mordechai]. This is an excessive stringency and there is no valid reason to invalidate this, and we do not hold by this opinion [Beit Shmuel]. Rambam wrote: If there is a perforation below the corona in such a way that opposite it is above within the corona, it is invalid, as any part of the corona is essential. End quote. This is also written in the Shulchan Aruch, following his view that the entire circumference of the corona is necessary [there]. It appears that above the corona, Rambam also agrees with all the authorities that it is invalid, and all this is according to what all the great authorities have understood from his words.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יג. אבל לי נראה מדברי הרמב"ם ז"ל דלמעלה מעטרה אין הנקב פוסל כלל, מדכתב גבי נחתך שכשנכרתה העטרה או למעלה מהעטרה פסול, ובניקב לא הזכיר למעלה מעטרה רק עטרה עצמה, וגם בהדין הקודם שאמרו בגמרא למעלה מעטרה הסב לפרש למעלה בתוך העטרה עצמה, ש"מ דס"ל דנקב אינו פוסל כלל למעלה מעטרה. וטעמא דמסתבר הוא, דהא פסולו דנקב הוא מטעם שהזרע שותת דרך שם, ודבר זה מובן דכשהזרע הולכת בחמימותה כיריית חץ, אינה מרגשת באמצע הילוכה שהיא בעצם תוקפה בנקב שבצדה שתלך דרך שם, אלא דכשמגיעה קרוב לסופה שזהו בהעטרה וצריכה לצאת, תצא אז דרך נקב בפגעו בו וכמו שכתבנו סברא כזו לענין סתימה בסעי' י' בסופו. ויש לזה ראיות מוחשיות מכמה מעשיות המובא בתשובות גדולי אחרונים שאירע לנערים כששחקו זה עם זה, קשרו לאחד חוט סביב הגיד למעלה מהעטרה והנער לא הרגיש ונתפח הגיד עד שהרופאים חתכו החוט ונמצא נקב בגיד ואח"כ נשאו נשים והולידו בנים והעידו על עצמן שהזרע שלהן יורה כחץ והולך כדרכו כבכל אדם, ולא מצאו הגדולים פתח להכשירם מדינא, ולדברינו אין זה פסול כלל [ע' שו"ת שב יעקב סי' ד', ושבו"י ח"ג סי' ק"ז, וחמד"ש סי' מ"ה, וחת"ס סי' י"ב. וע' פ"ת], ובכל דברי רבותינו הראשונים לא מצאתי מפורש שיאמרו היפך מזה, דבדין שנתבאר מקודם י"ל דאין הפסול מפני הנקב שלמעלה מהעטרה, אלא כיון שמתחלת למטה מהעטרה והולכת עד למעלה מהעטרה – בע"כ שעברה גם העטרה עצמה. וזה שכתבנו בסעי' י' לענין הסתימה – ה"ה לענין עיקר הנקב [ערש"י (ע"ו.) ד"ה היכא וכו', ולמעלה מעטרה ליכא לאוקמי דהתם וודאי לא מיקרע וכו', צ"ל לא מיקרי – כלומר שלא יראה קרי משם מפני שאין הזרע דוחה שם, ע"ש ודו"ק].

13. But it appears to me from the words of the Rambam, of blessed memory, that above the glans, a puncture does not invalidate at all. As he wrote regarding a case where the glans was cut, when the glans or above the glans was severed, it is invalid. However, in the case of a puncture, he only mentioned the glans itself and not above the glans. Additionally, in the previous law mentioned in the Gemara, where they said "above the glans," it was explained to mean within the glans itself. Therefore, it is clear that he holds that a puncture above the glans does not invalidate at all. And the reason is logical since the invalidity of a puncture is due to the fact that the semen drips through there. It is understood that when the semen moves with its heat like an arrow shot, it does not sense in the middle of its path, which is in its full strength, the puncture at its side to go through there. Rather, when it reaches near its end, which is in the glans and needs to exit, it will exit through the puncture if it encounters it there, as we wrote a similar reasoning regarding a blockage in Section 10 at its end. There is also tangible evidence from several incidents brought in the responses of the great Acharonim where it happened to young boys who played with each other, they tied a string around the organ above the glans, and the boy did not feel it, and the organ swelled until the doctors cut the string and found a puncture in the organ. Afterwards, they married women and had children, and testified about themselves that their semen shoots like an arrow and flows in its usual manner like every man. The great authorities did not find a reason to validate them by law, but according to our words, this is not invalid at all. In all the words of our earlier rabbis, I did not find explicitly that they say the opposite of this. In the previously mentioned law, one could say that the invalidity is not because of the puncture above the glans, but because it starts below the glans and goes up to above the glans, it necessarily passes through the glans itself. What we wrote in Section 10 regarding the blockage applies here regarding the main puncture as well.

יד. בגמרא שם הובא רפואה לסתום הנקב, ליקח שעורה ולשרוט בה סביב הנקב כדי שיוצא דם ויגליע סביב הנקב, ומתוך כך מעלה ארוכה, ויביא נמלה גדולה ולהניח ראשה שם ונושכת ונדבק ראשה שם ופסקינן לה לרישא וכל זמן שהוא הולך ובלה, הבשר עולה ומתחבר. והפוסקים לא הביאו זה מטעם דאין אנו בקיאין בכל הרפואות שבש"ס, ועוד דאין נקב דומה לנקב ובשר לבשר. אמנם בגמ' שם איתא: והני מילי קטן, אבל גדול מיקפולי מיקפל, כלומר: לאחר שעלה ארוכה חוזר ונקלף ונסתר [רש"י]. ופירש בשאילתות פ' תצא דה"מ – לקטן, אבל לאיש גדול – כיון דיהיב דעתיה על אישות ופקע לא סתים, וכ"כ בה"ג. ולפ"ז יש לתמוה – דא"כ דבגדול לא מהני סתימה, למה לא הזכיר זה אחד מן הפוסקים? ומדכתבו סתמא דסתימה מהני, משמע דלכל אדם מהני סתימה. ונ"ל שפירשו הך קטן וגדול שבש"ס לא על האדם קאי אלא על הנקב, כלומר דדוקא לנקב קטן מהני סתימה כזה, אבל לא לנקב גדול, דבנקב גדול צריך סתימה יותר טובה, וכיון דהפוסקים לא כתבו הרפואה, לא הוצרכו לכתוב גם חילוק זה. ואפשר דגם לפי' השאילתות לא מהני בגדול רק סתימה קלה כזה, אבל סתימה טובה מזה מועלת גם לגדול, דמה דדעתיה על אישות לא יהיה בכח לסתור סתימה מעולה, ולפ"ז אפשר שכל הפוסקים יפרשו כן. ולדינא נראה דתלוי בהבנת רופאים מומחים כמ"ש.

14. In the Gemara there, a remedy is mentioned for closing a hole: to take a barley grain and scratch around the hole so that blood comes out and coagulates around the hole, thereby healing it. Then, take a large ant and place its head there so that it bites and its head sticks there. We then sever its head, and as long as it remains attached, the flesh heals and connects. The poskim did not bring this remedy because we are not proficient in all the remedies mentioned in the Talmud, and also because not every hole or flesh is the same. However, the Gemara there states: "This applies to a small hole, but a large one will peel." In other words, after it heals, it peels away and is undone [Rashi]. The Sheiltot in Parashat Tetzaveh explains that this applies to a small

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hole, but for an adult, since he has set his mind on marital relations, it will not close. This is also written in Ba'al Halachot Gedolot. According to this, it is puzzling—if for an adult it does not work, why did none of the poskim mention this? And since they wrote that closing the hole works in general terms, it implies that closing the hole works for everyone. It seems to me that the distinction of small and large in the Gemara does not refer to the person but to the hole. Meaning, such a closure works only for a small hole, but not for a large one, which requires a better closure. Since the poskim did not write the remedy, they also did not need to write this distinction. It is possible that even according to the Sheiltot, only a simple closure does not work for a large hole, but a better closure would be effective even for an adult. Therefore, it is possible that all the poskim would interpret it this way. Practically, it seems that it depends on the understanding of expert doctors, as I have written.

טו. שני נקבים יש בהגיד, באחד מוציא זרע ובאחד מי רגלים, ויש ביניהם מחיצה קלה כקליפת השום [בכורות מ"ד], ואם נסתם השביל שהזרע הולכת בו והולך הזרע דרך השביל של המי רגלים – פסלוהו חכמים. ואע"ג שאין זה לא פצוע ולא דך ולא כרות, מ"מ קים להו לחז"ל דהזרע אינה מתבשלת כשהולכת שלא במקומה ואינו יכול להוליד. ויש מרבותינו דס"ל דניקב כשר לבא בקהל אלא שאינו מוליד, וכן אם נסתם שביל הזרע כשר לבא בקהל [ע' ב"ש סוף סק"ט] דס"ל דניקוב אינו בכלל כרות שפכה, ומהרמב"ם והטור והשו"ע לא משמע כן, וגם עיקר הדבר תמוה – דא"כ לאיזה ענין הזכירו זה בגמרא, דלדבריהם אינו אלא כעקר בעלמא? ומתרצים דמה שהובא דיני נקבים בגמ' זהו להורות דאם שהה עם אשתו והולידה – הוי ממזר, דהוא אי אפשר להוליד וזינתה עם אחר. ועיקר ראיות בעל דיעה זו מהא דתניא בספרי דפצוע דכא חוזר וכרות שפכה אינו חוזר, ובניקב הא חוזר להכשירו ע"י סתימה. ואינה מכרעת, דהכי פירושה: דפצוע דכא חוזר מעצמו וכרות שפכה אינו חוזר מעצמו, אבל כשיסתמוהו שפיר חוזר להכשירו. ואף אם לא נאמר כן, מ"מ מה ענין זל"ז, אטו הכשרות והפסלות תלוי בזה? והרי בספרי עצמו מסיים שזהו מהלכות הרופאים, וא"כ אף שכרות אינו חוזר אבל ניקב חוזר. ועוד דה"פ דפצוע דכא חוזר ממש כמו שהיתה לפעמים וכרות שפכה אינו חוזר ממש לכמו שהיה, אלא שמסתימים הנקב או גורדין בתוכו עד שמכשירין אותו.

15. There are two ducts in the male organ, one for the emission of semen and one for the emission of urine, and between them is a thin membrane as thin as a garlic peel [Bechorot 44b]. If the passage through which the semen travels becomes blocked and the semen travels through the passage of the urine, the Sages have disqualified him. And even though this is not considered to be wounded, crushed, or severed, nonetheless, the Sages have determined that the semen does not develop properly when it travels through the incorrect passage and he cannot father children. Some of our Rabbis hold that if there is a perforation, he is fit to enter the congregation but will not be able to father children. Similarly, if the passage for the semen is blocked, he is fit to enter the congregation [see Beit Shmuel at the end of section 9], as they believe that a perforation is not included in the category of a severed duct. However, this does not seem to be the opinion of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, and the main point is puzzling: if so, why is this mentioned in the Gemara at all? According to their view, it is merely a case of infertility. They answer that the mention of these perforations in the Gemara is to teach that if he was with his wife and she gave birth, the child is a mamzer (illegitimate), for it is impossible for him to father a child and she must have committed adultery. The main proof for this opinion comes from the Sifrei, which states that a wounded testicle can heal but a severed duct cannot. In the case of a perforation, it can be healed through sealing. However, this is not conclusive, as its proper interpretation is that a wounded testicle can heal on its own and a severed duct cannot heal on its own, but if sealed properly, it can be rendered fit. And even if we do not interpret it this way, what is the connection? Does the qualification or disqualification depend on this? The Sifrei itself concludes that this is based on medical knowledge, so even though a severed duct cannot heal, a perforation can. Additionally, the proper interpretation is that a wounded testicle can fully heal as it sometimes does, but a severed duct cannot fully return to its original state, though the perforation can be sealed or treated until it is fit.

טז. כתב הרמב"ם ז"ל: נכרתו הביצים או אחת מהן, או שנפצעה אחת מהן, או שנדוכה אחת מהן, או שחסרה, או שניקבה – ה"ז פסול. עכ"ל. ודוקא כשניקבה נקב מפולש. ויש מרבותינו שמכשירים בנכרתה ביצה אחת השמאלית והימנית קיימת, וגם הכרותה היתה שלימה קודם שניטלה, אבל אם נפצעה ואח"כ ניטלה – פסולה, ויש להם ראיה מירושלמי. ורוב הפוסקים סוברים כהרמב"ם, והירושלמי מדחים דמיירי בידי שמים דכשר כמו שיתבאר, וכתב רבינו הרמ"א דכן עיקר, וראיתי מקילין כסברא האחרונה, אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים, והם רוב מנין ורוב בנין. עכ"ל. ומ"מ יש מהגדולים שסמכו על דיעה זו אם אומר שכאיש גבורתו ויכול להוליד, וגם אין בו סימני סריס. וראייתם של דיעה זו חזקה ממה דחזינן מכמה בני אדם שהרופאים חותכין מהם ביצה אחת ומ"מ מולידין, וח"ו לומר שנשותיהם של אלו כולן מזנות ותולות בבעליהן. אמנם לדברי הרמב"ם שיתבאר דע"י חולי הוה כבידי שמים אין ראיה מזה, דבלא"ה כשרים הם, ולפנינו יתבאר בזה בס"ד.

16. Maimonides wrote: If the testicles or one of them are severed, or one of them is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

injured, or one of them is crushed, or it is missing, or it is punctured – it is invalid. End quote. This is specifically when there is a perforating puncture. Some of our Rabbis permit if one testicle (the left) is severed and the right one remains intact, and also if the severed one was whole before it was removed. However, if it was injured and then removed – it is invalid, and they have support from the Jerusalem Talmud. Most of the decisors agree with Maimonides, and they dismiss the Jerusalem Talmud, explaining that it refers to a case by Heaven's hand which is valid, as will be explained. Rabbi Moshe Isserles wrote that this is the main opinion, and I have seen those who are lenient according to the last opinion, but it is better to be strict on a Torah prohibition according to the stringent opinions, which are the majority. End quote. Nevertheless, there are some great authorities who rely on this opinion if it is said that as a man in his strength he can still father children, and also shows no signs of being a eunuch. Their proof for this opinion is strong from the fact that we see many people from whom doctors remove one testicle, yet they still father children, and Heaven forbid to say that all their wives are promiscuous and attributing the children to their husbands. However, according to Maimonides, who will explain that due to illness it is like Heaven's hand, this is no proof, for in any case they are valid, and this will be clarified further with God's help.

יז. נכרתו חוטי ביצים או אחת מהן, או שנידך או נפצע – ה"ז פסול. ולדברי המקילין בביצה שמאלית ה"ה אם נחסר חוט ביצה השמאלית [ב"ש]. ואם ניקב חוט מחוטי בצים לשביל מי רגלים, והרי הוא מטיל מים משביל מים ומשביל שכבת זרע – ה"ז כשר.

17. If the cords of the testicles are severed, or one of them, or they are crushed or injured – it is invalid. According to those who are lenient regarding the left testicle, the same applies if the cord of the left testicle is missing. And if one of the cords of the testicles is perforated leading to the urinary tract, and thus he urinates from the urinary tract and from the seminal tract – it is valid.

יח. אמרו חז"ל דזה שפסלה תורה כל פסולים אלו מלבא בקהל – זהו רק כשנעשה בידי אדם, אבל אם נתהוה בידי שמים – כשר. ומה נקרא בידי שמים כתב הרמב"ם ז"ל, וזה לשונו: כל פסול שאמרנו בענין זה – כשלא היו בידי שמים, כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ, וכיוצא בדברים אלו. אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא, או שנולד בלא בצים או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותן, או כרתן – ה"ז כשר לבא בקהל, שכל אלו בידי שמים. עכ"ל. ויש מרבותינו דס"ל דלא מיקרי בידי שמים אלא ע"י רעמים וברד או ממעי אמו, אבל ע"י חולי – חשיב בידי אדם ופסול. וכתב הרא"ש ז"ל דכן משמע בירושלמי. ורבים פוסקים כהרמב"ם [ב"ח], ובירושלמי מפרש הרמב"ם דבזה גופה יש פלוגתא אם ע"י חולי מקרי בידי שמים או בידי אדם, ופסק כמאן דס"ל דהוי בידי שמים, והסכימו הרבה מגדולי האחרונים לפסוק כהרמב"ם. ולא עוד, אלא אפילו אם נתקלקלו הביצים ע"י מחלה וכרתן הרופא – הוי כבידי שמים, דכיון שנתמסמסו או שבתו ממלאכתן הוי כאלו אינם, והכריתה לאו כלום היא [ע' פ"ת], וכן פסקו הלכה למעשה אף שיש שמסתפקים בזה – אמנם מעשה רב. רק יש להסתפק במי שהיה לו אבן בכיס וחתכו הרופאים ביצה אחת או שניהם אם זהו כבידי שמים, וקרוב לומר שזהו נקרא בידי אדם, כיון שהביצים בעצמם לא נתקלקלו, וכן נראה עיקר. מיהו, בחתכו לו ביצה השמאלית – יש לסמוך על דיעה הקודמת דבשמאלית גם בידי אדם כשר. ויש מקילין עוד לומר דלאותה דיעה אף בנחתכה הימנית כשר, דס"ל לדיעה זו דכל שנשאר ביצה אחת שלימה ובריאה – כשר [יש"ש]. וצ"ע לדינא אם יש לסמוך על דיעה זו – שקולא גדולה היא, ומ"מ אם אירע כזה קשה לכופו לגרש אשתו.

18. The Sages have said that the reason the Torah disqualified all these invalid individuals from entering the congregation is only when the condition was caused by human action. However, if it happened by the hand of Heaven, it is valid. And what is considered by the hand of Heaven? The Rambam wrote, and this is his language: Any invalidity that we mentioned in this context, when it is not by the hand of Heaven, such as if a person or a dog cut it, or a thorn struck it, and similar things. But if someone was born with crushed testicles or with a severed member, or was born without testicles, or became ill due to his body causing these organs to be nullified, or was born with boils that melted them or severed them, he is valid to enter the congregation, for all these are by the hand of Heaven. And some of our Rabbis hold that it is not called by the hand of Heaven unless it is caused by thunder or hail or from his mother's womb, but if it is due to illness, it is considered by human action and invalid. And the Rosh wrote that this appears in the Jerusalem Talmud. And many rule like the Rambam [Bayit Chadash], and in the Jerusalem Talmud, the Rambam explains that there is a dispute whether illness is considered by the hand of Heaven or by human action, and he ruled according to the opinion that it is by the hand of Heaven, and many of the great later authorities agreed to rule like the Rambam. Moreover, even if the testicles were damaged due to illness and the doctor cut them, it is considered by the hand of Heaven, because since they were already damaged or ceased their function, it is as if they are not present, and the cutting is of no consequence [see Pri Tevuah]. And this is the practical halacha even though some are uncertain about this –

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

nevertheless, the practice is significant. However, there is doubt if someone had a stone in his testicle and the doctors cut one or both testicles if this is considered by the hand of Heaven, and it is close to say that this is considered by human action, because the testicles themselves were not damaged, and this seems to be the main opinion. However, if they cut the left testicle, one can rely on the previous opinion that with the left one, even by human action, it is valid. And some are lenient to say that according to that opinion, even if the right one was cut, it is valid, for that opinion holds that as long as one whole and healthy testicle remains, it is valid [Yam Shel Shlomo]. And it is uncertain according to the law if one can rely on this opinion – it is a great leniency, and nevertheless, if such a case occurred, it is difficult to force him to divorce his wife.

יט. בכל הפסולים הוודאים שנתבאר, אם נשא אשה והולידה בנים – הרי הם ממזרים, דהרי הוא אינו יכול להוליד [ב"ש סק"ג], אלא שי"א דבניקבו הביצים – הם ספק ממזרים. ולדעת כמה פוסקים אין רפואה לכרות שפכה, וגם במה שיש רפואה אין תולין שנתרפא אא"כ ידוע שנתרפא [שם]. ומ"מ נ"ל דאם האשה מוחזקת לצנועה ויראת ד' – תולין לומר שנתרפא. ואף גם לכרות שפכה, לפמ"ש בסעי' ט"ו אפשר שיתרפא ע"י רפואות ע"ש, והדבר תלוי לפי ראות עיני חכמי המקום.

19. In all the definite disqualifications that have been explained, if he married a woman and she bore children – they are considered mamzerim (illegitimate children), for he cannot father children [Beit Shmuel, section 3]. However, some say that if his testicles were punctured – they are doubtful mamzerim. According to several authorities, there is no cure for one whose reproductive organ has been severed, and even where there is a cure, we do not assume he has been healed unless it is known that he has been healed [ibid.]. Nevertheless, it seems to me that if the woman is known to be modest and God-fearing – we assume that he has been healed. Additionally, even for one whose reproductive organ has been severed, as stated in section 15, it is possible that he may be healed through medical treatments, see there, and the matter depends on the judgment of the local sages.

כ. בכל פסולים אלו אם יש ספק אם הוא פסול אם לאו, כגון שא"א להכיר אם הוא פצוע אם לאו וכיוצא בזה – נראה דמותר לבא בקהל, דכמו דדרשינן בממזר ודאי הוא דלא יבא אבל ממזר ספק יבא, כמו כן יש לדרוש בפצוע דכא. וראיה לזה שהרי בגמ' למדו דפצוע הוי בידי אדם מממזר [ע"ה:] ואע"ג דבממזר אסרו חכמים אף הספק, מ"מ בפצוע לא מצינו שאסרוהו מפני הספק, ואינו דומה פסול משפחה לפסול הגוף כמ"ש בסעי' ב'. ועוד דהכא עדיפא מממזר דאוקמיה אחזקה שלא נולד פצוע דכא. ואם יש ספק שמא הוא מתולדתו ממ"נ כשר, דאם הוא מתולדתו – ה"ז בידי שמים וכשר, ואם דבר זה אינו מתולדתו – אוקמיה אחזקה. אמנם יש לדרוש ברופאים ובקיאים, ואז אם לכולם הוי ספק – שפיר מקרי ספק, דאל"כ ספק דחסרון ידיעה לא מקרי ספק כמ"ש ביו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס, ע"ש [נ"ל].

20. In all these cases of disqualification, if there is a doubt whether he is disqualified or not, such as when it is impossible to determine if he is a eunuch or not, and similar situations – it appears that he is permitted to enter the congregation. Just as we derive regarding a mamzer (bastard) that only a definite mamzer is prohibited from entering, but a doubtful mamzer may enter, similarly, we should derive this for a eunuch. The proof for this is that in the Gemara, they learned that a eunuch is due to human action from the case of a mamzer (Yevamot 70a), and although the Sages prohibited even a doubtful mamzer, nevertheless, we do not find that they prohibited a eunuch due to doubt. This is because the disqualification of family lineage is not similar to the disqualification of the body, as stated in paragraph 2. Furthermore, in this case, it is more favorable than a mamzer because we can establish a presumption that he was not born a eunuch. And if there is a doubt that he might be a eunuch from birth, in any case, he is fit, because if he is from birth – it is by Heaven's action and he is fit, and if this is not from birth – we establish him based on the presumption. However, one should consult with doctors and experts, and then if it remains a doubt for all of them, it is indeed considered a doubt. Otherwise, a doubt due to lack of knowledge is not considered a doubt, as explained in Yoreh De'ah, section 110, in the rules of double doubt, see there.

כא. כתיב: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לד', ובארצכם לא תעשו", ובאה הקבלה דכל שבארצכם – לא תעשו. כלומר, לא לבד להקרבת מזבח אסרה התורה סירוס, אלא מכל מין הנמצא בארץ שאין קריבים לגבי מזבח הזהירה התורה שלא לסרסם, דא"א לומר דאיסור זה אינו נוהג אלא בא"י – דהא חובת הגוף היא ולא חובת קרקע, וכל חובת הגוף נוהג בין בארץ בין בחו"ל, וכיון שאסרה התורה לסרס איזה מין ממיני בעלי חיים – כ"ש שאסור לסרס את מין האנושי, וכך אמרו חז"ל [שבת ק"י:] מנין לסירוס באדם שהוא אסור? ת"ל "ובארצכם לא תעשו בכם" – לא תעשו קרי ביה לא תֵעָשׂוּ [רש"י], כלומר, התיו בציר"י והעי"ן בקמ"ץ, שאתם בעצמכם לא תעשו כן. והטעם מאיסור זה: דכבר בארנו בסי' א' דאף מי שאינו מצווה על פריה ורביה, מ"מ רצון ד' שכל הברואים כולם יפרו וירבו לרוב, וכל המקלקל איברי הזרע בין מאדם בין מבהמה חיה ועוף – עובר בלאו, דמקלקל כוונתו של הקב"ה בבריאת עולמו דלשבת יצרה.

21. It is written: "And anything crushed, broken, torn, or cut, you shall not offer to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Lord, nor shall you do this in your land." The tradition teaches that anything in your land—you shall not do. This means that the Torah prohibited castration not only for sacrificial purposes but for any species found in the land that is not offered on the altar. The Torah warns against castrating them. It is impossible to say that this prohibition applies only in the Land of Israel, for it is a personal obligation and not dependent on the land. Any personal obligation applies both in the Land of Israel and outside of it. Since the Torah prohibited castrating any species of animals, it is certainly prohibited to castrate a human being. Thus, our sages said [Shabbat 110b]: From where do we derive that castration in a human is forbidden? The verse states, "nor shall you do this in your land"—do not do it to yourselves. The interpretation is to read it with a different vowelization, meaning you yourselves shall not do this. The reason for this prohibition is that, as we explained in Siman 1, even one who is not commanded to be fruitful and multiply, it is still the will of God that all creations should be fruitful and multiply. Anyone who damages reproductive organs, whether of a human, an animal, a beast, or a bird, transgresses a prohibition. This is because they are disrupting the intention of the Holy One, Blessed be He, in creating the world, which was created to be inhabited.

כב. לפיכך אסור להפסיד איברי הזרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בא"י בין בחו"ל, וכן בכל המיני ברואים שבעולם – אסור להפסיד איברי הזרע, אם לא במזיקים שמצוה להורגן. וכלב – אסור לסרס [חגיגה י"ד:]. וכל המסרס – לוקה מן התורה בכל מקום, ואפילו מסרס אחר מסרס אחר – לוקה. כיצד? הרי שבא אחד וכרת הגיד, ובא אחר וכרת את הביצים או נתקן, ובא אחר וכרת חוטי בצים, או שבא אחד ומעך את הגיד ובא אחר ונתקו ובא אחר וכרתו – כלם לוקים, ואע"פ שלא סירס האחרון, אלא מסורס בין באדם בין בבהמה חיה ועוף. וכך דרשו חז"ל [שבת קי"א.] אם על כרות חייב, על נתוק לא כ"ש? דנתוק – היינו שנתוק לגמרי מן הכיס, וכרות – הוא שעדיין הן בכיס [רש"י] ומעורין קצת [תוס'], אלא להביא נותק אחר כורת שחייב. וכן מי שנולד סריס ג"כ אסור להפסידו לאיברי זרעו [שם]. ואחד לאיש ואחד לאשה וכן בבהמה חיה ועוף, בין בזכרים בין בנקיבות – אסור להפסיד אברי זרעם. ומ"מ מלקות אינו חייב רק על הזכרים ולא על הנקיבות, דכמו שהזכרים נצטוו במ"ע של פו"ר ולא הנקיבות, כמו כן לענין סירוס חמירי הזכרים מהנקיבות. וכך שנו חכמים בת"כ: מנין שאף הנקיבות בסירוס? ת"ל "כי משחתם בהם", ע"ש. וכיון דלא נכללו בל"ת ד'לא תעשו' לפיכך אין בהם מלקות [הגר"א], אבל לאיסור שוין הן. ויש שמשמע מדבריהם דבנקיבות אין האיסור רק מדרבנן [ע' מ"מ שהביא דעת ר' יהודה דת"כ] וכן נראה מלשון הרמב"ם [וכ"מ בשבת שם], ובתוס' מכות פ"ד משמע דיש מלקות גם בנקיבות ע"ש, וצ"ע.

22. Therefore, it is forbidden to destroy reproductive organs, whether in humans, animals, wild beasts, or birds, whether impure or pure, whether in the Land of Israel or outside of it. Similarly, in all types of creatures in the world, it is forbidden to destroy reproductive organs, except for harmful creatures that it is a mitzvah to kill. It is forbidden to castrate a dog. And anyone who castrates is liable to receive lashes according to the Torah everywhere, even if one castrates after another has already castrated, he is still liable to lashes. How so? For example, if one person cuts the organ, and another comes and cuts the testicles or removes them, and another comes and cuts the spermatic cords, or one comes and crushes the organ, and another comes and detaches it, and another comes and cuts it—all are liable to lashes. And even if the last one did not complete the castration, but only castrated, whether in humans, animals, wild beasts, or birds. And our sages expounded: if one is liable for cutting, is it not all the more so for detaching? Detaching means completely detaching from the sac, and cutting means that they are still in the sac and somewhat attached. But this includes one who detaches after cutting, who is liable. Similarly, one who is born a eunuch is also forbidden to destroy his reproductive organs. This applies to both men and women, as well as to animals, wild beasts, and birds, whether male or female—it is forbidden to destroy their reproductive organs. However, lashes are only administered for males and not for females, as just as males are commanded in the positive commandment of procreation and not females, so too regarding castration, males are more stringent than females. And so the sages taught in the Torat Kohanim: from where do we derive that females are also included in the prohibition of castration? The verse states "for their corruption is in them." And since they are not included in the prohibition of "you shall not do," therefore they are not subject to lashes, but the prohibition is the same. And some imply from their words that the prohibition for females is only rabbinic, and this seems to be the language of the Rambam. And in Tosafot Makkot, it seems that there is lashes also for females. This requires further investigation.

כג. ולא לבד לעשות מעשה באיברי הזרע אסור, אלא אפילו לשתות כוס של עיקרין שע"י המשקה הזה יתעקר – אסור, דהרי כתיב "כי משחתם בהם" – כל דבר שמשחית איברי הזרע אסרה תורה, לפיכך המשקה כוס של עיקרין לאדם או לשאר בעלי חיים כדי לסרסו – ה"ז אסור, ואפילו שותה לרפואה כיון שע"י זה יתעקר. ואע"ג דדבר שאין מתכוין מותר, מ"מ כיון דזהו פסיק רישיה – אסור, וישתדל ברפואה כזו שלא יתעקר ממנה, אם לא שברפואה זו יש פקוח נפש שא"א לרפאותו בדבר אחר, כמו שמותר לרופא לחתוך הביצים לרפואה אם לא סגי בלאו הכי [נ"ל]. ובכל זה אין חילוק בין קיים פו"ר או לא.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

23. Not only is it forbidden to engage in actions involving the reproductive organs, but even to drink a cup of "roots" (a potion) that causes sterility through this drink is forbidden. For it is written, "for their corruption is in them"—anything that corrupts the reproductive organs is prohibited by the Torah. Therefore, giving a cup of "roots" to a person or to other living beings to sterilize them is forbidden, even if one drinks it for medicinal purposes, since it causes sterility. And even though an unintended consequence is generally permitted, since this is an inevitable result (a "psik reisha"), it is forbidden. One should endeavor to find a medicine that will not cause sterility, unless this medicine is necessary for saving a life and there is no alternative treatment, just as it is permissible for a doctor to surgically remove the testicles for medicinal purposes if no other option exists. In all of this, there is no difference whether one has fulfilled the commandment of procreation or not.

כד. תניא בתוספתא דיבמות [פ"א]: האיש אינו רשאי לשתות כוס של עיקרין שלא יוליד, והאשה רשאה לשתות כוס של עיקרין שלא תלד. ובגמרא מבואר ג"כ דלרפואה רשאה לשתות כוס של עיקרין [שם], וכ"כ הרמב"ם והטור והשו"ע דאשה רשאה לשתות כוס של עיקרין כדי שלא תלד, ומלשונם משמע דאפילו שלא לרפואה מותרת לעשות כן. אמנם יש מהפוסקים דס"ל דרק לרפואה או מפני צער לידה – כגון שהיא תמיד מקשה לילד – מותרת ולא באופן אחר [ב"ח ויש"ש]. וכן נראה עיקר לדינא, והפוסקים לא הוצרכו להזכיר זה, דודאי באופן אחר אסור לשנות רצונו של הקב"ה. וכן אין להשקות לבהמה זכר כוס של עיקרין. וע"י כותי כשנצרך לרפואה – אפשר דשרי [ע' פ"ת]. ודע דשתיית כוס עיקרין אינו שייך לאיסור ד'לא יבא בקהל ד", דלא כמי שרוצה לעשות פלוגתא בזה.[ומ"ש הפ"ת מרש"י סוטה כ"ג. ע"ש כ"ד בד"ה ושאינה ראויה לילד ודו"ק].

24. It is taught in the Tosefta of Yevamot [Chapter 1]: A man is not permitted to drink a cup of roots that would make him sterile, but a woman is permitted to drink a cup of roots so that she will not conceive. And it is also explained in the Gemara that for medicinal purposes, a woman is permitted to drink a cup of roots [there], and so wrote the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch that a woman is permitted to drink a cup of roots to prevent conception. From their language, it implies that even not for medicinal purposes, it is permitted for her to do so. However, some of the poskim (decisors of Jewish law) hold that it is only permitted for medicinal purposes or due to the pain of childbirth – such as if she always has difficulty giving birth – and not otherwise [Bach and Shach]. And this also seems to be the primary ruling, and the poskim did not need to mention this because it is certainly forbidden to alter the will of the Holy One, blessed be He, in any other manner. Similarly, it is prohibited to give a male animal a cup of roots. However, if it is necessary for medicinal purposes and done by a non-Jew, it might be permitted [see Pri Toar]. Know that drinking a cup of roots is not related to the prohibition of "No one with crushed testicles or severed member shall enter the assembly of the Lord" (Deuteronomy 23:2), contrary to what some wish to argue on this matter. [And what the Pri Toar wrote from Rashi on Sotah 26, see there in the words of Rashi at the beginning of the passage and examine thoroughly.]

כה. הרי שכפת את האדם ושסה בו כלב או שארי חיות עד שעשאוהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש – אינו לוקה עד שיסרס בידו, שכל שאינו נוגע בעצמו באיברי הזרע אינו לוקה, וראוי להכותו מכת מרדות. ומותר לקשור כרבלתו של תרנגול אע"ג דאינו מזדקק לתשמיש מפני זה, דאין זה ענין סירוס אלא שהתרנגול מתעצב על זה שניטל הודו ואינו מזדקק מפני עצבותו, לפיכך אין איסור בזה וכן כל כיוצא בזה, כיון שאינו עושה כלום באברי הזרע. וכן מותר לקשור את הנקיבה שלא יעלה עליה זכר, אבל כשעלה עליה זכר – אסור לגרשו, בין בבהמה טמאה ובין בטהורה, וכן בחיה וכן בעוף [נ"ל], ולבד זה יש בזה איסור צער בעלי חיים.

25. Here is the translation of the passage: "If someone binds a person and sets a dog or other animals upon him until they make him a eunuch, or if they place him in water or snow until his reproductive organs are destroyed – he does not receive lashes unless he castrates with his own hand, as long as he does not physically touch the reproductive organs, he does not receive lashes. However, he is deserving of rabbinic lashes. It is permissible to tie the wattle of a rooster, even though it will not mate because of it, as this is not considered castration. Rather, the rooster is saddened by the loss of its adornment and does not mate due to its sadness. Therefore, there is no prohibition in this, and similarly in all such cases, since nothing is done to the reproductive organs. Additionally, it is permissible to tie the female so that a male cannot mate with her, but if a male has already mounted her, it is prohibited to drive him away, whether it is a pure or impure animal, and similarly with a wild animal or a bird. Moreover, there is the prohibition of causing suffering to animals in this matter."

כו. כשם שבשבת אמירה לעובדי כוכבים שבות, כמו כן בכל איסורים שבתורה, דכל דבר שאסור לישראל לעשות – אסור לו לומר לכותי לעשות בעדו, לפיכך אסור לומר לכותי שיסרס לו בהמתו או חיתו ועופתו, ואפילו של ישראל אחר – אסור. אבל למכור בהמתו לכותי שיסרסנה, לדעת רוב הפוסקים דבני נח אינם מצווים על הסירוס – מותר, כמו שמותר למכור לו בהמה שיאכלנה שלא בשחיטה. מיהו יש פוסקים דס"ל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דבן נח מצווה ג"כ על הסירוס [כר' חידקא סנה' נ"ו:]. ולדינא – העיקר כדעת רוב הפוסקים, וכן הוא דעת הרמב"ם בפ"ט ממלכים, ומ"מ יש שחששו לדיעה זו [ע' ב"ש].

26. Just as on Shabbat, instructing a non-Jew to perform work is rabbinically prohibited, so too with all prohibitions of the Torah. Any task that a Jew is forbidden to do, he is also forbidden to instruct a non-Jew to do on his behalf. Therefore, it is forbidden to tell a non-Jew to castrate one's animal, beast, or bird, and even if it belongs to another Jew, it is forbidden. However, selling one's animal to a non-Jew who will castrate it is permitted according to most authorities, as the descendants of Noah are not commanded concerning castration, just as it is permissible to sell an animal to a non-Jew who will eat it without ritual slaughter. Nonetheless, there are authorities who hold that the descendants of Noah are also commanded concerning castration, as Rabbi Chidka stated in Sanhedrin 56. In practice, the main ruling follows the opinion of the majority of authorities, and this is also the view of the Rambam in Chapter 9 of the Laws of Kings. Nevertheless, there are those who are stringent regarding this opinion.

כז. ואף לדיעה זו, אם זה הכותי הקונה אינו מסרסה בעצמו, רק נותנו לכותי אחר לסרס – שפיר דמי, דהאיסור הוא לדיעה זו משום 'לפני עור לא תתן מכשול', וכיון שהוא אינו עושה בעצמו רק נותן לכותי אחר, הוה לפני דלפני ולא מפקדינן אלפני דלפני. ואפילו השני הוא שלוחו – אין שליחות לכותי כמ"ש בחו"מ סי' קפ"ב, דלא כיש מי שאומר שם דכותי לכותי יש שליחות עיי"ש. ולדיעה ראשונה מותר ליתן לכותי בהמה למחצית שכר ג"כ, אף שבודאי יסרסנו, ולא אמרינן הרי הוא עושה לצורך הישראל, דכיון דיש לו חלק הרי הוא עושה אדעתא דנפשיה ולא אדעתא דישראל, דלא עדיף משבת שמותר בכה"ג אף שהישראל נהנה מזה.

27. And even according to this opinion, if this non-Jew who buys it does not castrate it himself, but gives it to another non-Jew to castrate—it is permissible, for according to this opinion, the prohibition is due to "Do not place a stumbling block before the blind," and since he himself is not doing it but rather gives it to another non-Jew, it is considered a step removed, and we are not commanded to prevent a step removed. And even if the second non-Jew is his agent—there is no agency for a non-Jew, as stated in Choshen Mishpat, Siman 182, contrary to the opinion of some who say that there is agency from non-Jew to non-Jew, see there. And according to the first opinion, it is permitted to give a non-Jew an animal for a share of the profit as well, even though he will certainly castrate it, and we do not say that he is doing it for the sake of the Jew, because since he has a share, he is doing it for his own sake and not for the sake of the Jew; it is no different than on Shabbat, where it is permitted in such a case even though the Jew benefits from it.

כח. אם לקח הכותי בהמת ישראל בלא דעת הישראל וסירסה – מותר. אבל אם הישראל עשה איזה הערמה בזה שיקחנה הכותי ויסרסנה – קונסין אותו שלא ישתמש בה, מפני שהאיסור ניכר לכל, וימכרנה לישראל אחר, ואפילו לבנו גדול מותר למוכרה, דלא החמירו בזה כל כך. ולבנו קטן – הרמב"ם אוסר דזהו כלעצמו, והטור מתיר, ואין בזה איסור הנאה דמדאסרה התורה למזבח ש"מ דלהדיוט שרי. וכן אפילו לא הערים, רק שהכותי מכירו וכיון לטובתו – ג"כ לא ישתמש בו, וימכרנו לאחר כמ"ש. ואם הישראל עבר וסירס, או שאמר לכותי וסירס – יש מי שאומר דנעשה לו כאיסור גמור ואסור לאכול הימנו, ולא נראה כן מהש"ס [עכו"ם ס"ו ר"מ הי"א ע"ש], וגם הפוסקים המחמירים באותו ואת בנו שלא לאכול השני – זהו רק לאותו יום כמ"ש ביו"ד סי' ט"ז, וגם זהו חומרא בעלמא ורוב הפוסקים לא ס"ל כן. [ומ"ש הב"ש מסי' צ"ט אין ענין לזה, דהתם מרבה ההיתר על האיסור ועושה מאיסור היתר].

28. If a non-Jew takes the animal of a Jew without the Jew's knowledge and castrates it, it is permitted. But if the Jew engages in some trickery so that the non-Jew will take it and castrate it, he is penalized by not being allowed to use it, because the prohibition is evident to everyone. He must sell it to another Jew. He can even sell it to his adult son, as they were not so stringent in this matter. However, selling it to his minor son, the Rambam forbids, as this is considered as though he is keeping it for himself, while the Tur permits it. There is no prohibition of benefit, because since the Torah forbids it for the altar, it implies it is permitted for ordinary use. Even if he did not engage in trickery but the non-Jew knows him and intended to benefit him, he also should not use it and should sell it to another as mentioned. If the Jew transgressed and castrated, or told the non-Jew to castrate, there are opinions that it becomes a complete prohibition and it is forbidden to eat from it. This does not seem to be the case from the Talmud, and also the poskim who are stringent about "it and its offspring" not eating the second one only apply it for that day as mentioned in Yoreh De'ah 16, and even this is merely a stringency and most poskim do not hold this way. (And what is mentioned by the Beit Shmuel in Siman 99 is not relevant here, as there it increases the permissibility over the prohibition and turns a prohibition into a permission).

כט. יש להסתפק אם מותר לעשות גרמא לסירוס, דכיון דבסירוס כתיב 'לא תעשו', וכל מקום שנאמר לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תעשו עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי [שבת ק"כ:], או אפשר כמו שאסרו בשבת גרמא מפני שאדם בהול על ממונו [שם] ויבא לעשות כמו כן בסירוס. ודע דאין בסירוס רק איסור סירוס ולא משום צער בע"ח, דכל צרכי האדם אין בזה משום צער בעל חיים, ולכן אם צריך דבר לרפואה או לשאר דבר הכרחי המותר – אין בזה משום צער בעל חיים, ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות, ומ"מ העולם נמנעים דזהו אכזריות ואינו ראוי לזרע אברהם לעשות כן, והעושה כן מודה על מדותיו הלא טובים.

29. There is a doubt whether it is permissible to indirectly cause castration, for since it is written regarding castration, "You shall not do," and in every place where it says "You shall not do," it is the direct action that is forbidden, but indirect causation is permitted [Shabbat 120b]. Or it might be that just as indirect causation is forbidden on Shabbat because a person is anxious about their property [ibid.] and will come to do it directly, so too it is with castration. And know that there is only a prohibition of castration and not because of causing pain to living creatures, for all the needs of a person do not fall under the prohibition of causing pain to living creatures. Therefore, if something is needed for healing or for another necessary matter, there is no prohibition of causing pain to living creatures. Therefore, it is permissible to pluck feathers from live geese, but nevertheless, people refrain from doing so because it is cruel and it is not proper for the descendants of Abraham to act in such a manner, and one who does so acknowledges his own negative traits.

סימן ו

א. [דיני נשים האסורות לכהן ובו ל"ח סעי']
שלש נשים נאסרו על כל הכהנים: גרושה, זונה, וחללה, דכתיב: "אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו", נוסף עליהם כה"ג שאסור גם באלמנה, ואינו מותר אלא בבתולה שנאמר: "והכהן הגדול מאחיו וגו' והוא אשה בבתוליה יקח, אלמנה וגרושה זונה וחללה – את אלה לא יקח, כ"א בתולה מעמיו יקח אשה, ולא יחלל זרעו בעמיו כי אני ד' מקדשו". ואחד כה"ג המשוח בשמן המשחה, או המרובה בבגדים ולא נמשח בשמן המשחה מיום שנגנז השמן המקודש מימות יאשיהו ואילך, ואחד כהן העובד, ואחד כה"ג שמינוהו ועבר מכהונתו כגון שאירע טומאה להכה"ג ביוה"כ ומינו אחר תחתיו ואח"כ חוזר הראשון לעבודתו והשני מסתלק. ויראה לי דכשהסירוהו להשני מכהונתו ואמרו לו שמסתלק מכהונתו חזר דינו להיות ככהן הדיוט, דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה [תוס' יומא י"ב:]. וכן כהן משוח מלחמה מצווה על הבתולה ואסור באלמנה.

1. Three women are forbidden to all priests: a divorced woman, a harlot, and a profaned woman, as it is written: "They shall not take a harlot or a profaned woman, neither shall they take a woman divorced from her husband." In addition to these, the High Priest is also forbidden to marry a widow and is only permitted to marry a virgin, as it is stated: "And the High Priest among his brethren... he shall take a wife in her virginity. A widow, or a divorced woman, or a harlot, or a profaned woman, these he shall not take; but he shall take a virgin of his own people to wife, and he shall not profane his seed among his people, for I am the Lord who sanctifies him." This applies equally to a High Priest anointed with the anointing oil, or one who wears the multiple garments but was not anointed with the anointing oil from the time it was hidden away in the days of Josiah and onward. It also applies to a priest who serves, as well as to a High Priest who was appointed and then removed from his position, such as if the High Priest became impure on Yom Kippur and another was appointed in his place, and then the first one returns to his service and the second one steps down. It appears to me that when the second priest is removed from his position and it is said to him that he is being dismissed from his priesthood, his status reverts to that of an ordinary priest, as a High Priest is appointed by word and dismissed by word. Similarly, a priest anointed for war is commanded to marry a virgin and is forbidden to marry a widow.

ב. כל כהן שבא בעבירה על אחת מהנשים הפסולות לכהונה – חיללה ונעשית חללה משעה שהערה בה, אף שלא גמר ביאתו. ואם גמר ביאתו ונולד ולד – הולד חלל, ואם הוא זכר – אינו כהן כלל, ואם היא נקיבה – אסורה לכהונה. ודע דאע"ג ד'לא יחלל' כתיב רק בכהן גדול, מ"מ למדנו זה גם לכהן הדיוט [קדושין ע"ז.], וילפינן לה מדחזרה התורה לכתוב הפסולות גם בכה"ג, דמיותר הוא וכ"ש הוא מכהן הדיוט, ולא הו"ל למיכתב רק אלמנה שנתוספה לו באיסור, אלא ללמדינו מה כאן זרעו חלל אף בשם זרעו חלל. ומנלן שגם היא נתחללה בביאתו? מדכתיב 'ולא יחלל' ולא כתיב 'ולא יחל' זרעו, ש"מ שני חילולין – אחד לה ואחד לזרעו.

2. Any Kohen who transgresses with one of the women prohibited to Kohanim – he renders her disqualified and she becomes disqualified from the moment he engages in intercourse with her, even if he does not complete the act. If he completes the act and a child is born – the child is disqualified; if it is a male, he is not a Kohen at all, and if it is a female, she is forbidden to marry a Kohen. Know that although the prohibition "he shall not desecrate" is written only regarding the High Priest, nonetheless, we have learned this also applies to a regular Kohen (Kiddushin 77a), and we derive it from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fact that the Torah reiterates the prohibitions regarding the High Priest, which is superfluous, and it is a fortiori from a regular Kohen. The Torah did not need to write this except to add the prohibition of a widow to the High Priest, but to teach us that just as there, his offspring are disqualified, so too here, his offspring are disqualified. And from where do we derive that she herself becomes disqualified through his intercourse? From the fact that it is written "he shall not desecrate" and not "he shall not desecrate his offspring," which implies two desecrations – one for her and one for his offspring.

ג. לדעת הרמב"ם ז"ל אינו חייב מלקות רק כשקידש ובעל, אבל קידש ולא בעל או בא עליה בזנות ולא קידש – אינו לוקה, שנאמר 'לא יקחו' – עד שיהא דרך קיחה, ובלא ביאה פשיטא דאינו לוקה דהרי לא חיללה, לבד כה"ג באלמנה – חייב מלקות אף בביאה בלא קדושין, שהרי חיללה בביאתו ונאסרה לכהן ע"י זה, משא"כ גרושה זונה וחללה שגם קודם ביאתו מחוללות לכהונה, הרי לא חיללה בביאתו לפיכך אינו לוקה בלא קדושין. והולך לשיטתו שכתבנו בר"ס ד' דכל חייבי לאוין אינו חייב רק בקדושין וביאה, ורבים חולקים עליו בזה דבכולהו כשבעל ולא קידש לוקים כמו בכה"ג באלמנה. וי"א דכה"ג חייב אכולהו בבעל ולא קידש, ולא כהן הדיוט, דזה שלמדנו חילול לכהן הדיוט מכה"ג – זהו למיהוי זרעו חולין, אבל לא ללקות משום לאו דלא יחלל [הה"מ פי"ז מא"ב]. אבל רוב רבותינו הסכימו דבכולהו לוקים משום לאו דלא יחלל, אבל בקידשו ולא בעלו – לכל הפוסקים אין כאן מלקות, שאין קיחה אלא משום חילול [שם].

3. According to the Rambam, one is only liable for lashes if he betroths and has intercourse, but if he betroths without intercourse or has intercourse illicitly without betrothal, he is not liable for lashes, as it is stated "they shall not take" – implying it must be in the manner of taking (i.e., betrothal). Without intercourse, it is obvious he is not liable for lashes because he has not rendered her profane. Except for a High Priest with a widow – he is liable for lashes even with intercourse without betrothal, since he has rendered her profane with his intercourse and thereby forbidden her to a priest. This is unlike a divorcee, a zonah, or a chalalah, who are already profane to the priesthood before his intercourse, hence he has not rendered her profane with his intercourse, and therefore he is not liable for lashes without betrothal. He follows his reasoning, as we wrote at the beginning of section 4, that for all negative commandments one is only liable with betrothal and intercourse. Many disagree with him on this, arguing that for all cases, if he has intercourse without betrothal, he is liable for lashes just as a High Priest with a widow. And some say that a High Priest is liable for all cases if he has intercourse without betrothal, but not an ordinary priest. For what we learn about rendering profane for an ordinary priest from a High Priest is regarding his offspring being profane, but not to be liable for lashes for the prohibition of "he shall not profane" [Hilchot Ishut 17]. However, most of our Rabbis agree that for all cases one is liable for lashes for the prohibition of "he shall not profane," but if he betrothed and did not have intercourse – according to all the authorities, there are no lashes, since "taking" is only due to rendering profane [ibid].

ד. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: קידש כה"ג אלמנה ובעלה – לוקה שתים, אחת משום 'אלמנה לא יקח' ואחת משום 'לא יחלל'. עכ"ל. ובגמ' [שם ע"ח.] מבואר דכשגמר ביאתו לוקה שלש – גם משום 'לא יחלל זרעו', והוא ז"ל סבר דאינו לפי המסקנא, דאיך ילקה שתים על לאו אחד? וחילול זרעו אינו אלא לכשיולד הולד [הה"מ]. וכל הפוסקים ס"ל דבכל פסולי כהונה הדין כן, דבקידש ובעל לוקה שתים או שלש בגמר ביאה, ובביאה בלא קדושין לוקה אחת משום 'לא יחלל זרעו', אבל מפני חילולה – אינו לוקה, דהרי היא מחוללת ועומדת כמ"ש [נ"ל]. וי"א דבשארי פסולי כהונה אינו לוקה בביאה בלבד כשלא גמר ביאתו [ראב"ד], והכי מסתברא [ע' סמ"ג לאוין קכ"ה]. וכהן הבא על הכותית ועל השפחה – לוקה עליה משום זונה, וקדושין לא שייך בהן דלא תפסי בהו קדושין. ואם בא על גיורת ומשוחררת בלא קדושין – אינו לוקה לשיטת הרמב"ם, ולהחולקים עליו – לוקה משום זונה. אך י"א דאע"ג שאסורות לכהן כזונה, מ"מ אין דינן כזונה ממש כמ"ש בסי' ה' סעי' ו' ע"ש, [ונ"ל שזהו דעת הראב"ד פי"ח ה"ג]. ודע דאין חילוק בהאיסורים בינו לבינה, וכל מקום שהוא לוקה – לוקה גם היא, בין באיסורי כהונה ובין בפסולי קהל, שאין הפרש בין איש לאשה, לבד בשפחה חרופה שגזרה תורה שהיא לוקה והוא חייב קרבן אפילו במזיד. וכן בכותית ושפחה לא שייך בהן מלקות – ונלקה הוא לבדו [נ"ל].

4. The Rambam, of blessed memory, wrote: If a High Priest betroths a widow and has relations with her, he receives two lashes: one for "He shall not take a widow" and one for "He shall not desecrate." This is the end of his words. And in the Gemara, it is explained that when he completes the act of intercourse, he receives three lashes—also for "He shall not desecrate his offspring." However, the Rambam, of blessed memory, held that this is not according to the conclusion, for how can one receive two lashes for one prohibition? And the desecration of his offspring only applies when a child is born, according to the Maggid Mishneh. All the poskim agree that for all those disqualified from the priesthood, the law is the same: if he betroths and has relations, he receives two or three lashes upon completing the intercourse; and for intercourse without betrothal, he receives one lash for "He shall not desecrate his offspring," but for her desecration, he does not receive lashes, for she is already desecrated and stands as such, as I have written. And some say that for other priesthood disqualifications, he does not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

receive lashes for intercourse alone if he did not complete the act, according to the Raavad, and this seems logical, as seen in Sefer Mitzvot Gadol, Prohibition 125. And a priest who has relations with a gentile woman or a maidservant receives lashes for her being a harlot, and betrothal does not apply to them, for betrothal does not take effect with them. And if he has relations with a convert or a freed maidservant without betrothal, he does not receive lashes according to the Rambam, but according to those who disagree with him, he receives lashes for her being a harlot. However, some say that although they are forbidden to a priest as a harlot, nevertheless, their status is not entirely like that of a harlot, as written in section 5, paragraph 6, see there, and I believe that this is the opinion of the Raavad in chapter 18, halacha 3. And know that there is no distinction in these prohibitions between him and her, and in any case where he receives lashes, she also receives lashes, whether in priesthood prohibitions or community disqualifications, as there is no difference between a man and a woman, except in the case of a designated maidservant, where the Torah decreed that she receives lashes and he is liable to bring a sacrifice even if intentional. And similarly, with a gentile woman and a maidservant, lashes do not apply to them, and only he receives lashes, as I have written.

ה. דבר ידוע הוא שאין איסור חל על איסור, אם לא שבאו שני האיסורים בבת אחת. או אף שבא אח"כ האיסור השני – והוא חמור מהראשון. או אף שאינו חמור אלא שהוא איסור כולל – שאיסור האחרון כולל חתיכות יתירות מה שאינן אסורין מצד הראשון. או איסור מוסיף – שהאיסור השני מוסיף איסור על החתיכה מה שלא היה באיסור הראשון, והוא בשני אופנים: או שעל עצם האיסור נתוסף בה איסור לגבי עצמה – כמו גרושה ונעשית חללה, שמקודם היתה אסורה לכהן ומותרת בתרומה אם היא בת כהן וכשנתוסף בה איסור חללה הרי היא אסורה בתרומה, או שנתוסף בהחתיכה האיסור לגבי אחרים – כמו אלמנה ונעשית גרושה, שמתחלה אסורה לכה"ג וכשנתוסף בה איסור גרושה נתוסף בה איסור לגבי כהן הדיוט, לפיכך אשה שהיתה אלמנה ונעשית גרושה ואח"כ נעשית חללה ואח"כ זונה, ובא עליה כה"ג אח"כ – לוקה ארבע מלקיות. וכן כהן הדיוט שבא על הגרושה שנעשית חללה ואח"כ זונה – לוקה שלש מלקיות, ודווקא שהלכה בסדר הזה שיש בהן איסור מוסיף כמו שבארנו, אבל אם נשתנה הסדר, כגון שמתחלה היתה זונה ואח"כ גרושה – אינו לוקה משום גרושה שאין בזה איסור מוסיף, וכן כל כי האי גוונא. ודע, דזה שאמרנו דזונה על חללה הוי איסור מוסיף אע"ג שלא נתוסף בה איסור דהרי גם כשהיא חללה אסורה בתרומה, מ"מ נקרא זה מוסיף מפני שיש שם זונה האסורה לישראל, כגון אם זינתה אשתו ברצון דנאסרה על בעלה, ולכן אף שזונה זו אינה אסורה על ישראל, מ"מ הרי שם זונה חמור מחללה מפני שיש זונה שאסורה גם על ישראל [קדושין ע"ז:], ונ"ל דזהו לאו מוסיף ממש אלא איסור חמור, אבל אלמנה שהיתה אלמנה מכמה אנשים – אין לוקה עליה רק מלקיות אחת, ולא אמרינן דילקה כמה מלקיות מפני שהיא אלמנת ראובן ואלמנת שמעון ואלמנת לוי, דסוף סוף אין עליה רק שם אלמנה [שם], והוא גוף אחת ואיסור אחת ואין כאן לא כולל ולא מוסיף. אבל אם בא הכה"ג על שתי אלמנות – אף שהן של איש אחד – מ"מ לוקה שתים, שהרי הן גופין מוחלקין [תוס' שם], ואין חילוק בין אלמנה מן הנשואין לאלמנה מן האירוסין.

5. It is well known that one prohibition does not take effect upon another prohibition, unless the two prohibitions come simultaneously. Or even if the second prohibition comes afterward and is more severe than the first. Or even if it is not more severe but it is an inclusive prohibition, where the latter prohibition includes more items that are not forbidden by the first prohibition. Or an additional prohibition, where the second prohibition adds a prohibition on the item that was not included in the first prohibition, and this can occur in two ways: either the prohibition is added to the item itself, such as a divorced woman who becomes a chalalah (a woman of disqualified status), who was initially prohibited to a kohen but permitted to consume terumah if she is the daughter of a kohen, but when the prohibition of chalalah is added, she becomes prohibited from consuming terumah; or the prohibition is added regarding others, such as a widow who becomes divorced, who was initially prohibited to a Kohen Gadol (high priest), and when the prohibition of divorce is added, she becomes prohibited to a regular kohen as well. Therefore, a woman who was first a widow, then becomes divorced, then becomes a chalalah, and then a zonah (a woman who had prohibited relations), and afterward a Kohen Gadol has relations with her, he receives four sets of lashes. Similarly, a regular kohen who has relations with a divorced woman who then becomes a chalalah and afterward a zonah receives three sets of lashes, provided that the prohibitions occurred in this order, where each prohibition adds something, as we explained. But if the order is changed, such as if she was first a zonah and then divorced, he does not receive lashes for the divorce, as there is no additional prohibition, and likewise in all similar cases. And know that what we said, that a zonah on a chalalah is considered an additional prohibition, even though no additional prohibition is added, since even as a chalalah she is prohibited from terumah, nonetheless, this is called an additional prohibition because the title of zonah is more severe as she is prohibited to an Israelite, such as if a man's wife committed adultery willingly, she becomes forbidden to her husband. Therefore, even though this zonah is not prohibited to an Israelite, the title of zonah is still more severe than chalalah because there is a zonah who is also prohibited to an Israelite. And it seems to me that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this is not truly an additional prohibition but rather a more severe prohibition. However, a widow who was widowed from several men only receives one set of lashes, and we do not say that she should receive multiple sets of lashes because she is the widow of Reuven, the widow of Shimon, and the widow of Levi, for in the end, she only has the status of a widow, and it is one entity and one prohibition, and there is neither an inclusive nor an additional prohibition. But if the Kohen Gadol has relations with two widows, even if they are from the same man, he receives two sets of lashes, as they are separate entities, and there is no distinction between a widow from marriage and a widow from betrothal.

ו. החלוצה – אסורה לכהן מדברי סופרים מפני שדומה לגרושה, ומכין אותו מכת מרדות, והולד ממנה חלל מדברי סופרים. ואם נשא ספק חלוצה – אין מוציאין אותה מתחתיו כיון שזהו מדרבנן, והיא כשירה וולדה כשר מפני שלא גזרו על ספק חלוצה, דא"א לומר שיחלל זרעו, דא"כ היינו מכין אותו להוציא שלא ירבה חללים בישראל. והטור כתב בסי' ז' דהיא וולדה ספק חללים וכ"כ שם רבינו הרמ"א, והדברים מתמיהים. ויש שרצו לחלק בין זנות לנשואין, דרק בזנות הם ספק חללים [ב"ח] ולא מסתברא כלל [מל"מ]. ועוד, דביו"ד סי' שע"ג מוכח מהטור עצמו דס"ל כהרמב"ם, שהרי כתב שם דהנולד מספק חלוצה הוי כהן גמור, לפיכך העיקר לדינא כמ"ש, ונפל טעות בספרי הטור [שהיה כתוב ס"ח ור"ל 'ספק חללה' והמדפיס החליף ל'חלוצה'].

6. The woman who has performed chalitzah is forbidden to marry a kohen by rabbinic decree because she is similar to a divorcee, and if a kohen marries her, he is punished with lashes of rebellion, and the child born from her is considered a challal by rabbinic decree. If he marries a woman who is in doubt whether she performed chalitzah, we do not require him to divorce her since this prohibition is rabbinic. She is permitted, and her child is legitimate because the sages did not decree on a doubtful case of chalitzah. It is impossible to say that his offspring would be disqualified, because if so, we would force him to divorce her to prevent an increase of disqualified offspring in Israel. The Tur wrote in Siman 7 that she and her child are doubtful challalim, and Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote likewise, which is perplexing. Some wanted to differentiate between promiscuity and marriage, stating that only in promiscuity are they doubtful challalim (Beit Chadash), but this is not logical (Maggid Mishneh). Furthermore, in Yoreh De'ah Siman 373, it is evident from the Tur himself that he agrees with the Rambam, as he wrote there that the child born from a doubtful chalutzah is considered a complete kohen. Therefore, the main ruling follows what I have written, and an error fell into the Tur's books (where it was written 'safek chalalah' and the printer mistakenly changed it to 'chalutzah').

ז. אבל ספק גרושה, וספק זונה וחללה, וספק אלמנה לכה"ג – פסק הרמב"ם דמכין אותו מכת מרדות וכופין אותו להוציא, והבנים הם ספיקי חללים ונותנים עליהם חומרי כהנים וחומרי ישראלים. ויראה לי דלהרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ורק מדרבנן הולכין לחומרא, הבנים הם ספיקות מדרבנן, אבל להרשב"א דס"ל דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא – המה ספיקות מדאורייתא. ונפק"מ – כשפדו בכורים אצל אלו הספיקות, דלהרמב"ם פטורים מלפדות עוד, ולהרשב"א חייבים. אבל לענין עבודה במקדש אין נפק"מ, דלכתחלה בין כך ובין כך אין מניחים אותו לעבוד, ובדיעבד אפילו חלל גמור אינו מחלל עבודה, כמ"ש הרמב"ם בפ"ו מביאת מקדש.

7. But in the case of a doubtful divorcée, a doubtful zonah and chalalah, or a doubtful widow to a High Priest, the Rambam ruled that we administer rabbinic lashes and compel him to divorce her, and the children are doubtful chalalim and are given the stringencies of both kohanim and Israelites. It appears to me that according to the Rambam, who holds that a doubtful Torah prohibition is lenient by Torah law and stringent only by rabbinic decree, the children are doubtful by rabbinic decree. However, according to the Rashba who holds that a doubtful Torah prohibition is stringent by Torah law, they are doubtful by Torah law. The practical difference is when these doubtful individuals perform the redemption of the firstborn; according to the Rambam, they are exempt from redeeming again, while according to the Rashba, they are obligated. Nevertheless, regarding service in the Temple, there is no practical difference, because initially, in any case, they are not permitted to serve, and after the fact, even a definite chalal does not disqualify the service, as the Rambam wrote in Chapter 6 of "Entering the Sanctuary."

ח. כה"ג אסור לישא בעולה, שנאמר 'בתולה' – ולא בעולה. ואם נשא – כופין אותו להוציא, ואינו לוקה דהוה לאו הבא מכלל עשה. ואפילו זה שבעלה לא נשר עדיין בתוליה, מכל מקום כיון שהביאה היתה ראויה להשרת בתולים – הרי היא בעולה [מל"מ]. ואם נבעלה שלא כדרכה – פסולה ג"כ לכה"ג. והדבר פשוט שהבנים הנולדים מבעולה לכה"ג המה חללים דיש חלל מחייבי עשה. וכן אין לו ליטול לכתחלה קטנה ובוגרת, שנאמר: "והוא אשה בבתוליה יקח" – 'אשה' ולא קטנה, 'בבתוליה' ולא בוגרת שנתמעטו בתוליה, אלא נערה. ואם נשא – אינו מוציא דהרי סופה להיות בוגרת תחתיו. וכן לא ישא לכתחלה מוכת עץ, ואם נשא – נשוי. ואם אירס בעולה או אלמנה ונתמנה להיות כה"ג – ה"ז יכנסנה כיון שקידשה בהיתר. אבל אם אנס נערה או פיתה אותה ונתמנה להיות כה"ג – אסור לו לכונסה, דהרי לא אירסה. ומ"מ אם הולידה ממנו ולד – אינו חלל, אבל אנוסת חבירו ומפותת חבירו – הולד חלל [יבמות נ"ט.], דיש חלל מחייבי עשה [שם ס.].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואם נפלה לפנינו יבמה מן הנשואין – אסור לייבמה אלא יחלוץ לה, דלא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה. ואם היא אלמנה מן האירוסין ואינה בעולה עדיין ואין בה אלא לאו מן התורה – מותר לייבמה ולבא עליה ביאה ראשונה, דאתי עשה ודחי ל"ת, אלא דגזריגן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה [שם כ:]. ויראה לי דאם ייבם אלמנה מן האירוסין ונתעברה וילדה – אין הולד חלל מדבריהם ולא דמי לחלוצה, דהרי מ"מ עשה מצוה, וכן הדין בגרושה לכהן הדיוט. ואלמנה שנפלה ליבום לפני כהן הדיוט ועשה בה מאמר ולא הספיק לבא עליה עד שנעשה כה"ג – ה"ז אסור לכונסה שאינה דומה לארוסה, וגם בארוסה – אם אירס קטנה ובגרה תחתיו קודם נשואין – ה"ז לא יכנוס, ואינה דומה לאלמנה מפני שהבוגרת נשתנה גופה. ומ"מ אם כנס – לא יוציא, שהרי סופה להיות בוגרת תחתיו. ודע דהרמב"ם כתב שאסור לכה"ג לישא שתי נשים [ע"ש נ"ט. אחת וכו'], וחלקו עליו בזה דאין זה רק בעבודת יוה"כ שנאמר "וכפר בעדו ובעד ביתו" – בית אחת ולא שתי נשים, אבל בכל השנה מניין שאסור בשתי נשים? והביאו ראיה לזה מקרא דדה"י [כ"ד] דכתיב "ויקח לו יהוידע שתי נשים" – והוא היה כה"ג. ותרצו להרמב"ם שנשא השניה אחר מיתת הראשונה [הה"מ]. ויש מי שאומר דלאו איהוידע קאי, אלא על יואש המלך שיהוידע לקח לו שתי נשים כי הוא הדריכו כמבואר בקרא, וכל ענין הפרשה שם ביואש מיירי. ויש ראיה לזה מדלא כתיב האי קרא במלכים – ש"מ דאיואש קאי, דספר דה"י הוא מאריך בענייני מלכות בית דוד.

8. A High Priest (Kohen Gadol) is forbidden to marry a non-virgin, as it is stated "a virgin" – and not a non-virgin. If he marries her, we force him to divorce her, but he does not receive lashes because it is a negative commandment derived from a positive commandment. Even if he had intercourse with her and her virginity was not yet removed, since the intercourse was such that could have removed her virginity, she is considered a non-virgin. If he had intercourse with her in an unnatural manner, she is also disqualified for the High Priest. It is clear that children born from a non-virgin married to a High Priest are considered disqualified (chalalim) because there can be disqualification from a positive commandment. Likewise, he should not marry a minor or an adult woman initially, as it is stated: "He shall take a wife in her virginity" – "a wife" and not a minor, "in her virginity" and not an adult woman whose virginity has diminished, but rather a young woman. If he marries her, he does not have to divorce her because she will eventually become an adult while married to him. Similarly, he should not marry a woman who lost her virginity due to an accident, but if he marries her, they remain married. If he betroths a non-virgin or a widow and then becomes the High Priest, he can marry her since he betrothed her permissibly. However, if he raped or seduced a young woman and then becomes the High Priest, he is forbidden to marry her because he did not betroth her. Nevertheless, if she bore him a child, the child is not disqualified, but if it was another man's rape or seduction, the child is disqualified. If a widow from marriage falls before him for levirate marriage, he is forbidden to perform levirate marriage but should perform chalitzah because a positive commandment does not override a positive and negative commandment. If she is a widow from betrothal and is not yet a non-virgin and there is only a negative commandment from the Torah, he may perform levirate marriage and have initial intercourse, as the positive commandment overrides the negative commandment. However, the Sages decreed against initial intercourse due to subsequent intercourse. It seems to me that if one performs levirate marriage with a widow from betrothal and she becomes pregnant and gives birth, the child is not disqualified by rabbinic law and is not similar to a chalutzah. After all, he performed a mitzvah. The same law applies to a divorced woman for a regular priest. If a widow falls for levirate marriage before a regular priest and he performs ma'amar but does not have intercourse until he becomes the High Priest, he is forbidden to marry her, as she is not similar to a betrothed woman. Even with a betrothed minor who becomes an adult under his betrothal before marriage, he should not marry her, as she is not similar to a widow since her body has changed. Nevertheless, if he marries her, he does not have to divorce her because she will eventually become an adult under his marriage. Know that the Rambam wrote that it is forbidden for the High Priest to marry two women, but they disagreed with him on this, saying that this is only regarding the Yom Kippur service where it is stated "and atone for himself and for his household" – one household and not two women. But for the rest of the year, where is it stated that it is forbidden for him to have two wives? They brought proof from a verse in Chronicles that states, "Jehoiada took two women" – and he was the High Priest. They answered for the Rambam that he married the second one after the first one's death. Some say that it does not refer to Jehoiada but to King Joash, whom Jehoiada took two women for, as he guided him, as explained in the verse. All the matters in that section refer to Joash, and there is proof from the fact that this verse is not written in Kings, indicating that it refers to Joash, as the book of Chronicles elaborates on the matters of the Davidic kingdom.

ט. אין חילוק בגרושה בין מן האירוסין בין מן הנשואין, ואפילו ריח הגט פוסל בכהונה. ואיזו ריח הגט? כגון שאמר לה 'הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם', ואף שאינה ניתרת בגט כזה – מ"מ נפסלה לכהונה מן התורה, דכתיב "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" ודרשיגן אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לאחר – פסולה לכהונה, וכופין אותו להוציא והולד חלל. ולדעת הרמב"ם בפ"י מגירושין שזהו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מדרבנן, מ"מ כופין אותו להוציא כבכל איסורי דרבנן [הגר"א] והולד חלל מדרבנן. אבל אם נתן לה גט על תנאי ולא נתקיים התנאי – אינו כלום ואינו פוסל. ואפילו כהן עצמו רשאי לכתחלה לגרש על תנאי, וכשלא נתקיים התנאי אין כאן גט ורשאי להיות עמה כמ"ש בסי' קמ"ה, ואין בזה אפילו קול של גט, דהכל יודעים שכשלא נתקיים התנאי אינו גט כלל.

9. There is no difference with a divorced woman whether from betrothal or from marriage, and even the mere scent of a divorce disqualifies her from the priesthood. And what is the "scent of a divorce"? For example, if he said to her, "You are hereby divorced from me but not permitted to any other man," even though such a divorce does not permit her to remarry, nevertheless, she is disqualified from the priesthood by Torah law, as it is written, "And a divorced woman from her husband they shall not take" (Leviticus 21:7), and the interpretation is that even if she is only divorced from her husband and not permitted to another, she is disqualified from the priesthood. We force him to divorce her, and the child is a chalal (disqualified from the priesthood). According to Maimonides in Chapter 10 of Hilchot Gerushin, this is a rabbinic decree, but nevertheless, we force him to divorce her as with all rabbinic prohibitions, and the child is a chalal by rabbinic decree. However, if he gave her a conditional divorce and the condition was not fulfilled, it is nothing and does not disqualify her. Even a priest himself is allowed to initially give a conditional divorce, and if the condition is not fulfilled, there is no divorce, and he may remain with her, as stated in Siman 145. There is not even a hint of a divorce here, for everyone knows that if the condition is not fulfilled, it is not a divorce at all.

י. קטנה יתומה שהשיאוה אמה ואחיה, וביכולתה לצאת ממנו בלא גט רק במיאון בעלמא שתאמר אי אפשי בו, וכך תקנו חכמים כמ"ש בסי' קנ"ה, אם יצאת במיאון – מותרת לכהן, דאין זה דומה אפילו לריח הגט. אבל אם נתן לה הבעל גט – אסורה לכהן, ואע"ג דאין זה כגט כיון שאינה צריכה גט, מ"מ דומה קצת לגט גמור ואסרוה חכמים מלהנשא לכהן, ולפיכך אם זה שגירשה חזר ונשאה ויצאת ממנו בפעם השני במיאון – בטל המיאון את שם הגט הקודם ומותרת לכהן. ודווקא שזה הבעל עצמו חזר ונשאה ומיאנה בו, אבל אם לאחר הגט נישאת לאחר ומיאנה בו – לא אמרינן דמיאון דחבריה בטל את הגט של הראשון, כן פסק הרמב"ם ז"ל. וראיה לזה – דהרי אסורה לחזור להראשון כדין גרושה שנשאת לאחר שאסורה לחזור לראשון כמ"ש שם, אלמא דיש שם גט על זה. והטור מתירה לכהן, וזה שאסורה לראשון טעמא אחרינא אית ביה כמ"ש שם. וכיון שיש מחלוקת הפוסקים והוא איסור דרבנן, אם נשאה כהן – אין מוציאין אותה מידו [ב"ח וב"ש].

10. An orphaned minor who was married off by her mother and brothers, and who can leave the marriage without a get (divorce document) merely by refusing and saying "I do not want him" - as the Sages ordained, as mentioned in Siman 155 - if she leaves through refusal, she is permitted to marry a Kohen, as this is not even similar to the scent of a get. However, if the husband gives her a get, she is prohibited to a Kohen. And even though it is not like a get since she does not need a get, nonetheless, it somewhat resembles a proper get, and the Sages prohibited her from marrying a Kohen. Therefore, if the husband who divorced her remarries her and she leaves him the second time through refusal, the refusal nullifies the previous get, and she is permitted to marry a Kohen. This is specifically when the same husband remarries her and she refuses him, but if after the get she marries another man and then refuses him, we do not say that the refusal of the latter nullifies the get of the first. This is the ruling of the Rambam, of blessed memory. And the proof for this is that she is prohibited to return to the first husband, just like a divorced woman who marries another man is prohibited to return to her first husband, as mentioned there, which implies that the get still applies. The Tur permits her to marry a Kohen, and the reason she is prohibited to the first husband has a different rationale, as mentioned there. And since there is a dispute among the poskim (halachic authorities) and it is a rabbinic prohibition, if a Kohen marries her, we do not require him to divorce her.

יא. קיי"ל בקדושין וגירושין חיישינן לקול כשהוחזק הקול בב"ד, ופרטי הדינים יתבארו בסי' מ"ו, וקיי"ל דלקלא דבתר נשואין או בתר אירוסין לא חיישינן, בין שיצא הקול על מעשה של אחר הנשואין ובין שיצא הקול על מעשה הקודם – לא חיישינן לה, דלא נוציא אשה מבעלה ע"י קול בעלמא. ולפיכך אם יצא קול שפלוני כהן גירש את אשתו והרי היא יושבת תחתיו ומשמשתו אין מוציאין אותה, דקלא דבתר נשואין הוא. אך אם מת ונשאת לכהן אחר – תצא שהרי לכהן זה הוי קלא דקודם נשואין. ולא חיישינן להוצאת לעז על בני הראשון כשנכוף להשני לגרשה, דאדרבא יאמרו כיון שמהשני הוציאוה ומהראשון לא הוציאוה מסתמא גירשה סמוך למיתתו, ואין כאן לעז על הבנים [גיטין פ"א.].

11. We hold that in matters of betrothal and divorce, we are concerned about a rumor when the rumor has been established in a court, and the details of these laws will be explained in Siman 46. We hold that for a rumor that comes after marriage or after betrothal, we are not concerned, whether the rumor pertains to an act after the marriage or to an act before it—we are not concerned about it, for we do not remove a woman from her husband based on a mere rumor. Therefore, if a rumor spreads that a certain

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Kohen divorced his wife and she is still living with him and serving him, we do not remove her, for it is a rumor that came after the marriage. However, if he dies and she marries another Kohen, she must be removed, for to this second Kohen, it is a rumor that existed before their marriage. We are not concerned about casting aspersions on the children of the first husband by forcing the second husband to divorce her, for on the contrary, people will say that since she was removed from the second husband and not from the first, it is evident that he divorced her close to his death, and there is no aspersion on the children.

יב. ואם יצא הקול שפלוני כהן כתב גט לאשתו, רואים: אם באותה העיר אין קורין לנתינה כתיבה – אין באותו הקול ממש דכתיבה לאו כלום היא. אבל אם קורין לנתינה כתיבה – אע"ג שגם לכתיבה בלבד קורין כתיבה – מ"מ חיישינן לקלא לאוסרה על כהן שני לאחר מיתתו של זה כמ"ש. והטעם דמחמירינן בזה, מפני שבודאי לא לחנם יצא הקול אלא הוא לתמוה על הכהן היושבת תחתיו, ואם היה כוונתם על הכתיבה בלבד אין כאן תמיה, אלא ודאי כוונתם על נתינה [ר"ן]. אמנם במקום שאין קורין לנתינה כתיבה – א"א לומר שכוונתם על הנתינה. והרמב"ם ז"ל לא חילק בזה בין שקורין לנתינה כתיבה או לא, אלא סתם וכתב שתצא משני. והעיקר לדינא כדעה ראשונה [ב"ש]. ואם יצא קול על ישראל שגירש את אשתו ומת ונשאת לכהן – ג"כ תצא [שם].

12. And if a rumor spreads that a certain Kohen (priest) wrote a get (divorce document) for his wife, we assess: if in that city they do not call the giving of the get "writing" – then there is no substance to that rumor, because writing alone is nothing. But if they do call the giving "writing" – even though they also call writing alone "writing" – nevertheless, we are concerned about the rumor to prohibit her to a second Kohen after the death of the first, as mentioned. The reason we are stringent in this case is because certainly the rumor did not arise for no reason; rather, it is to express astonishment at the Kohen remaining with her. If their intention was only about the writing itself, there would be no astonishment. Therefore, their intention is certainly about the giving of the get. However, in a place where they do not call the giving "writing" – one cannot say that their intention is about the giving. The Rambam, of blessed memory, did not differentiate in this matter between whether they call the giving "writing" or not, but simply wrote that she must leave the second husband. The primary ruling follows the first opinion. And if a rumor spreads about an Israelite who divorced his wife and then died, and she married a Kohen – she must also leave the Kohen.

יג. יצא קול על אשה פנויה שנתקדשה ונתגרשה, אם שני הקולות יצאו בפעם אחד – אסורה לזה שיצא עליו הקול אם הוא כהן. ואם מתחלה יצא הקול שנתקדשה לכהן זה, ואחר זמן יצא קול שגירשה – אין מוציאין אותה מכהן זה, דהוי קלא דבתר אירוסין, וכשמת אסורה לכהן אחר. ואם יצא קול על ישראל שקידש אשה וגירשה ומת – אסורה לכהן בכל ענין. ובסי' מ"ו יתבאר עוד בזה לענין ישראל אם אסורה מפני קול הקדושין [ע' ב"ש סק"י].

13. If a rumor spreads about an unmarried woman that she got betrothed and divorced, if both rumors emerged simultaneously, she is forbidden to the one to whom the rumor about the betrothal concerned if he is a kohen. However, if initially the rumor emerged that she got betrothed to this kohen, and after some time, a rumor emerged that he divorced her, we do not remove her from this kohen, as it is considered a rumor following betrothal, and when he dies, she is forbidden to another kohen. If a rumor spreads about an Israelite who betrothed a woman, divorced her, and then died, she is forbidden to any kohen in any case. More on this will be explained in Siman 46 regarding whether an Israelite is forbidden due to a rumor of betrothal.

יד. כל קול שיצא עמו אמתלא השוברת הקול – אין חוששין להקול, שהרי קול ושוברו עמו. ולכן אם יצא הקול שעל הגירושין שהיה תנאי בגט או שזרק לה הגט ספק קרוב לו ספק קרוב לה וכה"ג – אין חוששין להקול. ולא עוד אלא אפילו יצא קול שנתקדשה ונתגרשה ויצא אמתלא על הקדושין – ג"כ מותרת לכהונה, דכיון דאין קדושין אין גירושין. ואם יש אמתלא בגירושין ולא בקדושין – חוששין לקול הקדושין לאוסרה לכל העולם, ואין חוששין לקול הגירושין לאוסרה לכהן אחר מיתתו של זה. ודווקא שמיד אחר הקול יצא האמתלא, אבל אם יצא קול ברור ולאחר זמן יצא קול האמתלא – אינה מבטלת הקול הברור בקול האמתלא, אא"כ נתברר בבי"ד שהקול הקודם הוא שקר דאז אפילו בלא אמתלא מבטלינן קלא, דהרי כל קול שלא נתחזק בב"ד אינו קול כמ"ש, וכיון שאח"כ נתברר בב"ד שהקול שקר – מפרסמינן ליה ומבטלינן לקלא.

14. Any rumor that comes with an explanation that breaks the rumor – we do not worry about the rumor, since it is a rumor with its refutation. Therefore, if a rumor emerges that there was a condition in the divorce, or that the get (divorce document) was thrown to her, but it is uncertain if it was closer to him or closer to her, and similar cases – we do not worry about the rumor. Furthermore, even if a rumor emerges that she was betrothed and divorced, and there is an explanation concerning the betrothal – she is still permitted to marry a Kohen, since without betrothal, there is no divorce. However, if there is an explanation concerning the divorce but not the betrothal – we worry about

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the rumor of the betrothal to forbid her to everyone, but we do not worry about the rumor of the divorce to forbid her to a Kohen after the death of her husband. This applies specifically when the explanation comes out immediately after the rumor; but if a clear rumor emerges and only later an explanation emerges – the clear rumor is not nullified by the later explanation, unless it is clarified in a court that the previous rumor is false. In such a case, even without an explanation, we nullify the rumor, as any rumor that is not upheld in court is not considered a rumor. Since it was later clarified in court that the rumor was false, we publicize it and nullify the rumor.

טו. זה שכתבנו דבקול קדושין וגירושון ויצא אמתלא על הקדושין מותרת לכהונה דאם אין קדושין אין גירושין – זהו כשהחזקת הגט היה ג"כ רק בקול בעלמא, אבל אם באמת גירשה – אע"פ שלא גירשה רק משום קול הקדושין, ואפילו נתברר שהקול היה שקר, מ"מ כיון דסוף סוף יצא עליה שם גרושה ודאית אף שהגט היה רק מפני חומרא בעלמא – אפ"ה פסולה לכהונה [זהו כוונת הה"מ בסק"ו, וכתירוץ השני של הב"ש סוף ס"ק י"א], ועמ"ש בסעי' י"ח.

15. This that we have written, that with any rumor of betrothal or divorce, and an explanation emerges about the betrothal, she is permitted to marry a kohen because if there is no betrothal, there is no divorce—this is when the holding of the get (divorce document) was also only based on a rumor. But if he indeed divorced her, even if he divorced her only because of the rumor about the betrothal, and even if it becomes clear that the rumor was false, nonetheless, since ultimately she has the status of a definite divorcee, even though the get was only due to stringency, she is still disqualified from marrying a kohen. [This is the intention of the Choshen Mishpat in subparagraph 6, and according to the second explanation of the Beit Shmuel at the end of subparagraph 11], and see what I wrote in paragraph 18.

טז. כתב הרמב"ם ז"ל: יצא עליה קול שהיא חלוצה – אין חוששין לה. עכ"ל. מפני שחלוצה לכהן אינו אלא דרבנן, ולכן לא חיישינן לקול. ויש חולקין בזה ואוסרין אותה לכהן [ראב"ד]. ונ"ל דאפילו לדעה זו, אם נשאת – לא תצא, דלא גרע מספק חלוצה. וגדולי האחרונים הסכימו לדעת הרמב"ם, וכן נראה דעת רבינו הרמ"א בסעי' ה', ע"ש. וכן חלוצה שלא היתה צריכה חליצה – אין חליצתה פוסלה.

16. Rambam wrote: If there is a rumor about a woman that she has performed chalitzah [the ceremony for releasing a widow from levirate marriage], we do not take it into account. These are his words. Because a chalutzah (a woman who has performed chalitzah) marrying a Kohen (priest) is only a rabbinic prohibition, we do not concern ourselves with the rumor. There are those who disagree and prohibit her to a Kohen [Raavad]. And it appears to me that even according to this opinion, if she has married, she does not have to be divorced, because this is no worse than a case of doubt regarding chalitzah. The great later authorities agreed with the opinion of the Rambam, and this also seems to be the opinion of our teacher, the Rema, in paragraph 5, see there. Similarly, a chalutzah who did not need to perform chalitzah – her chalitzah does not invalidate her.

יז. כתב עוד: יצא קול על הבתולה שהיא בעולה – אין חוששין לה ותנשא לכה"ג. יצא עליה קול שהיא שפחה – אין חוששין לה ותנשא אפילו לכהן. יצא לה שם מזנה בעיר – אין חוששין לה. ואפילו הוציאה בעלה משום שעברה על דת יהודית או בעידי דבר מכוער ומת קודם שיתן לה הגט – הרי זו מותרת לכהן, שאין אוסרין אשה מאלו אלא בעדות ברורה או בהודאת פיה. עכ"ל. וס"ל להרמב"ם ז"ל שלא חששו רק לקול קדושין וגירושין שהאיסור ברור, אבל בקול מזנה אין האיסור ברור דפריצותא בעלמא ראו בה, ודרך העולם לקרא לפרוצה זונה, וכן בעוברת על דת יהודית או בעידי דבר מכוער, עכ"ז אינו ברור שזינתה. ולקול שפחה אין חוששין, דלפסול משפחה אין חוששין לקול. וכן לשם בעולה אין חוששין, דאמרינן ג"כ שראו בה פריצות [רש"י גיטין פ"ט.]. ויש חולקין בכל זה, רק בשם מזנה לא חיישינן מטעם שנתבאר [ראב"ד], וה"ה לקול בעולה [הה"מ].

17. He also wrote: If there is a rumor about a virgin that she is no longer a virgin, we are not concerned about it, and she may marry a High Priest. If there is a rumor about her that she is a maidservant, we are not concerned about it, and she may marry even a priest. If there is a rumor in the city that she is promiscuous, we are not concerned about it. Even if her husband divorced her because she violated Jewish law or there were witnesses to an inappropriate behavior and he died before giving her the divorce, she is still permitted to marry a priest. We only prohibit a woman in these cases with clear testimony or her own admission. Thus concludes his words. And Maimonides holds that we are only concerned with the rumor of betrothal and divorce when the prohibition is clear, but with a rumor of promiscuity, the prohibition is not clear, as they merely saw her behaving immodestly, and it is common for people to call an immodest woman a harlot. Similarly, for one who violates Jewish law or there were witnesses to an inappropriate behavior, it is still not clear that she committed adultery. And we are not concerned with a rumor of being a maidservant, as we do not disqualify a family based on a rumor. Similarly, we are not concerned with a rumor of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her not being a virgin, as we also say that they merely saw her behaving immodestly [Rashi Gittin Chapter 89]. And there are those who dispute all this, but we are not concerned with a rumor of promiscuity for the reason explained [Raavad], and the same applies to a rumor of her not being a virgin [Magid Mishneh].

יח. י"א דזה שכתבנו בסעי' ט"ו בנתן לה גט אף שנתברר שקול הקדושין היה שקר אסורה לכהונה – זהו כשנשתדכה לו עכ"פ, אבל כשלא היה דברי שידוכים ביניהם – אין חוששין להגט [רש"ל]. וכן י"א דווקא בשנתגרשה בב"ד שהצריכוהו לגרשה מפני הקול – אז יש עליה שם גרושה אף שאין ממש בו, אבל אם עמד וגירשה בעצמו בפני עדים מפני הקול של הקדושין ונתברר שהיה שקר – אין חוששין להגט [ע' ב"ש סק"ג] . וכן י"א דאם ניסת – לא תצא בכל ענין כשנתברר שהקדושין לא היה כלל [ב"ח], ויש חולקין בזה [ט"ז]. ודע, דכל כהן שעבר ונשא אחת מהפסולות – כופין אותו בכל מיני כפיות עד שיגרשנה, ואוסרים לכל אדם לישא וליתן עמו וכיוצא בחומרות אלו עד שיגרשנה. וכהן שגירש אשתו – לא תדור עמו במבוי כל זמן שלא נשאת לאחר. וכשנשאת לאחר – יתבאר בסי' קי"ט דכל שהאיסור חמור צריך יותר הרחקה. ואם היו דרים בחצר אחד בשכירות או בחצר של שניהם – היא נידחית מפניו, דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא, ואם החצר שלה – הוא נדחה מפניה, ובשם יתבאר עוד בזה בס"ד.

18. Some say that what we wrote in paragraph 15, that if he gave her a get (divorce document) even though it was clarified that the rumor of the betrothal was false, she is forbidden to marry a Kohen (priest) – this applies if they were at least engaged, but if there were no words of engagement between them, we do not concern ourselves with the get. Likewise, some say that specifically if she was divorced in a court that required him to divorce her because of the rumor, then she has the status of a divorcee even if the rumor was baseless. But if he stood and divorced her himself in the presence of witnesses because of the rumor of the betrothal and it was clarified that it was false, we do not concern ourselves with the get. And some say that if she married, she should not leave in any case when it is clarified that there was no betrothal at all, but there are those who disagree with this. Know that any Kohen who transgressed and married one of the women prohibited to him – we compel him by all means of coercion until he divorces her, and we forbid anyone to engage in business with him and similar strict measures until he divorces her. And a Kohen who divorced his wife – she should not live with him in the same alley as long as she has not married another. And when she marries another, it will be explained in Siman 119 that the more severe the prohibition, the greater the distance required. And if they were living in the same courtyard by rental or in a jointly owned courtyard – she is displaced because the burden on the man is harder than on the woman, and if the courtyard is hers – he is displaced, and there it will be further explained with the help of Heaven.

יט. איזהו זונה האמורה בתורה שכהן הבא עליה לוקה משום זונה? לדעת הרמב"ם פי"ח מא"ב כל שאינה בת ישראל ואפילו נתגיירה או נשתחררה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד, וכן בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה בכל, לאפוקי אם אסורה לו מפני איסור כהונה כמו אלמנה לכה"ג וגרושה לכהן הדיוט – אינה נעשית זונה, דמאיסורי כהונה נעשית חללה ולא זונה, אבל באיסור השוה בכל כמו חייבי כריתות, ואפילו חייבי לאוין כמו הנבעלת לממזר ולנתין ולגר עמוני ומואבי, או אפילו חייבי עשה כמו גר מצרי ואדומי – כשנבעלה לו נעשית זונה. וכן הנבעלת לפצוע דכא וכרות שפכה – נעשית זונה ואסורה לכהונה, וכהן הבא עליה לוקה משום זונה, ואם היתה כהנת נפסלה מן התרומה. ונתן הרמב"ם כלל בזה: הנבעלת לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה בכל, לאפוקי איסורי כהונה מפני שאינו שוה בכל כמ"ש, ולאפוקי הנרבעת לבהמה אע"פ שהיא בסקילה – לא נעשית זונה שהרי לא נבעלה לאדם, וכן הבא על הנדה אף שהיא בכרת – לא נעשית זונה שהרי אינה אסורה להנשא לו, וכן הבא על הקדשה אף שלשיטתו חייבים מלקות, מ"מ כיון שאינה אסורה להנשא לו – לא נעשית זונה. ובכל אלו שלא נעשית זונה – לא נפסלה לכהונה, דזה בזה תלי לשיטתו דהנפסלת לכהונה היא זונה או חללה, ורק מאיסורי כהונה נעשית חללה, ומשארי איסורים נעשית זונה. ורק מוצאת מכלל הזה הנבעלת לחלל – אע"פ שמותרת להנשא לו – מ"מ נעשית זונה משום דכתיב "ולא יחלל זרעו בעמיו", ודרשינן – מה הוא פוסל אלמנה בביאתו, אף זרעו נמי שהם חללים פוסלים כל אשה בביאתם מתרומה וכהונה [שם ס"ט.], וכיון שפוסלה מכהונה ממילא היא זונה כמ"ש. ולשיטת הרמב"ם הסכימו כמה מרבותינו: רש"י [שם ס"א ד"ה ושנבעלה], ונמק"י, והרע"ב [שם], והרשב"א [שם ס"ח בד"ה מנה"מ, דתלי איסור כהונה בזונה ע"ש].

19. Which woman is considered a "zonah" (harlot) according to the Torah, for which a Kohen who has relations with her would receive lashes for being with a "zonah"? According to Rambam in Hilchot Issurei Biah, chapter 18, any woman who is not of Jewish descent, even if she converted or was freed, if she is less than three years and one day old, and likewise a Jewish woman who had relations with a man whom she is forbidden to marry by a prohibition that applies universally, excluding prohibitions specific to the priesthood, like a widow to a High Priest or a divorcee to a regular Kohen – she does not become a "zonah," for from priestly prohibitions, she becomes a "chalalah" (disqualified priest's daughter) and not a "zonah." However, with a universal prohibition, like those liable for karet (excision), or even those liable for negative commandments, such as having relations with a mamzer (illegitimate child) or a Natin (descendant of Gibeonites), or even those liable for positive commandments, like a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

convert from Egypt or Edom – when she has relations with him, she becomes a "zonah." Similarly, a woman who has relations with a man who has crushed testicles or a severed member becomes a "zonah" and is forbidden to the priesthood, and a Kohen who has relations with her receives lashes for being with a "zonah." If she was a priest's daughter, she is disqualified from eating terumah (priestly food). Rambam provides a general rule: a woman who has relations with a man whom she is forbidden to marry by a prohibition that applies universally, excluding priestly prohibitions because they do not apply universally as stated, and excluding a woman who has bestiality relations, even though it is punishable by stoning – she does not become a "zonah" because she did not have relations with a man. Similarly, a man who has relations with a menstruant woman (niddah), even though it incurs karet – she does not become a "zonah" because she is not forbidden to marry him. Similarly, a man who has relations with a prostitute (kedeshah), even though according to his opinion, it incurs lashes, nevertheless, since she is not forbidden to marry him – she does not become a "zonah." And in all these cases where she does not become a "zonah" – she is not disqualified from the priesthood, as according to his opinion, disqualification from the priesthood is tied to being a "zonah" or a "chalalah," and only from priestly prohibitions does she become a "chalalah," and from other prohibitions, she becomes a "zonah." The only exception to this rule is a woman who has relations with a "chalal" (disqualified priest's son) – even though she is permitted to marry him – nevertheless, she becomes a "zonah" because it is written, "He shall not profane his seed among his people," and we expound – just as he disqualifies a widow by his relations, so too his seed, who are "chalalim," disqualify any woman by their relations from terumah and the priesthood, and since they disqualify her from the priesthood, she automatically becomes a "zonah," as stated. Several of our Rabbis agree with Rambam's opinion: Rashi, Nimukei Yosef, the Ra'avad, and the Rashba.

כ. אבל רבותינו בעלי התוס' [שם ס"א.] והראב"ד והרא"ש והטור חולקים על מה דס"ל לדיעה ראשונה דמכל חייבי לאוין וחייבי עשה הוי זונה, אלא רק מחייבי כריתות הוי זונה, דכללא דזונה הוא: כל שקדושין אינו תופס בה כמו הבא על הערוה נעשית זונה, אבל הבא על חייבי לאוין ועשה – נהי דנפסלת לתרומה ולכהונה, אבל זונה לא הוי. וכן הנבעלת לחלל – אע"פ שנפסלה מן הכהונה ומתרומה – מ"מ זונה לא הוי, דס"ל לבעלי דיעה זו דאינו תלוי זה בזה. ודיעה ראשונה סוברת דמאיזה שם תפסלה לכהונה? אי משום חללה – הרי אין חללה אלא מאיסורי כהונה ובע"כ שם זונה עליה, ובעלי דיעה זו סוברים דזהו איסור בפ"ע, דעיקר קרא הוא לתרומה כדכתיב: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", דללמדינו אם נשאת לזר לא תיכול בתרומה למדנו מפסוק אחר – מ"ושבה אל בית אביה" [שם ס"ח.] והאי קרא אתי דכיון שנבעלה לפסול לה – נפסלה מן התרומה, ואיסור כהונה למדנו מק"ו מגרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה והיא שנפסלה מן התרומה לא כ"ש שנפסלה מן הכהונה?! ואפשר שאין לוקין כלל על לאו זה [ע"ש, ובסנ' (ע"ו:) ודו"ק]. ולדיעה ראשונה לוקין משום לאו דזונה. עוד יש נפק"מ בין שני דיעות אלו, דלדיעה ראשונה כיון שהיא זונה – הולד ממנה פגום לכהונה [ע"ש מ"ד:], ולדיעה זו – אין הולד פגום [הגר"א], וצ"ע בזה.

20. However, our Rabbis, the Ba'alei HaTosafot [Yevamot 61a], the Ra'avad, the Rosh, and the Tur, disagree with the first opinion that holds that a zonah (a woman disqualified from marrying a kohen) is any woman who has relations with anyone prohibited by a negative commandment or a positive commandment. They assert that only those women who have relations with individuals punishable by karet (excision) are classified as a zonah. The general rule, according to them, is that a zonah is any woman who cannot be betrothed due to the prohibition, such as one who engages in relations with an ervah (a forbidden relative), thus becoming a zonah. However, one who has relations with someone prohibited by a negative or positive commandment, while she becomes disqualified from terumah (priestly offerings) and from marrying a kohen, does not become a zonah. Similarly, a woman who has relations with a chalal (a man disqualified from the priesthood) is disqualified from priestly offerings and marrying a kohen, but does not become a zonah, as this opinion holds that these are not interconnected. The first opinion believes that from whatever name she is disqualified to marry a kohen, it must be due to her being a chalalah (a woman rendered unfit to marry a kohen) because there is no chalalah except from the prohibitions specific to kohanim, and necessarily she is also a zonah. However, this opinion holds that it is a separate prohibition. The primary verse concerns terumah, as it is written: "And if a priest's daughter becomes married to a non-priest, she may not eat of the sacred offerings" (Leviticus 22:12). From this, we learn that if she marries a non-priest, she may not eat of the terumah. We derive from another verse, "and she returns to her father's house" (Leviticus 22:13), that if she has relations with someone who disqualifies her, she is disqualified from terumah. The prohibition for a kohen is derived from a kal vachomer (a fortiori) from a divorced woman who is permitted to eat terumah but prohibited to a kohen. If she who is disqualified from terumah is certainly disqualified from marrying a kohen, then one who is disqualified from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

terumah is even more so disqualified from marrying a kohen. It is possible that there is no flogging for this negative commandment at all [see there, and in Sanhedrin 76b, and investigate further]. According to the first opinion, one is flogged for the prohibition of zonah. There is another practical difference between these two opinions: according to the first opinion, since she is a zonah, the child born from her is disqualified from the priesthood [see there 44b], while according to this opinion, the child is not disqualified [see the Gra], and this requires further study.

כא. ולכל הדיעות שומרת יבם שנבעלה לאחר – נעשית זונה, שהרי אין קדושין תופסין בה דכתיב: "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", כלומר – לא תהיה לה הויה שלא יתפוס בה קדושין. ולהיפך, בבא על גרושתו משנשאת לאחר אף שהוא איסור השוה בכל – מ"מ אינה נעשית זונה, ולדיעה אחרונה אינה פסולה מתרומה אם היא בת כהן, דכיון דילפינן זה מ"ובת כהן כי תהיה לאיש זר" כמ"ש, והוא אינו זר אצלה מעיקרא [שם ס"ט]. וכן האילונית מותרת לכהן ואינה זונה, ולא אמרינן כיון שאינה יולדת הוי בעילת זנות, דכיון דהוי דרך אישות ובהיתר אין זה זנות. וכן הבא על אחת משניות לעריות וכיוצא בהן, כגון הבא על חלוצתו או קרובת חלוצתו – לא עשאה זונה, כיון שמן התורה מותרת לו. ואף שבחללות החמרנו גם באיסורי דרבנן, איסורי כהונה שאני כמו שהחמירו ביחוסי כהונה. ויש מפקפקים גם ביבמה לשוק [הגר"א סקכ"ח].

21. According to all opinions, a yevama (a widow awaiting levirate marriage) who has relations with another man becomes a zonah (a woman prohibited to a kohen), since kiddushin (marriage) does not take effect with her, as it is written: "She shall not be the wife of the deceased to a stranger" – meaning, there shall be no legal status of marriage for her, and kiddushin does not take effect. Conversely, if a man has relations with his divorced wife after she has married another, even though it is a universally prohibited act, she does not become a zonah. According to the last opinion, she is not disqualified from eating terumah if she is a kohen's daughter, since this disqualification is derived from the verse "And if a kohen's daughter becomes [married] to a stranger," and he is not a stranger to her originally. Similarly, an aylonit (a woman who is congenitally infertile) is permitted to marry a kohen and does not become a zonah, for we do not say that since she cannot bear children, the relations are considered promiscuous, as long as it was done in a marital context and permissibly, it is not considered promiscuity. Likewise, one who has relations with one of the secondary relatives forbidden by rabbinic decree, such as his chalutza (a woman released from levirate marriage) or a close relative of his chalutza, does not make her a zonah, since by Torah law she is permitted to him. Although we are stringent regarding lineage of kohanim even with rabbinic prohibitions, the prohibitions of kohanim are distinct, similar to the stringencies applied to kohanic lineage. There are also those who are uncertain about a yevama to the marketplace.

כב. מכאן אתה למד שאין היותה זונה תולה בבעילת איסור, שהרי הבא על הנדה והנרבעת לבהמה אינה נעשית זונה, והנשאת לחלל הוי בעילה של היתר ונעשית זונה להרמב"ם, ולהחולקים עליו מ"מ פסולה לכהונה, ואין הדבר תלוי אלא בפגימה לפי מה שנצטוינו מפי השמועה איש מפי איש עד למשה מסיני לפי הדיעות שנתבארו. וגיורת ומשוחררת אפילו פחותה מבת ג"ש ויום אחד – להרמב"ם והרא"ש היא זונה דאורייתא אע"פ שלא נבעלה, משום דאתיין משטופי זמה. ואף שלמדנו מקרא דיחזקאל כמ"ש בסימן ה' סעיף ו', מ"מ ס"ל דמן התורה נאסרו לכהן ואתא יחזקאל ואסמכינהו אקרא, כהרבה דינים דגמרינהו יחזקאל והם מן התורה [זבחים י"ח:]. והראב"ד והרשב"א סוברים דאין איסורן מן התורה [פי"ט מא"ב ה"ג]. ודעת רש"י ז"ל נ"ל דכשהיא יתירה מג' שנים ויום אחד – איסורה מן התורה, ופחותה מזה – הוי מדרבנן [ע' רש"י שם ס"א. ד"ה אלא, ובקדושין ע"ח. ד"ה ר"ש ע"ש בסה"ד, ולפמ"ש א"ש דביבמות כוונתו להראויה לביאה ובקדושין כוונתו דר"ש מכשיר עד שתצא מפסול דאורייתא ודו"ק], [ע' ב"ש סק"כ, ודברי הח"מ סק"י משובש בדפוס.]

22. From here you learn that becoming a "zonah" (a woman forbidden to a priest) is not dependent on an act of forbidden intercourse, for one who has relations with a menstruant woman or one who has intercourse with an animal does not become a "zonah." And a woman married to a "chalal" (a man of priestly descent who is disqualified from the priesthood) has a permissible act of intercourse and yet becomes a "zonah" according to the Rambam. However, those who disagree with him still consider her disqualified for a priest, and it depends only on the defect according to the tradition we received from Moses at Sinai, according to the opinions that have been clarified. And a convert or a freed maidservant, even if she is less than three years and one day old—according to the Rambam and the Rosh, she is a "zonah" by Torah law even if she has not had intercourse, because they come from people steeped in licentiousness. And even though we learned from the verse in Ezekiel as mentioned in Siman 5, Paragraph 6, nevertheless they hold that by Torah law they are forbidden to a priest, and Ezekiel came and based it on a verse, as with many laws that Ezekiel derived, though they are from the Torah (Zevachim 18b). The Raavad and the Rashba hold that their prohibition is not by Torah law (Hilchot Issurei Biah 19:3). And the opinion of Rashi, of blessed memory, seems to me that when she is more than three years and one day old, her prohibition is by Torah law, and less than that is by rabbinic

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

decree (see Rashi there 61a, s.v. ela, and in Kiddushin 78a, s.v. Rabbi Shimon, and according to what I wrote, it fits well that in Yevamot his intention is for one fit for intercourse and in Kiddushin his intention is that Rabbi Shimon permits until she becomes invalid by Torah law, and study carefully). (See Beit Shmuel, subsection 20, and the words of the Chelkat Mechokek, subsection 10, which are misprinted).

כג. כל הנבעלת לאדם שעושה אותה זונה – בין באונס בין ברצון בין בשוגג בין במזיד בין כדרכה בין שלא כדרכה – משהערה בה נפסלה משום זונה, ובלבד שתהיה בת ג' שנים ויום אחד והבועל יהיה בן ט' שנים ויום אחד דאז המה ראוים לביאה. ויש מרבותינו דס"ל דבאונס אינה נעשית זונה [ראב"ד ורשב"א], ומ"מ פסולה לכהונה ונפסלה מתרומה אבל אין לוקין עליה משום זונה [הגר"א]. ויש מי שרוצה לומר דבנכנסה לחופה ולא נבעלה הוי ג"כ זונה כמו אם בעלה – ואינו כן, דנהי דבכל מקום חשבינן כשנכנסה לחופה כמו נשואה ממש, מ"מ לענין זונה דתלוי בפגם כמ"ש הרמב"ם [פי"ח ה"ד] אין פגם בלא בעילה, וראיה דהרי שיטת הרמב"ם בכל חייבי לאוין דאינו לוקה בלא קדושין וביאה, וכתב להדיא בפי"ז נשואין וביאה ע"ש. ואיזו היא חללה יתבאר בסי' ז' בס"ד. ודע, דבן ט' שנים הפוסל בביאתו, אם יש ספק אם הוא בן ט' אם לאו הולכין לחומרא כבכל הספיקות, וכן מפורש בגמ' [שם ס"ח.] וכ"כ הרמב"ם פ"ה מתרומות [ע' בית מאיר].

23. Any woman who has sexual relations with a man, making her a zonah (harlot) — whether it was coerced or consensual, whether it was accidental or intentional, whether it was in the usual manner or not in the usual manner — from the moment he has intercourse with her, she is disqualified due to being a zonah. This applies as long as she is at least three years and one day old, and the man is at least nine years and one day old, as this is the age at which they are capable of sexual relations. Some of our rabbis hold that if it was coerced, she does not become a zonah [Raavad and Rashba]. Nevertheless, she is disqualified from marrying a Kohen and is disqualified from eating Terumah, but she is not liable for lashes for being a zonah [Gra]. There are those who want to say that if she entered the chuppah (bridal canopy) but was not consummated, she is also considered a zonah as if she had intercourse — but this is not so. Although in all other respects we consider entering the chuppah as being fully married, regarding a zonah, which depends on a defect as the Rambam wrote [Hilchot Isurei Biah 18:4], there is no defect without intercourse. The proof is that the Rambam's position in all cases of forbidden relationships is that one does not receive lashes without both betrothal and intercourse. He explicitly wrote this in Hilchot Ishut 17. What constitutes a chalalah (disqualified woman) will be explained in Siman 7, with God's help. Be aware that a boy nine years old who disqualifies with his intercourse, if there is a doubt whether he is nine years old or not, we go stringently as in all cases of doubt. This is explicitly stated in the Gemara [Yevamot 68a], and the Rambam wrote similarly in Hilchot Terumot Chapter 5 [see Beit Meir].

כד. לפיכך א"א שנבעלה לאחר – בין באונס בין ברצון – נפסלה לכהונה ולתרומה. ולבעלה אם הוא ישראל לא נאסרה באונס שנאמר "והיא לא נתפשה" – הא אם נתפשה מותרת, אבל אשת כהן שנאנסה – נאסרה על בעלה. ואונס מקרי כל שתחלת הביאה באונס, ואף שסופה היתה ברצון נקרא אונס [כתובות נא:], דגם זה אונס מפני שבתחלת הביאה הלבישה הבועל יצר [רש"י] והרי ההתחלה היתה באונס שלא ע"י תאוות היצר, ועמ"ש בסי' ז' סעי' א' מהו אונס.

24. Therefore, a woman who has had relations with another man – whether by force or willingly – is disqualified from marrying a priest (Kohen) and from partaking in Terumah. However, for her husband, if he is an Israelite, she is not forbidden if it was by force, as it is stated: "and she was not seized" – implying that if she was seized, she is permitted. But a priest's wife who was violated – is forbidden to her husband. And coercion is defined as any initial act of intercourse that was forced, even if later she consented, it is still called coercion (Ketubot 51b), because this too is considered coercion since at the beginning of the intercourse, the man imposed his desire on her (Rashi), and thus the beginning was forced without the desire of lust. And see what is written in Siman 7, Seif 1 regarding what constitutes coercion.

כה. כתב הרמב"ם ז"ל: אשת כהן שנאנסה – בעלה לוקה עליה משום טומאה, שנאמר: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", הכל בכלל שאם נבעלו אסורין לבעליהן ופרט לך הכתוב באשת ישראל שנאנסה שהיא מותרת לבעלה שנאמר "והיא לא נתפשה", אבל אשת כהן באיסורה עומדת שהרי היא זונה. עכ"ל. ודבריו תמוהים שפתח בטומאה ומסיים בזונה, ובגמ' [יבמות כ"ו:] יש שני לשונות: ללשון ראשון – לוקה משום טומאה ומשום זונה, ולאיכא דאמרי – לוקה משום טומאה ולא משום זונה ע"ש. ועוד דהוא עצמו פסק בפ"א מא"ב הל' כ"ב דלוקה עליה משום זונה ע"ש [והה"מ נשאר בצ"ע]. ונ"ל ביאור דבריו: דהנה באיסור טומאה שוין הכהן והישראל, דהרי אם זינתה ברצון נאסרה גם לבעלה ישראל משום טומאה, וכיון דבאונס ליכא שם טומאה, גבי ישראל איך יתהוה שם טומאה גבי כהן, הא באיסור טומאה שוין הן? אלא ודאי דהלאו הוא בפסוק דטומאה כמ"ש, אבל שם האיסור הוא משום זונה דגם באונס מקריא זונה כמ"ש בסעי' כ"ג. אמנם בפסוק דזונה אינו מבואר דגם באונס מקריא זונה ובטומאה ביארה התורה שלכהן אסורה גם באונס ונשארת באיסור זונה דהוא רק לכהן ולא לישראל [ופסק כא"ד כדרכו בכל הש"ס, וז"ש שם "אלמא באונס ל"מ זונה" אינו לפי המסקנא ובלשון תמיה הוא, ומסיק הכל היו בכלל אשר הוטמאה וכו' מכלל דא"כ כדקיימא קיימא, כלומר עומדת באיסורה והוא איסור זונה] [ובדרשה בארנו דמחלק בין הבעל הכהן ובין כהן אחר, ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

25. Maimonides, of blessed memory, wrote: If the wife of a kohen (priest) was raped, her husband receives lashes because of impurity, as it is stated: "Her first husband, who sent her away, may not marry her again after she has been defiled" (Deuteronomy 24:4). This includes all women who, if they had relations, are forbidden to return to their husbands. The Torah specifically exempts the wife of an Israelite who was raped, as it is stated: "But if she was not forced" (Deuteronomy 22:26), indicating that she is permitted to return to her husband. However, the wife of a kohen remains forbidden because she is considered a zonah (harlot). End of quote. His words are puzzling, as he begins with impurity and ends with zonah. In the Gemara (Yevamot 26b), there are two versions: According to the first version, the husband receives lashes for impurity and for zonah; according to another version, he receives lashes for impurity but not for zonah. Moreover, Maimonides himself ruled in the first chapter of the laws of forbidden relations, halacha 22, that the husband receives lashes for zonah. This requires further examination. It seems to me that the explanation of his words is as follows: Regarding the prohibition of impurity, a kohen and an Israelite are equal. For if she willingly committed adultery, she is forbidden to both her Israelite and kohen husbands due to impurity. Since in the case of rape, there is no impurity, how can impurity apply to a kohen? They are equal regarding the prohibition of impurity. Therefore, it is certain that the prohibition is based on the verse concerning impurity, as mentioned. However, the nature of the prohibition is due to zonah, as even in the case of rape, she is called a zonah, as stated in section 23. Nevertheless, the verse regarding zonah does not explicitly state that even in the case of rape, she is called a zonah. In the case of impurity, the Torah clarifies that for a kohen, she is forbidden even in the case of rape and remains in the prohibition of zonah, which applies only to a kohen and not to an Israelite. [And he ruled according to the second version as is his manner throughout the Talmud. And that which is stated there, "thus, in the case of rape she is not called a zonah," is not according to the conclusion and is phrased as a question, concluding that "they were all included in 'after she has been defiled,'" implying that if so, she remains in her prohibition, which is the prohibition of zonah]. [In the discourse, we explained the distinction between the kohen husband and another kohen. Pay close attention].

כו. אשת כהן שאמרה לבעלה 'נאנסתי או שגגתי ובא עלי אחד' – אינה אסורה עליו, דאין אנו מאמינים אותה ואומרים שעיניה נתנה באחר ומשקרת כדי להפקיע עצמה מבעלה. ולא אמרינן הרי שויתה לנפשה חד"א, דאין ביכולתה לעשות זאת שהרי משועבדת לו ומדינא אינה נאמנת [ר"ן ונמק"י סוף נדרים]. ואף רשאה לאכול בתרומה דחזקה זו דעיניה נתנה באחר אלימא, והיא לא באה מתחלה ליאסר בתרומה אלא לאסור עצמה לבעלה, ואומדן דעתא הוא דקא משקרא [ריטב"א שם בהלכות]. ולמה לנו לדחוק עצמינו ולהתירה בתרומה? דאם נאסרה בתרומה תוצא לעז על בניה [גמ']. והרמב"ם בספט"ו מתרומות פסק דאסורה לאכול בתרומה [כרבא שם]. ובירושלמי פ"ק דסוטה הל' ג' מפורש כדיעה ראשונה. ואם היא נאמנת לו שאינה משקרת – חייב להוציאה. וכן אם בא עד אחד ואמר 'אשתך זינתה באונס או ברצון' – אינו נאמן דאין דבר שבערוה פחות משנים. אמנם אם העד נאמן אצלו – חייב להוציאה כדי לצאת ידי ספק, ועוד יתבאר בזה בס"ד בסי' קט"ו. ואם היא אומרת נאנסתי ועד אחד מעיד כדבריה, הוי כרגלים לדבר ואסורה לו אם אין בזה חשד קנוניא, ושם יתבאר בס"ד.

26. The wife of a Kohen who tells her husband 'I was raped or one came upon me by mistake' – she is not forbidden to him, for we do not believe her and say that she has set her eyes upon another and is lying to release herself from her husband. And we do not say that she has rendered herself a forbidden entity (hefker), for she does not have the ability to do this as she is obligated to him, and by law, she is not believed [Ran and Nimukei Yosef at the end of Nedarim]. And she is still permitted to eat terumah since this presumption that she has set her eyes upon another is strong, and she did not originally come to forbid herself from terumah but rather to forbid herself to her husband, and it is assumed that she is lying [Ritva there in the laws]. And why should we strain ourselves to permit her to eat terumah? For if she is forbidden to eat terumah, a blemish would be cast upon her children [Gemara]. And Rambam in Chapter 17 of Terumot rules that she is forbidden to eat terumah [like Rava there]. And in the Jerusalem Talmud, Sotah Chapter 1, Halacha 3, it is explained according to the first opinion. And if she is believed by him that she is not lying – he is obligated to divorce her. Similarly, if one witness comes and says 'your wife committed adultery by force or willingly' – he is not believed for matters of sexual immorality require two witnesses. However, if the witness is believed by him – he is obligated to divorce her to avoid doubt, and this will be further elucidated with God's help in Siman 115. And if she says she was raped and one witness testifies in accordance with her statement, it is considered as if there are grounds to the matter and she is forbidden to him if there is no suspicion of collusion, and there it will be explained with God's help.

כז. וכתב הרמב"ם ז"ל: אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי – אע"פ שהיא מותרת לבעלה כמ"ש – הרי היא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אסורה לכל כהן שבעולם אחר שימות בעלה, שהרי הודית שהיא זונה ואסרה עצמה ונעשית כחתיכה דאיסורא. עכ"ל. ואם נשאת – לא תצא, אא"כ מאמין זה הכהן לדבריה הקודמין [ב"ח וב"ש]. וכן אין בניה חללים כשנשאת, דלאב נתן התורה נאמנות על בניו ולא לאם [שם], דהרי אנו אומרים ששיקרה אז לגמרי. ואם זה הכהן מאמין לדבריה הקודמים וחייב להוציאה – אפשר דהבנים חללים [ע' ב"ש סקכ"ז]. וכן אם נתנה אמתלא לדבריה הקודמים ואמרה ששיקרה שכוונתה היתה להפקיע עצמה מבעלה – רשאה לכתחלה להנשא לכהן [ראב"ד], ויש מגמגמים בזה [הה"מ], ונראה עיקר כדיעה ראשונה [דנראה דהה"מ סובר כתירוץ ראשון של הר"ן סוף נדרים, וקיי"ל כתירוץ השני, וא"צ: למ"ש הב"ש בסקכ"ו, ואין חילוק בין אמתלא לאמתלא, דאל"כ דברי הה"מ תמוהים, ובזה ארווח לן מה שנתקשה הב"מ וביחוד ע"פ דברי הריטב"א].

27. The Rambam wrote: A wife of a Kohen who tells her husband that she was violated, even though she is permitted to her husband as we have said, she is forbidden to any other Kohen in the world after her husband dies, since she has admitted that she is a zonah and has forbidden herself, becoming like a piece of prohibition. And if she marries, she does not need to be divorced unless this Kohen believes her former words. And her children are not chalalim when she marries, for the Torah gave the father credibility regarding his children and not the mother, for we say that she completely lied then. But if this Kohen believes her former words and must divorce her, it is possible that the children are chalalim. And if she gives an explanation for her former words and says that she lied, intending to release herself from her husband, she may originally marry a Kohen. Some are hesitant about this, but the primary view seems to be the first opinion.

כח. זה שאשה אינה נאמנה לאסור עצמה על בעלה – זהו כשלא היו רגלים לדבר, אבל אם יש רגלים לדבר – נאמנת. ופרטי הדברים יתבארו בסימן קט"ו. וכן אשה שקינא לה בעלה מאיש פלוני ונסתרה עמו ולא שתה מי סוטה – אסורה לבעלה אפילו הוא ישראל, ואם מת בעלה אסורה לכהן, מפני שהיא ספק זונה – בין שלא רצתה לשתות, ובין שלא רצה להשקותה, ובין שהיה שם עדות שמונעת מלשתות, ובין שהיתה מן הנשים שאין ראויות לשתות כפי הדינים המבוארים בסוטה. וכן אין חילוק בין קינא לה בעלה או ב"ד קינו לה כפי הדינים שבשם שלפעמים צריכים ב"ד לקנאות לה. ובכל אלו – כיון שעכ"פ לא שתתה המים המרים בזמן הבית או בזמה"ז שאין לנו המים, ולא נתברר בעדים שהיא טהורה – הרי היא בחזקת זונה מספק, ואסורה לכהן ובניה מכהן ספק חללים. ודע, דהבעל נאמן לומר שיודע שאשתו זינתה ונאסרה עליו. ואע"ג דהוא משועבד לה כמו שהיא משועבדת לו, ולמה הוא נאמן והיא אינה נאמנת? הטעם פשוט – דהוא הרי יכול לגרשה בע"כ וא"צ לשקר כדי לפטור ממנה, אבל היא אינה יכולה להפקיע א"ע ממנו בלא רצונו, שאף אם תאמר מאיס עלי ולשיטת הרמב"ם דכופין אותו להוציא, מ"מ בלא ראיה לזה אינה נאמנת, ולכן אנו אומרים שמשקרת ועיניה נתנה באחר, ולפ"ז בזמנינו שא"א לגרש בע"כ ואין לישא שתי נשים מפני תקון רגמ"ה, אפשר דגם הוא אינו נאמן, ויתבאר בסי' קע"ז בס"ד.

28. This, that a woman is not believed to prohibit herself to her husband, applies when there are no grounds for suspicion. However, if there are grounds for suspicion, she is believed. The details of this will be clarified in Siman 115. Similarly, a woman whose husband warned her about a certain man and she secluded herself with him, and she did not drink the bitter waters of a Sotah, is forbidden to her husband even if he is an Israelite. If her husband dies, she is forbidden to a Kohen because she is a suspected adulteress, whether she refused to drink, her husband did not want her to drink, or there was testimony preventing her from drinking, or she was among the women who are not eligible to drink according to the laws of Sotah. There is also no difference whether her husband warned her or the court warned her, as sometimes the court must warn her according to the laws mentioned there. In all these cases, since she did not drink the bitter waters during the time of the Temple, or in the present when we do not have the waters, and it was not clarified with witnesses that she is pure, she is presumed to be a suspected adulteress and is forbidden to a Kohen. Her children from a Kohen are doubtful Chalalim (disqualified priests). Know that a husband is believed to say he knows his wife committed adultery and is forbidden to him. Although he is obligated to her as she is to him, and why is he believed and she is not? The reason is simple: he can divorce her against her will and does not need to lie to be rid of her, but she cannot free herself from him without his consent. Even if she says she finds him repulsive, and according to the opinion of the Rambam that we compel him to divorce her, without proof she is not believed. Therefore, we say she is lying and has her eye on another. Accordingly, in our times, when one cannot divorce against the other's will and one cannot marry two women because of Rabbeinu Gershom's decree, it is possible that he also is not believed. This will be clarified in Siman 177 with the help of Heaven.

כט. כתב הרמב"ם ז"ל: כהן שקידש גדולה או קטנה ואחר זמן בא עליה וטען שמצאה דרוסת איש נאסרה עליו מספק, שמא קודם קדושין נבעלה או אחר קדושין. אבל ישראל שטען טענה זו – לא נאסרה עליו, שיש כאן שני ספיקות – שמא קודם קדושין שמא אחר קידושין, ואפילו נאמר לאחר קדושין, שמא באונס שמא ברצון, שהאנוסה מותרת לישראל. לפיכך אם קידשה אביה לישראל והיא פחותה מבת ג' שנים ויום אחד וטען שמצאה דרוסת איש – נאסרה עליו מספק, שאין כאן אלא ספק אחד שמא באונס ושמא ברצון, וספק איסור של תורה לחומרא. עכ"ל. והעתיקו רבינו הב"י בסעי' י"ד.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

29. Rambam, of blessed memory, wrote: A Kohen (priest) who betrothed a woman, whether she is an adult or a minor, and after some time had relations with her, and he claimed that he found her to have been defiled by another man, she is prohibited to him out of doubt, as it is uncertain whether she was defiled before or after the betrothal. However, if an Israelite (non-priest) made such a claim, she is not prohibited to him, as there are two uncertainties – whether she was defiled before or after the betrothal, and even if it was after the betrothal, it is uncertain whether it was by force or willingly, as a woman who was coerced is permitted to an Israelite. Therefore, if her father betrothed her to an Israelite and she is less than three years and one day old, and he claimed that he found her to have been defiled by another man, she is prohibited to him out of doubt, as there is only one uncertainty – whether it was by force or willingly, and a doubt concerning a Torah prohibition is ruled stringently. End of quote. And our master the Beit Yosef copied this in section 14.

ל. ואע"ג דגם בפחותה מבת שלש יש ס"ס – שמא באונס שמא ברצון, ואת"ל ברצון שמא זינתה כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא [יבמות ל"ג:] – מ"מ אין זה ס"ס דהכל שם אונס הוא, ואין כאן אלא ספק אחד – באונס או ברצון [תוס' כתובות ט'.]. ולפ"ז אין האיסור רק אם נשא בגדלותה אבל אם נשא בקטנותה – מותרת לישראל בכל ענין דאנוסה היא. אבל מלשון הרמב"ם לא משמע כן, דהולך לשיטתו בפ"ג מא"ב דין ב' דהבא על הקטנה ברצון נאסרה על בעלה ע"ש, וכ"כ בפ"ב מסוטה דין ד' ע"ש, וכבר השיגוהו בזה כל הפוסקים. ומדבריו שם מבואר דלא אמרינן פיתוי קטנה אונס הוא רק כשנתקדשה קדושין דרבנן שלא ע"י אביה, אבל בגמ' דיבמות שם מוכח להדיא דמיירי בקדושי תורה [הגר"א], ולי נראה דדבריו צודקים, דשם במשנה מוכח להדיא דמיירי בקטנה שאינה ראויה לילד, ובאמת יש קטנות שיולדות וחיות [שם י"ב:], וכ"כ הרמב"ם בפי"ט מאישות דין י"ד [ע"ש בהה"מ ובפ"ב ס"ט]. ולפ"ז לא אמרו חז"ל אונס הוא אלא בקטנות כל כך שאין ראויות לילד, ואם היינו יודעין השיעור מהשנים היינו אומרים דעד השנים הללו פיתויים אונס ומשם ואילך פיתויים הוי רצון, אבל אנן לא ידעינן השיעור הזה וממילא יש לנו להחמיר בשל תורה כבכל הספיקות של תורה ולהקל בדרבנן כדין ספיקא דרבנן לקולא, ולפ"ז שפיר פסק הרמב"ם באלו שני המקומות דבקדושי תורה יש לאוסרה על בעלה ובקדושי מיאון יש להקל, ועמ"ש בסימן ס"ח סעיף ח'.

30. And even though with a girl less than three years old there is a double doubt (s'feik s'feika) — perhaps it was by force, perhaps it was willingly; and if you say it was willingly, perhaps she engaged in intercourse when she was younger, and the seduction of a minor is considered coercion [Yevamot 33b] — nevertheless, this is not a double doubt because everything is considered coercion, and there is only one doubt here — whether it was by force or willingly [Tosafot Ketubot 9a]. According to this, the prohibition applies only if she was married when she was older, but if she was married when she was younger, she is permitted to marry an Israelite in any case because she is considered coerced. However, the wording of the Rambam does not suggest this, as he follows his opinion in Hilchot Ishut 3:2, where he rules that if one has relations with a minor willingly, she is forbidden to her husband, as mentioned there. Similarly, in Hilchot Sotah 2:4, he writes this, and all the Poskim have already disputed him on this. From his words there, it is clear that we do not say the seduction of a minor is coercion except when she was betrothed through rabbinic betrothal not by her father. However, in the Gemara in Yevamot, it is explicitly proven that it deals with Torah-level betrothal [Gra]. It seems to me that his words are correct, as it is explicitly proven in the Mishnah there that it deals with a minor who is not fit to bear children, and indeed there are minors who can conceive and survive [there 12b], and so the Rambam writes in Hilchot Ishut 19:14 [see there in Maggid Mishneh and in Hilchot Sotah 9:6]. According to this, the Sages did not say coercion except for minors so young that they are not fit to bear children, and if we knew the age limit, we would say that up to this age their seduction is coercion, and from then on their seduction is considered willingly. But we do not know this limit, and therefore we must be stringent with Torah laws in all doubts of Torah and lenient with rabbinic laws as per the law of s'feik s'feika leniency in rabbinic matters. Accordingly, the Rambam correctly ruled in those two places that with Torah-level betrothal, she is forbidden to her husband, and with rabbinic betrothal, we are lenient. See what I wrote in Siman 68, Paragraph 8.

לא. וזה שכתב שמצאה דרוסת איש – פירושו בין כשטוען פתח פתוח מצאתי ובין כשטוען טענת דמים, אבל כשהיא בוגרת – אינו יכול לטעון טענת פתח פתוח כמ"ש בפי"א מאישות. ויש מהגאונים שסוברים להיפך [תוס' כתובות ט'], והרמב"ם דחה שם דבריהם, וגם דעת רש"י [שם ל"ו:] כהרמב"ם, וזה שכתב שאחר זמן בא עליה – כוונתו דאם בא עליה מיד אחר הקדושין הרי היא מותרת אפילו לכהן, דפנויה שזינתה אינה נאסרת לכהן. וכן אם יש עדים שאחר הקדושין לא נבעלה, אפילו בא עליה לאחר זמן – מותרת אפילו לכהן [ב"ש]. ומה שאין מכשירין אותה תמיד לומר דודאי נבעלה קודם הקדושין דנוקמה אחזקת כשרות ואחזקת היתר לבעלה, מפני שיש לומר להיפך – נוקמוה על חזקת בתולה והשתא נבעלה [שם], וחזקת הגוף עדיף משארי חזקות [תוס' שם מ"ה:]. ואע"ג דתמיד יש ס"ס גם באשת כהן – ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, ואת"ל דרוסת איש שמא נבעלה מקודם קדושין? די"ל דמוכת עץ לא שכיח [הה"מ], ועוד דאם היתה מוכת עץ היתה טוענת כן דאין זה גנאי, ומדלא טענה ש"מ דודאי היא דרוסת איש [תוס' שם ט'.].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

31. And this that is written that he found her as a "drusat ish" (one who had relations with a man) – its explanation is whether he claims "I found an open opening" or whether he claims "I found blood," but if she is a bogeret (mature woman) – he cannot claim "I found an open opening" as it is written in Chapter 11 of Ishut. And there are those among the Geonim who hold the opposite [Tosafot Ketubot 9], and the Rambam rejected their words there, and also the opinion of Rashi [there 36:] is like the Rambam. And this that is written that he came upon her after a time – his intention is that if he came upon her immediately after the kiddushin (betrothal), she is permitted even to a kohen, for an unmarried woman who had relations is not prohibited to a kohen. And similarly, if there are witnesses that after the kiddushin she was not intimate, even if he came upon her after a time – she is permitted even to a kohen [Beit Shmuel]. And the reason we do not always permit her by saying that she certainly was intimate before the kiddushin to maintain her status of being kosher and permissible to her husband, is because we can say the opposite – to maintain her status as a virgin and now she was intimate [there], and the presumption of the body is preferable to other presumptions [Tosafot there 45:]. And even though there is always a double doubt even in the case of a kohen's wife – a doubt whether it was from a piece of wood or a man's relations, and if you say it was a man's relations, perhaps it was before the kiddushin? We can say that a piece of wood is not common [Hagahot Maimoniyot], and furthermore, if she was from a piece of wood, she would have claimed so as it is not a disgrace, and since she did not claim it, it is clear that she is certainly from a man's relations [Tosafot there 9.].

לב. יש מרבותינו שכתבו דכל זה לא מיירי רק כשמכחישתו, דאז אמרינן דהוא נאמן משום דשויא עליה חד"א, והוא הדין בשותקת, אבל כשאומרת נבעלתי וקודם הקדושין נבעלתי – מותרת לו כיון שהיא טוענת ברי והוא טוען שמא, ברי ושמא ברי עדיף [הר"י והר"ן], והרי לא שויה בכה"ג חד"א, וכן משמע בירושלמי [שם ה"ו]. אבל יש מרבותינו שחולקים בזה, וס"ל דכיון דליכא אלא חדא ספיקא לא משגיחינן בדבריה [הה"מ, וע' רא"ש], וכתבו שגם דעת הרמב"ם כן הוא, ואיני רואה הכרע מדבריו, ואדרבא – ממה שביאר בפי"א מאישות נראה שסובר כן, וכן ממה שביאר שם להלן נראה דאם רוב העיר כשירים הם שאינם פוסלים בביאתם לכהונה – מותרת בדיעבד להכהן ולא תצא, וכן כשטוענת מוכת עץ אני נאמנת, ולזה הסכימו רוב הפוסקים [שמ"ק]. וכן דוקא כשאומר ברי לי שלא הטיתי, אבל בלא"ה אפשר שהטה ולאו אדעתיה [ר"ן], וכ"כ הרמב"ם בפי"א מאישות. וי"א דבלא מתכוין לא שכיח הטייה, אלא שואלין אותו שמא במזיד הטה וכשאומר שלא הטה במזיד – אסורה עליו [שם (י'.) לא"ד]. וי"א עוד דדוקא נשוי, אבל בחור – לא מהימן דאינו בקי בזה, ומלקינן ליה על שהעיז פניו [שם], ונראה שזהו דעת הרי"ף ז"ל. אמנם אם ידוע שהוא רועה זונות – נאמן ומלקינן ליה על שעובר עבירות [כ"מ שם בגמ']. ואם היא טוענת שעדיין בתולה היא – מעמידים עדים שיתייחד עוד פעם עמה ויתברר הדבר.

32. Some of our rabbis have written that all of this only applies when he contradicts her, for then we say he is believed because he has made her forbidden to him with his words. The same applies if she is silent. However, if she says, "I was violated, and it happened before the betrothal," she is permitted to him because she claims with certainty and he is in doubt; in a case of certainty versus doubt, certainty prevails [R"Y and Ran]. And she has not made herself forbidden in such a case. This is also implied in the Jerusalem Talmud [ibid. 6]. But some of our rabbis disagree with this, and they hold that since there is only one doubt, we do not pay attention to her words [HaMeiri, see also Rosh]. They wrote that this is also the opinion of the Rambam, but I do not see a decisive proof from his words. On the contrary, from what he explained in Chapter 11 of Hilchot Ishut, it appears that he holds this way. Similarly, from what he explains further, it seems that if the majority of the city are fit, and their intercourse does not disqualify for priesthood, she is permitted post facto to a priest and does not have to leave him. Also, if she claims she was injured by wood, she is believed, and most poskim agree with this [ShMaK]. This is specifically when he says with certainty that he did not deviate, but otherwise, it is possible he deviated without realizing it [Ran]. The Rambam also wrote this in Chapter 11 of Hilchot Ishut. Some say that without intention, deviation is not common, but we ask him if he might have deviated intentionally, and if he says he did not deviate intentionally, she is forbidden to him [ibid. 10a, not in our texts]. Some say further that this applies only to a married man, but a bachelor is not believed because he is not experienced in this matter, and we punish him for his audacity [ibid.]. It seems this is the opinion of the Rif. However, if it is known that he is a frequenter of prostitutes, he is believed and punished for committing transgressions [Kesef Mishneh there in the Gemara]. If she claims she is still a virgin, witnesses are appointed to seclude with her again, and the matter will be clarified.

לג. ודע, דזה שנתבאר מדברינו שאם היה חזקת היתר היינו מתירים אותה אף לכהן, והרי אף בשארי איסורים כשנתהוה ריעותא יש הרבה מהפוסקים דלא מוקמינן אחזקה כמ"ש ביו"ד סי' ג', וכ"ש ביוחסין דמחמרינן בה טובא דלא אזלינן אף בחד רובא, ואף בס"ס מחמרינן כמ"ש באלמנת עיסה בסי' ב' סעי' י"ט,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואיך נכשיר בכאן בחזקה בעלמא בשותקת או במכחשת? דבאמת בפסול שנתברר לנו שפיר יש להחמיר מדרבנן, וכ"ש בפסולי יוחסין, אבל הכא לא נתברר לנו פסול האשה הזאת והיא מכחשתו או שותקת, ואין אנו יודעים אם אמת אומר או מוציא לעז בעלמא, אלא שבאנו לאוסרו מפני שעשאה עליו חד"א – בזה ודאי אם רק יש למצא חזקה להיתר נסתלק ממנו החד"א. ולהיפך – כשמודית ואומרת ברי שמקודם נבעלתי – הרי אלימא טענת ברי דאף את הולד מכשרינן בטענת ברי, ואפילו ברוב פסולין כמ"ש בסי' ד' סעי' ל' [ובזה א"ש כל מה שהקשו הפנ"י והב"מ על התוס' בסוגיא דפ"פ], ובסי' ס"ח יתבאר עוד בזה בס"ד.

33. And know that what has been explained from our words is that if there was a presumption of permissibility, we would permit her even to a Kohen. And indeed, in other prohibitions when there arises a suspicion, many of the poskim do not rely on the presumption, as stated in Yoreh De'ah section 3. All the more so with genealogical issues, where we are very stringent and do not rely even on a single majority, and even in cases of double doubt, we are stringent as stated regarding the widow of a dough-kneader in section 2, paragraph 19. So how can we permit here based merely on a presumption when she is silent or denies? For in truth, when a disqualification has been clarified for us, it is proper to be stringent rabbinically, and all the more so with genealogical disqualifications. However, here the disqualification of this woman has not been clarified for us, and she denies it or remains silent, and we do not know if he is speaking the truth or merely casting aspersions. Rather, we came to prohibit her because he made her forbidden to him by a definite statement – in such a case, certainly if there is any presumption of permissibility, the definite statement is nullified. Conversely, when she admits and says with certainty that she was previously violated – then her certain claim is strong enough that we even validate her child with her certain claim, even against a majority of disqualified individuals, as stated in section 4, paragraph 30. And this will be further explained in section 68 with God's help.

לד. כתב הרמב"ם ז"ל: פנויה שראוה שנבעלה לאחד והלך לו, ואמרו לה מי הוא זה שבא עליך, ואמרה אדם כשר – ה"ז נאמנת. ולא עוד אלא אפילו ראוה מעוברת, ואמרו לה ממי נתעברה, ואמרה מאדם כשר – ה"ז נאמנת ותהיה מותרת לכהן. בד"א? כשיהיה המקום שנבעלה בו פרשת דרכים או בקרנות שבשדות שהכל עוברין שם, והיה רוב העוברים שם כשירים, ורוב העיר שפרשו אלו העוברין ממנה כשירים, שהחכמים עשו מעלה ביוחסין והצריכו שני רובות. אבל אם היו רוב העוברין פוסלין אותה, כמו כותים או ממזרים וכיוצא בה, אע"פ שרוב המקום שבאו ממנה כשירים, או שהיו רוב אנשי המקום פסולים אע"פ שרוב העוברים שם כשירים – חוששין לה שמא למי שפוסל אותה נבעלה, ולא תנשא לכהן לכתחלה, ואם נשאת לא תצא. עכ"ל. ואף שנתבאר שם דאפילו ברוב פסולים אנו מכשירים את הולד כשטוענת ברי – זהו כדי שלא לפסול את הולד מקהל, אבל היא שביכולתה לינשא לישראל – אסרינן לה לכתחלה לכהונה עד דאיכא תרי רובי. וזה שהכשרנו בסעי' ל"ב אף את עצמה בטענת ברי – זהו מפני שכבר נשאת, ועוד דלא נתברר לנו פסולה וכמ"ש בסעי' הקודם. והדבר פשוט דבמעוברת כשאומרת לכשר נבעלתי ונאמנת לעצמה – נאמנת גם על הולד, דאם תלד בת – כשירה לכהונה. וזהו הכל כשאמרה לכשר נבעלתי, אבל אם לא אמרה כן ושתקה – אפילו בדיעבד תצא מהכהן כשלא היה תרי רובי [ב"ש]. ובטוענת לכשר נבעלתי – לא מפקינן לה בדיעבד מהכהן אפילו ברוב פסולים [הה"מ]. וי"ל דלהרמב"ם כשלא אמרה לכשר נבעלתי – לא מתירינן לה לכהן לכתחלה אף בתרי רובי [ב"י], דלא עדיף אינה טוענת בתרי רובי מטוענת בחד רובא.

34. Rambam, of blessed memory, wrote: A single woman who was seen having relations with a man and he left, and they asked her, "Who was the man who was with you?" and she said, "A kosher man" – she is believed. Not only that, but even if she was seen to be pregnant, and they asked her, "From whom did you become pregnant?" and she said, "From a kosher man" – she is believed and is permitted to marry a kohen. In what case is this true? When the place where she had relations was a crossroads or in the corners of the fields where everyone passes by, and the majority of those who pass by there are kosher, and the majority of the city from which these passersby come are kosher, because the sages instituted a higher standard for lineage and required two majorities. But if most of the passersby would disqualify her, like Kutim or mamzerim, or similar, even though the majority of the place they came from are kosher, or if the majority of the people in the place are disqualified even though the majority of the passersby are kosher – we are concerned that she might have had relations with someone who disqualifies her, and she should not marry a kohen initially, but if she did marry, she does not have to leave him. This is the end of the quote. And even though it was explained there that even with a majority of disqualified individuals we validate the child when she claims with certainty – this is to avoid disqualifying the child from the congregation, but she herself who can marry an Israelite – we initially prohibit her from marrying into the priesthood until there are two majorities. And the fact that we validated in section 32 even herself with a certain claim – this is because she was already married, and furthermore, it was not clarified to us that she was disqualified as stated in the previous section. And it is simple that if a pregnant woman says she had relations with a kosher man and she is believed for herself – she is also believed for the child, for if she gives birth to a daughter – she is fit to marry into the priesthood. And

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

all of this is when she says she had relations with a kosher man, but if she did not say this and remained silent – even after the fact she must leave the kohen if there were not two majorities [Beit Shmuel]. And if she claims she had relations with a kosher man – we do not remove her after the fact from the kohen even with a majority of disqualified individuals [Hagahot Maimoniot]. And it can be said that according to Rambam, if she did not say she had relations with a kosher man – we do not permit her to marry a kohen initially even with two majorities [Beit Yosef], for not claiming is not better with two majorities than claiming with one majority.

לה. ויש מרבותינו דס"ל דבטוענת ברי לכשר נבעלתי – אפילו לכתחלה מותרת לכהונה בחד רובא. ובאינה טוענת בין לכתחלה בין דיעבד – צריכה תרי רובי, ואם לאו – תצא [רמב"ן ורשב"א ור"ן]. וי"א דאפילו כשאינה אומרת לכשר נבעלתי – מתירין אותה לכתחלה אף בחד רובא [המאור ספ"ק דכתובות דס"ל דכל הסוגיא היא לר"י ולא לר"ג] והיא דיעה יחידאה, ולא קיי"ל כן.

35. And there are among our rabbis those who hold that in the case of a definite claim that she was intimate with a kosher (permissible) man, she is permitted to marry into the priesthood even with a single majority. And if she does not make such a claim, whether initially or after the fact, she requires two majorities, and if not – she must leave [her husband] [Ramban, Rashba, Ran]. And there are those who say that even if she does not claim that she was intimate with a kosher man, she is permitted initially even with a single majority [HaMaor at the end of the first chapter of Ketubot holds that the entire sugiya follows Rabbi Yehuda and not Rabbi Gamliel]. This is a singular opinion, and we do not follow it.

לו. והא דבעינן תרי רובי לכתחלה ולא סגי בחד רובא – זהו כשיש עכ"פ מיעוט פסולים, אבל בדליכא מיעוט פסולים – לא בעינן תרי רובי. ולכן בעיר שכולה ישראל או שיש לישראל שכונה בפ"ע – הוי כעיר בפ"ע ולא בעינן תרי רובי [ב"ש]. וכן אם ידוע שזינתה עם כשר רק שיש לחוש שמא זינתה עם פסול גם – מכשרינן גם כן לכתחלה בחד רובא [שם]. וכל זה בנבעלה ברצון, אבל בנאנסה – לא מהני כלל ברי דידה, דטעמא דברי שלה מהני מפני שאנו אומרים דאשה מזנה בודקת ומזנה שלא לפסול עצמה כמ"ש בסי' ד' סעי' ל"א ע"ש, ובנאנסה לא שייך בדיקה, ולכן בשידוע שנאנסה לא מהני לכתחלה אפילו תרי רובי [ב"ש]. וזהו להי"א שבסוף סעי' ל"ד דבלא אמירתה לא מתירינן לה לכתחלה אף בתרי רובי [נ"ל], דלשארי הדיעות הלא אין אנו צריכין בתרי רובי לאמירתה. אמנם אם אין אנו יודעים שנאנסה, רק היא אומרת שנאנסה – מתירינן לה באמירתה לכתחלה בתרי רובי, מיגו דאי בעי אמרה לא נאנסתי וברצון נבעלתי [שם]. וכ"ז לעצמה, אבל לגבי הולד שלא נפסלנו מקהל – מהני בכל ענין כמ"ש שם בסי' ד'. וכשאנו מתירים הולד לקהל – מתירים גם לכהונה, שא"א לחלק ביניהם. רק אם היא גרושה – אז שייך גם בולד לכתחלה ודיעבד, דשמא כהן בא עליה והולד חלל [שם]. ואע"ג דלגבי עצמה אין כאן דיעבד דהרי היא פסולה לכהונה, מ"מ לענין הולד יש חילוק, ועוד דלתרומה יש נפק"מ גם לגבי עצמה.

36. And the reason we require two majorities ideally and not one majority – this is when there is at least a minority of invalids, but when there is no minority of invalids – we do not require two majorities. Therefore, in a city that is entirely Jewish or where the Jews have their own separate neighborhood – it is considered like an independent city, and we do not require two majorities. Similarly, if it is known that she committed adultery with a valid person but there is a concern that she might have also committed adultery with an invalid person – we also permit her ideally with one majority. And all this is if she willingly had relations, but if she was raped – her assertion does not help at all, because the reason her assertion helps is that we say a woman who commits adultery checks and commits adultery in a way that does not disqualify herself, as stated in Siman 4, Se'if 31, see there. But in the case of rape, checking does not apply, and therefore if it is known that she was raped, even two majorities do not help ideally. This is according to the opinion at the end of Se'if 34 that without her assertion, we do not permit her ideally even with two majorities, because according to the other opinions, we do not need her assertion with two majorities. However, if we do not know that she was raped, but she says she was raped – we permit her with her assertion ideally with two majorities, because if she wanted, she could have said she was not raped and willingly had relations. And all this is for herself, but regarding the child not being disqualified from the congregation – it helps in any case, as stated there in Siman 4. And when we permit the child to the congregation – we also permit him to the priesthood, as it is impossible to differentiate between them. Only if she is divorced – then it applies to the child ideally and post facto, because perhaps a priest had relations with her and the child is a chalal (disqualified priestly offspring). And although regarding herself there is no post facto since she is already disqualified from the priesthood, nevertheless regarding the child there is a distinction, and furthermore, for terumah (priestly tithes) there is a practical difference also regarding herself.

לז. הא דמהני תרי רובי לכתחלה – זהו כשנבעלה במקום דניידי בני אדם ואינם יושבים על מקומם, אבל אם נבעלה בעיר, נהי דאם היינו יודעים שהבועל הלך אצלה כל דפריש מרובא פריש, אבל שמא הלכה היא אצל הבועל וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ולכן אף אם בעיר כולם כשירים ואחד נמצא פסול – כותי או

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חלל או ממזר ועבד – לא תנשא לכהן לכתחלה בכל ענין, אבל אם נשאת – לא תצא כשאומרת לכשר נבעלתי, דהא אפילו ברוב פסולים מכשרינן דיעבד. ולכן בכה"ג שאינה אומרת לכשר נבעלתי ואומרת איני יודע אם הוא כשר או פסול, או שהיתה אילמת או חרשת ואין ביכולתינו לסמוך על רמיזתה שתבחין בין כשר לפסול – הרי זו ספק זונה, ואם נשאת לכהן – תצא ובניה ספיקי חללים. ולא מהני תרי רובי כלל אא"כ היתה הבעילה בפרשת דרכים ולא בעיר. והטור פסק דאפילו בעיר לא מחמירינן בתרי רובי אא"כ ידוע שהיא הלכה אצל הבועל, אבל אם אינו ידוע מי הלך למי – מתירין אותה בתרי רובי אפילו באינה אומרת לכשר נבעלתי, ותלינן שהבועל הלך אצלה. ואם ידוע שהבועל הלך אצלה – גם הרמב"ם מודה בזה [ע' ב"ש]. וכשראינו שנתעברה, ויש במקום הזה תרי רובי לפי הדינים שנתבארו – לא חיישינן שמא זינתה במקום אחר ובשם לא היה תרי רובי, אלא אמרינן כאן נמצא כאן היה הזנות, ואף בכל האיסורים אין אנו מחזיקים איסור ממקום למקום [שם].

37. The rule that two majorities are effective initially – this applies when she had relations in a place where people move around and do not stay in one place. But if she had relations in the city, even if we knew that the one who had relations with her went to her, and we would say "whoever separates, separates from the majority," perhaps she went to him instead, and in any fixed situation, it is considered as half and half. Therefore, even if in the city everyone is fit except for one who is found to be disqualified – a Samaritan, a defiled priest, a mamzer, or a slave – she should not marry a priest initially in any case. However, if she already married, she does not need to divorce if she says she had relations with a fit person, because even in a majority of disqualified individuals, we validate post factum. Therefore, in a case where she does not say she had relations with a fit person and says she does not know if he was fit or disqualified, or if she was mute or deaf and we cannot rely on her gestures to distinguish between fit and disqualified – she is considered a questionable zonah. If she marries a priest, she must divorce, and her children are of questionable defiled status. Two majorities do not help at all unless the intercourse took place at a crossroads and not in the city. The Tur ruled that even in the city, we are not stringent with two majorities unless it is known that she went to the one who had relations with her. But if it is not known who went to whom, we permit her with two majorities even if she does not say she had relations with a fit person, and we assume that the one who had relations went to her. If it is known that the one who had relations went to her, even the Rambam agrees with this. And if we see that she became pregnant, and there are two majorities in this place according to the laws that have been explained, we do not suspect that she might have had relations elsewhere where there were no two majorities. Rather, we say that the promiscuity occurred here, and in all prohibitions, we do not transfer a prohibition from place to place.

לח. יראה לי דלדיעה שבסעי' ל"ה דבטוענת ברי מותרת בחד רובא, ולפמ"ש בסי' ד' סעי' ל"ד דדינא דקבוע אינו אלא חומרא בעלמא, דסוף סוף איכא רובא דשמא הלך הבועל אצלה, ואפילו הלכה היא הוה כמחצה על מחצה וממילא דהוי רובא להיתר, אין נ"מ בין נבעלה בעיר לנבעלה במקום דניידי אלא אם אינה טוענת ברי, אבל כשטוענת ברי – אין נ"מ בזה אא"כ ידוע שהלכה היא אצלו. וכן בארנו שם שאין חוששין שמא זינתה עם קרוביה ואע"פ שהיא אתם בבית אחד, אא"כ היא חשודה מהם בחשד שיש בו ממש. ושם נתבאר בסעי' ל"ב איך הדין כשאומרת שמפלוני נתעברה ואם הפלוני מודה אם לאו ודיבורו אינו נוגע רק לגבי הולד, אבל לגבי עצמה – דיבור הבועל לא מעלה ולא מוריד, ואינו בגדר עד, דסוף סוף משים א"ע רשע, ורק לגבי הולד משום דהתורה נתנה נאמנות לאב, ובלא הודאתו אין לנו להחזיקו כבנו ע"ש, אבל לגבי עצמה – לא מיבעיא אם הוא פסול ובא לפוסלה לומר שהוא הבועל דאינו נאמן, אלא אפילו הוא כשר ובא להעיד שהוא הוא הבועל וכשרה היא לכהונה, אם כהן הוא – אינו נאמן להכשירה אם בלא דיבורו אינה נאמנת, משום דחיישינן שמא עיניו נתן בה, והכל לפי הענין ולפי ראות עיני ב"ד אם חשודה ממנו אם לאו [נ"ל]. ודע, כי עד אחד נאמן באיסורים היכא דלא אתחזק איסורא כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז. וה"מ כשאינה מכחישתו, אבל במכחישתו – עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא כמ"ש שם.

38. It seems to me that, according to the opinion in section 35, when she claims with certainty, she is permitted based on a single majority. And based on what is written in section 34 of chapter 4, that the law of "established" is merely a stringency, since in the end there is a majority that suggests perhaps the one who engaged in relations came to her. And even if she went to him, it is considered as half and half, and consequently, it is a majority for permissibility. There is no difference whether she had relations in the city or in a place where people move around, except if she does not claim with certainty. But when she claims with certainty - there is no difference, unless it is known that she went to him. And as we explained there, we do not suspect that she may have committed adultery with her relatives, even if she is with them in the same house, unless she is suspected of them with a suspicion that has substance. And it was explained there in section 32 how the law is when she says she became pregnant by a certain man, and whether that man admits or not, and his statement only matters with regard to the child. But with regard to herself, the statement of the one who engaged in relations does not affect, and he is not considered a witness, for in the end he makes himself a wicked person. Only regarding the child, because the Torah granted

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

credibility to the father, and without his admission, we do not consider him his child, as is explained there. But regarding herself, it is not necessary to say that if he is invalid and comes to disqualify her by saying he is the one who engaged in relations, he is not believed. Even if he is valid and comes to testify that he is the one who engaged in relations and that she is fit for the priesthood, if he is a priest, he is not believed to render her fit if without his statement she is not believed. This is because we suspect that perhaps he set his eyes upon her, and everything depends on the matter and according to the judgment of the court whether she is suspected of him or not. And know that a single witness is believed in prohibitions where the prohibition is not established, as is written in Yoreh De'ah, section 127. This applies when she does not contradict him, but if she contradicts him, a single witness in contradiction is nothing, as is written there.

סימן ז

א. [דיני שבויה ואיזו היא חללה ובו מ"א סעי']
בזמן התלמוד היו כמה אומות פרועים בהנהגתם כמו הערביים וכיוצא בהם, כאשר נמצא גם עתה בקצות אפריקא, והיו שודדים ושובים נפשות ולוקחים בעדם כסף פדיון, ולכן השבויה בידם היא בחזקת שזינו עמה והיא אסורה לכהן, דאחרי שהיא בידם מי יעכב על ידם שלא יאנסוה, ולכן אע"פ שאין אשה נאסרת על בעלה אלא ע"פ עדים שהעידו שזינתה או ע"י קינוי וסתירה, מ"מ השבויה נאסרת לכהן אבל לא לישראל, דברצון ודאי לא זינתה ואע"פ שכשהיא מסורה בידם להרג יכול להיות שתתרצה להם כמו שיתבאר, ואין זה אונס דאונס לא מקרי אלא כשהיא אנוסה על עצם הבעילה אבל לא כשהיא אנוסה ע"י דבר אחר ומתרצית לבעילה, דזהו רצון גמור. ולמה אינה אסורה לבעלה ישראל? אך מפני שהשבאים רובם ככולם עיקר כוונתם על דמי הפדיון והנשים יודעות זאת ואינן פוחדות שמא ימיתום, לפיכך לישראל מותרות ולכהן אסורה. וכל שהיא יותר מג' שנים ויום אחד היא בחזקת שנבעלה, ואם הוא פנויה – אסורה להנשא לכהן, ואם היא אשת כהן – נאסרה על בעלה אא"כ יש לה עדים שלא נבעלה. והרבה הקילו חכמים בעדותן כמו שיתבאר, והטעם כתב הרמב"ם ז"ל בפי"ח מא"ב דכיון דהוא רק ספק שמא נבעלה, וכל הספיקות מותר מן התורה, רק מדרבנן הוה ספיקא דאורייתא לחומרא, לפיכך הקילו בה, והולך לשיטתו דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא. ולהפוסקים שסוברים דמן התורה לחומרא יש טעם אחר מה שהקילו בה, מפני שבנות ישראל הכשירות משתדלים גם בעת שביים להמלט שלא יבעלו ועושים כל טצדקי ומנוולים א"ע לגבי השבאים שלא יתנו עיניהם בהם, לפיכך הקילו בעדותן. ודע, שבזמנינו בכל המלכיות כשאשה יושבת בבית האסורים של הממשלה מפני איזה חטא אין חשש בהן שיבעלו מהריקים היושבים שם, מפני שהמלכות משגחת ע"ז שלא יארע להן תקלה ומענשין בעונשין קשים את הרוצה לענותן ובלילה מסגירין את הנשים בחדר בפ"ע – לכן מותרות לבעליהן הכהנים [נ"ל].

1. [Laws of a Captive Woman and Who Is Considered a Halalah, containing 41 sections] In Talmudic times, there were several nations with unruly conduct, such as the Arabs and similar groups, as is still found in some parts of Africa today. They would rob and capture people, taking them for ransom money. Therefore, a woman taken captive by them is presumed to have been violated and is forbidden to a Kohen (priest). For once she is in their hands, who would prevent them from assaulting her? Hence, even though a woman is not forbidden to her husband unless there are witnesses who testified that she committed adultery or through the warning and seclusion process, nevertheless, a captive is forbidden to a Kohen but not to an Israelite. This is because it is certain that she did not willingly engage in relations. Even though when she is at the mercy of those who might kill her, she might consent to them, which will be explained, this is not considered coercion. Coercion is only when she is forced into the actual intercourse but not when she is forced by other circumstances and consents to the intercourse, for this is considered full consent. And why is she not forbidden to her Israelite husband? Because most of the captors primarily intend to obtain ransom money, and the women know this and are not afraid they might kill them. Therefore, they are permitted to an Israelite but forbidden to a Kohen. Any woman older than three years and one day is presumed to have been violated. If she is unmarried, she is forbidden to marry a Kohen. If she is the wife of a Kohen, she is forbidden to her husband unless she has witnesses that testify she was not violated. The Sages were lenient regarding their testimony, as will be explained. The Rambam wrote in the 18th chapter of the Laws of Forbidden Relations that since there is only a doubt whether she was violated, and all doubts are permitted by Torah law, but by Rabbinic decree, a doubtful Torah prohibition is treated stringently, therefore they were lenient in her case. He follows his position that a doubtful Torah prohibition is lenient by Torah law. According to those who hold that by Torah law one must be stringent, there is another reason for leniency. This is because the virtuous daughters of Israel strive even in captivity to avoid being violated and employ all sorts of strategies and debase themselves in front of their captors to prevent them from setting their eyes on them. Therefore, their testimony is accepted leniently. Know that in our times, in all kingdoms, when a woman is imprisoned by the government for some crime, there is no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

concern that she will be violated by the guards there. This is because the government supervises to ensure that such a mishap does not occur and severely punishes anyone who attempts to violate them. At night, the women are locked in a separate room. Therefore, they are permitted to their Kohen husbands.

ב. יש מי שכתב כיון דאין אשה נאסרת על בעלה אלא בעדים או בקינוי וסתירה, זה שאסרו חכמים את השבויה לכהן – מפני דמעלה עשו ביוחסין[ב"ש סק"א וסקל"ד בשם מהרי"ק ק"ס], ולא נראה כן מהש"ס והפוסקים, דהא בגמ' [קדושין י"ב:] אמרו שהקילו בשבויה משום דמנוולה נפשה, והרמב"ם אומר הטעם מפני שכל הספיקות מותרים מן התורה. ועוד מפורש בגמ' [כתובות י"ג:] דשבויה הוי כיש עדים שנבעלה, דהם פרוצים בעריות וכולנו עדים שנבעלה [רש"י], הרי להדיא דהוי איסור דאורייתא אלא שהקילו בעדותן מפני הטעמים שבארנו, וכן מוכח מכמה מקומות [ור' דוסא שם ל"ו ס"ל כן, וזהו דרך הירושלמי שם שפסק כר"ד ולא דרך הש"ס שלנו, והמהרי"ק עיקרו של דבר כתב לגבי יחוד אבל שבויה הוי כעדים, והב"ש בעצמו בסקכ"ג כתב דהפוסקים לא ס"ל כוותיה, ורק לפי' הי"מ שבתוס' קדושין שם דבריו צודקין, וכל הפוסקים חולקים בזה ודו"ק].

2. There are those who have written that since a woman does not become forbidden to her husband except by witnesses or by warning and seclusion, the Sages forbade the captive woman to a Kohen because they made a higher standard in matters of lineage [Beit Shmuel 1:1 and 34 in the name of the Maharik 160]. However, this does not seem to be the case from the Talmud and the decisors, for in the Gemara [Kiddushin 12b] it is said that they were lenient with a captive woman because she degrades herself, and the Rambam says the reason is because all doubts are permitted by Torah law. Furthermore, it is explicitly stated in the Gemara [Ketubot 13b] that a captive woman is considered as if there are witnesses that she was violated, because they are promiscuous and we are all witnesses that she was violated [Rashi], thus it is clearly a Torah prohibition but they were lenient in their testimony for the reasons we explained, and this is proven from several places [and Rabbi Dosa there 36a holds this way, and this is the approach of the Jerusalem Talmud which rules according to Rabbi Dosa and not according to our Talmud, and the Maharik's primary matter was written regarding seclusion but a captive woman is like witnesses, and the Beit Shmuel himself in 23 wrote that the decisors do not hold like him, and only according to the interpretation of the Yam Shel Shlomo in Tosafot Kiddushin there his words are correct, and all the decisors disagree with this, and scrutinize this].

ג. שבויה שנשאת לישראל ומצא לה בתולים ומת – מותרת לכהן, דהא איגלאי מילתא שטהורה היא [שם]. ויש שחששו שמא הערה בה השבאי ונאסרה לכהן ובתולותיה קיימין [ט"ז] – ולא נראה כן, ולמה לנו לחוש לדבר שאינו מצוי כזה, דמי היה מעכב על ידו אם היה גומר ביאתו? ומסתמא היה ממלא תאותו, אלא ודאי שטהורה היא [נוב"ת כ"ט]. אמנם בזה גופא מי מעיד על זה, דאם נסמוך על הבעל הישראל הרי אשתו כגופו, וכשם שהיא אינה נאמנת כמו כן בעלה כמו שיתבאר. וזה אין לומר דדוקא על עצמו אינו נאמן אבל על אחרי מותו נאמן, דא"כ בעל ואשתו שנשבו והוא ישראל יהא נאמן להעיד שלא נטמאה ותותר לכהן אחרי מותו ולא מצינו זה בגמ' ובפוסקים [שם]. ומ"מ נ"ל דאע"ג דמתורת עדות אינו נאמן – מ"מ בזה נאמן לומר שבתולה היתה כיון דלו אין נ"מ בזה והוחזקה לבתולה שלימה, וממילא דמותרת אח"כ לכהן מטעם חזקה. ועוד אפשר שנשים ראו בתוליה על הסדין והן נאמנות להעיד בשבויה, כמו שיתבאר בס"ד.

3. A captive woman who married an Israelite and was found to have her virginity intact after he died — she is permitted to marry a Kohen, because it has been revealed that she is pure. Some are concerned that perhaps the captor had intercourse with her, which would prohibit her to a Kohen, while her physical signs of virginity remained intact. This concern does not seem valid, for why should we worry about such an uncommon occurrence? If the captor intended to complete the act, who would have stopped him? Presumably, he would have satisfied his desire. Therefore, she is certainly pure. However, who testifies to this? If we rely on the Israelite husband, his wife is like his own self, and just as she is not believed, so too is he not believed, as will be explained. We cannot say that he is believed only after his own death but not during his lifetime, because if that were the case, an Israelite man and his wife who were taken captive together would be believed to testify that she was not defiled, thus permitting her to marry a Kohen after his death, and we do not find this in the Gemara and the Poskim. Nevertheless, it appears to me that although he is not believed as a witness, he is still believed to say she was a virgin because he gains no benefit from this, and she is presumed to be a complete virgin. Consequently, she is permitted to marry a Kohen afterward based on this presumption. Additionally, it is possible that women saw her signs of virginity on the sheet, and they are believed to testify regarding a captive woman, as will be explained with God's help.

ד. הכל נאמנים להעידה שטהורה היא – אפילו עד אחד, אפילו אשה, אפילו קרוב. ואף גם החמש נשים שאין מעידין לה שמת בעלה כמ"ש בסי' י"ז – חמותה, ובת חמותה, וצרתה, ויבמתה, ובת בעלה – מעידין בשבויה, דבשם חיישינן שמפני שנאתן כוונתן לקלקלה שתנשא לאחר וכשיבא בעלה תיאסר לשניהם, אבל בכאן כשמעידות שטהורה היא במה יקלקלוה? ואדרבא – מקודם היתה אסורה לבעלה הכהן, וע"פ עדותן תותר. ואין לומר שיודעות שיש שני עדים שנטמאה, ולכן מעידות כדי שתהיה עם בעלה וכשיבואו העדים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תיאסר על בעלה וגם הבנים יהיו חללים, דא"כ למה להן להעיד, הא בלא עדותן אסורה לבעלה. ולחשוד אותן שכוונתם לקלקל גם בניה שתלד – לא חשדינן להו כל כך, ועוד דבנים חללים אין הקילקול רק להאב הכהן אבל לה אין נ"מ בזה, דהחלל הוא ישראל כשר ככל בנ"י, ורק לכהונה נפסל [דשבויה ל"ד לעגונה, דבעגונה היא עצמה נאמנת לומר מת בעלה משא"כ בשבויה].

4. Everyone is considered credible to testify that she is pure—even a single witness, even a woman, even a relative. Even the five women who are not believed to testify that her husband has died, as mentioned in Siman 17—her mother-in-law, her mother-in-law's daughter, her co-wife, her yevamah (sister-in-law), and her husband's daughter—are believed regarding a captive. This is because, in the case of death, we are concerned that due to their hatred, they intend to cause her to remarry, and when her husband returns, she will be prohibited to both men. However, in this case, when they testify that she is pure, how can they cause harm? On the contrary, previously she was forbidden to her priestly husband, and based on their testimony, she will be permitted. We cannot say that they know there are two witnesses who testify that she was defiled, and they are testifying so that she will be with her husband, and when the witnesses come, she will be prohibited to her husband and her children will be disqualified as priests. For if that were the case, why would they need to testify? Without their testimony, she is already forbidden to her husband. And to suspect them of intending to harm her future children—we do not suspect them to such an extent. Moreover, disqualified children are only a detriment to the priestly father, but for her, it makes no difference because the disqualified child is a valid Israelite like all the children of Israel, only disqualified from the priesthood. [Note: A captive is not comparable to an agunah (a woman whose husband is missing), for in the case of an agunah, she herself is believed to say her husband died, which is not the case with a captive.]

ה. לדעת הרמב"ם ז"ל כל קרוב נאמן להעיד אפילו בנה ובתה הגדולים, וכל קטן אפילו אינו קרוב אינו נאמן להעיד, רק במסיח לפי תומו נאמן כמעשה שהובא בגמ' [כתובות כ"ז:] באחד שנשבה הוא ואשתו ובנם, והבן הסיח לפי תומו ואמר: "נשבינו לבין ערביים אני ואמי, יצאתי לשאוב מים דעתי על אמי, יצאתי ללקוט עצים ודעתי על אמי", והשיאוה חכמים לכהן על פיו. ולדעת הרמב"ם זה הבן קטן היה ולכן הצריכוהו להסיח לפ"ת ולא מפני קריבותו. אבל רוב הפוסקים חולקים עליו וס"ל דקטן יכול להעיד כשאינו בנה ואפילו אינו מסל"ת, אבל בנה ובתה אפילו גדולים אין נאמנין להעיד – רק במסל"ת נאמנין, והמעשה שהבאנו לאו קטן היה, אלא משום שהיה בנה לפיכך לא האמינוהו אא"כ מסל"ת ובירושלמי שם [פ"ב ה"ט] משמע להדיא דאפילו בנה קטן יכול להעיד ע"ש, אבל אין זה דרך הש"ס שלנו. וכן עבד ושפחה נאמנין להעיד, ואפילו שפחתו של הבעל, אבל שפחתה – אינה נאמנת רק במסל"ת, דשפחתה מקושר לה ואינה נאמנת בלא מסל"ת. והבעל אינו נאמן בכל ענין אף במסל"ת כמו היא עצמה, דאשתו כגופו דמי. ואפילו בשבועה אינו נאמן [כדמוכח מר' זכריה בהלכה ט' שם], דזה שהאמינו לאשה לומר שמת בעלה זהו מפני שמתייראת לקלקל עצמה אם תנשא ויבא הבעל הראשון כמ"ש בסי' י"ז, אבל בשבויה שאין לה יראה שתקלקל עצמה אינה נאמנת אף במסל"ת, דבבעל דבר עצמו לא שייך לפי תומו, וכן הבעל דכגופו דמיא. ושתי שבויות שהעידו כל אחת לחבירתה – נאמנות ולא חיישינן לגומלין, דהקילו בעדות השבויה מטעמים שבארנו בסעי' א'. ומ"מ י"א שכותי אינו נאמן להעיד, ואף במסל"ת אינו נאמן. ואע"ג דלהעיד שמת בעלה נאמן במסל"ת כמ"ש שם, אבל להעיד על השבויה שטהורה היא אין עדותו כלום. והטעם נ"ל דהרי עדות שבויה הוא כשיעיד שכמעט לא זזה ידו מתוך ידה, וא"כ אם הוא נתייחד עמה תמיד אין לך פסול גדול מזה, ולפ"ז היתה כותית – נאמנת. ויש מקילין בכותי מסל"ת, וכן הכריעו גדולי האחרונים. ועדותו יכול להיות שהסיח לפי תומו שכל הזמן היה הוא ועוד אנשים ונשים עמה תמיד ולא נתייחדה עמו לבדו זמן רב. ועד מפי עד ג"כ כשר בשבויה. [פלוגתת הרמב"ם והפוסקים כתבתי ע"פ הגר"א סק"ב, ובמ"ש מתורץ קושיית הח"מ סק"ב, ודברי הב"ש אינם מספיקים, ודו"ק].

5. According to the Rambam of blessed memory, any relative is believed to testify, even her adult son and daughter, and any minor, even if not a relative, is not believed to testify, except when speaking innocently (mesiach lefi tumo). This is evidenced by a case in the Gemara [Ketubot 27b] where a man, his wife, and their son were captured, and the son innocently said: "We were captured by the Arabs, my mother and I, I went to draw water thinking of my mother, I went to gather wood thinking of my mother," and the Sages allowed her to marry a Kohen based on his testimony. According to the Rambam, this son was a minor, hence he needed to speak innocently and not because of his kinship. However, most poskim (halachic authorities) disagree with him and maintain that a minor can testify if he is not her son, even if not speaking innocently, but her adult son and daughter are not believed to testify unless speaking innocently. The aforementioned case was not about a minor, but because he was her son, they did not believe him unless he spoke innocently. The Jerusalem Talmud [Ketubot 2:9] explicitly implies that even her minor son can testify, but this is not the approach of our Talmud. Similarly, a slave and a maidservant are believed to testify, even the husband's maidservant, but her maidservant is only believed if speaking innocently, as she is closely tied to her and not believed otherwise. The husband is not believed in any situation, even when speaking innocently, just like she herself, as his wife is considered like his own body. Even under oath, he is not believed [as demonstrated by

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rabbi Zechariah in Halacha 9 there], because the reason a wife is believed to say her husband died is that she fears corrupting herself if she remarries and her first husband returns, as explained in Siman 17. But in the case of a captive, where there is no fear of corrupting herself, she is not believed even when speaking innocently, as in the case of the person involved, speaking innocently does not apply, and similarly, the husband, as he is like herself. Two captives who testify for each other are believed, and we do not suspect mutual favors, as leniency is applied in the testimony of a captive for reasons explained in Section 1. Nevertheless, some say that a Samaritan (Kuti) is not believed to testify, and even when speaking innocently, he is not believed. Although, to testify that her husband died, he is believed when speaking innocently, as noted there, but to testify about a captive that she is pure, his testimony is meaningless. The reason seems to be that testimony about a captive is as if he testifies that his hand almost never left hers, and if he was constantly alone with her, he is the greatest invalid for this testimony. Therefore, a Samaritan woman would be believed. Some are lenient regarding a Samaritan speaking innocently, and this is the conclusion of the great later authorities. His testimony could be that he spoke innocently, indicating that he and other men and women were always with her, and she was not alone with him for a long time. Testimony from hearsay is also valid for a captive. [The dispute between the Rambam and the poskim is written according to the Gra's commentary, and this resolves the difficulty raised by the Chatam Sofer. The words of the Beit Shmuel are insufficient, and take note.]

ו. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' דמסל"ת אינו נאמן רק להקל ולא להחמיר, עכ"ל. ביאור דבריו: כשבא כותי מסל"ת ואומר שטמאה היא – אין אנו מחזיקין אותה כודאי טמאה, אלא הרי היא כמקדם [ב"ש]. וכן בעגונה כשאמר מסל"ת שבעלה חי – הוי כאלו לא אמר והיא בספק [שם]. ונ"מ כשיבא עד אחד הכשר להעיד בזה ויעיד שהיא טהורה או בעגונה שמת בעלה – נתירנה, אבל אם כותי אחד מסל"ת שהיא טמאה ואחד מס"ת שהיא טהורה – אין מתירין אותה, דכן פסק להדיא רבינו הרמ"א בסי' י"ז לגבי עגונה. ואף דגם שם יש מקילים – לא קיי"ל כך, ומ"מ י"א דבשבויה גם בכה"ג מותרת ולא דמי לעגונה שהיא קיימא בחזקת א"א והבעל מוקמינן ליה בחזקת חיים, וזה הכותי המסיח לפ"ת שבעלה חי מוקים לה אחזקתה, ואיך נתיר ע"י המסיח לפ"ת שמת בעלה ולהוציאה מחזקתה במקום שיש הכחשה נגדו? אבל בשבויה הלא יש לה חזקת כשרות אלא שאנו אוסרים אותה, ולכן זה המסיח לפ"ת שטהורה היא מעמידה בחזקתה, וזה שמסיח לפ"ת שטמאה היא אין בדבריו כלום להוציאה מחזקתה [נוב"ת י"ח]. וטעמא דמסתבר הוא, והרי כל פסולי עדות אין נאמנין להחמיר, ואפילו עד אחד אינו נאמן להחמיר כשיש הכחשה נגדו כמו שיתבאר [הגר"א], והרי עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, וכאן היא אומרת שטהורה היא, ונהי דאינה נאמנת – מ"מ כשיש מסל"ת המסייע לה הרי היא נאמנת, וזה המכחישה אין בדבריו כלום.

6. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 2 that a casual statement (mesiach lefi tumo) is only reliable to be lenient, not to be stringent. His explanation: When a non-Jew makes a casual statement and says she is impure, we do not consider her definitely impure, but she remains as she was before. Similarly, in the case of an agunah (a woman whose husband is missing), if a casual statement is made that her husband is alive, it is as if nothing was said, and she remains in doubt. The practical difference is when a single valid witness comes to testify that she is pure or that the agunah's husband has died, we permit her. However, if one non-Jew casually says she is impure and another casually says she is pure, we do not permit her, as Rema explicitly ruled in section 17 regarding an agunah. Even though there are those who are lenient there, we do not follow that opinion. Nevertheless, some say that in the case of a captive woman, even in such a case, she is permitted, as it is not comparable to an agunah who remains presumed to be married, and we assume her husband is alive. The non-Jew who casually says her husband is alive upholds her presumption, so how can we permit her through the casual statement that her husband is dead and remove her from her presumption where there is contradiction? But in the case of a captive woman, she has a presumption of being kosher, and we only forbid her due to the situation. Therefore, the casual statement that she is pure maintains her presumption, and the casual statement that she is impure does not matter to remove her from her presumption. This reasoning is sensible, as all disqualified witnesses are not believed to be stringent, and even a single witness is not believed to be stringent when there is contradiction, as will be explained. A single witness in contradiction is meaningless, and here she says she is pure. Although she is not believed, when there is a casual statement supporting her, she is believed, and the one contradicting her has no significance.

ז. יש מרבותינו שכתבו דאע"ג דכל הפסולים הכשירו לעדות שבויה, מ"מ גזלן דאורייתא וכל הפסולים בעבירה מן התורה – פסולים כמו בעדות עגונה כמ"ש בסי' י"ז [הה"מ פי"ח מא"ב וש"מ בשם הריטב"א], דכיון דחציף לעבור בפרהסיא על ד"ת לא הכשירוהו לעדות אשה [רש"י ספ"ק דר"ה] וה"ה לשבויה.

7. Some of our rabbis wrote that although all disqualified individuals are deemed fit to testify regarding a captive woman, nevertheless, a Torah-level thief and all those

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

disqualified due to a Torah-level transgression are disqualified, just as they are in the testimony concerning an agunah (a woman whose husband is missing), as stated in Siman 17 [Hagahot Maimoniot, chapter 18 of Hilchot Edut, and Shevut Yaakov in the name of the Ritva]. Since such a person is brazen enough to publicly transgress the Torah, they are not deemed fit to testify regarding a woman [Rashi at the beginning of Rosh Hashanah], and the same applies to a captive woman.

ח. כהן שהעיד על שבויה שטהורה היא – ה"ז לא ישאנה שמא עיניו נתן בה. ואם כנס, מפורש בתוספתא [יבמות פ"ד] דלא יוציא, שאין זה רק חששא בעלמא. וכהן אחר מותר לישא אותה לכתחלה, ולא אמרינן שמפני שרצה לישאנה העיד שקר [ח"מ וב"ש] כיון דאצלו גופא אינו אלא חששא בעלמא. ואם פדאה בממון והעיד בה שהיא טהורה – מותר לישא אותה לכתחלה, שאלו לא ידע בבירור שטהורה היא לא היה מוציא עליה מעותיו. וכן אם אינו ידוע כלל שהיתה בשביה, רק זה הכהן ידע ויודע שטהורה היא – מותר לישאנה [ב"ש]. וכן אשת כהן שנאסרה על בעלה – זהו כשידוע שהיתה בשביה, אבל אם אינו ידוע רק להבעל והוא יודע שטהורה היא – מותר לו לדור עמה. וכן אפילו יש עדים שהיתה שבויה רק שאינו ידוע שהוא כהן – מותר לו לישאנה במיגו שהיה אומר דלאו כהן הוא [ע' ב"ש]. ואם שני כהנים מעידים עליה – יכול אחד מהם ליקח אותה, דשנים לא חשידי [בר"י]. וכן אם כהן אחד העיד על נשואה שטהורה היא – מותר לו לישאנה אחר מיתת הבעל, דלא שייך לחושדו כיון שהיה לה בעל. וכן אם הכהן היתה לו אשה במקום שאין נושאין שתי נשים ואח"כ מתה אשתו מותר לו לישאנה מטעם זה [שם].

8. A Kohen who testified about a captive woman that she is pure – he should not marry her, lest he had set his eyes on her. However, if he did marry her, it is explained in the Tosefta [Yevamot, Chapter 4] that he does not have to divorce her, as this is merely a suspicion. Another Kohen is permitted to marry her from the outset, and we do not say that because he wished to marry her he testified falsely [Choshen Mishpat and Beit Shmuel], since for him it is only a mere suspicion. If he redeemed her with money and testified that she is pure – he is permitted to marry her from the outset, because if he did not know with certainty that she was pure, he would not have spent his money on her. Similarly, if it is not known at all that she was a captive, but only this Kohen knows and knows that she is pure – he is permitted to marry her [Beit Shmuel]. Likewise, the wife of a Kohen who was forbidden to him – this is when it is known that she was a captive, but if it is only known to the husband and he knows that she is pure – he is permitted to live with her. Even if there are witnesses that she was a captive but it is not known that he is a Kohen – he is permitted to marry her with the argument that he could have claimed he is not a Kohen [see Beit Shmuel]. If two Kohanim testify about her – one of them can marry her, as two are not suspected [Be'er HaYitev]. Similarly, if one Kohen testified about a married woman that she is pure – he is permitted to marry her after the death of her husband, as there is no reason to suspect him since she had a husband. Also, if the Kohen had a wife in a place where one does not marry two women, and then his wife died, he is permitted to marry her for this reason [there].

ט. זה שהשבויה אינה נאמנת על עצמה שטהורה היא – דוקא כשאין לה מיגו כגון שעדים יודעים שנשבית, אבל אם אמרה נשביתי וטהורה אני – נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואפילו יש עד אחד שנשבית ואפילו מעיד שנטמאה, דעד אחד בטומאה אינו כלום אלא בסוטה בלבד [רש"י כתובות כ"ג]. ואע"ג דבממון לא אמרינן מיגו להכחיש העד כמ"ש בח"מ סי' ע"ה, זהו מפני שבממון עד אחד קם לשבועה, משא"כ בדבר איסור [ב"מ].

9. A captive woman is not believed regarding herself to say that she is pure – specifically when she does not have a "migo" (a logical argument that supports her claim), such as when there are witnesses who know that she was taken captive. However, if she says, "I was taken captive but I am pure," she is believed, because the mouth that prohibited is the mouth that permitted. Even if there is one witness that she was taken captive, or even if he testifies that she was defiled, one witness regarding impurity is nothing except in the case of a sotah (a woman suspected of adultery) [Rashi on Ketubot 23]. And although in monetary matters we do not say "migo" to contradict a witness, as stated in Choshen Mishpat, siman 75, that is because in monetary matters one witness can obligate an oath, which is not the case in matters of prohibition [Bava Metzia].

י. היו שם שני עדים שנשבית ועד אחד מעיד שנטמאה ואחד מכחישו ומעיד שהיא טהורה שלא נתייחדה עם כותי עד שנפדית, אפילו אם העד שמעיד על טהרתה הוא עבד או שפחה – הרי זו מותרת, ואפילו בא עד הטומאה מקודם, ולא אמרינן בזה כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים, וגם לא אמרינן אוקי עד להדי עד ונשארת בחזקת שבויה, דהקילו חכמים בשבויה הרבה [ב"ש], אף שלענין עגונה אינו כן כמ"ש בסי' י"ז. ואם שנים אומרים שנשבית והיא טמאה ושנים אומרים נשבית והיא טהורה – לא תנשא, ואם נשאת לא תצא [ירושלמי יבמות פ"י ה"ג].

10. If there were two witnesses who testified that she was taken captive, and one witness testifies that she was defiled and another contradicts him and testifies that she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is pure, saying she was not secluded with a non-Jew until she was redeemed, even if the witness who testifies to her purity is a servant or maidservant - she is permitted. Even if the witness to her defilement came first, we do not say in this case that wherever the Torah believes one witness, it is as if there are two witnesses. Nor do we say to set one witness against the other and leave her in the presumption of being a captive, for the Sages were lenient with captives. However, regarding an agunah, it is not the same, as stated in Siman 17. And if two say she was taken captive and is defiled, and two say she was taken captive and is pure - she should not marry, but if she did marry, she need not be divorced.

יא. האשה עצמה שאמרה טמאה היא, ועד אחד מעיד שטהורה היא – נאמנת לאסור על בעלה, ולא חיישינן שמא עיניה נתנה באחר, כיון דעכ"פ שבויה היא וחזקת ערביים שפרוצים בעריות לא גרע מרגלים לדבר שנאמנת. אבל אם שני עדים כשירים מעידים שטהורה היא – אינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה, ולאו כל כמינה להפקיע עצמה ממנו. אבל אם היא פנויה – נאמנת לאסור עצמה לכהן, דשויא עלה חתיכה דאיסורא [ב"ש], וכן אסורה בתרומה אם בת כהן היא. ואם נותנת אח"כ אמתלא לדבריה מה שאמרה טמאה היא ועתה חוזרת בה – נאמנת [שם] אם הב"ד רואים שאמתלא הגונה היא.

11. A woman who declares herself impure, and one witness testifies that she is pure, is believed to prohibit herself to her husband. We are not concerned that she set her eyes on another man, because in any case, she is considered as captured, and the presumption that Arabs are licentious is no less than a basis for suspicion that she is believed. However, if two qualified witnesses testify that she is pure, she is not believed to prohibit herself to her husband, and she does not have the authority to remove herself from him. But if she is unmarried, she is believed to prohibit herself to a Kohen, as she establishes herself as a piece of prohibition. Similarly, she is forbidden from Terumah if she is the daughter of a Kohen. If she later provides a reasonable explanation for her initial claim of impurity and now retracts it, she is believed if the court deems the explanation appropriate.

יב. מי שאמרה נשביתי וטהורה אני, והתירוה ב"ד לינשא, ואח"כ באו שני עדים שנשבית – הרי זו תנשא לכתחלה ולא תצא מהתירה. ואפילו נכנס אחריה השבאי והרי היא שבויה לפנינו ביד אדוניה, אלא שהיא הערימה לבקש את השבאי שלא יכנס עמה לב"ד למען יאמינו לה מדינא כשיהיה לה מיגו מ"מ לא תצא מהתירה. ולא הלכו חכמים בדברים אלו להחמיר. ואין זה הערמה, דשפיר עבדה כיון שיודעת שטהורה היא, וכיון שיצא הדבר בהיתר – יצא, ומשמרין אותה מעתה עד שתפדה. ואע"ג דעד כה לא שמרוה – מ"מ מעתה החיוב מוטל לשומרה. ולא מיבעיא כשיצאה בהיתר דצריכין לשומרה, אלא אפילו נכנסה עם השבאי ביחד דאז הוי כעידי שביה, כיון שמוחזקת ביד השבאי ואסורה לכהן – מ"מ החיוב עלינו לשומרה מעתה. ואפילו אם טימאוה – מחוייבים לשמור שלא תטמא עוד [מהרש"א כתובות כ"ג ע"א]. אמנם אם אח"כ באו שני עדים שטמאה היתה, אפילו נשאת לכהן והיו לה בנים ממנו – תצא, והבנים חללים. ואם עד אחד מעיד שטמאה היא – אינו כלום כמ"ש דעד אחד בטומאה לאו כלום הוא. ואם שנים מעידים שטמאה היא ושנים מעידים שטהורה היא, נ"ל דאוקי תרי להדי תרי ואוקי אתתא אחזקת טהרתה. ואע"ג דבכל תרי ותרי מחמירינן – מ"מ בשבויה יש להקל. ולא מיבעיא דאם נשאת לכהן לא תצא, אלא אפילו לכתחלה מותרת להנשא, וראיה מהדין שנתבאר בסעי' י'. ואפשר דלכתחלה לא תנשא כשיש שני עידי טומאה.

12. If a woman says, "I was captured but I am pure," and the court permits her to marry, and afterward two witnesses come and testify that she was indeed captured – she may marry ab initio and does not need to leave her permitted status. Even if her captor enters after her and she is clearly in captivity in front of us in the hands of her master, but she managed to deceive the captor so he would not enter with her to the court in order that she would be believed according to the law because she has a "migo" (a legal presumption) – she still does not need to leave her permitted status. The sages did not adopt a stringent approach in these matters. This is not considered deception, as she acted properly since she knows she is pure, and once the matter has been permitted – it remains permitted. She will be guarded from now on until she is redeemed. Even though until now she was not guarded – from now on it is our obligation to guard her. Not only when she was initially permitted do we need to guard her, but even if she entered with the captor together, which is akin to having witnesses of her captivity since she is held by the captor and is forbidden to a Kohen – nevertheless, it is our obligation to guard her from now on. Even if she has been defiled, we are obligated to guard her so she does not become defiled again [Maharam Shif on Ketubot 23a]. However, if afterward two witnesses come and testify that she was defiled, even if she was married to a Kohen and had children from him – she must leave, and the children are disqualified (chalalim). If one witness testifies that she is defiled – it is nothing, as it has been said that one witness in matters of impurity is not considered. If two witnesses testify that she is defiled and two testify that she is pure, it seems to me that we establish the two against the two and the woman remains in her presumption of purity. Even though generally with two against two we are stringent – nevertheless, in the case of a captive woman, we are lenient. Not only if she was

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

married to a Kohen does she not need to leave, but even ab initio she is permitted to marry. This is evidenced from the law explained in section 10. It is possible, however, that ab initio she should not marry when there are two witnesses of impurity.

יג. כמו שאמרנו באומרת נשביתי וטהורה אני והתירוה ב"ד לא תצא מהתירה אף שבאו אח"כ עידי שביה, כמו כן אף אם ב"ד לא התירוה עדיין, רק שנשאת לכהן בפני ב"ד והב"ד לא מיחו בידה מפני שלא היה להם למחות ע"פ הדין כיון שיש לה מיגו, ואח"כ באו עידי שביה – לא תצא, דזה שלא מיחו הוי כאלו התירוה. אבל אם נשאת לכהן בצינעא ואח"כ באו עידי שביה – תצא, כמו באשת כהן כשבאו שני עדים שנשבית, דתצא כיון שלא היה לה שום התרה מב"ד. וי"א דגם בזה לא תצא דלא דמי לאשת כהן, דהכא כיון שהיתה פנויה והיה ביכולחה להנשא לישראל – בודאי טהורה היא, דלא שבקא התירא ואכלה איסורא [חמ"ח]. וכן י"א דאם אין עדים שנשבית, והיא לא באה לב"ד שיתירוה, וכהן אחד יודע שנשבית ואומרת לו טהורה אני – שיכול לישא אותה במיגו שהיתה יכולה להנשא לישראל [רד"ך]. ויש מפקפקין בזה [ב"ש בשם ד"מ], וכן נראה דאיזו מיגו הוא שמא עיניה נתנה בו, וכן יש לפקפק מטעם זה על ההיתר הקודם. מיהו זה ודאי לכ"ע – באשת כהן שהבעל ידע שנשבית ואינו יודע אם היא טהורה אם לאו – אסור לו לדור עמה אף שבלעדו אינו ידוע לשום אדם שנשבית, מ"מ כיון שהוא יודע ואין לה מיגו שהיתה אומרת לו לא נשביתי, במה יכול להאמינה [ח"מ וב"ש]. מיהו כשברור לו שלא נטמאה דמותרת היא לו כמ"ש בסעיף ח'.

13. As we said regarding a woman who claims, "I was captured but I am pure," and the court permitted her, she does not have to leave her husband even if witnesses later come and testify that she was captured. Similarly, even if the court has not yet permitted her but she married a kohen in front of the court and they did not protest because they had no reason to protest since she had a "migo" (a legal presumption), and later witnesses came and testified that she was captured — she does not have to leave him, for the fact that the court did not protest is as if they permitted her. However, if she married a kohen privately and then witnesses came and testified that she was captured — she must leave him, just as in the case of a kohen's wife where two witnesses testified that she was captured, she must leave him because she had no permission from the court. Some say that even in this case she does not have to leave, as it is not similar to the case of a kohen's wife, because here she was single and could have married an Israelite; surely she is pure, for she would not leave a permitted situation and enter a prohibited one. Similarly, some say that if there are no witnesses that she was captured, and she did not come to the court to be permitted, and a kohen who knows she was captured and she tells him she is pure — he can marry her based on the presumption that she could have married an Israelite. There are those who question this, saying it is not a valid presumption, as perhaps she had an interest in him. Likewise, this reasoning casts doubt on the previous leniency. However, it is certain according to all opinions that in the case of a kohen's wife where the husband knows she was captured but does not know if she is pure — he is forbidden to live with her even if no one else knows she was captured. Since he knows and she has no presumption to claim she was not captured, on what basis can he believe her? However, if it is clear to him that she was not defiled, she is permitted to him as stated in Section 8.

יד. אשה שאין לה עדים שנשבית, ואמרה לפני ב"ד נשביתי וטהורה אני ויש לי עדים שטהורה אני – אין אומרים נמתין עד שיבואו העדים אלא מתירין אותה מיד, שבשבויה הקילו. ולא עוד אלא אפילו אם באו אח"כ העדים ואמרו לא ידענו – ה"ז לא תצא מהתירה [גמ'], ואפילו ידעי שנשבית [ע' ח"מ]. ולא עוד אלא אפילו יצא עליה קול הברה שיש עליה עידי טומאה – לא משגחינן בזה ומתירין אותה עד שיבואו העדים ונשמע מה בפיהם, שבשבויה הקילו חכמים. ואין לומר איך נתירנה לכהן ושמא אמת הקול? די"ל דאנו מתרין אותה שאם יודעת שנטמאה יוציאוה מבעלה כשיבואו העדים, ואם היא לא חששה אנו מה יש לנו לחוש, דמדינא קול בעלמא אין בו ממש. אבל קול שנתחזק בב"ד – ודאי ראוי לחוש ולהמתין על העדים. ויש מקילין גם בזה, אבל קולא גדולה היא, וצ"ע לדינא [ע' ב"ש וב"מ].

14. A woman who does not have witnesses that she was captured, and she says before a Beit Din (rabbinic court) that she was captured but is pure, and she has witnesses that she is pure – we do not say to wait until the witnesses come, but rather we permit her immediately, for the sages were lenient regarding captives. Moreover, even if witnesses later come and say they do not know – she does not need to be separated from the permit [given by the Beit Din], even if the witnesses know she was captured. Additionally, even if there is a rumor that there are witnesses of her impurity – we do not pay attention to this and we permit her until the witnesses come and we hear what they say, for the sages were lenient regarding captives. And it should not be said, how can we permit her to a Kohen (priest) and maybe the rumor is true? For we can say that we permit her so that if she knows she was defiled, they will separate her from her husband when the witnesses come, and if she is not concerned, why should we be concerned, for according to the law, a mere rumor has no substance. However, a rumor that was strengthened in a Beit Din – certainly, it is proper to be concerned and to wait for the witnesses. And some are lenient even in this, but it is a great leniency, and it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

requires further investigation into the law.

טו. האב שאמר 'נשבית בתי ופדיתיה ואסורה לכהן', בין שהיא גדולה ובין שהיא קטנה – אינו נאמן לאוסרה לכהונה. ואע"ג דהתורה נתנה נאמנות לאב לאמר קדשתי את בתי לפלוני או קדשתי את בתי סתם ואסורה לכל העולם כמ"ש בסי' ל"ז, מ"מ בשבויה לא האמינתו תורה. וכן אם אומר שנבעלה בעילת איסור – אינו נאמן, דלא האמינתו רק בקדושין. ואע"ג דע"י קדושין יש לו מיגו לפוסלה מכהונה כשיאמר קדשתיה וגירשתיה, ולמה לא יהא נאמן לפוסלה ע"י שביה או ע"י בעילת איסור? דלא דמי דע"י גירושין אינו פוסלה רק מכהונה ולא מתרומה, משא"כ באלו פוסלה גם מתרומה [ב"ש]. ואע"ג דאם היא בת ישראל אין נ"מ בזה, מ"מ אין זה מיגו שנאמינו כיון דבזה יש יותר חומר. ולא עוד, אלא אפילו אינו מצטרף לעדות כשיבא עוד אחד ויעיד שנשבית [שם וב"מ], דלא כיש מי שהולק בזה, ואינו נאמן כלל לפסול את בתו או את אשתו, ואינו נאמן רק במה שהתורה האמינתו.

15. The father who says, "My daughter was captured, and I redeemed her, and she is forbidden to a Kohen," whether she is an adult or a minor – he is not believed to render her forbidden to a Kohen. And even though the Torah granted the father credibility to say, "I betrothed my daughter to so-and-so" or "I betrothed my daughter in general, and she is forbidden to everyone," as written in Siman 37, nevertheless, in the case of a captive, the Torah did not grant him credibility. Similarly, if he says that she had forbidden intercourse – he is not believed, for he is only believed regarding betrothal. And even though through betrothal he has the means to disqualify her from marrying a Kohen by saying, "I betrothed her and divorced her," why should he not be believed to disqualify her through captivity or forbidden intercourse? It is not comparable because through divorce he only disqualifies her from marrying a Kohen and not from eating terumah, whereas in these cases, he would disqualify her from terumah as well. And even though if she is an Israelite woman, there is no practical difference in this matter, nevertheless, this is not a valid argument to believe him since this is a more severe matter. Moreover, he is not even considered a valid witness to join with another witness who testifies that she was captured, contrary to some opinions. He is not believed at all to disqualify his daughter or his wife, and he is only believed in what the Torah granted him credibility.

טז. אשת כהן שנאסרה עליו משום שבויה, הואיל והדבר ספק – ה"ז מותרת לדור עמו בחצר אחד, ובלבד שיהיו עמו תמיד בניו ובני ביתו לשומרו. אבל אם ודאי טמאה היא – אסור לדור עמה בחצר אחד, ואף במבוי אחד כמו בגרושה שיתבאר בסימן קי"ט. ואפילו להפוסקים שם דכשזינתה ברצון מותרת להיות אפילו בביתו משום דמאוסה עליו, מ"מ בשבויה אסור דהא באונס נטמאת ואינה מאוסה עליו [ב"ש]. וזה שהקילו בשבויה אע"ג שבגמרא משמע דההיתר היה מפני שהבעל ידע שלא נטמאה [ע' ש"מ כתובות כ"ז:], מ"מ הרמב"ם והטור והש"ע לא חלקו בזה כיון דסוף סוף הבעל אינו נאמן ואסורה עליו מדינא, א"כ אין חילוק בין שיודע שהיא טהורה ובין שאינו יודע.

16. The wife of a Kohen who has been forbidden to him due to being taken captive, since the matter is uncertain – she is permitted to live with him in the same courtyard, provided that his children and household members are always with him to guard him. But if she is certainly impure – it is forbidden to live with her in the same courtyard, or even in the same alley, similar to a divorced woman as will be explained in Siman 119. And even according to the authorities who permit a woman who willingly committed adultery to stay even in his house because she is repulsive to him, nevertheless, with a captive woman it is forbidden because she was defiled by force and is not repulsive to him. And this leniency with a captive woman, even though the Gemara implies that the permission was because the husband knew she was not defiled, nevertheless, the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch did not differentiate in this matter since, in the end, the husband is not trusted and she is forbidden to him by law. Therefore, there is no difference whether he knows she is pure or not.

יז. עיר שבא במצור ונכבשה, אם היו כותים מקיפים את העיר מכל רוחותיה כדי שלא תמלט אשה אחת עד שיראו אותה ותיעשה ברשותם – הרי כל הנשים שבתוכה פסולות כשבויות שמא נבעלו להם, אלא מי שהיא מג' שנים ולמטה. ואם היה אפשר שתמלט אשה ולא ידעי בה, או שהיה בעיר מחבואה אחת, אפילו אינה מחזקת אלא אשה אחת – הרי זו מצלת הכל. כיצד מצלת? שכל אשה שבאה לב"ד ואמרה טהורה אני – נאמנת אע"פ שאין לה עד, מפני שיש לה מיגו שיכולה לומר נמלטתי כשנכבשה העיר או במחבואה הייתי ונצלתי, לפיכך יכולה לומר לא נמלטתי ולא נחבאתי ולא נטמאתי. אבל כל אשה שלא באה לב"ד לומר טהורה אני – היא בחזקת טמאה בספק. וי"א דאינה צריכה לבא לב"ד כלל, דכיון שיש מקום המציל שוב אינן בחזקת שבויות [ר"ן]. וכל זה הוא בגדוד של אותה מלכות שהם מתיישבים בעיר ואין יראים – לפיכך חוששין להם שמא בעלו, אבל גדוד של מלכות אחרת שפשט ושטף ועבר – לא נאסרו הנשים, מפני שאין להם פנאי לבעול שהם עוסקים בשלל ובורחים להם. אמנם אם היו שוקטים ובוטחים ואינם נחפזים לברוח – אסורות הנשים [ב"י]. ואם בבריחתם שבו נשים ונעשו ברשותן, אע"פ שרדפו אחריהן ישראל והצילו אותן מידן – הרי הן אסורות. ואע"פ שטרודים בבריחתם, מ"מ כיון שהיו בידם ממש אין לך שבויות גדולות מהן, ובבריחתם טימאום כיון שהן בידם, וזהו שיטת הרמב"ם ז"ל בפי"ח מא"ב והשו"ע.

17. A city that has come under siege and been captured: if the besiegers surround the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

city from all sides so that not a single woman can escape without being seen and taken into their control, then all the women within are considered disqualified as captives, lest they have been violated by them—except for a girl who is three years old or younger. However, if it is possible for a woman to escape without being noticed, or if there is a hiding place within the city, even if it can hold only one woman, this saves everyone. How does it save? Any woman who comes to the court and declares, "I am pure," is believed even without a witness, because she has the "migo" (a presumption of credibility) that she could have said she escaped when the city was captured or was in hiding and thus was saved. Therefore, she can claim, "I did not escape, nor did I hide, and I was not defiled." But any woman who does not come to the court to declare her purity is presumed to be impure out of doubt. Some say she does not need to come to the court at all, because once there is a place of refuge, they are no longer presumed to be captives. All this applies to a battalion of the same kingdom that settles in the city and is not afraid, so we are concerned they might have violated the women. However, a battalion from another kingdom that sweeps through and moves on does not render the women forbidden, because they do not have time to violate them as they are busy with plunder and fleeing. Nonetheless, if they are calm and confident and not in a hurry to flee, the women are forbidden. If, during their retreat, they take women into their control, even if the Israelites chase after them and rescue the women from their hands, the women are forbidden. Although the soldiers are preoccupied with their retreat, since the women were in their actual control, there is no greater captivity than this, and during their retreat, they defile the women because they are in their hands. This is the opinion of the Rambam in chapter 18 of Hilchot Issurei Biah and the Shulchan Aruch.

יח. וי"א דאדרבה במצור של מלכות אחרת הנשים אסורות דאין שמירה מהמלכות על העיר, אבל במצור של אותו מלכות הנשים מותרות, דהמלכות משגחת שלא יארע סיבה לאחד מבני העיר, ודווקא כשהשמירה סביב לעיר טובה כמו בהרבה חיל ששומרים שלא יכנסו לעיר שודדים ובוזזים, אבל בלא"ה אסורות דזמן המלחמה הוי כהפקר [רש"י כתובות כ"ז.]. ושניחוש שמא החיל בעצמן עשו מעשה רשע – לא חיישינן, מפני שהחיל אימת מלכות עליהם. ונ"ל דלדינא לא פליגי אלו הדעות, דודאי במצור של אותה מלכות ויש פקודה מהמלך לשמור אנשי העיר גם הרמב"ם מודה, ואדרבא להרמב"ם לא נצטרך שתהיה השמירה כל כך טובה, ובלא"ה לא חיישינן לה [ע"ש בתוס' ודו"ק]. ואם המלכות הניחה העיר הפקר כדרך שעושים לערים שמרדו במלכות גם דיעה זו מודה שאסורות. וי"א דבכל גווני אסורות – בין במצור של אותה מלכות ובין של מלכות אחרת, מפני שיצה"ר של עבירה חזק וחיישינן שבעלום [רי"ף ורא"ש ורמב"ן ורשב"א שפסקו כר"מ שם]. ויש מחמירים עוד שאפילו כשיש מקום לברוח אסורות, דחיישינן שמחמת יראת החיל חרדו לברוח, מיהו לא קיי"ל כן [ב"ש]. אמנם גם לדעות אלו – אם יש אימת המלך והשרים על העם שלא יעשו עולה לאנשי העיר ועונשין למי שעושה דבר שלא כהוגן – אין חשש להנשים, ולכן בכל המלחמות שבזמנינו לא חיישינן להנשים הבאות במצור, מפני שכל המלכיות שבזמנינו משגיחים ע"ז הרבה שלא יארע אסון לאנשי העיר, ואם אחד יאנס אשה עונשו גדול מאד.

18. Some say that, on the contrary, in a siege by another kingdom, women are forbidden because there is no protection from the kingdom over the city. However, in a siege by the same kingdom, women are permitted because the kingdom ensures that nothing bad happens to any of the city's residents, provided that the protection around the city is good, such as having many soldiers guarding against robbers and looters entering the city. Otherwise, women are forbidden, as a time of war is considered like ownerless property [Rashi, Ketubot 27]. We do not worry that the soldiers themselves will commit evil deeds because the soldiers fear the kingdom. It seems to me that in practice, these opinions do not disagree. Certainly, in a siege by the same kingdom with an order from the king to protect the city's residents, even the Rambam agrees. On the contrary, according to the Rambam, it is not necessary for the protection to be so good, and without it, we do not worry [see Tosafot and examine closely]. If the kingdom abandons the city as they do to cities that rebel against the kingdom, this opinion also agrees that women are forbidden. Some say that in all circumstances, women are forbidden, whether in a siege by the same kingdom or another kingdom, because the evil inclination of sin is strong and we worry they will be violated [Rif, Rosh, Ramban, Rashba, who ruled like Rabbi Meir there]. Some are even stricter, saying that even if there is a place to escape, women are forbidden because they might be afraid to flee due to fear of the soldiers, but we do not hold this way [Beit Shmuel]. However, even according to these opinions, if there is fear of the king and his ministers over the people, preventing them from wrongdoing to the city's residents and punishing those who act inappropriately, there is no concern for the women. Therefore, in all the wars of our times, we do not worry about women being besieged because all the kingdoms of our times ensure that no harm comes to the city's residents, and if someone rapes a woman, his punishment is very severe.

יט. כתב הרמב"ם ז"ל: האשה שנחבשה בידי כותים ע"י ממון – מותרת. ע"י נפשות – אסורה לכהונה, ולפיכך אם היה בעלה כהן – נאסרה עליו. בד"א? שיד ישראל תקיפה עליהם והם יראין מהם, אבל כשידם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תקיפה, אפילו ע"י ממון – כיון שנעשית ברשותם נאסרה, אא"כ העיד לה אחד כשבויה. עכ"ל. וס"ל להרמב"ם דאף אם נחבשה ע"י נפשות אינה אסורה רק לכהן, אבל אין חוששין שמא נתרצית להם ברצון ותיאסר גם לבעלה הישראל, דרוב נשי ישראל צנועות הן ולא יתרצו לזה. וע"י ממון – מותרת גם לכהן, דיראים שאם יטמאוה יפסידו ממונם כיון שיד ישראל תקיפה. ודווקא שהישראל חייב להם ממון דאז יראים פן יפסידו מכיסם, אבל אם אין מגיע להם ממון אלא שתפשוה כדי שיפדוה בממון – אסורה לבעלה כהן דזהו עיקר שבויה, דבזה לא חיישי להפסד כיון שאין מפסידים מכיסם.

19. Rambam, of blessed memory, wrote: A woman who was imprisoned by gentiles for monetary reasons is permitted [to her husband]. If it was for life-threatening reasons, she is forbidden to a priest (kohen), and therefore, if her husband is a kohen, she becomes forbidden to him. When does this apply? When the power of Israel prevails over them, and they fear them. But when their power prevails, even if it was for monetary reasons, since she is under their control, she becomes forbidden unless there is a witness for her captivity. End of quote. And Rambam holds that even if she was imprisoned for life-threatening reasons, she is forbidden only to a kohen, but we do not fear that she willingly consented and would be forbidden also to her Israelite husband, for most Jewish women are modest and would not consent to such a thing. And if it was for monetary reasons, she is permitted even to a kohen, for they fear that if they defile her, they will lose their money since the power of Israel prevails. This is specifically when the Jew owes them money, as they fear losing their money. But if no money is owed to them and they captured her to ransom her for money, she is forbidden to her priestly husband, as this is considered true captivity, for in this case, they do not fear a loss since they are not losing from their own pocket.

כ. וי"א דאף אם תפסוה כדי לפדותה בממון – מותרת בדיעבד לבעלה כהן, כמו ביחוד עם כותי שלכתחלה אסורה להתייחד ובדיעבד אין מוציאין אותה ע"י יחוד [כרבינא בע"א כ"ג. וכתירוץ ראשון של תוס' ורא"ש], ויש לדיעה זו ידים מוכיחות בגמ' [ע' ב"מ]. ושבויה שאסורה לכהן שאני, כיון שעשו כמעשה שודדים בוודאי קרוב הדבר שיבואו עליה, אבל בדרך תפיסה לא אסרינן בדיעבד כמו ביחוד, ואפילו ידיהם תקיפה מותרת לדיעה זו [ב"ש].

20. Some say that even if they captured her in order to ransom her for money—she is permitted after the fact to her husband who is a Kohen, just like seclusion with a non-Jew, which is initially forbidden but after the fact, they do not separate her due to seclusion [as Rabina says in Avodah Zarah 23b and as the first answer of Tosafot and the Rosh], and this opinion has strong support in the Gemara [see Bava Metzia]. However, a captive woman who is forbidden to a Kohen is different, because since they acted like robbers, it is certainly likely that they violated her, but in the case of a capture for ransom, we do not forbid her after the fact, just like with seclusion, and even if their authority is strong, she is permitted according to this opinion [Beit Shmuel].

כא. ואפילו לדעה ראשונה שאוסרת גם בדיעבד, מ"מ זהו הכל כשתפסוה והיא מסורה בידם, אבל אם נתייחדה עמו אפילו זמן רב ואפילו ידם תקיפה ואפילו חייבת להם ממון – אין אוסרין על היחוד אע"פ שעשתה שלא כדת. ואפילו יצא עליה קול זנות, כל קלא דבתר נשואין לא חיישינן לה לאוסרה על בעלה, והטעם דכיון שאינה מסורה בידם, אם ירצה לאנסה הרי תצעק ויצילוה. ואף שיש רוצים לומר דבשהתה זמן רב אסורה גם בדיעבד, מ"מ העיקר לדינא כמ"ש [שם]. כללו של דבר: דאפילו לדיעה ראשונה אינה אסורה לבעלה הכהן אא"כ מסורה בידם ושהתה זמן רב, אבל בחד ריעותא – מותרת בדיעבד [שם סקל"ג]. ומטעם זה יש להמליץ על מה שנהגו כמה מבנות ישראל הכשירות ליסע לחצירות ומתייחדים עמהם זמן מרובה ונוסעים לירידים בלא שמירה, דכל שאינה מסורה בידם בדרך תפיסה לא חיישינן שיאנסוה, דתצעוק ותנצל [חוות יאיר]. מיהו זהו הכל בדיעבד ושלא להוציאה מבעלה הכהן, אבל לכתחלה שומר נפשו ירחק מזה, אא"כ שנכנסה לביתו לשעה קלה דזה מותר גם לכתחלה דאל"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו אשת כהן יושבת תחת בעלה, דא"א שלא תתייחד עם הערבי שעה קלה [תוס' שם]. ודע דסברא זו שכתבנו שכיון שביכולתה לצעוק אינה נאסרת יש בירושלמי שם, ואפילו חרשת ביכולתה לרמז ולהנצל [שם].

21. And even according to the first opinion that prohibits it even post facto, nevertheless, this is all when she was seized and is in their custody. But if she secluded herself with him for even a long time, and even if their power is strong, and even if she owes them money – we do not prohibit her because of seclusion, even though she acted improperly. And even if rumors of promiscuity spread about her, any rumor that arises after marriage is not considered to prohibit her to her husband. The reason is that since she is not in their custody, if he wishes to force her, she will cry out and they will rescue her. And although some want to say that if she stayed a long time, she is prohibited even post facto, nevertheless the main ruling is as I have written. The general rule is: even according to the first opinion, she is not prohibited to her husband the priest unless she is in their custody and stayed a long time, but with one defect – she is permitted post facto. And for this reason, it is possible to justify the practice of some respectable Jewish women who travel to courtyards and seclude themselves with them for a long time and travel to fairs without supervision, that as long as she is not in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

their custody by way of captivity, we do not worry they will force her as she will cry out and be rescued. However, this is all post facto and to not prohibit her to her husband the priest, but initially a prudent person should keep away from this unless she enters his house for a short time, for this is permitted even initially. Otherwise, you would not leave a daughter of our forefather Abraham, the wife of a priest, sitting with her husband, for it is impossible that she does not seclude with an Arab for a short time. And know that this reasoning which we have written, that since she is able to cry out she is not prohibited, is found in the Jerusalem Talmud there, and even a deaf-mute can hint and be rescued.

כב. וכתב רבינו הרמ"א בסוף סעי' י"א: מיהו אם נתייחדה לשם זנות – יש להחמיר, עכ"ל. י"א דכוונתו על פנויה שנתייחדה לשם זנות דאוסרין אותה לכהן, דאין לפרש על א"א דהא אין אוסרין על הייחוד אפילו בנתייחדו לשם זנות כמ"ש בסימן קע"ה ע"ש [חמ"ח]. ויש שפירשו דבריו על א"א [ב"ש], וזה שנתבאר בסי' קע"ה דאין אוסרין אף בכה"ג, זהו בנתייחדה עם ישראל וכאן מיירי בנתייחדה עם ערבי [שם], או דשם מיירי באשת ישראל וכאן הא קאי על אשת כהן, ואע"ג דבנתייחדה מרצונה אין חילוק בין ישראל לכהן, מ"מ יש להחמיר בכהן יותר מפני שמעלה עשו ביוחסי כהונה [שם]. ויש שפירשו ג"כ דמיירי בא"א, ובודאי מדינא אין כופין להוציאה כמ"ש בסי' קע"ה, אלא דרבינו הרמ"א קאמר דהבעל בעצמו יש לחוש ולהחמיר [ב"מ]. ולי נראה דרבינו הרמ"א דינא קאמר, ובאשת איש דלקמן בסי' קע"ח מיירי דלא יצא עליה קול זנות, אבל בכאן מיירי שיצא עליה קול זנות כדמוכח מדבריו הקודמים, ולכן הוי כמו רגלים לדבר שאוסרין ביחוד בזה גם באשת ישראל, אם היחוד היה על זמן ארוך [וכ"מ בהגר"א סק"מ, אלא בליקוט שינה דבריו ע"ש] וכן פנויה שנתייחדה לשם זנות – בודאי לכתחלה אוסרין אותה לכהן, מיהו אם נשאת – לא תצא כשאומרת ברי לי שלא נבעלתי, דלא גרע מאומרת לכשר נבעלתי דנאמנת. מיהו אם יצא גם קול והקול הוחזק בב"ד – תצא אם נשאת לכהן [ע' ב"מ ודו"ק]. ואשת ישראל שנתייחדה ואמרה נאנסתי, זה היה מעשה בזמן הקדמונים – ויש שאסרוה לומר שאינה נאמנת במיגו שלא נבעלתי לומר נבעלתי באונס, כיון שעברה על דת ונתייחדה, וראבי"ה התירה דמשום יחוד לא הפסידה מיגו שלה, דאטו כולהו נשי דינא גמירי? ועוד דאין אשה נאסרת על בעלה אלא בקינוי וסתירה – וכן עיקר [מרדכי ספ"ב דכתובות].

22. And our teacher the Rema wrote at the end of paragraph 11: "However, if she secluded herself for the sake of promiscuity, one should be stringent," end quote. Some say that his intention is regarding an unmarried woman who secluded herself for the sake of promiscuity, that she is forbidden to a priest, as it cannot be interpreted about a married woman since we do not forbid her due to seclusion even if she secluded herself for the sake of promiscuity, as written in Siman 175, see there. And some explained his words about a married woman, and what is clarified in Siman 175 that we do not forbid even in such a case, that is if she secluded herself with a Jew, and here it refers to secluding herself with a non-Jew, or there it refers to the wife of a Jew and here it refers to the wife of a priest, and although if she secluded herself willingly there is no difference between a Jew and a priest, nevertheless one should be stringent with a priest because they elevated the status of priestly lineage. And some also explained that it refers to a married woman, and certainly by law we do not force her to divorce as written in Siman 175, but our teacher the Rema said that the husband himself should be concerned and stringent. And it seems to me that our teacher the Rema spoke about the law, and it refers to a married woman in Siman 178, that no rumor of promiscuity had spread about her, but here it refers to a case where a rumor of promiscuity had spread about her as is evident from his previous words, and therefore it is like having grounds to believe that seclusion in this case also forbids a married woman to a Jew if the seclusion was for a long time. And it is likewise with an unmarried woman who secluded herself for the sake of promiscuity – certainly, ideally, she is forbidden to a priest, however, if she got married – she does not need to be divorced if she claims with certainty that she was not defiled, for it is no worse than if she claimed she was defiled by a fit man, which she is believed. However, if a rumor also spread and the rumor was confirmed in court – she must be divorced if she married a priest. And as for a married woman who secluded herself and said she was raped, this happened in ancient times – and some forbade her saying she is not believed with the claim of 'since I was not defiled, I was raped,' because she violated the law and secluded herself, and the Ra'avyah permitted her, saying that due to seclusion she did not lose her claim, for do all women know the law? Furthermore, a woman is not prohibited to her husband except through warning and seclusion – and this is the main ruling.

כג. ובזה שכתב הרמב"ם ז"ל דכשנחבשה ע"י נפשות אסורה לכהונה, יש מרבותינו דס"ל דאף לבעלה ישראל אסורה, דקרוב הדבר שנתרצית מפני פחד המיתה ודימתה בזה להנצל ממיתה, ומדינא חיישינן לזה מפני שכן הטבע האנושי שמפחד המיתה נתבלבל דעתו, אם לא מי שהיא צנועה גמורה ומוסרת א"ע למיתה – וזה לא שכיח [ע' תוס' שם כ"ו:, וזה שכתב רש"י ותוס' דחיישינן שמא נתרצית אין כוונתם לחששא בעלמא, אלא כלומר דמדינא יש לנו לחוש כמ"ש הגמ"ר, ודברי הב"ש סקכ"ג צ"ע]. ואם ידוע שהאשה צנועה גמורה – מותרת לישראל ולא חיישינן שנתרצית [יש"ש שם בשם סמ"ק]. ויש שרצו להתיר בצנועה גמורה גם לכהנמפני שהיא תמסור נפשה להריגה קודם שיאנסוה, אבל אין להתיר מטעם זה אם לא כשיש צירופים אחרים להיתר [שם בשם תרמ"ה].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

23. And regarding what Maimonides wrote, of blessed memory, that when a woman is imprisoned by non-Jews, she is forbidden to marry a Kohen, some of our Rabbis hold that she is also forbidden to her Israelite husband. This is because it is likely that she consented out of fear of death, thinking that by doing so she might save herself from death. Legally, we are concerned about this because it is human nature to become confused due to fear of death, except for one who is completely modest and would surrender herself to death – and this is not common [see Tosafot there 26b, and this that Rashi and Tosafot wrote that we are concerned she may have consented, their intention is not just a mere concern, but rather that legally we should be concerned as the Maharil wrote, and the words of the Bach Seif Katan 23 need further study]. If it is known that the woman is completely modest, she is permitted to an Israelite, and we do not concern ourselves that she may have consented [Yam Shel Shlomo there in the name of Sefer Mitzvot Katan]. There are those who wanted to permit a completely modest woman also to a Kohen, because she would surrender herself to death before being violated, but it is not to be permitted for this reason unless there are other factors for leniency [there in the name of Terumat HaDeshen].

כד. ויש מרבותינו שהקשה על זה, דכיון שהריצוי הוא מחמת פחד הלא זהו אונס, ואיך יאסרו לישראל? [רשב"א שם] וראיה לזה ממה שאמרו חז"ל [שם צא:] בנשים שגנבים גונבים אותן אע"פ שרואים שהנשים מסייעות להם במלאכתם ומביאין להם לחם וחיצים – מ"מ מותרות לבעליהן ישראלים, דאמרינן דכל מה שעושות הוא מחמת יראה, אלמא דכל מה שמחמת יראה לא מקרי רצון, ועוד דא"כ למה שבויה לא תאסור לישראל, ניחוש שמא מפני פחד מיתה תתרצית [שם].

24. Some of our rabbis have raised a difficulty with this, arguing that since the appeasement is due to fear, it constitutes coercion, so how can it be prohibited for a Jew? [Rashba there] Evidence for this is from what our Sages said [there 91b] regarding women who are kidnapped by thieves: even though it appears that these women assist them in their work and bring them bread and arrows, they are still permitted to their Jewish husbands, because we say that everything they do is out of fear. Thus, we see that anything done out of fear is not considered voluntary. Moreover, if that were the case, why would a captive woman not be prohibited to a Jew? We should be concerned that she might acquiesce out of fear of death [there].

כה. ויראה לי דלא פליגי כלל לדינא, והנה זהו ודאי דהכל מודים דכשהיא מתרצית לבעילה כדי להציל נפשה ממות נאסרת לבעלה ישראל, דכל שאין האונס על הבעילה עצמה – אין זהו אונס כמ"ש בסעי' א', דאל"כ לא תמצא רצון גמור בגט ובשארי עניינים. אמנם זהו דווקא כשהיא משתדלת שיבא עליה שמתקשטת לפניו או משדלתו בדברים, אבל אם היא אינה עושה כלום אלא שהוא בא עליה ומחמת יראה שותקת ואינה עומדת כנגדו – זה מקרי אונס, דאונס ורצון תלוי בלב על עצם העבירה, וכשהיא אינה מתרצית בלבה אף ששותקת מ"מ אונס מקרי, ומה יש לה לעשות? וראיה – מאסתר. ולפ"ז, הרשב"א שמקשה על דעת רבותינו האוסרים, שהוא סבור שמפרשים שהרוצחים באים עליהם ושותקים ועכ"ז אסרום רבותינו, ושפיר הקשה, אבל באמת כוונתם שמפני פחד המות תשתדל שיבא עליה כדי שאולי בזה תוצל ממות, וכן כתבו מפורש [בע"א כ"ג ע"ש]. וכן הוא בנשים שהגנבים גונבים אותן ומוציאין אותן ליערות, והנשים עושות מחמת יראה כל מה שמצוות אותן – וזהו אונס גמור. וכן בשבויה למה תשתדל שיבא עליה השבאי, הלא רוב שבאים כוונתם לממון? ואם יתקפנו יצרו לבא עליה, אף שתשתוק מפני הפחד שלא יהרגנה – מ"מ זהו אונס כמ"ש. אבל כאן בנחבשה בידיהם ועומדת למיתה חיישינן שממורך לבה תשתדל שיבא עליה אולי תנצל בזה ממיתה, ורק הרמב"ם וסייעתו סוברים דאין לנו לחוש לזה שתשתדל, אבל בעיקר הדין כולם שוים [כנ"ל].

25. It seems to me that there is no disagreement in principle, and certainly, everyone agrees that when she consents to intercourse in order to save her life from death, she becomes forbidden to her Israelite husband. For when the coercion is not directly on the intercourse itself, it is not considered coercion, as stated in Section 1. Otherwise, there would never be true consent in matters of divorce and other matters. However, this is only when she actively seeks him out by adorning herself before him or enticing him with words. But if she does nothing and he comes upon her, and out of fear she remains silent and does not resist him, this is considered coercion. Coercion and consent depend on the heart regarding the essence of the transgression. When she does not willingly consent in her heart, even if she remains silent, it is still considered coercion, for what else could she do? The proof is from Esther. Accordingly, the Rashba who questions the opinion of our rabbis who prohibit, believes that they interpret the murderers as coming upon them and they remain silent, yet our rabbis still prohibited them. He rightly questions this, but their intention was that due to fear of death, she may try to get him to come upon her to perhaps save her life, as explicitly written [in another place]. Similarly, with women abducted by thieves and taken to the forests, who out of fear do everything they are commanded to do, this is considered complete coercion. And with a captive woman, why would she try to get her captor to come upon her? Most of those who come have monetary intentions. If his desire

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

overcomes him to come upon her and she remains silent out of fear that he might kill her, it is still considered coercion, as mentioned. However, in the case where she is held by them and faces death, we fear that out of the terror in her heart, she might try to get him to come upon her in hope of saving her life. Only Maimonides and his followers believe we do not need to be concerned about this effort on her part, but in the main ruling, all agree.

כו. וראיה לזה מדברי רבינו הרמ"א שכתב די"א דכל מקום שהיא סבורה להחיות ע"י פדיון ולחזור אינה אסורה לבעלה ישראל, דאינה מתרצית אע"פ שחבושה מחמת עצמה, עכ"ל. והנה אנן סהדי שאף שתצפה לצאת ע"י פדיון, מ"מ אם יבא עליה האנס תניחנו ולא תעמוד כנגדו שתפחד לרגזו, אלא שההיתר הוא שהיא לא תשתדל שיבא עליה כיון שיש לה הצלה אחרת ע"י פדיון.

26. And the proof for this is from the words of our teacher, the Rema, who wrote that there are those who say that in any situation where she believes she will be saved through ransom and return [to her husband], she is not forbidden to her Israelite husband, because she does not consent [to the act] even though she is imprisoned due to her own actions. These are his words. And behold, we are witnesses that even if she hopes to be released through ransom, nevertheless, if the assailant comes upon her, she will yield to him and not resist, as she would fear his anger. However, the allowance is because she does not endeavor for him to come upon her, since she has another means of rescue through ransom.

כז. ומה נקרא מחמת נפשות? או שכשיושבת מחמת עסק עצמה שיש בזה חשש מיתה, או שיושבות חבושות מחמת בעליהן, דכן היה מנהג זמן הקדמון דאף שהיה משפט מות על האיש לבדו הושיבו בבית האסורים גם את אשתו וכל בני ביתו והיו מופקרין לכל מי שרוצה, הן להרגם הן לאנסם. אמנם כשיושבות חבושות מחמת בעליהן – אינן אסורות אלא כשנגמר דין בעליהן למיתה, דאז מפקירין את נשותיהם וכל אשר להם. ובמלכיותינו לא שייך כלל דין זה, כי מלכי חסד הם ואין להם המשפטים המכוערים האלה. וכתב רבינו הרמ"א דבימי קדם בשעת הזעם והרג רב ר"ל התירו רבותינו את הנשים לבעליהן הישראלים וכדעת הרמב"ם, ואפילו להחולקים לא היה מועיל אז ריצוי כיון שהיה הרג רב [ב"ש].

27. And what is considered to be because of danger to life? Either when they are sitting due to their own situation which involves a risk of death, or when they are imprisoned because of their husbands. For it was the custom in ancient times that even if there was a death sentence only on the man, they would imprison his wife and all his household as well, and they would be abandoned to anyone who wished, whether to kill them or to assault them. However, when they are imprisoned because of their husbands, they are not prohibited unless the judgment of death on their husbands has been finalized, for then their wives and all that they have are abandoned. In our kingdoms, this law does not apply at all, because the kings are merciful and do not have these repugnant judgments. And our master, the Rema, wrote that in ancient times during periods of rage and mass killing, our sages permitted the women to their Israelite husbands according to the opinion of the Rambam. And even according to those who disagreed, appeasement would not have helped then because there was mass killing.

כח. מעשה באשת כהן שנחבשה והיו יהודים נכנסים ויוצאים אצלה, והתירה מהר"ם מר"ב לבעלה, דבכה"ג לא חשיב מקום סתירה. ואפשר דאף בנחבשה ע"י נפשות – מותרת לבעלה כשאומרת שלא נטמאה, וכן משמע מסידור לשונו של רבינו הרמ"א בסעי' י"א, ונראה דזה תלוי בראיית עיני ב"ד לפי ענין המקום.

28. There was an incident involving the wife of a Kohen who was imprisoned, and Jews were coming in and out to visit her. The Maharam of Rothenburg permitted her to her husband because in such a case, it is not considered a place of seclusion. It is possible that even if she was imprisoned for a capital offense, she would be permitted to her husband if she says she was not defiled. This is also implied by the wording of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in section 11. It appears that this depends on the discretion of the court, according to the circumstances of the place.

כט. ישראל שנתהפך לדת ישמעאלי הוא ואשתו וחזרו בהן – אשתו מותרת לו ולא חיישינן שמא זינתה תחתיו, דנשייהו לא מפקרי ושומרים אותן, ואפילו בעלה כהן – מותרת לו. אבל אם היא לבדה נתהפכה – אסורה לבעלה אפילו הוא ישראל, דודאי זינתה, וצריכה עדים או עד אחד. ויש להקל בעדותה כבשבויה כיון דאינו ודאי שזינתה. אבל היא אינה נאמנת, ועדות שפחתה ובנה ובתה נראה דאין מקבלין אלא במסל"ת, דלא עדיפא משבויה. ואף שיש רוצים להקל ולומר דלא חיישינן שמא זינתה – לא קיי"ל כן, וכן הסכימו כל גדולי האחרונים [ע' ח"מ וב"ש והגר"א]. אמנם בשעת הגזירות כשנתהפכו מחמת אונס, לאחר שעבר האונס – מותרות לבעליהן ישראל, דברצון ודאי לא זינו. ואף לכהנים, אם לפי הענין לא היו מסורות בידם לעשות בהם כל חפצם – מותרות. ורבינו הרמ"א מתירן גם לכהנים, והאחרונים מפקפקים בזה [ע' בהגר"א סקל"ה]. ואשה שמסיתים אותה והבטיחה להתהפך וחזרה בה – מותרת מפני זה אפילו לבעלה כהן. אך אם היה יחוד זמן רב – בזה צריך לראות לפי ענין היחוד [ע' ב"ש סקל"ב].

29. If a Jew converted to Islam along with his wife and then they both returned [to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Judaism]—his wife is permitted to him, and we do not suspect that she committed adultery, for their wives are not abandoned and they watch over them. Even if her husband is a Kohen, she is permitted to him. However, if she alone converted, she is forbidden to her husband even if he is an Israelite, because it is certain that she committed adultery, and she requires witnesses or even one witness. It is permissible to be lenient with her testimony as with that of a captive, since it is not certain that she committed adultery. But she herself is not believed, and the testimony of her maidservant, son, and daughter seems to be accepted only if it is a spontaneous declaration, as it is not more credible than that of a captive. Even though some want to be lenient and say that we do not suspect that she committed adultery—this is not the accepted ruling, and all the great authorities of the later generations have agreed to this [see Choshen Mishpat and Beit Shmuel and the Gra]. However, in times of persecution when they converted due to coercion, after the coercion has passed—they are permitted to their Israelite husbands, for certainly under duress they did not commit adultery. Even to Kohanim, if according to the context they were not given over to the persecutors to do with them as they pleased—they are permitted. And our teacher the Rema permits them even to Kohanim, though the later authorities are uncertain about this [see the Gra, section 35]. And a woman who was tempted and promised to convert but then recanted—she is permitted because of this even to her Kohen husband. However, if there was seclusion for a long time—in this case, one must assess according to the nature of the seclusion [see Beit Shmuel, section 32].

ל. איזהו חללה? כלל גדול אמרו חז"ל [קדושין ע"ז.] אין חללה אלא מאיסורי כהונה, בין כהן שבא על אשה האסורה לו מדין כהונה – נעשית חללה, ובין הולד הנולד מאיסורי כהונה – הוי חלל, שאפילו הולד הזה נשא אשה המותרת לו כמו חלל שנשא בת ישראל נעשית חללה והולד הנולד הוי חלל עד סוף כל הדורות. אבל מאיסור השוה בכל כמו עריות, או חייבי לאוין ועשה כמו ממזרת ומצרית ואדומית, אפילו כהן הבא עליהן – אין נעשין חללה אלא זונה. ובביאה שניה נעשית חללה, דהרי בא על זונה וזונה היא מאיסורי כהונה. ולא עוד, אלא אפילו מאיסור כרת שאינה נעשית זונה כמו הבא על הנדה שאין נעשית זונה כמ"ש בסי' ו' הייתי אומר דאימתי אין נעשית חללה – כשנעשית זונה, אבל במקום דלא נעשית זונה תיהוי עכ"פ חללה? מ"מ גזירת התורה היא שאין חללה אלא מאיסורי כהונה בלבד [ומתורץ קושית הב"ש סקל"ה].

30. What is a "chalalah"? The Sages stated a major principle: there is no "chalalah" except from prohibitions related to the priesthood. Whether a priest (kohen) has relations with a woman forbidden to him by priestly law, causing her to become a "chalalah," or whether a child is born from such prohibited relations, the child is a "chalal." Even if this child marries a woman permitted to him, such as a "chalal" who marries a regular Israelite woman, she becomes a "chalalah," and any child born from this union remains a "chalal" for all generations. However, from prohibitions that are universal, such as incestuous relations, or from those punishable by a negative commandment or a positive commandment, such as with a mamzeret, Egyptian, or Edomite woman, even if a kohen has relations with them, they do not become a "chalalah" but rather a "zonah" (harlot). Only upon a second act of intercourse does she become a "chalalah," since he has had relations with a "zonah," who is prohibited to the priesthood. Moreover, even from a prohibition punishable by karet (excision) that does not make her a "zonah," like one who has relations with a menstruant woman (niddah) who does not become a "zonah" as stated in Section 6, one might think that whenever she does not become a "zonah," she should at least become a "chalalah." Nevertheless, the Torah's decree is that a "chalalah" only results from prohibitions related to the priesthood alone [resolving the difficulty raised by the Beit Shmuel, Section 335].

לא. לפיכך כהן שבא על הזונה או על הגרושה, וכהן גדול שבא עליהן או על האלמנה, או שנשא בעולה ובא עליה – הרי אלו נתחללו לעולם, ואם הוליד ממנה, בין זה שחיללה בין כהן אחר – הולד חלל בין זכר בין נקיבה, והיא עצמה מתחללה בביאתו משהערה בה, בין שבא עליה בשוגג, בין במזיד, בין באונס, בין ברצון. והוא שהכהן יהיה מבן ט' שנים ולמעלה והיא תהיה מבת ג' שנים ומעלה. אבל כהן שקידש אחת מאיסורי כהונה ונתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין – לא נתחללה. אבל מן הנשואין – כתב הרמב"ם ז"ל בפי"ט מאיסורי ביאה שאע"פ שלא נבעלה נתחללה, שכל נשואה בחזקת בעולה היא אע"פ שנמצאת בתולה, עכ"ל. ומשמע מלשונו דאע"פ שידוע שלא נבעלה – נתחללה, אבל בירושלמי יבמות [פ"ו ה"ג] איתא להדיא דאם לא בא עליה – לא נתחללה, וגם מלשונו משמע כן מדכתב שבחזקת בעולה היא, משמע דאם ידוע שלא נבעלה לא נתחללה, וזה שכתב אע"פ שנמצאת בתולת – ר"ל דחיישינן שמא הערה בה ובתולותיה קיימין, ולזה הסכימו גדולי האחרונים [ט"ז וח"מ]. ויש שכתבו דהולכין בזה לחומרא דהיא נעשית חללה ובניה הם ספיקי חללים [ט"ז וב"ש], וקשה לפסוק נגד הירושלמי. [והם לא הביאוהו, ומ"ש הגר"א דפסק כרב ביבמות נ"ז: וכפי' ר"ת צ"ע ממ"ש הרמב"ם בפ"ז מתרומות ע"ש, וגם בתוספתא מפורש כמ"ש, וגם לר"ת ולרב נ"ל דאינו אלא לתרומה אבל היאך תיהוי חללה בלא ביאה כמ"ש הח"מ, ולא דמי לכתובה וטענת בתולים שכתב הב"ש ודו"ק].

31. Therefore, a Kohen (priest) who had relations with a zonah (a woman who engaged in prohibited relations) or a divorcee, and a Kohen Gadol (high priest) who had relations with them or with a widow, or if he married a non-virgin and had relations

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with her – they become disqualified forever. If he had a child with her, whether it was the Kohen who disqualified her or another Kohen – the child is a challal (disqualified from the priesthood), whether male or female. She herself becomes disqualified through his relations from the moment he begins the act, whether he did so unintentionally or intentionally, whether by force or willingly. This applies if the Kohen is at least nine years old and she is at least three years old. However, if a Kohen betrothed one of those forbidden to the priesthood and she became widowed or divorced from the betrothal – she does not become disqualified. But if it was from the marriage – Rambam wrote in Chapter 19 of "Issurei Biah" that even if she was not actually violated, she becomes disqualified, because any married woman is presumed to be non-virgin even if found to be a virgin. This implies that even if it is known she was not violated, she becomes disqualified. However, in the Jerusalem Talmud Yevamot (Chapter 6, Halacha 3), it is explicitly stated that if he did not have relations with her, she does not become disqualified. Also, Rambam's language implies that since he wrote she is presumed to be non-virgin, it implies that if it is known she was not violated, she does not become disqualified. And this is what he meant by saying she might still be a virgin even if there was some intimacy. This is agreed upon by the major later authorities (Taz and Choshen Mishpat). Some wrote that we rule stringently in this case, that she becomes disqualified and her children are doubtful challalim (disqualified from the priesthood) (Taz and Beit Shmuel), but it is difficult to rule against the Jerusalem Talmud. (And they did not cite it, and what the Gra wrote that we rule according to Rav in Yevamot 57 and according to the explanation of Rabbeinu Tam requires further analysis considering what Rambam wrote in Chapter 7 of Terumot, and also the Tosefta clarifies this as well. Also, according to Rabbeinu Tam and Rav, it seems that this only applies to Terumah but how could she become a challalah without relations, as the Choshen Mishpat wrote, and it is not similar to the case of the ketubah and claim of virginity as Beit Shmuel wrote. Examine this well.)

לב. הכהן עצמו שעבר ובא על אחת מאיסורי כהונה – לא נתחלל. והטעם, דהתורה קידשה את הכהנים, וכל המפיר קדושתו בביאתו נתחללה קדושת הכהונה מהאשה וזרעה שלא יכנסו לקדושת כהונה, אבל איך אפשר שזה הכהן הנולד בקדושת כהונתו ירד מקדושתו בשביל עבירה שעשה, דא"כ ישראל שעבר עבירה נאמר ג"כ שיצא מכלל ישראל, אלא אע"פ שחטא ישראל הוא, וכהן נמי אע"פ שחטא כהן הוא דהרי נולד כהן [נ"ל].

32. The kohen himself who transgressed and had relations with one of the forbidden unions for kohanim – does not become desecrated. The reason is that the Torah sanctified the kohanim, and any violation of this sanctity through such relations results in the desecration of the kohen's sanctity from the woman and her offspring, preventing them from entering the sanctity of the kohanim. However, how is it possible that this kohen, who was born into the sanctity of kohanim, would lose his sanctity due to a transgression he committed? If so, we would also say that an Israelite who committed a transgression would no longer be considered an Israelite. Rather, even though he sinned, he remains an Israelite, and similarly, a kohen, even though he sinned, remains a kohen, as he was born a kohen.

לג. כהן שנשא בוגרת או מוכת עץ – לא חללה, וכן אם בעל בעולה בלא נשואין – לא חיללה. ואע"ג דיש חלל מחייבי עשה כמ"ש בסי' ו', מ"מ כיון דהעשה היא מקרא ד'בבתוליה יקח' – בתולה ולא בעולה, ומיעטה מלקוחין, אבל מביאה בעלמא בלא נשואין לא נעשית חללה [הה"מ]. ודע, דכהן שנשא חללה שנתחללה מחייבי עשה – לוקה עליה משום 'חללה לא יקח' [מל"מ שם], אך יש מרבותינו שמסתפקים בזה [תוס' שם ע"ז:]. וכל שארי פסולי כהונה נעשים חללים בביאה אף בלא נשואים [ב"ש]. ואשה שזינתה תחת בעלה כהן – נעשו בניה חללים, דהרי היא נעשית זונה וכשילדה מהכהן אח"כ, ממילא דהם חללים כמ"ש [שם].

33. A Kohen (priest) who marries a mature woman (bogeret) or a woman who lost her virginity due to an accident (mukat etz) does not make her a chalalah (disqualified woman), and similarly, if he has relations with a non-virgin without marriage, she does not become a chalalah. And even though there is a chalal (disqualified offspring) from violations of positive commandments as stated in Siman 6, nevertheless, since the positive commandment is derived from the verse "he shall take a virgin"—a virgin and not a non-virgin, it excludes marriage, but mere relations without marriage do not make her a chalalah [Rambam's commentary]. And know that a Kohen who marries a chalalah who became disqualified through violations of positive commandments is liable to lashes for "he shall not take a chalalah" [Maggid Mishneh there], although some of our Sages are uncertain about this [Tosafot there Avodah Zarah]. And all other disqualifications for Kohanim make them chalalim (disqualified) through relations even without marriage [Beit Shmuel]. And a woman who committed adultery while married to a Kohen—her children become chalalim because she becomes a zonah (harlot), and when she subsequently gives birth from the Kohen, they automatically

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

become chalalim as stated [there].

לד. כהן הבא על אחת מכל העריות, או על יבמה לשוק שאין קדושין תופסין בה כבערוה, ונתעברה מביאה ראשונה – אין הולד חלל, אבל עשאה זונה. אמנם בעריות אין נ"מ, דהרי הולד ממזר ואין נ"מ אלא אם הולד נקיבה וכהן רוצה לישאנה, דצריך להתרות בו משום ממזרת ולא משום חללה, ועיקר הענין הוא ליבמה לשוק דאין הולד ממזר אפילו מדרבנן כמ"ש בסי' קנ"ט, ואף למי שסובר שם דהולד ממזר מדרבנן – אין זה רק בנשואים כמ"ש שם [ח"מ] ואם חזר הכהן הזה לבא עליה בהיתר, כגון באחות אשתו לאחר מיתת אשתו או ביבמה לשוק או כהן אחר שאינה ערוה עליו – הולד חלל, שהרי בא על זונה שזהו מאיסורי כהונה, אבל הבא על המשוחררת, אפילו נתעברה מביאה ראשונה – הולד חלל. וכן הבא על הנדה – הולד כשר ואינו חלל כמ"ש.

34. A Kohen who has relations with any of the forbidden relations, or with a Yevama (widow bound to her deceased husband's brother) who went to the market (i.e., married someone else) where Kiddushin (betrothal) does not take effect as with forbidden relations, and she becomes pregnant from the first intercourse – the child is not a Chalal (disqualified Kohen), but she becomes a Zonah (harlot). However, with forbidden relations, there is no practical difference, as the child is a Mamzer (illegitimate), and the only practical difference is if the child is a female and a Kohen wishes to marry her, he must be cautioned because she is a Mamzeret (female illegitimate) and not because she is a Chalalah (disqualified Kohen). The main issue is with the Yevama who went to the market because the child is not a Mamzer, even rabbinically, as stated in Siman 159. And even according to those who hold there that the child is a Mamzer rabbinically – this is only in the case of marriage, as stated there. If this Kohen returns to have relations with her permissibly, such as with his wife's sister after his wife's death or with a Yevama who went to the market or another Kohen with whom she is not forbidden – the child is a Chalal, because he has relations with a Zonah, which is a prohibition for Kohanim. However, one who has relations with a freedwoman, even if she becomes pregnant from the first intercourse – the child is a Chalal. And similarly, one who has relations with a Niddah (menstruant) – the child is kosher and not a Chalal, as stated.

לה. ודע דכל זה הוא שיטת הרמב"ם ז"ל דאיהו ס"ל דבכל מקום שאמרו חז"ל דהולד כשר, כמו בעבד הבא על בת ישראל דהולד אף אם היא בת אינה פגומה לכהונה כמ"ש בסי' ד' סעיף י"ג, וכן בכל שאר חייבי לאוין, וכן ביבמה לשוק. אבל י"א דהן אמת דבכל אלו הולד כשר ואינו חלל, מ"מ אם הולד היא נקיבה הרי היא פגומה לכהונה, וכן בחייבי לאוין שנעשית זונה – הולד כשהיא בת פגומה לכהונה [וזה תלוי במחלוקת הרמב"ם עם הפוסקים אם נעשית זונה מחייבי לאוין כמ"ש בסי' ו' סעי' י"ט], לבד מנדה דטעמא דהבת פגומה לכהונה דילפינן מק"ו מאלמנה לכה"ג שאין איסורה שוה בכל, מ"מ כיון שנתחללה בביאתו הולד פגום לכהונה, וכ"ש באיסורים השוים בכל ישראל – כשנעשית זונה בביאתו דנשארת הבת פגום לכהונה [יבמות מ"ה:]. אבל נדה אינה נעשית זונה, ולפ"ז מ"ש הטור והשו"ע בסעי' י"ז כותי ועבד הבא על בת ישראל וילדה ממנו בת אותה הבת פגומה לכהונה עכ"ל אינו לדעת הרמב"ם, ואפילו לדעתם – אם נשאת לא תצא [ח"מ וב"ש]. וכ"כ רש"י בתשובה דאינו אלא פגם לכתחלה [שם, ומחלוקת הרמב"ם עם הפוסקים דהרמב"ם דחי להן דיבמות מ"ה: מפני שבמסקנא שם פסקו דעבד הבא על ב"י הולד כשר ול"ק דפגום לכהונה ש"מ דדחי להך סוגיא והרי"ף מסופק בזה ע"ש, והגר"א בס"ק נ"ג ונ"ד ונ"ז, ובסי' ו' סקכ"ג האריך בזה ושיטת הרמב"ן יחידאה היא, ודו"ק].

35. And know that all this is the opinion of the Rambam, of blessed memory, who holds that in any case where our Sages said that the offspring is kosher, such as a slave who has relations with a Jewish woman, the offspring, even if she is a daughter, is not disqualified from marrying into the priesthood, as stated in section 4, paragraph 13. This applies as well to all other cases of forbidden relationships punishable by negative commandments, and also to a yevamah (widow bound to marry her brother-in-law) who marries someone from the general population. However, there are those who say that while it is true that in all of these cases the offspring is kosher and not a chalal (disqualified priest), nevertheless, if the offspring is a female, she is disqualified from marrying into the priesthood. Similarly, in cases of forbidden relationships where the woman becomes a zonah (prostitute) – if the offspring is a daughter, she is disqualified from marrying into the priesthood [and this depends on the dispute between Rambam and the poskim (decisors of Jewish law) regarding whether a woman becomes a zonah from forbidden relationships, as stated in section 6, paragraph 19], except for the case of a niddah (menstruating woman), where the reason the daughter is disqualified from the priesthood is derived from a fortiori reasoning from a widow to a High Priest, whose prohibition is not equal for all. Nevertheless, since she is desecrated by his cohabitation, the offspring is disqualified from the priesthood, and all the more so in prohibitions that are equal for all Jews – when she becomes a zonah from his cohabitation, the daughter remains disqualified from marrying into the priesthood [Yevamot 45b]. However, a niddah does not become a zonah, and therefore, what the Tur and Shulchan Aruch wrote in section 17, that a non-Jew or a slave who has relations with a Jewish woman and she gives birth to a daughter, that daughter is disqualified from marrying into the priesthood, is not according to the Rambam's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

opinion. Even according to their opinion – if she marries, she does not have to leave [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. And so wrote Rashi in a responsum, that it is only a disqualification ab initio [there, and the dispute of Rambam with the poskim, for the Rambam rejects the Gemara in Yevamot 45b because in the conclusion there it is ruled that a slave who has relations with a Jewish woman, the offspring is kosher and there is no issue of disqualification from the priesthood, indicating that this sugya is rejected, and the Rif is uncertain about this, see there, and the Gra in subsections 53, 54, and 57, and in section 6, subsection 23, elaborates on this, and the Ramban's opinion is unique, and examine this carefully].

לו. חלל שנשא כשירה – הולד ממנה חלל, וכן בן בנו – כולם חללים עד סוף כל הדורות, ואפילו היא עצמה נתחללה בביאתו, ולהרמב"ם פי"ח היא זונה וכמ"ש בסי' ו' סעיף י"ט. אבל כשר שנשא חללה – הילד כשר לכהונה דבני ישראל מקוה טהרה לחללים, דכיון דיש קדושין ואין עבירה – הולד הולך אחר הזכר והוא אינו חלל, ולכן זה החלל שנשא כשירה וילדה בת – כשנשאת הבת לישראל נתכשרו ולדותיהם.

36. A disqualified priest (chalal) who marries a fit woman (kesheira) - their child is a disqualified priest (chalal), and so is his son - all are disqualified priests for all generations. Even she herself becomes disqualified through his intercourse. According to Maimonides, in chapter 18, she is considered a zonah (prostitute), as mentioned in Siman 6, Se'if 19. However, if a fit priest marries a disqualified woman (chalalah) - the child is fit for priesthood because the Children of Israel are a purifying mikvah for the disqualified. Since there is both valid kiddushin (marriage) and no sin, the child follows the status of the father, who is not disqualified. Therefore, if this disqualified priest marries a fit woman and they have a daughter, and this daughter marries an Israelite, their children are considered fit.

לז. כהן שבא על חלוצה – היא וולדה חללים מדרבנן, דאיסור חלוצה לכהן אינו מן התורה. אבל כהן הבא על אחת מהשניות – היא כשירה וזרעו ממנה כשירים, ולא גזרו רבנן שיהיו חללים, דאין חללה אלא מאיסור כהונה. ולא גזרו ג"כ על הבנים שיהיו ממזרים מדרבנן כמו שגזרו באשה שנשאת ע"פ עד שהעיד לה שמת בעלה ואח"כ בא בעלה, דהולד גם ממנו ממזר כמ"ש בסי' ד', דא"א להם לגזור על הבנים שהם ממזרים אלא כשאמם נבעלת באיסור תורה, ולא כשעליה רק איסור דרבנן – א"א להבנים להיות ממזרים [נ"ל]. אבל כהן שנשא גרושה מעוברת, בין ממנו בין מאחר, וילדה כשהיא חללה – הולד כשר, שהרי לא בא מטיפת עבירה.

37. A Kohen who has relations with a chalutzah – she and her offspring are considered chalalim (disqualified from the priesthood) by rabbinic decree, as the prohibition of a chalutzah to a Kohen is not from the Torah. However, a Kohen who has relations with one of the secondary relatives (shniyot) – she remains fit and her offspring from him are also fit, and the Rabbis did not decree that they should be chalalim, as a chalalah status only applies to Torah prohibitions related to Kohanim. Furthermore, they did not decree that the children should be mamzerim (illegitimate) by rabbinic law, as they did in the case of a woman who remarried based on the testimony that her husband had died, and then her husband returned, where the offspring from the second husband are mamzerim as stated in Siman 4. This is because they can only decree that the children are mamzerim when the mother was engaged in a Torah prohibition, not when there is only a rabbinic prohibition – it is impossible for the children to be mamzerim. But a Kohen who marries a pregnant divorcee, whether the child is from him or from another, and she gives birth while she is a chalalah – the offspring is fit, since they did not come from a drop of prohibited relations.

לח. כהן שבא על ספק זונה או על ספק גרושה – ה"ז ספק חללה וולדה ספק חלל, ונותנים עליו חומרי כהנים וחומרי ישראל – אינו אוכל בתרומה ואינו מטמא למתים ונושא אשה הראויה לכהן. ואם אכל או נטמא או נשא גרושה – מכין אותו מכת מרדות. וה"ה בחלל של דבריהן – אין מניחין אותו לאכול בתרומה, אבל מלקין אותו מלקות ארבעים כשנטמא או נשא גרושה, דמן התורה כהן גמור הוא [ב"ש]. וי"א דגם בספק חלוצה החמירו, ולא נהירא דהרי לא גזרו על ספק חלוצה, דאם נשאה לא יוציא כמ"ש בסי' ו' סעי' ו' ואיך נאמר דהולד ספק חלל, וכבר כתבנו שם דטעות נפל בספר הטור ע"ש. אבל חלל דאורייתא – הרי הוא כזר, ונושא גרושה ומטמא למתים, שהוא זר גמור שנאמר "אמור אל הכהנים בני אהרן", אע"פ שהם בני אהרן – עד שיהו בכהונם. ונמצא ששלשה חללים יש: חלל של תורה, וחלל של דבריהם, וספק חלל של תורה.

38. A priest who had relations with a woman who is a doubtful zonah (harlot) or a doubtful divorcee – this is a doubtful chalalah (disqualified priestly woman) and her offspring is a doubtful chalal (disqualified priest). We impose upon him the stringencies of both priests and Israelites – he does not eat terumah (priestly offerings), he does not become impure through contact with the dead, and he marries a woman who is fit for a priest. If he eats terumah or becomes impure or marries a divorcee – he is given rabbinic lashes. The same applies to a chalal of rabbinic origin – we do not allow him to eat terumah, but we give him forty lashes if he becomes impure or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marries a divorcee, for according to Torah law he is a complete priest [Beit Yosef]. Some say that they were also stringent with a doubtful chalutzah (a woman who underwent the ceremony of chalitzah), but this is not clear, for they did not decree concerning a doubtful chalutzah, as if he married her he does not have to divorce her, as stated in Siman 6, Se'if 6, and how can we say that the offspring is a doubtful chalal? We have already written there that an error occurred in the book of the Tur, see there. But a chalal by Torah law – he is like a non-priest, and he marries a divorcee and becomes impure through the dead, for he is a complete non-priest, as it is stated, "Say to the priests, the sons of Aaron," even though they are the sons of Aaron – until they are in their priesthood. It turns out that there are three types of chalalim: a chalal by Torah law, a chalal by rabbinic decree, and a doubtful chalal by Torah law.

לט. גר בזמן הקדמון שנשא גיורת וילדה בת – לא תנשא לכתחלה לכהן, אפילו בת בתה עד כמה דורות, אע"פ שהורתה ולידתה בקדושה. ואם נשאת – לא תצא, דמדינא מותרת לכהן כיון שנזרעו בתוליה בישראל, דהיינו שהורתה ולידתה בקדושה, אלא שהכהנים נהגו סילסול בעצמן, לפיכך אם נשאת לא תצא. אבל כשאין הורתן בקדושה אף שלידתן בקדושה – תצא [ב"י]. ואם יש בה צד אחד מישראל – האב או האם – הבת מותרת לכהן לכתחלה, כיון שצד אחד ישראל והורתן ולידתן בקדושה [ב"ש].

39. In ancient times, a convert who married a female convert and had a daughter – she should not be married to a priest from the outset, even her daughter's daughter for many generations, even though her conception and birth were in holiness. However, if she is married, she need not be divorced, because according to the law she is permitted to marry a priest since her virginity was planted in Israel, meaning her conception and birth were in holiness. But since the priests practiced stringency upon themselves, therefore if she is married, she need not be divorced. But if her conception was not in holiness, even though her birth was in holiness – she must be divorced. If there is one side of Israel – either the father or the mother – the daughter is permitted to marry a priest from the outset, since one side is Israel and her conception and birth were in holiness.

מ. עיקר קדושת הכהונה הוא על זכרי כהונה ולא על נקיבותיהן, שנאמר "בני אהרן" – ולא בנות אהרן, ולא הוזהרו כשירות להנשא לפסולי כהונה, לפיכך הכהנת מותרת להנשא לחלל ולגר ולמשוחרר, ואע"ג דבת כהן אוכלת בתרומה וקדשים קלים, מ"מ לענין קדושת היחוס אינן כהזכרים. וראיה שהרי אף אם ינשאו לכשירים מישראל אין ולדותיהן כהנים שהולכים אחרי האב, אבל בכל מקום שהוא מוזהר עליה – היא מוזהרת עליו ג"כ.

40. The primary sanctity of the priesthood is upon the male descendants of the priesthood and not upon their females, as it is stated, "the sons of Aaron" – and not the daughters of Aaron. They are not forbidden from marrying those disqualified from the priesthood. Therefore, a female of the priesthood (a daughter of a priest) is permitted to marry a desecrated priest, a convert, or a freed slave. And even though a daughter of a priest may eat from the terumah and lesser sanctified offerings, nevertheless, regarding the sanctity of lineage, they are not like the males. And the proof is that even if they marry eligible individuals from Israel, their offspring are not priests, as lineage follows the father. However, wherever he (the priest) is forbidden to marry her, she is also forbidden to marry him.

מא. משפחה שנתערב בה ספק חלל או ספק ממזר או ודאים – נתבאר דינם בסימן ב'.

41. A family in which there is a doubt regarding a challal (a person of priestly lineage who is disqualified from priestly service) or a doubt regarding a mamzer (a person born from certain prohibited relationships) or certainties – their laws are explained in Siman 2.

סימן ח

א. [שהולד הולך אחר הזכר ובו ג' סעי']
כהנים לוים וישראלים מותרים לבא זה בזה, והולד הולך אחר הזכר שנאמר: "לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם" (במדבר א ב). לפיכך כהן שנשא לויה וישראלית – הולד כהן, ולוי שנשא כהנת וישראלית – הולד לוי, וישראל שנשא כהנת ולויה – הולד ישראל. ולוים ישראלים וחללים מותרים לבא זה בזה דחללות לא נאסרו רק על הכהנים. והולד הולך אחר הזכר, דאם הוא חלל – הולד חלל, ואם היא חללה – אין הולד חלל כמ"ש בסי' ז' סעי' ל"ו, ע"ש.

1. [The child follows the father, containing three sections] Kohanim (priests), Levites, and Israelites are permitted to marry each other, and the child follows the father, as it is stated: "by their families, by their fathers' houses" (Numbers 1:2). Therefore, if a Kohen marries a Levite woman or an Israelite woman, the child is a Kohen. If a Levite

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marries a Kohen woman or an Israelite woman, the child is a Levite. If an Israelite marries a Kohen woman or a Levite woman, the child is an Israelite. Levites, Israelites, and chalalim (disqualified Kohanim) are permitted to marry each other because the status of chalal is only prohibited to Kohanim. The child follows the father; if he is a chalal, the child is a chalal, but if she is a chalalah, the child is not a chalal, as stated in Siman 7, Section 36, see there.

ב. וכן לוים, וישראלים, גרים, עבדים משוחררים מותרים לבא זה בזה, והולד כתב הטור דג"כ הולך אחר הזכר, לא שנא גר שנשא ישראלית או ישראל שנשא גיורת, עכ"ל. ולפ"ז גר שנשא ישראלית מותר הולד בממזרת. והטעם, דכל מקום שיש קדושין ואין עבירה – הולד הולך אחר הזכר כמ"ש בסי' ד'. אבל הרמב"ם כתב בפי"ט מא"ב דהולד ישראל ולפ"ז אסור בממזרת, וגם הטור בעצמו בסי' ד' כתב כן, והטעם כתבנו שם סעי' י"ב ע"ש. וזה שהטור כתב כאן דהולד הולך אחר הזכר הוה נ"מ לענין שאינו כשר להיות דיין לחליצה כמ"ש בסי' קס"ט [ב"ש]. וישראל ולוי וחלל שנשאו גיורת או משוחררת – הולד הולך אחר הזכר[ואלולי דברי האחרונים הייתי אומר דהטור ס"ל כהר"ן פ' ע"י, ושם כתב דהוא כישראל שאינו פסול, ע"ש ודו"ק].

2. And similarly, Levites, Israelites, converts, and freed slaves are permitted to marry each other, and the child, according to the Tur, follows the status of the father, whether it is a convert who married an Israelite woman or an Israelite who married a convert, end quote. Therefore, if a convert marries an Israelite woman, the child is permitted to marry a mamzeret (a woman of illegitimate birth). The reason is that wherever there is a valid marriage and no transgression, the child follows the status of the father, as stated in Chapter 4. However, Maimonides wrote in Chapter 19 of Laws of Forbidden Relations that the child is considered an Israelite, and therefore prohibited from marrying a mamzeret. The Tur himself also wrote this in Chapter 4, and the reason is discussed there in paragraph 12, see there. What the Tur wrote here, that the child follows the status of the father, is relevant to the matter of not being fit to serve as a judge for a chalitzah (a ceremony releasing a widow from levirate marriage), as stated in Chapter 169. And an Israelite, Levite, or challal (a descendant of a disqualified priest) who married a convert or a freed slave—the child follows the status of the father. And if not for the words of the later authorities, I would say that the Tur holds like the Ra'avad in the chapter "Al Yedei," where it is written that the child is like an Israelite and not disqualified, see there and examine it well.

ג. וכל הנשאת באיסור – הולד הולך אחר הפגום שבשניהם, שאם אחד מהם מפסולי כהונה – הולד פסול לכהונה, ואם אחד מהם מפסולי קהל – הולד אסור לבא בקהל. וולד שפחה וכותית הולד כמותן, בין שנתעברו מכשר ובין שנתעבדו מפסול, וטעמן של דינים אלו נתבאר שם.

3. Any woman married in a forbidden manner – the child's status follows the more blemished of the two parents. If one of them is disqualified from the priesthood, the child is disqualified from the priesthood. If one of them is disqualified from the community, the child is forbidden to enter the community. The child of a maidservant or a non-Jewish woman is like them, whether she conceived from a fit person or from one who is disqualified. The reasons for these laws are explained there.

סימן ט

א. [דיני קטלנית ובו ז' סעי']

אשה שנשאת לשני אנשים ומתו לא תנשא עוד לשלישי מפני הסכנה, שכבר הוחזקה להיות בעליה מתים. ואע"ג דלענין ממון אין חזקה פחות משלשה פעמים, מ"מ בסכנות נפשות חיישינן אף לשני פעמים כמו במילה ביו"ד סי' רס"ג, דבעניני חזקה יש פלוגתא דתנאי [יבמות ס"ד:] אם חזקה הוא בשני פעמים או בשלשה, ולכן בדבר של סכנה החמירו חז"ל. ובעיקר ענין סכנה זו יש מחלוקת בגמ', דחד אמר – מעין גורם, כלומר מעינה של אשה זו הוא כאדם הממית, שכל הבא עליה ימות, וחד אמר – מזל גורם, דמזלה רע שתשב עגונה כל ימיה, וכל שנושא אותה ימות כדי שתשב עגונה [לבוש], וגם מזלה רע שתשב בלי פרנסה ומתו אנשים שלה כדי שתחיה בצער [ב"ש]. ונ"מ בין הטעמים: דאלו לטעם מזל – אין חילוק בין נתארסה לנשאת, ולטעם מעין – לא שייך סכנה בנתארסה דהא לא בא עליה עדיין. ועוד נ"מ כשלא מת מיתה רגילית מחמת חולי, אלא מסיבה כגון שנפל מן הגג או טבע בנהר וכיוצא בזה, דגם בזה ראינו שאין הסיבה מן המעין, אבל במזל – יש לתלות גם מיתות אלו. אבל אם היה זקן ומת – אין סכנה אף לטעמא דמזלא, דהלעולם יחיה?! וכן אם היה דבר ומת, דכיון דהוי מכת מדינה לא תלינן מיתתו בהפרטית אלא בהכללית כמו שמצינו בזה בח"מ סי' שכ"א דכשיש מכת מדינה לא תלינן בסיבה הפרטיות ע"ש.

1. **[Laws of a Woman Who Causes Death to Her Husbands, consisting of seven sections]** A woman who has been married to two men and they died, she should not marry a third man because of the danger, as she has already established a presumption that her husbands die. And even though, regarding monetary matters, a presumption is not established with less than three times, nevertheless, in matters of life-threatening danger we are cautious even with two times, as in the case of circumcision in Yoreh De'ah, Siman 263, where there is a dispute among the Tannaim [Yevamot 64b]

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

whether a presumption is established with two times or three times. Therefore, in matters of danger, the Sages were stringent. Regarding the primary issue of this danger, there is a dispute in the Gemara. One opinion states that it is caused by her "spring" (i.e., her nature), meaning that the woman's nature acts like a lethal entity, causing anyone who marries her to die. Another opinion states that it is caused by her "mazal" (fortune), meaning she has bad fortune that condemns her to live her life as an agunah (a woman bound in marriage unable to remarry), and anyone who marries her dies so that she remains an agunah [Levush]. Her bad fortune also means she will live without sustenance and her husbands die so that she lives in sorrow [Beit Shmuel]. There is a practical difference between these reasons: According to the reason of mazal, there is no difference between betrothal and marriage. According to the reason of "spring," there is no danger in betrothal because they have not yet consummated the marriage. Another practical difference is if the husbands did not die from a regular illness, but from an accident, such as falling from a roof or drowning in a river, in which case it is evident that the cause is not from her "spring." However, according to the reason of mazal, these deaths can also be attributed to her bad fortune. But if the husband was old and died, there is no danger even according to the reason of mazal, for could he have lived forever? Similarly, if there was a plague and he died, since it is a widespread affliction, we do not attribute his death to her specifically but to the general calamity, as we find in Choshen Mishpat, Siman 321, where it states that in times of a widespread affliction, we do not attribute the death to a specific cause but to the general situation.

ב. ולענין דינא – רוב הפוסקים הסכימו לטעמא דמזל גורם [דרב אשי מרא דתלמודא ס"ל שם כן], וכן נראה דעת רבינו הרמ"א שכתב 'או נתארסה' דלטעם מעין אין איסור בנתארסה כמ"ש. ומ"מ י"א דטעם מעין עיקר, ויראה לי שגם הרמב"ם ז"ל ס"ל כן בספכ"א מאיסורי ביאה מדלא הזכיר נתארסה, וגם דעת הטור כן הוא, ולא ראיתי להפוסקים הראשונים שיזכירו בפירוש נתארסה, ואם היו סוברים טעם מזל לעיקר למה לא הזכירו כיון שבגמ' מפורש החילוק הזה. אמנם גם החילוק השני שבגמ' לענין כשמת מפני סיבה ג"כ לא הזכירו, ויש ראיה להיפך דס"ל טעם מזל עיקר, ואלו היו סוברים טעם מעין לעיקר היה להם להזכיר דבכה"ג מותר, וכן תפסו המגיד משנה ורבינו הב"י שפוסקים כטעם מזל, ולא חשו להאריך בענין זה מפני הטעם שיתבאר [ומכתובות מג: יש ראיה לטעם דמעין].

2. Regarding the law – most of the authorities agree with the reasoning that it is a matter of fortune [for Rav Ashi, the master of the Talmud, holds this way], and it also appears to be the opinion of our teacher, the Rema, who wrote 'or betrothed,' for according to the reasoning of affinity, there is no prohibition in betrothal as stated. Nevertheless, there are those who say that the reasoning of affinity is primary, and it appears to me that Rambam of blessed memory also holds this way in the end of chapter 21 of Issurei Biah, as he does not mention betrothal, and this is also the opinion of the Tur. I have not seen the earlier authorities explicitly mention betrothal, and if they held the reasoning of fortune as primary, why did they not mention it since this distinction is explicit in the Gemara? However, the second distinction in the Gemara regarding when one dies due to a reason, they also did not mention, and there is evidence to the contrary that they hold the reasoning of fortune as primary. If they had held the reasoning of affinity as primary, they should have mentioned that in such a case it is permitted. This is also the position taken by the Maggid Mishneh and our teacher the Beit Yosef, who rule according to the reasoning of fortune, and they did not elaborate on this matter due to the reason that will be explained [and in Ketubot 43a there is evidence for the reasoning of affinity].

ג. ובדיעבד אם נשאת לשלישי – כתב הרמב"ם ז"ל דלא תצא. ולא עוד אלא אפילו נתקדשה לו בלבד אומרים לו שיכנסנה. ויש מרבותינו שחולקים וס"ל דתצא כיון שיש סכנה, וסכנתא חמירא מאיסורא, ותמהו על הרמב"ם שהקיל בזה. אמנם הרמב"ם בתשובה ביאר טעמו שאין בזה איסור כלל אלא על צד הניחוש והפחד שינזקו בהם הגופות החלשים, ולכן מי שאין לבו נוקפו – אין חשש בזה. וכתב עוד שהיו אומרים להנשים האלו אם תמצאו מי שיקדש אתכם לא נמחה בידו, והיו מקדשין בצינעא ואח"כ נשאום בפרהסיא, וב"ד כותבים הכתובה ומסדרין שבע ברכות. וכתב שכן היה דן הרי"ף ז"ל ור"י מגא"ש, ואחריהם גם הוא דן כן. ובאמת הרי"ף בהלכותיו הזכיר זה הענין בקיצור גדול [כתובות פ"ד, וביבמות פ"ו כמעט לא הזכירה], דס"ל לרבותינו אלה דכל המשא ומתן שבגמ' אינו אלא מי שרוצה לחוש. ויש עוד ראיות לזה שהרי אנו רואים הלכה למעשה שיש שנושאים קטלנית ומאריכים ימים ושנים, ובדרך כלל לטעם מזל – אין מזל לישראל, וזכות גדול משנה המזל [תוס' שבת קנ"ו.]. ויש שכתבו דבשנשאת לשלשה אנשים ומתו, אם נשאת לרביעי – גם הרמב"ם מודה שתצא, ולא נראה כן מדבריו שהבאנו.

3. In retrospect, if she married a third husband, Maimonides (Rambam), of blessed memory, wrote that she should not be required to leave him. Furthermore, even if she only became betrothed to him, we tell him to marry her. However, some of our rabbis disagree and hold that she should leave him because there is danger involved, and danger is more severe than prohibition. They were astonished by Maimonides'

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

leniency in this matter. Yet, Maimonides explained in a responsum that there is no prohibition at all but rather a matter of superstition and fear that weak bodies might be harmed. Therefore, for someone who does not have a troubled heart, there is no concern in this matter. He also wrote that they used to tell these women that if they found someone willing to betroth them, they would not object, and they would betroth them in private and afterward marry them publicly. And the court would write the ketubah (marriage contract) and arrange the seven blessings. He wrote that the Rif, of blessed memory, and Rabbi Joseph ibn Migash ruled similarly, and he himself ruled likewise. Indeed, the Rif mentioned this matter very briefly in his halachic works (Ketubot, Chapter 4, and almost not at all in Yevamot, Chapter 6). Our rabbis held that all the discussion in the Talmud is only for those who want to be stringent. There are also other proofs, as we see in practice that there are those who marry a woman with this issue and live long lives, and generally speaking, in terms of luck, there is no luck for Israel, and a great merit can change one's luck (Tosafot Shabbat 156a). Some wrote that if she married three men and they died, if she married a fourth, even Maimonides agrees that she should leave him. However, this does not appear from his words that we have cited.

ד. מכל טעמים אלו – רבים מקילים בזה ומצרפין לזה קולות, כמו אם אחד מהאנשים שלה היה קצת חולה גם קודם שנשאה לא תלינן מיתתו בסיבתה, וגם אם היא עוסקת ומצלחת הרי אין מזלה רע, וכה"ג ימצאו עילות להקל. ועיקר הסמיכה הוא על דברי הרמב"ם והרי"ף והר"י מגא"ש שהבאנו, וכדאי רבותינו אלה לסמוך עליהם אף שלא בשעת הדחק. וכן כתב רבינו הרמ"א דרבים מקילים בדברים אלו ואין מוחין בידיהם, וכן ראינו בימינו אלה דדשו בזה רבים, וכיון דדשו בו רבים "שׁוֹמֵר פְּתָאִים ה'" [שבת קכ"ט], וחלילה אם נאסור לנשים ילדות שמתו לה שני אנשים שלא תנשא עוד קרוב הדבר שיצאו לתרבות רעה. ועוד נ"ל דעיקר האיסור לא נאמר אא"כ כשמתו שני האנשים מיד כשנשאו אותה, דבזה ודאי יש סימן או במעינה הארסי או במזלה הרע, אבל כשחיו כמה שנים לא שייך כלל לתלות מיתתם בה.

4. For all these reasons, many are lenient in this matter and combine various leniencies, such as if one of her previous husbands was somewhat ill even before she married him, we do not attribute his death to her. Additionally, if she is successful and prosperous, it is not a sign of bad fortune, and similarly, they find reasons to be lenient. The main reliance is on the opinions of the Rambam, the Rif, and the Ri Migash that we have mentioned, and it is appropriate to rely on these great rabbis even not in exigent circumstances. Our teacher, the Rema, also wrote that many are lenient in these matters and we do not protest against them, and we have also seen in our times that many are lenient in this regard, and since many are lenient, "The Lord protects the simple" [Shabbat 129b]. Heaven forbid if we were to forbid women, who have lost two husbands, from marrying again, it is very likely that they would fall into a bad path. Additionally, it seems to me that the main prohibition was only stated if the two husbands died immediately after marrying her, for in this case, there is certainly a sign either of her harmful nature or her bad fortune, but if they lived for several years, there is no reason at all to attribute their deaths to her.

ה. ולענין כתובה כתב רבינו הב"י דאם הכיר בה – יש לה כתובה, לא הכיר בה – אין לה כתובה משלישי, אבל משני יש לה כתובה אפילו לא הכיר בה, עכ"ל. ונ"ל דזהו לכל הדיעות, דאף לאותן שמחמירים בענין זה מ"מ יש לה מהשני כתובה, אף כשמת חייבים היורשים ליתן לה כתובתה, דהא כשנשאה לא היה לה מה להודיעו ונמצא דשטר כתובתה חיוב גמור הוא, וגם אח"כ כשמת לא הוברר הדבר שמת בסיבתה, רק שאוסרים אותה להנשא עוד מפני חשש סכנה, ואיך נוציא חיובה הודאית בשביל חששא בעלמא ובמה שלא פשעה כלל? אבל מהשלישי אף להרמב"ם שמקיל בזה אין לה כתובה כשלא הגידה לו שהיה לה שני אנשים, דודאי כיון שזה מקפיד והדבר הוזכר בגמ' אין לך מקח טעות מזה, ובערמה הוציאה כתובה ממנו. ואפשר שגם יכול לכופה לקבל גט, ואם לאו – מתירין לו לישא אחרת, וצ"ע לדינא [כנ"ל וא"ש מה שפקפק הב"ש, ונ"ל שזהו כוונת הב"ח ע"ש].

5. Regarding the matter of the ketubah, our master the Beit Yosef wrote that if he was aware of her (previous marriages), she is entitled to a ketubah. If he was not aware of her (previous marriages), she is not entitled to a ketubah from the third marriage, but from the second marriage, she is entitled to a ketubah even if he was not aware of her (previous marriages). This is the end of his words. And it appears to me that this applies according to all opinions, that even those who are stringent in this matter still agree that from the second marriage, she is entitled to a ketubah. Even if he dies, the heirs are obligated to give her the ketubah because when he married her, there was nothing she could inform him of, and it turns out that the ketubah document is a binding obligation. Furthermore, even after his death, it was not clarified that he died because of her. They only prohibit her from remarrying due to a potential danger. How can we negate her definite obligation due to a mere concern, especially when she did not transgress at all? However, from the third marriage, even according to the Rambam who is lenient in this matter, she is not entitled to a ketubah if she did not inform him

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she had two previous husbands. For certainly, since he cares about this, and the matter is mentioned in the Gemara, it is a clear case of a mistaken transaction, and she deceitfully obtained the ketubah from him. It is possible that he can even force her to accept a divorce, and if not, he is permitted to marry another woman. But this requires further halachic clarification. [As mentioned above, this clarifies what the Beit Shmuel questioned, and it seems to me that this is the intention of the Bach. See there.]

ו. י"א דה"ה אשה שנתגרשה שני פעמים אין לישא אותה דמזלה גרם שיגרשוה. וי"א דאין חשש בזה – וכן עיקר, דבדבר הבא ע"י מעשה האדם ובחירתו לא שייך כלל ענין המזל, ויש לזה ראיות ברורות דאין חשש כלל בגירושין. ונראה עוד דאם הפסיקה באיש אחד שנתגרשה ממנו בין שני האנשים שמתו שוב אין בה חשש קטלנית [וכ"מ מריב"ן בתוס' כתובות מ"ג].

6. Some say that similarly, a woman who has been divorced twice should not be married because her fortune caused her to be divorced. However, others say that there is no concern about this – and this is the main ruling, as in matters that come about through human action and choice, the concept of fortune does not apply at all. There are clear proofs that there is no concern at all regarding divorce. It also appears that if there was an interruption by a man from whom she was divorced between the two men who died, there is no concern of her being a "fatal woman" anymore. [This is also implied by Rivan in Tosafot to Ketubot 43].

ז. איש שמתו לו שתי נשיו או יותר – פסק הרא"ש ז"ל דאין חשש בזה, דאם היה בזה איזה חשש לא היו נמנעין חז"ל מלהזכירו. ועוד דשני הטעמים לא שייך בזה, דטעמא דמעיין לא שייך באיש וטעמא דמזל ג"כ לא שייך בו, דעיקר המזל אינו שימות זה בעד רוע מזלו של זה, דענין כזה אינו תלוי במזל אלא המזל הוא מזל המזונות, ודבר זה תלוי האשה בבעלה שהרי הוא נותן לה מזונות אבל אין האיש תלוי באשתו במזונות שנאמר דמזלו רע ומתים נשיו, דהרי יכול להתפרנס בלעדם. ויש שמפקפקים בזה [ע' ח"מ סק"ג] וגם יש שפירשו טעם מזל גם על מיתה כמ"ש בסעי' א', ולהרא"ש ז"ל אין קפידא אפילו מתו נשיו מסיבה אחת כמו מחמת הולדה וכה"ג [ב"ש]. ופשיטא דכשיש למצא עילה מה שלא נמצא בזו שרוצה ליקח, כמו שהנשים הקודמות היו בתולות והוא רוצה ליקח אלמנה או גרושה וכה"ג – דאין שום חשש בזה.

7. A man who had two or more wives die on him – the Rosh, of blessed memory, ruled that there is no concern in this case. For if there was any concern, the sages would not have refrained from mentioning it. Furthermore, the two reasons do not apply here: the reason of "ayin hara" (evil eye) does not apply to a man, and the reason of "mazal" (fortune) also does not apply to him. The essence of "mazal" is not that this one dies because of the bad fortune of that one. This matter is not dependent on "mazal"; rather, "mazal" pertains to sustenance. This matter depends on the woman with her husband because he provides her sustenance. However, the man is not dependent on his wife for sustenance, such that we could say his "mazal" is bad and his wives die. For he can sustain himself without them. There are those who are doubtful about this [see Choshen Mishpat 3], and there are also those who explain the reason of "mazal" to include death, as mentioned in Section 1. According to the Rosh, of blessed memory, there is no concern even if his wives died from the same cause, such as in childbirth and the like [Beit Shmuel]. And it is obvious that when there is a reason to find a difference that does not exist in the woman he wishes to marry, like if the previous wives were virgins and he wishes to marry a widow or divorcée and the like – then there is no concern at all.

סימן י

א. **[דיני גרושה כשנשאת לאחר שאסורה לחזור לראשון ובו י' סעי']**
אשה שנתגרשה מבעלה ונשאת לאחר או אפילו רק נתקדשה לו, אע"פ שלא בעלה – נאסרה על הראשון. ואם לאחר גירושי השני או שמת, החזיר הראשון ולקחה לאשה ובעלה – לוקה וכופין אותו להוציא. אבל בקדושין בלא ביאה, או שבא עליה הראשון בזנות – אינו לוקה, דכתיב "לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה" (דברים כד ד), דקדק הכתוב לומר 'לקחתה' שהוא קיחה ע"י קדושין ולהיות לו לאשה דרך אישות שיבא עליה [רש"י קדושין ע"ח.]. וכן כשאחר הגירושין לא נשאת לאחר אלא זינתה עם אחר – מותרת לחזור לבעלה, שנאמר "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר" (דברים כד ב), הווייתה לאיש אחר שהיא הקדושין היא שאוסרת אותה על בעלה לחזור לו ומנין לו לומר שכשנתקדשה לאחר אף שלא בא עליה אסורה לחזור להראשון, והרי לא קרינן בה אחרי אשר הוטמאה? אמנם מזה גופה למדנו זאת, דא"א לומר דאחרי אשר הוטמאה קאי דווקא על כשנבעלה להשני, דחלילה לקרא לזה שם טומאה שהרי בהיתר נשאה [תוס' יבמות י"א] אלא קרא דהוטמאה לענין אחר הוא כמו שיתבאר בסעי' ב', נמצא דעיקר איסורו מן "וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר" – שנתקדשה לו.

1. A woman who was divorced from her husband and married another man, or even was merely betrothed to him, even if he did not consummate the marriage – is forbidden to return to her first husband. If, after divorcing the second husband or if he dies, the first husband takes her back as a wife and has relations with her – he incurs

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

lashes and is compelled to divorce her. But if he only betrothed her without consummation, or if he had relations with her illicitly – he does not incur lashes, as it is written: "Her first husband, who sent her away, may not take her again to be his wife, after she has been defiled" (Deuteronomy 24:4). The Torah is precise in saying "to take her," which implies acquiring her through betrothal, and "to be his wife" in a marital manner, implying consummation [Rashi on Kiddushin 78]. Similarly, if after the divorce she did not marry another man but illicitly had relations with another – she is permitted to return to her husband, as it is written: "And she departs from his house and goes and becomes another man's wife" (Deuteronomy 24:2). Her becoming another man's wife, which is through betrothal, is what prohibits her from returning to her first husband. And from where do we derive that if she was betrothed to another, even without consummation, she is forbidden to return to the first husband, as we do not call this "after she has been defiled"? Indeed, we learn this from the very text itself, for it is impossible to say that "after she has been defiled" refers specifically to when she had relations with the second husband, as it would be inappropriate to call this defilement since she married him lawfully [Tosafot on Yevamot 11]. Rather, the term "defiled" in the verse refers to a different matter, as will be explained in Section 2. Thus, the primary prohibition stems from "and she becomes another man's wife" – meaning she was betrothed to him.

ב. כתב הרמב"ם בפי"א מגירושין דין י"ד: ובכלל לאו זה שכל אשה שזינתה תחת בעלה נאסרה עליו ולוקה עליה, שנאמר "אחרי אשר הוטמאה" – והרי הוטמאה, אא"כ היתה אשת ישראל שנאנסה. לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה ע"י קינוי וסתירה, אם בעל אותה – מכין אותו מכת מרדות, ואם עבר והחזירה אחר שגירשה – יוציא בגט, עכ"ל. וזה שכתב בפ"א מא"ב דין כ"ב: המקנא לאשתו ונסתרה ובא עד אחד והעיד שנטמאה והיה בעלה כהן ובא עליה אח"כ ה"ז לוקה עליה משום זונה, אע"פ שאין עיקר העדות בעד אחד כבר הוחזקה בכזונה, עכ"ל. ומבואר מזה דישראל אינו לוקה, אמנם עיקר הענין כן הוא דעצם שם טומאה אינו אלא כשבאו שני עדים שזינתה [ע' תוס' יבמות י"א ד"ה צרת], אבל ע"י קינוי וסתירה נהי שאסורה על בעלה דכן גזרה התורה בסוטה דספק הוא כודאי, מ"מ אין עליה שם טומאה, ואפילו בא עד אחד שנטמאה דעד אחד אינו כלום, רק בסוטה גזרה התורה שיהא נאמן מפני שבסוטה עשאה התורה ספק כודאי אבל יש עליה שם זונה שסרה מבעלה, וכבר בארנו בסי' ו' סעי' כ"ה לשיטת הרמב"ם דבטומאה הכהן והישראל שוין הן, משא"כ בזונה. ולכן כתב כאן 'כשזינתה', כלומר שיש שני עדים שזינתה – לוקה גם הישראל, דזהו עיקר שם טומאה. אבל כשנאסרה ע"י קינוי וסתירה, נהי דאסורה מן התורה, מ"מ אין בזה שם טומאה על ספק סוטה [תוס' שם]. וכן אף כשיש עד אחד, מ"מ אין בזה שם טומאה ודאית אלא שם זונה, וכהן לוקה עליה ולא ישראל, ולכן כתב כאן דמכין אותו מכת מרדות, ואף כשבא עד אחד הדין כן. אבל בכהן לוקה בעד אחד דשם זונה עליה, ובלא עד – גם הכהן אינו לוקה [כנ"ל, וע' מ"מ וכס"מ ולח"מ].

2. The Rambam writes in Hilchot Gerushin, Chapter 11, Halacha 14: "Included in this prohibition is that any woman who has committed adultery while married to her husband is forbidden to him, and he receives lashes for her, as it says 'after she has been defiled'—and indeed she has been defiled, unless she was a wife of an Israelite who was raped. Therefore, any woman who becomes forbidden to her husband due to warning and seclusion, if her husband has relations with her, he receives rabbinic lashes. If he transgresses and takes her back after divorcing her, he must divorce her again." This is what he writes in Hilchot Ishut, Chapter 1, Halacha 22: "A man who warns his wife and she then secludes herself, and one witness testifies that she was defiled, if her husband is a Kohen and he has relations with her afterward, he receives lashes for her because she is considered a harlot, even though the primary testimony is not with one witness, she is already presumed to be a harlot." This clarifies that an Israelite does not receive lashes. However, the primary point is that the status of defilement is only established if two witnesses testify that she committed adultery, but through warning and seclusion, although she is forbidden to her husband as the Torah decreed in the case of a Sotah that a doubt is treated as certainty, she does not carry the status of defilement. Even if one witness testifies that she was defiled, one witness is not significant; only in the case of a Sotah did the Torah decree that one witness is credible because the Torah made the doubt like certainty, but she carries the status of a harlot who has strayed from her husband. We have already explained in Siman 6, Se'if 25 according to the Rambam that regarding defilement, both Kohen and Israelite are equal, but not so regarding a harlot. Therefore, it is written here 'when she committed adultery,' meaning there are two witnesses that she committed adultery, the Israelite also receives lashes because this is the primary status of defilement. But when she becomes forbidden through warning and seclusion, although she is forbidden by the Torah, there is no status of defilement on a doubtful Sotah. And even if there is one witness, there is still no definite status of defilement, only the status of a harlot, and a Kohen receives lashes for her but not an Israelite. Therefore, it is written here that he receives rabbinic lashes, and even when there is one witness, the law is the same. But a Kohen receives lashes with one witness because she has the status of a harlot, and without a witness—even the Kohen does not receive lashes.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ג. וכן אם זינתה עם הראשון ונשאת לשני וגירשה – מותרת לחזור להראשון אפילו היתה לו מיוחדת כיון שהיה בלא קדושין. וגדולה מזה אמרו חז"ל דיתומה קטנה שנשאת בנשואין דרבנן לאחר ומיאנה בו ונשאת לאחר ונתגרשה, דמותרת לראשון כיון שיצאת ממנו במיאון ולא בגט [יבמות ק"ח], דרק גט אוסר להחזירה כשנשאת לאחר ונתגרשה או נתארמלה. ולהיפך מזה הגט האוסר, אפילו לא היה הגט מדינא אלא מפני קול הברה בעלמא שיצא שם קדושין בין מהראשון בין מהשני ונתנו לה גט – אסורה לחזור להראשון, דהעולם אינם יודעים שהגט היה לחנם ויאמרו שזה מחזיר גרושתו משנשאת לאחר, ולהכריז שהגט היה בחנם הוא ללא תועלת, דיש שישמע מהגט ולא ישמע מההכרזה. וכן הדין בהיתומה [שם] שכשיצאת בגט ולא במיאון אסורה לחזור לו אף שלא היה הגט מוכרח, דהרבה חששו חז"ל לקולות דגיטין וקדושין שלא תצא לעז על הבנים. ואע"ג דהנולדים ממחזיר גרושתו כשרים הם דדרשינן היא תועבה ואין בניה תועבים [שם י"א:], מ"מ קול פגם מיהא הוי.

3. And similarly, if she committed adultery with the first husband and married the second husband and he divorced her – she is permitted to return to the first husband, even if she was designated for him, since it was without betrothal. And even greater than this, our Sages said that a minor orphan girl who was married with rabbinic marriage to another, and rejected him, and then married another and was divorced, is permitted to return to the first husband since she left him through rejection and not through a get (divorce document) [Yevamot 108], for only a get forbids her to return when she married another and was divorced or widowed. Conversely, regarding the get that forbids, even if the get was not required by law but was given due to mere rumor of betrothal, whether from the first or second husband, and they gave her a get – she is forbidden to return to the first husband, for people do not know that the get was unnecessary and will say that he is taking back his divorced wife after she was married to another. And to announce that the get was unnecessary is of no use, for some will hear of the get and not hear of the announcement. And the same law applies to the orphan girl [ibid.] that when she left with a get and not through rejection, she is forbidden to return to him even though the get was not necessary, for our Sages were very concerned about the rumors regarding gittin (divorce documents) and kiddushin (betrothal) so that no blemish would befall the children. And although the children born from one who takes back his divorced wife are legitimate, for we expound "she is an abomination" but her children are not abominable [ibid. 11b], nevertheless, there is still a blemish of rumor.

ד. בחרש ליכא נשואין דאורייתא, רק חכמים תקנו לו נשואין כמ"ש בסי' מ"ד, וכונס ברמיזה ומגרש ברמיזה. ולכן חרש שגירש ברמיזה והלכה ונתקדשה לחרש אחר – אסורה לחזור להראשון, דלא יפה כחו מכח הפקח, שכשגירש ונשאת לכיוצא בו אסורה לחזור לו, וכ"ש אם נשאת לפקח ונתגרשה שאסורה לחזור להחרש. אבל אשת פקח שנתגרשה והלכה ונשאת לחרש ונתגרשה – מותרה לחזור לבעלה הפקח, דכיון דנשואי חרש הם רק מדרבנן לא תקנו לו חכמים להורעת כחו של פקח. ואע"ג שהחמרנו במחזיר גרושתו שאפילו בגט שאינו מדינא אסורה לחזור כמ"ש, זהו הכל מפני שאנו חוששין ללעז הבריות שיאמרו גט גמור היה, אבל בחרש הכל יודעים שאין לו קדושין מן התורה כלל. ויש שרצו ללמוד מדין חרש גם לנשואי יתומה קטנה שגם בה אינם רק נשואין דרבנן, דאם הראשון היה לו נשואין דאורייתא כגון שאביה קדשה ונתגרשה ונשאה בעצמה לאחר דהנשואין הם מדרבנן ונתגרשה, שמותרת לחזור להראשון [ע' ח"מ וב"ש] – ולא נהירא כלל, דאין לדמות קטנה לחרש, דבחרש ליכא כלל נשואין דאורייתא, אבל בקטנה הא יש נשואי תורה ע"י האב, וא"כ מי יודע אם הנשואין הם של תורה או של דבריהם, ולא גרע מגט שע"י קול, וכן משמע ממה שיתבאר בסי' קנ"ה [וכ"כ הבית מאיר]. ובדין לדור עם גרושתו במבוי אחד או בחצר אחת – יתבאר בס"ד בסי' קי"ט. ודע דבכל מקום דליכא נשואין כלל אפילו מדרבנן כמו בשוטה, אם נשאת לו ונתגרשה ונשאת לפקח ונתגרשה – מותרת לחזור להשוטה [ב"ש], דהכל יודעים שאין בזה שם קדושין וגירושין וכזנות בעלמא הוא[והראב"ד בפי"א מגירושין חולק בחרש, ותלוי לפי הנוסחא בירושלמי ע' מ"מ ומל"מ].

4. In the case of a deaf-mute, there is no marriage according to Torah law; rather, the Sages instituted marriage for him, as stated in Siman 44. He marries through gestures and divorces through gestures. Therefore, if a deaf-mute divorces through gestures and she goes and becomes betrothed to another deaf-mute, she is forbidden to return to the first husband, as his power is not greater than that of a fully competent person, who, when he divorces and she marries another like him, she is forbidden to return to him. All the more so, if she marries a fully competent person and gets divorced, she is forbidden to return to the deaf-mute. However, the wife of a fully competent person who gets divorced and then marries a deaf-mute and is subsequently divorced is permitted to return to her fully competent husband, because since the marriage to a deaf-mute is only rabbinical, the Sages did not institute a weakening of the power of a fully competent person. And even though we are stringent regarding someone who remarries his divorced wife, even if the divorce was not according to Torah law, as we have stated, all this is because we are concerned about the gossip of people who might say it was a complete divorce. But in the case of a deaf-mute, everyone knows that his marriage is not from the Torah at all. Some have wanted to derive from the case of a deaf-mute to the marriage of a minor orphan girl, which also is only rabbinical, that if the first marriage was according to Torah law, for example, if her father betrothed her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and she was divorced and then married another on her own, which is rabbinical, and then was divorced, she is permitted to return to the first husband [see Chelkat Mechokek and Beit Shmuel] - but this does not seem correct at all. One cannot compare a minor to a deaf-mute, because in the case of a deaf-mute there is no Torah marriage at all, but in the case of a minor there is Torah marriage through her father. Therefore, who knows if the marriage is from the Torah or rabbinical? It is not less than a divorce that involves a rumor. This is also implied by what will be explained in Siman 155 [and so writes the Beit Meir]. And regarding the law of living with one's divorced wife in the same alley or courtyard, it will be explained, with God's help, in Siman 119. And know that in any case where there is no marriage at all, even rabbinically, like in the case of an insane person, if she marries him and gets divorced and then marries a fully competent person and gets divorced, she is permitted to return to the insane person [Beit Shmuel], because everyone knows that there is no name of marriage and divorce here, and it is just as promiscuity [and the Raavad in Chapter 11 of Gittin disagrees in the case of a deaf-mute, depending on the version in the Jerusalem Talmud, see Maggid Mishneh and Me'irat Einayim].

ה. אמרו חז"ל [גיטין מ"ה:] דהמוציא את אשתו משום שם רע, או משום שהיא פרוצה בנדרים ובעון נדרים בנים מתים כשהם קטנים [שבת ל"ב:], או מפני שנראית כאילונית שאינה יולדת – לא יחזיר עולמית. והטעם: מפני שחששו חז"ל שמא יתגלה הדבר אח"כ שהשם רע שקר והנדר יש לו הפרה והיא אינה אילונית ובין כה תנשא לאחר ויוציא לעז על הגט שיאמר אלו הייתי יודע שכן הדבר לא הייתי מגרשה אפילו אם היו נותנים לי מאה מנה, והגט היה בטעות ויוציא לעז על בניה מן השני שהם ממזרים, ואע"ג דמעיקר הדין אין זה כלום, דהא לא אמר לה "על מנת שהשם רע אמת אני מגרשך" או "ע"מ שאין הפרה לנדריך" או "ע"מ שאתה אילונית" [תוס' שם מ"ו.]. ואף שיכול לומר שגלוי לכל שגליתי דעתי דמשום זה אני מגרשה, מ"מ הא קיי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא כמ"ש בסי' קמ"א, מ"מ בעניינים אלו חששו חז"ל ללעז הבנים כמ"ש בסעי' ג', לפיכך אומרים לו הוי יודע שהמגרש את אשתו מפני דברים אלו אסור לו להחזירה עולמית, וממילא שלא יהיה ביכולתו להוציא לעז, שכל העולם רואים שבלב שלם גירשה שלא היה חפץ בה [וז"ש רש"י שם בד"ה טעמא וכו' גילה בדעתו ר"ל גילה לכל ולא יהיה לעז, וכדברי התוס', ודו"ק].

5. The Sages of blessed memory said (Gittin 45b) that one who divorces his wife because of a bad reputation, or because she is promiscuous with vows (and due to the sin of vows, children die in their youth (Shabbat 32b)), or because she appears to be an ailonit (a woman who cannot bear children) – he may never take her back. The reason is that the Sages were concerned that it might later be revealed that the bad reputation was false, the vow could be annulled, or she is not an ailonit, and in the meantime, she marries another and it casts doubt on the validity of the get (divorce document). He might say, "Had I known the truth, I would never have divorced her, even if I were given a hundred maneh," and the get would be considered a mistake, casting doubt on the legitimacy of the children from the second husband, making them mamzerim (illegitimate). And even though according to the letter of the law this is not an issue, because he did not explicitly say, "I divorce you on the condition that the bad reputation is true," or "on the condition that the vow cannot be annulled," or "on the condition that you are an ailonit" (Tosafot there 46a), and even though one might argue that it is obvious to all that his intent was clear that he is divorcing her for these reasons, nevertheless, we hold that revealing one's intent regarding a get is not effective, as stated in section 141. In these matters, the Sages were concerned about the potential illegitimacy of the children, as stated in section 3. Therefore, they say to him, "Be aware that one who divorces his wife for these reasons is forbidden to take her back forever," and consequently, it will be impossible for him to cast doubt, for everyone will see that he divorced her with full intent, not wanting her (and this is what Rashi means there in the commentary, explaining the reason that revealing his intent to everyone will not cast doubt, in accordance with Tosafot, and examine carefully).

ו. לדעת הרא"ש והטור אין זה אלא אם בשעה שגירשה אמר לה משום שם רע אני מוציאך, וכפל הדבר שאם לא היה השם רע לא הייתי מוציאך, וכן בנדר ובאילונית, דאז אם יתירו לו שיחזירנה יהיה לעז כמ"ש. אבל כשלא אמר לה משום שם רע אני מוציאך – לא יהא ביכולתו להוציא לעז כלל, לפיכך אין חשש אף אם יהיה רשאי להחזירה. ואפילו אמר לה רק שלא כפל הדבר ג"כ אין לעז, שהרי קיי"ל דבכל תנאי בעינן תנאי כפול ובדלא כפליה התנאי בטל והמעשה קיים כמו שיתבאר בסי' ל"ח, אלמא דאפילו בתנאי גמור כי לא כפליה לית ביה מששא, וכ"ש בדברים בעלמא כשאמר ולא כפליה – אין זה כלום וליכא בזה לעז. אבל בתנאי גמור – א"א לומר כאן דאם התנה בפירוש דאם השם שקר לא יהיה גט מה יועיל אם נאמר לא יחזיר, סוף סוף היא אשת איש אם השם רע שקר. אמנם יש מרבותינו דס"ל דאפילו לא כפל הדבר לא יחזיר, דאע"ג דבעינן תנאו כפול מ"מ לענין הוצאת לעז כיון שהזכיר שמוציאה משום ש"ר יוציא לעז אף אם לא יכפול הדברים. ועוד דבעיקר הדין של תנאי כפול הרבה מהגאונים סוברים דלא חיישינן לה רק לחומרא [הגר"א] ולא לקולא כמ"ש בחו"מ סי' ר"ז ויתבאר בסי' ל"ח [והרא"ש והטור לא ס"ל כן כמ"ש שם].

6. According to the Rosh and the Tur, this only applies if, at the time of the divorce, he said to her, "I am divorcing you because of a bad reputation," and he repeated the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter by saying that if it were not for the bad reputation, he would not be divorcing her. The same applies to a vow or being an aylonit (a woman who cannot conceive); in such cases, if he is allowed to take her back, it would be a disgrace, as mentioned. But if he did not say to her, "I am divorcing you because of a bad reputation," he cannot cause any disgrace at all. Therefore, there is no concern even if he is allowed to take her back. Even if he said it but did not repeat it, there is no disgrace, for we hold that in all conditions, a double condition is required, and if he did not repeat it, the condition is null and the act is valid, as explained in Siman 38. Thus, even in a proper condition, if he did not double it, it has no substance, and all the more so in mere words, if he said it but did not repeat it—it is meaningless and does not cause disgrace. However, in a proper condition, it cannot be said here that if he explicitly conditioned that if the bad reputation is false, the divorce would not be valid, what good would it do if we say he should not take her back? In the end, she remains a married woman if the bad reputation is false. Nevertheless, some of our rabbis hold that even if he did not repeat it, he should not take her back. For although a double condition is required, in regard to causing disgrace, since he mentioned that he is divorcing her because of a bad reputation, it will cause disgrace even if he did not repeat the matter. Moreover, regarding the fundamental law of a double condition, many of the Geonim believe that it is only required as a stringency [the Gra], and not as a leniency, as mentioned in Choshen Mishpat Siman 207 and will be explained in Siman 38 [and the Rosh and the Tur do not hold this view, as mentioned there].

ז. והרמב"ם ז"ל בפ"י מגירושין החמיר עוד יותר בזה שאפילו לא אמר לה כלל משום שם רע אני מוציאך – לא יחזיר, דאיכא לעז והצריכוהו חז"ל בשם רע ובנדר לומר שמשום זה מוציאה כדי לייסרה שלא תהא רגיל בכך, וב"ד אומרים לו דע שלא תחזיר לך עולמית, וממילא גומר בלבו לגרשה בכל ענין. ולמה אומרים לו כך? כדי שלא יוציא לעז כמ"ש לדעות הקודמים, אבל באילונית לא הזכיר הרמב"ם שיאמר לה, ונראה טעמו דזה גלוי וידוע לכל כשאדם מגרש אשתו בשביל שאינה ראויה לילד והוי כאמר לה, ועוד דבזה לא שייך יסור שהרי לא חטאה, אבל לומר לו שלא יחזירנה עולמית – גם באילונית צריכים להודיעו [הה"מ וב"י]. אמנם באמת אין הרמב"ם מחמיר יותר מדעה הקודמת, דהא כיון שסוף סוף אומר לה משום שם רע או משום נדר אני מוציאך כדי לייסרה, וממילא דיוכל להוציא לעז ובאילונית אף שלא אמר לה – כמו שאמר לה דמי כמ"ש [כנ"ל, ופסק כתרתי לישני דל"ק מוכרח באילונית ול"ב היא שיטת הגאונים לפסוק כן בכל הש"ס, וזה שהשמיט מ"ש ר"נ והוא שא"ל וכו' דכיון דאומר לה כדי לייסרה היא היא, והגר"א בסק"ט האריך דטעמו משום גילוי דעתא, וצ"ע דבגיטין לאו מילתא היא, וגם הב"ש סק"ז השיג על הה"מ וכתב דמשמעות הסוגיא אינו כן, ונ"ל כהה"מ והסוגיא בהכרח היא לל"ק, דלל"שנא בתרא ליכא רומיא ע"ש, וגם היש"ש פ"ד דגיטין סי' ס"ט פסק כשני הלשונות, ע"ש ודו"ק].

7. And the Rambam, of blessed memory, in Chapter 10 of Hilchot Gerushin, was even more stringent in this matter, that even if he did not tell her at all that he is divorcing her due to a bad reputation, he should not take her back, because of the suspicion. The Sages required him, in the case of a bad reputation or a vow, to say that he is divorcing her because of this, in order to chastise her so that she will not be accustomed to this behavior. And the court tells him, "Know that you will never take her back," and consequently, he resolves in his heart to divorce her in any case. And why do they tell him this? So that he will not cast suspicion, as was said to the earlier opinions. But in the case of an ailonit (a woman who cannot bear children), the Rambam did not mention that he should tell her, and it seems his reasoning is that this is evident and known to all when a man divorces his wife because she is not capable of bearing children, and it is as if he had told her. Additionally, in this case, chastisement is not relevant since she did not sin. However, to tell him that he will never take her back – even in the case of an ailonit, they need to inform him [according to the Maggid Mishneh and Beit Yosef]. Nevertheless, in truth, the Rambam is not stricter than the previous opinion, since ultimately he tells her that he is divorcing her due to a bad reputation or a vow in order to chastise her, and consequently, he may cast suspicion. And in the case of an ailonit, even if he did not tell her – it is as if he had told her, as mentioned above. And the Rambam ruled according to both interpretations, which are not necessarily contradictory in the case of an ailonit, and this is not the method of the Geonim to rule this way throughout the Talmud. And the fact that he omitted what Rabbenu Nissim mentioned, that this is only when he tells her, etc. – since he tells her in order to chastise her, it is effectively the same. And the Gra in his commentary elaborated that his reasoning is due to revealing one's intention, but it is questionable since in Gittin this is not the matter, and also the Bach in subparagraph 7 criticized the Maggid Mishneh and wrote that the implication of the sugya is not so. And it seems to me like the Maggid Mishneh, and the sugya necessarily follows the first interpretation, as the latter interpretation has no conflict there. And also the Yam Shel Shlomo in Chapter 4 of Gittin, Siman 69, ruled according to both interpretations, see there and examine it well.

ח. המוציא את אשתו מפני שהיא רואה דם בכל עת תשמיש – לא יחזיר, ואפילו לא אמר לה שמפני זה מגרשה, דסתמא כפירושו כיון שאינו יכול לשמש עמה [ב"ש], ואומרים לו הוי יודע שלא תחזירנה עולמית

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

[רש"י ספ"ק דנדה] כדי שלא יוציא לעז על הגט כשתתרפא [וכ"כ הלבוש בסי' קי"ז].

8. The one who divorces his wife because she sees blood at every time of marital relations – he should not take her back, even if he did not tell her that this was the reason for the divorce, for it is assumed to be the reason since he cannot have relations with her [Be'er HaGolah]. And they tell him, "Be aware that you can never take her back" [Rashi, beginning of Niddah], in order to avoid casting doubt on the validity of the get (divorce document) if she gets healed [and so wrote the Levush in Siman 117].

ט. בכל אלו שאמרו לא יחזיר, אם עבר והחזיר קודם שנתקדשה לאחר – לא יוציא, דכיון דאין זה אלא חששא בעלמא לא מפקינן אשה מבעלה מפני זה, וכמ"ש בסי' י"ב. ולא עוד אלא אפילו גירשה משנשאה התירו לו לכתחלה להחזירה, דאל"כ עדיין יהיה לעז על הבנים שילדה ממנו כשהחזירה. אבל אם לא היה לה בנים ממנו – לא יחזירה, וקדושין הוו כנשואין.

9. In all these cases where it was said that one should not take her back, if he did take her back before she became betrothed to another—he should not divorce her. Since this is merely a concern, we do not separate a woman from her husband because of it, as we have stated in Siman 12. Moreover, even if he divorced her after marrying her, they permitted him to take her back initially, for otherwise, there would still be a blemish on the children she bore from him when he took her back. However, if she did not have children from him—he should not take her back, and betrothal is considered like marriage.

י. המוציא את אשתו משום נדר שנדר להוציאה – יכול להחזירה, ולא חשו חכמים לאוסרה מלהחזירה, דדווקא בנדריה יכול לקלקלה ולומר אלו הייתי יודע שיש הפרה לנדר זה לא הייתי מגרשה מפני שהפרתה תלוי בבעל, ויש נדרים שהבעל יכול להפר כמו נדרי עינוי נפש או דברים שבינו לבינה ויש שאינו יכול להפר, ולכן ביכולתו לומר אלולי ידעתי שנדרים אלו הם ממין שביכולתי להפר לא הייתי מגרשה ויוציא לעז. אבל מה שנדר הוא דתלוי בהתרת חכם, מה יכול לקלקלה, הכל יודעים שחכם יכול להתיר נדר ולמה לא התיר? ובפרט שההתרה הזו יש בה דבר מצוה לעשות שלום בין איש לאשתו, ולא יכול להוציא לעז. לפיכך אם באמת התיר הנדר – מותר לו להחזירה. ואין לומר דא"כ גם בנדריה למה יוכל לקלקלה, הלא חכם יכול להתיר כל הנדרים? די"ל דהוא אינו יכול להכריחה לילך אצל חכם אם היא אינה מתרצית, אכל בהפרה א"צ דעתה ויכול לקלקלה כמ"ש [נ"ל, וזהו כוונת הב"ח]. וי"א הטעם דלא שייך בו קילקול מפני שלא נדר אלא לגרשה והרי גירשה והיה יכול להחזירה מיד וא"צ התרה כלל ובמה יכול לקלקלה? ולפי"ז אם באמת נדר לגרשה לעולם שייך גם בו קילקול אם נמצא אח"כ היתר לנדרו – ואסור לו להחזירה כמו בנדרים שלה [דרישה]. וי"א דלכן לא שייך קילקול דהא לא אמר בשביל שאני סובר דאין היתר לנדרי אני מגרשך, וכמו בנדריה כשלא אמר כלום [ט"ז] וכמ"ש בסעי' ו'. ואפילו לפי מה שתפסו הפוסקים כדעת הרמב"ם שא"צ אמירה כלל כמ"ש בסעי' ז' מ"מ יש טעם שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בנדרים, ובנדרו לא שייך כל זה. ולפ"ז אם באמת אמר משום זה אני מגרשך יכול לקלקלה ואסור להחזירה. ונ"ל עיקר כתירוץ הראשון, דמסתימת לשון הפוסקים משמע דבכל ענין אין קילקול בנדרו, וכן משמע מסוגיית הש"ס [מדפריך שם פשיטא, ועוד דא"כ יש חילוק גדול בין לישנא קמא דקילקולא ובין לישנא בתרא פריצות, ולמה לא הזכירה הגמ' חילוק זה, ע"ש ודו"ק].

10. The one who divorces his wife because of a vow she made to divorce her – he is allowed to take her back, and the sages were not concerned to prohibit him from taking her back. This is because it is specifically with her vows that he could cause her harm and say, "Had I known that this vow could be annulled, I would not have divorced her," since its annulment depends on the husband. There are vows that the husband can annul, such as those causing personal affliction or matters between him and her, and there are those he cannot annul. Therefore, he can say, "Had I known that these vows are of the type I can annul, I would not have divorced her," and this would cast aspersions (on the divorce). But if it is his vow that depends on the annulment by a sage, how could he harm her? Everyone knows that a sage can annul a vow, so why didn't he annul it? Especially since this annulment involves a mitzvah to make peace between a man and his wife, and he cannot cast aspersions. Therefore, if the vow was indeed annulled, he is permitted to take her back. One should not say that it is the same for her vows, as a sage can annul all vows. It can be said that he cannot force her to go to a sage if she is not willing, but in annulment by the husband, her consent is not required, and he can cause harm as I have explained. Some say the reason there is no harm is that he vowed only to divorce her, and he indeed divorced her; he could have taken her back immediately and did not need annulment at all, so how could he harm her? According to this, if he indeed vowed to divorce her forever, harm could occur if an annulment is later found, and he is forbidden to take her back just like her vows. Some say that there is no harm because he did not say, "I am divorcing you because I believe there is no annulment for my vow," as with her vows when he said nothing. Even according to the opinion of the halachic authorities that no declaration is necessary, there is still a reason that Jewish women should not be promiscuous in vows, and this does not apply to his vow. According to this, if he indeed said, "I am divorcing you because of this vow," he could cause harm and is forbidden to take her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

back. In my opinion, the primary explanation is the first one, as the language of the halachic authorities implies that in any case, there is no harm in his vow, and this is also implied by the Talmudic discussion.

סימן יא

א. **[אשת איש הנחשדת שזינתה ובו ט"ו סעיפים]**
כתב הרמב"ם בפ"ב מסוטה: כל אשה שהיה לה קינוי וסתירה ולא שתתה מי המרים כיון שלא רצה בעלה להשקותה, בין שלא רצתה היא ובין שבא לה עד טומאה או הודית או היתה מאלו הנשים שאינן ראויות לשתות או שקנאו לה ב"ד, הואיל ונאסרה על בעלה מכל מקום – הרי היא אסורה על זה שנתייחדה עמו לעולם כדרך שהיא אסורה על בעלה. ואם עבר ונשאה – מוציאין אותה מתחתיו בגט אפילו היה לה כמה בנים ממנו. מפי השמועה למדו כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, עכ"ל. ואין לתמוה – כשבעלה אינו רוצה להשקותה והיא עומדת וצועקת טהורה אני תני לי מים המרים, למה ביכולתו לאוסרה על הנחשד? דודאי כן הוא דהיא כשנתייחדה עמו אחר הקינוי נאסרה על הבעל וגם על הנחשד כשהבעל יגרשנה – מגזירת התורה, וגזרה התורה שביכולתם להבחין אם טהורה היא אם לאו במים המרים, וזהו ברצון שניהם, אבל כשאחד מהם אינו מתרצה נשארת באיסורה [ב"ש]. ויש מי שאומר שב"ד יכולים לכופו שישקנה [שם] – ואינו כן, דכיון שאמר איני רוצה להשקותה אפילו הוא בעצמו אינו יכול עוד להשקותה [מל"מ מתוס' יבמות צ"ה, ומה שדחה האבנ"מ ראייתם מטעם דיחוי, תמיהני דאם יכול לחזור בו יכולים הב"ד לכופו אם היא רוצה כמ"ש הב"ש, ואין זה דחוי ודו"ק].

1. **[A Married Woman Suspected of Adultery, Containing Fifteen Sections]**
The Rambam writes in the second chapter of Sotah: Any woman who had a warning (kinuy) and seclusion (setirah) and did not drink the bitter waters because her husband did not want to give her to drink, whether she did not want to drink, or witnesses to her impurity came forward, or she confessed, or she was among those women who are not fit to drink, or the court warned her—since she became forbidden to her husband in any case—she is also forbidden to the man with whom she secluded herself forever, just as she is forbidden to her husband. If he (the suspected adulterer) went ahead and married her, she must be divorced from him with a get (bill of divorce) even if she had many children from him. It was learned from tradition that just as she is forbidden to her husband, so too she is forbidden to her adulterer. And do not wonder—when her husband does not want to give her the bitter waters and she stands and cries, "I am pure, give me the bitter waters," why is he able to forbid her to the suspected adulterer? Certainly, if she secluded herself with him after the warning, she is forbidden to her husband and also to the suspected adulterer when her husband divorces her—this is a decree of the Torah, and the Torah decreed that it is within their ability to determine if she is pure or not through the bitter waters, and this is with the consent of both. But when one of them does not consent, she remains in her prohibition. [Beit Shmuel]. And there is one who says that the court can compel him to give her the waters [there]—but this is not so, because once he says he does not want to give her the waters, even he himself can no longer give her the waters [Magid Mishneh from Tosafot Yevamot 95, and what the Avnei Nezer refuted their proof based on the reason of deferral, I am puzzled, for if he can retract, the court can compel him if she wants, as Beit Shmuel wrote, and this is not a deferral, and investigate this thoroughly].

ב. כתב רבינו הרמ"א דה"ה אם נאסרה בשבילו לבעלה – אסורה לו, עכ"ל. ביאור דבריו: דזה שגזרה התורה דכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל לאו דוקא כשהיה עדי קינוי וסתירה, אלא אפילו נאסרה על בעלה בעידי כיעור כמו שיתבאר – אסורה על הנחשד [הגר"א]. וכן אפילו לא נאסרה מדינא, אלא שבעלה הוציאה מפני דבר כיעור – אסורה ג"כ על הנחשד, אלא שבזה יש חילוק בין יש לה בנים ממנו או אין לה, כמו שיתבאר [ע' ב"ש סק"ג].

2. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes that if a woman becomes forbidden to her husband because of her involvement with another man, she is also forbidden to that man, end quote. The explanation of his words is: The Torah decreed that just as she is forbidden to her husband, she is also forbidden to the adulterer. This is not only when there were witnesses to the warning and seclusion, but even if she became forbidden to her husband through witnesses to her misconduct, as will be explained, she is forbidden to the suspected adulterer [Gra]. Similarly, even if she is not forbidden by law, but her husband divorced her because of misconduct, she is also forbidden to the suspected adulterer. However, in this case, there is a distinction between whether she has children from him or not, as will be explained [see Beit Shmuel, subsection 3].

ג. אם הבועל בא עליה באונס והיא אשת ישראל דלא נאסרה על בעלה – י"א דגם להבועל מותרת אחר שמת הבעל או גירשה [תוס' שבת נ"ו, וכ"מ בכתובות ט'.], אבל אם הבעל כהן ונאסרה עליו – נאסרה גם על הבועל [ב"ש] אע"ג דהבועל הוא ישראל. ומ"מ אם הבועל כהן והבעל ישראל והיא אנוסה ואינה נאסרת על בעלה – מ"מ אסורה על הבועל מפני כהונתו, דלא עדיף מכהן אחר שנאסרה עליו. אבל בירושלמי פ"ה דסוטה מפורש דאע"ג דמותרת לבעלה הישראל כשהיא היתה שוגגת, מ"מ אם הוא היה מזיד – נאסרה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עליו. וכן להיפך, כשהיא היתה מזידה אף שהוא היה שוגג – נאסרה עליו, מפני שנאסרה על בעלה, ושוגג ואונס דין אחד להם, ולפי הירושלמי אינה מותרת להבועל רק כששניהם היו שוגגים, ויש שרוצים לומר דלמסקנא דירושלמי אינו כן [מל"מ פ"ב מסוטה הי"ב] – ולא נראה כן [וכ"כ הב"ש ומפרשי הירושלמי]. אמנם הרא"ש ז"ל כתב בפשיטות דלא מסתבר לאוסרה להבועל כשהיא מותרת לבעל [פ"ו דיבמות ס"ו]. וי"א דאפילו במקום שמדינא מותר להבועל מ"מ יש לאוסרה עליו משום קנס [ב"ש סי' קנ"ט סק"ט], ואם נשאת – לא תצא. ודע דהסכימו הרבה מגדולי האחרונים דכל מקום שנאסרה על הבעל ונאסרה גם להבועל, אם בא עליה אח"כ בועל שני ברצון – נאסרה גם עליו, אע"ג דכבר נאסרה על הבעל. ויש לזה ראיות רבות [מסנהדרין מ"א. ומסוטה כ"ה. כ"ו: ומרבי דריש פרק כשם] ויש שרצו לדחות איזה מהראיות – ואינו דחיה. וכתבו רבותינו בעלי התוס' דאע"ג דאין אוסרין על היחוד וממילא דמותרת לזה שנתייחדה עמו אחרי מות הבעל, מ"מ אם המייחד יודע שבא עליה – נאסרה עליו מדינא [כתובות ט'.], אע"ג דלא נאסרה על הבעל מפני שאין עדים ולא היה קינוי וסתירה ואין בכח ב"ד לאוסרה עליו, מ"מ הוא שיודע האמת – אסורה עליו. ויש שגם על הבעל נאסרה גם בלא קינוי וסתירה אם הדבר ברור שזינתה כמו שיתבאר, דזהו כעדים ממש.[והירושלמי י"ל דמדרבנן קאמר, וכדקיי"ל לחלק בין בעל לבועל].

3. If the one who had relations with her did so by force and she is the wife of a Yisrael (non-priest), she is not prohibited to her husband. Some say that she is also permitted to the one who had relations with her after the husband dies or divorces her [Tosafot on Shabbat 56, and similarly in Ketubot 9]. However, if her husband is a Kohen (priest) and she becomes prohibited to him, she is also prohibited to the one who had relations with her [Beit Shmuel], even if he is a Yisrael. Nevertheless, if the one who had relations with her is a Kohen and her husband is a Yisrael, and she was forced and is not prohibited to her husband, she still remains prohibited to the one who had relations with her because of his priestly status, as he is not more lenient than another Kohen to whom she is prohibited. However, in the Jerusalem Talmud, Chapter 5 of Sotah, it is explicitly stated that even though she is permitted to her Yisrael husband if she was inadvertent, if he was intentional, she is prohibited to him. Similarly, and conversely, if she was intentional, even if he was inadvertent, she is prohibited to him, because she is prohibited to her husband. Inadvertence and coercion have the same ruling, and according to the Jerusalem Talmud, she is only permitted to the one who had relations with her if both were inadvertent. Some wish to say that the conclusion of the Jerusalem Talmud is not so [Mishneh L'Melech, Chapter 2 of Sotah, Halacha 12], but this does not seem correct [and so writes the Beit Shmuel and the commentators on the Jerusalem Talmud]. However, the Rosh wrote explicitly that it is not reasonable to prohibit her to the one who had relations with her if she is permitted to her husband [Chapter 6 of Yevamot 66]. And some say that even in a case where she is permitted to the one who had relations with her according to the law, she should be prohibited to him as a penalty [Beit Shmuel, Siman 159, Seif Katan 9], but if she marries, she does not have to leave him. And know that many of the great later authorities agreed that in any case where she is prohibited to her husband, she is also prohibited to the one who had relations with her. If another man had relations with her afterwards willingly, she is also prohibited to him, even though she was already prohibited to her husband. There are many proofs for this [Sanhedrin 41 and Sotah 25-26, and from Rabbi in Chapter "Keshem"] and some have tried to refute some of the proofs, but it is not a valid refutation. Our Rabbis, the Tosafists, wrote that although we do not prohibit seclusion and thus she is permitted to the one with whom she secluded herself after the death of her husband, nevertheless, if the one who secluded himself with her knows that he had relations with her, she is prohibited to him according to the law [Ketubot 9], even though she is not prohibited to her husband because there are no witnesses and there was no warning and seclusion, and the court does not have the power to prohibit her to him. Nevertheless, if he knows the truth, she is prohibited to him. And there are those who say that she is also prohibited to her husband even without warning and seclusion if it is clear that she committed adultery, as will be explained, because this is like actual witnesses [and the Jerusalem Talmud may be saying this from a Rabbinic perspective, as we hold to differentiate between the husband and the one who had relations with her].

ד. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: אם באו עליה עדים שנסתרה עם איש זה, ובאו ומצאו דבר מכוער כגון שנכנסו אחריו ומצאוה חוגרת חגורה או מצאו רוק למעלה מן הכילה וכיוצא בזה, אם הוציאה בעלה בדבר מכוער כזה – ה"ז לא תנשא לנטען אלא אסורה עליו. ואם עבר ונשאה והיו לה בנים ממנו – לא תצא, ואם לא היו לה בנים ממנו – תצא. בד"א? כשרננו העיר עליה ועל הנטען יום ומחצה או יותר ואמרו פלוני זינה עם פלונית ולא פסק הקול, והוא שלא היו לה או לו אויבים שמעבירים את הקול. אבל אם לא היתה שם רננה לדבר זה בעיר או שפסק הקול שלא מחמת יראה, אם נשאת לנטען – לא תצא אע"פ שאין לה בנים, אפילו בא עד אחד שזינתה עמו – לא תצא, עכ"ל. ולפי שיטתו בעידי כיעור וקלא דלא פסק – מוציאין אותה מהחשוד כשאין להם בנים, אבל כשיש להם בנים – לא תצא. ומהבעל לא מפקינן כלל אלא בעידי טומאה, דאז אפילו יש לה כמה בנים תצא. ואין לתמוה – היכי אפשר דבעל אינו מוציא והנחשד מוציא, הלא הבעל והבועל שוים דכל מקום שאסורה לבעל אסורה לבועל כמ"ש? אמנם זהו בביאה ודאית גזרה התורה דכל מקום שאסורה אסורה לשניהם, אבל בספיקא מחמירים בהנחשד ולא בהבעל [ב"ש], ורק הבעל ביכולתו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להוציאה בע"כ גם בזמה"ז בכה"ג, אבל אין כופין אותו ואין משיאין לו עצה להחזיקה. וכתב הרמב"ם בפכ"ד מאישות דאינה צריכה התראה, דכיון שיש עידי כיעור וקלא דלא פסיק – תצא בלא כתובה, ויותר מזה משמע שם להדיא דלא בעי בזה קלא דלא פסיק, אלא בעידי כיעור בלבד – תצא בלא כתובה, ע"ש. והרבה מיני כיעור יש: שכשנתייחדה עמו ושהו כדי טומאה וראו עדים הדבר המכוער, כגון שעומדת מעל המטה ולובשת המכנסים או חוגרת חגירה, או שמצאו רוק לח למעלה מהמטה שניכר שבעת העבירה רקקה למעלה מהמטה, ואף שיש לתלות שזה היה כששמשה עם בעלה, מ"מ כיון דלח הוא נראה שהיה בעת שהיתה עם הנחשד [ע' ב"ש סק"ה וצ"ע]. וכן אם ראו מקום המנעלים הפוכים אצל המטה שניכר שחלצו מנעליהם ושכבו יחד בהמטה, או שהיו יוצאים ממקום אפל, או שהיו מעלים זא"ז מן הבור שניכר שהיו שם ושימשו וכיוצא בזה, או שראוהו מנשק ע"פ חלוקה, או שראום מנשקים זא"ז, או שנכנסו זה אחר זה והגיפו הדלתות במנעול, וכיוצא בדברים אלו לפי ראות עיני הב"ד [וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם ור"ת ובה"ג והרשב"א והעיטור].

4. Rambam, of blessed memory, wrote [there]: If witnesses came forward and testified that she secluded herself with this man, and they came and found an unbecoming matter, such as they entered after him and found her fastening her belt, or they found saliva above the canopy, and the like, if her husband divorced her because of such an unbecoming matter, she should not marry the one she is suspected with, but she is forbidden to him. If he transgressed and married her, and she had children from him, she does not need to leave him. If she did not have children from him, she must leave him. When is this said? When the city murmurs about her and the suspected person for a day and a half or more, and they say, "So-and-so committed adultery with so-and-so," and the rumor does not cease, provided that neither she nor he has enemies who would spread the rumor. But if there was no such rumor in the city or the rumor ceased not out of fear, if she married the suspected person, she does not need to leave him even if she has no children, even if one witness testified that she committed adultery with him, she does not need to leave him. According to his method, with witnesses of unbecoming behavior and a rumor that does not cease, she is removed from the suspect if they have no children, but if they have children, she does not leave him. From the husband, we do not remove her at all except with witnesses of impurity, for then even if she has several children, she must leave him. And there is no wonder—how is it possible that the husband does not remove her, but the suspect does, for the husband and the adulterer are equal, for wherever she is forbidden to the husband, she is forbidden to the adulterer as it is said? However, this is with definite intercourse the Torah decreed that wherever she is forbidden, she is forbidden to both, but in a doubt, we are stringent with the suspect and not with the husband. And only the husband can remove her against her will even nowadays in such a case, but we do not force him, nor do we advise him to keep her. And Rambam wrote in the 24th chapter of Ishut that she does not need a warning, for since there are witnesses of unbecoming behavior and a rumor that does not cease, she leaves without a ketubah. And more than this, it is explicitly understood there that it does not require a rumor that does not cease, but with witnesses of unbecoming behavior alone, she leaves without a ketubah. And there are many kinds of unbecoming behavior: when she secluded herself with him and they stayed long enough for impurity, and witnesses saw the unbecoming matter, such as she stood up from the bed and put on her trousers or fastened her belt, or they found fresh saliva above the bed, indicating that during the act she spat above the bed, even though it could be attributed to when she had intercourse with her husband, nevertheless, since it is fresh, it appears to have been when she was with the suspect. Similarly, if they saw the place of the shoes turned over by the bed indicating they removed their shoes and lay together in the bed, or they were coming out of a dark place, or they were pulling each other out of a pit indicating they were there and had intercourse, and the like, or they saw him kissing her on the mouth, or they saw them kissing each other, or they entered one after the other and locked the doors with a lock, and similar matters according to the observation of the court. And this is the opinion of Rif, Rambam, R"T, BeHa"G, Rashba, and the Itur.

ה. ויש מרבותינו דס"ל דגם בזה שוים הבעל והנחשד: דאם יש עידי כיעור וקלא דלא פסיק – מוציאין אותה גם מהבעל כשאין להם בנים. אבל באחד מהם, בעידי כיעור בלבד או בקלא דלא פסיק בלבד – אין מוציאין אותה גם מהנחשד אפילו אין לה בנים, ורק לכתחלה אסור לו לכונסה, דאפילו כשיש רק לעז בעלמא – לא יכנסנה לכתחלה [ב"ש סק"ז]. אמנם קול שמחמת אויבים – אין זה כלום ואפילו לכתחלה מתירים אותה להנחשד לכל הדיעות [שם סקי"ב]. ודע דבכל מקום שכתבנו עידי כיעור וקלא דלא פסיק – צריך שיצא הקול שלא מחמת העידי כיעור, דאל"כ חדא מלתא היא [שם סק"ט]. ויש מרבותינו דס"ל דבעידי כיעור מפקינן גם מהבעל אבל לא בקלא דלא פסיק, ומהנחשד מפקינן באחד מהם. וביש להם בנים – לא מפקינן לא מהבעל ולא מהנחשד אף בשני הדברים. ויש מרבותינו דס"ל דגם מהבעל מפקינן באחד מהם באין להם בנים, דס"ל לבעלי דיעות אלו דדברים אלו קרובים הם לעידי טומאה, וכיון שהעדים או הבעל בעצמו ראה את הדבר המכוער הזה בהכרח שתצא ממנו, ורק ביש להם בנים דיש לחשוש ללעז הבנים והם בחזקת כשירים דרוב בעילות אחר הבעל לא מחמירינן שתצא כדי שלא להחזיק הלעז על הבנים, ורק בעידי טומאה תצא אפילו כשיש להם בנים, וכן אם הבעל בעצמו ראה הטומאה, דכן גזרה תורה – והעיקר לדינא כדיעה ראשונה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שבסעי' הקודם [הגר"א סקי"ג וע"ש]. אמנם לכל הדיעות, אף במקום שאין על הבעל להוציאה והוציאה – אסור לו להנחשד לישאנה, ואם הוציאה הבעל ע"פ קלא דלא פסיק או ע"פ עידי כיעור, וכנסה הנחשד ואין להם בנים – מוציאין אותה ממנו, וכן פסק רבינו הרמ"א. וי"א דבעידי כיעור מוציאין אבל לא בקלא דלא פסיק [חמ"ח] להדיעות שאין מוציאין מהם באחד מהם, דאז לא חיישינן לקלא אף אם הוציאה הבעל. ודע, דקלא דלא פסיק מקרי אף כשלא התחזק הקול בב"ד [ב"ש סקי"ב]. ועידי כיעור צריכים להיות כשירים ולא הפסולים לערוה מן התורה [שם], ועד אחד בדבר מכוער – לאו כלום הוא, דאפילו נטמאה ממש אינו כלום, אלא דבטומאה ממש כשנאמן עליו העד צריך הבעל לחשוש לדבריו, אבל בעד כיעור לאו כלום הוא, ואפילו להנחשד מותרת. מיהו בקלא דלא פסיק אפילו להמתירים בקלא דלא פסיק בלבד מ"מ כשיש לזה עד כיעור – צריך לחשוש לזה [ח"מ סק"ח], ואפילו בפסולי ערוה יש לחשוש [נ"ל].

5. Some of our rabbis hold that in this case, the husband and the suspected adulterer are equal: if there are witnesses of inappropriate behavior and a persistent rumor, she is also removed from the husband if they have no children. However, in one of these alone, either just witnesses of inappropriate behavior or just a persistent rumor, she is not removed from the suspected adulterer even if they have no children, but initially, it is forbidden for him to marry her. Even if there is merely a general suspicion, he should not marry her initially. However, if the rumor is due to enemies, it is meaningless, and even initially, she is permitted to the suspected adulterer according to all opinions. Know that whenever we mention witnesses of inappropriate behavior and a persistent rumor, it means that the rumor must not be due to the witnesses of inappropriate behavior, for otherwise, it is considered one matter. Some of our rabbis hold that with witnesses of inappropriate behavior, she is removed even from the husband but not with a persistent rumor, and from the suspected adulterer, she is removed with either one of them. If they have children, she is not removed neither from the husband nor from the suspected adulterer even with both of these factors. Some of our rabbis hold that even from the husband she is removed with either one of them if they have no children, as these opinions hold that these matters are close to being considered as witnesses of defilement. Since the witnesses or the husband himself have seen this disgraceful matter, she must be separated from him. Only if they have children, there is concern for the children's reputation, and they are presumed to be legitimate, as most relations are assumed to be with the husband. Therefore, we do not require her to leave to avoid casting aspersions on the children. Only with witnesses of defilement does she have to leave even if they have children, and similarly if the husband himself saw the defilement, as this is the Torah's decree. The primary ruling follows the first opinion in the previous section. However, according to all opinions, even in a place where the husband is not required to divorce her and he does so, it is forbidden for the suspected adulterer to marry her. If the husband divorced her based on a persistent rumor or witnesses of inappropriate behavior, and the suspected adulterer married her and they have no children, she is removed from him as well. This is also the ruling of our master, the Rema. Some say that with witnesses of inappropriate behavior she is removed, but not with a persistent rumor, according to those opinions that do not remove her with either one of them, as a persistent rumor is not considered significant even if the husband divorced her. Know that a persistent rumor is considered as such even if it was not confirmed in a court. Witnesses of inappropriate behavior must be valid and not those disqualified by Torah law from testifying in matters of immorality. A single witness regarding an inappropriate act is meaningless, for even if she indeed defiled herself, it is nothing. However, with actual defilement, if the witness is credible to the husband, the husband must be concerned about his testimony. But a single witness of inappropriate behavior is meaningless, and she is even permitted to the suspected adulterer. Nevertheless, with a persistent rumor, even those who permit with just a persistent rumor still require concern if there is also a witness of inappropriate behavior, and even if the witnesses are disqualified in matters of immorality.

ו. כתב רבינו הרמ"א: שני עידי כיעור מצטרפים אע"ג דראו זה אחר זה וכיעור דחזא האי לא חזי האי, עכ"ל. ואע"ג דזה מקרי עדות מיוחדת, ובדיני נפשות אינו עדות כמ"ש בח"מ סי' ל', מ"מ כיון דבדיני ממונות הוי עדות דיינינן בזה כמו בדיני ממונות, דמילתא דאיסורא שוה לממון [ב"י]. ואע"ג דלענין דרישה וחקירה יתבאר דמדמינן לדנפ"ש זהו מפני שמן התורה גם בממון צריכים דרו"ח, ורק משום נעילת דלת בטלוה, ולכן באיסור אוקמה אדינא, משא"כ בעדות מיוחדת [ב"ש]. ואע"ג דלקדושין אין מצטרפין כמ"ש בסי' מ"ו – זהו דכשהם לא ראו שנים ביחד לא נתכוונו לשם קדושין [שם] ובאיסור לא שייך זה. ויש חולקין בזה וס"ל דגם באיסורים פסול עדות מיוחדת [ר"ן פ"ז דגיטין], ורבינו הרמ"א לא הביא כלל דיעה זו, וכן הכריע לדינא רבינו הב"י בספרו הגדול בח"מ שם. וכן בשני עידי טומאה מצטרפין אע"ג דטומאה דחזי האי לא חזי האי [ח"מ], ואף שיש מהגדולים דס"ל דאין לאסור אשה על בעלה בעדות מיוחדת, מ"מ כיון שרבותינו בעלי השו"ע פסקו כן וכ"כ מהרש"ל [יש"ש פ"ב דיבמות] והרבה מגדולי האחרונים – נקטינן כן להלכה ולמעשה [ע' בהגר"א סקמ"ז ובנוב"י סי' ע"ב]. ועוד דזה שפסול עדות מיוחדת לדינ"פ ילפינן מ"לא יומת עפ"י עד אחד" [מכות ו:], דאין לפרש כפשטיה שאין כאן רק עד אחד – דבזה כתיב קרא אחרינא: "ע"פ שנים עדים יומת המת", אלא דאתי לעדות מיוחדת, ולא ילפינן מזה ד"מ משום דבממון מועיל עד אחד לשבועה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

[תוס' שם] דמייתי לידי ממון, ובזנות הא ג"כ מועיל עד אחד בסוטה, ולכן א"א לפסול עדות מיוחדת בזנות אף אם נימא דבגיטין וקדושין לא מהני ואע"ג דגם בעגלה ערופה מהני עד אחד – זה אינו עניין לנפשות [וביאור הירושלמי פ"ק דסוטה לא שמחלק בין קינוי לסתירה כמ"ש הק"ע, אדרבא מדייק מסתירה לקינוי ומסיק שתלוי בפלוגתת ריב"ק וחכמים והל' כריב"ק ואתרווייהו קאי, ודו"ק].

6. Rabbeinu the Rema wrote: Two witnesses to an act of impropriety can combine their testimonies even if they saw the act at different times, and the impropriety seen by one was not seen by the other. And even though this is called "separate testimony," and in capital cases, such testimony is not valid as stated in Choshen Mishpat, Siman 30, nevertheless, since in monetary cases such testimony is valid, we rule in this matter as we do in monetary cases because matters of prohibition are equated with monetary matters. And although it will be explained that for interrogation and investigation, we compare to capital cases because, from the Torah, even in monetary matters, interrogation, and investigation are required, and it was only abolished due to the concern of closing the door to loans, hence in matters of prohibition, we uphold the law, which is not the case with separate testimony. And even though for marriage witnesses do not combine as stated in Siman 46, that is because when they do not see together, they do not intend for the sake of marriage, and this does not apply in matters of prohibition. There are those who disagree and hold that even in matters of prohibition, separate testimony is invalid, and Rabbeinu the Rema did not bring this opinion at all, and Rabbeinu the Beit Yosef ruled accordingly in his great work in Choshen Mishpat there. Similarly, two witnesses to impurity combine even though the impurity seen by one was not seen by the other, and even though some of the great authorities hold that a woman should not be prohibited to her husband based on separate testimony, nevertheless, since our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, ruled this way, and so did the Maharshal and many of the later authorities, we hold this way in law and practice. Additionally, the disqualification of separate testimony in capital cases is derived from "he shall not be put to death on the testimony of one witness", which cannot be interpreted literally to mean there is only one witness since another verse states, "on the testimony of two witnesses the dead shall be put to death," but rather it refers to separate testimony. We do not derive monetary matters from this since in monetary matters one witness is effective for an oath, which leads to monetary payment, and in matters of adultery, one witness is also effective for a Sotah, hence we cannot disqualify separate testimony in matters of adultery even if we say it is ineffective for divorce and marriage. And even though for the heifer whose neck is broken, one witness is effective, this is not related to capital cases. (The explanation of the Jerusalem Talmud in the first chapter of Sotah does not distinguish between warning and seclusion as the Kesef Mishneh wrote, rather it infers from seclusion to warning and concludes that it depends on the dispute between Rabbi Akiva and the Sages, and the law follows Rabbi Akiva, and it applies to both, and see further).

ז. הרבה יש לדקדק מה נקרא דבר מכוער, דהנה ביחוד בלבד אינה אסורה אפילו נתייחדו לשם זנות דאין אוסרין על היחוד, וגם להנחשד אין אוסרין ביחוד בלבד. ואם סגרו הדלת – ודאי דהוי דבר מכוער [ב"מ]. ומהרש"ל כתב: אם ראו אותם שוכבים זע"ז בלבושים, כל שלא ראו קירוב בשר אין זה אלא דבר כיעור דאין זה כדרך המנאפים, וכשראו קירוב בשר הוי טומאה ממש. דפיקת הדלת בחדרה או שדיבר עמה בקריצת עין לא מקרי דבר מכוער, ונראה דאין בזה דבר כללי אלא דענין הכיעור הוא לפי ראות עיני ב"ד. אמנם הבעל בעצמו כשרוצה ליטהר צריך לחוש יותר אף אם מן הדין אין יכולין לכופו להוציאה.

7. There is much to scrutinize regarding what is considered an improper act, for seclusion alone does not render her forbidden even if they secluded themselves for the purpose of immorality, as seclusion alone does not prohibit. Likewise, mere suspicion does not prohibit when it comes to seclusion alone. However, if they locked the door – this is certainly considered an improper act [Bava Metzia]. The Maharshal wrote: if they saw them lying together clothed, as long as they did not see physical closeness, this is merely considered an act of impropriety, for this is not the way of adulterers. But if they saw physical closeness, it is considered actual impurity. Knocking on the door in her room or speaking to her with winks is not considered an improper act, and it appears that there is no general rule for this, but rather the matter of impropriety depends on the judgment of the court. However, the husband himself, when he wishes to purify himself, should be more stringent even if according to the law he cannot be compelled to divorce her.

ח. הבעל שהוציא אשתו מפני דבר מכוער לא יכנסנה הנטען לכתחלה, אף אם אחר גירושי בעלה נשאת לאחר ונתגרשה ממנו, ואפילו להפוסקים דלא אסרינן בדבר מכוער בלבד אף על הנחשד. ואם נשאת – לא תצא אפילו להפוסקים הסוברים דמוציאין מהנחשד כשאין לה בנים ממנו, מ"מ כיון דאפסקיה אחר לא תצא אף כשאין לה בנים ממנו [ב"ש]. ויש שכתבו כלל בזה דכל מקום שמדינא תצא מבעל – לא מהני הפסקת אחר, אבל במקום שמדינא תצא מנטען ולא מבעל – מהני הפסקת אחר [שם]. ודבר פשוט דכשיש עידי טומאה שזינתה עם זה כשהיתה תחת בעלה הראשון – הרי זו תצא מזה אע"פ שיש לה כמה בנים, דמאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מהני הפסקת אחר בעידי טומאה.

8. The husband who divorces his wife due to an inappropriate matter, the one who was suspected should not marry her initially, even if after her divorce from her husband she marries another and is subsequently divorced from him. Even according to those who rule that we do not prohibit based on an inappropriate matter alone, even regarding the one suspected. And if she marries - she should not be divorced, even according to those who rule that we do separate her from the one suspected if she has no children from him, nevertheless since another has intervened she should not be separated even if she has no children from him. And some have written a general rule that in any place where by law she should be separated from the husband - the intervention of another does not help, but in a place where by law she should be separated from the one suspected and not from the husband - the intervention of another does help. And it is clear that when there are witnesses of impurity that she committed adultery with this one while she was under her first husband - then she should be separated from this one even if she has several children, for what does the intervention of another help with witnesses of impurity.

ט. לענין כתובה, הדין פשוט דבמקום שמדינא כופין את הבעל להוציאה – אין לה כתובה. אבל אם מדינא אין כופין אותו, רק שהבעל חושש בעצמו ומוציאה – נותן לה כתובתה. וכן בכל מקום שאמרנו דלכתחלה לא יכניס ואם כנס אינו מוציא, כשכנסה וגירשה – לא יכניסנה ג"כ לכתחלה, דאיזה הפרש יש בין הלכתחלה שבפעם ראשון לפעם שני [נ"ל, וע' ב"ש סוף סק"ד].

9. Regarding the ketubah, the law is clear that in a situation where, according to the law, the husband is compelled to divorce his wife, she does not receive her ketubah. However, if according to the law he is not compelled, but the husband himself is concerned and divorces her, he must give her the ketubah. Similarly, in any case where we said that ideally he should not marry her, but if he did marry her, he does not have to divorce her, if he then divorces her, he should not remarry her initially. What difference is there between the initial situation the first time and the second time?

י. הנטען על השפחה ונשתחררה, או מכותית ונתגיירה – לא יכנוס לכתחלה, ואף שאין בזה איסור אף אם בא עליה מ"מ בזה יחזיק הלעז. ולכן כיון שאין זה רק משום לזות שפתים – אם כנס לא יוציא אף שבודאי בא עליה. ואם גירשה – אסורה לחזור לו לכתחלה אא"כ יש לו בנים ממנה דאז מתירין לכתחלה, דאל"כ יהיה יותר לעז על הבנים. ונראה דגם בהדין שבסעי' ט' כשיש בנים מתירין לו ליכנסנה לכתחלה כשגירשה במקום שמדינא אין איסור בדיעבד, כדי שלא להחזיק הלעז על הבנים. וכמו שהדין בנטען על השפחה, כמו כן בעבד הבא על בת ישראל ונשתחרר – הר"ז לא יכנוס ואם כנס – אינו מוציא, וכמ"ש.

10. One who is rumored to have had relations with a maidservant and she was subsequently freed, or with a non-Jewish woman who then converted – he should not marry her initially. Even though there is no prohibition if he comes to marry her, nevertheless, this will perpetuate the rumor. Therefore, since this is only due to concerns of gossip – if he marries her, he does not have to divorce her, even if it is certain that he had relations with her. And if he divorced her – she is prohibited from returning to him initially unless he has children from her, for then they permit him to marry her initially, as otherwise the gossip about the children would be worse. It appears that also in the case mentioned in section 9, if there are children, they permit him to marry her initially if he divorced her, where according to the law there is no prohibition after the fact, in order not to perpetuate the rumor about the children. Just as the law is with one rumored to have relations with a maidservant, so too with a slave who had relations with a Jewish woman and was freed – he should not marry her, and if he marries her, he does not have to divorce her, as we have written.

יא. כל אותם שאמרו חכמים שאסור לכונסה לכתחלה – לא ידורו ביחד אפילו במבוי אחד, וכ"ש בחצר אחד, וכ"ש שלא להיות עמה בבית אחד. ופשיטא שלא תשמשנו באיזה שירות, דאסור להם להתקרב ביחד דבזה יתחזק הלעז, ועוד דקרוב הדבר למכשול עון.

11. All those whom the sages said it is forbidden to marry initially – should not live together, even in the same alleyway, and certainly not in the same courtyard, and even more so not in the same house. And it is obvious that she should not serve him in any manner, for it is forbidden for them to be close together, as this would strengthen the suspicion, and furthermore, it is likely to lead to sin.

יב. כתב רבינו הב"י בסעי' ה': כל היכי שהתרו בו וכנס לא מקרי דיעבד ומפקינן לה מיניה עכ"ל. דכן הדעת נותנת דכל העובר על התראה לא מקרי דיעבד. ויש שכתבו להקל בזה. וי"א דבמקום דמדינא אסור לכונסה לכתחלה – ודאי דלא מקרי דיעבד כשהתרו בו, אבל במקום שאין זה רק משום לזות שפתים כמו בנטען על השפחה – מקרי דיעבד [ב"ח וב"ש]. ובכל מקום שאמרו אם כנס לא יוציא, אפילו קידש ולא כנס עדיין – י"א שמותר לו לכונסה [ריב"ש] וכן בהדינים שבסי' י' הדין כן.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

12. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 5: "In any case where they warned him and he married, it is not considered 'after the fact,' and we remove her from him." This is indeed logical, for anyone who transgresses after being warned is not considered 'after the fact.' However, some have written to be lenient in this matter. And some say that in a case where it is forbidden by law to marry her initially—certainly it is not considered 'after the fact' if he was warned. But in a situation where the prohibition is only due to gossip, such as someone suspected of being involved with a maidservant—it is considered 'after the fact' [Bach and Beit Shmuel]. And in any case where they said if he married her, he does not have to divorce her, even if he only betrothed her and has not yet married her—some say he is permitted to marry her [Rivash], and similarly, the laws in section 10 are the same.

יג. המגרש אשה כדי שחבירו ישאנה, שלוקח מחבירו ממון בעד זה או שרוצה למלאות רצונו – אסור לו לזה לישאנה כמו שיתבאר בס"ד בסי' קמ"ג ועון פלילי הוא, דבזה שאסרה התורה מחזיר גרושתו משנשאת י"ל גם טעם זה כדי שלא יעשו בעלי התאוות כן לגרש הנשים ושזה ישא אשתו של זה וזה אשתו של זה ואח"כ יגרשום ויחזירו אותן כמקדם, ולכן קרא הכתוב את זה טומאה ותועבה שאין לך תועבה גדולה מזה.

13. One who divorces a woman so that his friend can marry her, whether he takes money from his friend for this or wishes to fulfill his friend's desire – it is forbidden for the friend to marry her, as will be explained with God's help in Siman 143. This is a grave sin, for in the prohibition of remarrying one's divorced wife after she has married another, there is also this reason: to prevent those driven by lust from divorcing their wives so that another can marry them, and then they would divorce them and remarry them as before. Therefore, the Torah calls this a defilement and an abomination, for there is no greater abomination than this.

יד. כתב רבינו הב"י בסעי' ד': י"א שאם באו עדים שא"א זינתה צריכים דרישה וחקירה, עכ"ל. דהא מדין תורת גם בממון צריך דרישה וחקירה אלא דבטלוה מפני תקון העולם כמ"ש בח"מ סי' ל' ואיך נאסור אשה על בעלה בלא דרו"ח? ויש מרבותינו דס"ל דא"צ דרישה וחקירה רק בזמן הבית כשבאים להורגה, אבל לענין איסור שאסורה על בעלה א"צ דרישה וחקירה, וכן בגיטין וקדושין א"צ דו"ח. ונראה דשניהם אמת לדינא, דהנה זהו ודאי שצריכין לחקור ולדרוש הדק היטב באופן שלא יהיה הכחשה גמורה ביניהם ושיסכימו כולם בעדותם שזינתה, וכשמכחישים זא"ז שזה אומר שזינתה עם ראובן וזה אומר שזינתה אז עם שמעון – עדותן בטילה, אבל לנהוג כל דיני דרישה וחקירה שבדיני נפשות, כגון שאחד מהעדים אומר איני יודע באחד מהחקירות, שתהא עדותן בטילה וכה"ג ודאי דא"א בזנות, והרי להפוסקים דבעידי כיעור וקלא דל"פ מוציאין אותה מהבעל – ודאי דבכה"ג פשיטא דמוציאים, ואפילו להפוסקים החולקים – א"א להתירה כיון דשניהם מעידים שזינתה ברור [וע' בנו"ב סי' ע"ב]. וראיה ברורה לזה דהא אין לנו סמוכים ובע"כ דשליחותייהו קעבדינן כמ"ש בח"מ סי' א', ואיך אפשר דעיקרי הדיינים אין לנו ובדרישה וחקירה נצטרך שיהיה ממש כבדנפ"ש? [וזהו כוונת הרשב"א שהובא בב"י]. וכן יראה לי בנמצא בין העדים קרוב או פסול דעדותן בטילה אפילו הם מאה עדים כמ"ש בחו"מ סי' ל"ו, מ"מ אם לפי ראות עיני ב"ד הדבר אמת לא גרע מדבר מכוער, דאל"כ כל רשע ערום יערים להכניס בתוך העדים קרוב או פסול [ע' תוס' מכות ו' ד"ה לאסהודי].

14. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 4: Some say that if witnesses come and testify that a man's wife committed adultery, they require investigation and interrogation. This is because, according to Torah law, even monetary cases require investigation and interrogation, but this was nullified for the sake of societal order, as stated in Choshen Mishpat, section 30. How then can we forbid a woman to her husband without investigation and interrogation? Some of our Rabbis hold that investigation and interrogation are only necessary when the Temple is standing and they come to execute her, but regarding the prohibition of being forbidden to her husband, investigation and interrogation are not required. Similarly, in matters of divorce and betrothal, investigation and interrogation are not required. It seems that both opinions are correct in practice. It is certain that we need to investigate and examine thoroughly to ensure there is no absolute contradiction between the witnesses and that they all agree in their testimony that she committed adultery. If they contradict each other, such as if one says she committed adultery with Reuven and the other says with Shimon, their testimony is nullified. However, to follow all the detailed laws of investigation and interrogation as in capital cases, such as if one witness says he does not know in one of the interrogations, which would nullify the testimony, this certainly cannot apply to adultery. According to those who rule that with witnesses of indecent behavior and a persistent rumor, she can be removed from her husband, it is certainly clear that she would be removed in such a case. Even according to those who disagree, she cannot be permitted since both witnesses clearly testify that she committed adultery [see Noda BiYehuda, section 72]. A clear proof of this is that we do not have ordained judges, and by necessity, we are acting as their agents, as stated in Choshen Mishpat, section 1. How can we require the full rigor of investigation and interrogation as in capital cases when we lack the essential judges? [This is the intention of the Rashba as brought in Beit Yosef]. It also seems to me that if among the witnesses there is a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relative or someone disqualified, their testimony is nullified even if there are a hundred witnesses, as stated in Choshen Mishpat, section 36. Nevertheless, if, according to the perception of the court, the matter is true, it is no less significant than indecent behavior. Otherwise, any cunning wicked person could introduce a relative or disqualified person among the witnesses to invalidate the testimony [see Tosafot, Makkot 6b, s.v. "L'ashehudi"].

טו. אין לקבל העדות שלא בפני האשה ושלא בפני הבעל, דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד כמ"ש בחו"מ סי' כ"ח. וכן אם נשאת להבועל ובאים לאוסרה עליו – צריך לקבל העדות בפניו, אבל אם עדיין לא נשאה לא מקרי בע"ד אף שנאסרה עליו כמו שנאסרת לכהנים מפני זנותה [ח"מ]. ואם קבלו עדות שלא בפניהם יש לבי"ד להשתדל לחזור ולהעיד בפניהם, ואם א"א להעיד בפניהם מפני איזה סיבה – בדיעבד עדותן עדות. וכן אם יראים העדים להעיד בפניהם – מקבלים לכתחלה שלא בפניהם, כן הסכימו כמה מהגדולים.

15. One cannot accept testimony not in the presence of the wife and not in the presence of the husband, for testimony is not accepted not in the presence of the litigant, as stated in Choshen Mishpat, Siman 28. Similarly, if the woman married the one who cohabited with her and they come to prohibit her to him, the testimony must be accepted in his presence. However, if she has not yet married him, he is not considered a litigant even though she is prohibited to him, just as she is prohibited to priests because of her promiscuity. If testimony was accepted not in their presence, the court should strive to have the testimony retaken in their presence. If it is not possible to testify in their presence due to some reason, the testimony is valid post facto. Additionally, if the witnesses are afraid to testify in their presence, the testimony can be accepted initially not in their presence, as agreed upon by several of the great authorities.

סימן יב

א. **[עדים מגט וממיתת הבעל אם רשאים לישא את האשה ובו ד' סעי']**
כמו שנתבאר בסי' י"א סעיף י' שחששו חז"ל ללזות שפתים, כמו כן יש עוד דברים שחששו לזה, ורק באחד חששו לזה ולא בשנים, דהא השני לא יתרצה כמו שיתבאר. לפיכך המביא גט ממדינת הים שצריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם ובלא אמירתו אין מתירין אותה – אסור לו לישא את המגורשת שמא יאמרו עיניו נתן בה והעיד שקר. אבל כשא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כגון ששניהם בעיר ועידי הגט עומדים בעת שהאשה מקבלת את הגט כמ"ש בסי' קס"א – מותר לו לישאנה, דהא לא על פיו אנו מתירין אותה, אבל כשאין עידי הגט בפני קבלתה שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ, אף שהדבר מפורסם בכל העיר שאמת הדבר – מ"מ לא ישאנה. וכן בכל מקום שא"צ לומר ואמר – לא ישאנה דהרי מ"מ יהיה לעז [רדב"ז]. אמנם שנים שהביאו גט, אף שאמרו בפ"נ ובפ"נ – מ"מ מותר לאחד מהם לישאנה כמ"ש.

1. **[Witnesses from a Get and the Death of the Husband: Whether They May Marry the Woman, and It Contains Four Sections]**
As explained in Siman 11, Section 10, the Sages were concerned about the appearance of impropriety. Similarly, there are other matters they were concerned about, and this concern applies to one witness but not to two, as the second witness would not agree to collude, as will be explained. Therefore, a messenger who brings a get (divorce document) from overseas and must declare "It was written and signed in my presence"—without this declaration, she is not permitted to remarry—he is forbidden to marry the divorced woman lest people say he had his eye on her and gave false testimony. However, in a case where he does not need to make this declaration, such as when both parties are in the same city and the witnesses to the get are present when the woman receives the get, as mentioned in Siman 161, he is permitted to marry her since her release is not based on his testimony. But if the witnesses to the get are not present at the time of its receipt and he must declare "It was written and signed in my presence," even if the matter is publicly known throughout the city as truthful, he still may not marry her. Similarly, in any situation where he needs to declare "It was written and signed in my presence," he should not marry her, as there will always be suspicion. However, if two people brought the get and made the declaration, one of them is permitted to marry her, as mentioned.

ב. וכן עד אחד שהעיד לאשה שמת בעלה – הרי זה לא ישאנה. ואפילו לא העיד בכוונה אלא במסיח לפ"ת, כיון שעל ידו ניתרת איכא לזות שפתים, דאצל ההמון אין הבחנה בין עדות בכוונה למשיח לפ"ת [ומתורץ קושית הב"מ וע' פ"ת]. אבל שני עדים שהעידו על אשה שמת בעלה – מותר אחד מהם לישא אותה, שאין שנים מצויים לחטא בשביל אחד וליכא לעז. וכתב רבינו הרמ"א דאע"ג דכן הוא מדינא מ"מ בעל נפש ירחיק מזה, ואף כשיש שלשה עדים ויותר. ויש מי שרוצה לומר דאין זה רק בדבר שצריך שנים מדינא צריך בעל הנפש להרחיק א"ע מזה כיון דסוף סוף גם על פיו ניתרת, אבל במקום שא"צ כלל שנים – אף בעל נפש לא ירחיק מזה [נוב"י], ולא משמע כן מלשון רבותינו בעלי השו"ע.

2. And similarly, a single witness who testified to a woman that her husband died – he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

should not marry her. Even if he did not testify with intent but was speaking casually, since she is permitted based on his words, there is room for suspicion, as among the public there is no distinction between intentional testimony and casual speech [and this resolves the question of the "Beit Meir" and see "Pitchei Teshuvah"]. However, if two witnesses testified that a woman's husband died, one of them is permitted to marry her, because it is not common for two people to sin for the sake of one, and there is no room for suspicion. And our teacher, the Rema, wrote that although this is the law, nevertheless a pious person should distance himself from this, even if there are three or more witnesses. And there is someone who wants to say that this only applies to matters that require two witnesses by law; a pious person should distance himself from this because ultimately she is permitted based on his testimony as well. But in a case where two witnesses are not required by law at all, even a pious person need not distance himself from this [Noda B'Yehuda], though this is not implied by the language of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch.

ג. מיאנה או חלצה לפני בי"ד – מותר אחד מהבי"ד לישאנה כמ"ש דשנים לא חשידי וכ"ש בי"ד. וכן אשה שנדרה הנאה מבעלה ולא הפר לה, ובאה לפני בי"ד להתירה ע"פ פתח וחרטה ולא מצאו לה היתר ונתגרשה – מותר אחד מהם ליקח אותה כיון שהם בי"ד. אבל יחיד מומחה שיכול להתיר ביחידי כמ"ש ביו"ד סי' רכ"ח שאסרה – אסור לו לישאנה מפני לזות שפתים שיאמרו שבכוונה אסרה כדי שבעלה יגרשנה. ואע"ג דהאידנא ליכא יחיד מומחה כמ"ש שם, מ"מ אם באת לפני היחיד המומחה לשאול אם ביכולת להתיר נדרה ואמר לה שאין ביכולת ולא הושיבו בי"ד להתירה – ה"ז לא ישאנה, כיון שע"פ תשובתו נאסרה [נ"ל]. ובכל אלו שנתבאר – אם כנס לא יוציא כיון שאין זה רק רננא בעלמא כמ"ש בסי' י"א בנטען על השפחה. וי"א דבשליח הגט ובעד המעיד על מיתת הבעל אפילו כנס – יוציא, דיש כאן לעז א"א כיון דלפי הלעז לא נתגרשה כלל ולא נתאלמנה, ולא הסכימו לזה גדולי האחרונים [ח"מ ב"ש] דאין סברא כלל להוציא אשה מבעלה מפני לעז בעלמא. אמנם אם התרו בו שלא ישאנה ועבר ונשאה – יוציא, ושם בסעי' י"ב נתבאר בזה ע"ש, וכן בקידש ולא כנס נתבאר שם.

3. If a woman performed mi'un (refusal) or chalitza (levirate shoe removal) before a Beit Din (rabbinic court) – one of the members of the Beit Din is permitted to marry her, as it is said that two are not suspected, and certainly a Beit Din. Similarly, if a woman made a vow forbidding benefit from her husband and he did not annul it, and she came before a Beit Din to annul it based on an opening or regret and they could not find a way to annul it and she got divorced – one of them is permitted to marry her because they are a Beit Din. But an individual expert who can annul vows alone, as stated in Yoreh De'ah, Siman 228, who forbade it – he is not allowed to marry her due to suspicion that people might say he intentionally forbade her so that her husband would divorce her. And even though nowadays there is no individual expert, as stated there, nevertheless if she came before the individual expert to ask if it was possible to annul her vow and he said it was not possible and did not convene a Beit Din to annul it – he should not marry her, because she was forbidden based on his response. And in all these cases explained – if he married her, he does not have to divorce her, because this is only a mere rumor, as stated in Siman 11 regarding someone accused of relations with a maidservant. And some say that in the case of a get (divorce document) messenger and a witness testifying about the husband's death, even if he married her – he must divorce her, because there is a serious suspicion that, according to the rumor, she was never divorced or widowed. However, the eminent later authorities did not agree with this, arguing that it is unreasonable to force a woman to divorce her husband because of a mere rumor. Nevertheless, if he was warned not to marry her and he did so anyway – he must divorce her, and this is explained in Siman 12, and similarly if he betrothed her but did not marry her, it is explained there.

ד. כל אחת מאלו שאסורות להנשא להם – מותרות לינשא לבניהם או לשארי קרוביהם, דליכא למיחש שיוציאום מבעליהם בשביל קרוביהם ובניהם ולא יהיה בזה לעז כלל. ולכן מותרת להנשא לבן העד שהעיד לה או לבן החכם שאסרה על בעלה, וכ"ש לשארי קרובים. ואפילו להם בעצמם אם הפסיקו אחרים, כגון שאחר העדות והאיסור נישאו לאחרים ונתאלמנו או נתגרשו – מותרות לינשא להם, דלא שייך בזה לעז כלל. וכן אפילו לא הפסיקו אחרים אלא שבעת מעשה היה להם נשים ואח"כ מתו הנשים – מותרות ג"כ דלא שייך חשדא, אף במקום שמותר לישא שתי נשים לא יחשדוהו שרצה לישא גם את זו. אמנם אם נשותיהם היו חולות בשעת מעשה ומתו – אסורין להנשא להם אף במקום שאסור לישא שתי נשים דמ"מ יהיה לעז, ואף שרוב חולים לחיים מ"מ כן דרך העולם בלעזים כאלו [נ"ל]. ואם נתגרשו מבעליהן אח"כ, אם הבעל הרגיל הקטטה שמזה יצא הגט – אסור לו לכונסה, שילעיזו עליו שבכוונה העיד או אסרה והרגיל הקטטה עם אשתו כדי שיגרשנה. אבל אם היא הרגילה הקטטה – אין כאן לעז, וכן אם היה להם קטטות קודם לזה – אין כאן לעז, ולא דמי להיתה חולה דחשדינן שיאמרו עיניו נתן בה וחשש שמא תמות אשתו, ולמה לא ניחוש ג"כ בקטטה בכה"ג? דבקטטה וודאי דליכא חשש בזה, דכמה נשים מתקוטטות עם בעליהן ואנן סהדי שאין נותנים עיניהם בגירושין, אבל כשהיא חולה מרחפת מחשבת מיתה על לבו, ועוד דבחולה אין לו אשה ואפשר שתקפו יצרו, משא"כ בקטטה [נ"ל, וע' ב"ש וח"מ והגר"א].

4. Each of these women who are forbidden to marry certain men are permitted to marry

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

their sons or other relatives, as there is no concern that they will be taken away from their husbands for the sake of their relatives or sons, and there will be no scandal at all. Therefore, it is permitted for her to marry the son of the witness who testified for her or the son of the sage who forbade her to her husband, and all the more so to other relatives. Even to those men themselves, if others intervened—such as if after the testimony and prohibition, they married others and then became widowed or divorced —they are permitted to marry them, as there is no concern of scandal at all. Similarly, even if others did not intervene but at the time of the incident, they had wives who later died, it is also permitted since there is no suspicion. Even in places where it is permitted to marry two wives, there is no suspicion that he wanted to marry this woman as well. However, if their wives were ill at the time of the incident and then died, it is forbidden to marry them, even in places where it is forbidden to marry two wives, because there will still be scandal. Even though most sick people recover, the way of the world is to suspect in such cases. If they divorced their husbands afterward, if the husband regularly caused quarrels, which led to the divorce, it is forbidden for him to marry her, as people will suspect that he testified or forbade her intentionally and caused quarrels with his wife to divorce her. But if she was the one who regularly caused quarrels, there is no suspicion, and if there were quarrels before this, there is no suspicion. This is not comparable to when she was ill, where we suspect that people will say he set his eyes on her and feared his wife might die. Why not also worry about quarrels in such a case? Because in quarrels, there is certainly no concern, as many women quarrel with their husbands, and we are witnesses that they do not intend divorce. But when she is ill, the thought of death hovers over his mind, and besides, in the case of an ill wife, he has no wife, and his desire may overcome him, which is not the case with quarrels.

סימן יג

א. [גרושה או אלמנה אסורה להנשא צ"ב יום מפני הבחנה שמא מעוברת היא ומעוברת ומינקת אסורה להנשא ובו ל' סעי']

גזרו חכמים על כל אשה שנתגרשה או שנתאלמנה שלא תנשא ולא תתארס לאחר עד שתמתין תשעים יום לבד מיום שנתגרשה ונתאלמנה ולבד מן יום שנתארסה בו, כדי שתהא ידוע אם היא מעוברת מהראשון או אינה מעוברת, כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני, דאם תנשא מיד ותלד לשבעה חדשים לא נדע אם זה הולד הוא מהראשון ונולד לט' או הוא מהשני ונולד לז' חדשים. ואסמכוה אקרא דכתיב (בראשית יז ז) "לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹקִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ" [יבמות מ"ב] – שיהא זרעך מיוחס אחריך שיהא ידוע שהוא זרעך, שאין השכינה שורה אלא על הודאים שזרעו מיוחס אחריו [רש"י]. ועוד דחשש ערוה נמי איכא, דאל"כ יכול להיות שאיש ישא אחותו, דכשתנשא תוך ג' חדשים ותלד בן וסבור שהוא של שני וישא את בת בעל אמו הראשון שיש לו מאשה אחרת, ובאמת הולד הוא של הראשון וישא אחותו מן האב, וכן אם תלד לאחרון בן אחר וישא אשה וימות בלא בנים וזה ייבם אותה דכסבור שהוא אחיו מאביו ובאמת אינו רק אחיו מאמו, והמייבם אשת אחיו מאמו חייב כרת [שם], ועוד חששות יש. [ורבא ושמואל שם לא פליגי, דהרי"ף הביא שניהם, וע' ב"ש וצ"ע]

1. The Sages decreed that any woman who was divorced or widowed should not marry or become betrothed to another man until she waits ninety days, excluding the day she was divorced or widowed and excluding the day she becomes betrothed. This is to ascertain whether she is pregnant from the first husband or not, to distinguish whether the child is from the first husband or the second husband. For if she marries immediately and gives birth at seven months, we would not know if the child is from the first husband and born at nine months or from the second husband and born at seven months. They supported this on the verse (Genesis 17:7) "to be a God to you and to your descendants after you" – meaning that your descendants should be known to be yours, for the Divine Presence only rests on those who are certainly known to be descendants. Additionally, there is a concern for incest, because if she marries within three months and gives birth to a son, and it is assumed that he is from the second husband, he might marry the daughter of the first husband who he has from another woman, and in reality, the child is from the first husband and would be marrying his sister from his father. Similarly, if she gives birth to another son from the second husband, and he marries a woman and dies childless, this son might perform levirate marriage (yibbum) thinking he is his paternal brother, while in reality, he is only his maternal brother. And one who performs levirate marriage with his maternal brother's wife is liable to karet. There are additional concerns. (And Rav and Shmuel there do not disagree, as the Rif brings both opinions. See Beit Shmuel and it requires further investigation.)

ב. וזה שגזרו אף על אירוסין – משום דאלמוה לתקנתא מפני שהוא דבר ההוה ויש בזה מפני יחוס משפחה, וארוסה קרובה לביאה, ולא עוד אלא אפילו אם ידוע לנו ברור שאינה מעוברת מהראשון כגון שנתגרשה ונתאלמנה מן האירוסין – צריכה להמתין תשעים יום כמ"ש, ואפילו היא קטנה או זקנה או עקרה או

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אילונית, ואפילו היה בעלה במרחקים או שהיה סריס או חולה או חבוש בבית האסורים. וכן אם אפילו הפילה אחר מיתת בעלה, או אפילו ידענו שעדיין היא בתולה, מ"מ לא פלוג רבנן בתקנתם. ואפילו בתולה מהאירוסין צריכה להמתין, וכן יבמה שמת היבם זמן ארוך אחר מיתת אחיו ולא ייבמה – עדיין צריכה להמתין ג' חדשים אחר מיתת היבם, דהיא קרובה לביאה יותר מהארוסה דיכול לייבמה בע"כ. אבל מחזיר גרושתו – א"צ להמתין דאין שום חשש בזה [ע' תוס' יבמות ל"ז ד"ה רוב].

2. And that which they decreed even regarding betrothal — because they strengthened the ordinance due to its frequent occurrence, given that it involves familial lineage, and a betrothed woman is close to intercourse. Moreover, even if it is clearly known that she is not pregnant from the first husband, such as if she was divorced or widowed from the betrothal — she must wait ninety days as we have said, even if she is young or old, barren or an ailonit (a woman who cannot have children), and even if her husband was far away or was a eunuch, ill, or imprisoned. Similarly, even if she miscarried after her husband's death, or even if we know that she is still a virgin, nevertheless, the Rabbis did not differentiate in their decree. And even a virgin from the betrothal must wait, and likewise, a yevama (a widow who is subject to levirate marriage) whose yavam (brother-in-law) died long after her husband's death and did not perform levirate marriage — still must wait three months after the yavam's death, as she is closer to intercourse than a betrothed woman since he can perform levirate marriage against her will. However, if a man remarries his divorced wife, she does not need to wait, as there is no concern in this case.

ג. ההמתנה בגרושה הוא מזמן כתיבת הגט, ואפילו היה הגט על תנאי או שקבלה הגט לאחר כמה שנים, מ"מ אין מונים אלא מיום הכתיבה, דהא לאחר הכתיבה אסור לו להתייחד עמה ואין כאן חשש. והיכי משכחת לה שיהיה הנתינה אחר הכתיבה זמן ארוך? כגון ששלח ע"י שליח. וי"א דמונים מיום הנתינה, וכתב רבינו הרמ"א דכן ראוי להחמיר כן נ"ל, עכ"ל. ובודאי כן הוא, דכיון דמחמירינן אף בידוע בודאי שאינה מעוברת, כ"ש שיש להחמיר בכה"ג שעדיין הוא אשתו עד הנתינה.

3. The waiting period for a divorced woman is calculated from the time the get (bill of divorce) is written. Even if the get was conditional or if she received the get after several years, nevertheless, the counting is only from the day of the writing, because after the writing, it is forbidden for him to be secluded with her, and therefore there is no concern. How can it be that the delivery would be long after the writing? Such as when he sent it through a messenger. There are those who say that the counting starts from the day of delivery, and our master the Rema wrote that it is proper to be stringent in this manner, and this seems correct to me, end quote. And certainly this is the case because since we are stringent even when it is definitely known that she is not pregnant, how much more so should we be stringent in such a case where she is still considered his wife until the delivery.

ד. פנויה שנתעברה מראובן וראובן מודה שממנו נתעברה, והלכה ונתקדשה לשמעון וגירשה, ורוצה להנשא לראובן – צריכה להמתין אחר גירושי שמעון תשעים יום אף דאין כאן חשש כלל שהרי היא מעוברת מראובן, מ"מ לא פלוג רבנן. ולא דמי למחזיר גרושתו דידוע לכל, אבל בכאן שנתעברה ממנו בזנות אינו ידוע לכל. ואין לומר הטעם משום דחיישינן שמא זינתה עם אחר ג"כ, דא"כ היתה צריכה להמתין כ"ד חדש כדין מעוברת חבירו שיתבאר, אלא דלא חיישינן לזה באיסור דרבנן כששניהם מודים [ב"ש] כמ"ש בסי' ד', אלא דלענין הבחנה לא פלוג רבנן דהיא בכלל גרושת חבירו, וגם הבחנה כיון דאסמכוה אקרא חמירא טובא.

4. A single woman who became pregnant from Reuven, and Reuven admits that she became pregnant from him, and she went and got betrothed to Shimon and he divorced her, and now she wants to marry Reuven – she needs to wait ninety days after the divorce from Shimon, even though there is no concern at all since she is pregnant from Reuven, nevertheless, the Sages did not differentiate. And it is not comparable to one who remarries his divorced wife, which is known to everyone, but here, since she became pregnant from him through fornication, it is not known to everyone. And one cannot say the reason is that we are concerned that she may have fornicated with another as well, because if that were the case, she would need to wait twenty-four months as is the law with another's pregnant woman, which will be explained, rather we do not worry about this in a Rabbinic prohibition when both of them admit, as stated in section 4, but regarding the distinction, the Sages did not differentiate, as she is considered another's divorcee, and also the distinction, since it is based on a verse, is very stringent.

ה. הממאנת – א"צ להמתין דלא גזרו אלא בגרושה, והיא קטנה שאינה ראויה להתעבר, וכן פנויה שזינתה אפילו היא גדולה – אם אינו ידוע שנתעברה א"צ להמתין כשתרצה להנשא, דאינו מצוי שתתעבר בזנות מפני שהזונה מהפכת עצמה לאחר המעשה כדי שלא יקלוט הזרע ואינה בכלל הגזירה, דהגזירה לא היתה רק על גרושה ואלמנה אף אם ידענו בבירור שאינן מעוברות. ומטעם זה גם אם היא אנוסה – א"צ להמתין מפני שמתהפכת. וכן שבויה א"צ להמתין אף שאנו חוששים שהשבאי בא עליה, מ"מ בכל פעם מתהפכת. וי"א דכל אלו כשהן גדולות וראויות להתעבר – צריכות להמתין, דלא סמכינן אטעמא דמתהפכת דשמא לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נתהפכה יפה ונקלט הזרע. ולכן לדיעה זו אשת איש שנאנסה – אסורה להיות עם בעלה עד צ' יום, דשמא נתעברה מהמאנס והולד ממזר. ודווקא כשלא נבעלה לבעלה צ' יום קודם האונס, דאל"כ אף אם נודע שהיא מעוברת הא תלינן בבעלה. ונראה דדווקא כשמקרוב היתה עם בעלה, אבל אם יש שני חדשים שלא היתה עם בעלה – צריכה להמתין, דהא ביכולת להתברר כשלא תוכר עוברה בחדש לאחר האונס – הרי אינה מעוברת מבעלה, וכשתוכר עוברה בג' חדשים לאחר הזנות נתברר שמהנואף נתעברה, ואם נתירנה מיד לא יתברר ונתלה בהבעל [ע' ח"מ וב"ש וצ"ע].

5. The one who refuses (ממאנת) does not need to wait, for the decree was only made concerning a divorced woman. And she is a minor who is not capable of becoming pregnant. Similarly, an unmarried woman who engaged in promiscuity, even if she is an adult, if it is not known that she became pregnant, she does not need to wait when she wishes to marry, because it is uncommon for her to become pregnant from promiscuity, as the promiscuous woman turns herself over after the act to prevent the seed from being absorbed and she is not included in the decree. The decree was only for a divorced woman and a widow, even if we know for certain that they are not pregnant. For this reason, even if she was raped, she does not need to wait because she turns herself over. Similarly, a captive woman does not need to wait, even though we suspect that the captor had relations with her, nevertheless, she turns herself over each time. However, some say that all these cases, if they are adults and capable of becoming pregnant, need to wait, for we do not rely on the reasoning that she turns herself over, as maybe she did not turn herself over well and the seed was absorbed. Therefore, according to this opinion, a married woman who was raped is forbidden to be with her husband until ninety days, for perhaps she became pregnant from the rapist and the child would be a mamzer (illegitimate). This is specifically if she was not with her husband for ninety days before the rape, for if she was, even if it is known that she is pregnant, we attribute it to her husband. It appears that this is only if she was with her husband recently, but if two months have passed since she was with her husband, she needs to wait, for it is possible to determine if she is not visibly pregnant a month after the rape, then she is not pregnant from her husband. And if she becomes visibly pregnant three months after the promiscuity, it is clear that she became pregnant from the adulterer. If we permit her immediately, it will not be clarified and we will attribute it to the husband.

ו. שפחה וגיורת בזמן הקדמון כשהיו מיוחדות לבעליהן בגיותן ובעבדותן, ונתגיירו ונשתחררו – צריכות להמתין אפילו לדיעה ראשונה שבסעי' הקודם, ואפילו אם אין רצונה להנשא לאחר אלא שנשארת עם בעלת הקודם – צריכות להמתין כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע הקודם.

6. A maidservant and a convert in ancient times, when they were designated for their masters during their gentile and servitude status, and they converted and were freed – they must wait even according to the first opinion in the previous section, and even if she does not wish to marry another but remains with her previous master – they must wait to distinguish between seed sown in holiness and previous seed.

ז. וכן ישראל שהחזיק אצלו פנויה ישראלית המיוחדת לו כעין פלגש ורוצה להנשא לאחר – צריכה להמתין לכל הדיעות אף שזהו זנות, דהרי היא אצלו כעין אשתו גמורה וקרוב הדבר שמעוברת היא. ואם ידוע שמעוברת היא ממנו, ונתקדשה לאחר וגירשה, ורצונה להנשא לזה הקודם – א"צ להמתין, כדין מחזיר גרושתו [חמ"ה]. ומ"מ אם אין ידוע שמעוברת מראשון – צריכה להמתין, דאינה דומה לגמרי למחזיר גרושתו, דאל"כ היה לנו לאוסרה על הראשון כדין מחזיר גרושתו כשנתקדשה לאחר דאסור להחזירה, אלא דכשמעוברת ממנו – מותרת [נ"ל]. ואינו דומה לדין דסעי' ד', דהכא כיון שבפרסום היתה מיוחדת לו הוי כידוע לכל שממנו נתעברה. וי"א דדמי לשם ואסורה בלא המתנה אף כשידוע שנתעברה [ישועות יעקב וב"מ]. ול"נ עיקר כדיעה ראשונה מטעם שבארנו.

7. And similarly, a Jewish man who has kept an unmarried Jewish woman as his designated concubine, and she wishes to marry another man—she must wait according to all opinions, even though this is considered licentiousness. For she is regarded by him as his complete wife, and it is likely that she is pregnant. If it is known that she is pregnant by him, and she was betrothed to another and then divorced, and she wishes to marry the first man—she does not need to wait, similar to the law of remarrying one's divorced wife [Chumash]. Nevertheless, if it is not known that she is pregnant by the first man—she must wait, as her case is not entirely similar to remarrying one's divorced wife. Otherwise, we would prohibit her to the first man as in the case of remarrying one's divorced wife after she was betrothed to another, which is forbidden to take her back. However, if she is pregnant by him—she is permitted [in my opinion]. And this is not similar to the law in section 4, for here, since it was public knowledge that she was designated for him, it is considered known to all that she became pregnant by him. And some say that it is similar to that law and she is forbidden without waiting even if it is known that she became pregnant [Yeshuot Yaakov and Beit Meir]. And it appears to me that the primary opinion is the first one for the reason we explained.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ח. אשה שנשאת בטעות ונודע שהיא אסורה לזה שנשאת לו והוציאוה ב"ד מתחתיו – אם היא גדולה שראויה להתעבר אסורה להנשא או לשוב לבעלה הראשון בלא המתנה צ' יום כדי לידע אם היא מעוברת מזה שנשאת לו בטעות, ואפילו לדיעה ראשונה שבסעי' ה' דבזנות א"צ להמתין, שאני הכא דלא סברה לזנות וסברה שנשאת בהיתר ואינה מתהפכת. אבל אם היא קטנה שאינה ראויה להתעבר – א"צ להמתין, ואע"ג דלא מפלגינן בהבחנה בין גדולה לקטנה כמ"ש, מ"מ בזה שהוא דבר שאינו מצוי שתנשא בטעות, וכל דבר שאינו מצוי לא גזרו ביה רבנן כיון שאין חשש בעיקר הדבר.

8. A woman who married by mistake and it becomes known that she is forbidden to the one she married, and the court removes her from him—if she is of age and capable of conceiving, she is forbidden to marry or return to her first husband without waiting ninety days in order to know whether she is pregnant from the one she mistakenly married. Even according to the first opinion in section 5, which states that in cases of promiscuity there is no need to wait, here it is different because she did not intend to act promiscuously and thought she was marrying legally, and she does not change her status. However, if she is a minor and not capable of conceiving, there is no need to wait. And even though we do not differentiate between an adult and a minor in terms of recognition as mentioned, in this case, since it is uncommon for her to marry by mistake, and anything uncommon the Rabbis did not decree upon, since there is no concern in the main matter.

ט. אשה שנתגרשה ונמצא פסול בגט ונתגרשה בגט אחר צריכה להמתין מזמן גט השני ג' חדשים. ואם לא היה פסול אלא שיצא עליו קול פסול והצריכו ליתן גט אחר מפני הלעז – י"א שג"כ צריכה להמתין מהגט השני דלא פלוג בתקנה זו, וי"א דבכה"ג א"צ להמתין מהשני אלא מהגט הראשון דאינה בכלל גרושה כיון שכבר נתגרשה בגט כשר. ומ"מ יש לחוש לדיעה ראשונה אם לא כשיש עוד צירוף דברים שא"א להמתין [ב"ש]. וכן כשנתגרשה מחמת קול קדושין בעלמא, אם הב"ד הצריכו לגרשה – הרי היא בכלל גרושה וצריכה להמתין. אמנם אם גירשה מעצמו שלא ע"פ ב"ד – א"צ להמתין [ב"ש] אם הב"ד לא היו מצריכין ליתן לה גט, כגון שלא היה קול שצריך מדינא לחשוש לו דאינה בכלל גרושה לענין הבחנה.

9. A woman who was divorced and a flaw was found in the get (divorce document), and she was then divorced with another get, must wait three months from the time of the second get. If there was no flaw but merely a rumor of a flaw, and they required a second get because of the suspicion – some say that she also needs to wait from the second get, as the decree does not differentiate in this matter, and some say that in such a case, she does not need to wait from the second get but rather from the first get, as she is considered already divorced since she was divorced with a valid get. Nevertheless, it is proper to be concerned for the first opinion unless there are additional factors that make waiting impossible [Beit Shmuel]. Similarly, if she was divorced because of a mere rumor of betrothal, if the court required her to be divorced – she is considered divorced and must wait. However, if he divorced her on his own without the court's instruction – she does not need to wait [Beit Shmuel] if the court would not have required a get, such as when the rumor does not necessitate concern according to the law, as she is not considered divorced regarding the matter of waiting.

י. אע"ג שאסרו חכמים גם להתקדש בתוך ימי הבחנה – מ"מ להתקשר בשידוך שרי, וכתיבת תנאים אינו כלום ולא דמי לאירוסין. ומ"מ כתב רבינו הב"י שמשביעין להמשודך שלא יכנס לבית המשודכת עד אחר ימי ההבחנה שלא יבואו לידי תקלה. ואע"ג דאם באנו לחוש לזה היה לנו להשביע לכל משדך כדי שלא יבואו לידי זנות, מ"מ באיסור הבחנה יש להחמיר יותר. אמנם מדברי רבינו הרמ"א משמע דא"צ לישבע אלא שאומרים לו שאסור ליכנס לביתה עד עבור ימי ההבחנה, אך מדברי האחרונים משמע שלא תפסו מחלוקת בזה ופסקו שצריך לישבע. וי"א דגם בכ"ד חדש דמינקת חבירו הדין כן שישבע המשודך שלא ליכנס לביתה כל כ"ד חדש [חמ"ח], ויש חילוקים בזה ואין ללמוד מהבחנה דחמירא הרבה מפני שיש בזה יחוס משפחה ואסמכוה אקרא, ולא במינקת חבירו – וא"צ שבועה. וליכנס אצלה עם שומר – גם בהבחנה יש להתיר [נוב"י]. אמנם אם נשבע סתם שלא יכנס לביתה – אסור ליכנס אפילו עם שומר, וכמדומני שבזמה"ז לא נהגו להשביע גם בהבחנה ונ"ל שסמכו על רבינו הרמ"א שהשמיט השבועה. [וכ"כ הבית מאיר שבזמה"ז א"צ לישבע, ע"ש].

10. Even though the Sages prohibited getting married within the days of discernment (the waiting period), nevertheless, it is permitted to become betrothed, and writing the conditions (Tena'im) is of no consequence and is not comparable to betrothal. However, our master the Beit Yosef wrote that the betrothed should be made to swear not to enter the house of the betrothed until after the days of discernment, so that they do not come to a stumbling block. And even though if we were to be concerned about this, we would have to make everyone who becomes betrothed swear so they do not come to illicit relations, nevertheless, regarding the prohibition of discernment, one should be more stringent. However, from the words of our master the Rema, it seems that there is no need to swear; rather, it is sufficient to tell him that it is forbidden to enter her house until the days of discernment have passed. But from the words of the later authorities, it seems that they did not consider this a dispute and ruled that one

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

must swear. And some say that even in the case of the twenty-four months of nursing another's child, the betrothed must swear not to enter her house for all twenty-four months (Chochmat Adam), but there are distinctions in this matter, and one should not learn from the discernment period, which is much stricter because it involves family lineage and is supported by a verse, unlike the nursing period of another, which does not require an oath. Entering her house with a guard is permitted even during the discernment period (Nodah B'Yehuda). However, if he swore generally not to enter her house, it is forbidden to enter even with a guard. And it seems to me that nowadays, the custom is not to make them swear even during the discernment period, and it seems that they rely on our master the Rema, who omitted the oath. (And the Beit Meir also wrote that nowadays there is no need to swear, see there).

יא. עוד גזרו חכמים שכל אשה שנתגרשה או נתארמלה ונשארה מעוברת או מניקה – הרי זו אסורה להנשא או אפילו רק להתקדש לאחר עד שיהא להולד כ"ד חדש, שזהו הזמן שרוב ולדות יונקים. וטעם גזירה זו – מפני שירדו חכמים לדעתן של נשים שבהולות לינשא לאיש, ואם נתירנה להנשא קודם הזמן הזה תעשה כל טצדקי לגמול הולד שלא בעונתו ויבא הולד לידי סכנה, וגם אם תנשא שמא תתעבר ויקולקל החלב שלה ותגמול הולד שלא בזמנו ויבא לידי סכנה, לפיכך סגרו עליה הדרך שלא תחשוב מחשבות איש אחר ותניק הולד כתקונו. ואסרו גם הקדושין כדי להרחיקה מנשואין כדרך שגזרו בהבחנה, ועוד דמעיקרא דדינא אסורה בקדושין לטעם הראשון שכתבנו שעי"ז תגמול הולד שלא בעונתו [טעם זה כתב הרא"ש בפ"ה דכתובות סימן כ', ובזה ארווח לן מה שביבמות דף מ"ב. תלה האיסור בהנושא, ובשם הטעם השני ובכתובות ס'. תלה בה ולא הזכיר הטעם שביבמות, ודו"ק].

11. The Sages further decreed that any woman who has been divorced or widowed and remains pregnant or nursing is forbidden to marry or even to become betrothed to another man until twenty-four months have passed, which is the time most infants nurse. The reason for this decree is that the Sages understood the mindset of women who are eager to marry a man, and if we permit her to marry before this time, she will employ various tactics to wean the child prematurely, putting the child in danger. Even if she marries and conceives again, her milk may spoil, causing her to wean the child prematurely and putting the child in danger. Therefore, they closed off this path so that she would not think about another man and would nurse the child properly. They also prohibited betrothal to distance her from marriage, similar to the decree regarding distinguishing between children. Additionally, from the outset of the law, betrothal is prohibited for the first reason we mentioned, that by this means she will wean the child prematurely. [This reason is written by the Rosh in the fifth chapter of Ketubot, siman 20, and this also reconciles what is in Yevamot, page 42, where the prohibition is linked to the one who marries, and in the name of the second reason, and in Ketubot 60, it is linked to her and does not mention the reason in Yevamot, as noted carefully.]

יב. והחמירו בזה שאפילו נתנה בנה למינקת – אינו מועיל, דחיישינן שמא תחזור בה המנקת [תוס']. ואפילו גמלתו בתוך הזמן הזה, משום דחיישינן שמא תגמלנו כשעדיין צריך לינק [שם], דמפני תאוותה להנשא תעשה כן ויבא הולד לידי סכנה כמ"ש. ואפילו נשבעה המנקת שלא תחזור בה או נדרה ע"ד רבים שלא תחזור בה, דאין לזה התרה – מ"מ אינו מועיל, דכיון דאינו ניכר לרבים השבועה או הנדר, אתי למיחלף ולהתיר אף בלא שבועה [רא"ש], ובזה ודאי יש חשש גמור שמא תחזור בה. ואפילו אם נשבעה לאדם גדול כמו אלו שהולכין בחצר המלך שבודאי תהיה יראה לחזור בה – מ"מ אסור מפני שאין הדבר ניכר. וי"א דבדיעבד אם נשבעה וכנסה – לא יוציאנה כיון דבה אין חשש, ורוב הפוסקים חולקים בזה [הגר"א]. וכן אפילו אם נתנה המינקת משכון, ואפילו שכרו שתי מיניקות – אינו מועיל כלום [ב"ש] מטעם שנתבאר, ואפילו השלישו בעדה הרבה מעות אינו כלום. ולא חיישינן שמא תצא האשה לתרבות רעה, דכיון דגזרו רבנן מפני חשש סכנת הולד – לא משגחינן על כל הקלקולים שיכול להיות [ריב"ש].

12. They were stringent in this matter that even if she gave her child to a nursemaid, it does not help, because we are concerned that perhaps the nursemaid will retract [Tosafot]. And even if she weaned him during this time, because we are concerned that perhaps she will wean him when he still needs to nurse [ibid], due to her desire to marry, she will do so, and the child will come to danger as mentioned. And even if the nursemaid swore not to retract or vowed before a multitude not to retract, as this cannot be annulled – nevertheless, it does not help, because since it is not apparent to the multitude, the vow or oath might be confused and annulled even without an oath [Rosh], and in this certainly there is a definite concern that she might retract. And even if she swore to a great person like those who walk in the king's court, who would surely fear to retract – nevertheless, it is forbidden because the matter is not apparent. And some say that if she swore and he married her – he should not divorce her since there is no concern with her, and most authorities disagree with this [Gra]. And likewise, even if the nursemaid gave a pledge, and even if two nursemaids were hired – it does not help at all [Ba'er Hetev] for the reason explained, and even if much money was deposited for her it is nothing. And we are not concerned that the woman might go astray, because since the Rabbis decreed due to the concern of the child’s danger – we do not pay attention to all the possible damages that might occur [Rivash].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יג. מת הולד – מותרת להנשא, ולא חיישינן שמא תמיתנו בכוונה דאין זה מדרך הנשים. ואף כשאירע שאחת עשתה כן לא חיישינן לזה, דבודאי שוטה היתה [גמ']. וכן אם גמלה הולד בחיי הבעל, אפילו יום אחד קודם מותו – מותרת להנשא, דאין כאן חשש דהא לא ידעה שימות הבעל. וכן כשאינה ביכולת להניק ולדיה כגון שיש לה צימוק דדים או שחלבה ארסי וידוע לכל שאין ביכולתה להניק – אינה בכלל מינקת חבירו, ואפילו ילדתהו לאחר מיתת בעלה – מותרת להנשא לאחר חדשי הבחנה. וכן אם נתנה בנה למינקת בחיי הבעל ג' חדשים לפני מותו, שזהו הזמן שהחלב נפסק לגמרי – מותרת להנשא, שכל זה ידוע ומינכר לרבים. וכן אם פסק חלבה בחיי הבעל ושכרו לו מנקת – מותרת להנשא, וא"צ לזה ג' חדשים בחיי הבעל כיון שפסק חלבה, וזה שהצרכנו ג' חדשים בחיי הבעל – היינו כשלא נפסק חלבה אלא ששכרו מינקת מצד הרוחה. אמנם זהו דוקא כשהיא אינה מניקה כלל אבל אם לפרקים גם היא נותנת דד לפיו – אסורה עד כ"ד חדש [הגר"א]. וכשנצמקו דדיה בחיי הבעל או נפסק חלבה מאיזו סיבה, אם שכרו לו בחיי הבעל מינקת – מותרת להנשא, ואם לאו – אסורה, דהא עכ"פ שם מינקת עליה כיון שאין לו עד כה מינקת אחרת [ע' ח"מ וב"ש, ודו"ק].

13. If the infant died – she is permitted to remarry, and we do not suspect that she might intentionally cause his death, as this is not typical behavior for women. Even if it happened that one woman did so, we do not suspect this, as she was certainly insane [Gemara]. Similarly, if she weaned the infant during the husband's lifetime, even one day before his death – she is permitted to remarry, as there is no concern since she did not know the husband would die. Similarly, if she is unable to nurse her children, such as if she has dried-up breasts or her milk is poisonous and it is known to all that she cannot nurse – she is not considered a nursing mother of another, and even if she gave birth after the husband's death – she is permitted to remarry after the period of waiting. Similarly, if she gave her child to a wet nurse during the husband's lifetime three months before his death, which is the time the milk completely ceases – she is permitted to remarry, as all this is known and recognized by many. Similarly, if her milk ceased during the husband's lifetime and they hired a wet nurse for him – she is permitted to remarry, and she does not need three months during the husband's lifetime since her milk ceased, and the reason we required three months during the husband's lifetime is when her milk did not cease, but they hired a wet nurse for convenience. However, this is specifically when she does not nurse at all, but if she occasionally also gives the breast to the infant – she is prohibited until twenty-four months [the Gra]. And if her breasts dried up during the husband's lifetime or her milk ceased for any reason, if they hired a wet nurse during the husband's lifetime – she is permitted to remarry, and if not – she is prohibited, as she is still considered a nursing mother since there is no other wet nurse yet [see Choshen Mishpat and Beit Shmuel, and examine this well].

יד. ואין לשאול בזה – למה בגזירה דמינקת לא אסרנו רק כשיש בעצמה חשש או שאין ניכר לרבים, אבל אם אין בעצמה חשש וניכר לרבים לא אסרנו ולא גזרינן אטו שארי נשים, ובגזירה דהבחנה החמרנו בכל עניין כמו שנתבאר? די"ל דבזמן ארוך דכ"ד חדש לא רצו להחמיר כל כך, ועוד דבהבחנה יש חשש יוחסין וביוחסין החמירו הרבה, והבחנה אסמכוה אקרא [והש"ס בכתובות שם דפריך מהבחנה לאו לדמותו לגמרי כדמוכח מר"נ עצמו שהתיר לר"ג, אלא דה"פ דאיך אפשר להקל כל כך אף במקום שיש חשש באשה זו, והרי בהבחנה מחמרינן אף במקום שאין בזו עצמה חשש אליבא דר"מ, וזהו כוונת התוס' שם, וע' במהרש"א].

14. And one should not ask regarding this – why in the decree concerning a nursing woman we only prohibited when there is a concern for her personally or when it is not evident to the public, but if there is no personal concern and it is evident to the public, we did not prohibit and did not decree due to other women, and in the decree concerning recognition (havchanah) we were stringent in every situation as explained? For it can be said that in a long period of twenty-four months they did not want to be so stringent, and moreover, in the matter of recognition there is a concern for lineage, and in lineage they were very stringent, and recognition they based on a scriptural verse. [And the Talmud in Ketubot there that raises a difficulty from recognition is not to completely compare it as is evident from Rav Nachman himself who permitted to Rav Gamliel, but rather the explanation is how can we be lenient so much even in a case where there is a concern for this woman, whereas in recognition we are stringent even in a case where there is no personal concern according to Rabbi Meir, and this is the intention of the Tosafot there, and see in Maharsha].

טו. יראה לי דאפילו במקום שמניקה מותרת להנשא כמו בצימוק דדים או בחלבה ארסי שנתבאר, מ"מ כשהיא מעוברת – אסורה להנשא עד שתלד, דהא בש"ס [יבמות שם] איתא על מעוברת טעם אחר דשמא ידחוק וימעך הולד, ואע"ג דדחי לה ומסיק דטעם מעוברת משום דסתם מעוברת למניקה קיימי וכיון דחד טעמא הוא היה לנו להתיר, מ"מ הרמב"ם ז"ל בפי"א מגירושין כתב טעם זה במעוברת דס"ל דלא אידחי לגמרי [כ"מ ויש"ש שם סי' ל']. ועוד דרבנן גזרו על מעוברת חבירו ומנקת חבירו, וכשיש לה צימוק דדים לא נקראת מינקת חבירו אבל מעוברת חבירו נקראת, והרי היא בכלל הגזירה [יש"ש]. ויש מי שמסתפק בזה [ע' ב"ש], ומדינא נראה כמ"ש [ומרמב"ם עצמו מוכח דין זה, דלמה לי' טעמא דדיחסא אלא בכה"ג, ולכן בכתובות שם לא הזכיר רק מנקת משום דמנקת לפעמים מותרת, אבל מעוברת לעולם אסורה דמיירי בדידה והיא יודעת אם יש לה צימוק או ארסי, אבל ביבמות דמיירי בדידה והוא אינו יודע – לכך עירבן, ודו"ק].

15. It appears to me that even in a place where a nursing woman is permitted to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

remarry, such as when her breasts have dried up or if her milk is harmful, as previously explained, nevertheless, if she is pregnant, she is forbidden to remarry until she gives birth. This is because in the Talmud (Yevamot there) a different reason is given for a pregnant woman, that perhaps he will press and crush the fetus. And even though this reason is dismissed and it concludes that the reason for a pregnant woman is because typically a pregnant woman is considered as a nursing woman, and since it is one reason, we should permit it; nevertheless, the Rambam, of blessed memory, in Chapter 11 of Hilchot Gerushin, wrote this reason regarding a pregnant woman, indicating that he did not entirely dismiss it. Additionally, the Rabbis decreed regarding the pregnant woman of another and the nursing woman of another, and when she has dried-up breasts, she is not called the nursing woman of another, but the pregnant woman of another is called so, and thus she is included in the decree. And there are those who are uncertain about this, and it appears from the law as I have written. And from the Rambam himself, this law is proven, for why would he need the reason of pressing except in such a case. Therefore, in Ketubot there, he only mentioned the nursing woman because sometimes a nursing woman is permitted, but a pregnant woman is always forbidden, as it discusses her, and she knows if she has dried-up breasts or harmful milk. But in Yevamot, it discusses him, and he does not know, therefore they were combined, and examine this thoroughly.

טז. יש מרבותינו שאמרו דגרושה מותרת להנשא בתוך כ"ד חדש דאינה בכלל מנקת חבירו, דהרי אינה משועבדת להניק הולד, דעל האב מוטל ויטפל בו להשכיר מינקת או לזונו בחלב וביצים, אבל אלמנה אע"ג דגם היא אינה תמיד משועבדת כגון שאינה מבקשת מזונות מהיורשין, מ"מ כיון שאין להולד אב שיטפל בו עשו חכמים תקנה שתניק האם [רא"ש בכתובות בשם הר"ש הזקן]. ורבים מרבותינו חלקו עליו דלא מצינו חילוק זה בגמ', ואדרבא – משמע להיפוך דאין שום חילוק בזה, וכן הוא דעת הרמב"ם, וכן פסק הגאון רב אחאי בשאילתות. ועוד דבגמרא [יבמות] שאלו למה הטילו עליה, הלא ביכולתה לבא לב"ד ולתבוע להיורשים? ומתרץ דאשה בושה לבא לב"ד ובין כה וכה יהיה הולד בסכנה, וא"כ כ"ש גרושת שתתבייש לתבוע את המגרש לב"ד, ועוד דהרי אסורים להיות יחד [מרדכי], ועוד דטעם הראשון שכתבנו בסעי' י"א יכול להיות גם בגרושה.

16. Some of our rabbis have said that a divorced woman is permitted to remarry within twenty-four months because she is not included in the category of "nursing another's child," as she is not obligated to nurse the child. Rather, it is the father's responsibility to arrange for a wet nurse or to feed the child with milk and eggs. However, a widow, even though she is also not always obligated, such as when she does not seek sustenance from the heirs, still, since the child has no father to care for it, the sages made a decree that the mother must nurse the child [Rosh in Ketubot in the name of Rabbi Shimon the Elder]. Many of our rabbis disagreed with this because we do not find such a distinction in the Talmud. On the contrary, it implies the opposite—that there is no such distinction. This is also the opinion of the Rambam, and this is how the Gaon Rav Achai ruled in the Sheiltot. Furthermore, the Talmud [Yevamot] asks why this obligation was imposed on her when she could come to court and demand it from the heirs. It answers that a woman is embarrassed to come to court, and in the meantime, the child would be in danger. If so, it is even more so with a divorced woman who would be embarrassed to demand it from the divorcing husband in court. Moreover, they are forbidden to be together [Mordechai]. Additionally, the first reason we mentioned in paragraph 11 can also apply to a divorced woman.

יז. וכן יש שהקילו בזונה פנויה שילדה שתנשא בתוך כ"ד חדש, ורבינו הרמ"א כתב על זה דיש להקל במופקרת לזנות כדי שיהא בעלה משמרה עכ"ל. ואע"ג דלפי הטעמים שנתבאר אדרבא גריעא זונה מגרושה ואלמנה, דהא אין כאן לא אב ולא יורשים על מי להטיל הולד, מ"מ י"ל דהיא אינה בכלל הגזירה דלא גזרו רק על מינקת חבירו שהאב ידוע ובזונה אין כאן אב ידוע, ואף כשאומרת מפלוני נתעברה – אינה נאמנת אם זה אינו מודה. ועוד, דבשלמא באשה כשירה אלמנה וגרושה כשנאסור אותה להנשא יהיה תועלת להולד כמ"ש, אבל זונה פרוצה הלא לא תמנע מלזנות וכל החששות יחזרו למקומן, ואדרבא כשלא נתירה יהיה הולד יותר בסכנה כי היא לא תביט עליו וקרוב שתאבדנו בידים מפני פריצותה לזנות, וזהו כוונת רבינו הרמ"א כדי שיהא בעלה משמרה – דכיון שיהיה לה בעל ותעזוב פריצותה יהיה יותר תועלת להולד מאשר לא נתירה,[ואין כוונתו מפני תקנתה, וזהו ג"כ ביאור דברי הר"ם מטורמשא בהגמ"ר דהחולץ].

17. There are those who are lenient regarding an unmarried woman who has given birth, allowing her to marry within twenty-four months. Our teacher, the Rema, wrote about this that one may be lenient with a promiscuous woman so that her husband will guard her. And although, according to the reasons explained, a promiscuous woman is actually worse than a divorcee or widow, since there is neither a father nor heirs to take responsibility for the child, nevertheless, it can be said that she is not included in the decree, as the decree was only made regarding the wet nurse of another's child where the father is known, but in the case of a promiscuous woman, the father is not known. Even if she claims to have conceived from a particular man, she is not believed if the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

man does not admit it. Additionally, in the case of a virtuous widow or divorcee, prohibiting her to remarry will benefit the child, as mentioned. But a promiscuous woman will not refrain from promiscuity, and all the concerns will return. On the contrary, if we do not permit her to remarry, the child will be in greater danger because she will not look after him, and she might even cause his loss due to her promiscuity. This is the intention of our teacher, the Rema, so that her husband will guard her, for once she has a husband and leaves her promiscuity, it will be more beneficial for the child than if we do not permit her. [His intention is not for her benefit, and this also explains the words of R'M of Tormos in the Hagahot Maimoniot on the one who performs chalitzah].

יח. ואם אחד מודה שהולד ממנו ורוצה לישאנה – נאמן, ומותרת להנשא לו מיד [ב"ש]. ולא חיישינן שמא אין הולד ממנו ועיניו נתן בה, דכיון דמדינא נאמן על הולד ששלו הוא כמ"ש בסי' ד', איך נאסור אותה עליו עד כ"ד חדש, הלא מדינא אינה מינקת חבירו אלא מינקת עצמו.

18. And if one admits that the child is his and wishes to marry her, he is believed, and she is permitted to marry him immediately. We do not worry that maybe the child is not his and he merely desires her, because since by law he is believed regarding the child being his as stated in Siman 4, how can we forbid her to him for twenty-four months? By law, she is not considered as nursing someone else's child but rather nursing her own.

יט. הכ"ד חדש הוא כפי סדר החדשים שאחד מלא ואחד חסר, והכ"ד חדש הוא חוץ מיום שנולד ויום שנתארסה וחדש העיבור עולה מן המנין, דכללא הוא דבשנה לא חשבינן העיבור, אבל בחדשים חושבין גם העיבור כמ"ש בחו"מ סי' שי"ב, וכיון דחז"ל אמרו על שיעור הנקה כ"ד חדש – ממילא דחשבינן גם העיבור בכלל הכ"ד חדש. ומ"מ י"א דלכתחלה יש לחוש אפילו לחדש העיבור, והטעם מפני שמצינו גם שאמרו חז"ל על שיעור יניקה שתי שנים [גיטין ע"ה:], ובשנים הלא אינו נחשב העיבור [הגר"א]. ואף לדיעה זו כשנגמרו הכ"ד חדש בר"ח אדר שני – א"צ להמתין יותר כיון שכלו הכ"ד חדש קודם העיבור דלא מחמירינן אלא כשהעיבור הוא בתוך הכ"ד חדש [ט"ז], וכן בכל מקום שיש איזה צד להקל מקילינן בהעיבור [שם]. ואף במקום שאין מה להקל, אם עבר ונשא שחשב את העיבור בתוך הכ"ד חדש – לא מפקינן מיניה ואין מפרישין אותם [לבוש], דעיקר לדינא כדיעה ראשונה. ודע, דבכל מקום שאסורה להנשא – אסורה אף להנשא לסריס, ואע"ג דאין שם חשש שמא תתעבר ותתקלקל חלבה – מ"מ לא פלוג רבנן [ב"ש], ועוד דלטעם הראשון שכתבנו בסעי' י"א שייך גם בזה. ולהתקשר בשידוך – מותרת, אך שיזהר המשודך מליכנס לביתה בלי שומר כל זמן הכ"ד חדש וכמ"ש בסעי' י'.

19. The twenty-four months are according to the order of the months, one full and one deficient. The twenty-four months are excluding the day of birth and the day of betrothal, and the leap month is included in the count. The rule is that in a year we do not count the leap month, but in months, we do count the leap month, as stated in Choshen Mishpat, section 312. Since the Sages said that the period of nursing is twenty-four months, it follows that we also count the leap month within those twenty-four months. Nevertheless, some say that ideally, one should be concerned about the leap month as well, and the reason is that we also find that the Sages said the nursing period is two years (Gittin 75b), and in years the leap month is not counted (Gra). Even according to this opinion, if the twenty-four months are completed on the first of Adar II, there is no need to wait longer because the twenty-four months were completed before the leap month, and we are only stringent when the leap month is within the twenty-four months (Taz). Similarly, in any place where there is some reason to be lenient, we are lenient regarding the leap month (ibid.). Even in a situation where there is no reason to be lenient, if one married and considered the leap month within the twenty-four months, we do not remove or separate them (Levush), as the main ruling follows the first opinion. Note that in any case where it is forbidden to marry, it is also forbidden to marry a eunuch, even though there is no concern that she might become pregnant and her milk will spoil, nevertheless, the Sages did not differentiate (Beit Shmuel), and further, for the first reason we mentioned in section 11, this also applies here. It is permitted to become engaged, but the intended must be careful not to enter her house without a chaperone during the entire twenty-four months, as stated in section 10.

כ. אלמנה שהיתה מניקה את בנה במקום שחייבת להניק כגון שנוטלת מזונות, יכולה לומר איני מניקה אלא בשכר ואיני רוצה במזונותיכם ותנו לי כתובתי ואיני מחוייבת להניק. ואע"פ שאינה יכולה להנשא עד כ"ד חדש, מ"מ יכולה למנוע ממנה ההנקה, ומ"מ אם נותנים לה שכר הנקה – כופין אותה להניק [חמ"ח], ובסי' פ' יתבאר בזה בס"ד. אמנם אם התינוק מכירה באופן שלא יניק מאחרת פשיטא שכופין אותה להניק [נ"ל], ובסי' צ"ה סעי' ד' בארנו עוד בזה בס"ד, ע"ש היטב.

20. A widow who is nursing her son in a situation where she is obligated to nurse, such as when she is receiving sustenance, can say, "I will only nurse for a fee, and I do not want your sustenance. Give me my ketubah and I am not obligated to nurse." And even

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

though she cannot remarry until twenty-four months have passed, nevertheless, she can refuse to nurse. However, if they offer her payment for nursing, they can compel her to nurse. This is explained in detail in section 80 with God's help. However, if the baby recognizes her to the extent that he will not nurse from another woman, it is obvious that they can compel her to nurse. This is further explained in section 95, paragraph 4. See there for more details.

כא. כתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ג דאין חילוק בין התחילה להניק בין לא התחילה, עכ"ל. ביאור דבריו: די"א דדוקא כשהניקה אותו בחיי בעלה או אח"כ, אבל אם לא התחילה להניק כלל מותרת להנשא דאינה בכלל מינקת חבירו, ולזה קאמר דאינו כן – דלעולם אסורה אם לא ע"פ הפרטים שנתבארו בסעי' י"ז. ולפ"ז אשה שילדה בעת מיתת בעלה ואין רצונה להניק כלל – מ"מ היא בכלל מינקת חבירו, וכ"ש כשהיתה מעוברת בעת מיתת בעלה דאסורה עד כ"ד חדש אחד הלידה דהרי היא בכלל מעוברת חבירו [ב"ש]. וטעם המתירים הוא דכיון דחז"ל אמרו מניקה שמת בעלה אינה אסורה רק כשהיתה מניקתו בשעת מיתת בעלה לאפוקי אם לא נתנה דד לפיו אינה בכלל מניקה, וגם במעוברת חבירו אסרו חז"ל משום דסתם מעוברת למניקה קיימי, וזהו בסתם, אבל אם בעת שהיתה מעוברת גילתה דעתה שאין רצונה לינק כגון שהעמידה מינקת וכיוצא בזה – לא שייך לומר בה סתם מעוברת למניקה קיימי דהרי אינה עומדת למניקה. ולרבותינו הרמ"א והאחרונים לא נראה להם היתר זה.

21. Rabbeinu the Rema wrote in section 13 that there is no distinction whether she began to nurse or did not begin to nurse, end of quote. The explanation of his words: Some say that it is specifically when she nursed him during her husband's lifetime or afterward, but if she did not start nursing at all, she is permitted to remarry because she is not considered a nursing mother of another man’s child. To this, he (the Rema) said that it is not so—that she is always prohibited unless according to the details explained in section 17. According to this, a woman who gave birth at the time of her husband's death and does not want to nurse at all—nevertheless, she is considered a nursing mother of another man’s child, and all the more so if she was pregnant at the time of her husband's death, she is prohibited until 24 months after the birth, since she is considered a pregnant woman of another man. The reason of those who permit is because since the Sages said that a nursing mother whose husband died is only prohibited when she was nursing him at the time of her husband's death, to exclude if she did not put the breast to his mouth, she is not considered a nursing mother. Also, regarding a pregnant woman of another man, the Sages prohibited because generally, a pregnant woman is expected to nurse, and this is in general. But if at the time she was pregnant she expressed that she does not intend to nurse, such as by appointing a wet nurse and the like—there is no basis to say that a pregnant woman is generally expected to nurse, as she is not expected to nurse. However, to our Rabbis, the Rema, and the later authorities, this permission does not seem valid.

כב. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ד: זה שאמרנו בגרושה, יש מי שאומר דדוקא שהניקתו קודם שנתגרשה עד שהכירה, אבל קודם הזמן הזה – לא, דהא אי בעי לא תניק ליה כלל ואפילו בשכר. ויש מי שאומר דאשה שמת בעלה והניחה מעוברת וילדה ולא הניקה את בנה – צריכה להמתין כ"ד חדש, ומשמע מדבריו דה"ה לגרושה, עכ"ל. ודבריו צריכין ביאור [ע' ב"ש ופ"ת].

22. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 14: "What we said regarding a divorced woman – there is an opinion that it is specifically if she nursed him before she was divorced until he recognized her, but before this time – no, because if she wanted, she could choose not to nurse him at all, even for payment. And there is an opinion that a woman whose husband died and left her pregnant and she gave birth and did not nurse her son – she needs to wait twenty-four months, and it seems from his words that the same applies to a divorced woman." His words require explanation. [See Beit Shmuel and Pitchei Teshuva].

כג. ונ"ל דה"פ: דכבר כתבנו בסעי' ט"ז שיש מתירים בגרושה מפני שאינה משועבדת להניק ושרבים חולקים בזה, ויש מרבותינו דס"ל דאם הניקתו עד כה והתינוק מכירה כופין אותה להניקו מפני סכנת הולד, דאחרי שמכירה לא יקבל הנקה מאחרת, אבל קודם שמכירה מסכים לדעת המתיר וזהו דעת הרשב"א ז"ל. ולפ"ז י"ל דאף האוסרים בגרושה לא אסרו אלא כשעכ"פ התחילה להניק אף שאינה מכירה עדיין מ"מ היא בכלל מינקת חבירו, אבל כשלא התחילה להניק כלל אינה בכלל מנקת חבירו כדי שלא לעשות שלש מחלוקת בגרושה. ובאמת לא מצינו להדיא בראשונים שיאסרו בגרושה כשלא התחילה להניק, אמנם הריב"ש בתשו' פסק באלמנה מעוברת ולא התחילה להניק ושכרה מינקת שאסורה עד כ"ד חדש, דאיכא למגזר אטו לא נתנה, וזהו הי"א השני, וכן הביאו בספרו הגדול, ולפ"ז הך גזירה יש בגרושה ג"כ, דמעיקר הדין כיון שלא היה בדעתה להניקו ולא התחילה להניק גם באלמנה לא היה לנו לאוסרה דאינה בכלל מנקת חבירו ואינה בכלל סתם מעוברת דקיימי למניקה וכמ"ש בסעי' כ"א, ומ"מ אסרוה וכדעת רבינו הרמ"א שם, והטעם מפני דגזרינן אטו לא נתנה למינקת כיון שאין הדבר ניכר כמ"ש בסעי' י"ב א"כ גזירה זו יש ג"כ בגרושה לדעת האוסרים בגרושה. ומ"מ כתב רבינו הב"י בספרו הגדול שראה מורים מתירים בגרושה אף כשהתחילה להניק אם אינו מכירה עדיין, וסומכים ע"ד הרשב"א ז"ל – ולא מיחה בידם [וכ"כ הב"ח, והט"ז חולק בזה].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

23. It appears to me that the explanation is as follows: We have already written in section 16 that some permit a divorced woman [to remarry] because she is not obligated to nurse [her child], and many disagree with this. Some of our Rabbis hold that if she has already nursed the child until now and the child recognizes her, we compel her to continue nursing due to the danger to the child, for once the child recognizes the mother, it will not accept nursing from another. However, before the child recognizes her, they agree with the permissive view, and this is the opinion of the Rashba, of blessed memory. According to this, it can be said that even those who prohibit a divorced woman [to remarry] only do so if she has at least begun nursing, even if the child does not yet recognize her, as she is considered a nursing woman of a friend. But if she has not started nursing at all, she is not considered a nursing woman of a friend, so as not to create a third dispute regarding a divorced woman. Indeed, we do not find explicitly among the early authorities a prohibition on a divorced woman if she has not started nursing. However, the Rivash in his responsa ruled regarding a pregnant widow who had not started nursing and had hired a nurse that she is forbidden until twenty-four months, because there is a concern to make a decree lest she did not give [the child] to the nurse. This is the second opinion mentioned, and he brought this in his major work. According to this, this decree also applies to a divorced woman, for in principle, since she did not intend to nurse and did not start nursing, we should not prohibit her even in the case of a widow, as she is not considered a nursing woman of a friend and is not generally included among pregnant women who tend to nurse, as written in section 21. Nevertheless, they prohibited it, as per the opinion of our master the Rema there, and the reason is because we decree lest she did not give [the child] to a nurse since this is not evident, as written in section 12. Therefore, this decree also applies to a divorced woman according to those who prohibit it. Even so, our master the Beit Yosef wrote in his major work that he saw authorities permitting a divorced woman even if she had started nursing if the child does not yet recognize her, relying on the opinion of the Rashba, of blessed memory – and he did not object to them [and so wrote the Bach, although the Taz disagrees with this].

כד. יש מגדולי האחרונים שכתבו במקום שיש היתר ליתן הולד למינקת – צריכים ליתן למינקת פנויה ולא לנשואה, דכיון דבגמ' אמרו הטעם שלא תנשא דילמא תיעבר ותיעכר חלבה, א"כ כשהמנקת נשואה יש בה ג"כ חשש הזה, ודברי טעם הם, אמנם לא מצינו להפוסקים שיאמרו כן, ואדרבא בתשו' קדמניות נמצאת שנתנו הולד למינקת נשואה ולא פקפקו הגדולים שבדור מטעם זה [תשו' מיימוני לאישות סי' כ"ד]. ולכן נראה דאין קפידא בזה, דבגמ' שאלו דלפ"ז נאסור כל מניקה לשמש עם בעלה דשמא תתעבר ויתקלקל החלב ויוזק להולד? ותירצו דאב ואם שאני דכשיתקלקל החלב יזונו להולד בחלב וביצים דדרך האבות לרחם על בניהם, לאפוקי כשתנשא לאחר והוא לא יחוס על הולד שאינו שלו ולא יתן לה חלב וביצים ותצטרך לתבוע ליורשי בעלה הראשון ותתבייש לתובעם, ובין כה וכה יבא הולד לידי סכנה [יבמות מ"ב:]. והרמב"ם מפרש שביכולתה לתקן החלב המקולקל ע"י חלב ובצים, ולפ"ז זהו הכל בולדה מבעלה הראשון, שהבעל השני לא יחשוש עליו והיא צריכה לתבוע מיורשי הראשון ותתבייש לילך לב"ד לתובעם לדין, אבל מינקת ששכרוה ונוטלת שכירות בעד הנקתה ומסתמא ברצון הבעל השכירה את עצמה להניק, דבלא רצונו הרי יכול למחות בה כמ"ש בסי' פ', וא"כ כיון שנוטלים שכירות יעיינו שניהם בתקנת התנוק, ואם יתקלקל החלב לא תבוש מלתבוע ממון ממי ששכרה, והבעל בעצמו יעשה כל טצדקי כיון שנוטל שכירות ודומים להתינוק כאב ואם. [וכעין זה כתב הב"מ, ודברי הנוב"י בסי' כ"ה ל"נ למעיין שם וכ"כ הב"מ].

24. Some of the great Acharonim (later rabbinic authorities) wrote that in a situation where it is permitted to give a child to a wet nurse, one must give the child to an unmarried wet nurse and not to a married one. This is because the Gemara states the reason to avoid a married wet nurse is that she might become pregnant and her milk will spoil. Therefore, if the wet nurse is married, this concern exists as well, and this reasoning is sound. However, we do not find that the Halachic authorities have stated this, and on the contrary, in early responsa, it is found that they gave the child to a married wet nurse, and the great scholars of that generation did not object for this reason [Responsa of the Maimonides on Ishut, chapter 24]. Therefore, it seems that there is no strict requirement in this matter. The Gemara questions whether we should forbid any wet nurse to be with her husband because she might become pregnant, her milk will spoil, and the child will be harmed? And they answered that a father and mother are different because if the milk spoils, they will feed the child with milk and eggs, as parents generally have compassion for their children. This is not the case when she marries another man who will not have compassion for a child that is not his and will not provide milk and eggs. She would need to claim this from the heirs of her first husband and be embarrassed to claim it, and in the meantime, the child would be in danger [Yevamot 42b]. The Rambam explains that she can fix the spoiled milk with milk and eggs. Accordingly, this applies to the child from her first husband, as the second husband will not be concerned for him, and she would need to claim it from the heirs of the first husband and be embarrassed to go to court to claim it. However, a wet nurse who is hired and receives payment for nursing, presumably with the consent of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her husband who hired her to nurse, as without his consent he could object, as mentioned in chapter 80, since she is receiving payment, both will consider the welfare of the child. If the milk spoils, she will not be embarrassed to claim money from those who hired her, and the husband himself will do all he can since they are receiving payment, and they are like a father and mother to the child. [Similarly, the Beit Meir wrote, and the words of the Noda BiYehuda in chapter 25 do not seem correct upon examination, and so wrote the Beit Meir].

כה. באלו שני הדברים – בהבחנה ומינקת – שאסרום חכמים להנשא ולהתארס, אם עברו על זה כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: המארס בתוך צ' יום – מנדין אותו, אירס וברח – אין מנדין אותו, כנס בתוך צ' יום – מפרישין אותן עד אחר זמן ויעמוד עם אשתו, עכ"ל. ובמינקת כתב: עבר ונשא מעוברת או מניקה בתוך זמן זה – יוציא בגט ואפילו היה כהן, ואם היה ישראל יחזירנה אחר כ"ד חדש של מניקה. נשא וברח ולאחר זמן בא וישב עם אשתו – אין בכך כלום. אירס מעוברת או מניקה – אין כופין אותו להוציא, ולא יכנוס עד אחר זמן היניקה או עד שימות הולד, עכ"ל.

25. In regard to these two matters - distinguishing and nursing - that the sages prohibited from marrying and betrothing, if one transgressed this, Maimonides, of blessed memory, wrote: "If one betrothed within ninety days, he is excommunicated. If he betrothed and fled, he is not excommunicated. If he married within ninety days, they are separated until the time passes and he remains with his wife," end quote. And regarding a nursing woman, he wrote: "If he transgressed and married a pregnant or nursing woman within this time, he must divorce her, even if he is a priest. If he is an Israelite, he may remarry her after twenty-four months of nursing. If he married and fled and after a time returned and lived with his wife, there is no issue. If he betrothed a pregnant or nursing woman, he is not compelled to divorce her, but he should not marry her until after the nursing period or until the child dies," end quote.

כו. ולדבריו, בהבחנה כשאירס בתוך צ' יום – די בנידוי לבד ואין כופין אותו לגרש, וממילא עומד בנדויו עד שיגרש או עד שיעברו הצ' יום, ואפילו לא נידוהו עד שעברו הצ' יום – מ"מ היו מנדין אותו על העבירה שעשה [ב"ש], ואם ברח – גלות מכפרת עון וא"צ נדוי [הה"מ]. ובנשואין מפרישין אותן וא"צ גט כמו במניקה משום דהוא זמן קצר [נמק"י]. ודבר פשוט שבנשואין כ"ש שהיו מנדין אותו ולא הוצרך לפרש דק"ו הוא מאירוסין [ב"ש], ודווקא כשאינה מעוברת אבל אם נמצאת מעוברת – עומד בנדויו עד שתלד ותניק כ"ד חדש או עד שיגרשנה [נמק"י]. ובמינקת כשעבר ונשא – מפני שהוא זמן ארוך בהכרח שיגרשנה, וממילא כיון שביטל מעשיו א"צ נדוי [ב"ש], ובריחה מהני שם ג"כ כיון שברח וגילה דעתו שלא יהיה עמה.
ובאירוסין אין כופין אותו להוציא, אלא עומד בנדויו עד שיגרש או עד שיעבור הזמן [שם סקל"ג], ולא הוצרך הרמב"ם לבאר כאן הנידוי דסמך אקודם.

26. According to his words, in the case where he betrothed within 90 days, excommunication alone suffices, and he is not compelled to divorce her. Consequently, he remains in excommunication until he divorces her or until the 90 days pass. Even if they did not excommunicate him until the 90 days had passed, they would still excommunicate him for the transgression he committed [Beit Shmuel]. If he fled, exile atones for his sin and he does not need excommunication [Magid Mishneh]. In the case of marriage, they separate them, and a get (divorce document) is not necessary, similar to the case of a nursing woman because it is a short period [Nemukei Yosef]. It is obvious that in the case of marriage, they would certainly excommunicate him, and there was no need to explain this because it is a fortiori from betrothal [Beit Shmuel]. This specifically applies when she is not pregnant, but if she is found to be pregnant, he remains in excommunication until she gives birth and nurses for 24 months or until he divorces her [Nemukei Yosef]. In the case of a nursing woman, if he went ahead and married her, because it is a long period, he is necessarily required to divorce her. Consequently, since he nullified his actions, he does not need excommunication [Beit Shmuel], and fleeing also helps there since by fleeing, he has revealed his intention not to be with her. In the case of betrothal, he is not compelled to divorce her but remains in excommunication until he divorces her or until the time passes [ibid. section 33], and Rambam did not need to explain the excommunication here as he relied on what was explained earlier.

כז. והרבה מרבותינו ס"ל דגם באירוסין וכ"ש בנשואין – בין בהבחנה ובין במנקת – היו מנדין אותו עד שיגרש, ואפילו היא קטנה שאינה ראויה להוליד [ב"ש סקי"ז]. ובמינקת כשמגרשה – צריך ליתן לה כתובתה, ואם היה כהן נאבדה ממנו, ואם הוא ישראל מחזירה לאחר הזמן כשנתרצו שניהם ויכתוב לה כתובה אחרת, ואם אומרת שאין רצונה לקבל עתה כתובתה ותחזיק כתובתה עד שיחזירנה – הרשות בידה [ח"מ סקי"א].
ואם ברח ואח"כ בא וישב עמה לאחר זמן – אין בכך כלום, וי"א דלמדין אותו לברוח דכל כוונתינו להפרישם, ולכן אם הוא אין ביכולתו לברוח – תברח היא. ודוקא בקידש, אבל בכנס אין מלמדים אותו לברוח ומוכרח לגרשה, ואם ברח בלא גירושין לאו שפיר עבד [ב"ש סקל"א]. ויש מי שאומר דבריחה זו צריך להיות למרחק כל כך עד שיהיה חזרתו אחר ג' חדשים בהבחנה ולאחר כ"ד חדש במינקת, ואין נראה כן מדברי הפוסקים, ובפרט בזמה"ז שנוסעים במסילות ברזל ואין כל כך מרחק שלא יהיה ביכולתו לשוב עד אחר הזמן. ואם לא כפו בי"ד אותו עד שעבר הזמן, אע"פ שקידש בעבירה – שוב אין כופין אותו, דכיון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שעברו עברו. וכשגירשה – אסורה לדור עמו אף במבוי אחד וכ"ש בחצר אחד אף שדעתו להחזירה.

27. And many of our rabbis hold that even in engagement, and certainly in marriage—whether in the case of a woman who needs to distinguish between her periods or a nursing woman—he would be excommunicated until he divorces her, even if she is a minor who is not capable of conceiving [Beit Shmuel, section 17]. In the case of a nursing woman, when he divorces her, he must give her the ketubah, and if he is a Kohen, he loses her permanently, but if he is an Israelite, he can remarry her after the required time if both agree, and he will write her a new ketubah. If she says she does not want to receive her ketubah now and will keep her ketubah until he remarries her, she has the right [Choshen Mishpat, section 111]. If he fled and later returned and lived with her after a while, it is not significant, and some say he is taught to flee because our intention is to separate them. Therefore, if he cannot flee, she should flee. This applies specifically if he betrothed her, but if he married her, we do not teach him to flee, and he is compelled to divorce her. If he fled without divorcing her, he did not act properly [Beit Shmuel, section 131]. Some say that this flight should be to such a distance that his return would be after three months in the case of distinguishing periods and after twenty-four months in the case of a nursing woman, but this does not seem to be the opinion of the authorities, especially nowadays when people travel by rail and there is no such distance that he could not return within the required time. If the court did not compel him until the time passed, even though he betrothed her in violation, we do not compel him again, because once the time has passed, it has passed. When he divorces her, she is forbidden to live with him even in the same alley, and certainly not in the same courtyard, even if his intention is to remarry her.

כח. כתב אחד מגדולי ראשונים: אם עברה ונשאת תוך ג' חדשים – בודקין אותה בכל מיני בדיקות אם היא מעוברת, ואע"ג שאמרו חז"ל דאין בודקין נשואות כדי שלא תתגנה על בעלה, הכא שנשאת באיסור – תתגנה ותתגנה [ב"י בשם רמ"ה]. ומהו בדיקתה? שנשים יבדקוה בדדיה שע"פ רוב יש היכר במעוברת בדדיה. וכן יש בדיקה בהלוכה שמוליכין אותה בעפר תיחוח, אי מעוברת היא ניכרין הפסיעות שמעמיקות יותר משארי נשים [רש"י יבמות מ"ב].

28. One of the great Rishonim wrote: If she transgressed and married within three months, we examine her with all types of examinations to see if she is pregnant. And even though Chazal said that we do not examine married women so that they do not become unattractive to their husbands, here, since she married in transgression, she should become unattractive and unattractive [Beit Yosef in the name of Ramah]. And what is her examination? Women examine her breasts, as usually there is a sign in a pregnant woman's breasts. Additionally, there is an examination in her walking, as they make her walk on loose soil. If she is pregnant, her steps are more pronounced than those of other women [Rashi Yevamot 42].

כט. י"א דכל דברים אלו הוא כשקדשה במזיד, אבל בשוגג – א"צ לגרש אלא מפרישין אותם, ויש מחמירין אפילו בשוגג. ושוגג נקרא כשלא ידעו האיסור. ואם אחד מהן היה מזיד – דינם כשניהם מזידין [נ"ל]. והכריע רבינו הרמ"א בסעי' י' דבכהן דאסור להחזיר יש לסמוך אדברי המקילין ולא מצרכינן לגרש, ובישראל אין לסמוך על דעת המקילין, עכ"ל. וי"א עוד דבכהן גם במזיד יש לסמוך על דעת הרמב"ם שא"צ לגרשה בקידש [ב"ש בשם ד"מ], וממילא דגם בנשא בהבחנה יש לסמוך על דעתו ددי בפרישה כמ"ש בסעיף כ"ה ולא לעשות גט בע"כ. [ומ"ש הב"ש בשם הט"ז בסקי"ז דאין חילוק בין קידש לנשא – זהו בהבחנה, אבל במינקת בנשא גם להרמב"ם צריך גט]. ואם זינתה בתוך ימי ההבחנה – אין עונשין אותה רק על הזנות ולא על זה שלא המתינה צ' יום [שם סקט"ו], דבמקום איסור זנות לא שייך לייסר על הבחנה.

29. Some say that all these matters apply when he betrothed her intentionally, but if it was done unintentionally – there is no need for a divorce, only to separate them. However, there are those who are stringent even in the case of unintentional betrothal. An unintentional act is defined as not knowing the prohibition. If one of them acted intentionally – they are both considered as having acted intentionally. And our teacher, the Rema, ruled in Section 10 that regarding a Kohen, who is forbidden to remarry her, one can rely on the lenient opinions and we do not require a divorce, but for an Israelite, one should not rely on the lenient opinions. And some say further that regarding a Kohen, even if he betrothed her intentionally, one can rely on the Rambam's opinion that a divorce is not required if he betrothed her. Consequently, if he married her during the waiting period, one can rely on his opinion that separation is sufficient, as stated in Section 25, and there is no need for a forced divorce. [And what the Bach writes in the name of the Taz in Subsection 17, that there is no difference between betrothal and marriage – this pertains to the waiting period, but regarding a nursing woman, even according to the Rambam, a divorce is required if he married her.] And if she committed adultery during the waiting period – she is punished only for the adultery and not for not waiting 90 days, because where there is a prohibition of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

adultery, punishing for the waiting period is irrelevant.

ל. יש פתאים שעברו ונענשו על אמרם שבזמה"ז שאין מניקים בניהם שני שנים א"צ להמתין שני שנים, והבל יפצה פיהם, דגם חז"ל ידעו שרוב בנים אין יונקים שתי שנים שלימות, אלא שחששו למיעוטא דמיעוטא בסכנת נפשות [חת"ס]. ועוד, דעיקר הטעם בארנו בסעי' י"א דירדו חכמים לדעת הנשים שמפני תאוותן להנשא לא יחושו לתקנת הולד כמו שהחוש מעיד, ואם אתה אומר שבמשך קטן מותרת להנשא, תעשה כל טצדקי להראות שולדה א"צ לינק רק איזה חדשים, והיא בעצמה מפני תאותה תדמה כן. וכלל גדול אומר לך שרבותינו חז"ל לבד גודל קדושתם וחכמתם בתורת ד', עוד היו יותר גדולים בחכמות טבעיות ובידיעות העולם יותר מכל המתחכמים להשיב על דבריהם הטהורים, והמפקפק על דבריהם מעיד על עצמו שאינו מאמין בתורה שבעל פה, אם כי יבוש מלהגיד זה בפה מלא.

30. There are fools who transgressed and were punished for saying that in our times, when children are not nursed for two years, there is no need to wait two years [before remarrying]. Their mouths speak nonsense, for the Sages also knew that most children do not nurse for a full two years, but they were concerned for the rare cases where it could be a matter of life and death. Furthermore, the main reason, as we explained in section 11, is that the Sages understood the nature of women and that due to their desire to remarry, they might not take into account the well-being of the child, as experience shows. If you say that during the time when the child is still young, it is permissible to remarry, she will use all sorts of tricks to show that her child does not need to nurse for more than a few months, and she herself, due to her desire, will imagine this to be true. I tell you a great principle: our Sages of blessed memory, besides their great holiness and wisdom in the Torah of God, were also greater in natural sciences and worldly knowledge than all those who try to challenge their pure words. Anyone who doubts their words testifies about himself that he does not believe in the Oral Torah, even if he is ashamed to say it openly.

סימן יד

א. **[שלא לישא אשה בימי אבלו ובו ב' סעי']**
כתב הטור: אסור לו לאדם לארס תוך שלשים יום של אבילות, ומי שיש לו בנים קטנים ואין לו מי ישמשנו – מותר ליכנס אפילו תוך שבעה, ומיהו לא יבא עליה עד לאחר שלשים יום. ומי שאין לו בנים או שלא קיים עדיין פו"ר אסור לכנוס תוך שבעה, אבל לאחר ז' מותר לכנוס ולבעול אפילו מתאבל הוא על אביו ועל אמו. ולאחר שלשים יום כל אדם מותר אפילו קיים פו"ר ואין לו בנים קטנים, אפילו הוא מתאבל על אביו ועל אמו, עכ"ל. והרמב"ם מתיר ליארס אפילו ביום המיתה, ובלבד שלא יעשה סעודה כמ"ש ביו"ד סי' שצ"ב.

1. [Not to Marry a Woman During His Period of Mourning, and it contains 2 sections] The Tur writes: It is forbidden for a man to become betrothed within thirty days of mourning. However, if he has young children and no one to care for them, he is allowed to marry even within the seven days, but he should not consummate the marriage until after thirty days. If he does not have children or has not yet fulfilled the commandment to be fruitful and multiply, it is forbidden for him to marry within the seven days. But after the seven days, he is permitted to marry and consummate the marriage, even if he is mourning for his father or mother. After thirty days, anyone is permitted to marry, even if he has fulfilled the commandment to be fruitful and multiply and does not have young children, even if he is mourning for his father or mother. Thus are the words of the Tur. And the Rambam permits betrothal even on the day of death, provided that no celebratory meal is held, as mentioned in Yoreh De'ah, section 392.

ב. שידך אשה ואירעה אבל והוא לא קיים פו"ר – מותר לכונסה תוך שלשים לאבלה [טור], אבל אם קיים פו"ר – צריך להמתין עד לאחר ימי אבלה. ובשידוכין – מותר בכל עניין אלא שלא יעשה סעודה, וביו"ד שם נתבאר עוד כמה דינים בזה ע"ש.

2. If one betroths a woman and mourning occurs, and he has not fulfilled the mitzvah of procreation, he is permitted to marry her within the thirty days of her mourning [Tur]. However, if he has already fulfilled the mitzvah of procreation, he must wait until after her days of mourning. With regard to betrothal, it is permitted in any case, but one should not make a feast. In Yoreh De'ah there are more laws regarding this; see there.

סימן טו

א. **[דיני עריות ושניות לעריות ובו ל"ב סעיפים]**
יש עריות שאסורות מן התורה וחייבים על ביאתן כרת, והם שנתפרשו בפ' אחרי מות וקדושים, ואין קדושין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תופסין בהן. והם כ"ב עריות, ובכללן: נדה וא"א וזכר ובהמה וי"ח יתבאר לפנינו, ויש שניות לעריות – והם אותן שאסרו חכמים, וכתב הרמב"ם בפ"א מאישות שהן אסורות מפי הקבלה ואיסורן מד"ס, והם הנקראים שניות מפני שהן שניות לעריות וכל אחת מהן נקראת שנייה, ועשרים נשים הן, עכ"ל. ויש שחשבום ט"ז ויש שחשבום י"ח, ויתבאר לפנינו בסעי' כ"ד טעמי החשבונות. וזה שכתב שהן אסורות מפי הקבלה אע"ג דאין איסורן אלא מדרבנן, מ"מ מפני שיש להן רמז בפסוק דבעריות כתיב "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי" (ויקרא יח ל) כלומר עשו משמרת למשמרתי דתיאסור שנייה לערוה כדי שלא יפגע בערוה עצמה, וכן בא בקבלה ששלמה גזר עליהן [יבמות כ"א.], לפיכך קראן מפי הקבלה [לח"מ]. וקדושין תופסין בשניות וצריכות גט מהמקדש.

1. [Laws of Forbidden Relationships and Secondary Forbidden Relationships, containing 32 sections] There are forbidden relationships that are prohibited by the Torah, and one is liable for karet for having relations with them. These are specified in the portions of Acharei Mot and Kedoshim, and no marriage can take effect with them. These amount to 22 forbidden relationships, including a menstruating woman (niddah), a married woman (eishes ish), a male (zachar), an animal (behemah), and 18 others that will be explained later. Additionally, there are secondary forbidden relationships – those that the sages prohibited. The Rambam wrote in the first chapter of Ishut that these are forbidden by tradition and their prohibition is rabbinic. They are called secondary forbidden relationships because they are secondary to the primary forbidden relationships, and each one is called a secondary relationship. There are twenty such women, according to his words. Some count them as 16, and some as 18, and the reasons for these counts will be explained later in section 24. The statement that they are forbidden by tradition, even though their prohibition is only rabbinic, is due to the fact that there is a hint to them in the verse concerning forbidden relationships, where it is written, "And you shall guard My charge" (Leviticus 18:30), implying that one should make a safeguard for My charge by prohibiting secondary relationships to prevent one from transgressing the primary forbidden relationships themselves. It is also received by tradition that Solomon decreed on them (Yevamot 21a), therefore they are called forbidden by tradition. Marriage can take effect with secondary forbidden relationships, and a get (divorce document) is required to dissolve the marriage.

ב. יש שמסתפקים כשקידש שנייה ובא אחר וקדשה אם צריכה גט גם מהשני [ד"מ]. וי"א דגם בחייבי לאוין יש להסתפק בכה"ג, כשאחד קידש ממזרת או שאר חייבי לאוין ואח"כ קדשה גם השני אם צריכה גט גם מהשני אם השני אינה באיסור לאו עליו כגון שהוא ג"כ ממזר, דשמא כיון דלגביה אינה אסורה תופסין קדושיו ג"כ [חמ"ח]. וכן הספק בשנייה כשעל השני אינה שנייה אבל כשאסורה על השני כמו על הראשון פשיטא שתופסין רק קדושי ראשון [שם]. ויש שמסתפקים גם בזה [ב"ש], והביא ראיה ממה שמסתפק רבינו הב"י בסי' מ"ב בקידש לפני פסולי עדות דרבנן ובא אחר וקדשה ג"כ בפניהם אם צריכה גט משניהם ופסק כן לדינא ע"ש. האמנם העיקר לדינא דבשניות וחייבי לאוין כיון דמן התורה תפסי קדושין – אין קדושי השני כלום אפילו אם היא מותרת לו לגמרי, וכן משמע ממה שיתבאר בסי' מ"ד דבחייבי לאוין תופסין הקדושין לגמרי [ט"ז], ואין שום ספק בזה דכן משמע בכל הש"ס. ופסולי עדות דרבנן לא דמי לכל הני, דפסולי עדות הרי רבנן פסלום לכל דבר, ואף במקום שמחוייבין להעיד מן התורה, ואין מקבלין אותם לעדים ואין אנו סומכין על דבריהם כלל, וממילא דהוי כמקדש בלא עדים [ב"מ] ושם יתבאר בס"ד, אבל בחייבי לאוין שהתורה עצמה אסרן והתורה עצמה אמרה שקדושין תופסין בחייבי לאוין וכן בשניות לעריות, נהי דחכמים אסרום מ"מ לא עדיפא מחייבי לאוין. ולא שייך לומר בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון דליהוי כערוה גופה, דאין לומר כן להקל בקדושין דאורייתא. וגם אין לומר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, כיון דרבנן לא אמרו שלא יתפוסו הקדושין בהן. אמנם כשקידש ספק ערוה דאורייתא ובא אחר וקדשה, בין שלהאחר היא ג"כ ספק ערוה ובין שהאחר מותר בה לגמרי – צריכה ודאי גט משניהם, וכבר נתבאר דבכל עריות אין קדושין תופסין – לבד מנדה תופסין קדושין, שהרי מותרת לאחר ימי נדתה כמ"ש בסי' מ"ד ע"ש דילפינן זה מקרא (ויקרא טו כד) ד"וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" [קדושין ס"ז:].

2. Some are uncertain if a woman who was betrothed by one man and then betrothed by another needs a divorce from both men. Some say that even in cases of those forbidden by a negative commandment (lavin), there is uncertainty. For example, if one man betrothed a mamzeret (a woman of illegitimate birth) or other persons forbidden by a negative commandment, and then another man betrothed her, whether she needs a divorce from the second man if he is not under the negative prohibition, such as if he is also a mamzer, since perhaps, because she is not forbidden to him, his betrothal is valid. Similarly, there is uncertainty regarding a secondary prohibition when the second man is not subject to the same prohibition, but if she is forbidden to the second man just like the first, it is obvious that only the first betrothal is valid. Some are uncertain even in this case and brought a proof from Rabbi Yosef Karo's uncertainty in Siman 42 regarding betrothal before invalid witnesses by rabbinic law, and then another man betrothed her before the same invalid witnesses, if she needs a divorce from both. He ruled accordingly in practice. However, the main ruling in cases of secondary prohibitions and those forbidden by a negative commandment is that since the Torah recognizes the betrothal, the second betrothal is invalid even if she is completely permitted to him. This is also inferred from what will be explained in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Siman 44 that in cases of those forbidden by a negative commandment, the betrothal is entirely valid, and there is no doubt about this, as is evident throughout the Talmud. Invalid witnesses by rabbinic law are not comparable to all these cases, because invalid witnesses are disqualified by the rabbis for all matters, even where they are required to testify by Torah law. We do not accept their testimony at all, making it like betrothing without witnesses. This will be explained further in Siman 44. But in cases of those forbidden by a negative commandment, where the Torah itself forbids and also states that the betrothal is valid, and similarly for secondary prohibitions, even though the rabbis forbade them, they are not stricter than those forbidden by a negative commandment. It is not applicable to say that rabbinic enactments are akin to Torah law to the extent of considering her like an ervah (a woman forbidden by incest), as this leniency in Torah betrothal cannot be stated. Nor can it be said that one who betroths does so with the intent based on rabbinic conditions, since the rabbis did not say that the betrothal would not take effect. However, if there is a doubt concerning a Torah prohibition and another man betrothed her, whether the second man also has a doubtful prohibition or is entirely permitted to her, she certainly needs a divorce from both. It has already been clarified that in all cases of ervah, the betrothal does not take effect, except for a niddah (a menstruating woman), where the betrothal does take effect because she is permitted after her niddah days, as it is derived from the verse (Leviticus 15:24) "and her impurity shall be upon him."

ג. אמו ערוה מדאורייתא, ובין שהיתה נשואת אביו ובין אנוסת אביו, ואפילו אביו בא על הערוה והולידה בן – הרי אמו ערוה. אלא דכשאמו היא נשואת אביו ובא עליה חייב שתי כריתות – אחת משום אמו ואחת משום אשת אביו [סנהדרין נ"ג.] בין בחיי אביו ובין לאחר מיתת אביו, ואם היה בעדים והתראה חייב סקילה. ואם היתה נשואת אביו חייב שתי סקילות דאמו ואשת אביו בסקילה דכתיב בקדושים "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמָתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ יא)", ומשמע בין שהיא אמו ובין שאינה אמו [שם נ"ד]. וכל מקום שנאמר "דְּמֵיהֶם בָּם" – עונשו סקילה, דגמרינן מאוב וידעוני דכתיב "בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ כז). ואם האב בחיים ולא גירשה – חייב גם משום א"א ויש עליו שלש כריתות, ואם היה בעדים והתראה נתוסף עליו מיתת חנק דא"א בחנק דכתיב "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ וגו' מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאֶפֶת" (ויקרא כ י), וקיי"ל דכל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק. ואמנם במזיד אין נ"מ בין מיתה אחת לשני מיתות, דאם יש עליו שני מיתות נידון בחמורה, והנפק"מ הוא לענין שוגג להביא שנים או שלשה חטאות. וגם במזיד יש קצת נפק"מ – לענין קבורתו, לקוברו בין רשעים גמורים [יבמות ל"ב:].

3. His mother is prohibited from the Torah, whether she was his father's wife or his father's concubine, and even if his father had relations with a prohibited woman and she gave birth to a son – his mother is prohibited. However, if his mother was his father's wife and he had relations with her, he is liable for two prohibitions – one for his mother and one for his father's wife [Sanhedrin 53a], whether during his father's lifetime or after his father's death. If this occurred with witnesses and warning, he is liable to stoning. If she was his father's wife, he is liable for two stonings, for both his mother and his father's wife, as it is written in Leviticus 20:11: "And a man who lies with his father's wife has uncovered his father's nakedness; both of them shall surely be put to death; their blood is upon them," which implies whether she is his mother or not [Sanhedrin 54a]. Whenever it says "their blood is upon them" – the punishment is stoning, as we learn from the necromancer and the soothsayer, as it is written, "They shall stone them with stones; their blood is upon them" (Leviticus 20:27). If the father is alive and has not divorced her, he is also liable for the prohibition of a married woman and incurs three prohibitions, and if there were witnesses and warning, he is subject to strangulation as well, for the prohibition of a married woman is punishable by strangulation, as it is written, "And a man who commits adultery with another man's wife... the adulterer and the adulteress shall surely be put to death" (Leviticus 20:10), and we hold that any unspecified death penalty in the Torah is strangulation. However, in cases of intentional transgression, there is no practical difference between one death penalty and two, as if there are two death penalties, he is judged by the more severe one. The practical difference is in the case of inadvertence, where he would bring two or three sin offerings. Also, in cases of intentional transgression, there is a slight practical difference concerning his burial, to ensure he is buried among the most wicked [Yevamot 32b].

ד. שניות דאמו הן אֵם אמו ואֵם אֵם אמו עד למעלה למעלה בלי הפסק כיון דאיכא בדור זה איסור דאורייתא, וגזרו ג"כ על אֵם אביו דדמי לאֵם אמו דלשניהם אימא זקינה קרי להו, ואפילו אין לו אֵם האם – מ"מ אֵם האב אסורה לו. וכן בכל מקום שגזרו זה מפני זה, כמו בכלת בתו שיתבאר שגזרו מפני כלת בנו, אפילו אין לו כלת הבן – מ"מ כלת הבת אסורה [ב"ש]. ולאם אביו ג"כ אין הפסק אפילו אֵם אֵם אביו עד למעלה למעלה – אסורה כמו באם אמו.

4. Secondary relatives on the mother's side include the mother of his mother and the mother of the mother of his mother, extending indefinitely upwards without

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

interruption, because in this generation there is a Biblical prohibition, and they also decreed on the father's mother, which is similar to the mother's mother, as both are called "grandmother." Even if he does not have a mother's mother, nevertheless, his father's mother is forbidden to him. Similarly, in any place where they decreed one because of the other, such as the daughter-in-law of his daughter, which will be explained that they decreed because of the daughter-in-law of his son, even if he does not have the daughter-in-law of his son, nevertheless, the daughter-in-law of his daughter is forbidden to him. And for the father's mother, there is also no interruption, even the mother of the mother of the mother of his father, extending indefinitely upwards, is forbidden just like the mother of his mother.

ה. אבל אֵם אבי אמו אינה אסורה לו מדרבנן, רק היא בלבד. וכן אֵם אבי אביו אסורה רק היא בלבד, אבל אֵם אבי אבי אביו – מותרת. וכן אֵם אֵם אבי אביו – מותרת, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל דזה שאסרו בלי הפסק היינו דוקא אֵם אֵם אֵם בלי הפסק זכר בנתים, וכן אֵם אביו שגזרו משום אֵם אמו הוא בלי הפסק, אבל דור למעלה כשהפסיק זכר כגון אבי אמו או אבי אביו אינו אסור רק אמם בלבד. וזהו שיטת הירושלמי, אבל דעת רש"י אינו כן וס"ל דכל צד אם אסורה לעולם, ואפילו אֵם אבי אבי אבי אביו אסורה, וכן אֵם אֵם אבי אבי אביו אסורה, וכן לעולם. וכן אֵם אבי אֵם אביו [ב"ח] וכ"ש אֵם אבי אבי אמו, דכל שיש כאן אמות רבות נוטה האיסור יותר משום שמא דאם.

5. However, the mother of one's maternal grandfather is not prohibited to him by rabbinic law, only she herself. Similarly, the mother of one's paternal grandfather is prohibited only she herself, but the mother of one's great-grandfather is permitted. Likewise, the mother of one's paternal grandfather's mother is permitted. This is the opinion of the Rambam, of blessed memory, that the prohibition without interruption applies only to the mother's mother's mother without any male intermediary. Similarly, the prohibition regarding the father's mother, which was decreed due to the maternal grandmother, applies without interruption. However, in a higher generation where a male intervenes, such as the maternal grandfather or paternal grandfather, only their mothers are prohibited. This is the approach of the Yerushalmi. But Rashi's opinion is not so, and he holds that any maternal line is always prohibited, even the mother of one's great-great-great-grandfather is prohibited, as well as the mother of one's great-great-grandfather, and so on eternally. Similarly, the mother of one's paternal grandmother's father [Bach], and certainly the mother of one's great-great-grandmother, as the presence of multiple maternal ancestors tends to incline more towards prohibition due to the possibility of the maternal line.

ו. אשת אביו – כבר נתבאר דאסורה מן התורה, בין שהיא אשתו מן הנשואין בין מן האירוסין בין בחיי אביו בין כשמת אביו, וכן אם גירשה – אסורה לו מן התורה בחיי אביו משום אשת אביו אפילו אינו אמו. אבל אנס אביו אשה – מותרת לו, דאינה בכלל אשת אביו. ואפילו ילדה ממנו ולד – מ"מ אינה אשת אביו. ואמו של אשת אביו מותרת לו אפילו מדרבנן, וכן בתה של אשת אביו שיש לה מאיש אחר מותרת לו. וכן אמרו חז"ל שני חורגים הגדילים בבית אחד, כלומר בנו שיש לראובן מלאה ובתה של רחל אשת ראובן שיש לה משמעון – רשאים לישא זא"ז, ולא חיישינן למראית העין שנראים כאח ואחות מפני שנתגדלו ביחד מפני שיש לזה קול שהם אחים חורגים ולא אחים ממש.

6. The wife of one's father – it has already been explained that she is forbidden by Torah law, whether she is his wife from marriage or from betrothal, whether during his father's lifetime or after his father's death, and even if he divorced her – she is forbidden to him by Torah law during his father's lifetime because she is considered his father's wife, even if she is not his mother. However, if his father raped a woman – she is permitted to him, as she is not considered his father's wife. Even if she bore a child from him, she is still not considered his father's wife. The mother of his father's wife is permitted to him even by rabbinic law, and the daughter of his father's wife from another man is also permitted to him. Similarly, our Sages said that two step-siblings raised in the same house, for example, the son that Reuven had from Leah and the daughter that Rachel, Reuven's wife, had from Shimon – are allowed to marry each other. We do not worry about appearances, even though they seem like brother and sister since they were raised together, because it is known that they are step-siblings and not actual siblings.

ז. אלו הן שניות דאשת אביו: אשת אבי אביו, ואין לזה הפסק אפילו אבי אבי אבי האב עד מאה דורות – אשתו אסורה משום שמא דאשת אביו, ואשת יעקב אבינו אסורה על כל ישראל מפני שם זה דאשת האב. אבל אשת אבי אמו אינה אסורה מדרבנן, רק היא בלבד משום גזירת אשת אבי אביו דלשניהם אבא רבה קרו להו, ולכן אע"ג דאשת אבי אבי אמו מותרת ולא גזרינן אטו אשת אבי אבי אביו, מ"מ קורבה כזו דאבי אמו ואבי אביו שוין הן אצל העולם, משא"כ למעלה מזה דאיפלג דרי. וי"א דאשת אבי אֵם אביו אסורה לו, ואע"ג דאשת אבי אבי אמו מותרת, מ"מ הקורבה שמצד האב גזרינן יותר, ויש מגמגמין בזה [הגר"א]. ויש מי שאומר דגם אשת אבי אמו אין לה הפסק, דכן נראה מסקנת הירושלמי [שם].

7. These are the second-degree relatives regarding the wife of his father: the wife of his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

father's father, and this prohibition has no end, even if it is the father of the father of the father up to a hundred generations – his wife is forbidden due to the designation of "his father's wife," and the wife of our patriarch Jacob is forbidden to all of Israel because of this designation of "father's wife." However, the wife of his mother's father is not forbidden by rabbinic law, only she alone due to the decree concerning the wife of his father's father, as they are both called "great father." Therefore, even though the wife of his father's father's mother is permitted and we do not decree because of the wife of his father's father's father, nevertheless, such a close relative as his mother's father and his father's father are considered the same by the world, unlike higher up the lineage where generations are divided. Some say that the wife of his father's mother's father is forbidden to him, and even though the wife of his father's father's mother is permitted, nevertheless, the closeness from the father's side is decreed more strictly, and there are those who are uncertain about this [the Gra]. And there is one who says that also the wife of his mother's father has no end, as this seems to be the conclusion of the Jerusalem Talmud [there].

ח. אשת אחיו – אסורה לו מן התורה, בין אחיו מאביו בין מאמו בלבד, רק אחיו מאביו כשמת בלא בנים מייבם את אשתו. והבא על אשת אחיו חייב כרת וערירי ימות, בין בחיי אחיו ובין לאחר מותו כשהניח זרע. ובאשת אחיו מאמו בלבד, אף כשלא הניח זרע חייב כרת וערירי. ומיתת ב"ד לא מצינו באשת אחיו, וגם שניות אין באשת אחיו, אבל אשת אחי אביו שהוא ג"כ מן העריות דחייבי כריתות דדודתו הוא – יש לזה שניות, דמן התורה אינה אסורה רק אשת אחי אביו מן האב ושוה עונשו לעונש אשת אחיו כרת וערירי. וגזרו חכמים אף על אשת אחי אביו מן האם, וכן אשת אחי אמו בין מן האב בין מן האם אסרום מדרבנן משום שמא דאשת אחי אביו מן האב דדמו להדדי ואתו לאיחלופי, ואין חילוק בערוה זו ובשניותיה בין בחיי הבעל ובין לאחר מותו.

8. The wife of his brother is forbidden to him by Torah law, whether the brother is from his father or only from his mother. Only a brother from his father, if he dies without children, is his wife taken in levirate marriage. One who has relations with his brother's wife is liable to be cut off and to die childless, whether during his brother's lifetime or after his death if he left offspring. Regarding the wife of his brother from his mother only, even if he left no offspring, he is liable to be cut off and to die childless. We do not find a death penalty by the court for the wife of his brother, and there are no secondary prohibitions regarding his brother's wife. But the wife of his father's brother, who is also among the forbidden relations liable to excision as she is his aunt, has secondary prohibitions. By Torah law, only the wife of his father's brother from his father is forbidden, and her punishment is the same as the punishment for his brother's wife—excision and dying childless. The sages decreed even on the wife of his father's brother from his mother, and similarly, the wife of his mother's brother, whether from the father or the mother, was forbidden by rabbinic decree because of the potential confusion with the wife of his father's brother from the father, as they are similar and might be confused. There is no distinction in this forbidden relation and its secondary prohibitions, whether during the husband's lifetime or after his death.

ט. אחותו היא מן העריות שחייב כרת ואין בזה מיתת ב"ד, בין אחותו מאביו בין אחותו מאמו בלבד, כדכתיב "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ" (ויקרא יח ט), בין שנולדה מנשואין ובין מזנות, ואפילו בא אביו על הערוה והוליד ממנה בת – אחותו היא וחייב עליה כרת, ועל זה נאמר (שם) "מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ" – כלומר בין שאומרים לאביך קיים ובין שאומרים לו הוצא אותה, שאסורה לך [יבמות כ"ג, וע' רש"י בחומש וצ"ע]. ואין שניות באחותו, ואחותו שנולדה לאביו בהיתר – חייב משום אחותו ומשום בת אשת אביו [שם כ"ב].

9. His sister is one of the forbidden relations for which one incurs karet (a severe spiritual penalty), and there is no death penalty by the court for this. This applies whether she is his paternal sister or his maternal sister only, as it is written: "The nakedness of your sister, the daughter of your father or the daughter of your mother" (Leviticus 18:9). This is the case whether she was born from a marriage or from illicit relations. Even if his father had relations with a forbidden woman and fathered a daughter from her, she is his sister, and he incurs karet for being with her. Regarding this, it is said (ibid.), "born at home or born abroad"—meaning whether people say to his father, "Keep her," or "Send her away," she is forbidden to you [Yevamot 23, and see Rashi in the Chumash, though it requires further study]. There are no secondary prohibitions with his sister, and if she was born to his father lawfully, he is liable both because she is his sister and because she is the daughter of his father's wife [ibid. 22].

י. הבת שנולדה מאביו משפחה וכותית – רשאי לישאנה, דולדן אינם מתייחסין אחריו אלא אחריהן כמ"ש בסי' ד', ואינה אחותו. ומ"מ אסור לו לכתחלה לבא עליה, מפני שיש מסתפקים לומר דשמא רק מן התורה הולד הולך אחריהן ומדרבנן הוי זרעו, ולכן יש להחמיר לכתחלה. ולבד זה ממ"נ, דאם בעודנה שפחה – אסורה משום שפחה, ולאחר שנשתחררה – כקטן שנולד דמי ופשיטא שמותרת [לבוש], וכן בכותית.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10. The daughter born from his father's maidservant and a non-Jewish woman – he is permitted to marry her, as their offspring are not considered his relatives, but rather hers, as stated in Siman 4, and she is not his sister. Nevertheless, it is initially forbidden for him to cohabit with her, because there are those who are uncertain and say that perhaps only according to Torah law does the offspring follow her, but rabbinically it is considered his seed. Therefore, it is proper to be stringent initially. Besides this, from any perspective, if she is still a maidservant – she is forbidden because she is a maidservant, and after she is freed – she is like a newborn child and it is clear that she is permitted [Levush], and similarly with a non-Jewish woman.

יא. וכ"ז בשפחה דעלמא, אבל אם בא אביו על שפחתו והוליד ממנה בת – יש מרבותינו דס"ל דהיא אחותו גמורה מן התורה, לא מיבעיא אם נשאה דודאי שיחררה, אלא אפילו אם בא עליה בזנות אמרינן דמסתמא שחררה, ואפילו אמר שכיון לשם זנות אינו נאמן, דלא שביק התירא ואכיל איסורא. והרמב"ם ז"ל הביא ראיה זו בשם קצת הגאונים בפ"י מגירושין וחלק עליהם, שלא אמרו חכמים אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא באשתו שגירשה וחזר ובא עליה ולא בפנויה דעלמא, ועמ"ש ביו"ד סי' רס"ז ובחו"מ סי' רע"ט.

11. And all this applies to an ordinary maidservant. However, if his father had relations with his maidservant and bore a daughter from her, some of our rabbis hold that she is considered his full sister according to Torah law. This is not only the case if he married her, in which it is certain that he freed her, but even if he had relations with her illicitly, it is presumed that he freed her. Even if he claims that he intended it as an illicit act, he is not believed, because a person would not forsake a permissible act to engage in a forbidden one. The Rambam (Maimonides) of blessed memory brought this view in the name of some of the Geonim in the tenth chapter of Gerushin (Divorce) and disagreed with them, stating that the sages only said that a person does not treat his relations as promiscuous in the case of his wife whom he divorced and subsequently had relations with, but not in the case of an ordinary unmarried woman. See what I have written in Yoreh De'ah, section 267, and in Choshen Mishpat, section 279.

יב. בתו ובת בתו ובת בנו הן מעריות דחייבי כריתות, ובמזיד והתראה ממיתין אותן בשריפה. ובתו לא נתפרשה מפורש בתורה, רק מדכתיב "עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן" – כ"ש בתו, ולזה מסיים הפסוק "כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה", כלומר שהן באין מערוה דבתך או בנך, ושריפה כתיב בפסוק דאשה ואמה דכתיב "בָּאֵשׁ יִשָּׂרְפוּ אֹתוֹ וְאָתְהֶן", וחז"ל למדו מזה גם בתו ובת בתו ובת בנו [רפ"ט דסנהדרין] ואין חילוק בין בתו מאשתו הנשואה או שבא בזנות, אפילו בא על ערוה והוליד בת, לבד מבתו שמן שפחה וכותית, וכמ"ש באחותו וכן בבת בתו ובבת בנו. והבא על בתו מנשואתו חייב שתים – משום בתו ומשום "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח יז), ויש חולקים.

12. His daughter, his granddaughter (daughter's daughter), and his grandson's daughter are among the prohibited relationships for which one is liable to karet (excision). If done intentionally and with prior warning, they are executed by burning. His daughter is not explicitly mentioned in the Torah, but it is derived from the verse "The nakedness of your son's daughter or your daughter's daughter, you shall not uncover their nakedness," implying all the more so his daughter. Therefore, the verse concludes, "for they are your own nakedness," meaning they derive from the nakedness of your daughter or son. Burning is specified in the verse concerning a woman and her mother, as it states, "they shall be burned with fire, both he and they," and the Sages have derived from this also his daughter, granddaughter, and grandson's daughter (Sanhedrin 75). There is no distinction between his daughter from his married wife or from a forbidden union, even if he had relations with a prohibited relative and fathered a daughter, except for his daughter from a maidservant or a non-Jewess, as stated regarding his sister and similarly his granddaughter and grandson's daughter. One who has relations with his daughter from his marriage is liable for two offenses — for his daughter and for uncovering "the nakedness of a woman and her daughter" (Leviticus 18:17), although some disagree.

יג. שניות שלהן: בת בת בנו, ובת בת בתו, ובת בן בנו, ובת בן בתו – אסורות מדרבנן ואין להן הפסק עד מאה דורות, וכן אומר בירושלמי שאברהם אבינו אסור בכל נשי ישראל ושרה אמנו אסורה בכל אנשי ישראל משום בת בנם ובת בתם, והרמב"ם ז"ל חולק בזה. ורוב הפוסקים הסכימו לדיעה ראשונה, משום דמירושלמי משמע כן, ולהרמב"ם נצטרך לדחוק בזה [ע' ב"ש והגר"א].

13. Secondary relatives: a daughter of his son's daughter, a daughter of his daughter's daughter, a daughter of his son's son, and a daughter of his daughter's son – are forbidden by Rabbinic decree and their prohibition does not cease even after a hundred generations. Similarly, the Jerusalem Talmud states that our forefather Abraham is forbidden to marry any Jewish women, and our foremother Sarah is forbidden to marry any Jewish men, because of the daughters of their sons and daughters. However, the Rambam (Maimonides) of blessed memory disagrees with this. Most of the decisors agree with the first opinion, because it is implied by the Jerusalem Talmud, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

according to the Rambam, we would need to force an explanation for this [see Beit Shmuel and the Vilna Gaon].

יד. בת אשתו ובת בתה ובת בנה הן מעריות דחייבי כריתות כדכתיב "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֶּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח" וגו' (ויקרא יח יז), והבת היא מאיש אחר, ואם היה במזיד והתראה – מיתתן בשריפה, דילפינן [שם] מאשה ואמה. אמנם לדעת הרמב"ם בפ"ב מא"ב חיוב שריפה אינו אלא בחיי אשתו, אבל לאחר מיתתה הוי בכרת בלבד, ויש חולקין בזה [ע"ש בהה"מ]. ודוקא אשתו הנשואה, אבל אם בא על אשה בזנות, אף שילדה ממנו – מ"מ בתה מאיש אחר מותרת לו, דבעריות אלו כתיב לשון קיחה "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ" (שם כ יד), וקיחה הוא לשון קדושין, ואפילו מדרבנן מותרת לו לאחר מיתת אמה אבל לא בחייה כדי שלא יזנה עמה ויהיה חיוב כרת, דכשהראשונה נשואה חייב כרת אף אם בא בזנות על השנייה, ובשנייה לא שייך קדושין דהיא ערוה ואין קדושין תופסין בה. ואפילו בחייה, אם כנס – לא יוציא כיון דאין זה רק משום גזירה, ויזהר שהאם לא תבא אל ביתו. ודבר פשוט הוא שכשהיא נשואה אף באיסור לאו, מ"מ כיון דקדושין תופסין בה חייב כרת אם בא על בתה או אמה ובכל העריות הנמשכות מהן.

14. The daughter of one's wife, the daughter of her daughter, and the daughter of her son are among the forbidden relationships (arayot) that incur karet (spiritual excision), as it is written: "You shall not uncover the nakedness of a woman and her daughter; you shall not take her son's daughter or her daughter's daughter" (Leviticus 18:17). The daughter in this context is from another man. If the transgression was intentional and with prior warning, the penalty is burning, as we derive from the case of a woman and her mother. However, according to the Rambam in Chapter 2 of Hilchot Issurei Bi'ah, the obligation of burning only applies during the lifetime of his wife, but after her death, the penalty is only karet. There are those who dispute this (see the Mishneh Torah). This only applies to a legally married wife; if a man has relations with a woman illicitly and she bears a child from him, her daughter from another man is permitted to him. In these forbidden relationships, the term "taking" (kicha) is used, as in "If a man takes a woman and her mother" (Leviticus 20:14), and "taking" implies marriage. Even rabbinically, she is permitted to him after her mother's death but not during her lifetime, to prevent illicit relations that would incur karet. If the first woman is married, he is liable for karet even if he has illicit relations with the second. With the second woman, marriage is not applicable since she is a forbidden relationship, and marriage does not take effect with her. Even during her lifetime, if he marries her, he need not divorce her since this is only a rabbinic decree, but he must ensure that the mother does not come to his house. It is evident that if she is married, even if it is a prohibited marriage, since marriage takes effect, he is liable for karet if he has relations with her daughter or mother and all the related forbidden relationships.

טו. שניות להן: בת בת בת אשתו, ובת בן בן אשתו, ואין להם הפסק עד מאה דורות. ולהרמב"ם יש להם הפסק – שדור למעלה ממה שבארנו מותרת.

15. Secondary relatives to them are: the daughter of the daughter of his wife's daughter, and the daughter of the son of his wife's son, and there is no limit for these prohibitions, even up to one hundred generations. According to the Rambam, there is a limit – one generation above what we have explained is permitted.

טז. אֵם אשתו ואמה ואֵם אבי אשתו הן מעריות דחייבי כריתות, ובמזיד והתראה מיתתן בשריפה, דכתיב "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן" (ויקרא כ יד). וא"א לומר דקאי על אשתו – דהיא מה חטאה? אלא דקאי על אם אמה, ופירושא דאתהן הוא על אמה ואם אמה, וממילא דה"ה לאם אביה דמדריגה אחת הן. וגם זהו רק באשה הנשואה לו, אבל בבא עליה בזנות – לא נאסרו אמה ואם אמה, רק מדרבנן אסורות בחייה מטעם שנתבאר בבתה [נ"ל]. ולהרמב"ם אחר מיתתה הן בכרת ולא בשריפה, וי"א דאף בכרת אינן – רק באיסור בעלמא [ע"ש בהה"מ].

16. The mother of his wife, her mother's mother, and the mother of his wife's father are among the forbidden relations (arayot) for which one is liable to karet (excision). If one transgresses willfully and with prior warning, the punishment is burning, as it is written: "And a man who marries a woman and her mother, it is depravity; they shall burn him and them with fire" (Leviticus 20:14). It is impossible to say that this refers to his wife, for what sin has she committed? Rather, it refers to her mother and grandmother, and the explanation of "them" is her mother and grandmother, and consequently, the same applies to the mother of her father, for they are of one degree (of relation). This only applies to a woman who is married to him, but if he had relations with her in a promiscuous manner, her mother and grandmother are only forbidden rabbinically during her lifetime, as was explained regarding her daughter. According to the Rambam, after her death, they are subject to karet but not burning, and some say they are not even subject to karet, but only a general prohibition.

יז. שניות שלהן: אֵם אֵם אֵם אשתו, ואֵם אֵם אבי אשתו, ואֵם אב אבי אשתו, ואֵם אבי אֵם אשתו, ואין להם הפסק עד למעלה למעלה. ולרמב"ם יש להם הפסק, דבדור למעלה ממה שבארנו – מותרות לו.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

17. Secondary degrees of relation: The mother of his wife's mother's mother, and the mother of his wife's father's mother, and the mother of his wife's father's father, and the mother of his wife's mother's father. There is no limit to these prohibitions going upwards. According to the Rambam, there is a limit, for beyond the generation we have explained, they are permitted to him.

יח. אחות אביו ואחות אמו גם הן מהעריות דחייבי כריתות ואין בהן מיתת ב"ד, בין שהאחוה היא מן האב ובין מן האם בלבד. ואין בהן שניות. ומותר אדם בבת אחי אביו ובבת אחי אמו, וכן מותר אחי אביו ואחי אמו באשתו כשנתגרשה ונתארמלה ובבתו.

18. The sister of his father and the sister of his mother are also among the forbidden relations that incur karet (excision), but do not carry the death penalty by the court, whether the sibling relationship is through the father or the mother alone. There are no secondary prohibitions involved. A person is permitted to marry the daughter of his father's brother and the daughter of his mother's brother, and similarly, the brother of his father and the brother of his mother are permitted to marry his wife if she becomes divorced or widowed, and their own daughters.

יט. כבר נתבאר דאשת אחי אביו מן האב אסורה מן התורה והיא מחייבי כריתות, ושניות שלה אשת אחי אביו מן האם ואשת אחי אמו בין מן האב בין מן האם, ומכאן ואילך כגון אשת אחי אבי אביו מן האם ואשת אחי אם אמו בין מן האב בין מן האם – מותרות. ויש חולקים בזה [ע' ב"ש סקט"ז]. ואשת אחי אבי אביו מן האב, ואחות אבי האב בין מן האם בין מן האב, ואחות אם האם – ג"כ מותרות, ויש כמה דיעות שאוסרים באלו, אבל היש חולקים הקודם היא דיעה יחידאה. ואשת אחי אם מן האם ג"כ הוי שנייה ככל השניות, וכופין אותה להוציא כשנשאה [ב"ש].

19. It has already been clarified that the wife of his father's brother from the father is forbidden by Torah law and carries the penalty of karet. The secondary prohibitions include the wife of his father's brother from the mother and the wife of his mother's brother, whether from the father or the mother. Beyond this, such as the wife of his father's father's brother from the mother and the wife of his mother's mother's brother, whether from the father or the mother, are permitted. However, there are those who dispute this [see Beit Shmuel, section 16]. The wife of his father's father's brother from the father, the sister of his father's father, whether from the mother or the father, and the sister of his mother's mother are also permitted. There are several opinions that prohibit these as well, but the previous dissenting opinion is a solitary view. The wife of his mother's brother from the mother is also considered a secondary prohibition like all the other secondary prohibitions, and they compel him to divorce her if he marries her [Beit Shmuel].

כ. אשת בנו היא ערוה דחייבי כריתות, והיא כלתו האמור בתורה, ובמזיד והתראה חייב סקילה, דכתיב "דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ יב), וגמרינן מאוב וידעוני כמו שנתבאר. וחיובה – בין בחיי בנו בין לאחר מותו, ובין שהיתה אשת בנו מן הנשואין ובין מן האירוסין. ואם בא עליה בחיי בנו חייב שתים – משום כלתו ומשום אשת איש [סנהדרין נ"ג].

20. The wife of one's son is a forbidden relation for which one is liable to karet (spiritual excision), and she is referred to as "his daughter-in-law" in the Torah. If one cohabits with her intentionally and after being warned, he is liable to stoning, as it is written, "their blood is upon them" (Leviticus 20:12), and we derive this from the cases of necromancers and diviners, as explained. This liability applies whether it is during his son's lifetime or after his death, and whether she was his son's wife from marriage or from betrothal. If one cohabits with her during his son's lifetime, he is liable for two transgressions – for his daughter-in-law and for a married woman [Sanhedrin 53].

כא. שניות שלה: אשת בן בנו ואין לזה הפסק, וכל אשה ממנו אסורה על יעקב אבינו. ואשת בן בתו אסורה, ויש לזה הפסק דלמעלה מזה מותרת, דלא לאשת בן בנו דיש בזה הדור כלתו דאורייתא, אבל אשת בן בתו דליכא דרא דאורייתא – דיו שגזרו על דור אחד. וי"א דגם אשת בן בת בנו אסורה מדרבנן [ע' ב"ש סקי"ז], וכבר נתבאר דאשת בן אשתו מותרת לו, ובן אשתו מותר באשתו. ואשת אחיו – בין מן האב בין מן האם – הוי ערוה, בין שהוא אחיו מנשואי אביו ובין מן הזנות, וחייב כרת. ושני חורגין מותרין זה בזו כמ"ש בסעי' ו'. ושני חורגין הגדילים יחד – מותרים כל אחד באשתו של שני לאחר מיתה וגירושין, ולא חיישינן למראית עין לומר שנראה כאשת אחיו מפני שיש לזה קול שאינם שייכים זל"ז, וכמ"ש שם.

21. Her secondary relatives: the wife of his grandson, and there is no interruption in this, and any woman from him is forbidden to Jacob our forefather. And the wife of his granddaughter is forbidden, and there is an interruption in this, for the generation above is permitted, because it is not similar to the wife of his grandson, where in this generation his daughter-in-law is forbidden by the Torah. But the wife of his granddaughter, where there is no Torah prohibition, it suffices that they decreed for one generation. And some say that also the wife of his great-grandson is forbidden by

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

rabbinic decree [see Beit Shmuel, section 17]. And it has already been explained that the wife of the son of his wife is permitted to him, and the son of his wife is permitted with his wife. And the wife of his brother—whether from the father or the mother—is forbidden, whether he is his brother from his father's marriage or from illicit relations, and he is liable for karet. And two stepbrothers are permitted to each other as stated in section 6. And two stepbrothers who grew up together are each permitted to the wife of the other after death and divorce, and we do not worry about appearances that it looks like the wife of his brother because it is known that they are not related to each other, as stated there.

כב. לפי הש"ס שלנו מותר אדם באשת חמיו כשהיא אינה אֵם אשתו, וחמיו מותר באשתו אחרת שיש לו כשמת או גירשה. אבל בירושלמי נמצא שאסור אדם באשת חמיו, וכתבו רבותינו שבדורות האחרונים אסרוה. ומעשה היה שאחד בקש לישא אשת חמיו והעריך הסעודה ואפסדיה ר"ת ז"ל לסעודתיה. וכן חמיו אסור באשתו [הגר"א]. והאיסור נראה בין בחיי חמיו ובין לאחר מותו, אלא דיש מי שאומר דכשנשאה לאחר מותו – לא תצא, ויש להתיישב בזה [ע' נוב"י סי' כ"ו]. ומותר אדם באשת בן אחיו ובאשת בן אחותו כשנתגרשו או שמתו, ומותר בבת אחיו ובבת אחותו כמ"ש בסי' ב' דמצוה לישא בת אחותו, ע"ש.

22. According to our Talmud, a man is permitted to marry his mother-in-law if she is not the mother of his wife, and a father-in-law is permitted to marry another wife he has if she dies or he divorces her. However, in the Jerusalem Talmud, it is found that a man is forbidden to marry his mother-in-law, and our Rabbis in later generations have prohibited it. There was an incident where someone sought to marry his mother-in-law, prepared the meal, and Rabbeinu Tam of blessed memory spoiled his banquet. Similarly, a father-in-law is forbidden to marry his wife's [sister] [the Gra]. The prohibition appears to apply both during the lifetime of the father-in-law and after his death, but there is an opinion that if he marries her after his death, she does not need to be divorced, and this requires further deliberation [see Noda BiYehuda, Siman 26]. A man is permitted to marry the wife of his nephew or the wife of his niece if they are divorced or deceased, and he is permitted to marry his niece, as it is written in Siman 2 that it is a mitzvah to marry one's niece, see there.

כג. אחות אשתו ערוה מחייבי כריתות ואין בה מיתת ב"ד, ואין חילוק בין אחותה מן האב ובין מן האם בלבד, ואינה אסורה רק בחיי אשתו אפילו כשגירשה, אבל אם מתה אשתו – מותר לישא אחותה. וכל המגרש אפילו מחמת קול בעלמא נאסר באחותה ובכל קרובותיה דעריות. ואם קידש על תנאי ולא נתקיים התנאי – מותר באחותה ובכל קרובותיה, דהא בגט על תנאי כשלא נתקיים התנאי מותרת אף לכהן. ואין שניות בערוה זו. ולא גזרו רבנן על לאחר מיתה מפני שיש היכר גדול בדבר ולא אתי לאיחלופי בגירושין. וכל שניות לעריות כשנשאום כופין להוציא אפילו נשאום באונס, כיון שעבר האונס – חייב לגרשה. ואף אם אחד הורה להיתר באיזה מהשניות שחשבנו – כופין להוציא, דאין זה הוראה אלא טעות [ב"ש סקי"ח], וע' יו"ד סי' קנ"ז לענין יהרג ואל יעבור.

23. The sister of one's wife is an erva (forbidden relationship) and is subject to karet (spiritual excision), but does not incur the death penalty from the court. There is no difference whether she is a sister from the father or only from the mother. She is only prohibited during the lifetime of his wife, even if he divorces her. However, if his wife dies, he is permitted to marry her sister. Anyone who divorces, even due to mere rumor, is prohibited from marrying her sister and all her close relatives who are considered erva. If he betrothed on a condition and the condition was not fulfilled, he is permitted to her sister and all her close relatives, as with a conditional get (divorce document), if the condition is not fulfilled, she is permitted even to a Kohen. There are no secondary prohibitions (shniyot) in this erva. The Rabbis did not decree a prohibition after her death because it is a significant distinction and there is no concern of confusing it with divorce. All secondary erva relationships, if one marries them, he is compelled to divorce them, even if he married them under duress; once the duress has passed, he is obligated to divorce her. Even if someone ruled permissively regarding any of the secondary erva relationships we considered, he is compelled to divorce her, for this is not a ruling but a mistake [see Beit Shmuel, subparagraph 118]. Refer to Yoreh De'ah, section 157 regarding the principle of "let him be killed and not transgress."

כד. זה שכתבנו בסעי' א' עשרים שניות להרמב"ם, אלו הן: אֵם אמו, ואֵם אבי אמו, ואֵם אביו, ואֵם אבי אביו, ואשת אבי אביו, ואשת אבי אמו, ואשת אחי האב מן האם, ואשת אחי האם, וכלת בנו, וכלת בתו – וזהו אשת בן בנו ואשת בן בתו שבסעי' כ"א, ובת בת בנו, ובת בן בנו, ובת בת בתו, ובת בן בתו, ובת בן בן אשתו, ובת בת בת אשתו, ואֵם אֵם אבי אשתו, ואֵם אב אֵם אשתו, ואֵם אֵם אֵם אשתו, ואֵם אב אבי אשתו. ואותם שחשבום ט"ז לאו דפליגי על כל זה, אלא שאותן עשרה שניות שחשבנום מן בת בת בנו עד סופו חשבום בשש, והטעם דבת בן בנו ובת בת בתו כשחשבנום ממילא נכללים גם בת בת בנו ובת בן בתו, דחד דרגא אית להו, וכן באֵם אב אבי אשתו ואֵם אֵם אשתו נכללים ג"כ אֵם אֵם אבי אשתו ואֵם אב אֵם אשתו, דחד דרגא אית להו, ונחסרים ארבע מן העשרים. ואותם שחשבום י"ח הם אותן ט"ז ושנים שמוסיפים על דעת הרמב"ם ז"ל, והן אשת אבי אֵם אביו וכן אֵם אבי אבי אביו וכמ"ש בסעי' ה' ע"ש. ואשת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חמיו לא חשבנום בכלל השניות כיון שלא אסרוה אלא משום מראית העין, וכן מה שחמיו אסור באשתו הוא רק מפני מראית עין ולא דמי לכל השניות דטעם איסורן משום דאתי לאיחלופי בערוה גופה. ועריות חשבנו י"ח ואלו הן: אמו, ואשת אביו, ואשת אחיו, ואשת אחי אביו, ואחותו מן האב ומן האם, ובתו, ובת בתו, ובת בנו, ובת אשתו, ובת בתה, ובת בנה ואם אשתו, ואמה, וְאֵם אבי אשתו, ואחות אביו, ואחות אמו, ואחות אשתו, ויש עוד ד' עריות שלא חשבנום בכאן – נדה, וא"א, וזכור, ובהמה. ודע דאחותו הוי שתי עריות – אחותו מן האב ואחותו מן האם.

24. This is what we wrote in section 1 about twenty secondary relatives according to the Rambam, and they are: the mother of his mother, the mother of his father's mother, the mother of his father, the mother of his father's father, the wife of his father's father, the wife of his father's mother, the wife of his paternal uncle from his father's side, the wife of his maternal uncle, the daughter-in-law of his son, the daughter-in-law of his daughter – which is the wife of his son's son and the wife of his daughter's son mentioned in section 21, the daughter of his son's daughter, the daughter of his son's son, the daughter of his daughter's daughter, the daughter of his daughter's son, the daughter of his wife's son, the daughter of his wife's daughter, the mother of his wife's paternal grandfather, the mother of his wife's paternal grandmother, the mother of his wife's maternal grandfather, and the mother of his wife's maternal grandmother. Those who counted sixteen do not disagree with all of this, but those ten secondary relatives we counted from the daughter of his son's daughter to the end, they counted as six, and the reason is that the daughter of his son's son and the daughter of his daughter's daughter when counted automatically include the daughter of his son's daughter and the daughter of his daughter's son, for they are on the same level, and likewise, the mother of his wife's maternal grandfather and the mother of his wife's maternal grandmother are included in the mother of his wife's paternal grandfather and the mother of his wife's paternal grandmother, for they are on the same level, thus reducing four from the twenty. Those who counted eighteen are those sixteen and two additional ones according to the opinion of the Rambam, and they are the wife of his maternal grandfather's father and also the mother of his maternal grandfather's father as mentioned in section 5. The wife of his father-in-law is not counted among the secondary relatives because it is only prohibited due to appearance (Marit Ayin), and similarly, his father-in-law being prohibited with his wife is also only due to appearance and is not comparable to other secondary relatives whose prohibition is due to the risk of confusing them with actual forbidden relationships. We counted eighteen forbidden relationships, and they are: his mother, the wife of his father, the wife of his brother, the wife of his paternal uncle, his sister from his father and mother, his daughter, the daughter of his daughter, the daughter of his son, the daughter of his wife, the daughter of her daughter, the daughter of her son, the mother of his wife, her mother, the mother of his wife's father, the sister of his father, the sister of his mother, the sister of his wife, and there are four more forbidden relationships not counted here – a menstruating woman (Niddah), a married woman (Eishet Ish), a male (Zachur), and an animal (Behemah). And know that his sister counts as two forbidden relationships – his sister from his father and his sister from his mother.

כה. הלכה אשתו למדה"י ואמרו לו שמתה, ונשא אחותה ואח"כ באתה אשתו, אם אשתו היתה נשואה לו – מותרת לחזור לו, ואין כאן חשד שיאמרו שהשנייה נשאת לו ועתה נושא אחותה בחייה, שהכל יודעין שאין קדושין תופסין באחות אשתו ובטעות נשאה, ובמה שזינה עמה לא נאסרה אשתו עליו אפילו אם היה מזנה עמה במזיד, דאין הזנות שמזנה עם קרובי אשתו יאסרו אשתו עליו. וי"א דאם הקרובות רגילות אצלו ע"י אשתו – כופין אותו לגרש אשתו שלא יבא לידי תקלה, אבל רבים חולקים בזה, דענייה זו מה חטאה ולמה נכוף לגרשה – נכוף שלא יכנסו לביתו [ע' ב"ש סקנ"ב].

25. His wife went abroad, and they told him she died. He then married her sister, and afterwards, his wife returned. If his wife was married to him, she is permitted to return to him. There is no suspicion that people will say that the second woman was married to him and now he is marrying her sister while she is alive, because everyone knows that marriage does not take effect with the sister of one's wife, and he married her by mistake. Regarding the fact that he committed adultery with her, his wife does not become forbidden to him, even if he deliberately committed adultery with her, because adultery with his wife's relatives does not render his wife forbidden to him. Some say that if the relatives frequently visit him because of his wife, he is compelled to divorce his wife so that he does not come to sin, but many disagree with this. They argue that this poor woman, what is her sin, and why should we compel him to divorce her? Instead, he should be compelled not to allow them into his house.

כו. וכיון שהכל יודעין שבטעות נשאה ממילא דאחותה א"צ ממנו גט, ומותר בקרובות השנייה כמו בבתה ובת בתה ושאר עריות שלה, דע"י זנות לא נאסרו הקרובות כמ"ש בסעי' ט"ז, וכן שנייה מותרת בקרוביו, ואם מתה הראשונה מותר בה. וי"א דמדרבנן אסור בקרובות השנייה כל ימי חיי השנייה מטעם שנתבאר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בסעי' י"ד בבתו כדי שלא יבא לזנות עמה. ויש חולקין בזה דבכאן הרי לא כיון לזנות שנחשוש עוד לזנות, והרי נשאה בטעות ע"פ עדים [ט"ז], ומ"מ יש לחשוש בזה [ב"ש].

26. And since everyone knows that he married her by mistake, it automatically follows that her sister does not require a get (divorce document) from him, and he is permitted to marry the relatives of the second woman, such as her daughter, granddaughter, and other forbidden relatives, as close relatives are not prohibited through promiscuity, as stated in section 16. Similarly, the second woman is permitted to marry his relatives, and if the first woman dies, he is permitted to marry her. There are those who say that rabbinically, it is forbidden to marry the relatives of the second woman during her lifetime, as explained in section 14 regarding his daughter, to prevent him from committing further promiscuity with her. However, there are those who disagree with this, arguing that here he did not intend to engage in promiscuity, so there is no concern for further promiscuity, as he married her by mistake based on witnesses. Nevertheless, there is reason to be cautious about this.

כז. אבל אם אשתו היתה רק ארוסתו ואמרו לו שמתה ונשא אחותה ואח"כ באתה – אסור בשתיהן ושתיהן צריכות ממנו גט, וממילא נאסרו קרובות השנייה ג"כ כיון שהצרכנוה גט. אמנם אם מתה אחת מהן – מותר בחבירתה, דבזה לא שייך לקנוס דהא אחות אשתו לאחר מיתתה לעולם מותרת. וכתב הרמב"ם בפ"י מגירושין דכל הדרכים האלו בהן, וכ"כ רבינו הב"י בסעי' כ"ז דכל הדרכים השנויין בפ' האשה רבה ובפרק הזורק נוהגין בהן, ודרכים אלו יתבארו בס"ס י"ז בס"ד. ונ"ל שהוא ט"ס וכצ"ל: "דכל הדרכים האלו נוהגין בה", כלומר בהשנייה, על שלא דקדקה אם אחותה מתה אם לאו, כמו באשה שאמרו לה מת בעלה ונשאת ואח"כ בא בעלה דקנסינן לה מטעם זה כמ"ש שם, אבל ארוסתו הראשונה מה חטאה ולמה נקנסנה.

27. However, if his wife was only his betrothed (arusah) and they told him that she died, and he subsequently married her sister, and then his betrothed came back – he is prohibited to both of them. Both require a get (divorce document) from him, and consequently, the relatives of the second one are also forbidden to him, since she requires a get. However, if one of them dies, he is permitted to the other, because in this case, there is no reason to impose a penalty, as the sister of one's wife is always permitted after her death. The Rambam wrote in chapter 10 of Hilchot Gerushin that all these procedures apply, and similarly, Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 27 that all the procedures mentioned in the chapters "Ha'isha Rabba" and "Ha'zorek" are applicable. These procedures will be explained further in Siman 17 with the help of God. It seems to me that there is a scribal error and it should say: "that all these procedures apply to her," meaning the second wife, because she did not investigate whether her sister had died or not. This is similar to the case of a woman who was told that her husband had died, and she married someone else, and then her husband returned; in such a case, we impose a penalty on her for this reason, as explained there. But what sin did the first betrothed commit, and why should we penalize her?

כח. ומפני מה הצריכו גט באחות ארוסתו? דשמא יאמרו תנאי היה בקדושי ראשונה ולא נתקיים התנאי ונשא לאחותה בהיתר וממילא שצריכה גט, וכיון שצריכה גט ממילא אחותה שהיא ארוסתו הראשונה נאסרה עליו כדי שלא יאמרו שנשא אחות גרושתו, אבל באשתו נשואה ליכא חשש זה דאין תנאי בנשואין, דאפילו התנה איזה תנאי קודם – בודאי מחל בעת שבא עליה, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואם לא יתקיים התנאי הרי הביאה ביאת זנות, הלכך גלוי לכל שאין נשואי השנייה כלום אלא כזנות בעלמא, ואע"ג דאם התנה גם בשעת ביאה כן תנאו קיים, מ"מ לא שכיחא מילתא. וכל זה בנשא אחותה, אבל אם רק קידשה ולא נשאה – א"צ גט, כיון דלא עבדו איסורא עדיין לא קנסינן להו, דכן הדין גם באשה שאמרו לה מת בעלה ונתקדשה ואח"כ בא בעלה דלא קנסינן לה כמ"ש בסי' י"ז [נ"ל]. ואם נאמן עד אחד להעיד שמתה אשתו וישא אחותה – יש בזה מחלוקת הפוסקים ויתבאר בס"ד בסי' י"ז. [ע' ב"ש ססק"כ שהחמיר בתקנת רגמ"ה, ולענ"ד לא עדיפא מיניה, ודו"ק].

28. And why did they require a get (divorce document) for the sister of his betrothed? Because people might say that there was a condition with the first betrothal which was not fulfilled, and therefore he married her sister permissibly, and as a result she needs a get. And since she needs a get, it follows that his original betrothed, who is her sister, becomes forbidden to him so that people do not say that he married the sister of his divorced wife. However, with his wife who has been fully married, there is no such concern because there are no conditions in marriage. Even if he made some condition earlier, it is certainly waived at the time of consummation because a person does not engage in licentious intercourse. If the condition were not fulfilled, then the intercourse would be considered promiscuous. Therefore, it is clear to all that the second marriage is meaningless and is merely promiscuity. And even though if he made a condition at the time of intercourse, the condition stands, nonetheless, such a matter is not common. All this applies if he married her sister, but if he only betrothed her and did not marry her, a get is not required because no transgression has yet been committed, and therefore, we do not penalize them. This is also the law in the case where a woman was told that her husband died, and she became betrothed, and then her husband returned;

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we do not penalize her as stated in Siman 17. If one witness is deemed reliable to testify that his wife died and he marries her sister, there is a dispute among the poskim (halachic authorities) which will be clarified, with God's help, in Siman 17.

כט. ואם אמרו לו מתה אשתך ונשא אחותה, ואח"כ אמרו לו שמתחלה בעת שנשאת אותה קיימת היתה אשתך ועכשיו מתה – רשאי לקיימה כמ"ש. אמנם אם נולדה ולד בעת שאשתו היתה בחיים – הולד ממזר גמור מדאורייתא דנולד מערוה, אבל הולדות שיוליד ממנה אחר מיתתה הם כשירים לגמרי כיון שמתירים אותה לקיימה.

29. And if they told him that his wife had died and he married her sister, and afterward they told him that initially, at the time he married her, his wife was still alive but now she has died – he is permitted to keep her as we have said. However, if a child was born while his wife was still alive – the child is a complete mamzer (illegitimate) according to Torah law because he was born from a forbidden relationship. But the children that he will have from her after his wife's death are completely legitimate since they permit him to keep her.

ל. זה שאמרנו דבאשתו הנשואה אינה נאסרת עליו בנשואי אחותה – זהו רק כשאחותה פנויה, אבל כשאחותה נשואה והעדים העידו על אשתו ועל בעל אחות אשתו שמתו ונשא אחותה ואח"כ נתברר שחיים הם – נאסרה גם אשתו עליו, והטעם לפי שנאסרה האחות על בעלה, לכן גם אשתו נאסרה עליו, דאחות אשתו נאסרת על בעלה לפי מה דקיי"ל בסי' י"ז שאשת איש שהעידו על בעלה שמת בין שהעידו שני עדים ובין שהעיד עד אחד וב"ד התירוה ע"פ העד לפי מה דקיי"ל דעד אחד נאמן להעיד שבעלה מת, וקיי"ל שם דכשנשאת לאחר ואח"כ בא בעלה צריכה גט מזה ומזה ונאסרת על שתיהם, והטעם שנאסרת על הראשון משום דחיישינן שמא יאמרו גירש ראשון ונשא שני וגירשה ונמצא זה מחזיר גרושתו משנשאת, וכיון שאחות אשתו נאסרת על גיסו וצריכה גט גם מזה – ממילא שאשתו נאסרה עליו משום אחות גרושתו. ואע"ג די"א דכשנשאת בכאן ע"פ עדים א"צ גט מזה, דהרי אין כאן חשש שיאמרו גירש זה ונשאה זה, דהרי על זה ממ"נ נאסרת מפני אחות אשתו, ולפ"ז בנשואה היה לנו להתיר לזה אשתו ולבעל אחות אשתו דאין כאן חשש שמא יאמרו, מ"מ חיישינן שמא יבא גיסו בלא אשתו של זה ועדיין יאמרו דאשתו מתה וגיסו גירש אשתו והוא נשאה וצריכה גט ממנו, וכשתחזור לגיסו יאמרו שנשא גרושה משנשאת לאחר, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור ורבותינו בעלי השו"ע, ועמ"ש בסי' קנ"ט [ע' ב"ש סקכ"ג].

30. This which we have said, that if a man marries his wife's sister, his wife does not become forbidden to him, applies only if her sister was unmarried. However, if her sister was married and witnesses testified that his wife and her sister's husband had died, and he married her sister, and then it became clear that they were alive, then his wife also becomes forbidden to him. The reason is that the sister becomes forbidden to her husband; therefore, his wife also becomes forbidden to him. For a wife's sister becomes forbidden to her husband based on what we have established in Siman 17: that if witnesses testified that a woman's husband died, whether two witnesses or even one, and the court permitted her to remarry based on the witness, following our established rule that one witness is credible to testify that her husband died, and we have established there that if she married another and then her husband returned, she needs a divorce from both, and she is forbidden to both. The reason she becomes forbidden to the first is that we are concerned people may say the first divorced her, and the second married her, and then divorced her, and it would appear that the first is remarrying his divorced wife after she was married to another. Since the sister of his wife becomes forbidden to her husband and needs a divorce from him, his wife also becomes forbidden to him because of the sister of his divorced wife. Although there are those who say that when she married based on the testimony of witnesses, she does not need a divorce from him, for there is no concern that people might say the first divorced her and the second married her, and thus she is forbidden due to the wife's sister, and according to this, in the case of a married woman, we would have permitted his wife and the husband of his wife's sister, because there is no concern that people might say, nevertheless we are concerned that perhaps her sister's husband will come without this man's wife, and people will say that his wife died and her sister's husband divorced his wife and he married her, and she needs a divorce from him, and when she returns to her first husband, people will say that he married a divorced woman who had been married to another. And thus ruled the Rif, the Rambam, the Rosh, the Tur, and our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, and see what is written in Siman 159, note 23.

לא. כתב רבינו הרמ"א: אם בא בזנות על אחות אשתו ומתה אשתו וגיסו אח"כ – י"א דאסור לישא אח"כ אחות אשתו, דכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל אע"פ שהיתה אסורה עליו בלאו הכי, עכ"ל. ואע"ג דבכותי כה"ג מותרת לו כמ"ש בסימן קע"ח – זהו בכותי שאינו בר קדושין כלל, משא"כ אחות אשתו ראויה לאחרים וגם לו עצמו היתה ראויה להתקדש במיתת אשתו, ועמ"ש בסי' י"א סעיף ג' ומכאן ג"כ ראיה למ"ש שם.

31. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: If someone engages in illicit relations with his wife's sister, and then his wife and brother-in-law die – some say that it is forbidden

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for him to marry his wife's sister afterward, because just as she is forbidden to the husband, she is also forbidden to the adulterer, even though she was already forbidden to him in any case. And even though in the case of a non-Jew in a similar situation she would be permitted to him, as stated in Siman 178 – this applies to a non-Jew who is not subject to the laws of marriage at all. However, the wife's sister is fit for others, and she would also be fit for him to marry after his wife's death. Refer to what is written in Siman 11, Section 3, and from there also a proof for what is stated here.

לב. כמו שנתבאר שע"י זנות לא נאסרו קרובותיה, כמו כן אפילו היתה מיוחדת לו כעין פלגש לא נאסרו קרובותיה ולא חיישינן לקדושין, ואפילו לדעת הגאונים שנתבאר בסעי' י"א דבשפחתו אמרינן ששיחררה משום דאין עושה בעילתו בעילת זנות, שפחה שאני מפני שהולד אינו מתייחס אחריו, משא"כ בפנויה ישראלית. אבל אם יש עדים שאמרה היא שקדשה בפני שני עדים והלכו למדה"י – חוששין לדבריה ואסורים בקרובותיהן, אבל אם אמרה קדשני סתם ולא אמרה בפני שני עדים – אין זה כלום, דאפילו קידשה בינו לבינה אינם קדושין כלל, ואין אנו תולין לומר שכן היתה כוונתה שקידשה בעדים, דא"כ היתה מבררת דבריה, וכבר נתבאר שאפילו אם קידשה רק שהיו על תנאי ולא נתקיים התנאי מותר בקרובותיה. וכן האב שקידש בתו שלא מדעתה ונמצאת בוגרת שאין לו רשות לקדשה – אין זה קדושין כלל ומותר בקרובותיה, ואפילו נתרצית בהקדושין כיון שהיה שלא בידיעתה, וע' מ"ש בסימן ל"ה וסי' ל"ז. ודוקא כשלא היה גט, אבל אם היה גט אפילו לא היה אלא מפני לעז בעלמא ולא מדינא – נאסרו קרובותיה מפני שם הגט כמ"ש, ובסי' מ"ח יתבאר עוד בזה בס"ד, ע"ש. [והגם שבתשו' הרא"ש ובשו"ע מבואר רק איסורה בקרוביו, מ"מ פשיטא שגם הוא אסור בקרובותיה ע"פ דיבורה דרגלים לדבר שמיוחדת לו].

32. As explained, through promiscuity her relatives do not become forbidden to him. Similarly, even if she was designated to him as a concubine, her relatives do not become forbidden, and we are not concerned about a betrothal. Even according to the Geonim, as explained in section 11, where with his maidservant we say that he freed her because he does not engage in promiscuous relations, a maidservant is different because the child does not follow him, unlike a free Jewish woman. However, if there are witnesses that she said he betrothed her in front of two witnesses and they went abroad, we are concerned about her statement and her relatives are forbidden. But if she said he betrothed her without specifying that it was in front of two witnesses, this means nothing, for even if he betrothed her privately, it is not considered a betrothal at all. We do not assume that this was her intention to say that he betrothed her with witnesses, for if that were the case, she would clarify her words. And it has already been explained that even if he betrothed her on a condition that was not fulfilled, he is permitted to her relatives. Similarly, if a father betrothed his daughter without her knowledge, and she was found to be of age, he had no authority to betroth her, this is not a betrothal at all, and her relatives are permitted. Even if she consented to the betrothal, since it was without her knowledge, refer to what is written in Siman 35 and Siman 37. This is specifically when there was no get (divorce document), but if there was a get, even if it was only due to mere rumor and not by law, her relatives are forbidden because of the name of the get, as explained. And in Siman 48, this will be further clarified, with God's help, see there. [And although in the responsa of the Rosh and the Shulchan Aruch it is explained that only her relatives are forbidden to him, it is clear that he is also forbidden to her relatives based on her statement since there is a presumption that she was designated for him].

סימן טז

א. [איסור שפחה וכותית ובו י"א סעי']

כתב הרמב"ם ז"ל בפי"ב מא"ב: ישראל שבעל כותית משאר האומות דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לכותי דרך אישות – הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר "וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ" (דברים ז ג). אחד ז' אומות ואחד שאר עממין באיסור זה, וכן מפורש ע"י עזרא: "וַאֲשֶׁר לֹא נִתֵּן בְּנֹתֵינוּ לְעַמֵּי הָאָרֶץ וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ" (נחמיה י לא), עכ"ל. וכבר בארנו בסי' ד' סעי' ג' דדעת הרמב"ם דקרא דלא תתחתן בם מיירי בכל האומות בגיותן, והרבה מרבותינו חולקים עליו וס"ל דקרא מיירי בשבעה אומות ובגירותן, אבל בגיותן לית להו חתנות כלל. ונמצא דלהרמב"ם לא לקי רק בחיתון וביאה כמו דס"ל בכל חייבי לאוין, ולהחולקים עליו חייב בשבעה אומות בגיותן בביאה בלבד, ובגירותן חייב משום לא תתחתן בם בחיתון בלבד ובשאר אומות בגירותן שרי לגמרי ובגיותן לית להו חתנות וביאה הוי זנות בעלמא. וצ"ל לדעת הרמב"ם אע"ג דקדושין אין להם מ"מ נשואין יש להם [ב"ח], ושארי פוסקים לא ס"ל האי סברא. [ע' בהגר"א סק"ב שכתב להחולקים אינו חייב בז' אומות בגיותן רק בקידש ובעל מדכתיב לשון קיחה, וצ"ע הא לית להו קיחה וכן פירוש הפסוק כמ"ש התוס' ס"פ האומר].

1. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 12 of Hilchot Issurei Biah: A Jew who has intercourse with a non-Jewish woman from other nations in a marital way, or a Jewish woman who has intercourse with a non-Jew in a marital way, they are liable to lashes from the Torah, as it says, "You shall not intermarry with them; do not give your daughter to his son, and do not take his daughter for your son" (Deuteronomy 7:3). This applies to both the seven nations and other peoples, as is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

explicitly stated by Ezra: "We will not give our daughters to the peoples of the land, nor take their daughters for our sons" (Nehemiah 10:31), end quote. And we have already explained in Siman 4, Seif 3, that according to the Rambam, the verse "You shall not intermarry with them" refers to all nations in their gentile state. Many of our sages disagree with him and hold that the verse refers to the seven nations in their converted state, but in their gentile state, there is no intermarriage at all. Consequently, according to the Rambam, one is liable only for marriage and intercourse, as he holds for all those liable to negative commandments. According to those who disagree with him, one is liable for intercourse alone with the seven nations in their gentile state, and in their converted state, one is liable for "You shall not intermarry with them" for marriage alone. With other nations in their converted state, it is entirely permitted, and in their gentile state, there is no intermarriage, and intercourse would be mere promiscuity. And it must be said according to the Rambam, even though there is no sanctified marriage, there is still a form of marriage (Beit Yosef), and other authorities do not hold this view. (See the Vilna Gaon in Se'if Katan 2, who wrote that according to the dissenters, one is liable with the seven nations in their gentile state only if he betroths and consummates, based on the language of taking, and it is questionable, as they do not have taking, and this is also the explanation of the verse according to Tosafot at the end of the chapter "Haomer").

ב. ומ"מ יראה לי דאפילו להחולקים על הרמב"ם, מ"מ אם היא בביתו ובועל אותה תמיד כדרך איש ואשתו – חייב עלה מדאורייתא, דהא הכי איתא בהדיא בגמ' [ע"א ל"ו:] דאורייתא אישות דרך חתנות, ודוחק לומר דזהו אינו אליבא דהלכתא, ולכן אע"ג דאין להם חתנות מ"מ כיון דהוא דרך אישות לקי עלה מדאורייתא [כנ"ל ודו"ק].

2. Nevertheless, it appears to me that even according to those who disagree with the Rambam, if she is in his house and he regularly has relations with her in the manner of a husband and wife, he is liable by Torah law. For it is explicitly stated in the Gemara [Sanhedrin 36b] that the Torah regards marital relations as being in the manner of marriage. It is strained to say that this is not according to the halacha. Therefore, even though they do not have a formal marriage, since it is in the manner of marital relations, he is liable by Torah law [as stated above and investigate further].

ג. וכתב הרמב"ם דהבא על הכותית דרך זנות במקרה – חייב עליה מדרבנן משום כותית [וי"א גם משום זונה] ומכין אותו מכת מרדות, ואם ייחדה לו בזנות – חייב עליה מדרבנן משום נדה ומשום שפחה ומשום כותית ומשום זונה. ואם היה כהן – אפילו בא עליה דרך מקרה חייב עליה מן התורה משום זונה ולוקה עליה. וכותית שיש לה בעל – יש איסור דאורייתא דהיא כא"א דכתיב "וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ" (בראשית ב כד) – ולא באשת חבירו [ב"ש]. וי"א דמן התורה אין איסור כלל [רשב"א קדושין כ"א:]. וזה שכתב הרמב"ם דבכהן חייב משום זונה, יש פוסקים דס"ל דדווקא כשנבעלה פעם אחת – אז הוא חייב מן התורה משום זונה, אבל אם עדיין לא נבעלה – אין עליה שם זונה. ואע"ג דבסי' ו' נתבאר דבגיורת חייב משום זונה, וכהן שנשאה דינו כנשא זונה – זהו מפני ששייך בה קיחה וחתנות גרע טפי [שם] דקרינן ביה "זונה לא יקח". וזה שמחלק הרמב"ם בין בא עליה באקראי בין יחדה לו – זהו לפי גירסתו בש"ס [שם], אבל לפי גירסא שלנו ליכא חילוק זה ואפילו בא באקראי חייב משום ד' דברים שנתבאר. וביחדה לו – לפמ"ש בסעי' ב' הוי איסור דאורייתא. [הרמב"ם נראה דגירסתו כי גזרו ב"ד של חשמונאי יחוד, כלומר מיוחדת לו. אבל ביאה לא, כלומר במקרה. וע"ש ברש"י ד"ה דאורייתא וכו', ודרך חתנות יפרש הרמב"ם כשנשאה דרך אישות ממש, ע"ש ודו"ק].

3. The Rambam writes that one who has relations with a non-Jewish woman in a casual manner is rabbinically liable because of the prohibition of relations with a non-Jewish woman [and some say also because of the prohibition of relations with a prostitute], and he receives lashes of rebelliousness. If he designated her for promiscuity, he is rabbinically liable because of the prohibitions of nidah, maidservant, non-Jewish woman, and prostitute. If he is a Kohen, even if he had relations with her in a casual manner, he is liable from the Torah because of the prohibition of relations with a prostitute and he receives lashes. And if the non-Jewish woman is married, there is a Torah prohibition because she is considered as a married woman, as it is written, "and cleave to his wife" (Genesis 2:24) – and not to another man's wife [Bach]. And some say that from the Torah, there is no prohibition at all [Rashba Kiddushin 21a]. And regarding what the Rambam wrote that a Kohen is liable because of relations with a prostitute, some poskim hold that this is only if she had relations once, then he is liable from the Torah because of relations with a prostitute, but if she has never had relations, she does not have the status of a prostitute. And even though it was explained in Siman 6 that a convert is liable because of the prohibition of relations with a prostitute, and a Kohen who marries her has the same status as one who marries a prostitute – this is because there is a concept of taking (marriage) and kinship that is more severe [there], as it is stated "a prostitute he shall not take." And the Rambam's distinction between having relations with her casually versus designating her for promiscuity is according to his version of the Talmud [there], but according to our version, there is no such

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

distinction, and even if it was a casual relationship, he is liable for the four prohibitions mentioned. And if he designated her for promiscuity, as stated in section 2, it is a Torah prohibition. [The Rambam seems to have the version that the court of the Hasmoneans decreed on designating her, meaning specifically designated for him. But casual relations, meaning in a random manner, they did not decree. And see there in Rashi's commentary "Torah prohibition etc." and the Rambam explains "in a marital manner" as marrying her in a proper marriage, see there and examine carefully.]

ד. כותי הבא על בת ישראל, אם אשת איש היא – נהרג עליה, דגם ישראל חייב מיתה על א"א. ואם היא פנויה – אינו נהרג. אבל ישראל הבא על הכותית, בין קטנה בת ג' שנים ויום אחד ובין גדולה ובין פנויה ובין א"א, ואפילו הבועל קטן רק אם הוא בן תשעה שנים ויום אחד שראוי לביאה, אם בא עליה בזדון – נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידה, ודבר זה מפורש בתורה שנאמר "הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בִּדְבַר בִּלְעָם" (במדבר לא טז), ונאמר "וְכָל אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הָרֹגוּ" (שם יז) [רמב"ם], ואע"ג דמפסוק זה אין ראיה, דהתם אף כשלא נבעלו המיתום רק אם היו אף ראויות לביאה מפני שכלל ישראל נכשלו בפעור על ידיהן. וטעמא דתקלה לא מצינו רק בבהמה כדכתיב "וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהַרֹגוּ" (ויקרא כ טו), מ"מ משמע ליה להרמב"ם דממלחמת מדין למדנו דכשבא עליה דינה כבשם [הה"מ], וק"ו הוא משם דהא בשם מפני תקלת של אחרות דנו להן כן, וכ"ש בתקלת עצמה.

4. A non-Jew who has relations with a Jewish woman, if she is a married woman – he is executed because a Jew is also liable for the death penalty for committing adultery with a married woman. If she is unmarried – he is not executed. However, a Jew who has relations with a non-Jewish woman, whether she is a young girl of three years and one day old or older, whether she is unmarried or married, and even if the one who has relations with her is a young boy of only nine years and one day old who is capable of intercourse, if he has relations with her deliberately – she is executed because she has caused a stumbling block for a Jew. This matter is explicit in the Torah, as it says, "Behold, these caused the children of Israel, through the counsel of Balaam" (Numbers 31:16), and it says, "And every woman who has known a man by lying with him, kill her" (Numbers 31:17) [Rambam]. And even though there is no proof from this verse, because there they were executed even if they had not had relations, only if they were capable of relations, because all of Israel stumbled in the sin of Peor through them. And the reasoning of causing a stumbling block is not found except with an animal, as it is written, "And you shall kill the animal" (Leviticus 20:15). Nevertheless, the Rambam understood that we learn from the war with Midian that when he has relations with her, her judgment is like that [the Mishneh Torah], and it is a fortiori argument from there, for there they judged them so because of the stumbling block for others, all the more so for the stumbling block itself.

ה. כל הבועל כותית בפרהסיא לעיני עשרה בני אדם מישראל, ולאו דוקא שהביאה יהיה ממש לעיניהם שדבר זה אי אפשר, אלא שמתייחד עמה בחדר אחד לשם ביאה – אם פגעו בו קנאין המקנאים לכבודו של מקום הרי אלו זריזין ומשובחין. ודבר זה הוא הלכה למשה מסיני, וראיה לזה – מעשה פנחס בזמרי. ואין הקנאין רשאין לפגוע בהן אלא בשעת מעשה כמו בזמרי, אבל אם פירש ממנה – אין פוגעין בו, ואם הרגו – נהרג עליו. ואם בא הקנאי ליטול רשות מב"ד להרגו – אין מורין לו אע"פ שהוא בשעת מעשה, ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג אה הבועל ונשמט הבועל והרג את הקנאי כדי להציל עצמו מידו – אין הבועל נהרג עליו. והבא על בת גר תושב, כתב הרמב"ם דאין הקנאים פוגעים בו, אבל מכין אותן מכת מרדות, עכ"ל. ואין בש"ס מקור לזה, ונראה בטעמו דכיון דעיקר דין זה למדנו מזמרי עם כזבי ובשם עבדו לפעור כמפורש בקרא, ולכן בגר תושב שאינו מעובדי כוכבים – אין קנאים פוגעים בו, ומכין אותו מכת מרדות ועובר בהדברים שנתבארו בסעי' ג' [נ"ל].

5. Anyone who has sexual relations with a non-Jewish woman publicly in the presence of ten Jewish men, and it is not specifically required that the act itself be seen by them, as this is not possible, but rather they seclude themselves in a room for the purpose of intercourse – if zealots, who are zealous for the honor of God, encounter him, they should act swiftly and are praiseworthy. This principle is a law given to Moses at Sinai, and the proof for this is the act of Pinchas with Zimri. The zealots are only permitted to act during the act itself, as with Zimri, but if he has separated from her, they may not harm him, and if they kill him, they are liable for murder. If the zealot seeks permission from a court to kill him, they do not instruct him to do so, even during the act, and furthermore, if the zealot attempts to kill the perpetrator and the perpetrator escapes and kills the zealot to save himself, the perpetrator is not liable for his death. Regarding one who has relations with the daughter of a resident alien, the Rambam writes that zealots do not harm him, but he is punished with lashes for rebelliousness. There is no source for this in the Talmud, and it seems the reason is that the primary law is learned from Zimri with Cozbi, who was dedicated to Peor as stated in the Torah. Therefore, with a resident alien, who is not an idolator, zealots do not harm him, but he is punished with lashes for rebelliousness and is subject to the matters explained in section 3.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ו. אם לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד, או שהיה בצינעא שאין אדם יודע – עונשו מפורש בקבלה שהוא בכרת, שנאמר: "כִּי חִלֵּל יְהוּדָה קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהֵב וּבָעַל בַּת אֵל נֵכָר, יַכְרֵת ה' לָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה עֵר וְעוֹנֶה מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב וּמַגִּישׁ מִנְחָה לה' צבאות" (מלאכי ב יב), אם ישראל הוא – לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים, ואם כהן הוא – לא יהיה לו מגיש מנחה לה' צבאות. הנה למדת שהבועלה כאלו נתחתן לעבודת כוכבים, שנאמר "וּבָעַל בַּת אֵל נֵכָר" ונקרא מחלל קדש ה' [רמב"ם], ואמרו חז"ל שאברהם אבינו עומד על פתחו של גיהנם וכל הנחתם בבריתו אינו מניחו ליכנס לגיהנם, וזה שפגם בברית קדש אינו מכירו ונופל בגיהנם [עירובין י"ט].

6. If zealots did not attack him and the court did not flog him, or if it was in private and no one knows — his punishment is explicitly stated in the tradition to be karet, as it says: "Judah has profaned the holiness of the Lord, which He loved, and has married the daughter of a foreign god. The Lord will cut off from the tents of Jacob any man who does this — awake and aware — and brings an offering to the Lord of hosts" (Malachi 2:12). If he is an Israelite, he will not have a wise person or a student among his descendants, and if he is a priest, he will not be able to bring an offering to the Lord of hosts. Thus, you have learned that one who has relations with a non-Jewish woman is as if he has married into idolatry, as it says "and has married the daughter of a foreign god," and he is called a profaner of the holiness of the Lord (Rambam). Our sages said that Abraham our father stands at the entrance of Gehinnom and does not allow anyone who was circumcised to enter. But this one, who has damaged the holy covenant, Abraham does not recognize him and he falls into Gehinnom (Eruvin 19a).

ז. כתב הרמב"ם ז"ל: עון זה אע"פ שאין בו מיתת בי"ד אל יהי קל בעינך אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערוה – בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר, והבן מן הכותית – אינו בנו, שנאמר: "כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי" (דברים ז ד), מסיר אותו מלהיות אחרי ה', ודבר זה גורם להדבק בעבודת כוכבים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו, עכ"ל. וזהו מכלל עריות ודינו שיהרג ואל יעבור אם הוא בפרהסיא.

7. Rambam, of blessed memory, wrote: This sin, even though it does not carry the death penalty by the court, should not be taken lightly in your eyes; rather, it involves a loss greater than any of the other forbidden relations. For a child from a forbidden relation is considered his son in every respect and is included among the people of Israel, even though he is a mamzer. However, a child from a non-Jewish woman is not considered his son, as it is stated: "For he will turn your son away from following Me" (Deuteronomy 7:4), meaning he diverts him from following after God. This matter causes one to cling to idolatry, from which the Holy One, blessed be He, separated us, and to turn away from following God and to betray Him. These are his words. And this is included among the forbidden relations, and its law is that one should be killed rather than transgress if it is in public.

ח. שפחה שהוטבלה לשם עבדות – אסורה לבן חורין, אחד שפחתו ואחד שפחת חבירו. והבא עליה, לדעת הרמב"ם – מכין אותו מכת מרדות, ולדעת הרבה מהראשונים – הוי לאו דאורייתא משום "לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה קָדֵשׁ" וגו' (דברים כג יח), וכמ"ש בסי' ד' סעי' ג' דהרמב"ם ס"ל דלאו זה הוא לפנויה ישראלית, ואונקלוס תרגם על עבד ושפחה ע"ש. וכתבו הגאונים הקדמונים: הנתפש עם שפחתו – מוציאין אותה ממנו, ומוכרין אותה ומפזרין דמיה לעניי ישראל, ומלקין אותו ומגלחין שערו ומנדין אותו ל' יום, עכ"ל. ואל תתמה לדעת הרמב"ם ז"ל איך אפשר שהבא על פנויה ישראלית לוקה מן התורה והבא על שפחה וכותית הוי רק מגזירה? דענין עריות הוא גזירת התורה ואין לנו טעם גלוי בכל הפרטים. תדע לך שכן הוא – שֶׁאֵם חמותו היא בשריפה ואם אמו היא משניות לעריות [הה"מ בפ"א ה"ד מאישות].

8. A maidservant who was immersed for the purpose of servitude is prohibited to a free man, whether it is his maidservant or his friend's maidservant. One who has relations with her, according to the Rambam, is subject to rabbinic lashes, and according to many of the early authorities, this is a Torah prohibition due to the verse "There shall not be a promiscuous woman among the daughters of Israel, nor shall there be a promiscuous man" (Deuteronomy 23:18), as is stated in Siman 4, Se'if 3, where the Rambam holds that this prohibition applies to an unmarried Jewish woman, and Onkelos translated it concerning a slave and a maidservant. The early Geonim wrote: One who is caught with his maidservant, she is taken away from him, and they sell her and distribute her value to the poor of Israel, and they lash him, shave his hair, and excommunicate him for 30 days. Do not be surprised according to the Rambam's opinion, how it is possible that one who has relations with an unmarried Jewish woman is lashed by Torah law, and one who has relations with a maidservant or a non-Jewish woman is only subject to a rabbinic decree? For the matter of forbidden relationships is a decree of the Torah, and we have no revealed reason for all its details. Know that this is so, for if his mother-in-law is burned [forbidden relations with her], but if it is his mother, she is secondary to forbidden relationships.

ט. וכתב הרמב"ם: אל יהי עון הבא על השפחה קל בעיניך, שהרי גם זה גורם להבן לסור מאחרי ה', שהבן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל, ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים, עכ"ל. ואין דין קנאין פוגעין בו בשפחה אפילו בפרהסיא, אבל בשפחה חרופה – גם להרמב"ם יש בזה מלקות. ואיזוהי שפחה חרופה? זו שחציה שפחה וחציה בת חורין ומקודשת לעבד עברי – והיא לוקח והוא מביא קרבן בין בשוגג בין במזיד.

9. Rambam wrote: Do not take lightly the sin of being with a maidservant, for this also causes the son to turn away from God, since the son of the maidservant is a slave and not from Israel, and it results in the desecration of the holy seed, making them slaves. End of quote. The law of zealots attacking does not apply to a maidservant, even in public, but in the case of a designated maidservant, Rambam also decrees lashes. And what is a designated maidservant? It is one who is half a maidservant and half free and is betrothed to a Hebrew slave – and she receives lashes, and he brings a sacrifice whether it was done unintentionally or intentionally.

י. נתערב ולד של ישראל בולד של שפחה – שניהם עבדים מספק ואסורים בישראלית ובשפחה, ולכן כופין בעל השפחה ומשחרר שניהם ומקבל שטר על דמיו משניהם, ואין כל אחד יכול לומר מספיקא לא תוציא ממני ממון, דהאדון יכול לומר א"כ לא אתן לכם שיחרור ולמה לי להפסיד חנם [נ"ל]. ואם האב והאדון אחד הוא – כשיגדילו ישחררו זא"ז, והאב נותן במתנה את העבד להבן [נ"ל] וכופין אותם לעשות כן כדי שיהיו מותרים לבא בקהל. ואם הנולדות נקיבות – שתיהן ספק שפחות, והבא עליהן וילדו – הולדות הם ספיקי עבדים וכופין לשחררם, אבל את הנקיבות אין כופין לשחררן שהרי אינן מצוות על פו"ר אא"כ נוהגין בהן מנהג הפקר כמ"ש ביו"ד סי' רס"ז. ומיהו להשתעבד בהן אין ביכולת, שכל אחת תאמר אני בת חורין והמוציא מחבירו עלין הראיה. ואם היו שתיהן בנותיו, כגון האב שבא על שפחתו וילדה בת ונתערבה בתו עמה – יש לו בהן הזכות שיש לאב ממ"נ [הה"מ]. ואם האחד זכר והאחת נקיבה – דינם כשניהם זכרים, דהרי הזכר מצווה על פו"ר, וממילא דבהכרח לשחרר גם הנקיבה [נ"ל].

10. If the child of a Jewish woman and the child of a maidservant became mixed up, both of them are considered slaves due to doubt and are prohibited from marrying a Jewish woman or a maidservant. Therefore, we compel the owner of the maidservant to free both of them and he receives a promissory note for their value from both of them. Neither one can claim that due to the doubt, he should not be required to pay, for the master can say, "If so, I will not grant you freedom and why should I lose out for nothing?" If the father and the master are the same person, when they grow up, they should free each other. The father gives the slave as a gift to the son and we compel them to do this so that they may be permitted to enter the congregation. If the children are females, both are doubtful maidservants, and if someone has relations with them and they give birth, the children are doubtful slaves and we compel them to free them. However, we do not compel the freeing of the females since they are not commanded in procreation unless they are treated as ownerless property as stated in Yoreh De'ah 267. Nevertheless, they cannot be enslaved because each one can claim that she is a free woman, and the burden of proof is on the claimant. If both are his daughters, for instance, if the father had relations with his maidservant and she gave birth to a daughter who got mixed up with his other daughter, he has the rights over them that a father has in any case. If one is a male and the other a female, their status is like that of two males since the male is commanded in procreation, and consequently, the female must also be freed.

יא. אשת כהן שנתערב ולדה בולד שפחתה – כל הדינים שנתבאר נוהגים בהם, ונוסף לזה דשניהם אוכלין בתרומה דגם עבד כהן אוכל בתרומה, וחולקים חלק אחד בגורן – כשבאו שניהם, אבל לזה בלא זה – אין נותנים. ודבר פשוט שאם העבד הוא של אדון אחר ישראל – שניהם אסורים לאכול בתרומה [נ"ל] ושניהם אסורים לטמא למתים מפני ספק כהונה. וכשנשתחררו נושאים נשים הכשירות לכהונה ואינם מטמאים למתים, ואם טימאו את עצמם – אינם לוקים מספק. ואינם אוכלים בתרומה, דעבד כהן כשנשתחרר הרי הוא כישראל, ואם אכלו – אינם משלמין קרן וחומש כישראל, דמספיקא לא מפקינן ממונא, וכ"ש שאין נוטלין חלק בגורן, והתרומה משדות שלהם – מוכרין לכהנים ודאים והדמים שלהם מטעם שנתבאר. ובקדשי המקדש אין להם שייכות, רק לענין כשהם מקריבין קרבן יכולין ליתן לכל כהן שירצו אף שאינו מהמשמר הקבוע כדין כהן שמקריב קרבנותיו בעצמו, ולכן אף שאין יכולין להקריב בעצמם – מ"מ אנשי המשמר אין יכולין לכופן לתתן להם להקריב מטעם שנתבאר. וכן הבכור שבעדרם א"צ ליתן לכהן רק ירעה עד שיסתאב ויאכלו במומו, ופטורין מליתן זרוע ולחיים והקיבה מטעם שנתבאר, ומטילין עליהם כל חומרי כהנים וכל חומרי ישראלים [יבמות צ"ט:]. וכל הדינים שנתבארו בתערובות בן ועבד – כן הדין בתערובות ולד ישראל עם ולד כותי בכל הדינים השייכים לזה, ומטבילין את שניהם לשם גירות וכל אחד מהם ספק גר ואסורים בממזרת, ואם הן נקיבות – אסורות לכהן, וגם בשפחה הדין כן [ע' ב"ש סק"ה].

11. The wife of a Kohen whose child was mixed with the child of her maidservant—all the laws that have been clarified apply to them. Additionally, both of them eat terumah because even a Kohen's servant eats terumah, and they receive one portion at the granary when they both come, but if one comes without the other, they do not give. It is obvious that if the servant belongs to another master who is an Israelite, both are forbidden to eat terumah. Both are also forbidden to become impure through contact with the dead due to the doubt regarding their priestly status. When they are freed, they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marry women fit for a Kohen and do not become impure from the dead, and if they do make themselves impure, they are not lashed due to the uncertainty. They do not eat terumah because a freed Kohen's servant is considered like an Israelite, and if they eat, they do not pay the principal and the additional fifth like an Israelite, since we do not extract money in cases of doubt. Certainly, they do not receive a portion at the granary, and the terumah from their fields is sold to definite Kohanim, and the money belongs to them for the reason that has been clarified. They have no involvement with the sacred offerings of the Temple, except that when they bring a sacrifice, they can give it to any Kohen they desire, even if he is not from the designated watch, as per the law that a Kohen brings his own offerings. Therefore, even though they cannot offer it themselves, the members of the watch cannot force them to give it to them to sacrifice for the reason that has been clarified. Similarly, the firstborn of their flock does not need to be given to a Kohen but rather grazes until it becomes blemished, and then they eat it in its blemished state. They are exempt from giving the foreleg, the jaw, and the maw for the reason that has been clarified, and they are subject to all the stringencies of Kohanim and all the stringencies of Israelites. All the laws that have been clarified regarding the mixture of a son and a servant also apply to the mixture of the child of an Israelite with the child of a Samaritan in all relevant laws, and both are immersed for conversion, each being a doubtful convert, and they are forbidden to marry a mamzer. If they are females, they are forbidden to marry a Kohen, and the same applies to a maidservant.

סימן יז

א. **[דיני אשת איש וכל דיני עגונות ובו רס"ב סעי']**
אשת איש בכלל עריות היא, ואין קדושין תופסין בה כבכל העריות. בד"א? בודאי א"א, אבל אם היא ספק מקודשת או ספק מגורשת כגון שהיו מעות הקדושין או הגט ספק קרוב לו וספק קרוב לה, או שארי מיני ספיקות, וכן שני כיתי עדים המכחישות זא"ז, ואפילו בכת אחת שזה אומר כן וזה אומר כן – הוי ספיקא דרבנן [ב"ש סי' ל' סק"ח] תופסין הקדושין מספק וצריכה גט משניהם. וה"ה לפסולי גיטין דרבנן אם בא אחר וקידשה – צריכה משניהם גט, מהראשון מדרבנן ומהשני מן התורה, ולא אזלינן בזה בתר חזקה לומר כשיש ספק בהקדושין להעמידנה בחזקת פנויה וכשיש ספק בהגט להעמידנה בחזקת א"א, דאע"ג דמן התורה אזלינן בתר חזקה מ"מ משום חומר א"א החמירו רבנן למיהוי כספק, ולכן כשיש מחלוקת הפוסקים בקדושין אלו או בגט זה אם הוא כשר או פסול – הוי ספיקא דא"א וצריכה גט משניהם. ואפילו אם רוב הפוסקים מכריעים לצד אחד לא אזלינן בתר רובא [עז"נ], דלפעמים בחומרת א"א חיישינן גם למיעוטא אם הוא מיעוטא דמינכר, אם לא נגד דיעה יחידאה שרובא דרובא מהפוסקים לא חשו לזה, דאז בודאי לא חיישינן לדיעה זו דאל"כ אין לדבר סוף [נ"ל]. וכן אם ראובן קידשה בחופה ובא שמעון וקידשה בכסף או בשטר – צריכה גט משניהם כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם חופה קונה [שם], מיהו אם גם שמעון קידשה בחופה – אינה צריכה גט ממנו ממ"נ ורק מראובן צריכה גט [נ"ל]. ויותר מזה יתבאר בסי' ק"נ דאפילו בגט שהוא בטל מן התורה ונשאת לאחר דהולד ממנו ממזר גמור, מ"מ צריכה גט משניהם כדי שלא יאמרו א"א יוצאה בלא גט דלאו כ"ע ידעי שהגט בטל מן התורה. אבל א"א ודאית שלא יצא עליה קול גירושין – לא חיישינן לקדושי אחר, ואפילו אם קידשה שיחולו הקדושין לכשתתגרש ואח"כ נתגרשה – א"צ ממנו גט, דאין אדם מקדש דבר שאינו בא לעולם עדיין ושאינו ברשותה כיון שהיתה א"א בעת שקידשה וכמ"ש בסי' מ' ע"ש. ואם טעתה וסברה שפנויה היא ונשאת לאחר ואח"כ נודע שמקודשת היא מקודם – צריכה גט מזה ומזה ונאסרת על שניהם כמו שיתבאר בסוף סי' זה בס"ד. ודע, דבכל ספק קדושין שצריכה גט משניהם – אין הראשון רשאי לישאנה דשמא יאמרו שגירשה ונשאת לאחר וגירשה וזה הראשון מחזיר גרושתו משנשאת לאחר כמ"ש בסימן ל"א. ואם השני בא עליה קודם שגירשה הראשון – נאסרה גם על השני, דהא בביאתו נאסרה על הראשון, וכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל כמ"ש שם, ועמ"ש בסי' מ"ו.

1. **[Laws of a Married Woman and All Laws of Agunot, with 262 Sections]** A married woman (eshet ish) is included in the category of forbidden relations, and marriage (kiddushin) does not take effect with her, just as with all forbidden relations. When does this apply? When it is certain that she is a married woman. However, if there is a doubt whether she is betrothed or divorced, such as if the money for the betrothal or the get (bill of divorce) is in doubt whether it was closer to him or to her, or other types of doubts, or if there are two sets of witnesses contradicting each other, or even within one set of witnesses where one says one thing and the other says something else — this is a rabbinic doubt (safek d'rabbanan). In such cases, the kiddushin takes effect out of doubt, and she requires a get from both men. The same applies to rabbinically invalid divorces; if another man betroths her, she requires a get from both, from the first rabbinically and from the second by Torah law. We do not follow the principle of chazakah (presumption) to declare her status as unmarried when there is a doubt about the kiddushin and as married when there is a doubt about the get. Although by Torah law we follow chazakah, nevertheless, due to the severity of the prohibition of a married woman, the Rabbis were stringent and considered it a doubt. Therefore, when there is a dispute among the authorities about the validity of the kiddushin or the get, it is considered a doubt regarding a married woman, and she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

requires a get from both. Even if the majority of authorities lean to one side, we do not follow the majority in this case because sometimes, due to the severity of the prohibition of a married woman, we are concerned even for a minority view if it is a noticeable minority, unless it is against a single opinion that the vast majority of authorities do not consider, in which case we surely do not take that opinion into account, for otherwise there would be no end to the matter. Similarly, if Reuven betrothed her with chuppah and Shimon betrothed her with money or a document, she requires a get from both because there is a dispute among the authorities whether chuppah alone effects betrothal. However, if Shimon also betrothed her with chuppah, she does not require a get from him in any case, and only requires a get from Reuven. Further, it will be explained in Section 150 that even in a case where the get is invalid by Torah law and she marries another, and the child from this marriage is a definite mamzer (illegitimate), she still requires a get from both so that people do not say a married woman can be released without a get, as not everyone knows that the get is invalid by Torah law. But a definite married woman, for whom there was no rumor of divorce, we are not concerned about another's betrothal. Even if he betrothed her to take effect after her divorce and then she was divorced, she does not require a get from him, for a person cannot betroth something that is not yet in existence or not within his control, since she was a married woman at the time of the betrothal, as stated in Section 40. If she mistakenly thought she was single and married another, and then it was found that she was previously betrothed, she requires a get from both and is forbidden to both, as will be explained at the end of this section, God willing. Know that in any case of doubtful kiddushin where she requires a get from both, the first man is not permitted to marry her, lest people say he divorced her, she married another, and he then remarried his divorced wife after she had married another, as stated in Section 31. If the second man had relations with her before the first man divorced her, she is also forbidden to the second man, for through his relations she becomes forbidden to the first man, and just as she is forbidden to her husband, so she is forbidden to the adulterer, as stated there and in Section 46.

ב. האשה שאמרה לבעלה גירשתני והוא אומר לא גירשתיך – אמרו חז"ל דנאמנת, דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה בדבר שיודע שמשקרת. ולכן אשה שקבלה קדושין מאחר בפני בעלה – ה"ז מקודשת לשני מטעם דאינה מעיזה פניה בפני בעלה. וי"א דאין הנאמנות לענין שתהא מותרת להשני, או באומרת גירשתני שתנשא לאחר, אלא שחוששין לדבריה להצריכה גט משני [ראב"ד פ"ד מאישות וריטב"א שילהי נדרים], שאין סברא כלל שמפני טעם חזקה שלא תעיז נתירנה בלא גט חדש, ואיך נתיר ערוה החמורה בדיבורה בדבר שהוא מכחישה? והרי באומרת מת בעלי אמרו חז"ל דנאמנת מטעם דדבר העשוי להוודע הוא אם הוא בחיים ולא תקלקל עצמה כמו שיתבאר, אבל בזה שלעולם לא יתוודע אי אפשר לומר כלל שהאמינוה אף להנשא לאחר, אלא שכך הוא הענין שמטעם חזקה זו נאסרת על בעלה הראשון אם פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר. ואע"ג דאין אשה נאמנת לאסור עצמה על בעלה כמ"ש בסי' קט"ו – זהו בדבר שאין הבעל יודע האמת להכחישה, כגון שאומרת שזינתה חשו חכמים שמא נתנה עיניה באחר ולא האמינוה כמ"ש, אבל בזה שאומרת לו בפניו דבר שיודע האמת וחזקה שלא תעיז כל כך – לכן נאמנת לאסור עצמה על בעלה. ומ"מ אין כופין אותו ליתן גט חדש, דבמה נוכל לכופו? הרי היא אומרת שכבר גירשה ואנן הוא דלא מהימנינן לה דאל"כ כל אשה תוציא עצמה מבעלה בטענה זו ותקבל קדושין מאחר ונכוף אותו ליתן גט, אלא תשב עגונה כל ימיה עד שיתרצה ליתן לה גט ואיהי דאפסדה אנפשה [ריטב"א], וכ"ש שאינה נוטלת כתובתה. אמנם כשעדיין לא קבלה קדושין מאחר – כופין אותה להיות עמו אא"כ הוא כהן דאסור בגרושה וחיישינן לדבריה לחומרא [כנ"ל לשיטה זו].

2. A woman who says to her husband, "You divorced me," and he says, "I did not divorce you" – our sages said that she is believed, because there is a presumption that a woman would not have the audacity to lie to her husband's face about something he knows to be false. Therefore, if a woman received betrothal from another man in the presence of her husband, she is considered betrothed to the second man, because she would not have the audacity to do so in front of her husband. However, some say that this credibility is not for the purpose of allowing her to marry the second man or for allowing her to marry another man if she claims she was divorced, but rather to make us cautious and require a get (divorce document) from the second man [Ra'avad, Chapter 4 of Ishut and Ritva at the end of Nedarim]. It is not logical that due to the presumption that she would not have the audacity to lie, we would permit her to remarry without a new get. How can we permit a severe prohibition based on her statement in a matter where he contradicts her? When a woman says, "My husband died," our sages said she is believed because it is a matter that can be verified if he is alive, and she would not ruin herself, as will be explained. But in this case, where it will never be revealed, it is impossible to say she is believed to marry another man. Rather, the matter is such that, due to this presumption, she becomes forbidden to her first husband if she extends her hand and receives betrothal from another. Although a woman is not usually believed to forbid herself to her husband, as stated in Siman 115 – this is in a matter where the husband does not know the truth to contradict her, such

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as if she says she committed adultery, the sages worried that she might have set her eyes on another man and did not believe her, as stated. But in this case, where she says something to his face that he knows the truth, and there is a presumption that she would not have the audacity to lie – she is believed to forbid herself to her husband. Nevertheless, we do not compel him to give a new get, for how can we compel him? She says he already divorced her, and we do not believe her, otherwise, every woman could free herself from her husband with this claim, receive betrothal from another, and force him to give a get. Rather, she will remain an agunah (a chained woman) all her life until he agrees to give her a get, and she caused this loss to herself [Ritva], and certainly, she does not receive her ketubah. However, if she has not yet received betrothal from another – we compel her to stay with him unless he is a Kohen, who is forbidden to a divorced woman, and we are stringent due to her words [according to this view].

ג. אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ד ובפט"ז מאישות ס"ל דאלימתא חזקה זו דמותרת לזה שנתקדשה לו וכן דעת כמה פוסקים, וטעמא דמילתא דמלבד שחזקה גדולה היא שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה בענין גדול כזה שהוא יודע האמת, עוד לא דמי לכל העניינים שאשה טוענת להוציא עצמה מבעלה דבכל דבר נהי שהיא משקרת בזה הטענה, מ"מ רוצה להנשא בהיתר כמו בטוענת שזינתה או מאיס עלי וכדומה, הרי היא מבקשת שיכופו אותו ליתן גט ותנשא בהיתר, אבל בזה שטוענת גירשתני ומותרת אני לאחר, אם היא משקרת הרי היא באיסור א"א כל ימיה ובניה ממזרים, ואין שום אשה חשודה לעשות כן [וזהו כוונת הרא"ש שם], וזה שהוצרכנו ליתן טעם על נאמנות האשה לומר שמת בעלה זהו מפני שבשם אין אנו חושדים אותה שמשקרת לגמרי אלא שאומרת ע"פ השמיעה או באומדנא כמו שיתבאר ואין כוונתה להנשא באיסור א"א, אבל בזה אם משקרת משקרת לגמרי ותהיה באיסור א"א כל ימיה ותעשה בניה ממזרים, ואין שום בת ישראל חשודה בזה. ועוד, דהן אמת דנאמנת מ"מ בודאי צריכים הב"ד לחקור ולדרוש ממנה מתי גירשה ובאיזה מקום ומי הם העדים, דלא גרע מהתובע לחבירו מנה אומרים לו ב"ד ברר דבריך כמ"ש בח"מ סי' ע"ה, וכ"ש בעניינא דא"א, וממילא דע"פ הרוב יכירו וידעו האמת ואם נמצא שמשקרת אין בדבריה כלום, ואם עכ"ז לא נמצאת משקרת ואין ביכולת להתברר כגון שהעדים מתו או הלכו למדה"י קים להו לרבנן דאינה מעיזה פניה בפני בעלה מהטעמים שנתבאר, ואפילו כתובתה נוטלת דמספר כתובתה נלמוד שכתוב בה "לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי", וכיון דמותרת לינשא נוטלת כתובתה, וי"א דלממון אינה נאמנת.

3. However, the Rambam, of blessed memory, in chapters 4 and 16 of Ishut, holds that this presumption (that a woman is permitted to the man she was betrothed to) is strong. This is also the opinion of several other poskim (halachic authorities). The reasoning is that, aside from it being a strong presumption that a woman would not be so brazen as to lie to her husband in such a significant matter where he knows the truth, it is also different from other cases where a woman makes claims to free herself from her husband. In other matters, even if she is lying, she still wants to get married lawfully, such as when she claims that she committed adultery or that he is repulsive to her. In those cases, she is asking that he be compelled to give a get (divorce) so she can remarry lawfully. But in this case, where she claims "he divorced me and I am permitted to marry another," if she is lying, she would remain in the prohibition of being a married woman her whole life, and her children would be mamzerim (illegitimate). No woman is suspected of doing such a thing [and this is the intent of the Rosh there]. This is why we need to give a reason for the woman's credibility when she says her husband died, because in that case we do not suspect her of outright lying, but rather that she may be speaking based on hearsay or assumption, as will be explained. Her intention is not to marry unlawfully. But in this case, if she is lying, she is lying completely and would remain in the prohibition of a married woman her whole life, and her children would be mamzerim. No Jewish woman is suspected of this. Furthermore, although she is believed, the court must certainly investigate and inquire from her when and where he divorced her and who the witnesses are. This is no less than when someone claims money from another; the court says to him, "Clarify your claim," as stated in Choshen Mishpat, section 75. All the more so in matters of a married woman. Consequently, in most cases, the truth will be recognized and known, and if it turns out she is lying, her words amount to nothing. If, nevertheless, it does not turn out she is lying and it is not possible to clarify, such as if the witnesses died or went overseas, the Sages maintain that she would not be so brazen before her husband for the reasons explained. Even her ketubah (marriage contract) she takes, as we learn from the wording in her ketubah "when you marry another, you will take what is written for you." Since she is permitted to remarry, she takes her ketubah. Some say that for monetary matters, she is not believed.

ד. וכתב הרמב"ם בפי"ב מגירושין: באה היא ובעלה, היא אומרת גירשתני ואבד גיטי והוא אומר לא גירשתיך, אע"פ שהוחזקה אשתו – נאמנת, חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. אמר הבעל גירשתי את אשתי – אינו נאמן וחוששים לדבריו ותהיה ספק מגורשת, ואפילו הודית לו שגירשה – אינו נאמן שמא יתכוין לקלקלה או בגט בטל גירשה והיא אינה יודעת, או שמא תעיז פניה בו מפני שהוא מאמינה והיא אינה יודעת כובד האיסור שלה לפיכך אומרים לו אם אמת הדבר הרי אתם קיימים – גרש אותה עתה בפנינו,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עכ"ל. [ובטור סי' קנ"ב הגירסא יותר מכוונת וע"פ גירסתו בארנו שם סעי' ו'].

4. Rambam wrote in Chapter 12 of Hilchot Gerushin: If a woman and her husband come, and she says, "You divorced me, and I lost my get," and he says, "I did not divorce you," even though she is known as his wife – she is believed, for it is established that a woman would not brazenly lie in the face of her husband. If the husband says, "I divorced my wife" – he is not believed, but we are concerned about his words, and she will be considered possibly divorced. Even if she admits that he divorced her – he is not believed, for perhaps he intends to harm her, or he divorced her with an invalid get and she does not know, or perhaps she would brazenly lie against him because he trusts her, and she does not know the severity of her prohibition. Therefore, we say to him, "If it is true, let us see it now – divorce her in our presence." So concludes his words. [And in the Tur, Siman 152, the version is more accurate, and according to that version, we explained there in Section 6.]

ה. למדנו מדבריו דנאמנותה אינו אלא כשהבעל מכחישה מטעם שלא תעיז בפניו, אבל כל שמודה לדבריה ונסתלקה חזקה דהעזה – אינה נאמנת רק לחומרא. מיהו אפשר דדוקא כשהוא התחיל לומר גירשתיך, אבל כשהיא התחילה לומר גירשתני, אף שמודה לה – נאמנת, ויש שמסתפק בזה [ח"מ]. ויש מי שכתב דאינה נאמנת כמו בהתחיל הוא [ב"ש], ויש מי שכתב דנאמנת ודאי [עזר"נ וב"מ ובאה"ט], וכן מוכח להדיא מדבריו בפט"ז מאישות דין כ"ז ע"ש. ולי נראה להכריע דודאי אם באו שניהם מעיר אחרת ואמרו שגירשה שם – נאמנים אף כשהתחיל הוא והטעם שאינו נאמן הוא משום דגט קלא אית ליה [ב"ש ר"ס קנ"ב] וזה לא שייך אלא כששניהם היו בעיר ולא שמענו קול גירושין לכן אין נאמנים לקולא רק לחומרא וחוששין כל החששות שכתב הרמב"ם מפני שהוא מילתא דתמיה, אבל בבאו מעיר אחרת ושניהם מודים שנתגרשו אע"פ שהוחזקה עד כה לאיש ואשתו למה לא נאמינם? רק באשה כשהיא אומרת גירשתני והוא מכחישה נאמנת מפני חזקה שאינה מעיזה בפניו כמ"ש, ולכן נאמנת אף כשלא באו מעיר אחרת, ולפ"ז בכה"ג כשאינו מכחישה אף שהיא התחילה מ"מ כיון דמילתא דתמיה היא שלא שמענו קול גירושין א"א להאמינה לקולא, והרמב"ם בפט"ז מאישות י"ל דמיירי כשבאו מעיר אחרת [כנ"ל, דמדבריו בפי"ב מגירושין משמע כהב"ש, ע"ש ודו"ק].

5. We learn from his words that her credibility is only established when the husband contradicts her because she would not have the audacity to lie in his presence. However, when he agrees with her and the presumption of audacity is removed, she is only believed stringently. Nonetheless, it is possible that this is specifically when he initiated by saying "I divorced you," but if she initiated by saying "You divorced me," even if he agrees with her, she is believed. Some are uncertain about this. Some write that she is not believed just as she would not be if he had initiated. Others write that she is definitely believed, and this is explicitly proven by his words in Chapter 16 of Hilchot Ishut, Law 27. In my opinion, it is clear that if both come from another city and say that he divorced her there, they are believed even if he initiated. The reason he is not believed in general is because a get (divorce document) is known by its public announcement. This applies only when both were in the city and we did not hear any rumor of a divorce, and therefore they are not believed leniently, only stringently, and we must consider all concerns mentioned by the Rambam because it is a surprising matter. However, if they came from another city and both agree that they were divorced, even though they were presumed to be husband and wife until now, why should we not believe them? Only in the case where the woman says "You divorced me" and he contradicts her, she is believed due to the presumption that she would not have the audacity to lie in his presence, as mentioned before. Therefore, she is believed even if they did not come from another city. According to this, in such a case where he does not contradict her, even if she initiated, since it is a surprising matter that we did not hear any rumor of a divorce, we cannot believe her leniently. The Rambam in Chapter 16 of Hilchot Ishut can be explained as referring to a case where they came from another city.

ו. וזה הדין עצמו גם בקיבלה קדושין מאחר, אם קודם לזה אמר הבעל גירשתיך – אינה נאמנת, וי"א אפילו אם אח"כ אמר גירשתיך – ג"כ אינה נאמנת אלא רק במכחישה [ב"ש], ולפי דברינו גם בזה צריך לחלק בין שהיו שניהם בעיר ובין שבאו מעיר אחרת וכמ"ש [נ"ל]. [ובסי' קנ"ב בארנו דלא ס"ל לרמב"ם טעמא דקול, ע"ש].

6. And this same law applies if she accepted betrothal from another man. If the husband said beforehand, "I divorced you" – she is not believed. Some say that even if he said afterward, "I divorced you" – she is also not believed unless contradicting him. According to our explanation, we should also differentiate between whether both were in the city or they came from another city, as we have written. And in section 152 we explained that the Rambam does not hold by the reasoning of "kol" (public rumor), see there.

ז. בחזקה זו דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה אין חילוק בין ארוסה לנשואה [ב"י בסי' קנ"ב], ויש מי שמסתפק בזה [עזר"נ, וע' מל"מ פ"ד מאישות].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם מתחילה אמרה שלא בפני הבעל שנתגרשה ואח"כ אמרה גם בפניו יש שמסתפקים בזה אם אמרינן חזקה זו, דשמא מפני שאמרה מקודם עבידא לאחזוקי דבריה [ע' ד"מ], וי"א דאין חילוק בזה ונאמנת [ב"ש], וכן הכריעו גדולי האחרונים. אבל מה שדיברה שלא בפניו או שקבלה קדושין שלא בפניו והוא מכחישה ובפניו אינה אומרה גירשתני – אין חוששין כלל לדבריה הקודמין, אבל כשאומרת בפני בעלה גירשתני או קבלה קדושין בפניו ואח"כ חוזרת מדבריה – אינה נאמנת לחזור בה, ומיהו נראה דלחומרא חוששין לחזרתה. וכן אם נתנה אמתלא טובה למה אמרה כן מתחלה – נאמנת לחזור בה אם גם הבעל אומר שלא גירשה, דאמתלא מהני בכל דבר [נ"ל]. ואם זה השני שנתקדשה לו הוא כהן – אין בדבריה כלום, דאיך נאמין לה שנתגרשה והרי אסורה לכהן [באה"ט], ומ"מ אם גם הבעל אומר שנתגרשה – פשיטא שצריכה גט מהכהן, דקדושין תופסין בחייבי לאוין ואסורה גם לחזור לבעלה הראשון וצריכה גט גם ממנו, דאיתרעי מילתא במה שנתקדשה לכהן [נ"ל]. וכן אם יש לתלות במה שאמרה נתגרשה באיזה טעות, כגון שנתוודע שהיה ספק פסול בגט וכיוצא בזה שקבלה קדושין מאחר ויש לתלות שטעתה בקדושי ראשון וסברה שאינם קדושין – מבטלין דבריה [עזר"נ] ובודקין אחר הגט הקודם או אחרי הקדושין הראשונים וחותכין הדין [נ"ל].

7. In this presumption that a woman does not have the audacity to lie to her husband, there is no distinction between a betrothed woman and a married woman [Beit Yosef in Siman 152], and there are those who have doubts about this [Ezrat Nashim, and see Maggid Mishneh Chapter 4 of Hilchot Ishut]. If she initially said, not in her husband's presence, that she was divorced, and afterwards she said it also in his presence, there are those who are uncertain whether we apply this presumption, for perhaps because she said it previously, she is compelled to maintain her statement [see Darkei Moshe], and there are those who say there is no distinction in this and she is believed [Beit Shmuel], and this is also the conclusion of the great later authorities. But if she spoke not in his presence or accepted betrothal not in his presence and he denies it, and in his presence she does not say "you divorced me" – we do not consider her previous statements at all. However, when she says in her husband's presence "you divorced me" or accepted betrothal in his presence and afterwards retracts her words – she is not believed to retract, yet it seems that we are stringent to be concerned about her retraction. Similarly, if she provided a good reason for why she said so initially – she is believed to retract if the husband also says he did not divorce her, as a valid reason is effective in all matters [it seems to me]. If the second man to whom she was betrothed is a Kohen – her words mean nothing, for how can we believe she was divorced when she is forbidden to a Kohen [Ba'er Hetev], but nevertheless, if the husband also says she was divorced – it is obvious that she needs a get (divorce document) from the Kohen, for betrothal is effective in cases of a negative commandment and she is also forbidden to return to her first husband and needs a get from him as well, for the matter is weakened by her betrothal to the Kohen [it seems to me]. Also, if there is a reason to attribute her statement "I was divorced" to some mistake, such as it becoming known that there was a doubt about the validity of the get or something similar where she accepted betrothal from another and it is possible to attribute that she erred concerning the first betrothal and thought it was not valid – her words are nullified [Ezrat Nashim] and we examine the previous get or the first betrothal and determine the law [it seems to me].

ח. אם קידשה אחר שלא בפני בעלה – אין קדושין תופסין בה עד שתביא ראיה שנתגרשה קודם שקבלה הקדושין, דכל שלא בפניו מעיזה ולא חיישינן אפילו להחמיר, ויש שחושש להחמיר [ר"ן בשם רמב"ן פ"ב דכתובות], אמנם רוב הפוסקים לא ס"ל כן. ונראה להכריע דלא פליגי כלל, דודאי כשבא בעלה והודית שלא נתגרשה כלל וגם הוא אומר שלא נתגרשה כלל – דורשין וחוקרין ממנה על המעשה שעשתה לקבל קדושין ומסתמא ימצאו איזה אמתלא שמפני הכעס עשתה כן וכדומה לזה, אבל אם עומדת בדבריה אח"כ גם בפני הבעל – ודאי שחוששין להקדושין וצריכה גט משניהם ונאסרת על בעלה הראשון. ואפילו לדעה שנתבאר באומרת גירשתני שאפילו אמרה מקודם שלא בפניו ואח"כ אמרה בפניו נאמנת לגמרי, מ"מ בקבלת קדושין בכה"ג ודאי דמפני הבושה עבידא לאחזוקי שיקרה ואינה נאמנת רק לחומרא, ועי' בסעי' י'.

8. If another man betroths her in the absence of her husband, the betrothal does not take effect until proof is brought that she was divorced prior to accepting the betrothal, because in his absence she might be bold in her assertions, and we do not even consider this stringently. However, some are stringent [Ran in the name of Ramban, Ketubot 2], but the majority of poskim do not hold this way. It seems clear that there is no dispute at all, for certainly if her husband comes and she admits that she was not divorced at all and he also says that she was not divorced at all, we investigate and examine her actions in accepting the betrothal and it is likely that some excuse will be found that she did so out of anger or something similar. However, if she persists in her claims even in the presence of her husband, certainly the betrothal is a concern and she requires a get from both men and is prohibited to her first husband. Even according to the opinion that if she says "you divorced me," even if she initially said it not in his presence and later said it in his presence, she is completely believed; nevertheless, in the case of accepting betrothal in this manner, certainly out of shame she will not uphold her lie and is not believed except stringently. See section 10.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ט. כתב הרא"ש ז"ל דכל שהבעל בעיר כשנתקדשה לאחר מקרי בפניו, ויש חולקין וס"ל דבעינן בפניו ממש. וזהו ודאי – אפילו להרא"ש אינו אלא בקבלת קדושין שעשתה מעשה רבה, אבל באומרת נתגרשה בעינן דוקא בפניו ממש [עז"נ]. ויש מי שאומר דלא פליגי כלל, דודאי כשהבעל בעיר וקבלה קדושין מאחר ובביאת הבעל העיזה פניה לומר לו שנתגרשה ממנו – ה"ז כבפניו ממש דהא ידעה שמיד יבא לביתו ותוכרח להעיזו בפניו, ולא דמי לאם היה בעיר אחרת, ובכה"ג גם היש חולקין אפשר שמודים להרא"ש. ובאם שבביאת הבעל חוזרת מדבריה – גם הרא"ש מודה [חמ"ח].

9. The Rosh, of blessed memory, wrote that whenever the husband is in town when she becomes betrothed to someone else, it is considered as if it were done in his presence. There are those who disagree and hold that it must be literally in his presence. And certainly, even according to the Rosh, this is only regarding the acceptance of betrothal, which is a significant action, but when she claims she was divorced, it must be literally in his presence. There is an opinion that says there is no disagreement at all, for indeed when the husband is in town and she accepts betrothal from another man, and in the husband's presence, she brazenly claims she was divorced from him – this is considered as if it were done in his presence, for she knows that he will immediately come home and she will be forced to confront him. This is not comparable to when he is in another city, and in such a case, even those who disagree might agree with the Rosh. And if, upon the husband's arrival, she retracts her statement – the Rosh also agrees.

י. כתב הטור בסי' קנ"ב דכשקבלה קדושין שלא בפני בעלה, וכשבא הבעל ואומרת הרי לא גירשתיך מעיזה בפניו ואומרת גירשתני – אינה נאמנת, שלהחזיק הדברים אומרת כן עכ"ל, כיון שעשתה מעשה רבה, וזהו כמ"ש בסוף סעי' ח' דקבלת קדושין לא דמי בזה לאומרת גירשני (בעלה) [בעלי] ע"ש. אמנם זהו ודאי כשלא היה בעיר בעת קבלת הקדושין, דאם היה בעיר הרי נתבאר דדעת הרא"ש ז"ל שזהו כבפניו, ואם הטור היה חולק עליו בזה היה מביא דעתו כדרכו, אלא ודאי דמיירי כשלא היה בעיר.

10. The Tur wrote in Siman 152 that when a woman receives betrothal without her husband's presence, and when the husband returns and she says, "You didn't divorce me," but then boldly claims, "You divorced me"—she is not believed, because she is asserting this to maintain her position. Since she committed a significant act, this is like what is stated at the end of paragraph 8 that receiving betrothal is not the same as saying, "My husband (divorced) me." However, this is certainly the case when he was not in town at the time of the betrothal, for if he was in town, it is explained that the opinion of the Rosh of blessed memory is that this is equivalent to being in his presence. If the Tur had disagreed with this, he would have mentioned his opinion as usual. Therefore, it is certain that this refers to when he was not in town.

יא. עוד כתב הרא"ש בתשובה: הא דאמרינן האשה שאמרה לבעלה גירשתני נאמנת – הני מילי קודם שנשאת לאחר, אבל כשכבר נשאת – מעיזה שלא תעשה עצמה זונה ותצא מזה ומזה, עכ"ל. וה"ה אם זינתה אינה נאמנת עוד [ב"ש], ומשמע דאפילו כשהיה בעלה בעיר אמרינן דיצרה תקפה ועתה במזיד מקיימת הדברים מפני גודל חרפתה, דאם כונתו דוקא כשלא היה הבעל בעיר, גם בקדושין הדין כן כמ"ש הטור שהבאנו דבריו בסעיף הקודם. אבל מלשון רבינו הב"י בסעיף ב' משמע דס"ל דחד דינא אית להו והרא"ש השיב על השאלה שהיתה בנשואין אבל גם בקדושין הדין כן [וכ"מ בב"ש סק"ז].

11. The Rosh also wrote in a responsum: The statement that a woman who tells her husband "You divorced me" is believed—this applies only before she remarries another man. But if she has already remarried, she is not believed, because she would not make herself appear as promiscuous and thereby be forced to leave both husbands. And the same applies if she committed adultery; she is no longer believed [Beit Shmuel]. It appears that even if her husband was in town, we say that her impulse overcame her, and now she maintains her statement intentionally because of the great shame she faces. If the intention was specifically when the husband was not in town, the same ruling applies in the case of betrothal, as the Tur wrote, which we cited in the previous section. However, from the language of the Beit Yosef in Section 2, it seems that he holds there is one ruling for both, and the Rosh answered the question that was about marriage, but the same law applies to betrothal [and this is also evident in the Beit Shmuel, Section 6].

יב. אבל הרשב"א ז"ל בתשו' והביאה רבינו הב"י בסי' קנ"ב כתב להדיא דאפילו קבלה הקדושין שלא בפני בעלה, אם אח"כ כשבא בעלה מעיזה בפניו ואומרת שנתגרשה – נאמנת, ומהראיות שהביא מוכח דגם בנשאת ס"ל כן [וראייתו מכתובות כ"ב: דפריך ומי חציפא וכו', ושם הוא בנשאת. ולהרא"ש נ"ל דה"פ: דדינא דשנים אומרים נתגרשה ודאי מיירי בכל גווני גם כשהם בעיר אחת ובזה לא חציפא, ודו"ק].

12. However, the Rashba of blessed memory, in his responsa brought by our master the Beit Yosef in Siman 152, explicitly wrote that even if she accepted the betrothal not in the presence of her husband, if afterwards when her husband came she brazenly claims in his presence that she was divorced, she is believed. And from the proofs he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

provided, it is evident that he also holds this way in the case of remarriage. [And his proof is from Ketubot 22b, where it questions "Would she be so brazen, etc.," and there it is discussing remarriage. According to the Rosh, it seems that the explanation is: the law that two witnesses say she was divorced certainly applies in all cases, even when they are in the same city, and in this case, she would not be so brazen. Examine this carefully.]

יג. יש מהגדולים שהכריע לדינא דבנשאת חיישינן להחמיר לומר שתעיז בשקר וצריכה גט מזה ומזה ולא עבדינן להקל כסברת הרשב"א ז"ל לומר שלא תצא, ובנתקדשה לחוד חיישינן לדברי הטור ולא תנשא להשני, ואם נשאת אפשר שלא תצא. ובדברים בלבד כשמקודם אמרה שלא בפניו ואח"כ אומרת גם בפניו, אם נשאת ודאי דלא תצא, ובלא נשאת אפשר שיש לחוש לכתחלה שלא תנשא בלא גט [הר"ם בן חביב בס' עזר"נ סקי"ח].

13. Some of the great authorities have ruled that if she is married, we should be stringent and consider the possibility that she might lie brazenly, and she needs a get (divorce) from both husbands, and we do not follow the lenient opinion of the Rashba, of blessed memory, which says she does not have to leave her second husband. However, if she was only betrothed, we are concerned with the opinion of the Tur, and she should not marry the second man. If she did marry him, it is possible she does not have to leave him. When it comes to verbal statements alone, if she first said something not in his presence and then said the same thing in his presence, if she is already married, she certainly does not have to leave him. If she is not yet married, there is a possibility that we should be cautious and not allow her to marry without a get. [R. Moses ben Habib in Ezrat Nashim, section 118].

יד. הא דאמרינן אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה – הני מילי היכא דליכא מי שמסייע לה, אבל בדאיכא מסייע לה – מעיזה ומעיזה, כגון שעד אחד אומר כדבריה – מעיזה [טור]. ויש מגמגמים לומר דע"פ עד אחד אינה מעיזה[ב"ח ולח"מ שם, וראיה משליש דסי' קמ"א, ויש ליישב ודו"ק]. ודע דבכל מקום שאנו אומרים דודאי מעיזה – אין קדושין של אחר תופסין בה [טור שם], ומ"מ היא פסולה לכהונה וליבם [ב"ש] דהרי אסרם על עצמה ע"פ דיבורה, ובעד אחד כשמסייע לה – צריכה גט מזה ומזה [עז"נ].

14. The statement that a woman does not show insolence before her husband applies only where there is no one assisting her. However, when there is someone assisting her, she does show insolence, for example, if one witness supports her statement, she shows insolence. Some hesitate to say that based on the testimony of one witness, she does not show insolence. Know that in every case where we say she certainly shows insolence, the marriage of another man does not take effect with her. Nevertheless, she is disqualified from marrying a priest and from levirate marriage, for she has forbidden herself based on her own statement. And when one witness supports her, she needs a divorce from both men.

טו. וכן י"א דזה דאינה מעיזה בפניו – זהו דוקא כשלא היתה קטטה ביניהם ואינה תובעת כתובתה, אבל כשהיתה קטטה ביניהם – מעיזה ואין בדבריה כלום. וכן כשאומרת "גירשתני תן לי כתובתי" – אינה נאמנת אפילו בפניו ואמרינן דיצרא דממונא תקפה להעיזו בפניו. אבל מדברי הרמב"ם בפט"ז מאישות מתבאר דגם בתובעת כתובתה נאמנת, שהרי כתב שם: האשה שאמרה לבעלה גירשתני נאמנת, שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה, לפיכך האשה שהוציאה כתובה ואין עמה גט, ואמרה לבעלה "גירשתגי ואבד גיטי תן לי כתובתי", והוא אומר "לא גרשתיך" – חייב ליתן לה עיקר הכתובה ולא התוספת, עכ"ל. והטור בסי' קנ"ב כתב כדיעה ראשונה, וכיון דהוי פלוגתא דרבוותא – הולכין בזה להחמיר [והעז"נ מדחיק דברי הרמב"ם, ול"נ ע"ש, וראיה מדברי הטור בסי' ק', ע"ש ודו"ק].

15. And so, some say that the idea that a woman does not brazenly lie in front of her husband applies only when there was no quarrel between them and she is not claiming her ketubah. But if there was a quarrel between them, she may indeed brazenly lie, and her words are worth nothing. Similarly, when she says, “You divorced me, give me my ketubah,” she is not believed even in his presence, and we say that the desire for money impels her to brazenly lie in front of him. However, from the words of Maimonides in Chapter 16 of Hilchot Ishut, it is understood that even if she is claiming her ketubah, she is believed. For he wrote there: A woman who says to her husband, “You divorced me,” is believed, for a woman does not brazenly lie in front of her husband. Therefore, if a woman produces a ketubah but does not have a get (divorce document) and says to her husband, “You divorced me and my get was lost; give me my ketubah,” and he says, “I did not divorce you,” he is obligated to give her the principal amount of the ketubah but not the additional amount. This is the end of his words. The Tur in Siman 152 wrote according to the first opinion, and since there is a dispute among the authorities, we are stringent in this matter.

טז. ומה נקרא קטטה, י"א דוקא כשהוחזקה פעם אחת שקרנית כגון שאמרה גירשתני בפני פלוני ופלוני, ובאו העדים והכחישוה דשוב אינה נאמנת דהרי ראינו שמעיזה גם בפניו, והנה ודאי בכה"ג ליכא מאן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דפליג, אמנם מלשון הטור והשו"ע משמע דבכל ענייני קטטות איירי. ושארי הפוסקים לא הזכירו דין דקטטה, ולכן לדינא – חיישינן לחומרא וכשקבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם [וכ"כ בעז"נ]. ודע, דכל מקום שאמרנו שצריכה גט משניהם ומשמע דאסורה גם להשני – זהו כשהראשון אינו רוצה ליתן לה גט, אבל כשנותן לה עתה גט – מותרת להשני רק להראשון נאסרה, דכיון דצריכה מהשני גט הו"ל כמחזיר גרושתו משנשאת לאחר או נתקדשה לו. אמנם גם להשני אינה מותרת רק בנתקדשה, אבל בנשאת – אסורה גם לו, דכיון דצריכה מהראשון גט הו"ל כזינתה תחתיו ואסורה לזה ולזה.

16. And what is called "quarrel"? Some say specifically when she has previously been established as a liar, such as when she said, "You divorced me in front of so-and-so," and the witnesses came and contradicted her, she is no longer believed because we see that she has the audacity even in his presence. Certainly, in such a case, no one disagrees. However, from the language of the Tur and the Shulchan Aruch, it seems that it refers to all matters of quarrels. The other poskim did not mention the law of quarrel, and therefore, practically – we are stringent, and when she accepts kiddushin from another, she needs a get from both [and so it is written in Beit Yosef]. And know, in every place where we said that she needs a get from both and it implies that she is forbidden also to the second – this is when the first does not want to give her a get, but when he now gives her a get – she is permitted to the second, only forbidden to the first. Because she needs a get from the second, it is like one who remarries his divorcee after she was married or betrothed to another. However, she is permitted to the second only if she was betrothed, but if she was married – she is also forbidden to him. Because she needs a get from the first, it is as if she committed adultery under him and is forbidden to both.

יז. וכתב רבינו הרמ"א דבזמן הזה דנפישי חוצפא ופריצותא – אין מעמידין על חזקה זו דאינה מעיזה בפני בעלה, והולכין בזה הכל לחומרא. ולפ"ז אין נפק"מ בכל הדינים שנתבארו, מיהו לאו כללא הוא דבמקום שהב"ד מבינים לפי הענין שבאמת נתגרשה רק הבעל הוא רע מעללים ורוצה להונותה ולהפקיע ממנה חירותה – אין משגיחין בדבריו ונאמנת גם בזמה"ז, וכן כתבו כמה מהגדולים דבמקום שיש אמתלא המוכיח שנתגרשה – נאמנת גם בזמה"ז [ע' ב"מ ועז"נ ופ"ת]. ויש מי שאומר דגם בדינא דגמרא דאינה מעיזה – אינו אלא כשאמרה כן בפני ב"ד או במושב זקנים [עז"נ] – ולא משמע כן מהפוסקים, אלא אפילו כשאמרה כן בפני שני עדים הוי חזקה, דאל"כ לא היו נמנעים הפוסקים מלהזכיר זה, מיהו האידנא אין נפק"מ בזה כמ"ש.

17. And our master, the Rema, wrote that in our times, when there is an increase in insolence and licentiousness, we do not rely on the presumption that a woman would not have the audacity to lie in the presence of her husband, and we are stringent in this matter. According to this, there is no practical difference in all the laws that have been explained. However, this is not a general rule, for in cases where the court understands from the situation that the woman has indeed been divorced and the husband is merely being malicious and trying to deceive her and deny her freedom, we do not heed his words and she is believed even in our times. Many of the great authorities have written similarly, that in situations where there is a plausible explanation proving she has been divorced, she is believed even in our times. There are those who say that even according to the law of the Talmud, the presumption that she would not have the audacity to lie applies only if she said this in the presence of a court or an assembly of elders, but this is not implied by the poskim (decisors of Jewish law). Rather, even if she said this in the presence of two witnesses, it is considered a strong presumption, for if it were not so, the poskim would not have refrained from mentioning it. However, nowadays, there is no practical difference in this matter as mentioned.

יח. בעדות אשה שמת בעלה הקילו רבותינו חכמי המשנה והתלמוד קולות רבות והחמירו חומרות רבות, ורז"ל נתנו בזה כלל: שהקילו בסוף עדות ולא בתחלת עדות [בכורות מ"ו:, ואע"ג שמתרץ שם תירוץ אחר מ"מ האי תירוצא קאי כיון דהאמת כן, ודו"ק].

18. In the testimony regarding a woman whose husband has died, our Sages of the Mishnah and Talmud were lenient in many ways and stringent in many ways. Our Rabbis gave a principle in this matter: They were lenient at the end of the testimony but not at the beginning of the testimony.

יט. וביאור הדברים: שהקילו בסוף העדות כשנתברר בבירור גמור מיתתו בלי שום שמץ חשש הקילו מי הוא המעיד על המיתה, ולא לבד שלא הצריכו שני עדים כשירים אלא אפילו עד אחד נאמן, ואפילו פסולי עדות כמו אשה וקרוב ועבד ושפחה וכותי מסיח לפ"ת, ולא עוד אלא שהיא עצמה נאמנת לומר מת בעלי. ואין דומה לזה בכל האיסורים, דהא קיי"ל במקום דאיתחזיק איסורא אין עד אחד נאמן להוציא הדבר מחזקתו כמ"ש ביו"ד סי' קנ"ז, וכ"ש הכא באיסור אשת איש דאיכא חזקת איסור אשת איש וחזקת חיים דהבעל, ומ"מ הקילו בזה מטעמים שיתבאר לפנינו בס"ד.

19. The explanation of the matter is as follows: they were lenient at the end of the testimony when it was completely clarified that he had died without any hint of doubt.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

They were lenient about who could testify about the death, and not only did they not require two valid witnesses, but even a single witness is trusted, and even those who are invalid as witnesses, such as a woman, a relative, a servant, a maidservant, or a Samaritan speaking casually. Not only that, but she herself is trusted to say, "My husband died." This is unlike any other prohibitions, for we hold that in a place where a prohibition has been established, a single witness is not trusted to remove the matter from its presumption, as stated in Yoreh De'ah, section 157. All the more so here, regarding the prohibition of a married woman, where there is a presumption of the prohibition of a married woman and a presumption of the husband's life. Nevertheless, they were lenient in this matter for reasons that will be explained to us with God's help.

כ. ונגד זה – בתחלת העדות, כלומר בגוף ענין מיתתו, החמירו הרבה חומרות לחוש למיעוטא דמיעוטא ולמיעוט שאינו מצוי מה דלא חשו בזה בכל איסורי תורה, כמו אם נפל בבגדיו לים או לנהר גדול ונאבד זכרו שע"פ האומדנא ודאי נטבע, מ"מ לא התירו חז"ל את העגונה בזה וכן כיוצא בזה חומרות גדולות שיתבאר לפנינו בס"ד. וטעמא דמלתא דבאיסור אשת איש החמור שבזה תלוי כל יחוס ישראל ואם חלילה היא אשת איש ותנשא לאחר ותוליד בנים יתרבו ממזרים בישראל, ואם יארע אף אחד מאלפי אלפים ותנשא לאחד ותוליד בנים ובנות ממזרים וממזרות וינשאו ויולידו יתרבו ממזרים במשך השנים למאות, וכבר נודע גם בימינו מעשים כאלו שהבעל לא היה שנים רבות ונשכח זכרו ולפי האומדנא כבר מת ואח"כ בא הבעל. ומעשה אירע בימינו במדינת אשכנז בסביבות עיר מגנצא שהבעל לא היה יותר מט"ו שנים והאשה בקשה להנשא, ופריצי הדור החזיקו בידה כי לא היה ביניהם שום קטטה וחיו באהבה, ולפי האומדנא לא היה שום ספק בדבר שמת, רק הרב דמגנצא עמד בפרץ שלא תנשא, ואח"כ בא הבעל. וכן כמה מהנטבעים אירע שנצולו ויצאו מהמים בחיים, ובגמ' ג"כ יש מעשים כאלו, ולכן יסכר פי דוברי שקר באמרם שחז"ל לא חשו על תקנות עגונות, ומי כרבותינו ז"ל שהרבה קולות גדולות הקילו משום תקנת עגונות, ולכן במה שהחמירו ידעו למה החמירו והמהרהר אחריהם כמהרהר אחר השכינה.

20. In contrast to this, at the beginning of the testimony, meaning in the essence of the matter of his death, they imposed many stringencies to be concerned with even the smallest minority and with an uncommon minority, which they did not consider in all other prohibitions of the Torah. For example, if someone fell into the sea or a large river with his clothes and his trace was lost, based on the assumption he certainly drowned, nevertheless the Sages did not permit the agunah (a woman bound in marriage due to the unknown whereabouts of her husband) in this case. Similarly, they imposed great stringencies in such cases, which will be clarified before us with God's help. The reason for this is that in the severe prohibition of a married woman, on which the entire lineage of Israel depends, if, God forbid, she is a married woman and marries another and bears children, the number of mamzerim (children born from certain forbidden relationships) in Israel will increase. Even if it happens to one out of thousands and she marries another and bears sons and daughters, the number of mamzerim will increase over the years to hundreds. It is already known in our times of such cases where the husband was not present for many years and his trace was forgotten, and based on the assumption he was already dead, but afterward, the husband came back. Such an incident happened in our times in the country of Ashkenaz, around the city of Mainz, where the husband was not present for more than fifteen years, and the wife sought to remarry. The prominent figures of the generation supported her because there was no quarrel between them, and they lived in love. Based on the assumption, there was no doubt that he had died, but the rabbi of Mainz stood firm that she should not remarry, and afterward, the husband came back. Similarly, there were several cases of those who drowned and were saved and came out of the water alive; in the Gemara, there are also such cases. Therefore, those who speak falsehood should be silenced in their claims that the Sages were not concerned about the regulations of agunot. Who, like our Sages of blessed memory, made many significant leniencies for the sake of the regulation of agunot? Therefore, in what they were stringent, they knew why they were stringent, and one who questions them is as if questioning the Divine Presence.

כא. ובזה שהקילו רז"ל בסוף עדות כמ"ש מפני תקנת עגונות, דע"פ הרוב קשה הדבר שדווקא שני עדים כשירים יעמדו אצל מיתתו. ובטעמי הדבר שהקילו בזה אמרו חז"ל דמפני חומר שהחמירו עליה בסופה הקילו עליה בתחלתה, ודייקא ומינסבא, ומילתא דעבידי לאיגלויי לא משקרא אינשי, דהנה אם חלילה לא דקדקה שפיר במיתתו והוא בחיים – קנסוה חז"ל שתצא מזה ומזה והולד ממזר מזה ומזה, וכמו שיתבאר עוד חומרות שהטילו עליה, ולכן הקילו עליה בתחלתה. [ר"פ האשה רבה אמרו הטעם דמתוך חומר וכו', וזהו טעם דמתוך כך דייקא. ובדף צ"ג: ובר"פ האשה שלום ובדף קט"ז: אמרו טעם דעבידא לגלויי וז"ש בלשון בעיא אי טעמא דדייקא אי טעמא דעבידא לגלויי ר"ל איזה טעם עיקר כמ"ש התוס' שם, אבל באמת על כל הטעמים סמכו חז"ל מפני תקנת עגונות, ע"ש ודו"ק].

21. And regarding the leniency that our sages of blessed memory allowed at the end of testimony, as they said, for the sake of the decree concerning agunot (women bound in marriage due to missing husbands), know that generally it is difficult for two valid witnesses to be present at the time of death. The reason our sages were lenient in this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter is because they said that due to the stringency they imposed at the end, they were lenient at the beginning. She investigates thoroughly and remarries, and a matter that is likely to be revealed, people do not lie about. For if, Heaven forbid, she did not thoroughly investigate his death and he is still alive, our sages penalized her by requiring her to leave both marriages, and any child from either marriage is considered illegitimate. And as it will be explained further, the stringencies that were imposed upon her, therefore, they were lenient at the beginning. [In the beginning of the chapter "HaIsha Rabba," they said the reason is due to the stringency, etc., and this is the reason why she investigates thoroughly. And on page 93b and at the beginning of the chapter "HaIsha Shalom" and on page 116a, they said the reason is because it is a matter likely to be revealed, and they stated it in the form of a question whether the reason is because she investigates thoroughly or because it is a matter likely to be revealed. This means which reason is primary, as Tosafot explained there. But in truth, our sages relied on all these reasons for the sake of the decree concerning agunot. See there and analyze it well.]

כב. וזה לשון הרמב"ם בפי"ב מגירושין בטעם דאשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי מפני חזקה שאינה מקלקלת עצמה ותאסור עצמה על בעלה הראשון ועל זה, ותפסיד כתובתה מזה ומזה ותצא ולהיות בניה ממזרין, בדבר העשוי להגלות לכל, וא"א להכחיש ולא לטעון טענה שאם הוא חי סופו לבא או יוודע שהוא חי, וכן אם בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה תנשא על פיו שהדבר עשוי להגלות, אפילו עבד וכו', עכ"ל. ובסוף פי"ג מגרושין כתב: אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או כותי המסיח לפ"ת ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול לשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני – לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד העד בשקר, לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות, עכ"ל.

22. And this is the language of the Rambam in Chapter 12 of Hilchot Gerushin regarding the reason why a woman herself is believed to say "my husband has died," because of the presumption that she would not ruin herself and make herself forbidden to her first husband, and thereby lose her ketubah from both this one and that one, and her children would be considered mamzerim, in a matter that is destined to be revealed to all. It is impossible to deny or claim otherwise, because if he is alive, he will eventually come or it will become known that he is alive. Similarly, if one witness comes and testifies that her husband has died, she may marry based on his testimony, because the matter is destined to be revealed, even if the witness is a slave, etc. And at the end of Chapter 13 of Hilchot Gerushin, he wrote: "Do not be troubled by the fact that the sages permitted a severe prohibition based on the testimony of a woman, or a slave, or a maidservant, or a Samaritan who speaks inadvertently, or testimony from another witness, or written testimony, without investigation and interrogation, as we have explained. The Torah only insisted on the testimony of two witnesses and other judicial procedures in matters where you cannot ascertain the truth except through the witnesses and their testimony, such as when they testify that this person killed that person or lent money to that person. But in a matter where it is possible to ascertain the truth without this witness, and the witness cannot escape if the matter is not true, such as this case where the witness testifies that a certain person has died, the Torah did not insist on it. It is unlikely that the witness would lie, therefore the sages were lenient in this matter and believed a single witness, even a maidservant or written testimony, without investigation and interrogation, so that the daughters of Israel would not remain agunot." End quote.

כג. וביאור דבריו: דמן התורה א"צ כאן עדות כיון דהיא מילתא דעבידא לגלויי ואין כאן עקירת דבר מן התורה, ולמה הקילו חכמים בזה ולא עשו בזה סייג שלא להאמין עד אחד? כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות. ומ"מ לא סמכו על זה הטעם דעבידא לגלויי לבד, דסמכו על טעם דדייקא ג"כ שלא תקלקל עצמה מפני שהחמירו עליה בסופה. וזה שלא הזכיר בהעדאת עד טעמא דדייקי, דבשם אומר עיקר דין התורה דמטעם דעבידא לגלויי א"צ עדות גמורה, וכן הסכימו כמה מגדולי הפוסקים דדעת הרמב"ם ז"ל דגם מן התורה הוי כעדות גמורה מטעם דעבידא לגלויי. [ונ"ל שמפרש ריש פרק האשה רבה דטעמא דמתוך חומר כלול הכל, ור"ל דהחמירו עליה בסופה מפני שעשוי להתגלות שקרה ולא תוכל לתרץ עצמה ולכן תדייק שפיר, ובהאבעיות דיבמה ומלחמה וקטטה שואל הש"ס איזה מן שני הטעמים הוא העיקרי שעליהם סמכו חז"ל ומתורץ קושית תוס' צ"ג: ד"ה עד, ע"ש], ועמ"ש בסעי' רל"א דהרבה מהפוסקים ס"ל בדעת הרמב"ם דס"ל דהטעם הוי רק משום עבידי לגלויי, ע"ש.

23. And the explanation of his words: According to Torah law, there is no need for testimony here since it is a matter that is destined to be revealed, and there is no uprooting of a matter from the Torah. Why then did the Sages ease this matter and not make a safeguard by not believing the testimony of a single witness? So that the daughters of Israel would not remain agunot (chained women). Nevertheless, they did not rely solely on the reason that it is destined to be revealed. They also relied on the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

reason that she would be careful not to ruin herself because they were stringent with her in the end. This is why they did not mention the reason of being careful in the testimony of one witness, because there the primary Torah law is that due to the reason that it is destined to be revealed, complete testimony is not required. And so agreed many of the great halachic authorities that the opinion of the Rambam, of blessed memory, is that even according to Torah law, it is considered complete testimony because it is destined to be revealed. [And it seems to me that he explains the beginning of the chapter "HaIsha Rabba" that the reason is that due to the severity, everything is included, and it means that they were stringent with her in the end because it is destined to be revealed what happened, and she will not be able to justify herself, and therefore she will be very careful. And regarding the issues of yevama (levirate marriage), war, and quarrel, the Talmud asks which of the two reasons is the primary one upon which the Sages relied, and resolves the difficulty of Tosafot 93: "Ad," see there.] And see what is written in section 231 that many of the halachic authorities hold the opinion of the Rambam that the reason is only because it is destined to be revealed, see there.

כד. וכעין זה כתבו ג"כ גדולי הראשונים, וזה לשונם: דקים להו לרבנן דבמילתא דעבידי לגלויי ושהחמרת עליה בסופה כל כך – ודאי קושטא קא מסהיד, וכי דייקא ומינסבא שפיר מינסבא, ואנן סהדי במילתא ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות. והא דאמרינן משום עגונה אקילו בה רבנן, ה"ק: חכמים שהם מחמירים בכ"מ הקילו בזה לחשבו פירסום ולדונו כעדות ברור [נמוק"י שם בשם הרא"ה והריטב"א].

24. And similarly, the great early authorities wrote, and this is their language: The Sages had a clear understanding that in a matter destined to be revealed and where the severity of the consequence is so great – certainly, the testimony is truthful, and if she scrutinizes and marries, she does so properly, and we are witnesses in the matter. Such publicity is considered everywhere as complete testimony, even from a Torah perspective. The Torah entrusted the Sages to determine what is well-known and evident as true to be considered as testimony. And when we say that the Sages were lenient regarding an agunah (a woman bound in marriage due to the uncertain status of her husband's death), this is what it means: The Sages, who are generally stringent in all matters, were lenient in this case to consider the publicity and treat it as clear testimony.

כה. אבל יש מרבותינו דס"ל דמן התורה אין זה עדות כלל אלא תקנת חכמים היא שיהא נאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין – לא חשיב עוקר דבר מן התורה [תוס' פ"ח]. ועוד דקיי"ל דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה [רש"י שבת קמ"ה:], אך אימתי הפקיעו – כשהדבר אמת ושפיר דקדקה, ולכן אף שמן התורה אין זה עדות ואין לה רשות להנשא, מ"מ מטעמא דאדעתא דרבנן מקדש התירוה להנשא. אבל אם לא דקדקה שפיר והוא חי והיא קרובה למזידה, למה יפקיעו הקדושין, האם לפרוצות נעשה תקנה? [וא"ש כל מה שהקשו בזה].

25. But there are some of our rabbis who hold that from the Torah this is not testimony at all, but rather it is a rabbinic ordinance that makes him trustworthy, and this is not considered uprooting a Torah law since it is reasonable to believe him—it is not considered uprooting a Torah law [Tosafot]. Moreover, we hold that anyone who betroths does so with the understanding that it is subject to the rabbis' authority, and the rabbis annul the betrothal from him [Rashi, Shabbat 145b]. However, when do they annul it—when it is true and properly verified. Therefore, even though from the Torah this is not testimony and she has no permission to remarry, nevertheless because of the reason that one betroths with the understanding that it is subject to the rabbis' authority, they permitted her to remarry. But if it was not properly verified and he is alive and she is close to being willful, why would they annul the betrothal? Would we make an ordinance for the promiscuous? [And this answers all the questions that were raised on this matter].

כו. ולא תקשה לך לפי מ"ש לדעת הרמב"ם וכמה מהראשונים דהעדאת עד אחד הוי מן התורה למה יתבאר בסי' זה דהנשאת ע"פ עד אחד אינה רשאי להנשא רק ע"פ היתר ב"ד, וגם חכמי הש"ס קראו להנשאת בעד אחד "נשאת ברשות ב"ד", והא בעד אחד הוי דאורייתא כמו בשני עדים? די"ל דודאי כן הוא דבשני עדים הדבר ידוע לכל שהיא מותרת, אבל בעד אחד אין ידוע לכל וצריכים לישאל לב"ד [תוס' פ"ז: ד"ה מכלל], ולכך נקראת ברשות ב"ד כלומר שהב"ד הורו לה שהיא מותרת, אבל ההיתר הוא מן התורה, ולכן גם הרמב"ם ז"ל בפ"ה מעדות קרא להיתר זה "מדבריהם" לפי שאין ההיתר פשוט כל כך. ויש מהפוסקים שרוצים לומר דדעת הרמב"ם דבאמת היתר זה הוי רק מדרבנן, ולא נראה כן [ע' שו"ת ריב"ש סי' קנ"ד ורפ"א, ובמהרי"ק סוף שורש ל"ב, וע' לח"מ, ויש שרצו לחלק בין עד כשר לעד פסול ע' נוב"י סי' ל"ג, ולא ראינו בראשונים חילוק זה, וגם לטעמא דדייקא אין חילוק כלל, ודייקא הוא משום דעבידא לגלויי כמ"ש, לכן נראה כמ"ש, ודרשא דספרי הוא אסמכתא ככמה דרשות דספרי, ול"ק מזה על רש"י ותוס', ודו"ק].

26. And do not be troubled by what is written according to the Rambam and some of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the early authorities that the testimony of one witness is from the Torah. It will be explained in this chapter that a woman who remarries based on the testimony of one witness is not allowed to remarry except by the permission of a court. Also, the sages of the Talmud called a woman who remarries based on one witness "remarrying with the permission of the court." Yet, the testimony of one witness is considered as valid by Torah law just like the testimony of two witnesses. The reason is that with two witnesses, the matter is known to everyone that she is permitted, but with one witness, it is not known to everyone, and thus they need to consult a court [Tosafot, Ketubot 87b, s.v. "meklal"]. Therefore, it is called "with the permission of the court," meaning that the court has instructed that she is permitted, but the permission itself is from the Torah. Hence, the Rambam in the fifth chapter of his laws of testimony also calls this permission "from their words," since the permission is not so straightforward. There are some decisors who wish to say that the Rambam's opinion is that this permission is actually only rabbinic, but this does not seem correct [see Responsa Rivash, Siman 154 and 281, and the Maharik at the end of Shoresh 32, and see the Lechem Mishneh, and there are those who wanted to differentiate between a valid witness and an invalid witness, see Noda BiYehuda, Siman 33. However, we have not seen such a distinction among the early authorities, and according to the reasoning of "dika" (investigation), there is no distinction at all, and "dika" is because it is likely to be revealed as written. Therefore, it appears as I have written, and the interpretation of the Sifrei is an allusion like many interpretations of the Sifrei, and there is no difficulty from this on Rashi and Tosafot, and scrutinize well].

כז. ולא תקשה לך למה בעגונה החמירו בגופה של עדות והקילו באיכות העדים, ובממון הוי ממש להיפך? דכבר בארנו בס"ד בחו"מ סי' רפ"ד סעי' ד' דמעיקר הדין כן הוא, ע"ש.

27. And do not be puzzled as to why, in the case of an agunah (a woman chained to a marriage), they were stringent regarding the substance of the testimony but lenient regarding the quality of the witnesses, whereas in monetary matters it is exactly the opposite? For we have already explained, with the help of Heaven, in Choshen Mishpat, Siman 284, Sif 4, that this is indeed the fundamental law. See there.

כח. האשה שהלך בעלה למדה"י והעידו עליו שמת, אפילו עד אחד אפילו קרוב אפילו אשה אפילו עבד או שפחה – כשמוחזקים בכשרות מותרת להנשא. ואפילו בנה ובתה ושפחתה של העגונה [רשד"ם] ואפילו עד מפי עד ואותו העד שמע מפי אחר אפילו עד מאה, או אשה מפי אשה אפילו עד מאה, וכן מפי עבד מפי שפחה מפי קרוב זה מזה, פסול מפסול וזה הפסול מפי פסול אחר עד מאה, דכיון שהכשירום חכמים לעדות מהטעמים שנתבארו כשירים כולם זה מזה וזה מזה, וכל פסולי עדות דרבנן כמו משחקי בקוביא וכיוצא בזה המבוארים בחו"מ סי' ל"ד כשירים לעדות אשה, ועד מפי עד כמ"ש ואפילו העד הראשון שזה השני שמע מפיו כבר מת בעת שזה העיד מפיו [אחרונים]. ואפילו אם זה המעיד שמעיד מפי אחר שכח ממי שמע ג"כ מועיל ולא חיישינן להערמה [שארית יוסף]. וכמו שמהני עד מפי עד לקולא, כמו כן מהני לחומרא כשמעיד ששמע מפלוני שהוא חי [רשד"ם], ויש חולקים בזה דדוקא לקולא האמינו חכמים עד מפי עד ולא לחומרא [ראנ"ח], ונראה עיקר כדיעה ראשונה. וזה שהכשרנו עד מפי עד, אפילו שהראשון לא העיד בב"ד אלא ששמע ממנו דרך סיפור דברים שפלוני מת – יכול זה ששמע מפיו לבא לב"ד ולהעיד ששמע כן מפי פלוני שבעלה של אשה זו מת ומועיל עדותו [מהרי"ו ועז"נ סקכ"ו].

28. If a woman's husband went overseas and witnesses testified that he died, even one witness is sufficient, even if the witness is a relative, a woman, a servant or maidservant – as long as they are presumed to be credible, she is permitted to remarry. This includes even her son or daughter or her maidservant who testify on behalf of the agunah (a woman whose husband is missing) [Rashdam]. And even a witness who heard from another witness is acceptable, even if it is through many intermediaries, such as a woman who heard from another woman, even up to a hundred intermediaries, or a slave who heard from a maidservant, or a relative from another relative, or one invalid witness from another invalid witness up to a hundred. Since the Sages validated them for testimony due to the reasons explained, they are all valid from one to another. All those disqualified from giving testimony by rabbinic law, such as gamblers and the like, detailed in Choshen Mishpat, section 34, are valid to testify in matters concerning a woman. Testimony through intermediaries is acceptable as mentioned, even if the first witness, from whom the second witness heard, already died by the time the second witness testifies [Acharonim]. Even if the witness who testifies through an intermediary forgets who he heard it from, it is still effective and we do not suspect deception [She'erit Yosef]. Just as testimony through intermediaries is valid to be lenient, it is also valid to be stringent if the intermediary testifies that he heard that the husband is alive [Rashdam]. However, there are those who disagree and say that the Sages only trusted intermediary testimony for leniency, not for stringency [Ranach], but the primary opinion appears to follow the first view. The validation of intermediary testimony applies even if the first witness did not testify in court but merely mentioned

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in conversation that a certain person had died. The person who heard this can come to court and testify that he heard from so-and-so that the woman's husband had died, and such testimony is valid [Mahari and Aznei Yehoshua, section 26].

כט. אבל הפסולים מן התורה מחמת עבירות שנתבאר שם בחו"מ – לא הכשירו חכמים לעדות אשה, דלא האמינום. ואע"ג שגם קרוב ואשה פסולים בעדות מן התורה וכשירים לעדות אשה – זהו מפני שאין פסולם מחמת רשעתם אלא מפני גזירת התורה, לפיכך הכשירום לזה שהרי אינם חשודים. וכן הפסולים בעבירות דרבנן, ואפילו גזלן דרבנן – הכשירום חכמים, דהם אמרו והם אמרו. אבל הפסולין בעבירה מן התורה – אין עדותן כלום, לא מיבעיא אותם שפסולין מחמת גניבה וגזילה ושארי איסורי תורה בדבר שבממון שחשוד להעיד שקר בשביל ממון כמו שעושה עבירה אחרת בשביל ממון, אלא אפילו הפסול בשארי עבירות של תורה שאינם נוגעים לממון – פסול לעדות אשה. ויש מי שאומר דדוקא רשע דחמס דהיינו שרשעתו בדבר שבממון זהו פסול מפני שחשוד להעיד שקר בשביל ממון, אבל בשארי עבירות – כשר [נמוק"י פרק זה בורר], אבל מלשון כל הפוסקים משמע דאין חילוק, וכן מבואר מסתימת לשון הטור והשו"ע.

29. However, those disqualified by Torah law due to transgressions, as explained there in Choshen Mishpat, are not made fit by the sages for testimony regarding a woman, as they are not believed. And even though a relative and a woman are also disqualified from testimony by Torah law and are deemed fit for testimony regarding a woman, this is because their disqualification is not due to their wickedness but rather due to a decree of the Torah. Therefore, they were made fit for this, as they are not suspected. Similarly, those disqualified due to rabbinic transgressions, and even a rabbinic thief, were made fit by the sages, as they made the rule and they made the exception. However, those disqualified due to a Torah transgression, their testimony is nothing, not only those disqualified due to theft and robbery and other Torah prohibitions related to monetary matters, where they are suspected of giving false testimony for money as they commit other transgressions for money, but even those disqualified due to other Torah transgressions that do not relate to monetary matters are disqualified from testimony regarding a woman. There are those who say that only a wicked person due to violence, meaning his wickedness is in monetary matters, is disqualified because he is suspected of giving false testimony for money. But in other transgressions, he is fit [Nimukei Yosef, chapter "Zeh Borer"], but from the language of all the poskim (decisors), it seems there is no distinction, and so it is explained in the plain language of the Tur and Shulchan Aruch.

ל. אמרו חז"ל [סנהדרין כו:] דהחשוד על העריות פסול לעדות אשה, ולאו דוקא כשהעידו עדים שבא על הערוה, אלא אפילו שהוא חשוד להתייחד עם הנשים תמיד ועסקיו עמהם [נמוק"י] והוא רגיל עמהם ושמועתו רעה [רא"ש] – זה האיש אינו נאמן כלל להעיד לאשה שמת בעלה, שמפני תאוותו הבהמית חשוד שיעיד שקר, ואפילו אם אפשר שלא עבר בענין יחודו עמהם רק באיסור דרבנן מ"מ כיון שתאוותו גדולה בענין הרע הזה הוא חשיד להעיד שקר [כן משמע שם בש"ס]. ונ"ל דאפילו במסיח לפ"ת אין איש כזה נאמן, אחרי דיצרו תוקפו בזה מי יוכל לדעת שזהו לפי תומו שמא אערומי קא מערים, ולכן אפילו המייחד א"ע עם הפנויות תמיד – פסול לעדות אשה [נ"ל].

30. Our Sages said (Sanhedrin 26b) that one who is suspected of illicit relations is disqualified from testifying for a woman [regarding her husband's death]. This is not only when witnesses testify that he committed fornication, but even if he is merely suspected of frequently being in seclusion with women and conducting his affairs with them (Nimukei Yosef), and he is accustomed to being with them and has a bad reputation (Rosh) — such a person is not at all credible to testify that a woman's husband has died. Due to his base desires, he is suspected of giving false testimony. Even if it is possible that he only violated a rabbinic prohibition by secluding himself with them, nonetheless, since his desire in this matter is great, he is suspected of giving false testimony (so it appears from the Talmud there). It seems to me that even in casual conversation, such a person is not trustworthy, because if his inclination is strong in this matter, who can know if he is speaking innocently or perhaps he is being deceitful? Therefore, even one who always secludes himself with unmarried women is disqualified from testifying for a woman (it seems to me).

לא. כל פסולי דאורייתא אע"ג שפסולים לעדות אשה מ"מ במסיחים לפי תומם כשירים, כמו בכותי שכשר במסל"ת. ואפילו ישראל החשוד לכל התורה כולה, וכן ישראל העובד כוכבים כשר במסל"ת, וכל דיני מסל"ת שיתבאר בכותי נוהג גם בהם. וכן מי שאומר שיעבוד עבודת כוכבים, או שאומר שאינו מאמין בדברי חז"ל או בשכר ועונש או בהשגחה – כולם פסולים לעדות אשה רק במסל"ת, ואפשר דאלו הפוקרים גם במסל"ת פסולים דחשודים להכשיל, וצריך הב"ד לדקדק הרבה בדבריהם.

31. Any individual who is disqualified from giving testimony according to Torah law, although disqualified from testifying regarding a woman (e.g., in matters of marital status), is nevertheless valid when speaking offhandedly. For example, a Samaritan is valid when speaking offhandedly. Even a Jew who is suspected of violating the entire Torah, as well as a Jew who worships idols, is valid when speaking offhandedly. All

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

laws related to offhanded statements that are explained regarding a Samaritan apply to them as well. Similarly, someone who says they will worship idols, or someone who claims not to believe in the words of the Sages, or in reward and punishment, or in divine providence—these individuals are all disqualified from testimony regarding a woman except when speaking offhandedly. However, it is possible that these heretics are disqualified even when speaking offhandedly because they are suspected of causing others to sin. Therefore, the court needs to be very meticulous in examining their statements.

לב. אע"פ שהקילו הרבה בעדות העד, מ"מ ע"פ קול הברה בעלמא שפלוני מת, ואף שהקול הולך וחזק – מ"מ כל זמן שאינו בא אחד להעיד על מיתתו אין זה כלום, דהרי מה שהקילו בארנו הטעם מפני שהיא תדייק בדבר ומפני דמילתא דעבידי לגלויי לא משקרי אינשי, ובזה אף שתדייק מ"מ הטעם השני אין כאן כיון שאינו מי שיעיד [הגר"א סקכ"ג]. וזה שיתבאר דכששמעו קול אדם אומר פלוני מת והלכו ולא מצאו שם אדם דמשיאין את אשתו, זהו מפני שעכ"פ היה האחד האומר על בירור שמת פלוני ושייך אצלו ג"כ הטעם דמילתא דעבידי לגלויי לא משקרא, ואע"פ שלא מצאנוהו מי הוא האומר, לא גרע זה מעד מפי עד אף שהראשון כבר מת מ"מ הרי בשעה שאמר היה אצלו הטעם שלא ישקר במילתא דעבידי לגלויי וה"נ כן הוא, אבל בקול הברה בעלמא שאין מי שיעיד שמת אין זה כלום [נ"ל].

32. Even though they were very lenient regarding the testimony of a witness, nevertheless, based on a mere rumor that someone has died, even if the rumor is widespread and strong, as long as no one comes forward to testify about the death, it is nothing. For the reason they were lenient is because she (the woman) would be precise in the matter, and because a matter that is bound to be revealed, people do not lie about. In this case, even if she would be precise, the second reason does not apply since there is no one to testify. This will be explained further: when they heard the voice of a person saying that someone has died, and they went and did not find the person who said it, they permit his wife to remarry. This is because at least there was a person who clearly said that someone died, and the reason applies that for a matter that is bound to be revealed, people do not lie. And even though we did not find who said it, this is no worse than a witness who heard from another witness, even if the first witness has already died. At the time he said it, the reason that he would not lie about a matter bound to be revealed applied, and so it is here as well. But with a mere rumor, where there is no one to testify that someone has died, it is nothing.

לג. ולפ"ז אם עד אחד העיד ששמע שפלוני מת ולא אמר ששמע מפלוני ופלוני אלא ששמע קול הברה בעלמא – אין משיאין את אשתו, ואפילו לא אמר מפורש ששמע קול הברה אלא ששמע סתם, תלינן ששמע קול הברה בעלמא ואין כדאי להשיאה ע"פ עדות כזו [מהר"י אבן לב ח"ג סי' פ"ט]. וזה שכתב רבינו הרמ"א בסעיף ה' לגבי עד מפי עד שאפילו לא אמר ממי שמע אלא אמר סתם ששמע – כשר ולא חיישינן שמא עד הראשון פסול היה עכ"ל, זהו כשאמר ששמע מאחד אלא שלא ביאר ממי שמע, בזה אין לחוש שמא שמע מפסול, אבל באומר ששמע סתם – אין זה כלום וחיישינן לקול הברה [מראות הצובאות ס"ק כ"ו].

33. Accordingly, if a single witness testifies that he heard that so-and-so died but did not say that he heard from specific individuals, only that he heard a rumor in general, we do not allow his wife to remarry. Even if he did not explicitly say that he heard a rumor but simply said that he heard, we assume that he heard a general rumor and it is not sufficient to permit her to remarry based on such testimony. [Mahari Ibn Lev, Part 3, Siman 89]. And this is what our master the Rema wrote in section 5 regarding testimony heard from another witness, that even if the witness did not specify from whom he heard but simply said that he heard, it is valid and we do not worry that the original witness might have been disqualified. This applies when he said he heard from someone but did not clarify from whom. In such a case, we do not suspect that the source might have been disqualified. But if he says that he heard without any specification, it is meaningless, and we suspect it might be just a rumor. [Meirot HaTzovot, Siman 26].

לד. אמנם רבינו הב"י בתשובתו במעשה שכותי אחד אמר איך ידע ידיעה אמיתית מפי מגידי אמת שפלוני נהרג וגדול אחד רצה להחמיר כיון שאמר שמעתי סתם ולא אמר ממי שמע חיישינן שמא שמע קול בעלמא, והשיבו רבינו הב"י דאין לחוש לזה, דכל שפשט דברי העדות הם כדאי להתיר אשה על פיה אין לנו לבדות מלבינו שמא כך וכך היה אלא מתירים את האשה ע"פ אותו העדות, עכ"ל. ונ"ל ג"כ דלא אמרה רק בעובדא שאומר איך ידע ידיעה אמיתית מפי מגידי אמת דאין להסתפק בקול הברה בעלמא, אבל בשמעתי סתם – גם רבינו הב"י מודה [ובקונטרס עגונות סי' קל"ט וקמ"ח עשה מחלוקת בזה וכ"כ העז"נ סקל"ו ול"ג כמ"ש, וגם במעשה דהב"י היה צדדים אחרים להתיר ע"ש, ומ"ש בק"ע סי' רל"ג מתשו' מבי"ט ג"כ אין ראיה, דהתם ידעו שהאומר הראשון הוא כותי רק לא ידעו מי הוא וכמ"ש בעז"נ, ולכן העיקר לדינא שלא להתיר על 'שמעתי סתם' אא"כ יש ידים מוכיחות טובות על השמועה שאמת הוא, וע' פ"ת סקל"ג].

34. However, our master the Beit Yosef (Rabbi Joseph Caro) in his responsa concerning an incident where a certain Samaritan stated how he had true knowledge from reliable informants that a certain person had been killed, and a prominent

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

authority wanted to be stringent because the Samaritan had said "I heard" without specifying from whom he heard it, fearing that he might have just heard a mere rumor. The Beit Yosef responded that there is no need to worry about this, for whenever the content of the testimony is clear and sufficient to permit a woman to remarry based on it, we should not invent doubts from our own minds, but rather permit the woman based on that testimony. End quote. It also seems to me that he only said this in a case where the Samaritan claims he has true knowledge from reliable informants, as there is no room for doubt about a mere rumor. However, in the case of "I heard" without further specification, even the Beit Yosef agrees [and in the Kuntres Agunot, sections 139 and 148, this is a matter of dispute, and similarly, the Az Zenuim, section 136, does not agree with what I have said. Additionally, in the incident involving the Beit Yosef, there were other reasons to permit, as discussed there. What is written in Kuntres Agunot, section 233, from the responsa of Maharit is also not a proof, as in that case, they knew that the first informant was a Samaritan, but did not know who he was, as explained in Az Zenuim. Therefore, the primary ruling is not to permit based on "I heard" without further specification unless there are strong, clear indications that the report is true. See also Pitchei Teshuva, section 133].

לה. זה שאמרנו שעד מפי עד נאמן וא"צ לדרוש יותר – זהו כשאומר שמעתי מפי פלוני שפלוני מת או נהרג, אבל כשאומר שמעתי מפי פלוני שהיה כמת או כנהרג – אין מתירין ע"פ זה, דכיון שאמר כף הדמיון שמא נדמה בעיניו שמת או נהרג וצריכין לחקור אחר בירור המיתה וההריגה [נ"ל].

35. This statement that we said, that a witness from another witness is believed and there is no need to investigate further – this applies when he says, "I heard from so-and-so that so-and-so died or was killed." But if he says, "I heard from so-and-so that it was as if he died or was killed," we do not permit based on this, because since he used a term of comparison, it might seem to him that the person died or was killed, and we need to investigate further to confirm the death or killing.

לו. אע"פ שכל הפסולים כשירים לעדות זו כמ"ש, מ"מ יש חמשה נשים שחכמים פסלום לעדות זו מטעם דקים להו לרבנן שאלו הנשים שונאות אותה ורוצים להכשילה שתאסר על בעלה, יכול להיות שהוא חי ומפני שנאתן מעידות לה שמת כדי לקלקלה, ואלו הן: חמותה – מפני שאומרת שאחרי מות בעלה יירש בנה כל יגיעה והיא תהיה השולטת בנכסיה, ואפילו היא עתה אינה חמותה כגון שבעלה של זו העגונה אינה ממנה אלא מאשה אחרת, מ"מ היא שונאתה מטעם שמא ימות בעלה של זו העגונה ותתייבם לאחיו שהוא בנה של זו המעידה ותהיה אז חמותה וכשימות בעלה יירשו הם כל מה שהכניסה לבעלה, ולפ"ז אם היבמה ערוה על היבם – ליכא חשש זה [ח"מ], וכן עתה שאין נוהגים לייבם רק לחלוץ [שם]. ובת חמותה – פסולה מפני שאומרת זו תירש כל יגיע אבי ואמי. וצרתה – ג"כ פסולה, וזהו במקום שנושאים שתי נשים ששונאות זא"ז. ויבמתה – ג"כ פסולה מפני שחוששת שמא תפול זו ליבמה לפני בעלה ותהיינה צרות זל"ז, ולפ"ז כשיש להעגונה זרע מבעלה היתה מותרת להעיד שהרי אינה בת יבום, ומ"מ יש לפוסלה שחוששת שמא ימותו זרעה ותהיה מותרת ליבום [ב"ש]. ואין לומר איך נפסלנה להעיד שמת בעלה מפני חשש יבום ותהיינה צרות זל"ז, הרי מעידה ולפי עדותה הרי תתייבם לבעלה כשלא הניח זה זרע? די"ל דזהו כוונתה שתתייבם לבעלה ואח"כ כשיבא הבעל תאסור עליו, ואע"ג דקיי"ל דכשנתייבמה בטעות מותרת לבעלה כמ"ש בסימן קנ"ו, מ"מ אומרת בלבה שתתבייש מלחזור לו, ועוד שמא יחלוץ לה בעלה ותנשא לאחר ואח"כ בביאת הבעל תיאסר לזה ולזה [שם]. וכן בת בעלה שהיא בתה חורגתה – פסולה להעיד, ששונאת אותה מפני שעומדת במקום אמה, ואפילו במקום שנושאים שתי נשים ואמה של זו עדיין חיה – מ"מ פסולה דכיון שאמה שונאתה גם היא שונאתה [נ"ל]. ובזה שכתבנו בחמותה כשאינה עתה חמותה והיא ערוה על היבם או במקום שנוהגין לחלוץ מותרת להעיד, יש חולקים בזה דלא פלוג רבנן [ע' ב"ש סקט"ו], ורבינו הב"י הכריע לקולא, וכ"כ האחרונים.

36. Even though all those who are disqualified are qualified for this testimony, as we have said, nevertheless, there are five women whom the sages have disqualified from this testimony because the sages know that these women hate her and want to cause her to be forbidden to her husband. It could be that he is alive and due to their hatred, they testify that he died to ruin her. These are: her mother-in-law, because she says that after her husband's death, her son will inherit all her labor, and she will control her assets. Even if she is not currently her mother-in-law, such as if the agunah's husband is not her son but from another woman, she still hates her because perhaps the agunah's husband will die, and she will perform yibbum with her son, and she will then be her mother-in-law, and when her husband dies, they will inherit everything she brought to her husband. Therefore, if the yevama is forbidden to the yavam, there is no such concern, and so too now when it is customary to perform chalitza and not yibbum. Her mother-in-law's daughter is disqualified because she says that this woman will inherit all her father's and mother's labor. Her co-wife is also disqualified; this is in places where two wives are taken who hate each other. Her yevama is also disqualified because she fears that she might fall to yibbum before her husband, and they will be co-wives. Therefore, if the agunah has seed from her husband, she would be permitted to testify because she is not in the status of yibbum. However, she might still be disqualified because she fears that her children might die, and she would then be permitted to yibbum. One cannot say how she could be disqualified from testifying that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her husband died due to the concern of yibbum and they will be co-wives, for she testifies, and according to her testimony, she would perform yibbum with her husband if he left no seed. It can be said that her intention is to perform yibbum with her husband, and afterwards, when the husband comes, she will be forbidden to him. Even though we hold that if she performed yibbum in error, she is permitted to her husband, as stated in Siman 156, she says in her heart that she will be ashamed to return to him. Furthermore, perhaps her husband will perform chalitza with her, and she will marry another, and then when the husband comes, she will be forbidden to both. Similarly, her husband's daughter, who is her stepdaughter, is disqualified from testifying because she hates her as she takes her mother's place. Even in places where two wives are taken, and her mother is still alive, she is still disqualified because since her mother hates her, she also hates her. Regarding what we wrote about the mother-in-law when she is not currently her mother-in-law, and she is forbidden to the yavam, or in places where it is customary to perform chalitza, she is permitted to testify, there are those who disagree because the sages did not differentiate. Our teacher, the Beit Yosef, ruled leniently, and so have the later authorities.

לז. דבר פשוט שכל הנשים שאסורות להעיד לה – גם היא אסורה להעיד להן על מיתה בעליהן, דכיון שהן שונאות אותה – גם היא שונאתן דכמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם [גמ' קי"ז]. ודווקא לעדות פסולין, אבל במסל"ת י"ל דמהימני דלא גריעי מכותי, ויש שמסתפקים בזה [עז"נ סקל"ח], ונ"ל שבמסל"ת נאמנות, דהא להביא גיטה קיי"ל בסי' קמ"ב דנאמנות מפני שהעיקר אנו סומכים על הגט ולא על עדותה, וכמו כן בלפי תומה הרי אין אנו סומכין על עדותה, וצ"ע לדינא. [הב"ש בסקי"ג הכריע לאיסור וראייתו יש לדחות, ע' עזר"נ שם ודו"ק].

37. It is obvious that all the women who are disqualified from testifying for her – she is also disqualified from testifying for them about the death of their husbands, since they hate her – she also hates them, as the water reflects the face, so the heart of man reflects man [Gemara 117]. This is specifically regarding disqualified testimony, but in a situation of "masiach lefi tumo" (speaking innocently), it could be said that they are believed, as they are not worse than Samaritans. Some are uncertain about this [see Aznei Yehuda 138]. It seems to me that in "masiach lefi tumo" they are believed, for in the case of bringing a get (divorce document), we hold in Siman 142 that they are believed because the main reliance is on the document and not on their testimony. Similarly, in "lefi tumo" we do not rely on their testimony, and the matter requires further investigation. [The Beit Shmuel in Siman 13 ruled to prohibit and his proof can be refuted, see Aznei Yehuda there and examine thoroughly].

לח. באלו הנשים הפסולות להעידה מפני השנאה, אפילו ידענו שהיו אוהבות זא"ז – מ"מ אין נאמנות להעיד, דהשנאה טמונה בלב [עז"נ]. אמנם אם כבר נפרדו זו מזו כגון חמותה שכבר מת בעלה ונשאת לאחר וכיוצא בזה, בכל הנשים שחשבנו כשנתפרדו מעידות ולא חיישינן לשנאה ישנה, וכן כלתה זו כשכבר מת בנה ונשאת לאחר והיא מעידה על בעלה זה – נאמנת [כ"מ פי"ב]. וי"א דצרות אף שכבר נפרדו מ"מ שנאתן קשה ואינה נאמנת [עז"נ בשם רח"ש], ולא נהירא דא"כ נפסול כל שונא להעיד לאשה שמת בעלה ונחשדנו שמכוין לקלקלה, אלא ודאי דלא נחשדו ישראל על כך כדקיי"ל בחו"מ סי' ל"ג דשונא כשר לעדות, ואין לחלק בין אשה לאשה מפני שדעתן קלות, דמנ"ל לומר כזה על בנות ישראל, אלא אין לך אלא מה שאמרו חכמים ולא לחדש חשדות מדעתינו [נ"ל]. וכן הזכרים הדומים לאלו הנשים כגון חמיה ובן חמיה ובן בעלה – נאמנים להעיד [ש"ג] כיון שלא מנאום חכמים. מיהו היבם אינו נאמן להעיד שמת אחיו כדי שייבם אשתו, אבל אם יש לו בנים והוא מעיד שתנשא לאחר – נאמן. אבל כשלא הניח בנים – אינו נאמן גם בזמה"ז שנוהגים לחלוץ, דבזה אין סברא לחלק [כנ"ל וע' חמ"ח סק"י]. וכל אלו הנשים שאין נאמנות להתיר – כמו כן אינן נאמנות לאיסור, ועוד יתבאר בזה בסי' זה בס"ד [ע' חמ"ח שם].

38. These women who are invalid to testify due to enmity, even if we know they were friends with each other, are still not considered credible to testify because hatred is concealed in the heart. However, if they have already separated from each other, such as a mother-in-law whose husband has died and she has married another, and similarly in all the women we considered, once they have separated, they may testify, and we are not concerned about old enmity. Likewise, a daughter-in-law whose son has died and she has married another and she testifies about her new husband, she is credible. Some say that co-wives, even though they have separated, their hatred is severe, and she is not credible. This is not clear to me, for if so, we should disqualify any enemy from testifying for a woman whose husband has died, suspecting that he intends to harm her. Certainly, Israel was not suspected of this, as we hold in Choshen Mishpat, Siman 33, that an enemy is valid to testify, and we should not distinguish between women and men because of their perceived light-mindedness. How can we say such a thing about the daughters of Israel? Rather, we should only follow what the sages said and not innovate suspicions from our own minds. Likewise, males similar to these women, such as her father-in-law, her husband's son, and her husband's stepson, are credible to testify since the sages did not disqualify them. However, a brother-in-law is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not credible to testify that his brother died in order to marry his wife, but if he has children and he testifies that she should marry another, he is credible. But if he left no children, he is not credible even nowadays when we practice chalitzah, for there is no reason to differentiate in this matter. All these women who are not credible to permit are likewise not credible to prohibit, and this will be further explained in this Siman, with G-d's help.

לט. אם העד אינו רוצה להעיד עד שיתנו לו שכר – עדותו בטילה כמ"ש בחו"מ ס"ס ל"ד דנוטל שכר להעיד עדותו בטילה. ואע"ג דהכשרנו כל הפסולים לעדות אשה, מ"מ פסול זה שאני דהוה כנוגע בדבר שמעיד בשביל ממון, ואע"ג דגם נוגע הרי כשר בעדות אשה דהרי היא עצמה נאמנת ואין לך נוגע גדול מזה, וכן בן בעלה כשר להעיד כמ"ש והרי הוא נוגע ליטול נחלת אביו, אמנם זה ודאי פסול הוא ומעצמו בטלה עדותו כיון שהיה יודע העדות ולא רצה להעיד רק מחמת שכר – אין זה עדות והחשוד בכך עדותיו בטילין עד שיוודע לך שלא נטל שכר בעדות זו, ובכך עדותו כשירה אע"ג שלא עשה תשובה, וכן אם החזיר הממון לבעלים וחזר והעיד באותה עדות עצמה – מקבלין הימנו, שאין זה פסול לא בתחלתו ולא בסופו אלא שכל זמן שהוא נוטל שכר קנסו חכמים לבטל מעשיו [ר"ן בשם רמב"ן ספ"ב דקדושין ע"ש] [וכוונתו שנוטל אף כשלא תועיל עדותו, דאל"כ פסול מה"ת].

39. If a witness does not want to testify until he is paid a fee, his testimony is invalid, as it says in Choshen Mishpat, at the end of Siman 34, that one who takes payment to testify, his testimony is invalid. And even though we have validated all invalid witnesses for testimony regarding a woman, this invalidation is different because it is considered as having a personal interest, testifying for money. And even though someone with a personal interest is valid for testimony regarding a woman, as she herself is believed and there is no greater personal interest than this, and similarly, her husband's son is valid to testify, as it is written, and he has a personal interest to receive his father's inheritance, nevertheless, this invalidation is certain and his testimony is nullified from its own because he knew the testimony but did not want to testify except for a fee. This is not testimony, and one suspected of this, his testimonies are invalid until it is known that he did not take a fee for this testimony, and then his testimony is valid even if he has not repented. Similarly, if he returned the money to its owners and then testified on the same testimony, we accept it from him, as this is not an invalidation neither at the beginning nor at the end, but as long as he takes a fee, the sages penalize him by nullifying his actions.

מ. אמנם אם שולחים אותו לדרוש על מיתת או הריגת פלוני אם אמת שמת או נהרג אם לאו ונוטל שכר בעד זה, ובא והעיד שמת או נהרג – מקבלים עדותו, דהא לא העיד בשכר אלא שכר טרחתו והלוכו נטל. אמנם זהו דוקא כשקצבו לו שכר טרחתו בין שתועיל עדותו ובין שלא תועיל, אבל אם קצבו לו שכר יותר אם תועיל עדותו – עדותו פסולה דהרי נוטל שכר להעיד. ומה תקנתו אם שכרו אותו בכה"ג? כשיבא לב"ד להעיד יאמרו לו שלא תטול מותר אף אם עדותך תועיל להאשה אלא תטול כמו אם עדותך לא היה מועיל, ואז חוזר להכשירו וכמ"ש [ע' באה"ט סקי"ד ופ"ת סקי"ט]. וכ"ז בנוטל שכר טרחתו, אבל בנוטל שכר הגדת עדותו, אף אם נותנים לו בפירוש בין שיועיל עדותו ובין שלא יועיל – מ"מ עדותו בטילה, דעכ"פ הרי נוטל שכר עדות [עז"נ בשם משאת בנימין]. ויש מי שרוצה לומר דגם אם נוטל שכר טרחתו בעד הלוכו לחקור ולדרוש, אם נותנים לו יותר מכפי שצריך ליתן בעד טרחא זו הוי כנוטל שכר להעיד ועדותו בטילה אף אם נותנים לו סכום זה בין הועיל עדותו ובין לא הועיל – ואין עיקר לדברים הללו, דאיזה גבול יש לזה, והרי אף אם נוטל שכר טירחא הרבה מה בכך הרי נוטלן אף אם לא יועיל העדות. [ובכותי מסל"ת פשיטא שאם נוטל שכר עדותו שבטלה עדותו].

40. However, if someone is sent to investigate the death or killing of a certain person to determine whether it is true that he has died or been killed, and he takes payment for this, and then he comes and testifies that the person has indeed died or been killed – his testimony is accepted. This is because he did not receive payment for the testimony itself, but for his effort and travel. However, this is only valid if they agreed to pay him for his effort regardless of whether his testimony would be effective or not. But if they agreed to pay him more if his testimony would be effective, then his testimony is invalid because he is receiving payment for testifying. What should be done if he was hired in this manner? When he comes to the court to testify, they should tell him that he will not receive the additional payment even if his testimony helps the woman, but he will receive the same amount as if his testimony had not been effective. This then reinstates the validity of his testimony, as stated in the sources. And all this applies to someone who receives payment for his effort. However, if he is paid specifically for his testimony, even if they explicitly pay him regardless of whether his testimony is effective or not – his testimony is still invalid, because he is, after all, being paid for testifying. There are those who wish to say that even if he is paid for his effort to investigate and inquire, if he receives more than what is necessary for this effort, it is considered as if he is being paid for testifying, and his testimony is invalid even if they pay him this amount regardless of whether his testimony is effective or not – but this opinion is not accepted. For what limit is there to this? Even if he receives a lot for his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

effort, what of it? He still receives it even if his testimony is not effective. And it is obvious that if he receives payment specifically for his testimony, his testimony is invalid.

מא. אם העידו כמה עדים על מיתת הבעל ונמצא אחד ביניהם שהוא פסול לעדות אשה כגון גזלן דאורייתא וכיוצא בזה – לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כמ"ש בחו"מ סי' ל"ו אפילו אם ראו העדות ביחד עם הפסול והעידו ג"כ ביחד, והטעם דהא אלו הפסולין בעדות אשה אין פסולם רק מפני שחשודים לשקר, אבל אם היינו יודעים שאינם משקרים היינו מקבלין עדותן, וא"כ כשיש כשר עמו – הרי עדותו אמת [נוב"י סי' מ"ה]. ואף שיש שמסתפקים בזה, מ"מ העיקר לדינא כמ"ש, וכן הסכימו כמה מהגדולים. ועוד דאין דין זה רק במקום שצריך שני עדים, דשם גזרה התורה דמה שנים אם נמצא בהם אחד קרוב או פסול עדותן בטילה אף שלשה כן [מכות ו'.], אבל בעדות אשה הרי גם בשנים אין עדותן בטילה דהרי נשאר אחד דדי בו [נ"ל].

41. If several witnesses testify to the death of a husband, and one of them is found to be disqualified from testifying for a woman, such as a thief according to the Torah or similar, we do not say that if part of the testimony is invalid, the entire testimony is invalid, as stated in Choshen Mishpat, section 36, even if they saw the event together with the disqualified witness and testified together. The reason is that these disqualified witnesses in the case of a woman's testimony are only disqualified because they are suspected of lying. However, if we knew that they were not lying, we would accept their testimony. Therefore, when there is a valid witness with them, his testimony is true [Noda B'Yehuda, section 45]. And even though some have doubts about this, the main ruling is as stated, and several great authorities have agreed with this. Furthermore, this rule only applies in cases where two witnesses are required, for the Torah decreed that just as if one of the two is found to be a relative or disqualified, their testimony is invalid, so too if there are three [Makkot 6a]. But in the case of a woman's testimony, even if there are two, their testimony is not invalid, for one valid witness remains, which suffices [in my opinion].

מב. כל מקום שפסלנו העד להעיד בעדות אשה, אין שום חילוק בין שמעיד לה על עיקר המיתה שבלעדי עדותו היתה אסורה מן התורה, ובין שמעיד לה בדבר שמן התורה א"צ לעדותו רק חכמים החמירו בזה כמו בנפל למים שאין להם סוף ושהו עד שתצא נפשו וכיוצא בזה מהחומרות שיתבארו – בכולם הדין שוה שהפסולים פסולים לכל דבר עדות אשה.

42. In any case where we have disqualified a witness from testifying in matters of a woman's status, there is no distinction between testifying about the core issue of death —where without his testimony she would be prohibited by Torah law—and testifying in matters where, by Torah law, his testimony is not required, but the Sages were stringent, such as in the case of someone who fell into water with no visible end and remained until his soul departed, and similar stringent cases that will be explained. In all these cases, the law is the same: disqualified witnesses are invalid for any matter of testimony regarding a woman.

מג. כבר נתבאר שהעד שאמר שמעתי שמת פלוני אפילו שמע מאשה ששמעה מעבד ה"ז כשר לעדות אשה ומשיאין על פיו, ואפילו לא אמר ממי שמע אלא אמר סתם ששמע – כשר ולא חיישינן שמא עד הראשון פסול היה, וי"א דשואלין אותו ממי שמע, וזהו וודאי היכא דאפשר לשאול שואלין [ט"ז וב"ש], דהרי כל היכא דאיכא לברורי מבררינן. ואם שאלו לו ממי שמעת ואמר איני זוכר אם מכשר אם מפסול – יש אוסרים דומיא דמי ששמע מכותי ואינו זוכר אם הסיח לפ"ת אם לאו שיתבאר דאסורה להנשא, ויש מתירים – וכן עיקר ולא דמי לשם, דבשם הספק שקול אבל בזה רובא דרובא כשירים הם ולמיעוט פסולי דאורייתא לא חיישינן [עז"נ סקנ"ב].

43. It has already been explained that a witness who says, "I heard that so-and-so died," even if he heard it from a woman who heard it from a slave, this is acceptable testimony regarding a woman, and she can be remarried based on it. Even if he does not say from whom he heard it but just says generally that he heard it, it is acceptable, and we do not worry that the first witness might have been disqualified. However, some say that we should ask him from whom he heard it, and certainly, where it is possible to ask, we do ask [Taz and Beit Shmuel], for wherever it is possible to clarify, we clarify. If they asked him from whom he heard it and he said he doesn't remember whether it was from a qualified or disqualified person, some prohibit, similar to one who heard from a non-Jew and does not remember if he was engaged in idle conversation or not, in which case it will be explained that she is forbidden to remarry. Others permit it – and this is the main ruling. It is not comparable to that case, for there the doubt is equally balanced, but here the majority of people are qualified, and we do not worry about the minority who are disqualified by Torah law [Aruch HaShulchan, Even HaEzer 17:92].

מד. ואע"פ שבעד מפי עד אין חוקרין ודורשין על אופן מיתתו, שהרי זה המעיד אינו יודע שהרי לא היה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אצל מיתתו ורק שמע מפי הראשון, ולשלוח אחר הראשון אין אנו מחוייבים דכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ח' דאין הב"ד צריכין לשלוח אחריו אע"פ שהוא בעיר אלא סומכין על עד מפי עד לכתחלה עכ"ל, מ"מ העד עצמו שמעיד או האשה או העבד "מת פלוני ואני ראיתי שמת" – שואלים אותו האיך ראית ובמה ידעת, אם העיד בדבר ברור – נאמן, ואם העיד בדברים שרובן למיתה – אין משיאין את אשתו, שאין מעידים על האדם שמת אלא כשראוהו שמת ודאי ואין בו ספק. ואף אם ראהו גוסס זה ימים שלשה אינו מעיד עליו, ויש מי שאומר דעל גוסס מעידין – ואינו כן דהרי החמירו בגוף העדות אפילו בחששות רחוקות מאד, וכבר השיגו על דיעה זו כמה מהגדולים [ע' ב"ש סקי"ח ובפ"ת סקל"ו], ואין חילוק בין אמר סתם "מת פלוני" ובין אמר "מת ואני ראיתיו שמת", דהא גם באומר סתם מת הכוונה שהיה בעת המיתה שהרי הוא עד הראשון, לפיכך בכל גווני צריך לשאול ממנו היאך ראית המיתה אם היה טביעה או הריגה או מת על מטתו, ובמה ידעת שזה שמת הוא פלוני בעל האשה הזאת, וכן מאין ידעת שמת ודאי שמא ראית דברים הקרובים למיתה ולא מיתה ודאית. ואם הב"ד לא שאלו ממנו, אע"פ שעשו שלא כהוגן – מ"מ מתירים את העגונה כשאינו בעיר, דאם היה מעכב זה בדיעבד למה הקיל רבינו הרמ"א בעד מפי עד כשהראשון בעיר? [נ"ל, וכ"כ בעז"נ].

44. Even though for testimony from hearsay we do not investigate and inquire about the manner of death—since the one testifying does not know, as he was not present at the death and only heard from the first witness—and we are not obligated to send for the first witness, as our master, the Rema, ruled in paragraph 8 that the court does not need to send for him even if he is in the city, but rather rely on testimony from hearsay initially, nonetheless, if the witness himself testifies, or if a woman or a servant says, "So-and-so died, and I saw that he died," we ask him how he saw and how he knew. If he testifies clearly, he is believed. But if he testifies about things that mostly lead to death, we do not permit his wife to remarry, since one only testifies about a person's death when they saw him definitely dead without any doubt. Even if he saw him in agony for three days, he cannot testify about him. There is an opinion that one may testify about someone in agony, but this is not correct, as they were stringent about the essence of testimony even in very distant concerns, and many great authorities have contested this opinion. There is no difference whether he simply said, "So-and-so died," or "He died, and I saw that he died," for even if he just said, "He died," the implication is that he was present at the death, as he is the first witness. Therefore, in all cases, one must ask how he saw the death—whether it was by drowning, killing, or dying in bed—and how he knows that the deceased is indeed the husband of this woman. Also, one must ask how he knows for sure that he died, lest he saw things close to death but not definite death. If the court did not ask him, even though they acted improperly, they still permit the agunah (a woman bound in marriage) if the witness is not in the city. For if this would be an impediment after the fact, why did our master, the Rema, permit testimony from hearsay when the first witness is in the city?

מה. ואין לתמוה למה בעד הראשון שואלין אותו ובעד מפי עד אין שואלין את הראשון אף כשהוא בעיר לפי מה שפסק רבינו הרמ"א, דודאי כן הוא דהא קיי"ל אין בודקין עידי נשים בדרישה וחקירה כמו שיתבאר מפני תקנת עגונות, ולכן כשזה העד השני מעיד ששמע מפלוני שמת – די בכך, ואם נקרא להראשון ונשאלהו בפרטיות ה"ז דמי לדרישה וחקירה, אבל כשהראשון מעיד לפנינו אין זה בכלל דו"ח דהרי עיקר הדבר שואלים אותו, דהרי גם בדיני ממונות א"צ דו"ח ומ"מ שואלים להעדים היאך ידעתם שזה חייב לזה, ואע"ג דבממון בעד מפי עד בהכרח לשלוח אחר הראשון – זהו מפני שבממון פסול לגמרי עד מפי עד, אבל בעדות אשה שהכשירו חכמים עד מפי עד יש להקל בעד מפי עד בפרט זה יותר מבעד עצמו מטעם שנתבאר [נ"ל וע' מ"מ ולח"מ פי"ג הט"ו].

45. And one should not wonder why for the first witness we ask him and for the testimony from hearsay we do not ask the first witness even when he is in the city according to what our teacher the Rema ruled. For certainly it is so, as we hold that we do not investigate the witnesses in cases of women with rigorous examination as will be explained due to the enactment for agunot (deserted wives). Therefore, when this second witness testifies that he heard from so-and-so that the person died – that is sufficient. If we were to call the first witness and ask him in detail, it would be like a rigorous examination. But when the first witness testifies before us, this is not considered a rigorous examination because the main thing is that we ask him. For even in monetary laws, we do not require rigorous examination, but we still ask the witnesses how they know the person is liable to the other. And although in monetary matters hearsay testimony necessitates that we send for the first witness, this is because in monetary matters hearsay testimony is completely invalid. But in testimony regarding a woman, where the Sages validated hearsay testimony, we are lenient with hearsay testimony in this particular aspect more than with the direct witness for the reason explained.

מו. אמנם גם בעד מפי עד יש חולקים וס"ל דכשהראשון בעיר צריכים הב"ד לשלוח אחריו ולשמוע מפיו בפרטיות [חמ"ח סקי"ח], והכי מסתבר דכיון שהוא בעיר למה לא נברר הדבר, שהרי אין זה בגדר דרישה וחקירה כמ"ש. ויש מהגדולים שחזקו פסק רבינו הרמ"א [ב"ש ועז"נ], אמנם מצאנו לרבינו הב"י בתשובה שכתב בפשיטות דאם העד הוא במקום קרוב – שואלין אותו, ואם לאו – איתתא שריא, עכ"ל. אמנם זהו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ודאי כשהשני מבאר עדותו כיצד הוא יודע שמת – א"צ לשלוח אחר הראשון [מה"צ], וכן עיקר לדינא.

46. However, regarding testimony from a witness who heard from another witness, there are those who disagree and hold that if the first witness is in the city, the court must send for him and hear from him directly [Chesed Le'Avraham, section 18]. This seems reasonable, for since he is in the city, why shouldn't we clarify the matter, as this does not fall under the category of investigation and interrogation as mentioned. Some of the great authorities have strengthened the ruling of our teacher, the Rema [Beit Shmuel and Ezer Mikodesh]. However, we find that our teacher, the Beit Yosef, wrote in a responsum explicitly that if the witness is in a nearby place, we ask him; if not, the woman is permitted to remarry, end quote. However, this is certainly the case when the second witness clarifies his testimony as to how he knows of the death – there is no need to send for the first witness [Maharit Tzahalon], and this is the main ruling in the law.

מז. י"א דגם האשה עצמה כשבאה לפני בי"ד ואומרת מת בעלה צריכים לשואלה איך מת כמו ששואלין לעד [חמ"ח סקצ"ז], ויש חולקין בזה דבאשה עצמה א"צ לשואלה, דהרי לא ראינו כשתבא אשה לב"ד ואומרת שבעלה מת שישאלוה איך מת [ב"מ], והסברא נותנת כן, דבשלמא בשעת מלחמה אומרת בדדמי, וכן עד כשאומר מת פלוני יכול להיות שהמיתה ממש לא ראה והלך משם קודם המיתה, אבל אשתו של אדם כשמת על מטתו פשיטא שלא תניחנו כך ותמתין עד שימות או יעמוד מחליו. ובאמת האשה עצמה איננה בגדר עדות דדוקא עד פסול שהכשירו חכמים הוא בגדר עדות שהחכמים הכשירוהו בעדות זו, אבל האשה הרי היא בעלת דבר אלא שחכמים האמינוה מטעמים שנתבאר, וא"כ איננה בגדר עד שנצטרך לשאול ממנה איך ומה אא"כ החשש ניכר כמו במלחמה שאומרת בדדמי וכיוצא בזה כמו שיתבאר עוד בס"ד.

47. Some say that even the woman herself, when she comes before the court and says her husband died, we need to ask her how he died, just as we ask a witness [Choshen Mishpat 397]. However, there are those who disagree, saying that we do not need to ask the woman herself, for we do not see that when a woman comes to court and says her husband died, she is asked how he died [Bava Metzia]. And logic supports this, because in a time of war, she might say it based on assumption, and similarly, a witness who says someone died might not have seen the actual death and left before it happened. But a man's wife, when he dies in his bed, would obviously not leave him and wait until he dies or recovers from his illness. In truth, the woman herself is not considered a witness; only a disqualified witness whom the sages validated is considered a witness in this context. But the woman is a party to the matter, and the sages believed her for reasons that have been explained. Therefore, she is not in the category of a witness that we need to question her how and what, unless there is a noticeable concern, such as in a war where she might be speaking based on assumption, and similar scenarios, as will be explained further, with God's help.

מח. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ה': שמע קול מקוננות שהזכירוהו בין המתים וספדו אותו – משיאין את אשתו, עכ"ל. ויש מי שאומר דלאו דוקא שתי מקוננות ולאו דוקא הספידוהו, אלא אפילו מקוננת אחת ולא הספידתו רק שהזכירתו בין המתים משיאין את אשתו, דכן הוא בתוספתא שילהי יבמות וז"ל: אפילו שמע קול מקוננת שמזכירתו בין המתים אין עדות גדולה מזו [עז"נ סקנ"ט]. ולי נראה דזהו אמת דדי במקוננת אחת, אבל דווקא כשהספידתו בקול בוכים דכן איתא בירושלמי [פ' האשה בתרא ה"ה]: שמע קול מקוננת מייבבתו בין המתים אין עדות גדולה מזו עכ"ל, ו'יבבה' הוא לשון 'יללה' כדכתיב "וַתְּיַבֵּב אֵם סִיסְרָא" (שופטים ה כח), וזהו לשון 'הזכרה' שבתוספתא כמו שאנו רגילים לומר לשון הזכרה על המתים שזהו תפלה בעד נשמת המת [ע' ר"ה ל"ג:], ודוקא כשיש חכם בעיר ויודע שמקוננת עליו ולא מיחה בה, דאל"כ אין ראיה, דשמא ע"פ אומדנת מיתה מקוננת עליו [שם].

48. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 5: If one hears the voice of lamenting women who mentioned him among the dead and eulogized him – they permit his wife to remarry. And there are those who say that it is not specifically two lamenting women or that they eulogized him, but even if there is one lamenting woman and she did not eulogize him, but merely mentioned him among the dead, they permit his wife to remarry, as it is stated in the Tosefta at the end of Yevamot: Even if one hears the voice of a lamenting woman mentioning him among the dead, there is no greater testimony than this. And it seems to me that it is true that one lamenting woman suffices, but specifically when she lamented him with a wailing voice, as it is stated in the Jerusalem Talmud: If one hears the voice of a lamenting woman wailing for him among the dead, there is no greater testimony than this. And 'wailing' is an expression of 'crying' as it is written, "And the mother of Sisera wailed" (Judges 5:28), and this is the term 'mentioning' in the Tosefta, as we are accustomed to use the term 'mentioning' regarding the dead, which is a prayer for the soul of the dead. And specifically when there is a sage in the city who knows that she is lamenting for him and did not protest against her, for otherwise, it is not evidence, as perhaps she is lamenting based on an estimation of death.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מט. מהדין שנתבאר למדו הפוסקים שיש למחות בנשים שלא לספוד אדם ע"פ אומדנות המוכיחות שמת עד שיתוודע המיתה בבירור ע"פ היתר בי"ד, וכן אשתו אסורה להספידו או ללבוש שחורים כל זמן שאין עדות שהיא רשאה להנשא, וכן הבנים לא יאמרו קדיש והקרובים אסורים לנהוג אבילות עד שיתוודע מיתתו בעדות המתרת אשתו להנשא, והבנים לא יחתמו עליו כדרך שחותמין על המת כמו הכ"מ או ז"ל, שלא לבא מזה לידי קלקול. ויש שרוצה להחמיר גם במי שאין לו אשה שלא להתאבל עליו באומדנא שמא יעשו כן באדם שיש לו אשה [שם], ואינו עיקר דאין לנו לגזור גזירות כאלו מדעתינו [וכ"כ הר"י כולי בתשובה שם], וכן אין לשום בי"ד ליתן שטר עדות לאשה מה שהעידו עדים לפניהם אם אין באותו עדות כדאי להתירה, דשמא ימצאו בי"ד טועין שיתירו ע"פ עדות כזו, ולכן כשנותנים זה להאשה יכתבו בפירוש שלא התירו אותה ע"פ עדות זו ורק נותנים לה דשמא יתברר יותר או שמא ימצאו גדולי הדור שגדולים מהם בחכמה ויפסקו שמדינא מותרת להנשא ע"פ עדות אלו, וכן כל כיוצא בזה צריכים ליזהר בעניינים כאלו.

49. From the law that has been explained, the poskim (halachic authorities) have derived that we should object to women eulogizing a person based on presumptive evidence indicating his death until the death is clearly confirmed through a ruling by a Beit Din (rabbinic court). Similarly, a wife is forbidden to eulogize or wear black as long as there is no testimony that permits her to remarry. Likewise, the children should not recite Kaddish, and relatives are forbidden to observe mourning practices until his death is confirmed by testimony that permits the wife to remarry. The children should not sign [documents] in a manner that indicates the deceased status, such as "the late" or "of blessed memory," to avoid potential complications. There are those who wish to be stringent even in the case of someone who does not have a wife, to not observe mourning based on presumptive evidence, lest they do so for someone who does have a wife. However, this is not the main opinion, as we should not enact such decrees on our own accord (as Rabbi Yaakov Kuli also wrote in a responsum there). Similarly, no Beit Din should issue a certificate of testimony to a woman based on the testimony presented before them if that testimony is not sufficient to permit her [to remarry], for the Beit Din might make an error in permitting based on such testimony. Therefore, when this is given to the woman, it should be explicitly written that she is not being permitted to remarry based on this testimony alone and that it is given to her in case further clarification or more competent scholars of the generation determine that she is permitted to remarry based on this testimony. Similar caution should be exercised in all such matters.

נ. כתבו רבותינו בעלי השו"ע בסעיף ו' דבשעת הגזירות מתירים נשים ע"פ בעלי תשובה שמעידים מה שראו בעת צרה אע"פ שעזבו דת מכח אונס. וריקים העוזבים דת ופוחזים שחזרו בתשובה אך לא בתשובה גמורה – אין לסמוך על עדותן רק במסל"ת או בידוע שהעידו בלי רמיה ועקול, והכל לפי ענין העד ולפי ראות עיני הדיין, עכ"ל. ואע"ג דבכל עדות בעינן תחלתו וסופו בכשרות – זהו בפסולי גוף, ועוד דבעדות אשה הרי לא הצריכו חכמים לדיני עדות, ורק אם נודע שלא ישקרו מותרת להנשא, ולכן כשמעידים בכשרותם אף שבעת שראו העדות לא היו כשירים אבל מ"מ גם אז אנוסים היו – ולכן מקבלין עתה עדותן, וכן הסכימו הרבה מהגדולים דבעדות אשה לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות. אבל אם עדיין לא חזר בתשובה שלימה – אין מקבלין עדותו רק במסל"ת, ואף שמלשון השו"ע שכתבו או בידוע שהעידו בלי רמיה וכו' משמע דאף בלא מסל"ת כשרים, מ"מ לא קיי"ל כן, ועוד דהכוונה הוא כשהעידו בלי רמיה וניכר שחזרו בתשובה שלימה, ולזה מסיים דהכל לפי ראות עיני הדיין וענין העד [ע' בהגר"א סקל"ה ובפ"ת סקמ"ב]. אמנם אם בעת ראיית העדות לא היו אנוסים ועברו לתיאבון – פסולים אף שחזרו עתה בתשובה, ויש מכשירים גם בזה [ט"ז] כיון שבשעת הגדת העדות שבו בתשובה שלימה הלא לא ישקרו [והב"ש סקי"ט נראה שמסכים להט"ז].

50. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 6 that during times of persecution, women are permitted [to remarry] based on the testimony of repentant individuals who testify about what they saw during the time of distress, even though they abandoned the faith due to coercion. And those who abandoned the faith and frivolous individuals who returned in repentance but not with complete repentance – we do not rely on their testimony except in a situation where they are testifying without intent to benefit or when it is known that they testified without deceit and distortion, and everything is according to the matter of the witness and the perception of the judge, end of quote. And even though in all testimonies we require the beginning and end [of their status] to be kosher – this applies to inherent disqualifications, and furthermore, in the testimony for a woman, the Sages did not require the laws of testimony, and only if it is known that they will not lie is she permitted to remarry. Therefore, when they testify in their kosher state, even though at the time they saw the testimony they were not kosher, but nevertheless they were coerced then as well – we accept their testimony now. And so, many of the great authorities agreed that for the testimony of a woman we do not require the beginning and end [of their status] to be kosher. But if they have not yet repented completely – we do not accept their testimony except in a situation where they are testifying without intent to benefit, and even though from the language of the Shulchan Aruch that wrote "or it is known that they testified without deceit, etc." it seems that even without this situation they are kosher,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we do not hold this way. Furthermore, the intention is when they testified without deceit and it is evident that they have repented completely, and for this reason, it concludes that everything is according to the perception of the judge and the matter of the witness. However, if at the time of witnessing the testimony they were not coerced and transgressed out of desire – they are disqualified even though they have now repented. Some, however, validate even this, because at the time of giving the testimony they returned with complete repentance, so they will not lie.

נא. זה שנתבאר דרשע באיסורי תורה פסול לעדות אשה – זהו בשידוע שהוא רשע, אבל אם בעדות זו הוא משים א"ע רשע כגון שאומר אני הרגתי את בעלה של זו – מקבלין עדותו ותנשא, והטעם דקיי"ל אין אדם משים עצמו רשע. והא דקיי"ל הודאת בע"ד כמאה עדים דמי – זהו לממון ולא לקנס ולא לעונש ולא לפסול [רש"י כ"ה:] ולפיכך פלגינן דיבוריה ואנו מאמינים לו שנהרג ואין אנו מאמינים לו שהרגו, דהרי הוא מעיד שני דברים: האחת שפלוני נהרג והאחת שהוא ההורג, ובשני דברים פלגינן דיבוריה [תוס' שם]. ואע"ג דקיי"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, הכא א"א לומר כן, דמה שאומר שהוא הרגו אין זה עדות באמת אלא הודאה [נמוק"י], דעדות לא מקרי אלא כשהענין נוגע לאחרים וזה הדבר אינו נוגע להעגונה אם הוא הרגו או אחר הרגו, והעדות אינו אלא מה שמעיד שבעלה של זו אינו בחיים.

51. This which has been explained, that a wicked person in matters of Torah prohibitions is disqualified from testifying about a woman – this is when it is known that he is wicked. However, if through this testimony he makes himself wicked, such as if he says, "I killed this woman's husband," we accept his testimony and she may remarry. The reason is that we hold that a person does not make himself wicked. And that which we hold, that the admission of a party is like the testimony of a hundred witnesses – this applies to monetary matters and not to fines, punishments, or disqualifications [Rashi 25a]. Therefore, we split his statement and believe him that the husband was killed, but we do not believe him that he killed him. For he is testifying to two things: one, that so-and-so was killed, and the other, that he is the killer. In two things, we split his statement [Tosafot there]. And although we hold that if part of the testimony is invalid, the entire testimony is invalid, here it is impossible to say this, because what he says that he killed him is not really testimony but rather an admission [Nimukei Yosef]. Testimony is only called such when the matter pertains to others, and this matter does not pertain to the agunah if he killed him or another killed him. The testimony is only about what he testifies that this woman's husband is not alive.

נב. ואפילו בפסולי עדות כמו עבד ושפחה אמרינן ג"כ פלגינן דיבורא, וכשאמרו הרגתי את פלוני משיאין אותה [ב"ח וב"ש] מטעם דאין אדם משים עצמו רשע. וה"ה בכותי מסל"ת כשאומר הרגתי את פלוני משיאין את אשתו, ואע"ג דבדידיה לא שייך אין משים עצמו רשע, מ"מ הא גם פלגינן דיבורא א"צ לומר בו שהרי אין אנו נוטלים דבריו בתורת עדות אלא בלפי תומו ומה לנו אם משים עצמו רשע אם לאו. ואע"פ שיתבאר דבכותי בכה"ג אינו נאמן מטעם אחר, דאמרינן שכוונתו להטיל אימה שייראו ממנו ושקורי קא משקר – זהו כשנוכל לתלות בדבריו כן, כגון שאומר לישראל עשה רצוני ואם לאו אהרוג אותך כמו שהרגתי לפלוני וכה"ג, שנראה מדבריו שאומר דרך התפארות, אבל כשאומר סתם לפי תומו הרגתי לפלוני – לא חיישינן לזה [שם].

52. Even with those who are disqualified from giving testimony, such as a slave or maidservant, we say that we split their statement. When they say "I killed so-and-so," we permit her to remarry [Bach and Beit Shmuel] because a person does not make themselves a wicked person. The same applies to a Samaritan who speaks innocently; when he says "I killed so-and-so," we permit his wife to remarry. And although the principle of "a person does not make themselves a wicked person" does not apply to him, nevertheless, since we also split his statement, it is not necessary to say it in his case because we do not take his words as formal testimony but as an innocent statement. Therefore, it does not matter to us whether he makes himself wicked or not. And even though it will be explained that a Samaritan in such a case is not believed for another reason—because we say that his intention is to instill fear so that people will be afraid of him and he is lying—this applies when we can attribute his words accordingly, such as when he tells a Jew, "Do my will, and if not, I will kill you just as I killed so-and-so," and the like, where it seems from his words that he is boasting. But when he simply says innocently, "I killed so-and-so," we do not suspect this [there].

נג. כמו שהאומר הרגתי את פלוני משיאין את אשתו מטעם שנתבאר, כמו כן כשאומר כן על קרובו כגון ראובן שבא לב"ד והעיד שבנו הרג בעלה של זו – משיאין את אשתו, ואף שאין אנו מקבלין עדותו על בנו מ"מ פלגינן דיבורא [עז"נ בשם הרח"ש], ואע"ג דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ובזה לא שייך התירוץ שתירצנו בסעיף נ"א, מ"מ בעדות אשה לא אמרינן כן כמו שלא הוצרכנו לכל דיני עדות [כנ"ל, ומה שהנמק"י לא תירץ כן, שלא הוצרך לכך בשם].

53. Just as when someone says, "I killed so-and-so," we allow his wife to remarry for the reason explained, similarly, when he says this about his relative, such as Reuven who comes to the court and testifies that his son killed this woman's husband, we allow

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the woman to remarry. Even though we do not accept his testimony about his son, we still split his statement. And even though generally, if part of the testimony is invalid, the entire testimony is invalid, and in this case, the explanation we provided in section 51 does not apply, nevertheless, in the case of testimony concerning a woman, we do not say this, just as we do not require all the detailed laws of testimony.

נד. כשם שעד אחד נאמן בעדות אשה כשמעיד בב"ד, כמו כן העגונה עצמה כששמעה מאחד שאומר מת בעלך באה לב"ד ואומרת "מת בעלי" ואינה צריכה עוד לעדותו, וכששואלין אותה מאין אתה יודע אומרת ששמעה מפלוני, דזה שאנו מצריכים לעד המעיד שיעיד בב"ד זהו מפני שבלא ב"ד אין ביכולת להתירה, ולאו משום דאין דבריו מועילים בלא ב"ד, ולכן כשהיא באה לב"ד הרי ב"ד מתירין אותה. ואע"ג דזה שאמר לה יכול לחזור בו בבואו לב"ד דכל מה שאומר חוץ לב"ד אינו כלום, מ"מ כל זמן שאינו חוזר בו למה נאמר שיחזור בו? ומיהו אם בא אח"כ לב"ד ואמר שלא מת ושקר אמר לה – פשיטא דנאמן אפילו כבר התירוה, דכיון דהתירוה ע"פ דבריו ועתה בב"ד חוזר בו ומדינא יכול לחזור, ממילא דבטל ההיתר [נ"ל].

54. Just as one witness is trusted in the testimony regarding a woman when he testifies in court, so too the agunah (a woman whose husband is missing and cannot be confirmed dead) herself, when she heard from someone who says, "Your husband has died," comes to court and says, "My husband has died," and she does not need further testimony. When they ask her how she knows, she says she heard it from so-and-so. The requirement for the witness to testify in court is because, without a court, it is not possible to permit her, not because his words are not valid without a court. Therefore, when she comes to court, the court permits her. And although the person who told her can retract his statement when he comes to court, because anything said outside of court is not valid, nevertheless, as long as he does not retract, why should we assume he will? However, if he subsequently comes to court and says that the husband did not die and that he lied to her, then it is obvious that he is believed even if she was already permitted, because since she was permitted based on his words, and now he retracts in court and legally he can retract, the permission is automatically nullified.

נה. וכן אם בא לב"ד ואמר שהיא משקרת שלא אמר לה כלל שמת, לא מיבעיא אם אמר זה קודם שהתירוה ב"ד דגם בעד ועד הדין כן כמו שיתבאר, אלא אפילו התירוה כבר להנשא – חוזרין ואוסרין אותה, דכללא הוא דכל עד מפי עד כשבא העד הראשון ומכחיש את השני שלא אמר לו כלל – הראשון נאמן [ר"ן בשם רמב"ן פ"ז דכתובות]. ויש שהקשו תהא היא נאמנת במיגו דאי בעי אמרה עתה מת בעלי ולא בשם העד ותהא נאמנת במיגו שכן אמר לה העד, ונ"ל דאין זה כלום דהא גם העד יש לו מיגו דאי בעי אמר אמרתי לה ללא אמת, דהא בב"ד יכול לחזור בו ממה שאמר חוץ לב"ד [ע' ח"מ סקי"ז וב"ש סקכ"ג]. ולאו דווקא באשה עצמה אלא בכל עד מפי עד הדין כן, אבל כל זמן שהראשון אינו מכחישה – נאמנת בכל מה שאומרת בשם העד, ואפילו אומרת ששמעה מעד שנטבע בים והב"ד התירוה – נאמנת [ב"ש סקכ"ב] ואמרינן דמסתמא כדין התירוה שהיו עדים שראוהו אחר שהעלוהו מן המים וכיוצא בזה.

55. And similarly, if he comes to the court and says that she is lying and that he never told her that he (her husband) died, it is not only if he said this before the court permitted her to remarry, for the same rule applies in the case of a witness and a second-hand witness, as will be explained; but even if the court had already permitted her to remarry, they reverse their decision and forbid her (to remarry). This is the general rule: Any second-hand testimony, when the first witness comes and contradicts the second by saying he never told him, the first witness is believed [Ran in the name of Ramban, Chapter 7 of Ketubot]. Some have raised the objection that she should be believed with a "migo" (a type of legal presumption) that if she wanted, she could now say that her husband died without relying on the testimony of the witness, and she should be believed with the "migo" that the witness indeed told her. But it seems to me that this is nothing, because the witness himself also has a "migo" that if he wanted, he could say he told her falsely, for in court he can retract what he said outside of court [see Choshen Mishpat, section 17 and Beit Shmuel, section 23]. And this applies not only in the case of the woman herself but in all cases of second-hand testimony; however, as long as the first witness does not contradict her, she is believed in all that she says in the name of the witness. And even if she says that she heard from a witness that he drowned in the sea and the court permitted her to remarry, she is believed [Beit Shmuel, section 22], and we say that presumably the court permitted her correctly, as there were witnesses who saw him after he was brought up from the water, or similar circumstances.

נו. יש שמסתפקים כשאמרה בב"ד ששמעה מעבד ושפחה שמת בעלה והתירוה, ואח"כ בא העבד או השפחה ומכחישה שלא אמרה לה כלל אם נאמנת אם לאו. וכן עד כשר שהעיד בב"ד מה ששמע מעד פסול, ובא הפסול ומכחישו אם נאמן הפסול להכחישו אם לאו [שם]. ונ"ל דנאמן להכחישו במיגו דאי בעי אמר אמרתי לו או להאשה וחוזרני בי, דכל מה שמעיד חוץ לב"ד יכול לחזור בו כמ"ש [ובזה נסתרו כמה דברים שהביא הפ"ת ס"ק מ"ד – מ"ה]. ודע דבקונ' עגונות סי' ש"ה הביא בשם גדול אחד דעד כשר מפי עד פסול אף אם יכחישו העד הפסול להכשר שלא הגיד לו כלל דאין הפסול נאמן, וכ"כ עוד כמה גדולים [שם בשם קה"י וחת"ס], ולי נראה עיקר כמ"ש מטעם המיגו. ויש שהקשה בזה דא"כ גם כשתנשא לאחר ויבא העד הראשון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ויכחישה הרי נוציאה מבעלה וא"כ אין זה דרכי נועם, ולי נראה דודאי כשנשאת אין אנו מאמינים לו ע"פ מיגו להוציא אשה מבעלה, ומיגו להוציא לא אמרינן, ואחרי שנשאת כבר נגמר הענין ואין משגיחין כלל בדברי העד הראשון אא"כ שני עדים כשירים מעידים שהוא חי, אבל כל זמן שלא נשאת נאמן הראשון בין כשר בין פסול בין להכחיש להמעיד בשמו ובין לחזור בו מעדותו שאמר חוץ לב"ד. אמנם דעה רבינו הב"י בתשובה [הובא בקונטרס עגונות סי' ק"ס] דבעדות אשה בעד מפי עד כשהעיד השני מפי הראשון אין הראשון יכול להכחישו, אבל הרבה מגדולי אחרונים לא פסקו כן. אמנם זהו דבר פשוט דכשהעידו שני עדים מפי אחד שאינו יכול להכחישם [חמ"ח], מיהו כשאומר שאמר להם ועתה בביאתו לב"ד חוזר מדבריו נ"ל שמבטלין עדותן כיון שביכולתו לחזור בו ממה שאמר חוץ לב"ד וכמ"ש [וע' בק"ע סי' קנ"ט, ובסי' ק"ס בעצמו לא כתב כן, ע"ש ודו"ק]. וכשהעידה מפי כותי מסל"ת ובא הכותי והכחישה או חוזר בו – הדבר פשוט שאין משגיחין בדבריו, ועמ"ש בסעי' ק"ו דכשהכותי חוזר בו הוה ספיקא דדינא.

56. There are those who are uncertain if a woman stated in a court that she heard from a servant or maidservant that her husband died and they permitted her to remarry, and afterward the servant or maidservant came and denied that they had ever told her this, whether they are believed or not. Similarly, if a valid witness testified in court about what he heard from an invalid witness, and the invalid witness came and denied it, whether the invalid witness is believed to contradict him or not. It seems to me that the invalid witness is believed to contradict him with the rationale that if he wanted, he could say that he told him or the woman and then retracted, because anything a person testifies outside of court, he can retract, as we have stated. Know that in the Treatise on Agunahs, Section 305, it is brought in the name of a great authority that if a valid witness testifies based on the testimony of an invalid witness, even if the invalid witness contradicts him by saying he never told him at all, the invalid witness is not believed, and so several other great authorities have written. However, it seems to me that the main ruling is as I have explained due to the rationale of migo (a halachic principle whereby a claim is believed because the claimant could have made a different, more advantageous claim). There are those who question this by saying that if so, even if she marries someone else and the first witness comes and contradicts her, it would result in her being taken away from her new husband, which is not the way of pleasantness. It seems to me that certainly, once she has married, we do not believe him based on migo to remove a woman from her husband, as we do not say migo to take someone out of a situation. After she has married, the matter is concluded, and we do not pay attention to the first witness's words unless two valid witnesses testify that her husband is alive. However, as long as she has not married, the first witness is believed, whether valid or invalid, to contradict the one testifying in his name or to retract his testimony that was made outside of court. However, in the opinion of our master Beit Yosef in his responsum (brought in the Treatise on Agunahs, Section 160), in the testimony of a woman based on hearsay, when the second witness testifies based on the first, the first witness cannot contradict him. But many of the great later authorities did not rule this way. However, it is clear that when two witnesses testify based on one, he cannot contradict them. But if he says that he told them and now, upon coming to court, retracts his words, it seems to me that their testimony is nullified because he can retract what he said outside of court, as we have stated. And when she testified based on a non-Jew who spoke without any ulterior motive (mesiach lefi tumo) and the non-Jew came and contradicted her or retracted, it is clear that we do not pay attention to his words. See what I have written in Section 106, that when the non-Jew retracts, it is a doubtful matter in law.

נז. כתב רבינו הב"י בסעי' ט': עד אומד מת ועד אומר נהרג, אע"פ שהם מכחישין זא"ז הואיל שזה וזה מודים שאינו קיים – הרי זו תנשא, עכ"ל. ורבים חולקים עליו, דהא זהו הכחשה בחקירות דהא זהו עצם עיקר העדות, ונהי דבעדות נשים לא בעינן דרו"ח, מ"מ פשיטא כשמכחישים זא"ז בחקירות דעדותן בטילה, דלא עדיף מדיני ממונות דג"כ לא בעי דו"ח, ומ"מ אם הכחישו זא"ז בחקירות עדותן בטילה כמ"ש בחו"מ בסי' ל'. ועוד דרבינו הב"י בעצמו בסעי' כ"א כתב דאם הכחישו זא"ז בבדיקות – כשירים, משמע להדיא דכשההכחשה היא בחקירות – בטלה העדות, ואע"ג דבמשנה [קי"ז:] קיי"ל בשני צרות כשאחת אומרת מת ואחת אומרת נהרג – ינשאו, זהו מפני שאין הצרה נאמנת על חבירתה ולא חשיבא הכחשתה הכחשה ויתבאר בסי' זה, אבל בעדים הרי הוי הכחשה בחקירות, וכן מפורש שם בירושלמי לחלק בין צרות לעדים [הגר"א סק"מ ונוב"י סי' מ"ו].

57. Our master, Rabbi Yosef Karo, wrote in section 9: A witness who estimates that someone is dead and a witness who states that he was killed, even though they contradict each other, since both agree that he is not alive, she may marry, end quote. Many disagree with him, as this is a contradiction in the investigative questions, which are the essence of the testimony. Although in the testimony of women we do not require the same level of scrutiny, it is clear that if they contradict each other in the investigative questions, their testimony is nullified. This is no less than in monetary cases, where we also do not require the same level of scrutiny, but still, if they contradict each other in the investigative questions, their testimony is nullified, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stated in Choshen Mishpat, section 30. Moreover, Rabbi Yosef Karo himself wrote in section 21 that if they contradict each other in the investigative questions, they are qualified witnesses, implying clearly that if the contradiction is in the essential questions, the testimony is nullified. And even though in the Mishnah (117b) we hold that in the case of two co-wives, where one says he died and the other says he was killed, they may marry, this is because a co-wife is not believed regarding her fellow co-wife, and her contradiction is not considered a contradiction, as will be explained in this section. But with witnesses, it is a contradiction in the investigative questions. This is also explicitly stated in the Jerusalem Talmud, distinguishing between co-wives and witnesses (see Gra, section 40, and Nodah BiYehudah, section 46).

נח. אמנם דעת רבינו הב"י הוא – או שמדמה זה להכחשה בבדיקות דאין זה גוף הדבר, והוי כמו בהלואה הכחשה בין מנה שחור למנה לבן [ב"ש], דמה לי אם מת או נהרג? או דס"ל דבעדות נשים גם הכחשה בחקירות לא איכפת לן, דבכל דבר עדות שצריך שני עדים ממילא דבטלה עדותן, אבל בעדות נשים דדי באחד הלא אחד ממ"נ מעיד אמת, וה"ז דומה לשני כיתי עדים המכחישים זא"ז, דזו באה בפ"ע ומעידה וזו בפ"ע, כמ"ש בח"מ סי' ל"א, וה"ה בעדות נשים בעד כנגד עד. וזה שכתב בסעיף כ"א "הכחשה בבדיקות" לאו דוקא, וה"ה בחקירות, ובאמת י"א שצריך להגיה שם בשו"ע "הכחשה בחקירות" [ב"ח], או אפשר דשבע חקירות דזמן ומקום שבארנו שם בחו"מ סי' ל' דילפינן מקראי אינו מועיל גם בעדות נשים, וראיה לסברא זו – דאם נאמר דבמת ונהרג בעדים הוי הכחשה ובטלה עדותן היה לנו לומר גם בצרות כן, דהא טעמא דבצרות לא הוי הכחשתן הכחשה משום דאמרינן שהוא חי ומכוונת לקלקלה כמו שיתבאר, וזהו רק בהכחשה שזו אומרת מת וזו אומרת לא מת, אבל במת ונהרג דכל אחת מעידה להתירה אם בעדים חשיבא הכחשה גם בצרות הוי הכחשה [עז"נ בשם רח"ש]. ועוד דשם במשנה תנן: עד אומר מת ועד אומר לא מת – לא תנשא, ואם נאמר דלא כרבינו הב"י ליתני רבותא טפי אפילו כשזה אומר מת וזה אומר נהרג ששניהם מודים במיתתו לא תנשא, אלא ודאי דבכה"ג תנשא [שם] והירושלמי יש ליישב [ע' נוב"י], ולכן לדינא הסכימו הרבה מהגדולים לדברי רבינו הב"י, ואף המחמיר בזה לחוש לכתחלה לדברי החולקים, מ"מ אם נשאת – פשיטא שלא תצא ואסור להוציא לעז על הנשואין.

58. However, the opinion of our master, the Beit Yosef, is that either he compares this to a contradiction in examinations, which is not the essence of the matter and is like a contradiction in a loan between a black maneh and a white maneh [Beit Shmuel], what difference does it make if he died or was killed? Or he holds that in women's testimony, even a contradiction in investigations does not concern us, for in any testimony that requires two witnesses, their testimony is nullified, but in women's testimony, where one witness suffices, surely one of them is testifying truthfully. This is similar to two sets of witnesses contradicting each other, where each comes independently and testifies, as mentioned in Choshen Mishpat, Siman 31, and the same applies to women's testimony when one witness contradicts another. This is what is written in paragraph 21, "contradiction in examinations" is not precise, and the same applies to investigations. Indeed, some say that the Shulchan Aruch text should be corrected to "contradiction in investigations" [Bach], or it is possible that the seven investigations of time and place that we explained there in Choshen Mishpat, Siman 30, derived from scriptural verses, do not apply to women's testimony either. Proof for this reasoning is that if we say that in the case of death and murder among witnesses it is considered a contradiction and their testimony is nullified, we should also say the same for co-wives, since the reason their contradiction is not considered significant is because we say he is alive and she intends to cause harm, as will be explained. This applies only in a contradiction where one says he died and the other says he did not die, but in the case of death and murder, where each one testifies to permit her, if among witnesses it is considered a contradiction, it would also be considered a contradiction among co-wives [AzN in the name of Rachash]. Moreover, in the Mishnah it is taught: if one witness says he died and another says he did not die, she should not remarry. And if we say not according to our master, the Beit Yosef, it should teach a greater novelty, even when one says he died and the other says he was killed, where both agree about his death, she should not remarry. But certainly, in such a case, she may remarry [there]. The Jerusalem Talmud can be reconciled [see Noda B'Yehuda]. Therefore, in practice, many of the great authorities agree with the Beit Yosef, and even those who are stringent to initially consider the opinions of the dissenters, nevertheless, if she remarried, it is obvious that she should not be required to leave the marriage, and it is forbidden to cast aspersions on the marriage.

נט. ומצאנו לרבינו הב"י בתשובה שפסק בהכחשה במקום שזה אומר מת במקום פלוני וזה אומר במקום אחר דלא הוי הכחשה, והולך לשיטתו, ומזה נראה להדיא דס"ל דגם הכחשה בשבע החקירות אינו מקלקל העדות בעדות נשים, וברור הוא שזהו מטעם שכתבנו דעכ"פ אחד כשר הוא ודי בכך בעדות נשים וכ"ש בשארי מיני הכחשות, מיהו להחולקים עליו יש לדקדק בהכחשות אם זהו הכחשה בבדיקה או בחקירה, ודבר פשוט שכל מקום שיש ליישב דברי העדים שלא יסתרו זא"ז כגון שאחד אומר נהרג ואחד אומר במים טבעוהו, די"ל דמקודם הרגוהו ואח"כ הטילוהו למים וזה ראה ההריגה ולא הטביעה וזה ראה הטביעה ולא ההריגה, וכה"ג בשארי עניינים שאנו מחוייבים ליישב דבריהם שלא יסתרו זא"ז אפילו באופן רחוק, והרי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אפילו בדיני נפשות אנו מטריחין ליישב דבריהם שלא יסתרו זא"ז כמ"ש בחו"מ שם, וכ"ש בעדות נשים.
[ומ"ש הב"ש סוף סקכ"ה בנהרג ונטבע דלהש"ג הוי הכחשה צ"ע, דהרי י"ל כמ"ש, וכ"כ בבאה"ט בשם כנה"ג, וברור הוא].

59. And we found in the responsa of our teacher, the Beit Yosef, that he ruled in a case of contradictory testimony where one says he died in one place and another says he died in another place, that this is not considered a contradiction, and he follows his approach. From this, it is clearly apparent that he holds that even a contradiction in the seven interrogations does not invalidate the testimony in the case of women's testimony. It is clear that this is because, in any case, one witness is valid, and that suffices for women's testimony, and certainly in other types of contradictions. However, for those who disagree with him, it is necessary to scrutinize whether the contradiction is in verification or in interrogation. It is obvious that whenever it is possible to reconcile the witnesses' statements so that they do not contradict each other, such as if one says he was killed and another says he was drowned in water, it can be said that first they killed him and then threw him into the water. This one saw the killing and not the drowning, and that one saw the drowning and not the killing. Similarly, in other matters, we are obligated to reconcile their statements so that they do not contradict each other, even in a far-fetched manner. And behold, even in capital cases, we exert ourselves to reconcile their statements so that they do not contradict each other, as stated in Choshen Mishpat there. All the more so in women's testimony. [And what the Beit Shmuel wrote at the end of section 25 regarding killed and drowned, that according to the Sha'ar ha-Gilgulim it is a contradiction, needs investigation, for it can be said as we have explained, and so it is written in the Ba'er Hetev in the name of the Keneset HaGedolah, and it is clear.]

ס. כתב רבינו הב"י בסעי' י': שמעו קול שאומר "איש פלוני מת" והלכו ולא מצאו שם אדם – משיאין את אשתו, ואם שמעו קול זה בשדה או בחורבה – אין משיאין ע"פ אותו קול, דחיישינן שמא שד הוא כיון שיצא הקול ממקום שהשדים מצוים שם, עכ"ל. דבעיר אין שדים מצוים רק בשדות ובחורבות ובבורות [ירושלמי]. ואע"ג דבגמרא [קכ"ב.] אמרו דהיכא דחזו בבואה דבבואה דהיינו צל צלו לא חיישינן לשד דאינהו לית להו בבואה דבבואה, מ"מ השמיט זאת מפני שכתב הטור בשם הגאון דהאידנא לית לן למסמך על האי סימנא דאין אנו בקיאים בזה. ואע"ג דרבינו הב"י בסי' קמ"א לענין גט הביא דיעה זו, נ"ל משום דגבי גט בהכרח להיות שלשה אנשים שעמדו מרחוק לראות, דהאחד צריך לכתוב והשנים יחתומו, ובשלשה סמכינן שיכירו הצל צלו, אבל בכאן דדי באחד לא סמכינן ע"ז ואף שיש הרבה אנשים, דלא פלוג. ועוד דבשם כתב שהגוף מושלך לפנינו ורק אין ביכולת להכירו, ועל הגוף הזה אין כאן חשש שמא שד הוא, אלא שיש לחוש שמא זה שצעק היה שד וזה הגוף אינו זה שצעק, וחשש רחוק הוא לפיכך סמכינן אהאי סימנא, אבל בכאן שלא מצאו כלל אדם – לא סמכינן אהאי סימנא [ב"ש].

60. Rabbeinu Beit Yosef wrote in Section 10: If they heard a voice saying, "So-and-so has died," and they went and did not find anyone there, they may permit his wife to remarry. However, if they heard this voice in a field or a ruin, they do not permit based on that voice, as there is a concern it may be a demon since the voice came from a place where demons are commonly found. In the city, demons are not commonly found, only in fields, ruins, and pits [Jerusalem Talmud]. Even though in the Gemara [122a], it is said that if they saw a shadow of a shadow, meaning a double shadow, we do not worry about it being a demon because demons do not have double shadows, the Beit Yosef omitted this because the Tur wrote in the name of the Gaon that nowadays we do not rely on this sign as we are not proficient in it. And even though Rabbeinu Beit Yosef in Siman 141 concerning a bill of divorce brought this opinion, it seems to me that regarding a bill of divorce, it is necessary to have three people standing at a distance to observe, as one writes and the two sign, and with three, we rely that they can recognize a double shadow. But here, where one is sufficient, we do not rely on this, even if there are many people, as we do not differentiate. Additionally, there he wrote that the body is lying before us, and it is only impossible to recognize it, and concerning that body, there is no concern it is a demon, but there is a distant concern that the one who cried out was a demon and this body is not the one who cried out. This is a remote concern, so we rely on this sign. But here, where they did not find anyone at all, we do not rely on this sign [Beit Shmuel].

סא. ובסעי' כ"ג כתב רבינו הב"י: ראו אחד עומד מרחוק ואמר שהוא "פלוני בן פלוני" או "פלוני ממקום פלוני", והרי נשכו נחש והרי הוא מת, והלכו ומצאוהו שנשתנה ולא הכירוהו – הרי אלו משיאין את אשתו, עכ"ל. ויש גורסים "פלוני בן פלוני ממקום פלוני", דאע"ג דבעלמא די בסימן האב או המקום, מ"מ בכאן שלא הכירו את הגוף שנשתנית צורתו – מחמרינן בזה להצריך שם האב ושם המקום [שם] ומאי דלא חיישינן בזה לשד, הטעם פשוט דכיון דאנו רואין גוף לפנינו אין לנו לחוש שהצועק היה שד וזה הגוף אינו הצועק, ולמה לנו לחוש לחששא רחוקה כזו? אמנם כיון שרבינו הב"י בסי' קמ"א חשש לשד גם בכה"ג, צ"ל דמיירי במקום ישוב דלא שכיחי שדים [ע' ב"ש סקכ"ו וסקס"ו וצ"ע ודו"ק], ובגמרא שם ג"כ לא חששו בהך דינא לשד, ורק בדין הקודם כשלא מצאו אדם חששו לשד.

61. And in section 23, our master the Beit Yosef wrote: If they saw someone standing

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from afar and he said that he is "so-and-so, the son of so-and-so" or "so-and-so from such-and-such place," and that he was bitten by a snake and is now dead, and they went and found that his appearance had changed and they did not recognize him – they may allow his wife to remarry, end quote. And there are those who have the version "so-and-so, the son of so-and-so, from such-and-such place," for although in general it is sufficient to identify by the father's name or the place, nevertheless here, where they did not recognize the body because its appearance had changed – we are stringent in this matter and require both the father's name and the place. And regarding why we do not worry here about a demon, the reason is simple: since we see a body before us, we do not need to be concerned that the one who cried out was a demon and that this body is not the one who cried out, and why should we be concerned about such a distant suspicion? However, since our master the Beit Yosef was concerned about a demon even in such a case in section 141, it must be that we are dealing with a settled place where demons are not common. And in the Gemara there, they also did not worry about a demon in this law, and only in the previous law, when they did not find a person, did they worry about a demon.

סב. ודע דבגמ' שם שאלו על דין הקודם כשלא נמצא אדם שם ניחוש דילמא צרה היא שבאה לקלקלה או שארי חמש נשים ששונאות לה? [נ"ל, וע' פ"ת סקמ"ט] ותירצו דבשעת הסכנה כותבין גט אע"פ שאין מכירין, וכן בעגונה אם לא נקבל עדותן אלו תשאר עגונה, לפיכך הקילו בזה. ולכן יש מהראשונים שאמרו דלפי המסקנא דמפני הסכנה אין חוששין לצרה, כמו כן אין לנו לחוש לשדים אף במקומות ששכיחים [נמוק"י שם בשם ריטב"א ורבו], אבל הרבה מראשונים ס"ל נהי דלצרה לא חיישינן אבל לשדים במקום דשכיחי חיישינן יותר, וזה הוא ג"כ דעת הטור ורבותינו בעלי השו"ע.

62. And know that in the Gemara there, they asked about the previous ruling when no one is found there, should we be concerned that perhaps it is a rival wife who has come to disrupt or one of the other five women who hate her? And they answered that in times of danger, we write a get (divorce document) even if we do not recognize (the witnesses), and similarly for an agunah (a woman unable to obtain a divorce). If we do not accept their testimony, she will remain an agunah. Therefore, they were lenient in this matter. Hence, there are some Rishonim (early commentators) who said that according to the conclusion, because of the danger, we do not worry about a rival wife. Likewise, we should not be concerned about demons even in places where they are commonly found. But many of the Rishonim hold that although we do not worry about a rival wife, we should be more concerned about demons in places where they are commonly found. This is also the opinion of the Tur and our teachers, the authors of the Shulchan Aruch.

סג. והרמב"ם ז"ל בפי"ג מגירושין לא כתב כלל האי דינא דסעי' ס' כשלא נמצא שם אדם, ורק את הדין השני דסעי' ס"א כשהעלוהו ולא הכירוהו פסק כמ"ש דמשיאין את אשתו ע"פ הקול ששמעו ממנו שנשכו נחש ומת, ולא הזכיר כלל עניינא דשדים. וכן בשם בפ"ב במי שהיה מושלך לבור ואמר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו, לא הזכיר ג"כ הך חששא דשדים, ורק כתב שאע"פ שהעלוהו ולא הכירוהו – כשר, שזהו כשעת הסכנה שנותנין אע"פ שאין מכירין, ע"ש. וי"א שדעתו כדיעה הקודמת שהבאנו, דכמו דלא חיישינן לפי המסקנא לצרה כמו כן אין חוששין לשדים [ב"ח, וכ"מ מר"ן פ"ו דגיטין], וא"א לומר כן דא"כ למה השמיט הך דינא דלא מצאו אדם כלל דהוי יותר רבותא מהדין שכתב במצאו אדם ולא הכירוהו. וי"א שדעתו כדעת הגאון שכתבנו, והקשו על זה דא"כ ה"ל לאסור בכל גווני, ובאמת המגיד משנה [שם] תמה עליו למה השמיט דין זה דלא נמצא אדם שם [ודברי הב"ש סקכ"ו אינם מובנים].

63. And the Rambam, of blessed memory, in Chapter 13 of Hilchot Gerushin, did not write at all about this law of Section 60 when no person was found there. He only ruled on the second law of Section 61, when they brought him up and did not recognize him, as he wrote that they permit his wife to remarry based on the voice they heard from him saying that he was bitten by a snake and died, without mentioning the matter of demons at all. Similarly, in Chapter 2 of Hilchot Mi SheNafal LeBor, regarding one who fell into a pit and said that anyone who hears his voice should write a get for his wife, he also did not mention this concern about demons. He only wrote that even if they brought him up and did not recognize him, it is valid, as this is considered a time of danger when they allow (the get) even without recognition, as noted there. Some say that his opinion aligns with the earlier view we brought, that just as we do not worry about a rival wife according to the conclusion, so too we do not worry about demons [Bach, and this is evident from Maran in Chapter 6 of Hilchot Gittin]. However, it is impossible to say this because if so, why did he omit this law about not finding a person at all, which would be more significant than the law he wrote about finding a person and not recognizing him. Some say that his opinion aligns with the opinion of the Gaon that we mentioned, and they questioned this because if so, he should have prohibited it in all cases. Indeed, the Maggid Mishneh [there] wondered why he omitted this law about not finding a person there [and the words of the Beit Shmuel in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

subparagraph 26 are not understood].

סד. ונ"ל ברור דהרמב"ם ז"ל ס"ל דבמסקנא שאמרו דבשעת הסכנה נותנים אע"פ שאין מכירין, ביאורו: שזה התירו בין בגט בין בעגונה כשראו את הגוף המת אע"פ שלא הכירוהו, אבל מ"מ זהו מעכב שימצאו איזה גוף, אבל בלא נמצא גוף כלל – לא סמכינן על שמיעת קול בעלמא, וממילא דהך דינא דסעי' ס' נדחה מהלכה, וראיה ברורה לזה שהרי גם לענין גט הצריך הרמב"ם שיהי גוף מת, ובגמ' [גיטין סו.] לא הוזכר זה כלל אלא שהכי מפרש שלמסקנא נצרך כן, ובאמת כיון שיש גוף מת תו אין כאן חשש דשדים, אבל הטור והשו"ע בסי' קמ"א ס"ל דאף כשנמצא גוף מת חיישינן לחששא דשדים [וצ"ע לפ"ז למה ביבמות פריך רק על רישא דמשנה ולא על הך דצלמון, ובגיטין שם לפי הס"ד מיירי שלא העלו שום אדם מהבור, וכ"מ מפירש"י דגם להמסקנא כן הוא, וכ"מ מירושלמי יבמות שם ע"ש, שמדמה הך דגיטין לרישא דמשנה, ודו"ק].

64. It seems clear to me that the Rambam, of blessed memory, holds that in the conclusion, when they said that in a time of danger they give [a divorce] even if they do not recognize [the body], the explanation is: This was permitted both in the case of a divorce and in the case of an agunah when they saw the dead body even if they did not recognize it. However, it is still necessary that some body be found. But if no body is found at all, we do not rely on merely hearing a voice. Consequently, the ruling in section 60 is rejected from the law. A clear proof of this is that even regarding a divorce, the Rambam required that there be a dead body. And in the Talmud [Gittin 66a], this is not mentioned at all, except that the conclusion requires this. And indeed, since there is a dead body, there is no concern about demons. However, the Tur and Shulchan Aruch in section 141 hold that even when a dead body is found, there is a concern about the suspicion of demons. [And it needs further investigation according to this, why in Yevamot the question is only on the beginning of the Mishnah and not on the case of the silhouette, and in Gittin it refers according to the understanding that no person was brought up from the pit, and it appears from Rashi's commentary that even according to the conclusion this is so, and it appears similarly from the Jerusalem Talmud in Yevamot there, where it compares the case in Gittin to the beginning of the Mishnah, and examine this carefully.]

סה. והנה בדינים אלו נראה דאפילו אם השומעים לא הכירו את הקול שהוא קולו של פלוני הצועק, כגון שלא היה ידוע להם קולו – מ"מ משיאין את אשתו. ולא מיבעיא כשנמצא גוף מת דאין לחוש לחששא רחוקה שמא הצועק היה אחר והגוף אינו של הצועק, אלא אפילו בדין הראשון דלא נמצא שם אדם כלל, כיון ששמענו שביאר שמו ושם אביו או גם שם עירו – לא חיישינן לשד במקום שאין שדים מצויים. וזה שכתב רבינו הב"י "איש פלוני מת" קיצר בדבריו דבפלוני בלבד לא סגי כמ"ש בסעי' כ"ג, אלא ר"ל פב"פ או גם ממקום פלוני, ובסי' קמ"א גבי גט שאינו מבאר שמו אלא אומר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו באמת כתב הרמב"ם שם "והוא שידעו אותו" כלומר שיכירו מי הוא המדבר או ע"י פרצופו או בטביעות עין דקלא [ע"ש בהגמ', וצ"ע]. ואם אינו מזכיר שמו ומכירין אותו בטב"ע דקלא שזה הוא קולו של פב"פ – נראה שיש לסמוך ע"ז, וכן הסכימו כמה מהגדולים, אך יש מהגדולים שפקפקו בזה, וצ"ע לדינא [ומהרמב"ם אינו ראיה גמורה].

65. In these laws, it appears that even if the listeners did not recognize the voice as the voice of a specific person who is crying out, such as if his voice was not known to them – nevertheless, they permit his wife to remarry. And not only when a body is found, there is no need to worry about a remote concern that perhaps the one crying out was someone else and the body is not that of the one who cried out. But even in the first case where no person was found at all, since we heard that he clarified his name and his father's name or also his city's name – we do not worry about a demon in a place where demons are not commonly found. And this is what our teacher, the Beit Yosef, wrote: "A certain person has died," he shortened his words because mentioning the name alone is not sufficient as he wrote in section 23, rather he means a certain person, son of a certain person, or also from a certain place. And in section 141 regarding a get (divorce document) where his name is not clarified but he says anyone who hears his voice should write a get for his wife, indeed the Rambam wrote there "and it is known who he is," meaning they recognize who is speaking either by his appearance or by the distinctiveness of his voice. And if he does not mention his name but they recognize him by the distinctiveness of his voice that this is the voice of a certain person, son of a certain person – it appears that one can rely on this, and many of the great authorities agreed, but some of the great authorities questioned this, and the matter requires further analysis. And from the Rambam, it is not a conclusive proof.

סו. ודע, דלדברי רבותינו שמתירין בקול אף שלא מצאו שם אדם, אין להקשות הא קיי"ל דע"פ קול הברה אין מתירין כמ"ש בסעי' ל"ב, דבאמת לא דמי, דקול הזה הוי כעין עדות או מהאיש עצמו או מאחר שמודיע הדבר. וגם אין לחוש שמא כותי הוא המדבר, דגם זה היתר גמור הוא דה"ז הוא כמסל"ת כיון שמכריז בקול בלי שום שאלה [עז"נ סקע"א], ולכן אם מסיים 'השיאו את אשתו' – אין זה כמסל"ת דכוונתו להשיאה כמו שיתבאר [שם]. והיה אפשר לומר דבאמת מיירי שידעו השומעים שהקול הוא קול ישראל, אבל הפוסקים לא הזכירו זה, ואם היה מצריכינן דוקא קול ישראל היה להם להזכיר, כמו בכתב שיתבאר שהזכירו שיהיה כתב של ישראל. ואע"ג די"ל שאין זה בגדר מסל"ת, דמסל"ת שייך כשמספר לאחר שמת פלוני בלא כוונת דבר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אלא לתומו, אבל בכאן שעומד בעצמו וצועק מת פלוני הלא בע"כ צועק באיזה כוונה ואין זה לתומו, די"ל דגם זה יכול להיות לתומו, כגון שהיה אוהבו ומתאונן בעצמו עליו, וכיון שיש לתלות בכיוצא בזה – תו לא חיישינן [נ"ל]. אמנם כ"ז הוא לדעת הטור והשו"ע, אבל לפמ"ש בדעת הרמב"ם אין מתירין לדעתו על קול בעלמא.

66. And know, according to our rabbis who permit based on a voice even if no person is found there, there is no difficulty from the fact that we hold that based on an echo we do not permit, as mentioned in section 32. For truly, it is not comparable, as this voice is like testimony, either from the person himself or from another who informs of the matter. And there is no concern that perhaps it is a non-Jew speaking, for this too is a complete permit since it is like spontaneous testimony because he is announcing it with a voice without any question [see section 171]. Therefore, if he concludes 'they married off his wife' – this is not like spontaneous testimony as his intention is to marry her off, as will be explained [there]. It could be said that indeed it is speaking of a case where the listeners know that the voice is that of a Jew, but the poskim did not mention this, and if it were necessary for it to be specifically the voice of a Jew, they would have mentioned it, just like with writing that will be explained where they mentioned that it should be the writing of a Jew. And even though it can be said that this is not in the category of spontaneous testimony, as spontaneous testimony applies when one tells another that so-and-so died without any intended purpose but innocently, yet here where he stands himself and shouts that so-and-so died, necessarily he shouts with some intention and this is not innocent, it can be said that even this can be innocent, such as if he was his friend and is lamenting over him himself, and since it can be attributed to such a case – we do not worry further [this seems to me]. However, all this is according to the Tur and the Shulchan Aruch, but according to what is explained in the opinion of the Rambam, we do not permit based on a mere voice according to his opinion.

סז. כתב הרמב"ם ז"ל: כבר אמרנו שעד מפי עד כשר לעדות אשה – בד"א? ששמע מפי בן דעת כגון עבד או שפחה, אבל אם שמע מפי שוטה או מפי קטן – אינו מעיד ואין סומכין על דבריהם. שמע מהתנוקות שהן אומרים עכשיו באנו מהספד פלוני, כך וכך ספדנין היו שם, ופלוני החכם ופלוני עלה אחר מטתו, כך וכך עשו במטתו – ה"ז מעיד מפיהן ע"פ הדברים האלו וכיוצא בהן ומשיאין את אשתו, עכ"ל. והעתיקו בשו"ע סעיף י"ג.

67. Rambam, of blessed memory, wrote: We have already said that hearsay testimony is valid for the case of a woman—when is this so? When it is heard from a person of sound mind, such as a servant or maidservant. However, if it is heard from someone of unsound mind or from a minor, he does not testify, and we do not rely on their words. If one hears from children who say, "We just came from the funeral of so-and-so, such and such eulogizers were there, and this sage and that one walked after the bier, and such and such was done with the bier"—one may testify based on their words and similar accounts, and it is permitted to marry his wife. These are the words of the Rambam, and they were copied in Shulchan Aruch, Section 13.

סח. ומבואר דההפרש הוא דכשאמר הקטן סתם "מת פלוני" – אין בדבריו כלום, בין שמסיח לפ"ת ובין שמעיד בתורת עדות, אבל כשאומרים כעין מעשה לזה בענייני הספד ולויה וכיוצא בזה – הוי סימן שדבריהם אמת. ועוד משמע דאפילו בכה"ג אין תנוק אחד נאמן מדכתב 'תנוקות', אבל יש מי שאומר דלאו דוקא הוא, דמאי נ"מ בין אחד ליותר? [עז"נ סקפ"ג]. ומ"מ נ"ל דודאי לאו מתורת עדות נאמנים אלא מטעם שיחת הילדים, אך דבלא המשך הענין אמרינן דהמיתו חגב וקראו לו שם זה כמבואר בגמ' דכן דרך התנוקות, אבל כשאומרים ענין ההספד והלויה ניכר שאמת הדבר, וכיון דכן הוא – בהכרח שיהיו לא פחות משנים שמדברים ביניהם. אמנם גם אפשר דכשהתינוק מספר זה לפני גדולים מה שראה – ג"כ מהני, ויש להתיישב בזה. ואפילו אמרו 'מת פלוני ואנו באים מקבורתו' – ג"כ לא מהני מטעם שנתבאר, אא"כ מאריכים בדברים כאלו וכיוצא באלו.

68. It is explained that the difference is that when a child says generally, "So-and-so died," his words are meaningless, whether he is speaking casually or testifying formally. However, when they recount an event related to mourning or a funeral or similar matters, it is a sign that their words are true. Additionally, it seems that even in such a case, one child alone is not believed, as it is written "children" in the plural. However, there is an opinion that this is not necessarily precise, as what difference does it make whether it is one or more? Nonetheless, it appears to me that they are certainly not believed as formal testimony but rather because of the casual conversation of children. However, without the context of the conversation, we say that they might have killed a locust and given it a name, as explained in the Talmud, for this is the way of children. But when they speak about matters of mourning and the funeral, it is clear that the matter is true. And since this is so, it is necessary that there be no fewer than two children speaking among themselves. However, it is also possible that when the child recounts what he saw to adults, it also has validity, and this requires further

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

consideration. And even if they say, "So-and-so died, and we are coming from his burial," this also is not valid for the reason explained, unless they elaborate on such matters and similar ones.

סט. ודע, דהטור כתב בזה הלשון: אפילו שמעו מן התנוקות שאמרו מת פב"פ, בין כיונו לשם עדות בין כיונו שלא לשם עדות – משיאין את אשתו, ואם שומעים מהם שאומרים הרי אנו באים מקבורתו, ואין סומכין עליהם להשיא אשתו אא"כ יאמרו כך וכך ספדנים היו שם וכך וכך הלכו אחר המטה, שיש דבר שמורה על הענין שהוא אמת, עכ"ל. ונראה מדבריו דכשאומר מת פלוני – דיו, אך כשאומר הרי אנו באים מקבורתו – צריך שיאריך בדבר זה, דעל מיתה אין חשש שהעלו חגב על שם אדם, אך בקבורה יש חשש כדרך התנוק ששוחק ומקבר חגב ומסיק לו שם אדם [פרישה]. אמנם רבינו הב"י כתב דא"א לומר שיחלק בזה, ולכן פירש שזה שכתוב "ואם שומעים מהם" הוא ט"ס וצ"ל "אם שומעים מהם", ואכולהו קאי מאי דמסיק שצריך להאריך בדברים [וכ"כ הב"ח], וכן מבואר להדיא מקיצור פסקי הרא"ש שחברם הטור [ע"ש בה"ב סי' ו'] וצריך להגיה במקום ואם או, וכוונתו כשאמרו מת פלוני או הרי אנו באים מקבורתו צריכים להאריך בדברים, וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש ע"ש [ולפ"ז הלשון מתוקן].

69. And know that the Tur wrote in this language: Even if they heard from children who said "so-and-so died," whether they intended it for testimony or not, they permit his wife to remarry. And if they hear from them saying "we are coming from his burial," they do not rely on them to allow his wife to remarry unless they say, "such and such eulogizers were there and such and such people followed the bier," indicating something that shows the matter is true, end quote. And it appears from his words that when they say "so-and-so died," it suffices, but when they say "we are coming from his burial," they need to elaborate on this matter. For regarding death, there is no concern that they would attribute the name of a person to a locust, but in the case of burial, there is a concern, as a child might play and bury a locust and give it a person's name [Perisha]. However, our teacher the Beit Yosef wrote that it is impossible to differentiate in this manner, and therefore he explained that what is written "and if they hear from them" is a scribal error and should say "if they hear from them," and it applies to everything, as he concludes that they need to elaborate on the matters [and so wrote the Bach]. And it is explicitly explained in the Kitzur Piskei HaRosh, which the Tur compiled [see there in Beit Yosef, chapter 6] that one needs to amend it to say "if" instead of "and," and his intention is that when they say "so-and-so died" or "we are coming from his burial," they need to elaborate on the matters, and so it is in the Kitzur Piskei HaRosh, see there [and according to this, the text is corrected].

ע. אמנם בזה שכתב "בין כיוונו לשם עדות בין שלא לשם עדות" – אין כוונתו דעדותם מועלת, אלא דה"פ: בין שהיתה כוונתם לשם עדות ובין שלא לשם עדות אנו מקבלים דבריהם, דאע"ג דבכותי כשכיון לשם עדות גרע טפי, מ"מ בתנוקות שאין אנו חושדין אותם לשקר – מקבלין דבריהם כאלו הסיחו לפי תומן, דעדות קטנים לאו כלום הוא [ב"ח ועז"נ]. אך השומעים מהם אין נ"מ אם כיונו בשמועתם מהתנוקות שיעידו בב"ד אם לאו [שם].

70. However, regarding what he wrote, "whether they intended it as testimony or not," his intention is not that their testimony is effective, but rather the explanation is: whether their intention was for testimony or not, we accept their words. For although with a Cuthean, if he intended it as testimony, it is worse, nevertheless, with children, since we do not suspect them of lying, we accept their words as if they were speaking innocently, for the testimony of minors is essentially nothing. However, for those who hear from them, it does not matter whether they intended to hear from the children in order to testify in court or not.

עא. י"א דדווקא בקטן שהגיע לעונת הפעוטות מהני אריכת הדברים, אבל בפחות משיעור זה א"א לקבל דבריהם אפילו במסל"ת [ט"ז] כמו בשוטה שאינו מועיל בשום דיבור, וה"ה אם קטן שהגיע לפעוטות מספר שהיה אצל הריגתו של פלוני, איך ומה היה סיבת ההריגה, ומספר באריכת דברים – מקבלים דבריו ומשיאין את העגונה [שם]. וי"א דבקטן לא מהני רק במסיח לפ"ת, ולא כשמתכוין להעיד כמו בכותי [ב"ש בשם מהרא"י], וכן דעת אחד מגדולי הראשונים [ע' קרבן נתנאל פה"ב סקי"ז], אבל דעת הטור לא כן הוא כמ"ש [דהוא מפרש במשנה בין שמתכוין להעיד וכו' אקטן, וצ"ע דהו"ל לומר לשון רבים], וכן משמע מהפוסקים.

71. Some authorities say that specifically for a minor who has reached the age of discernment, lengthy explanations are effective, but for one below this age, it is impossible to accept their words even if they speak innocently, just as with a mentally incompetent person whose speech has no validity. Similarly, if a minor who has reached the age of discernment recounts that he was present at the killing of a certain person, detailing how and why the killing occurred in a lengthy manner, his words are accepted and the agunah (a woman whose husband is missing and she cannot remarry) is permitted to remarry. However, some authorities say that with a minor, it is only effective if he speaks innocently, not if he intends to testify, similar to a Samaritan. This is also the opinion of one of the great early authorities. But the opinion of the Tur is not so, as he explains in the Mishnah that whether the minor intends to testify or not,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it applies to a minor. This is evident from the language of the Mishnah, which should have used the plural form if it intended otherwise. This understanding is also implied by other halachic authorities.

עב. וזה שהתנוקות נאמנים באריכת הדברים – זהו דוקא כשמספרים לאלתר אחרי ראייתם המיתה וההספד או ההריגה וסיבתה, כגון שאומרים עכשיו באנו מהספד פלוני וכך וכך היו כמ"ש, ומספרים לפני ב"ד או לפני שארי אנשים ואותם האנשים יכולים להעיד אף לאחר זמן [ב"ש], וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב עכשיו באנו. אבל אם אין מספרים לאלתר – לא מהני עדותן כלל דאין ביכולת להעמיד על דבריהם כשמספרים מעשה שהיה מכבר, ואפילו הגדילו אח"כ אינן יכולין להעיד מה שראו בקטנותן, ואע"ג דיש דברים שהקטן נאמן בגדלותו להעיד על מה שראה בקטנותו כמ"ש בחו"מ סי' ל"ה ובעדות אשה הקילו, מ"מ בכאן אין זה מפני חומרא אלא מפני שא"א להעמיד יסוד על דבריהם, דשמא איזה שחוק היה ונדמה להם מה שנדמה. ושיעור של לאלתר לא נתפרש, ותלוי בראיית עיני ב"ד. וכן כשאומרים הרי אנו הולכים לקבור ולספוד את פלוני – אין נאמנים אף באריכת הדברים דשמא לא ילכו [גמ'], ורק כשאומרים באנו מהספדו כמ"ש. וכללו של דבר – דהשוטה לעולם אין בדבריו כלום כשהוא שוטה גמור המבואר ביו"ד סי' א', או הפתאים ביותר המבואר בחו"מ שם, וכן הנכפה – בעת כפייתו דינו כשוטה כמ"ש שם. ודין חרש יתבאר עוד בסעיף ע"ג. ובקטן תלוי לפי הראות כשיש בדבריו ממש והיינו באריכת הענין. ואף למי שסובר דבעי מסל"ת – לאו לפי תומו ממש כבכותי, אלא כלומר דאפילו אם ע"י שאלה אומר רק שלא יתכוין להעיד. ודעת הטור ורוב הפוסקים דגם במתכוין להעיד מהני, ויש מראשונים דגם לאחר זמן מהני עדותו אף שלא לאלתר, ולפ"ז אם קטן המעיד לאחר זמן סותר עדות הקטן המעיד לאלתר – יש להחמיר [חמ"ה], אמנם לא משמע כן והיא דיעה יחידאה ורבינו הרמ"א השמיט דיעה זו, ואפשר שאין להחמיר בזה [ע' ב"ש סקל"ה ועז"נ סקפ"ז].

72. And the fact that children are reliable when elaborating on matters—it is specifically when they recount immediately after witnessing the death and the eulogy or the killing and its cause, such as when they say, "We just came from the eulogy of so-and-so, and thus and thus happened," as stated, and they recount before the court or before other people, and those people can testify even after some time [Bach]. This is also implied by the language of Maimonides, who wrote, "We just came." But if they do not recount immediately, their testimony is not valid at all, as it is not possible to establish their words when they recount an event that happened long ago. Even if they grow up afterward, they cannot testify about what they saw in their childhood. And although there are matters in which a child is believed in adulthood to testify about what he saw in childhood, as stated in Choshen Mishpat, Siman 35, and in testimony regarding a woman they were lenient, nevertheless, in this case, it is not due to stringency but because it is impossible to establish a foundation on their words, for perhaps it was some sort of joke and it seemed to them what it seemed. The measure of "immediately" is not specified and depends on the discernment of the court. Similarly, when they say, "We are going to bury and eulogize so-and-so," they are not believed even if they elaborate, as perhaps they will not go [Gemara], but only when they say, "We came from his eulogy," as stated. The general rule is that an idiot is never considered valid in his words when he is a complete idiot, as explained in Yoreh De'ah, Siman 1, or those who are extremely foolish, as explained in Choshen Mishpat there, and similarly an epileptic during his seizure is judged like an idiot, as stated there. The law regarding a deaf person will be explained further in Siman 73. And for a minor, it depends on the discernment when there is substance to his words, and this is in elaborating the matter. And even for those who hold that it requires "according to their innocence"—it is not literally "according to their innocence" like a Samaritan, but rather, even if by questioning he says only without intending to testify. The opinion of the Tur and most poskim is that even if he intends to testify, it is valid. Some of the earlier authorities hold that even after some time, his testimony is valid even if not immediately. According to this, if a minor testifies after some time, contradicting the testimony of a minor who testifies immediately, one should be stringent [Chakham Tzvi]. However, it does not seem so, and this is a singular opinion, and our master, the Rema, omitted this opinion, and it is possible that one should not be stringent in this matter [see Bach, Siftei Kohen 35 and Be'er HaGolah 87].

עג. ובדין החרש כתב הרמב"ם ז"ל דמי שנשתתק ובדקו אותו כדרך שבודקין לגיטין ונמצאה דעתו מכוונת, וכתב שמת פב"פ – סומכין על כתיבתו ותנשא אשתו, והעתיקו בשו"ע סעי' י"ב. והבדיקה לגיטין נתבאר בסי' קכ"א דבודקין אותו ג' פעמים חד הן ותרי לאוי וחד לאו ותרין הן ע"ש, אמנם בדיקה זו היא בהרכנת הראש, אבל בכתיבה כתב רבינו הב"י בסי' ק"כ דלדעת הרמב"ם א"צ בדיקה ג' פעמים ע"ש, ולפ"ז גם בכאן אם בודקין בהרכנת הראש צריך ג' פעמים כבשם ובכתיבה די בפעם אחת. אמנם מלשון הרמב"ם משמע דבעי גם בכתב ג' פעמים כיון שכתב כדרך שבודקין לגיטין, ובשם לא נתבאר בדיקה אחרת [עז"נ], ואפשר דגם בגיטין בכתב צריך ג"כ ג' פעמים, ולא מצינו להרמב"ם שהקיל בפעם אחת רק בממון בפכ"ט דמכירה ולא לאיסור א"א [שם]. ודע דאע"ג דלענין גט החמיר רבינו הב"י בסי' ק"כ בנשתתק לסמוך על כתיבתו שהביא דיעות בזה, מ"מ בעגונה הקיל כמו שהקילו בעדות עגונה בכל מין עד, וכיון שסומכין על כתיבתו כ"ש שסומכין על הרכנתו, דגבי גט עדיפא הרכנה מכתיבה כמ"ש שם [שם].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

73. Regarding the deaf-mute, the Rambam wrote that if someone became mute and was tested in the manner used for divorce documents (gittin) and found to have coherent understanding, and he wrote that someone died, we rely on his writing, and his wife can remarry. This was cited in Shulchan Aruch, Section 12. The testing method for divorce documents is explained in Section 121, where we test him three times: once for "yes," twice for "no," and once for "no" and twice for "yes." However, this test is performed by nodding the head. Concerning writing, our master the Beit Yosef wrote in Section 120 that according to the Rambam, a three-time test is not necessary. Therefore, in this case as well, if the test is done by nodding, it needs to be three times as in divorce documents, but for writing, once is sufficient. However, from the language of the Rambam, it seems that three times is required even for writing, since he wrote "in the manner used for divorce documents," and no other method is explained there. It is possible that even for divorce documents, three times is required for writing as well. We do not find that the Rambam was lenient with just once except in monetary matters in Chapter 29 of Sales, but not in matters of forbidden marital relations. And know that although regarding a divorce document, our master the Beit Yosef was stringent in Section 120 for a mute person to rely on his writing and brought different opinions on this, nevertheless, in the case of an agunah (a woman whose husband's whereabouts are unknown), he was lenient as they were lenient in agunah testimonies with any type of witness. Since we rely on his writing, all the more so we rely on his nodding, since for a divorce document, nodding is preferable to writing as written there.

עד. ונראה דבזה שבשנתתק מהני בדיקה – זהו כשנשתתק מדיבורו, בין שהיתה מחמת חולי ובין שנשתתק פתאום בבריאותו [ע' ר"ן פ"ז דגיטין], אבל מ"מ הוא שומע ואינו כחרש שבכל מקום שאינו שומע ולא מדבר דזהו דינו כשוטה בכל דיני התורה, וגם בגיטין שם כן הוא ע"ש וכך כתבו גדולי אחרונים [רח"ש ועז"נ ומראות הצובאות]. ואף שאפשר לומר דגם בחרש גמור מהני בדיקה ולא דמי לשוטה, ובפירוש אמרו חז"ל [יבמות קי"ג.] דחרש יש לו קצת דעת ודמי לקטן, מ"מ קשה להקל בזה אחרי דבגמ' לא נמצא קולא זו בעגונה רק בנשתתק [גיטין ע"א.] וסתם נשתתק הוא שומע, א"א להקל בחרש גמור, ואף שאין ראיה גמורה משם [ע"ש] מ"מ לדינא צ"ע. ומדבר ואינו שומע הוא כפקח גמור [מראה"צ]. ואף שגם בזה יש איזה דיעות לענין שארי דברים כמ"ש בחו"מ סי' רל"ה, מ"מ לענין עגונה פשיטא דכפקח גמור הוא. ומי שנולד אלם ושומע – דינו כנשתתק. ושכור שהגיע לשכרותו של לוט – דינו כשוטה. וגוסס – נראה דאם הוא שלם בדעתו מקבלין עדותו בעגונה בין ע"י דיבור ובין ע"י הרכנה. ועתים חלים ועתים שוטה – כשהוא חלים הרי הוא כפקח כמ"ש שם גבי גט.

74. It appears that if someone has become mute, an examination is effective—this applies whether he became mute due to illness or suddenly became mute while healthy (see Ran, Gittin chapter 7). However, he can still hear and is not like a deaf person who in every situation cannot hear or speak, for such a person is considered like an imbecile in all matters of Torah law. This is also the ruling in Gittin there (see there) and this is what the prominent Acharonim wrote (see Rashash, Ezras Nashim, and Maros Hatzovos). Even though one might say that even a completely deaf person can be examined and he is not comparable to an imbecile, and our sages explicitly stated (Yevamos 113a) that a deaf person has some level of understanding and is comparable to a minor, nevertheless it is difficult to be lenient in this matter since in the Gemara there is no leniency for an agunah except in the case of someone who has become mute (Gittin 71a) and a typical mute can hear. It is therefore impossible to be lenient with a completely deaf person, and even though there is no absolute proof from there (see there) it remains questionable in practice. Someone who speaks but cannot hear is considered fully competent (see Maros Hatzovos). Even though there are some opinions regarding other matters as written in Choshen Mishpat, section 235, nevertheless regarding an agunah, it is clear that he is considered fully competent. One who was born mute but can hear is judged like someone who has become mute. A drunk person who has reached the level of Lot's drunkenness is considered like an imbecile. A dying person, if he is fully conscious, his testimony regarding an agunah is accepted whether through speech or nodding. Someone who sometimes is sane and sometimes not, when he is sane, he is considered fully competent as it is written there regarding a get (divorce document).

עה. כתב רבינו הב"י בסעי' י"א: מצאו כתוב בשטר מת איש פב"פ או נהרג – תנשא אשתו ואפילו אינו מקויים, ולהרמב"ם צריך שידעו שהוא כתב ישראל עכ"ל, ואפילו כתב בכתב כותים, אם ידוע שישראל כתבו [ב"ש] וכותי לא מהימן בכתבו, דהרי אינו נאמן אלא במסל"ת, ובכתב אין זה לתומו, דמסתמא בכוונה כתב, ורבינו הב"י בספרו הגדול תמה ולמה יגרע הכותי אם כתב לפי תומו, ובאמת אם כתב לישראל שמת פלוני הרי אין זה לפי תומו, אמנם אם כתב לכותי חבירו שארי דברים ובתוך הדברים כתב גם שפלוני מת הוה זה לפ"ת, וכן התיר אחד מגדולי קדמונים בכותי שכתב לחבירו "דע שיצחק שחייב לך המעות מת, תבא לגבות מעותיך", והתיר ע"פ כתב זה. וגדול אחד חלק עליו [הר"ם אלשקר סי' ס"ז]. ונראין דברי המתיר, דהרי לא כתב מיתתו דרך ידיעה בפרטיות אלא דרך אגב כדי שיגבה חבירו ממונו [עז"נ], ונראה דגם כשכתב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לישראל הוה לפ"ת וכה"ג עדיף מלפי תומו, שהרי לא ישקר שזה יסע למרחק על סמך כתבו ואם ישקר הלא יהיה לו תרעומות עליו [שם], וכן נ"ל שאם מצאו אצל סוחר כותי בפנקסו שפלוני הישראל מת הוה לפי תומו, דהוא כתבו למען חשבנותיו הנוגע למסחרו.

75. Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 11: If it was found written in a document that a man died or was killed — his wife may remarry, even if the document is not validated. According to the Rambam, it must be known that an Israelite wrote it. Even if it is written in a Gentile's script, if it is known that an Israelite wrote it, and a Gentile is not trusted in his writing, for he is only believed when he speaks casually, and in writing, this is not casual, for presumably, it was written intentionally. Rabbeinu Beit Yosef, in his major work, wonders, why should the Gentile be disqualified if he wrote it casually? In truth, if he wrote to an Israelite that so-and-so died, this is not casual. However, if he wrote to a fellow Gentile about other matters and mentioned within that so-and-so died, this would be considered casual. One of the great early authorities permitted based on such a writing by a Gentile who wrote to his fellow, "Know that Yitzchak, who owes you money, has died, come to collect your money," and permitted based on this writing. Another great authority disagreed with him. The words of the one who permits seem correct, for he did not write about the death as a specific knowledge but incidentally so that his fellow could collect his money. It seems that even if he wrote to an Israelite, it would be considered casual, as this is better than casual, for he would not lie as the other would travel far based on his writing, and if he lies, there would be grievances against him. Similarly, it seems to me that if it was found in the ledger of a Gentile merchant that so-and-so the Israelite died, this would be considered casual, for he wrote it for his business accounts.

עו. וענין השטר – לאו דווקא כשכתוב בלשון שטר ששולח לב"ד כתב זה בתורת עדות שפב"פ מת, אלא אפילו הוא כתב בעלמא שכתב לזכרון דברים ג"כ מהני, ולזה הסכימו רוב הפוסקים וכן מוכח מלשון מצאו כתוב בשטר, דאילו שלחו בתורת עדות אין זה לשון מציאה אלא עדות בכתב כדין כתב החדש שנתבאר, אלא שיש מי שאומר דיש חילוק בזה – דאם כתבו בתורת עדות מהני אפילו בעד מפי עד, כגון שמעיד בכתבו ששמע מפלוני שפלוני מת, ואילו כתב שלזכרון בעלמא לא מהני אא"כ כותב שראה בעצמו [ב"ש סקכ"ז], ומכל הפוסקים לא שמענו חילוק זה, ואדרבא ממקור הדין מלשון הירושלמי דמשיאין ע"פ עד אחד וע"פ עד מפי עד ודכוותה ע"פ כתבם [סוף יבמות] מוכח להדיא דגם בכתב מהני עד מפי עד, ואין לומר דדווקא בכתב של עדות ולא בכתב של זכרון דברים, דמהירושלמי מוכח שם דאין חילוק בזה [דאל"כ לא יסתרו הברייתות זא"ז וא"ש מ"ש הר"ן פ' מי שאחזו והמ"מ ספי"ג שהרי"ף סמך על דין דחרש שבסעיף ע"ג, והקשו הלח"מ והב"ש דמאי דומיא דבחרש הלא מעיד ע"פ הכתב, ולפמ"ש א"ש, דאל"כ למה עשה הירושלמי מחלוקת בין הברייתות, ע"ש ודו"ק] [וזהו כוונת הגהת מרדכי פ"ב דיבמות למדקדק בלשונו, וע' ב"ח וחמ"ח סקכ"א בתשו' אבי הש"ך ותשו' החמ"ח, ודו"ק].

76. The matter of the document is not specifically when it is written in the language of a deed that he sends to the court this writing as testimony that so-and-so died, but even if it is a simple writing that he wrote as a memorandum, it also works. Most of the decisors agree to this, and it is also evident from the language "found written in a document," for if he sent it as testimony, it would not be termed "found" but rather written testimony as a new document, as explained. However, there is an opinion that distinguishes: if he wrote it as testimony, it works even as hearsay testimony, such as writing in his document that he heard from so-and-so that so-and-so died, while if it is a simple memorandum, it does not work unless he writes that he saw it himself [Beit Shmuel, section 127]. Nevertheless, we have not heard this distinction from the decisors, and on the contrary, from the source of the law from the language of the Jerusalem Talmud that allows marrying based on the testimony of one witness and hearsay testimony, and the like based on their writing [end of Yevamot], it is clearly proven that hearsay testimony also works in writing. And it cannot be said that it is specifically written testimony and not a simple memorandum, for it is clear from the Jerusalem Talmud that there is no distinction [otherwise, the baraitot would contradict each other, and this reconciles what the Ran says in the chapter "Mi She'achzo" and the Maggid Mishneh in chapter 13 that the Rif relied on the law of the deaf-mute in section 73. The Lechem Mishneh and the Beit Shmuel questioned why it is similar to the deaf-mute since he testifies based on the writing, and according to what was said, it is clear; otherwise, why did the Jerusalem Talmud create a dispute between the baraitot. Refer there and investigate]. And this is the intention of the Mordechai's gloss in chapter 2 of Yevamot for the one who scrutinizes his language, and refer to the Bach and the Chavat Yair section 21 in the responsa of the father of the Shach and the responsa of the Chavat Yair, and investigate].

עז. ודווקא כשאדם חתום על הכתב, אבל כתב בלא חתימה – לאו כלום הוא [ב"י בשם רי"ו], ואפילו יתקיים כתב זה מי הוא הכותב, כיון שלא חתם א"ע אין זה בירור אא"כ כתוב זה בין ספרי חשבנותיו, דאז אין דרך לחתום א"ע, אבל בכתוב על נייר בפ"ע אפילו אם כתבו רק לזכרון דברים בעלמא מ"מ ידוע דדבר שאינו חתום אין בזה ממש. אמנם אם כתב זה בלשון עדות "אני מעיד שפלוני מת" – אפשר דמהני גם בלא חתימה כשנתקיים הכתב, אך מ"מ אין לסמוך על זה דכיון דלא חתם א"ע הוי כמו ריעותא לפנינו [נ"ל]. ואם מצאו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בכתב שנכתב על זה האיש סימן של מיתה כמו ז"ל או הכ"מ או נ"ע – אין זה כלום [חו"י].

77. And specifically when a person is signed on the document, but writing without a signature is nothing [Beit Yosef in the name of the Rosh], and even if it can be verified who the writer is, since he did not sign himself, it is not a valid clarification unless this writing is found among his account books, for then it is not customary to sign oneself. But in writing on a separate paper, even if it is written only as a memorandum, it is known that something not signed has no substance. However, if this writing is in the language of testimony, "I testify that so-and-so died," it may be effective even without a signature if the writing is verified, but still, it should not be relied upon because since he did not sign himself, it is considered a defect before us [it appears to me]. And if it is found in writing that a sign of death was written about this person like "deceased" or "the late" or "may he rest in peace" – it is nothing [Chavot Yair].

עח. ובזה שפסק רבינו הב"י דא"צ קיום, יש שחולקים בזה וס"ל דצריך קיום, ומ"מ הסכימו הרבה מהפוסקים דבמקום שא"א לקיים שאין בכאן מי שיכיר החתימה – מתירין אותה גם בלי קיום, דהא מן התורה א"צ קיום, דקיום שטרות הוא מדרבנן כמ"ש בח"מ סי' מ"ו, ובעגונה הקילו. ואע"ג דלענין קדושין פסק רבינו הרמ"א בסי' מ"ב דכל שלא נתקיים השטר אין חוששין כלל, זהו כשמכחישים מעשה השטר דאז בודאי צריך קיום מן התורה [ע' ש"ך שם סק"ט וב"ש שם סקט"ו], אבל בכאן שאין מי שיכחיש א"צ קיום. ואע"ג דזה דקיום שטרות הוא רק מדרבנן – היינו בשטר גמור ששני עדים חתומים בו ולא בעד אחד, וכ"ש אם לא נכתב רק לזכרון דברים בעלמא, מ"מ כיון שבעגונה הקילו חז"ל בענייני העדות מהטעמים שנתבאר, הו"ל עדות זה כעדות גמורה, וכיון דזהו כעדות גמורה ממילא דא"צ קיום מן התורה [נ"ל, וע' ב"ש סקכ"ח]. ובודאי לכתחלה יש להשתדל לקיים הכתב, ואפילו ע"פ עד אחד דיו, דטעמא דקיום עד אחד לא מהני משום דהוה כעד מפי עד, ובעגונה הכשירו עד מפי עד [ח"מ וב"ש], אמנם כשא"א לקיים מתירין אף בלא קיום.

78. In regard to the ruling of our master, Rabbi Yosef Karo (the Beit Yosef), that there is no need for verification, there are those who disagree and hold that verification is necessary. Nevertheless, many of the authorities agree that in a situation where verification is impossible because there is no one who recognizes the signature, it is permissible without verification. For according to Torah law, no verification is needed; the verification of documents is rabbinic, as stated in Choshen Mishpat, Siman 46. In cases of an agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry), the sages were lenient. Even though regarding marriage documents, our master, the Rema, ruled in Siman 42 that if the document was not verified, it is not considered at all, this applies when the action of the document is disputed. Then, indeed, verification is required by Torah law. However, in this case, where there is no one to dispute, verification is unnecessary. And even though the requirement for document verification is only rabbinic — this applies to a fully executed document that two witnesses have signed, not to a document signed by one witness, and certainly not to a document written merely as a memorandum. Nevertheless, since the sages were lenient with regard to agunah cases concerning testimony for reasons already explained, this testimony is considered complete testimony. Thus, since it is considered complete testimony, it does not require verification by Torah law. Certainly, it is preferable to strive to verify the document initially, and even through one witness is sufficient. The reason that one witness is not usually sufficient for verification is that it is akin to hearsay. However, in the case of an agunah, hearsay is accepted. Nonetheless, when verification is not possible, it is permitted even without verification.

עט. ויש מהגדולים שאמרו שזה שנתבאר דבדיעבד א"צ קיום – זהו בכתב הנמצא בכאן או כשישראל הביא כתב שחתום בו עד אחד ומעיד שפלוני מת, שאם אולי יש בזה זיוף יתברר מי הוא המזייף דאז מקילינן אף בלא קיום שהוא הכרת כתב הכותב, אבל במכתב הבא על הבי דואר שבעל הבי דואר מקבל מכתבים חתומים ואינו יודע מי הוא המשלחן, ואף כשיהיה זיוף במכתב א"א לברר כלל מי הוא המזייף – בזה לא מתירינן בלא קיום, ולא נראה כן דא"כ א"א להתיר רק בכתב שאדם הביא ולא בכתב הנמצא, דהרי גם בכתב הנמצא אם אחד עשה זיוף לעולם לא יתברר מי הוא המזייף, ודבר זה הלא מפורש בכל הפוסקים דסומכין על זה, וכן הוא בירושלמי "מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני" כמ"ש בסעי' ע"ו, ולכן נ"ל שאין עיקר לדברים אלו. מיהו זהו ודאי דכיון שנתבאר דלכתחלה צריך קיום ובכתב הבא על הבי דואר הלא בנקל לקיים דכל כתב הבא על הדואר יש חותם מהממשלה מהמקום שיצא המכתב וא"כ הלא ביכולת לכתוב לשם להרב או למי שהוא ושיודיעו הדברים כהווייתן ובנקל למצוא קיום, אך כשא"א להתקיים סומכין על זה אף בלא קיום דאשה דייקא ומינסבא במילתא דעבידי לגלויי [נ"ל].

79. Some of the great authorities have said that the leniency established for cases where post facto validation is not required applies specifically to a letter found locally or when a Jew brings a letter signed by a single witness who testifies that a certain person has died. If there is a possibility of forgery, it will become clear who the forger is; thus, we are lenient even without validation, which is the recognition of the writer's handwriting. However, for a letter received through the postal service, where the postal worker receives sealed letters and does not know who sent them, and if there is a forgery in the letter, it is impossible to verify who the forger is—in such cases, we do

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not permit without validation. This view does not seem correct because, according to it, we could only permit based on a letter brought by a person, not a letter found locally. Even in a letter found locally, if someone forged it, it would never be possible to identify the forger. This matter is clearly stated in all the poskim (decisors of Jewish law) that we rely on such letters, and it is also stated in the Jerusalem Talmud: "If it was found written in a document that a certain person died," as mentioned in section 76. Therefore, it seems to me that this opinion is not the primary one. However, it is certain that since it was established that initially, validation is required, and for a letter received through the postal service, it is easy to validate because every letter sent through the mail has a government stamp from the place it was sent. Therefore, it is possible to write to the rabbi or someone else there and ask them to verify the facts, and it is easy to find validation. But when it is impossible to validate, we rely on the letter even without validation because a woman examines the matter carefully and will not remarry in a situation likely to be revealed.

פ. היהודים העובדים בחיל המלך כשמת אחד מהם ובא כתב חתום בחותם המלכות וחתום עליו שר הצבא שפלוני בן פלוני וכינויו מת, היו כמה מעשים בדור שלפנינו והתירו גדולי הדור נשותיהם ע"פ כתבים כאלו אם רק הולכים כפי נימוסי המדינה, דהיינו שיהיה ע"פ נומער וחתום בחותם הממשלה וכת"י או חתימת שר הצבא וצירופיו חתומים על זה, דאם ישקרו יחייבו את ראשם למלך – סומכין בעגונה על זה. ודוקא כשכתוב מפורש שמת, אבל אם כתוב בו שפלוני איננו – א"א להתיר עי"ז, דשמא ברח וכיוצא בזה, אבל אם כתוב בו שמת חוקרין ודורשין הדבר כל מה שביכולת וסומכין על כתיבת שר הצבא בחותם המלכות כנימוס [וחקירה ודרישה צריך, וע' חת"ס סי' צ"ד ובישועת יעקב ובפ"ת סקנ"ג, ודו"ק].

80. Jews serving in the king's army, when one of them dies and a document arrives sealed with the royal seal and signed by the army commander stating that a certain person, son of a certain person, with his appellation, has died—there have been several such incidents in the previous generation, and the great sages of the generation permitted their wives to remarry based on such documents, provided they conform to the state's regulations. That is, the document must be according to an official number, sealed with the government seal, and signed or written by the army commander along with additional signatures. Since falsehood would endanger their own lives before the king, we rely on this in cases of agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry). This is only when it explicitly states that he has died, but if it states that a certain person is missing, it is not permissible to rely on this, as he might have escaped or similar. However, if it states that he has died, we investigate the matter to the best of our ability and rely on the writing of the army commander with the royal seal following the regulations.

פא. ובמה שכתב הרמב"ם שצריך שידעו שהוא כתב ישראל, כתב רבינו הרמ"א דכן ראוי להחמיר. ואפילו יודעים שהוא כתב ישראל – אם י"ל שכתב כן משום שיצא קול שמת כגון שטבע במים שאין להם סוף וכדומה – אין מתירין על הכתב, שחוששין שכתב כן מפני הקול שיצא, עכ"ל. וביאור הדברים: כשיצא קול על פלוני שנטבע וכיוצא בזה, שדרך העולם לומר שמת ומדינא אינה מותרת ולזה חיישינן שזה שכותב שמת כותב ע"פ אומדנא זו מפני הטביעה וכיוצא בזה, אבל בקול בעלמא שיצא שמת ואח"כ כתב אחר שמת – אין כאן חשש כלל, דבזה נראה שהקול אמת, אבל אין חוששין שכתב כן מפני הקול ששמע [ט"ז]. וכ"כ רבינו הב"י בתשובה וכמה גדולים הסכימו כן, אמנם יש מהגדולים שחששו גם בזה שכתב מפני הקול שיצא [והחמ"ח והב"ש מחולקים בזה ג"כ, ע"ש]. ונראה עיקר כדיעה ראשונה, דהא גם בהגיד בע"פ הדין כן [שם], וא"כ מי שיעיד שפלוני מת ומקודם יצא קול שמת לא נקבל עדותו, וא"א לומר כן כלל כדמוכח מכל הפוסקים, אמנם כשהעיד לפני ב"ד י"ל דלא חיישינן לזה, דהב"ד שואלים ממנו במה ידע שמת, ואם יאמר ע"פ הקול לא נקבל עדותו, אבל באמירה בעלמא יכול להיות שאומר כן ע"פ הקול, אך לפ"ז בעד מפי עד המעיד לפני בי"ד ששמע מפלוני שפלוני מת, ומקודם יצא קול שמת – לא נקבל עדותו, ולא משמע כן מכל הפוסקים. ועוד כיון שרבינו הב"י פסק כן וכן משמע להדיא מדברי רבינו הרמ"א וכמה מהאחרונים הסכימו לזה [רשד"ם וט"ז וחמ"ח] – המקיל בזה לא הפסיד. אמנם בכה"ג נראה שצריך עכ"פ קיום על הכתב לידע מי כתבו, וקרוב הדבר שעי"ז יתוודע אם כתב ע"פ הקול אם לאו [נ"ל].

81. And regarding what the Rambam wrote that it is necessary to know that the letter is written by a Jew, our master the Rema wrote that it is proper to be stringent in this matter. And even if it is known that a Jew wrote it - if it can be said that he wrote so because a rumor had spread that the person had died, such as if he drowned in a body of water without a visible end or similar cases - we do not permit remarriage based on this letter, because we suspect that he wrote it due to the rumor that had spread. And the explanation of the matter is: when a rumor spreads about someone that he drowned or similar, it is the way of the world to say that he died, and from a legal standpoint, she is not permitted to remarry. Therefore, we are concerned that the one who writes that he died is writing based on this assumption because of the drowning or similar events. However, if there is a general rumor that he died and afterward someone writes that he died, there is no concern at all, because it appears that the rumor is true, but we do not suspect that he wrote so because of the rumor he heard. And so wrote our master

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Beit Yosef in a response, and many great authorities agreed with this. However, there are some great authorities who were also concerned in this case that he wrote due to the rumor that had spread. And it seems that the primary opinion is the first one, for even in oral testimony, the law is the same. Therefore, if someone testifies that a certain person died and beforehand a rumor had spread that he died, we do not accept his testimony, and it is impossible to say this at all, as is evident from all the poskim. However, when he testifies before a Beit Din, it can be said that we do not suspect this, because the Beit Din asks him how he knows that the person died, and if he says based on the rumor, we do not accept his testimony. But in a general statement, it could be that he says so based on the rumor. According to this, if a witness testifies before a Beit Din that he heard from someone else that a certain person died, and beforehand a rumor had spread that he died, we do not accept his testimony, and this does not seem to be implied by all the poskim. Furthermore, since our master the Beit Yosef ruled this way, and it is explicitly implied from the words of our master the Rema, and many of the later authorities agreed with this, one who is lenient in this matter has not lost. However, in such a case, it seems that it is necessary at least to verify the letter to know who wrote it, and it is likely that through this it will become known whether it was written based on the rumor or not.

פב. ויש מהגדולים שחלקו דין זה לשלש מחלוקות: האחת – כשיצא קול שפלוני נטבע ואח"כ הגיד אחר בסתם שמת, או אפילו לא יצא קול אלא שאמר העד גופא שנטבע ואח"כ אמר שמת – חיישינן לכ"ע, דשמא מאי דקאמר מת היינו ע"י טביעה ואין מתירין אותה עד שיאמר להדיא שפלטוהו המים וראהו מת באופן שיתבאר בסימן זה, או שיאמר שיצא מן המים חי ואח"כ מת על מטתו, וכן כה"ג בשארי דברים הקרובים למיתה כשיצא קול דיינינן כן.

82. And there are some of the great authorities who have divided this ruling into three categories: The first – when a rumor has spread that a certain person drowned, and afterward someone else reported in a general manner that he died, or even if no rumor spread but the witness himself said that he drowned and afterward said that he died – everyone is concerned, for perhaps when he said he died, he meant through drowning, and we do not permit her (to remarry) until he explicitly states that the waters expelled him and he saw him dead in a manner that will be explained in this section, or if he said that he came out of the water alive and afterward died in his bed, and similarly in other matters close to death when a rumor spread, we judge in this manner.

פג. והשנית – כשנודע כבר שזה שהעיד עליו איש זה שמת, נכנס למקום סכנה שהנכנס לשם קרוב למות, ונתפרסם עניין זה וגם יצא הקול שמת באותה סכנה, וזה המעיד הגיד בסתם שמת – לכו"ע יש לחוש שמא לא ראהו שמת ומעיד ע"פ הסכמת העולם, ודיינינן בזה ג"כ כדין הקודם.

83. The second case is when it has already become known that the person about whom this witness testified has died, having entered a place of danger where those who enter are likely to die. This matter has become publicized, and there is also a rumor that he died in that danger. If the witness testifies in general terms that he died, everyone agrees that there is a concern that he may not have seen him die and is testifying based on public consensus. In this case, we judge it similarly to the previous law.

פד. והשלישית – כשיצא קול על איש אחד שהיה נוסע ממקום למקום ולא חזר לביתו ויצא קול שמת, ואח"כ העיד עליו עד אחד שמת – בזה נחלקו הגדולים כמ"ש בסעי' פ"א, ואפילו לדעת המתירין אין זה רק כשמעיד רק על מיתתו, אבל כשעיקר העדות הוא על ענין אחר אלא שבתוך הענין מזכיר גם מיתתו – בזה ודאי לכ"ע חוששין שאומר כן ע"פ הקול, ודברי טעם הן [מראה"צ בשם סדר אליהו]. ודע דכל זה בעד אחד, אבל כששני עדים כשירים מעידים שמת – מקבלים עדותן בכל ענין, אף שיצא קול ואף שלא ביררו הדברים, דבשני עדים ליכא למיחש [נ"ל], ואנחנו כבר כתבנו מה שנ"ל בסעיף פ"א.

84. And the third case – when a rumor spreads about a man who traveled from place to place and did not return home, and the rumor says he died, and afterward, one witness testifies that he died – in this, the great authorities are divided as stated in section 81. Even according to those who permit it, this is only when the testimony is solely about his death. But when the main testimony is about another matter and his death is mentioned incidentally – in this case, certainly, according to all opinions, we suspect that he is speaking based on the rumor. And this reasoning is sound [Marei Tzvi in the name of Seder Eliyahu]. And know that all this applies to one witness. But when two valid witnesses testify that he died – their testimony is accepted in any case, even if a rumor has spread and even if the matters were not clarified, for with two witnesses there is no concern [so it seems to me]. And we have already written what seems correct to us in section 81.

פה. דבר פשוט הוא דכמו שאמרנו דכשנטבע או יצא קול לא סמכינן עוד על כתב הנמצא שפלוני מת או על אמירתו כמו שבארנו כל הדיעות, כמו כן בכה"ג בכותי מסל"ת שמת פלוני, אם ידוע שנטבע – לא מתירינן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ע"פ דיבורו, דבודאי אומר כן ע"פ טביעתו, וכן כל כיוצא בזה. ויש להסתפק אם אפילו אח"כ מבאר דבריו ע"י ששאלנו ממנו כיצד ידעת שמת ואומר דברים שע"פ דין מותרת, מ"מ כיון שעיקר ההיתר בא ע"י שאלתינו ומסל"ת אינו ע"י שאלה כמו שיתבאר לא דמי לכל מסל"ת שיתבאר שאע"פ שאח"כ מבאר דבריו ע"י שאלתינו מתירין אותה – זהו מפני שעיקר ההיתר היה ע"פ דיבורו הקודם שלא היה ע"י שאלה, אבל בזה שדיבורו הקודם אינו מתיר אותה – שמא לא מהני שיהיה עיקר ההיתר ע"י שאלה.

85. It is a simple matter that just as we have said that when someone drowns or there is a rumor, we no longer rely on a found document stating that a certain person has died or on verbal testimony, as we have explained all the opinions, similarly in such a case with a non-Jew who reports without intent to deceive that a certain person has died, if it is known that the person drowned – we do not permit based on his statement, because certainly he says so based on his assumption, and similarly in all such cases. And there is a doubt whether even afterward if he clarifies his words through our questioning him how he knew that the person died and he says things that according to the law would permit, nonetheless since the main permission comes through our questioning and a non-Jew reporting without intent to deceive is not through questioning as will be explained, it is not comparable to every case of a non-Jew reporting without intent to deceive that will be explained that even though afterward he clarifies his words through our questioning, we permit her – this is because the main permission was based on his previous words which were not through questioning, but in this case where his previous words do not permit her – perhaps it is ineffective for the main permission to come through questioning.

פו. כשיש הכחשה בעדים, כגון שבאו שני עדים כשירים והעידו שמת בעלה של זו, ושנים כשירים אחרים הכחישום והעידו שלא מת – אמרו חז"ל [יבמות פ"ח:] שלא תנשא, ואם נשאת תצא. ואפילו באו עידי ההכחשה לאחר שנשאת – ה"ז תצא והבא עליה באשם תלוי קאי כדין ספק חלב ספק שומן, ואם נשאת לאחד מעידיה המעידים שמת בעלה והיא גם היא אומרת ברי לי שמת בעלי – אם נשאת לא תצא.

86. When there is a contradiction between witnesses, for example, if two valid witnesses come and testify that this woman's husband has died, and two other valid witnesses contradict them and testify that he did not die – the Sages stated [Yevamot 88b] that she should not remarry, and if she did remarry, she must leave. Even if the contradicting witnesses came after she had already married – she must leave, and the one who has relations with her is liable to bring a provisional guilt offering, similar to the case of doubt regarding whether one has consumed forbidden fat or permitted fat. However, if she married one of the witnesses who testified that her husband had died, and she herself asserts with certainty that her husband has died – if she married, she does not have to leave.

פז. וביאור הדברים: דהנה קיי"ל דשני כיתי עדים המכחישים זא"ז – מן התורה צריכין להעמיד הדבר על חזקתו כדין כל ספק, ומדרבנן אפילו כשיש חזקה להיתר – אסור, אבל כשהחזקה לאיסור – אסור מן התורה. והנה באשה זו שיש לה חזקת א"א, אסורה מן התורה והבא עליה חייב חטאת כאוכל חלב ודאי. אמנם כשנשאת בהיתר ע"פ שנים הראשונים אין כאן חטאת אלא אשם תלוי, דהרי הראשונים הוציאוה מחזקת איסורה ע"פ עדותם, ונהי דכשבאו אח"כ אחרים והכחישום ונשאר הדבר בספק הוי ככל ספק איסור [תוס' כתובות נ"ו: בשם ריב"ב ור"י החולק בנשאת מודה, וע' פנ"י], ולכן אין כאן רק אשם תלוי. וי"א דבכל ענין אין כאן רק אשם תלוי וחזקה דאשה דייקא ומינסבא מרעא לה לחזקת א"א [תוס' שם כ"ב:]. ואע"ג דסברא דדייקא אינו אלא בעד אחד המעיד שמת בעלה, אבל בשני עדים אין אנו צריכים לדיוקה [מהרש"א], מ"מ כשיש שנים המכחישין אותם בהכרח לה לדייק, דאל"כ נחמיר עליה בסופה [שמ"ק], ולפ"ז אף כשבאו שתי הכתות בבת אחת – אין כאן חטאת רק אשם תלוי, ואע"ג דבאשם תלוי קיי"ל דאינו חייב עד דאיקבע איסורא, כלומר כשיש לפנינו איסור ודאי כגון שיש כאן שני חתיכות אחד של חלב ואחד של שומן ואכל אחת מהן ואינו יודע איזו אכל, אבל כשיש חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן ואכלה, אינו חייב אשם תלוי כמ"ש הרמב"ם בפ"ח משגגות, מ"מ הכא חייב אשם תלוי דהוי כאיקבע איסורא, דהיא הרי היתה עד כה בחזקת אשת איש [תוס' שם], ואע"ג דלגבי חטאת אנו מוציאים אותה מחזקתה כמ"ש – זהו שא"א לחשוב כודאי חלב, אבל לענין שנקרא זה איסור קבוע – ודאי דאין לך איסור קבוע גדול מזה, וחייב אשם תלוי אפילו בנשאת ואח"כ באו עדים[ע"ש בתוס', ונ"ל דאי נמי לא אמרי רק לאוקימתא דאפשר לברר איסורו].

87. And the explanation of the matter is as follows: Behold, it is established for us that when there are two sets of witnesses contradicting one another – from the Torah, we must maintain the matter in its presumptive status, as in the law of any doubt. And rabbinically, even if there is a presumption of permissibility – it is forbidden. But when the presumption is towards prohibition – it is forbidden from the Torah. And behold, in the case of this woman who has the presumption of being a married woman (eshet ish), she is forbidden by Torah law, and one who cohabits with her is liable to a sin offering, as if he ate definite forbidden fat. However, when she married permissibly based on the testimony of the first two witnesses, there is no sin offering required but rather a conditional guilt offering, for the first witnesses removed her from her presumptive status of prohibition based on their testimony. And although later others came and contradicted them, leaving the matter in doubt, it is like any doubtful prohibition, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

therefore only a conditional guilt offering is required. And some say that in any case, there is only a conditional guilt offering, and the presumption of a woman is that she investigates thoroughly and would not marry without certainty regarding her status as a married woman. And even though the rationale of thorough investigation applies only when there is one witness who testifies that her husband died, but with two witnesses, we do not need her thorough investigation, nevertheless, when there are two sets of witnesses contradicting each other, she must investigate thoroughly; otherwise, we will be stringent with her in the end. According to this, even if the two sets of witnesses came simultaneously, there is no sin offering but only a conditional guilt offering. And even though with a conditional guilt offering, it is established for us that one is not liable until the prohibition is fixed, meaning when there is a definite prohibition before us, such as when there are two pieces, one of forbidden fat and one of permissible fat, and he ate one of them and does not know which one he ate, but if there is one piece with a doubt whether it is forbidden fat or permissible fat and he ate it, he is not liable for a conditional guilt offering as the Rambam writes in the eighth chapter of Shgagot, nevertheless, here he is liable for a conditional guilt offering for it is considered as a fixed prohibition, for she was until now in the presumption of being a married woman. And even though regarding a sin offering we remove her from her presumption as stated – that is because we cannot consider it as definite forbidden fat, but regarding being called a fixed prohibition – certainly, there is no greater fixed prohibition than this, and he is liable for a conditional guilt offering even if she married and then witnesses came.

פח. האמנם בנשאת לאחד מעדים המתירים וגם היא אומרת ברי, נהי דאם לא נשאת לא שבקינן להו לאינסובי, מ"מ אם נשאת לא תצא. וטעם הדבר – דבכל ספק איסור אף שמוקמינן אחזקה ואסרינן לה, מ"מ זהו רק למי שאינו יודע אסור הדבר מספק, ובפרט כשיש חזקת איסור, אבל למי שאומר שאצלי אין ספק בזה ואני יודע בבירור שזהו היתר, בע"כ הוא מוציא הדבר מחזקתה מפני ידיעתו בבירור, ולעולם לא עשתה תורה ספק כודאי כשיש חזקת איסור, וב"ד עונשין וסוקלין על חזקה זו כמ"ש בסי' י"ט, אלא למי שהוא מסופק בדבר, אבל אם אחד אומר ברי לי שזהו היתר הרי בע"כ מוציאין מחזקתה, ונהי שלאחר אינו נאמן להוציא מחזקת איסור כיון שיש מכחישים אותו, מ"מ לעצמו ודאי נאמן שהרי התורה האמינה לכל אדם בשלו בעניני איסורין. ואע"ג דלגבי ממון לא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף – זהו מפני שנוגע לאחרים, אבל באיסורים ולגבי עצמם – נאמן [פנ"י בשם רשב"א]. ולכן אם היא אינה אומרת ברי לי שמת – תצא, דלגבה אין העד נאמן להוציאה מחזקת איסורה. אבל כשגם היא טוענת ברי – לא תצא. הא למה זה דומה? לשני חתיכות אחד חלב ואחד שומן, אם יבא ראובן ויאכל אחד מהם יתחייב אשם תלוי, ואם יבא שמעון ויאמר אני הנחתי החתיכות או ראיתי כשהניחום ולימין הניחו החלב ולשמאלו הניחו השומן וימצא מי שיכחישנו ואכל מה שבצד שמאל, האם נחייבנו אשם תלוי? הרי אין ספק בידו. [מ"ש הב"ש ס"ק קנ"ח דאפילו התירוה ע"פ העדים תצא, כוונתו אפילו נשאת כבר כמבואר בגמ' וכמ"ש החמ"ח סק"פ].

88. Indeed, if she marries one of the witnesses who permitted her, and she also asserts with certainty, even though if she had not married we would not allow her to marry, nevertheless, if she has married, she does not need to leave [the marriage]. The reason for this is that in any doubt concerning a prohibition, although we uphold the presumption and prohibit her, this is only for someone who is uncertain about the matter, especially when there is a presumption of prohibition. But for someone who says that there is no doubt in their mind and they know with certainty that this is permitted, they necessarily remove the matter from its presumption due to their clear knowledge. The Torah never equates doubt with certainty when there is a presumption of prohibition, and the court punishes and stones based on this presumption, as stated in Siman 19, but only for someone who is uncertain about the matter. However, if someone says with certainty that this is permitted, they necessarily remove it from its presumption. Even though for another person, they are not believed to remove the presumption of prohibition because there are those who contradict them, nevertheless, for themselves, they are certainly believed, as the Torah believes every person regarding their own matters of prohibition. And although regarding monetary matters we do not say that certainty (bari) is better than uncertainty (shema), this is because it concerns others. But in prohibitions and regarding oneself, one is believed. Therefore, if she does not say with certainty that he died, she must leave [the marriage], because for her, the witness is not believed to remove her from her presumption of prohibition. But when she also claims with certainty, she does not need to leave. What is this similar to? To two pieces, one of forbidden fat (chelev) and one of permissible fat (shuman). If Reuven comes and eats one of them, he is liable for a suspended guilt offering (asham talui). But if Shimon comes and says, "I placed the pieces or saw them being placed, and the forbidden fat was placed on the right and the permissible fat on the left," and there is someone who contradicts him, and he ate what was on the left side, should we obligate him to bring a suspended guilt offering? There is no doubt in his mind. [What the Ba'er Heitev wrote in Se'if Katan 158, that even if she was permitted based on the witnesses, she must leave, his intention is even if she had

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

already married, as explained in the Gemara and as written by the Chazon Ish in Siman Peh.]

פט. דבר פשוט הוא דכשבאו מקודם שני עדים כשירים להתירה, אין שנים המכחישים אותם נאמנים אלא כשגם הם כשירים, אבל אם הם קרובים או פסולים לעדות דכל התורה – אין דבריהם כלום נגד השנים הכשירים. אמנם זהו כשמקודם העידו שנים כשירים, אבל אם גם מקודם העיד רק עד אחד או שנים קרובים או פסולים ובא אח"כ עד אחד או פסולים והכחישום – יש בזה דינים אחרים כמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

89. It is a clear matter that when two valid witnesses initially came to permit her, two who contradict them are not credible unless they are also valid. However, if they are relatives or disqualified from testimony according to all of the Torah, their words mean nothing against the two valid witnesses. This holds true when initially two valid witnesses testified, but if initially only one witness or two relatives or disqualified ones testified, and subsequently one witness or disqualified ones came and contradicted them, there are different laws regarding this, as will be explained further with God's help.

צ. ויש שואלין בזה שאלה גדולה, דנהי דאנו מתירין להעד המעיד שמת לחיות עמה כשגם היא טוענת ברי, מ"מ מה נעשה להבנים הנולדים מהם, דאצלם הוו תרי ותרי והמה חלילה ספק ממזרים, וא"א לומר כן דהתורה דרכיה דרכי נועם, ואם הבנים היו ספיקי ממזרים לא היו רז"ל מתירים שיהיה עמה. ועוד אם אחרי מיתתו של זה ירצה כהן לישאנה לא נניחו, דהוי תרי ותרי שהיא ספק זונה [ע' בית מאיר].

90. There are those who pose a significant question regarding this matter: even though we permit the witness who testifies to the death to live with her when she also claims with certainty, what shall we do concerning the children born from them? For them, there are two witnesses against two witnesses, and they are, Heaven forbid, in a state of doubtful illegitimacy (mamzerim). And it is impossible to say such a thing, for the Torah's ways are ways of pleasantness. If the children were in a state of doubtful mamzerut, our sages would not permit her to be with him. Furthermore, if after this person's death a priest (kohen) wishes to marry her, we would not allow it, as it is a case of two witnesses against two witnesses, making her a doubtful zonah (harlot) [see Beit Meir].

צא. אמנם באמת גם הבנים כשירים, וגם כהן יהא מותר בה אחרי מיתתו של זה, וכלל גדול הוא בכל דבר שאנו דנין עליו אם להיתר אם לאיסור, ויצא הדבר בהיתר מפני חזקה או מפני טענת ברי – שוב כל הדברים הנגררים אחריהם הוי היתר גמור מפני שיצא הדבר בהיתר מכבר, וזהו עיקר הטעם שנתבאר בסי' ד' סעי' ל"א דחזקתה מהני גם להבת אע"פ שלהבת אין לה חזקה, וזהו כלל גדול בכל ענייני חזקות וספיקות לבד בדבר שאין נפק"מ בהדבר שאנו דנין בה, כמו במקוה שנמדד ונמצא חסר, דלהמקוה אין נפק"מ – שוב אנו דנין גם על האדם הטובל בה [ועמ"ש בס' אור לישרים סי' ל"ט, ומתוס' בכ"מ נראה סתירה לזה, אך י"ל דדבריהם למאן דס"ל בכתובות (דף י"ג:) דלדברי המכשיר בה פוסל בבתה ודו"ק].

91. However, in truth, the sons are also eligible, and a Kohen would be permitted to marry her after the death of this one. A great principle in everything we judge, whether for permissibility or prohibition, is that if the matter has emerged as permissible due to a presumption or a clear claim, then all subsequent matters that follow are entirely permissible because the matter has already been deemed permissible. This is the main reasoning explained in Siman 4, Se'if 31, that her presumption benefits the daughter even though the daughter has no presumption. This is a great principle in all matters of presumptions and doubts, except in a case where there is no practical difference in what we are judging, like in a mikvah that was measured and found to be deficient. Since the mikvah itself does not matter, we then judge also the person immersing in it. [Refer to what is written in Sefer Or LeYesharim, Siman 39, and from Tosafot in several places, it seems there is a contradiction to this; however, it can be said that their words are according to the one who holds in Ketubot (13b) that according to the one who validates her, disqualifies her daughter, and consider this carefully].

צב. מיהו זה ודאי דהעדים המכחישים אותם אסורים לישא בת הנולדת להם, דכיון דלדבריהם היא א"א הוי הבת ממזרת, והרי כל אדם נאמן לשויא עליה חתיכה דאיסורא, וכ"ש בכה"ג דמדינא אסורה לכל אדם לבד להעדים המתירים. וכן אם מת זה שנשאה – אסורה להנשא לאחר כל זמן שלא נתברר שהראשון מת. אמנם כשנתברר אח"כ – מותרת אף לכהן כמ"ש [נ"ל].

92. However, it is certain that the witnesses who contradict them are forbidden to marry the daughter born to them, because according to their testimony, she is a married woman (אשת איש), and the daughter would be a mamzeret (a child born from a forbidden union). And indeed, everyone is believed to establish a piece of prohibition upon themselves, and certainly in such a case where she is forbidden to everyone except for the permitting witnesses. Similarly, if the man who married her dies, she is forbidden to marry another as long as it has not been clarified that the first husband is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

dead. However, once it is clarified afterwards, she is permitted even to a Kohen, as I have written.

צג. עד אומר מת ועד אומר לא מת, אם הב"ד כבר התירוה קודם שבא השני – לא תצא מהתירה ורשאה להנשא לכל מי שתרצה. וטעמו של דבר, דקיי"ל בעד אחד דסוטה כשמעיד אחר קינוי וסתירה, ובעד אחד דעגלה ערופה כשאומר מי הוא הרוצח, שבהם האמינה תורה עד אחד כשנים כמבואר ברמב"ם פ"א מסוטה ופ"ט מרוצח, דאין נאמן עד אחד להכחישו כשבא אחר הראשון, דכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים ואין דבריו של אחד במקום שנים, ואע"ג דבשם מיד כשהעד העיד עדותו אין השני נאמן להכחישו כשבא אח"כ, ולמה מצרכינן כאן דוקא שהתירוה לינשא? משום דלא דמי, דבשם התורה האמינתו להאחד, ומיד שהעיד נחשב כשנים, אבל בעדות אשה – אף להדיעות שנתבאר דמן התורה עד אחד נאמן מ"מ אין זה ממש כסוטה ועגלה ערופה, דבשם מפורש כתבה התורה דאחד נאמן, אבל בעדות אשה עיקרו מדרבנן, ולכן כל זמן שלא התירוה לינשא נחשב כאלו באו שניהם בבת אחת [ב"ש]. אמנם יש מרבותינו דס"ל גם בסוטה ועגלה ערופה דוקא כשהורו ע"פ עדותו, וקודם לזה הוי כבבת אחת [תוס' סוטה ל"א:], אך הרמב"ם שם והטור בסי' קע"ח לא פסקו כן, ע"ש. ואפילו לפ"ז יש לחלק בפשיטות, דבסוטה ועגלה ערופה שעל הב"ד להשקותה ולהביא עגלה ערופה מיד כשהעיד הראשון הוי כנגמרה הוראתם שאין להשקותה ולהביא עגלה ערופה, אבל בכאן שהיא צריכה להנשא, כל זמן שלא התירוה ב"ד אין זה כגמר הוראה [נ"ל], ועמ"ש בחו"מ סי' תכ"ה סעי' ע"ה.

93. If one witness says the husband died and another says he did not die, if the court had already permitted her to remarry before the second witness came – she does not need to leave her new marriage and she is allowed to marry anyone she desires. The reason is that we hold that in the case of one witness for a sotah (a woman suspected of adultery) when he testifies after warning and seclusion, and in the case of one witness for the eglah arufah (the heifer whose neck is broken) when he identifies the murderer, the Torah believes one witness as if he were two, as explained in the Rambam, Chapter 1 of Sotah and Chapter 9 of Rotzeach. Therefore, the second witness is not believed to contradict the first one. Wherever the Torah believes one witness, he is considered as two and the words of one do not stand against the words of two. And even though there, immediately when the witness testified, a second witness coming afterward is not believed to contradict him. So why do we require here that she was already permitted to marry? Because it is not the same. There, the Torah explicitly believes the one witness, and immediately when he testified, he is considered as two. But in the testimony regarding a woman, even according to the opinions that from the Torah one witness is believed, it is not exactly like the sotah or the eglah arufah. There, the Torah explicitly writes that one witness is believed, but in the case of a woman's testimony, its basis is rabbinic. Therefore, as long as she was not permitted to marry, it is considered as if both witnesses came simultaneously. However, some of our sages hold that even in the case of the sotah and the eglah arufah, it is only when they ruled based on his testimony, and before this, it is as if both came at the same time. But the Rambam there and the Tur in Siman 178 did not rule this way. And even according to this, it is simple to distinguish that in the case of the sotah and the eglah arufah, where the court must give her the bitter water to drink or bring the eglah arufah immediately when the first witness testified, it is considered as if their ruling was completed that she should not drink or they should not bring the eglah arufah. But here, where she needs to marry, as long as the court has not permitted her, it is not considered a completed ruling. See what I wrote in Choshen Mishpat, Siman 425, Se'if 75.

צד. ואם בא השני קודם שהתירוה – הרי זה לא תנשא ואם נשאת – תצא, מפני שהיא ספק א"א. ואם נשאת לעד שהעיד לה וגם היא אומרת ברי לי שמת – כתב הרמב"ם דלא תצא, ודימה זה לשנים ושנים, וכן משמע בירושלמי. אבל יש מרבותינו דס"ל דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא והוי ודאי איסור, והבא עליה חייב חטאת ולא אשם תלוי, ולא מהני הברי שלה ושל העד, דלא מהני זה רק בספק איסור כמ"ש בסעי' פ"ח, והרמב"ם ס"ל כיון דבעדות אשה כשר עד אחד, נהי דלא מתירינן על ידו מפני העד המכחישו, מ"מ דינו כתרי ותרי בכל התורה כולה. אמנם אם באו שני עדים והעידו שהוא חי – פשיטא שתצא אף שנשאת, והבנים ממזרים לדברי הכל, דבמקום שנים עד אחד לאו כלום הוא אפילו בעדות אשה, אפילו כשהתירוה ונשאת [חמ"ח], ואפילו בעד ועד להרמב"ם. ולהעד המתיר והיא אומרת ברי דוקא אם נשאת לא תצא, ואע"ג דאיכא חשד שהעיד כדי לישאנה, דבחד יש חשש זה כמ"ש בסי' י"ב, מ"מ מפני חשש זה לא תצא, אבל לכתחלה מוחין בו לישאנה [ב"ש]. ויש שרוצין לדקדק מלשון הרמב"ם שכתב דבבאו שניהם בבת אחת תצא, אבל אם בזה אח"ז אף קודם שהתירוה – לא תצא, ולא נראה כן דכיון שכתב מקודם דדוקא בהתירוה לינשא לא תצא, ממילא דמה שכתב אח"כ באו שניהם בב"א כוונתו דבא השני קודם שהתירוה, ואף שיש מי שכתב כן לדינא [ש"ג], מ"מ לא משמע כן מכל הראשונים [ע' רש"י ונמק"י יבמות קי"ז משמע להדיא כן, ומ"ש התוס' בד"ה עד בזאח"ז לא תצא אבל לא תנשא, כוונתם בהתירוה ומשום לזות שפתים כמ"ש בסוף הדיבור, ובראש כתבו הדיוק ואח"כ כלל הדינים דהרי הלשון שוה. וע' ב"ח וב"ש].

94. If the second witness comes before she is permitted to remarry, she should not marry, and if she does marry, she must leave the marriage, because she is in doubt whether she is still married. If she marries the witness who testified to her and she also says with certainty that her husband died, Rambam writes that she does not have to leave the marriage, comparing this to the case of conflicting testimonies, as implied in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Yerushalmi. However, some of our rabbis hold that one witness in opposition is meaningless, and it is certainly a prohibition, and one who has relations with her is liable for a sin offering and not a conditional guilt offering, and her certainty and the witness's testimony do not help, as we explained in section 88. Rambam holds that since one witness is valid in the testimony of a woman, although we do not permit her to remarry because of the opposing witness, it is still treated like a case of two against two in all of Torah law. However, if two witnesses come and testify that her husband is alive, it is obvious that she must leave the marriage even if she has married, and the children are considered illegitimate by all opinions, because in the presence of two witnesses, one witness is meaningless even in the testimony of a woman, even if she was permitted and married. According to Rambam, even if there is one witness against one witness, she should not be permitted to marry, but if she does marry, she does not have to leave the marriage, even though there is suspicion that the witness testified in order to marry her. Since there is such a suspicion with one witness, as we explained in section 12, nevertheless, she does not have to leave the marriage because of this suspicion, but initially, we advise against marrying her. Some want to deduce from the language of Rambam that if both witnesses come at the same time, she must leave the marriage, but if they come one after the other, even before she is permitted to remarry, she does not have to leave. This does not seem correct, because since he wrote earlier that only if she was permitted to remarry does she not have to leave, it follows that when he wrote later about both witnesses coming at the same time, his intention was that the second witness came before she was permitted to remarry. Even though some wrote this as law, it does not seem so from all the earlier authorities.

צה. כשהתירוה לינשא ע"פ העד ואח"כ בא אחד והכחישו שנתבאר שלא תצא מהתירה הראשון ורשאה להנשא, כתב רבינו הרמ"א בסעי' ל"ז דמ"מ משום לזות שפתים לא תנשא לכתחלה. וי"א דאין זה מדינא אלא עצה טובה [חמ"ח], ולהרמב"ם אין בזה אפילו עצה טובה. ויש מרבותינו דס"ל דלכתחלה הוי איסור גמור משום לזות שפתים, וכן משמע קצת מלשון הטור [ע' ב"ש סקק"י], אבל כששנים אומרים מת ואחד אומר לא מת, אפילו כשבא קודם השנים – מותרת להנשא לכתחלה, ואין כאן אפילו לזות שפתים [ע' תו"ס שם, וראיה למ"ש בסעי' צ', ודו"ק].

95. When they permitted her to marry based on one witness and then another came and contradicted him, it was clarified that she does not need to leave her first marriage and is permitted to marry. Our teacher, the Rema, wrote in section 37 that nevertheless, because of "ill repute," she should not marry initially. And some say that this is not a matter of law but rather good advice, and according to the Rambam, there is not even good advice in this. Some of our Rabbis hold that initially, it is a complete prohibition because of "ill repute," and this is somewhat implied by the language of the Tur. But when two say he is dead and one says he is not dead, even if the one came before the two, she is permitted to marry initially, and there is not even "ill repute" in this.

צו. כל מה שנתבאר בתרי ותרי וחד וחד, זהו הכל בעדים כשירים, אבל בעדות נשים וקרובים ופסולים שאינם כשירים רק לעדות אשה – יש בזה דינים אחרים, שיש ששוים לכשירים ויש שאינם שוים. כיצד? אשה או קרוב ופסול אומר מת, ואחר כמוהם אומר לא מת – דינם ככשירים, שיש חילוק בין שהתירוה קודם שבא השני ובין לא התירוה, ואם נשאת להעד המתיר והיא אומרת ברי לי שמת – להרמב"ם אם נשאת לא תצא, ולהחולקים עליו תצא. ואם באו שני פסולים והכחישו להראשון הפסול, אע"פ שנשאת – תצא. וכן להיפך, כשפסול אחד אומר לא מת ושני פסולים אומרים מת, אע"פ שלא התירוה – יתירוה לכתחלה ותנשא. ואם שני פסולים אומרים מת ושנים פסולים אומרים לא מת – דינם ג"כ כעד ועד, דבפסולים אין חילוק בזה [רש"י פ"ח:].

96. All that has been explained regarding two against two and one against one applies only with valid witnesses. But concerning the testimony of women, relatives, and others who are disqualified and are only valid for the testimony concerning a woman, there are different rules. Sometimes they are equal to valid witnesses, and sometimes they are not. How so? If a woman, relative, or disqualified person says someone is dead, and another like them says the person is not dead, their status is like valid witnesses. There is a distinction between whether they permitted her to remarry before the second person came or not. If she married based on the testimony of the one who permitted her and she says she is certain he is dead – according to the Rambam, if she married, she does not need to be divorced, but according to those who disagree with him, she must be divorced. If two disqualified witnesses come and contradict the first disqualified witness, even if she has married, she must be divorced. Similarly, if one disqualified person says he is not dead and two disqualified persons say he is dead, even if they have not permitted her yet, they should permit her initially, and she may marry. If two disqualified persons say he is dead and two disqualified persons say he is not dead, their status is also like one against one; for disqualified witnesses, there is no difference in this matter.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

צז. וגם בזה אין פסולים דומים לכשירים, דבכשירים אין חילוק רק בין עד אחד לשנים, אבל בין שנים ליותר משנים אין שום חילוק בין להיתר ובין לאיסור, דתרי כמאה, ואם באו מאה כשירים והעידו שמת ובאו שנים כשירים והעידו שלא מת – אם נשאת תצא. וכן להיפך, שנים אומרים מת ומאה אומרים לא מת ונשאת לאחד מהמתירים והיא טוענת ברי, אם נשאת לא תצא. ובפסולים אינו כן, דכל מי שהמנין יותר מכריעים הצד השני. דבכשירים כיון שע"פ התורה ע"פ שנים עדים יקום דבר מה לי תרי מה לי מאה, אבל בפסולים שאין עדותן כלום ורק בעדות אשה הכשירום ממילא רוב הדיעות מכריעים המיעוט בין להקל ובין להחמיר. כיצד, אם עשרה נשים או עשרה קרובים ופסולים אמרו מת, ואחד עשר כמוהם מכחישים אותם – אפילו נשאת תצא, ואפילו נשאת לאחד מעדיה תצא [ב"ש ס"ק קכ"ו]. וכן להיפך, אם עשרה נשים וקרובים ופסולים אומרים לא מת, ואחד עשר כמוהם אומרים מת, אפילו לא התירוה – יתירוה ותנשא, וכן כל כיוצא בזה. וזהו בפסולים ופסולים, אבל בכשירים ופסולים המכחישים אותם, או להיפך פסולים וכשירים מכחישים אותם – יש בזה דינים אחרים.

97. And in this case, invalid witnesses are not similar to valid ones. For with valid witnesses, the only distinction is between one witness and two, but between two and more than two, there is no distinction either for permissibility or prohibition, as two are like a hundred. If a hundred valid witnesses come and testify that he died, and two valid witnesses come and testify that he did not die, if she married, she must leave. And likewise, the reverse: if two say he died and a hundred say he did not die, and she married one of those who permitted it and claims certainty, if she married, she does not have to leave. But with invalid witnesses, it is not so, as the greater number always outweighs the other side. With valid witnesses, since according to the Torah, "by the mouth of two witnesses shall the matter be established," whether it be two or a hundred, it makes no difference. But with invalid witnesses, whose testimony is nothing and were only deemed valid in the case of a woman's testimony, the majority opinion outweighs the minority, whether to be lenient or strict. How so? If ten women or ten close relatives and invalid witnesses say he died, and eleven like them contradict them, even if she married, she must leave, and even if she married one of her witnesses, she must leave [Beit Shmuel, sub-section 126]. And likewise, the reverse: if ten women and close relatives and invalid witnesses say he did not die, and eleven like them say he died, even if they did not permit her, they will permit her and she may marry, and similarly in all such cases. This applies to invalid witnesses against invalid witnesses, but for valid witnesses against invalid ones who contradict them, or vice versa, there are other laws.

צח. כיצד, עד כשר אומר מת ונשים רבות או קרובים ופסולים רבים אומרים לא מת, אם התירוה ע"פ הכשר קודם שבאו הפסולים – לא תצא מהתירה ותנשא, דהפסולים הרבים אין דינם רק כאחד כשר. ואם באו קודם שהתירוה – דינם כמחצה על מחצה ולא תנשא, ואם נשאת תצא. ואם נשאת להעד והיא אומרת ברי לי שמת, כתב רבינו הב"י בסעיף ל"ז דלא תצא, ונ"ל דלהחולקים על הרמב"ם בעד ועד חולקים גם בזה מטעם שנתבאר דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא [ע' ב"ש ס"ק קי"ח]. וי"א דלהרמב"ם גם אם התירוה ע"פ העד הכשר, אם באו שני פסולים והכחישו אותו – דינם כמחצה על מחצה דאפילו אם נשאת תצא, לבד כשנשאת לו והיא אומרת ברי [חמ"ח סקע"ב].

98. How so? A valid witness says [the husband] has died, and many women or relatives and many invalid witnesses say he has not died. If they permitted [her to remarry] based on the valid witness before the invalid ones came, she does not have to leave her remarriage and she may marry, since the many invalid ones are considered only as one valid witness. But if they came before they permitted her, their status is like half and half, and she may not marry, and if she has married, she must leave [the marriage]. And if she married based on the witness and she says with certainty that he has died, our teacher Rabbi Yosef Karo wrote in section 37 that she does not have to leave [the marriage]. It seems to me that those who disagree with Maimonides regarding one witness versus another witness also disagree about this for the reason explained, that one witness in contradiction is considered nothing [see Beit Shmuel, subparagraph 118]. And some say that according to Maimonides, even if they permitted her based on the valid witness, if two invalid witnesses came and contradicted him, their status is like half and half, and even if she married, she must leave [the marriage], except when she married him and she says with certainty [that he died] [see Chelkat Mechokek, subparagraph 172].

צט. קרוב או פסול או אשה אומרת מת או העגונה בעצמה אומרת מת בעלי, ואח"כ בא עד כשר ואמר לא מת – אפילו התירוה קודם שבא הכשר [המ"מ] הרי זו לא תנשא, ואם נשאת תצא. וזהו דעת הרמב"ם דס"ל דעד פסול גרוע מעד כשר אע"ג שמן התורה גם עד כשר אין עדותו כלום לכל התורה כולה לבד לחייב שבועה. ויש מרבותינו דס"ל דבזה דמי לכשר וכשר או פסול ופסול, דאם התירוה ע"פ הפסול או ע"י העגונה עצמה ואח"כ בא עד כשר ואמר לא מת – לא תצא מהתירה. מיהו אפילו לדעת הרמב"ם אין זה רק בעד אחד פסול דבזה יפה כח הכשר ממנו, אבל אם באו שני פסולים או שתי נשים והתירוה על פיהן ואח"כ בא עד כשר ואמר לא מת – לא תצא מהתירה לכו"ע, דבזה ודאי לא יפה כח הכשר מהם.

99. A relative, an invalid witness, or a woman says that her husband died, or the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

agunah herself says "My husband died," and afterward a valid witness comes and says he did not die—even if they permitted her to remarry before the valid witness came, she may not remarry, and if she did remarry, she must leave her second husband. This is the opinion of the Rambam who holds that an invalid witness is less credible than a valid witness, even though according to Torah law, the testimony of a valid witness alone is not sufficient for anything except obligating an oath. Some of our Rabbis hold that in this case, an invalid witness is considered like a valid one, and if they permitted her based on the invalid witness or based on the agunah herself, and afterward a valid witness came and said the husband did not die, she does not have to leave her second husband. However, even according to the Rambam, this is only in the case of one invalid witness, where the valid witness is more credible. But if two invalid witnesses or two women came and permitted her to remarry based on their testimony, and afterward a valid witness came and said the husband did not die, in this case, she does not have to leave her second husband according to all opinions, because certainly in this case, the valid witness is not more credible than them.

ק. ודע דהעגונה עצמה מצטרפת לעד הפסול כשהיא יודעת שבעלה מת, ויש בזה נפק"מ רבתא, כגון שאשה אומרת מת ושתי נשים אומרות לא מת דבארנו דתצא – זהו כשהעגונה עצמה אינה יודעת כלום, אבל אם גם היא אומרת שיודעת ברור שמת, אפילו אם אומרת כן לאחר שנשאת [ב"ש ס"ק קט"ז] מצטרפת להקודמת והוי כתרי ותרי פסולים דכשנשאת לא תצא, וכן בהתירוה לינשא – לא תצא מהתירה כמ"ש בסעי' צ"ו דדינם כעד ועד [הגה"ה ראשונה שבסעיף ל"ז זהו ביאורה]. וכותי מסל"ת דינו כשאר פסולי עדות, ואם כותי אחד מסל"ת שהוא חי ואחר מסל"ת שהוא מת – לא תנשא, ואם נשאת תצא [חמ"ח סקע"ד]. ולא דמי לשבויה שבסי' ז' סעי' ו' שהקלנו בזה ע"ש, דבאשת איש יש להחמיר יותר, וגם בשם יש מחמירין וגם בכאן יש מקילין, ועוד יתבאר בזה בס"ד.

100. And know that the agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry) herself can join with an invalid witness when she knows that her husband has died, and there is a significant practical difference in this, such as when a woman says he died and two women say he did not die. As we have explained, she must leave her second husband – this is when the agunah herself does not know anything. But if she also says she knows clearly that he died, even if she says this after she has remarried, she combines with the previous testimony, and it is considered as if there were two and two invalid witnesses. When she has remarried, she does not have to leave her second husband. Similarly, if she was permitted to remarry, she does not have to leave based on the earlier permission, as stated in section 96, where their status is like that of one witness and another witness. A Samaritan testifying unintentionally is treated like other invalid witnesses. If one Samaritan testifies unintentionally that he is alive and another unintentionally that he is dead, she should not remarry, and if she has remarried, she must leave. This is different from the case of a captive woman mentioned in section 7, paragraph 6, where we were lenient. In the case of a married woman, we must be more stringent. Some authorities are stringent in this matter, and some are lenient, and this will be further explained, God willing.

קא. ובזה שכתבנו שהעגונה עצמה מצטרפת להעד הקודם אפילו אחר שנשאת, מ"מ בעלה שנשאת לו אינו מצטרף אם רוצה להעיד שמת בעלה הראשון, דהוא בעל דבר ואין עדות על עצמו, והיא עצמה נאמנת מפני טעם דדייקא אבל בו לא שייך טעם זה, וזהו כוונת רבינו הרמ"א בסעי' ל"ז בסוף הגהה ראשונה. אמנם יש חולקים עליו וס"ל דגם היא אינה נאמנת להצטרף אחר שנשאת, ורק קודם לזה היא מצטרפת להעד הפסול [חמ"ח סק"ע, וע' ב"ש ס"ק קט"ז, ומרש"י פח: אין ראיה דאיהו ס"ל דכל אדם נאמן על עצמו יותר מעדים, אבל כל הראשונים לא ס"ל כן כמ"ש הב"ש, והראיה שהביא מסוגיא דשם ג"כ אין ראיה, דשם הוא להכחישו שאומר שהוא בעלה הרי עתה מתחיל העדות בזה והעד הקודם הרי ג"כ צריך להעיד עתה שזה האומר אינו בעלה, ודו"ק].

101. And regarding what we have written that the agunah herself can join with the previous witness even after she has remarried, nevertheless, the husband she has remarried does not join if he wants to testify that her first husband died, because he is a party to the matter and one's testimony is not valid for oneself. She herself is believed due to the reason that she is precise, but this reason does not apply to him. This is the intention of our teacher, the Rema, in section 37 at the end of the first gloss. However, there are those who disagree with him and hold that she is also not believed to join after she has remarried, and only before this can she join with the invalid witness.

קב. כשם שבפסולי עדות הולכין אחר רוב דיעות, כמו כן בעדים כשירים המעידים עד מפי עד אף ששמעו ג"כ מכשירים – הולכין אחר רוב דיעות ודינם לכל דבר כפסולין, והטעם פשוט דכמו דפסולי עדות כיון שפסולים לכל התורה ורק בעדות אשה הקילו חכמים ואין דינם ככשירים, כמו כן בעד מפי עד אינו כשר לכל התורה כולה, ורק בעגונה הקילו חכמים, לפיכך דינם כפסולי עדות כמו שיתבאר.

102. Just as with disqualified witnesses we follow the majority opinion, so too with qualified witnesses who testify indirectly (i.e., through hearsay), even if they heard from others who are also deemed qualified — we follow the majority opinion, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

their status in all matters is like that of disqualified witnesses. The reason is simple: just as disqualified witnesses are invalid for all aspects of the Torah, and only in the case of testimony concerning a woman's marital status have the sages been lenient without considering them fully qualified, so too a witness who testifies indirectly is not valid for the entire Torah, and only in the case of an agunah (a woman whose husband is missing and cannot be confirmed dead) have the sages been lenient. Therefore, their status is like that of disqualified witnesses, as will be explained.

קג. לפיכך אם שנים מעידים שכל אחד שמע מפי אחד, כגון ראובן מעיד ששמע מלוי ושמעון מעיד ששמע מיהודה שמת פלוני, ושנים אחרים מעידים מפי עצמם שלא מת – אין דינם כתרי ותרי, שאם נשאת לאחד מהעדים וטוענת ברי שלא תצא אלא דינם כחד ותרי ותצא. ואם עד אחד מעיד מפי עצמו שלא מת – דינם כשנים פסולים ואחד כשר המכחישם. ואם עד אחד מעיד מפי עד שלא מת – דינם כתרי וחד פסולים שמותרת להנשא לכתחלה. ואם שנים מעידים עד מפי עד שלא מת – דינם כשנים ושנים פסולים. ואם שלשה מעידים עד מפי עד שלא מת – הולכין אחר רוב דיעות ובטלו הקודמים כדין פסולים, וכן להיפך שתחלה העידו שנים ע"פ עד מפי עד שלא מת ושלשה מעידים עד מפי עד שמת – תנשא לכתחלה, וכן כל כיוצא בזה.

103. Therefore, if two people testify that each one heard from someone else, for example, Reuven testifies that he heard from Levi and Shimon testifies that he heard from Yehuda that a certain person died, and two other people testify from their own knowledge that he did not die – their status is not like two against two, so that if she (the widow) marries one of the witnesses and claims certainty, she would not have to leave him. Rather, their status is like one against two and she must leave. If one witness testifies from his own knowledge that he did not die, their status is like two invalid witnesses and one valid witness contradicting them. If one witness testifies from the testimony of another that he did not die, their status is like two against one invalid witness, and she is permitted to marry initially. If two people testify from the testimony of another that he did not die, their status is like two and two invalid witnesses. If three people testify from the testimony of another that he did not die, we follow the majority opinion and the previous testimonies are nullified as in the case of invalid witnesses. Similarly, if initially two testified from the testimony of another that he did not die and three testify from the testimony of another that he did die, she may marry initially, and so in all similar cases.

קד. וזה שנתבאר ששנים ששמעו עד מפי עד נחשבים כשנים פסולים – זהו כשכל אחד שמע מפי איש בפני עצמו, אבל אם אלו השנים מעידים מפי אחד, אפילו אותו האחד הוא כשר להעיד, אין נחשבים כשנים פסולים אלא כאחד פסול, ואפילו מאה ששמעו מאחד כחד חשיבי [חמ"ח סקע"ט וב"ש ס"ק קכ"ז]. ועד אחד המעיד מפי יחיד ועד אחד המעיד מפי רבים שקולים הם, והוי כעד ועד פסולים [חמ"ח שם]. וי"א דאחד ששמע מרבים עדיף מאחד ששמע מיחיד [ב"ש שם], והוי ספיקא דדינא כי הרבה מהגדולים חלקו בזה. ואם שנים מעידים ששמעו מפי שנים, ואחד מעיד ששמע מפי שנים – הוי כתרי וחד פסולים [נוב"ת].

104. And what has been explained, that two people who heard from a witness who heard from another witness are considered like two invalid witnesses – this is when each one heard from a different person separately. But if these two are testifying based on what they heard from one person, even if that person is valid to testify, they are not considered like two invalid witnesses but rather like one invalid witness. And even if a hundred people heard from one person, they are considered as one invalid witness. (Choshen Mishpat 489:289 and Beit Shmuel 127). And one witness who testifies based on what he heard from an individual and one witness who testifies based on what he heard from many are equally weighed, and it is considered like one invalid witness (Choshen Mishpat ibid). Some say that one who heard from many is better than one who heard from an individual (Beit Shmuel ibid), and it is a doubtful legal matter since many great authorities have disputed this. If two testify that they heard from two, and one testifies that he heard from two – it is considered like two and one invalid witnesses (Noda BiYehuda).

קה. כתב רבינו הרמ"א בסעיף מ"ב: אין מוציאין אשה מבעלה אם יצא קול שבעלה ראשון חי, עכ"ל. ומשמע מזה דקודם שנשאת חיישינן לקלא, וצ"ל דמיירי בקול שהוחזק בב"ד, דבלא הוחזק בב"ד אין זה קול כמ"ש בסי' מ"ו. ומ"מ לאחר שנשאת לא מפקינן אותה מבעלה, דקלא דבתר נשואין לא חיישינן לה כמ"ש שם [נ"ל].

105. Our teacher, the Rema, wrote in section 42: "We do not remove a woman from her husband if there is a rumor that her first husband is alive." This implies that before she marries, we are concerned about a rumor. It must be said that this refers to a rumor that has been confirmed in a court, for without confirmation in a court, it is not considered a rumor, as stated in section 46. Nevertheless, after she has married, we do not remove her from her husband, because we are not concerned about a rumor that arises after marriage, as stated there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קו. כבר נתבאר בסעיף נ"ד דאין עדות אלא מה שמעיד בב"ד, ובכל מה שדיבר חוץ לב"ד יכול לחזור בו בבואו לב"ד, ומעשה באחד שהיה מערער על אשה אחת לומר שהיא זקוקה ליבם, ואח"כ העיד בעצמו לפני בי"ד ששמע שמת היבם זה זמן רב ועירעורו בחנם היה, ופסקו שסומכין על עדותו כיון שהדברים הראשונים היה חוץ לב"ד. ואיך הדין בעד מפי עד כשעד הראשון חוזר בו נתבאר בסעי' נ"ה וסעי' נ"ו, ע"ש. וכותי המסיח לפ"ת שמת פלוני, אם יכול לחזור בו ולומר ששקר אמר אם לאו – הוה ספיקא דדינא, דבשלמא בכל עד שאין מקבלין עדותו רק בב"ד י"ל דכל זמן שלא נחקרה עדותו בב"ד יכול לחזור בו, אבל במסל"ת שאם יעיד בב"ד לא מהני ורק שיחתו לפי תומו מהני, י'ל דכיון דהסיח לתומו פעם אחת נגמר עדותו ואינו יכול לחזור בו, או אפשר דאין חילוק [ע' קונטרס עגונות סי' קנ"ו וקנ"ח].

106. It has already been explained in section 54 that testimony is only valid when given in a court of law, and anything spoken outside the court can be retracted when the person comes to court. There was an incident where someone contended about a certain woman, claiming that she was obligated to perform yibbum (levirate marriage). Later, he testified before the court that he had heard that the yavam (brother-in-law) had died a long time ago and that his initial claim was baseless. The court ruled that they could rely on his testimony because the initial statements were made outside the court. The ruling regarding testimony from hearsay, when the first witness retracts, is explained in sections 55 and 56, see there. Concerning a gentile who speaks casually (mesiach lefi tumo) about the death of someone, whether he can retract and claim he lied, it is an unresolved halachic question. For any witness whose testimony is only accepted in court, it can be said that as long as the testimony has not been examined in court, he can retract. However, in the case of mesiach lefi tumo, where formal court testimony is ineffective and only casual conversation is valid, it can be argued that once he has spoken casually, his testimony is finalized and he cannot retract, or it is possible that there is no difference. [See Kuntres Agunot, sections 156 and 158].

קז. כבר נתבאר בסעי' ל"ו שחמש נשים פסולות להעיד לה שמת בעלה, שמפני שנאתם לה חשודות לקלקלה במתכוין שתנשא לאחר וכשיבא בעלה תצא מזה ומזה, ואחת מהן היא צרתה במקומות שנושאין שתי נשים, לפיכך מי שהלך למדה"י עם אשתו והניח גם אשה בכאן, ובאה הרחוקה והעידה לפני ב"ד שבעלה מת, ואשה נאמנת על עצמה כמו שנתבאר ומתירין אותה להנשא, אבל על צרתה אינה נאמנת, שאין צרה נאמנת להעיד לחבירתה שמא תכוין לקלקלה כמ"ש. ואפילו נשאת היא תחילה, אין אומרים אלו לא מת לא היתה אוסרת עצמה עליו, דחיישינן שמא מגודל שנאתה לצרתה רצונה שתאסרנה שתיהן עליו כמו שאמר שמשון תמות נפשי עם פלשתים. ואין לשאול דא"כ לא תהא נאמנת גם לעצמה מפני חשש זה, אמנם כיון שיודעת שלא יאמינוה לצרתה נסתלק חשש זה, דהרי מעידה רק לעצמה. ואי קשיא דא"כ תהא נאמנת גם לצרתה, די"ל דא"כ תיהדר החששא לדוכתה [ירושלמי].

107. It has already been explained in section 36 that five women are disqualified from testifying that her husband has died because, due to their hatred of her, they are suspected of intending to cause her harm by enabling her to remarry, and when her husband returns, she will have to leave both her new husband and the original one. One of these women is her co-wife in places where it is customary to marry two wives. Therefore, if a man went overseas with his wife and left another wife here, and the distant wife came and testified before the court that her husband died, a woman is believed concerning herself, as has been explained, and she is permitted to remarry. However, regarding her co-wife, she is not believed, because a co-wife is not trusted to testify for her fellow wife, lest she intends to cause her harm as stated. Even if she herself remarries first, we do not say that if her husband had not died, she would not have forbidden herself to him, because we are concerned that due to her intense hatred for her co-wife, she wishes to forbid both of them to him, as Samson said, "Let me die with the Philistines." One should not question that if so, she should not be believed even about herself due to this concern, but since she knows that she will not be believed regarding her co-wife, this concern is removed, for she only testifies about herself. And if it is difficult that if so, she should be believed also regarding her co-wife, it can be said that if so, the concern would return to its place [Jerusalem Talmud].

קח. ולא לבד שאינה נאמנת להתירה, אלא אפילו לאוסרה אינה נאמנת. לפיכך שתי נשים של איש אחד, זאת אומרת מת בעלי וצרתה מכחישה ואומרת לא מת, זו האומרת מת תנשא, דכשם שאינה מעידה להתירה כך אינה יכולה להעיד לה לאוסרה, וה"ה לכל החמש נשים הדין כן. ואע"ג שהיא בחזקת אשת איש, מ"מ אין דבריהם נחשבים לכלום. וכן אם הצרות מכחישות זא"ז ושניהן מודות שאינו בחיים, רק זו אומרת שמת וזו אומרת שנהרג – שניהן מותרות, ולא חשבינן כעדות מוכחשת שמבטלין עדותן לגמרי ותהיינה שתיהן אסורות, דכיון דאין מעידות זע"ז כמו כן הכחשתן זל"ז לא נחשבה הכחשה, וכל אחת מהן מעידה לעצמה ומותרת, ועוד דאפילו בעדים בכה"ג פסק רבינו הב"י בסעי' ט' דשתיהן מותרות, ואף להחולקים עליו – מ"מ בצרות מודים דלא חשיבא הכחשה מטעם שבארנו כמ"ש בסעי' נ"ז, ע"ש.

108. And not only is she not believed to permit her, but even to prohibit her she is not believed. Therefore, if there are two wives of one man, and one says "My husband has died" and the co-wife contradicts her and says "He has not died," the one who says "He has died" may remarry. Just as she cannot testify to permit her, so too she cannot testify

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to prohibit her. The same applies to all five wives; the law is the same. And even though she is presumed to be a married woman, nevertheless their words are considered nothing. Similarly, if the co-wives contradict each other and both admit that he is not alive, but one says he died and the other says he was killed, both are permitted. We do not consider this as conflicting testimony that nullifies their testimony completely and makes both of them forbidden, for since they are not testifying for each other, their contradiction regarding each other is not considered a contradiction. Each one testifies for herself and is permitted. Moreover, even with witnesses in such a case, Rabbi Yosef Caro ruled in paragraph 9 that both are permitted, and even those who disagree with him agree that in the case of co-wives, the contradiction is not considered significant for the reasons explained, as mentioned in paragraph 57. See there.

קט. ויש להסתפק, דהן אמת שאמרו חז"ל שהצרה אינה נאמנת לא לאיסור ולא להיתר, מ"מ כשזו הצרה שהעידה שמת בעלה ועשתה מעשה בעצמה ונשאת לאחר, נהי דאינה נאמנת לקולא בעד צרתה שתנשא לאחר, מ"מ לחומרא אולי נאמנת כגון אם הן אשת כהן אסורה צרתה לאכול בתרומה, ואם זינתה לא יהא הולד ממזר ודאי להתירו בממזרת, ואם קבלה קדושין מאחר להצריכה גט ולא נחשבנה כודאי אשת איש, והסברא נותנה כן כיון שהיא עשתה מעשה בעצמה איך לא נחשבנה לצרה עכ"פ כספק אשת איש ולא כודאי. וי"א דכיון דפסקינן בגמרא [קי"ח.] שהצרה מותרת לאכול בתרומה, וכ"כ הרמב"ם פ"ט מתרומות, חזינן דמחזקינן לה לודאי אשת איש ולא כספק, ואם קידשה אחר א"צ גט ממנו [ב"ש ס"ק קל"ד], ואם זינתה – הולד ממזר ודאי [מל"מ פי"ב מגירושין]. ולי נראה דאין ראיה מזה, די"ל דזהו הכל עד שעשתה צרתה מעשה ונשאת, אבל משנשאת למה לא ניחוש לחומרא. ומיהו בעיקר הדבר יש מרבותינו שחולקים על הרמב"ם וס"ל דאסורה לאכול בתרומה, דלחומרא חיישינן לדבריה [ראב"ד שם, וכ"מ מתוס' שם ד"ה בת ישראל, ודבריהם נוטים למ"ש, ודו"ק].

109. There is a doubt. Even though our Sages said that a co-wife is not believed, neither to prohibit nor to permit, nevertheless, when this co-wife testifies that her husband died and she herself took action and married another man, while she is not believed to be lenient for her co-wife to marry another, nevertheless, for stringency, perhaps she is believed, such as if they are the wife of a Kohen, her co-wife would be forbidden to eat Terumah, and if she committed adultery, the child would not be a definite mamzer to permit him to a mamzeret, and if she accepted Kiddushin from another, she would require a Get and would not be considered definitely a married woman. The logic supports this because since she herself took action, how can we not consider her co-wife at least as a doubtful married woman and not definitely? However, some say that since we rule in the Gemara [Yevamot 118a] that the co-wife is permitted to eat Terumah, and so writes the Rambam in Chapter 9 of Terumot, we see that we consider her definitely a married woman and not as doubtful. If another betrothed her, she does not need a Get from him [Beit Shmuel, section 134], and if she committed adultery, the child is a definite mamzer [Magid Mishneh, Chapter 12 of Gerushin]. However, it seems to me that there is no proof from this, as we can say that this is all until her co-wife took action and married, but once she married, why should we not be stringent? Nonetheless, on the main matter, some of our Rabbis disagree with the Rambam and hold that she is forbidden to eat Terumah, as for stringency, we are concerned with her words [Ra'avad there, and so it seems from Tosafot there, s.v. "Bat Yisrael," and their words tend towards what I wrote, and investigate thoroughly].

קי. האשה האומרת מת בעלה – נאמנת בין להנשא לאחר ובין להתייבם לאחי בעלה, דטעמא דדייקא ועבידא לגלויי שייך גם אם תתייבם. ולא עוד אלא אפילו נוטלת כתובתה מנכסי בעלה, שאע"ג דלממון אינה נאמנת בדיבורה בלי עדים, מ"מ כתובה דאורייתא גובה שכן מתחייב א"ע כל בעל לאשתו בעת הנשואין לכשתנשאי לאחר תטול כתובתה, וכיון שלהנשא לאחר נאמנת ממילא דנוטלת כתובתה מפני חיובו הקודם, ולכן דוקא כשידוע שזהו נכסי בעלה, אבל אם אין ידוע – אינה נאמנת לומר זהו נכסי בעלי, דלזה אין לה נאמנות, ונהי שנאמנת לומר זה שמת לפניכם הוא בעלי, מ"מ ליטול מנכסי זה האיש לכתובתה אינה נאמנת, דהרי לא ידעינן אם זה האיש התחייב עצמו לה. ונהי דלנשואין האמינתה תורה ולא לממון [פ"ת], וכן אינה נאמנת רק לכתובה דאורייתא ולא לתוספת כתובה ולא לנכסי צאן ברזל ולשארי דברים, שהחיוב שהבעל מתחייב לאשתו דלכשתנשא לאחר תטלי אינו אלא על כתובה דאורייתא, אבל לשארי ממון צריכה שני עדים דווקא שיעידו לפני ב"ד שמת בעלה של זו. וכשם שנוטלת כתובתה, כמו כן אם תתייבם נכנס היבם לנחלת אחיו על פיה, שכן גזרה התורה דיקום על שם אחיו לנחלתו כשמייבם את אשתו. וכשגובה כתובתה נשבעת מקודם כדין כל אלמנה כמ"ש בסי' ק', וי"א דע"י גילגול נשבעת ג"כ שמת [ע' ח"מ סקפ"ג].

110. A woman who claims that her husband died is believed both to marry another and to perform yibbum (levirate marriage) with her husband's brother, since the principle that she is careful and likely to reveal the truth also applies if she were to do yibbum. Moreover, she can even collect her ketubah from her husband's estate, because although she is not trusted regarding monetary matters based solely on her word without witnesses, the ketubah is a Torah obligation, and every husband commits himself at the time of marriage that if she remarries, she will collect her ketubah. Since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is believed to remarry, it follows that she collects her ketubah due to his prior obligation. Therefore, this is only when it is known that the property belongs to her husband, but if it is not known, she is not believed to say that it is her husband's property, as she has no credibility in this regard. She is believed to say that the man who died before you is her husband, but she is not believed to collect her ketubah from this man's property since we do not know if this man had obligated himself to her. Although the Torah believes her for marriage and not for monetary matters, and she is only believed for the Torah-obligated ketubah and not for the additional ketubah, nor for the dowry properties and other things, the obligation that the husband commits to his wife that when she remarries she will take, applies only to the Torah-obligated ketubah. For other monetary matters, she needs two witnesses to testify before the court that her husband died. Just as she collects her ketubah, similarly, if she performs yibbum, the yavam (levir) inherits his brother's estate based on her word, as the Torah decreed that he shall establish a name for his brother in his inheritance when he performs yibbum with his wife. When she collects her ketubah, she must first swear, as is the law for all widows, as stated in Siman 100. Some say that through the process of gilgul she also swears that he died.

קיא. בד"א שנוטלת כתובה – כשלא הזכירה הכתובה, שאמרה "מת בעלי והתירוני לינשא", אבל אם באה ואמרה "מת בעלי תנו לי כתובתי", לא לבד שאינה נוטלת הכתובה אלא אף להתירה להנשא אין מתירין אותה, משום דחיישינן שמא כל כוונתה היתה ליטול הכתובה ולא להנשא, שיודעת שהוא חי אלא שרצונה ליטול מנכסיו ממון. ויש שדקדקו מלשון הרמב"ם שכתב בסוף פרק ט"ז מאישות שאין רצונה להנשא כלל כמ"ש, דאם נשאת אח"כ תטול כתובתה, ובעיני הדבר תמוה כיון דנשאת שלא ברשות ב"ד, והרי יש מהראשונים דס"ל דאף כשהביאה עד אחד לבד להעיד שמת בעלה לא משגחינן ביה מפני שחושדין גם אותו מפני הזכרת כתובתה, ורבינו הרמ"א הביא דיעה זו, ואיך אפשר דכשנשאת מעצמה תטול גם הכתובה? וצ"ע לדינא. [ע' חמ"ח סקפ"ב, ואפשר דגם דעת הרמ"א כן הוא, וזהו לשון יש לה עד – כלומר שהביאתו].

111. In what case does she take the ketubah? When she did not mention the ketubah, saying "My husband died, permit me to remarry." But if she comes and says, "My husband died, give me my ketubah," not only does she not take the ketubah, but we do not permit her to remarry, because we suspect that her sole intention was to take the ketubah and not to remarry, as she knows he is alive but wants to take money from his property. Some have inferred from the language of Maimonides at the end of Chapter 16 of Ishut that she has no intention to remarry at all, as he wrote, "If she subsequently remarries, she takes her ketubah." To me, this is puzzling, since she married without the permission of the court. And there are those among the early authorities who hold that even if she brought a single witness to testify that her husband died, we do not rely on it because we suspect him as well due to the mention of the ketubah. Our master, the Rema, brought this opinion, and how is it possible that when she marries on her own, she would also take the ketubah? This requires further investigation in terms of the law. (See Choshen Mishpat, Siman 82. It is possible that the Rema's opinion is also thus, and this is the meaning of "she has a witness" – that she brought him.)

קיב. אם הזכירה שני הדברים, שאמרה "מת בעלי והתירוני ותני לי כתובתי", כיון שהקדימה ההיתר קודם הכתובה מסתמא עיקר כוונתה על ההיתר, ומה שהזכירה הכתובה שכן דרך בני אדם לספר כל דבריהם בב"ד. אבל אם הזכירה הכתובה קודם נשאר בש"ס בתיקו, ופסקו כל רבותינו לחומרא שאין מתירין אותה להנשא, וכ"ש שאינה נוטלת כתובה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב דמתירין אותה ואין נותנין לת כתובה, וס"ל דעיקר הספק בגמ' הוא על הכתובה, אבל על הנשואין אינה חשודה להנשא בעוד בעלה בחיים, ולכן אם נשאת אין מוחין בידה [ב"ש ס"ק קל"א]. ולא נראה כן, דא"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב בלשון זה, ואיך כתב דמתירין אותה, ואיך נתירנה לכתחלה כיון שיש ספק אצלינו. וי"א דטעות הדפוס הוא ברמב"ם וצ"ל אין מתירין אותה [הגר"א סקק"מ]. וי"א דגם בהקדימה ההיתר אין מתירין אותה לכתחלה [הרא"ש]. אמנם אם נשאת – פשיטא דלא תצא, דהא גם הנשאת שלא ברשות ב"ד קיי"ל דלא תצא כמו שיתבאר.

112. If she mentioned both matters, saying "My husband died and permit me [to remarry] and give me my ketubah," since she mentioned the permission before the ketubah, it is assumed that her primary intention is for the permission. The mention of the ketubah is because it is customary for people to recount all their matters in court. However, if she mentioned the ketubah first, the Talmud leaves it unresolved, and all our rabbis ruled stringently that we do not permit her to remarry, and certainly, she does not receive her ketubah. However, the Rambam wrote that we permit her [to remarry] but do not give her the ketubah. He holds that the primary uncertainty in the Gemara is about the ketubah, but regarding the marriage, she is not suspect of remarrying while her husband is alive. Therefore, if she remarries, we do not object [Beit Shmuel, section 131]. This does not seem correct, for if so, the Rambam should have written in this manner. How could he write that we permit her, and how can we permit her initially when there is uncertainty? Some say that there is a printing error in the Rambam, and it should say we do not permit her [The Vilna Gaon, section 140]. And some

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

say that even if she mentioned the permission first, we do not permit her initially [The Rosh]. However, if she remarried – it is obvious that she does not need to leave, for even if she remarried without the permission of the court, we rule that she does not need to leave, as will be explained.

קיג. עוד כתב הרמב"ם דאף בהקדימה הכתובה דאין נותנין לה, מ"מ אם תפסה כתובתה – אין מוציאין ממנה, והולך לשיטתו שבכל ספיקא דדינא מדיני ממונות מהני תפיסה כמ"ש בחו"מ בכ"מ, וכבר בארנו שם דיש מרבותינו שחולקים עליו וס"ל דבספיקא דדינא לא מהני תפיסה.

113. The Rambam also wrote that even with the precedence written [in the Ketubah], one does not give her [the Ketubah payment]; nevertheless, if she seized her Ketubah, it is not taken from her. This follows his view that in all cases of monetary law disputes, seizure is effective, as he wrote in Choshen Mishpat in several places. And we have already explained there that some of our Rabbis disagree with him and hold that in cases of legal doubt, seizure is not effective.

קיד. כתב רבינו הרמ"א בסעיף מ"ג דאפילו אשה שהיא שוטה נאמנת לומר מת בעלה, ובלבד שיודעת בטיב נשואין ואלמנות, עכ"ל. ביאור דבריו: דאפילו אשת כסילות שאין לה דעת להבין ולהשכיל החומר שיהיה לה בסופה אם תשקר והייתי אומר דבה לא שייך דייקא ולא נתירה, קמ"ל דאין חילוק. והטעם י"ל דאדרבא אשה כמוה רחוקה יותר מלשקר ומלהערים, ולא מיירי בשוטה ממש אלא כלומר כסילה. [וצ"ל שלמד מדף קט"ז: א"ל לר"י לדבריך פקחת תנשא וגו' ר"ל פקחת תעשה טצדקי וממילא תנשא ושוטה כסילה שאינה מערמת לא תנשא, ואיפכא מסתברא, ודו"ק].

114. Rabbeinu the Rema wrote in section 43 that even a woman who is a fool is believed to say that her husband has died, provided she knows the nature of marriage and widowhood. End of quote. The explanation of his words: Even a foolish woman who does not have the understanding and intelligence to comprehend the gravity of the situation she would face if she lies, and I would have said that in her case the principle of "she will investigate and will not permit herself" does not apply, he informs us that there is no difference. The reason can be said to be that, on the contrary, a woman like her is less likely to lie and deceive. And he does not refer to a completely insane woman, but rather to a foolish one. [And it seems to me that he learned from page 116: They said to Rabbi Yehuda, according to your words a clever woman will marry, etc., meaning a clever woman will scheme and thus get married, whereas a foolish woman who does not scheme will not get married, and the opposite is reasonable, and be exact in this matter].

קיה. קיי"ל דבדיני נפשית צריך דרישה וחקירה מהעדים, ובממון א"צ דרישה וחקירה כמ"ש בחו"מ סי' ל', ע"ש. ובעדות נשים כמו להעיד שמת, וכן בקדושין וגיטין, יש בזה דיני נפשות דהבא על א"א מיתתו בחנק, ויש בזה גם ממון דצריכה ליטול כתובה ועוד דיני ממונות כמו מזונות ושארי דברים, ופליגי בזה בש"ס שילהי יבמות (קכ"ב ע"ב) למי מדמינן, והכריעו כל הפוסקים לפסוק כמאן דס"ל דא"צ דרישה וחקירה כמו בממון. אמנם אין הטעם מספיק כמו שהקשה אחד מרבותינו, דנהי דיש בזה גם דיני ממונות והרי יש בזה גם דיני נפשות, ואטו דמשום שיש בזה גם דיני ממונות מיגרע גרע [רשב"א בשם רמב"ן שם], והרי מד"ת גם בהם צריך דרישה וחקירה, ורק כדי שלא תנעול דלת בפני לוין בטלוה כמ"ש בחו"מ שם, ואיך נקיל בזה, ומה גם שבזה לא שייך הטעם מנעילת דלת. אמנם הרמב"ם ז"ל בספי"ג מגירושין הסביר הטעם דמשום עגונה אקילו בה רבנן לשווייה כדיני ממונות כמו שהקילו בעגונה בכל מיני עדים, ועוד דעיקר ההיתר בעגונה אוקמה מפני שהיא עצמה תדייק ומילתא דעבידי לגלויי, א"כ א"צ דרישת וחקירת העדים [יש"ש שילהי יבמות] ובסי' מ"ב יתבאר לענין קדושין בס"ד.

115. We hold that in capital cases, there is a requirement for investigation and interrogation of the witnesses, but in monetary cases, there is no need for such investigation and interrogation, as stated in Choshen Mishpat, Siman 30. In matters concerning women's testimony, such as testifying that a husband has died, or in cases of marriage and divorce, there are elements of both capital and monetary law. This is because if someone cohabits with a married woman, he is liable for execution by strangulation, and there are also monetary considerations since the woman may need to collect her ketubah and other financial obligations such as sustenance and other matters. The Talmud at the end of Yevamot (122b) discusses to which category these laws should be compared, and all the poskim (decisors) concluded that we rule according to the opinion that does not require investigation and interrogation, similar to monetary cases. However, this reasoning is not entirely satisfactory, as one of our Rabbis questioned. Even though there are monetary elements involved, there are also capital elements. And just because there are monetary elements, should we diminish its severity? According to Torah law, even in these cases, investigation and interrogation are required. It was only to avoid shutting the door in the face of borrowers that the requirement was annulled, as stated in Choshen Mishpat there. How can we be lenient in this case, especially since the reasoning of avoiding shutting the door does not apply here? However, the Rambam, of blessed memory, in the end of Chapter 13 of Hilchot

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Gerushin, explains the reason: Due to the issue of agunot (women chained to marriages), the Rabbis were lenient, treating it as monetary law, just as they were lenient in matters of agunot with various types of witnesses. Additionally, the primary leniency regarding agunot is because she herself would be precise and there is a tendency for the truth to be revealed. Therefore, there is no need for the investigation and interrogation of the witnesses. This matter will be further explained in Siman 42, with God's help.

קיו. לפיכך אף אם העדים הכחישו זא"ז בבדיקות – מקבלין עדותן. ואם הכחישו זא"ז בחקירות – י"א דעדותן בטילה [ח"מ וב"ש], דהא אפילו בדיני ממונות הדין כן וכמ"ש בסעי' נ"ז. וי"א דאף בהכחשה בחקירות אין עדותן בטילה [ב"ח] וכמ"ש בסעיף נ"ח, וכן דעת רבינו הב"י בתשובה כמ"ש בסעי' נ"ט, וכמה מהאחרונים סוברין כן [ולחנם כתב הב"ש בס"ק ס"ד ששגגה היא], ושם בארנו טעם נכון בזה. ומ"מ כשהעד בפנינו דורשין ושואלין ממנו במה ידע שמת כמ"ש בסעיף מ"ד. אמנם כל המחמיר ודורש וחוקר הרבה, שמזה יכול להיות שלא תתקבל העדות – אין רוח חכמים נוחה הימנו, וכ"כ הרמב"ם בתשובה [ב"ש סקס"ה]. אמנם במקום שיש לחוש להערמה – פשיטא שחוקרין ודורשין הרבה כדי להוציא הדבר לאמתו. וי"א דבכה"ג בדין מרומה דינו ממש כדיני נפשות, שאם אחד אמר איני יודע עדותן בטילה, אבל הריב"ש כתב דזה אינו מעכב, דרק צריך דרישה וחקירה להוציא הדבר לאמתו, אבל לא שיהיה ממש כדיני נפשות שתבטל עדותן כשאחד אומר איני יודע, ונראה שלדיעה זו הסכימו גדולי אחרונים [ע' נוב"י סי' ע"ב] [הב"ש בסקס"ג כתב דבזמה"ז ליכא נפשות, ואין זה מספיק, ומחוורתא דהטעם כמ"ש, וגם מ"ש דהרמב"ם לא ס"ל טעמא דדייקא, כבר בארנו בסעיף כ"ב דאינו כן, ע"ש ודו"ק].

116. Therefore, even if the witnesses contradict each other in their examinations, their testimony is accepted. If they contradict each other in their interrogations, some say their testimony is invalid [Choshen Mishpat and Beit Shmuel], for even in monetary cases, this is the law, as explained in Section 57. Others say that even if they contradict each other in their interrogations, their testimony is not invalid [Bach], as explained in Section 58. This is also the opinion of our master, the Beit Yosef, in a responsum, as explained in Section 59, and many of the later authorities hold this view [and it was wrongly written by the Beit Shmuel in Subsection 64 that this is an error], and there we explained a valid reason for this. Nevertheless, when the witness is before us, we inquire and ask him how he knows that the person is dead, as explained in Section 44. However, anyone who is stringent and inquires and investigates extensively, to the point that the testimony might not be accepted, is not approved by the sages, and so wrote the Rambam in a responsum [Beit Shmuel Subsection 65]. However, in a situation where there is concern about deception, it is obvious that we investigate and inquire extensively in order to uncover the truth. Some say that in such cases of suspected deceit, the law is like capital cases, that if one says "I do not know," their testimony is invalid. But the Rivash wrote that this is not an impediment, as only investigation and interrogation are required to uncover the truth, but it should not be like capital cases where the testimony is invalidated if one says "I do not know." It seems that the majority of the later authorities agreed with this opinion [see Noda B'Yehuda, Section 72]. [The Beit Shmuel in Subsection 63 wrote that in these times there are no capital cases, which is insufficient, and the clear reason is as explained. Also, what he wrote that the Rambam does not hold the reason of precision, we have already explained in Section 22 that this is not so, see there and examine carefully.]

קיז. כבר נתבאר דהנשאת ע"פ עד אחד וע"פ כותי מסל"ת וע"פ עצמה אין ההיתר מפורש בתורה, רק חז"ל מפני תקנת עגונות תקנו כן, לפיכך נקראת בגמ' נשאת ברשות ב"ד. ואף לדעת הרמב"ם שבארנו שם דמדאודייתא מותרת, וכן הסכימו כמה מרבותינו כמ"ש בסעי' כ"ד, מ"מ נקראת נשאת ברשות ב"ד משום דאין ההיתר פשוט כל כך וצריכים לישאל לב"ד [תוס' ר"פ האשה רבה], ולפיכך כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ל"ט דלא תנשא אלא ברשות ב"ד, ואם נשאת שלא ברשות ב"ד והיינו שלא בהוראתם – מ"מ לא תצא, וכמו שכשהורוה ב"ד לינשא ע"פ עד אחד ואח"כ בא עד אחד והעיד שלא מת לא תצא מהתירה, דהראשון נאמן כשנים כמ"ש בסעי' צ"ג, כמו כן אם נשאת שלא ברשות ב"ד לא משגחינן בהעד הבא אח"כ ואומר לא מת, דנשאת לא גרע מהיתר ב"ד, דנהי דעבדה איסורא במה שלא המתינה על היתר הב"ד, מ"מ סוף סוף הרי מותרת היא מדינא ולא ראו חכמים לקונסה בעד זה. ואף שיש מי שאומר דאין הנשואין חשוב כרשות ב"ד [רשד"ם], מ"מ כיון שרבותינו בעלי השו"ע קבעו כן להלכה קיי"ל כן, וגם מהרמב"ם מוכח דס"ל כן מדפסק בעד ועד דאם ניסת להעד המתיר קודם שהתירוה ב"ד והיא טוענת ברי ה"ז לא תצא, ש"מ דאין היתר ב"ד מעכב [ומ"ש הב"ש בס"ק קכ"ג דזהו מפני הברי, תמיהני – כיון דזהו קנסא מאי מהני הברי, ומ"ש דא"כ למה לא מוקמינן בפ' האשה שלום דניסת שלא ברשות ב"ד, י"ל דהא אמשנה דהאשה רבה קאי, ושם הוא ברשות ב"ד כמו דמוקי לה הגמ' בר"פ, וה"נ דכוותה. וראיית הב"מ מירושלמי צ"ע, ע"ש ודו"ק].

117. It has already been explained that a woman who remarries based on the testimony of one witness, the testimony of a Samaritan speaking without self-interest, or her own testimony, the permission is not explicitly stated in the Torah. Rather, the Sages established this rule due to the problem of agunot (women unable to remarry because their husbands are missing). Therefore, in the Talmud, she is referred to as being married with the consent of the court. Even according to Rambam, whom we explained there permits it by Torah law, and many of our rabbis agreed as written in section 24,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is still considered married with the consent of the court because the permission is not so straightforward, and one needs to consult the court. Therefore, our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in section 39 that she should not remarry except with the consent of the court. However, if she remarried without the court's consent, meaning without their ruling, she should nevertheless not leave the new marriage. Just as when the court permits her to remarry based on the testimony of one witness and then another witness comes and testifies that her husband did not die, she should not leave her new marriage because the first witness is as reliable as two witnesses, as stated in section 93. Similarly, if she remarried without the court's consent, we do not pay attention to a witness who comes later and says her husband did not die, because her remarriage is no worse than the court's permission. Although she acted improperly by not waiting for the court's permission, she is ultimately permitted by law, and the Sages did not see fit to penalize her for this. Although there is an opinion that such a marriage is not considered as having the court's consent, since our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, established this as law, we follow this ruling. It is also evident from Rambam that he holds this view, as he ruled in a case of conflicting testimonies that if she remarried based on the testimony of the witness who permits, before the court permitted, and she confidently asserts her husband's death, she should not leave the new marriage. This shows that the court's permission is not a deciding factor.

קיח. ומהו רשות ב"ד, כתב שם רבינו הרמ"א דהב"ד צריכים להיות ג' וכשירים ולא קרובים זל"ז ולא לעדים, עכ"ל. מבואר מדבריו דרשות ב"ד הוא שישבו ב"ד כשר ויתירוה, וכן הוא בכמה תשובות מגדולי אחרונים. וי"א דאין ענין ב"ד כשר ושלם לזה, דזהו הוראה ככל ההוראות ודי באחד אפילו קרוב כמו כל הוראות איסור והיתר, ורק לקבלת עדות מהעד צריך ב"ד גמור כדין כל קבלת עדות, ונפק"מ שלא יוכל העד לחזור בו אח"כ, אבל להתירה לעלמא די בחכם אחד כבכל ההוראות [חמ"ח סקע"ח]. ועוד דאף בקבלת העדות א"צ ב"ד כבכל קבלת עדות, דבכל קבלת עדות אם אין ב"ד גמור הוי כעד מפי עד, ובעגונה הרי כשר עד מפי עד וכמ"ש [שם בתשובה], ורק שלא יכול לחזור בו צריך ב"ד גמור כמ"ש, אבל לא לענין היתר העגונה [שם]. ויש שחזקו דברי רבינו הרמ"א, דזה שעד מפי עד כשר בעגונה משום דאם נצטרך עדים כשירים יכול להיות שתשאר עגונה, אבל קבלת העדים בפני ב"ד למה לא נצריך ב"ד כשר כבכל קבלת עדות, ועוד דהרי יש בזה גם דיני ממונות קבלת הכתובה ופשיטא שצריך ב"ד כשר [ב"ש והגר"א], ועכ"פ לפ"ז אינו נוגע להיתר העגונה.

118. And what is the jurisdiction of the Beit Din (rabbinical court)? Our teacher, the Rema, wrote there that the Beit Din must consist of three fit individuals who are not related to each other nor to the witnesses. This implies from his words that the jurisdiction of the Beit Din is that a fit Beit Din sits and permits her (i.e., declares her permitted). This is also found in several responsa from prominent later authorities. And some say that a fit and complete Beit Din is not required for this, as this is a ruling like all other rulings, and it suffices with one (judge), even if he is a relative, as with all rulings of prohibition and permission. Only for the acceptance of testimony from the witness is a complete Beit Din required, as is the law for all acceptance of testimony, and the practical difference is that the witness cannot retract later. But to permit her to the public, one wise man suffices, as with all other rulings. Additionally, even in the acceptance of testimony, a full Beit Din is not required, as in all acceptance of testimony, if there is no complete Beit Din, it is considered as hearsay. But in the case of an agunah, hearsay is acceptable, as it is written there in the responsum, and only to prevent the witness from retracting later is a full Beit Din required, but not for the permissibility of the agunah. And some have strengthened the words of our teacher, the Rema, that hearsay is acceptable in the case of an agunah because if we require fit witnesses, it might leave her an agunah. But for the acceptance of testimony before a Beit Din, why should we not require a fit Beit Din as in all acceptance of testimony? Additionally, there are also monetary laws involved in the acceptance of the ketubah, and it is obvious that a fit Beit Din is required. In any case, according to this, it does not affect the permissibility of the agunah.

קיט. ולי נראה דגם לענין היתר העגונה צריך ב"ד כשר דוקא, לדיעה שנתבאר בסעי' כ"ה דמדאורייתא אינה נתרת ע"פ עד אחד רק ע"פ שני עדים כשירים, ונמצא דנשאת מתקנת ב"ד, וב"ד שבכל דור ודור הם כשלוחי בי"ד הראשונים שתקנו תקנה זו והוי כמו שב"ד שבדור הזה התירוה דעל ידיהם נוהגות חוקות המתוקנות לצבור מאז [רש"י ב"מ צ"ו:], ולכן בהכרח שישב ב"ד כשר להתירה, ולכן אשה הבאה לפנינו להנשא ומחזקת עצמה לאלמנה, אם אינה מוחזקת בכאן לא"א – נאמנת במיגו דפנויה כמו שנאמנת לומר גרושה אני כמ"ש בסי' קנ"ב. ואם באמת מוחזקת לא"א – לא שבקינן לה להנשא עד שתביא כתב או ראיה שהיא אלמנה, ואם אין לה לא כתב ולא ראיה ורק אומרת מת בעלי והיא נאמנת, באמת צריך לכתחלה להושיב ב"ד ולהתירו, כדין הנשאת ע"פ עד אחד, רק ברוב פעמים הוי דבר שאינו מצוי, דכשהיא מוחזקת בכאן לא"א ממילא דכשמת בעלה יש לה הרבה בירורים, אא"כ נהרג או נטבע דאז באמת לא במהרה מתירין אותה, וכשמתירין – מתירין ע"פ בי"ד [עפ"ת ס"ק קנ"ב בשם ברית אברהם, והנ"ל כתבתי].

119. And it appears to me that even regarding the permissibility of an agunah (a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

woman whose husband is missing and cannot be proven dead), it specifically requires a valid Beit Din (rabbinic court). According to the opinion explained in section 25, from a Torah perspective, she is not permitted based on one witness but only on the testimony of two valid witnesses. Therefore, her remarriage is based on the ordinance of the Beit Din. The Beit Din in each generation acts as the agents of the original Beit Din that enacted this ordinance, and it is as if the Beit Din of this generation permitted it, as through them, the communal statutes are maintained from the past [Rashi Bava Metzia 96b]. Hence, it is necessary for a valid Beit Din to convene to permit her. Therefore, a woman who comes before us to marry and claims to be a widow, if she is not known here to be married to another man, she is believed by a migo (a legal principle) that she could have claimed to be single, just as she is believed to say she is divorced as stated in section 152. However, if she is indeed known to be married to another man, we do not allow her to remarry until she brings a document or evidence that she is a widow. If she has neither a document nor evidence and only states that her husband has died and she is believed, it is indeed necessary, ab initio, to convene a Beit Din to permit her, as is the rule for someone marrying based on one witness. However, in most cases, this is uncommon because when she is known here to be married to another man, naturally, when her husband dies, there are many clarifications. Unless he was killed or drowned, in which case she is not quickly permitted, and when she is permitted, it is done through a Beit Din [according to Perisha, section 152 in the name of Brit Avraham, and what I have written above].

קכ. כבר נתבאר דכותי מסיח לפ"ת נאמן, ומהו מסיח לפ"ת? שלא יתכוין לשם עדות כדי להתירה ולא יכוין לשם ענין אחר לשם התפארות או להטיל אימה או איזה אמתלא אחרת שמא נתכוין לאיזה דבר ושמא למדוהו לומר כן, והרבה יש ליזהר בזה כי קרוב הדבר לטעות. וכיצד ידענו זה? כתב הרמב"ם בפי"ג: כיצד, היה מסל"ת ואמר "אוי לפלוני שמת, כמה היה נאה וכמה טובה עשה עמי", או שהיה מסיח ואומר "כשהייתי בא בדרך נפל פלוני שהיה מהלך עמנו ומת, ותמהנו לדבר זה כיצד מת פתאום", וכיוצא בדברים אלו שהם מראים שאין כוונתו להעיד – הרי זה נאמן, עכ"ל והעתיקו בשו"ע סעי' י"ד. ודווקא שלא היה ע"י שאלה, דאם רק שאלו ממנו מה נעשה מפלוני או האם לא ידעת מפלוני וכיוצא בזה – שוב אינו מועיל דבריו. וכלל גדול הוא דכל שע"י שאלה אין זה לפי תומו, אלא שהכותי מעצמו ידבר דברו ואז אח"כ אף ששאלוהו ובדקוהו עד שיפרש כל המאורע ה"ז נאמן ומשיאין על פיו כיון דתחלת דבריו היה שלא ע"י שאלה ואף שסוף דבריו מעכבים [ח"מ]. וכן דווקא אם מספר בשוק או לפני סתם אנשים או נשים בבית בעה"ב ואז באים השומעים ששמעו ממנו דברים אלו שהסיח לפ"ת לפני ב"ד ומעידים ששמעו מכותי דברים אלו, אם רואים ב"ד שדיבר לתומו – מתירין אותה, אבל אם הכותי בעצמו בא לפני ב"ד ומספר דברים כאלו – בטלה עדותו, דכיון שבא לב"ד ניכר שמתכוין להעיד ואין זה לפי תומו [ב"ש סקל"ו]. ואם אירע שהכותי הסיח דברים כאלו לפני סתם בני אדם, והם אינם בקיאים בהלכה ואמרו לו להכותי לך להרב ולהב"ד ותספר לפניהם את אשר ספרת לפנינו – אין זה מזיק כלל דדבריו שדיבר בפני ב"ד אין אנו צריכים, ובאים השומעים ומעידים לפני ב"ד מה ששמעו ממנו קודם שסיפר לפני ב"ד [נ"ל]. ומה שכתב הרמב"ם שהכותי אמר "פלוני", לאו דוקא שמו בלבד – דזה אינו מועיל, אלא "פלוני בן פלוני" או "מעיר פלוני" וכיוצא בזה סימנים שיהא ברור על מי כוונתו, כמו שיתבאר בס"ד [ע' ב"ש סקל"ז].

120. It has already been explained that a Cuthean who is speaking casually is believed. What does "speaking casually" mean? It means he does not intend to testify to permit her, nor does he intend to speak for other reasons, such as boasting, instilling fear, or any other pretext, lest he has an ulterior motive or has been taught to say so. There is much caution needed here because it is easy to err. How do we know this? The Rambam wrote in Chapter 13: How so? If he was speaking casually and said, "Woe to so-and-so who died, how handsome he was and how much good he did for me," or he was speaking and said, "When I was on the road, so-and-so who was walking with us fell and died, and we were astonished at how he suddenly died," and similar things that show he does not intend to testify—he is believed. The Shulchan Aruch in section 14 copies this. Specifically, if it was not through a question, for if he was only asked what happened to so-and-so, or if he knew anything about so-and-so, and similar questions —his words are no longer effective. A general rule is that anything through a question is not considered casual, but if the Cuthean speaks on his own and then afterward is asked and examined until he explains the entire event, he is believed, and we marry based on his words, since the beginning of his words were not through a question, even if the end of his words delay. Similarly, it is specifically if he recounts in the market or before ordinary men or women in a homeowner's house, and then the listeners who heard these words come before a court and testify that they heard these things from the Cuthean, if the court sees that he spoke casually—they permit her. But if the Cuthean himself comes before the court and recounts such things—his testimony is void, because by coming to the court it is evident he intends to testify, and this is not casual. And if it happened that the Cuthean spoke such words before ordinary people, and they are not knowledgeable in the law and told the Cuthean to go to the rabbi and the court and recount before them what he told us—this does not harm at all, for we do not need his words spoken before the court, and the listeners come and testify before the court

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

what they heard from him before he recounted before the court. And what the Rambam wrote that the Cuthean said "so-and-so," it does not mean just his name alone —for this is not effective, but "so-and-so the son of so-and-so" or "from such-and-such a city" and similar identifying marks to clarify who he meant, as will be explained.

קכא. לכאורה משמע מדברי הרמב"ם ז"ל דדוקא כשהכותי מדבר איזה דברים נוספים על מה שאומר מת פלוני, כמו שמשבח אותו או מתפלא על מיתתו וכיוצא בזה, אבל אם אינו אומר רק מת פלוני, אע"פ שנראה להדיא שמספר זה לפי תומו – מ"מ אין זה לפי תומו, וכן דעת אחד מגדולי ראשונים דכל שלא אמר איזה קישור דברים אלא מת פלוני – אין זה לפ"ת ואין מתירין אותה [ב"י בשם הר"ן]. והרבה מן הפוסקים חולקים ע"ז וס"ל דקישור דברים אינו מעכב כלל, ונראה שזהו דעת רבינו הרמ"א שכתב שם: וכן אם אמר פלוני מת במסל"ת אע"פ שלא אמר דברים אחרים מקרי שפיר מסל"ת, ויש מחמירים עכ"ל, משמע דדעתו נוטה לדעת המקילים, וכ"כ רבינו הב"י בספרו הגדול דכל בתי דינים שבעירו היו נוהגים להתיר בכה"ג ולא חשו לדעת המחמירים ע"ש, והרמב"ם צ"ל דלאו דווקא נקיט אלא אורחא דמילתא כן הוא, דאל"כ מה לו לספר שמת פלוני. ומהרמב"ם עצמו בדין כ"ה שם מבואר ג"כ דא"צ קישור דברים.

121. It appears from the words of the Rambam, of blessed memory, that it is specifically when the non-Jew adds some additional statements to what he says about the death of a certain person, such as praising him or expressing wonder at his death, and the like. But if he only says "so-and-so has died," even though it clearly appears that he is telling it incidentally, it is still not considered incidental. Similarly, one of the great early authorities holds that if he did not say any additional words, but only "so-and-so has died," this is not considered incidental and we do not permit [the woman to remarry] based on this. Many of the poskim disagree with this and hold that the addition of words is not necessary at all. It seems that this is the opinion of our teacher, the Rema, who wrote there: "Similarly, if he said so-and-so has died incidentally, even if he did not say other things, it is still considered incidental." And there are those who are stringent. This implies that his opinion leans towards the lenient view. Similarly, our teacher, the Beit Yosef, wrote in his great book that all the courts in his city were accustomed to permit in such a case and did not heed the stringent opinion. The Rambam must be understood as not speaking precisely, but rather that this is the common way of speaking, for otherwise, why would he mention that so-and-so has died? And from the Rambam himself in law 25 there, it is also clear that there is no need for additional words.

קכב. ובעיקר הדבר נ"ל דלא פליגי כלל לדינא, דודאי אם הכותי מספר לחבירו שהיה מכירו של המת, או לישראל מכירו של המת "מת פלוני" – א"צ קישור דברים, דזהו לפי תומו כדרך שמספרין אחד לאחד על מכירם כשמת. וכן אם זה המסיח לתומו היה אוהבו של המת והולך אפילו בעצמו ונאנח ואומר מת פלוני – הוי מסל"ת. אבל אם בא כותי לישראל ואומר מת פלוני, וזה הישראל לא היה לו הכרה עם המת, ודאי דבלא קישור דברים נתכוין להעיד דאל"כ למה אמר לו, אבל כשיש קישור דברים סיפר מיתתו בדרך אגב מסיפור המעשה. וכן זה שאמרנו שכשבא הכותי אצל הרב או הב"ד וסיפר ממיתתו של פלוני אין זה מסל"ת אלא כוונתו להעיד ולא מהני אפילו בקישור דברים – זהו כשהכותי לא היה לו איזה ענין אחר אצל הרב והב"ד ובודאי בא רק להעיד, אבל כשהיה לו איזה ענין שמה – מהני דבריו כמו אצל אחרים ולמה יגרע. וכן כשהכותי יודע שהמת היה מקורב אצל הרב או הב"ד ובא ואמר להם מת פלוני הוה ג"כ מסל"ת [ובזה מיושב כמה סתירות וכמה עניינים מתשובות ומקונטרס עגונות ודו"ק].

122. In essence, it appears to me that there is no actual disagreement in the law. Certainly, if the gentile tells his friend who knew the deceased, or tells a Jew who knew the deceased, "So-and-so has died," there is no need for a connection of statements, as this is in line with how people naturally inform each other about the death of an acquaintance. Similarly, if the person speaking innocently was a friend of the deceased and even goes himself, sighs, and says "So-and-so has died," it is considered as speaking innocently. However, if a gentile comes to a Jew and says "So-and-so has died," and this Jew did not know the deceased, it is certain that without a connection of statements, the gentile intended to testify; otherwise, why would he tell him? But when there is a connection of statements, he mentioned the death incidentally as part of telling a story. Additionally, as we said, when the gentile comes to the rabbi or the court and tells of the death of so-and-so, this is not considered speaking innocently but rather with the intention to testify, and it is not valid even with a connection of statements—this is when the gentile had no other business with the rabbi or the court, and it is certain that he came only to testify. However, when he had some other business there, his words are valid as they would be with others, and why should it be any different? Similarly, when the gentile knows that the deceased was close to the rabbi or the court and comes to tell them that so-and-so has died, it is also considered speaking innocently. [This explanation resolves several contradictions and various matters from responsa and the pamphlet on agunot (women unable to remarry), and study this well.]

קכג. בגמרא שילהי יבמות (קכ"ב.) איתא: מעשה בחבורה שהלכו בדרך וחלה אחד מהם והניחוהו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בפונדקית כותית והלכו לדרכם, ובחזירתם מיד שראתה בעלת הפונדקית אותם התחילה לבכות, ואמרו לה איה חבירינו, אמרה להם מת וקברתיו, והתירו את אשתו דזהו מסל"ת. ומבואר מזה דזה שאמרנו בכללא דמסל"ת דצריך שיהא הכותי המתחיל שלא ע"י שאלת ישראל, אף אם הכותי לא התחיל בדיבור אלא בבכייה וכה"ג הוי התחלה דהרי הבכיה הוא לפי תומו, ואז אח"כ אפילו כששואלים אותו ועונה – מותרת, כיון שהתחיל בלפי תומו כמ"ש בסעי' ק"כ. וכן הדין להיפך, אם הישראל התחיל לבכות הוי זה כמו התחלת הדיבור מישראל ולא מהני שוב אמירת הכותי דאין זה לפי תומו [קונטרס עגונות סי' כ', וע"ש בסי' קפ"ו וע"ש בתוס', וראייתם מירושלמי צע"ג דהירושלמי לא מוקי לה שבכתה, ע"ש].

123. In the Gemara at the end of Yevamot (122a), it states: There was an incident involving a group traveling on the road, and one of them fell ill. They left him at a gentile inn and continued on their way. Upon their return, as soon as the innkeeper saw them, she began to cry. They asked her, "Where is our companion?" She told them, "He died, and I buried him." They permitted his wife to remarry based on this testimony, as this is considered "mesiach lefi tumo" (reporting incidentally). From this, it is clear that the rule of "mesiach lefi tumo" requires that the gentile begins the conversation without being prompted by a Jew. Even if the gentile did not start speaking but rather began crying or the like, it is considered an initiation because the crying was incidental. Then, even if subsequently asked and she responds, it is still permitted, since she started incidentally, as mentioned in section 120. The same rule applies conversely: if the Jew begins to cry, this is considered as the Jew starting the conversation, and the gentile's subsequent statement does not help, as it is no longer incidental. [Kuntres Agunot, section 20, and see there in section 186, and see there in Tosafot, and their proof from the Jerusalem Talmud needs further examination, as the Jerusalem Talmud does not establish that she cried, see there.]

קכד. אם הכותי היה המתחיל בדברים, אע"פ שהתחלתו לא היה בענין מיתתו של פלוני אלא בענין אחר ומיתתו של פלוני בא ע"י שאלה, כגון שהכותי סיפר אודות חבורה של גזלנים ושאלו ישראל מה נעשה בהיהודים וא"ל הכותי שהרגום – י"א דהוי מסל"ת [ב"ש סקמ"ב בשם משאת בנימין], ולפ"ז גם להיפך כשהיהודי שאל לו ענין אחר והשיב לו הכותי ובתשובתו הזכיר לו שנהרגו יהודים פלוני ופלוני – לא חשיב כמסל"ת כיון שהיהודי היה המדבר מקודם [ע' קונטרס עגונות סי' רמ"ד]. אמנם יש מהגדולים שהתירו בכה"ג, כמעשה ששאל ישראל מכותי מה נעשה בספינה פלונית, והשיב שנשברה והיו שם ג' יהודים פלוני ופלוני ופלוני, והתירו שלשה גדולי ישראל את נשותיהם כשאמרו שהמים פלטום וקברום [באה"ט סקמ"ז בשם רב"צ ואלשיך ומהר"א ששון]. וכן ישראל ששאל לכותי אי מזה באת והשיב על ענין מיתת היהודי [שם בשם רשד"ם], כיון שהשאלה לא היתה מענין היתר האשה מקרי מסל"ת [שם בשם מ"ש]. ולפ"ז להיפך כשהכותי דיבר תחלה מענין אחר ותשובתו על מיתת הישראל היה ע"י שאלה לא נקרא מסל"ת, ויש ראיה לדיעה זו מירושלמי [פט"ז ה"ה, דר"ל אמר כל ששואלין אותו והוא משיב ור"י אמר כל שמזכירין לו אשה, ופי' המרדכי דר"י לחומרא כבש"ס דילן, אלמא דאפילו להמחמיר בלא הזכרת אשה הוי לפ"ת, ע"ש ודו"ק].

124. If the non-Jew initiated the conversation, even though the beginning was not about the death of a specific person but about another matter and the death of that person came up through questioning, for example, if the non-Jew spoke about a group of thieves and a Jew asked what happened to the Jews, and the non-Jew responded that they were killed—it is considered as "speaking to one's own detriment" (מסל"ת) [Beit Shmuel 142, quoting Masat Binyamin]. According to this, the reverse is also true: if a Jew asked the non-Jew about another matter and the non-Jew, in his response, mentioned that certain Jews were killed, it is not considered "speaking to one's own detriment" since the Jew initiated the conversation [see Kuntres Agunot, section 244]. However, some of the great authorities permitted it in such a case, as in the incident where a Jew asked a non-Jew what happened to a certain ship, and he responded that it sank and there were three Jews on board—so-and-so and so-and-so—and three great rabbis permitted their wives to remarry when it was said that the water expelled them and they were buried [Be'er Haitev 147, quoting Rabbi Tzvi, the Alshich, and Rabbi Aaron Sasson]. Similarly, if a Jew asked a non-Jew where he came from and he responded concerning the death of a Jew [ibid., quoting Rashdam], since the question was not related to the permissibility of the wife, it is considered "speaking to one's own detriment" [ibid., quoting Maaseh Shmuel]. According to this, the reverse is also true: if the non-Jew spoke first about another matter and his response about the death of the Jew came through questioning, it is not considered "speaking to one's own detriment." There is proof for this opinion from the Jerusalem Talmud [Chapter 16, Halacha 5, where Reish Lakish said: "All who are asked and respond," and Rabbi Yochanan said: "All who mention a woman," and Mordechai explains that Rabbi Yochanan is stringent like our Talmud, indicating that even for the stringent view, without mentioning a woman, it is considered to one's own detriment. See there and analyze thoroughly].

קכה. וכן מבואר מדברי רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו שכתב דאם שאלו אותו תחלה איה חבירינו ואמר להם שמת אין זה מקרי מסל"ת עכ"ל, משמע דדוקא כשהשאלה היתה על הנאבד עצמו, אבל אם השאלה היתה מענין אחר והוא השיב מענין הנאבד – הוה מסל"ת, דאל"כ היה לו לבאר רבותא יותר, וכיון שכן ממילא דגם להיפך אף שהכותי היה תחלה המספר אך שסיפר שלא בענין זה והישראל שאלו בענין זה – לא הוה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מסל"ת, וכן הסברא נותנת דכיון דמצרכינן מסל"ת כדי שהכותי לא ירגיש ששואלים בכוונה על ענין המת או אשתו, א"כ דברים אחרים שלא מענין ממש הוה כמי שאינו, ואין לחשוש שמא ע"י השאלה הצדדית של הישראל הרגיש הכותי שרצונם להוודע מהנאבד או אשתו, דאין לנו לחשוש חששות יתירות מדעתינו [וזהו דברי ר"י בירושלמי שם כל שמזכירין לו אשה כלומר אפילו אחר שהתחיל הכותי, וכ"כ הגר"א בסק"ס והסכים כן לדינא, ע"ש].

125. And so it is explained from the words of our teacher, the Rema, in section 15, where he writes that if they asked him first, "Where is our friend?" and he told them that he had died, this is not called "prompted by them." This implies that it is specifically when the question was about the person who was lost. But if the question was about another matter, and he responded about the lost person, it is considered "prompted by him." Otherwise, he would have clarified this point more distinctly. Therefore, it follows that even in the opposite case, even if the gentile was initially the one who brought it up but mentioned it not in relation to this matter, and the Jew asked about this matter, it is not considered "prompted by him." And this reasoning makes sense, because since we require "prompted by him" so that the gentile does not feel that they are intentionally asking about the matter of the dead person or his wife, other matters that are not directly related are considered as if they are not. There is no need to worry that because of the Jew's additional question, the gentile realized that they wanted to know about the lost person or his wife, as we do not need to worry about excessive concerns from our own reasoning. [And these are the words of Rabbi Yochanan in the Jerusalem Talmud there: "Whenever they mention a woman" – meaning even after the gentile started, and so wrote the Gra in his commentary, agreeing with this ruling. See there.]

קכו. ובזה שנתבאר בסעיף ק"כ דכשהתחיל הכותי לספר לפי תומו שפלוני מת אז אף אם אח"כ סיפר פרטי הענין ע"י שאלה מותרת, י"א דזהו דוקא כשסיפר באותו מעמד פרטי הענין ע"י שאלה, וכיון שעיקר הדבר הגיד לפ"ת אין לנו לחוש שמא ע"י שאלת הישראל אמר בפרטי הענין איזה תוספת או מגרעת דהרי לא היה לו פנאי לזה, אבל אם אחר זמן סיפר פרטי הדברים ע"פ שאלה חיישינן שמא בדה מלבו או בקשוהו לשקר [רשד"ם סי' מ"ג], ונ"מ אם הלפי תומו הקודם אינו מספיק להתיר, כגון שסיפר לתומו שנטבע במים שאל"ס וכה"ג ואח"כ ע"י שאלה אמר שפלטתו המים וקברו וכיוצא בזה – אין מתירין אותה. וי"א דאין חילוק בזה, דמניין לנו לחשוש בזה, וכיון דעיקר דבריו היה לפי תומו שוב אנו מאמינים אותו בכל מה שמשיב ע"י שאלה בין מעכשיו ובין לאחר זמן [משאת בנימין ורא"ם ובנימין זאב, וע' ב"ש סקמ"א]. והמקיל לא הפסיד, דרבים הם המתירים [וברשד"ם שם מבואר דגם בדורו חלקו עליו בזה, ע"ש].

126. In what was explained in paragraph 120, when a non-Jew begins to tell a story according to his straightforward manner that so-and-so died, then even if he subsequently provides details of the matter through questioning, it is permitted. Some say that this is specifically when he recounts the details in that same session through questioning, and since the main point was told straightforwardly, we do not need to be concerned that through the questioning of the Jew he added or omitted any detail, for he did not have time to do so. However, if after some time he recounts the details based on questioning, we are concerned that he may have fabricated or was asked to lie [Rashdam, Siman 43]. The practical difference is if the straightforward account initially is insufficient to permit, such as if he said straightforwardly that the person drowned in water without a visible end, and afterward, through questioning, he said that the water expelled him and they buried him – we do not permit her. And some say there is no difference in this, for why should we be concerned, and since his main statement was straightforward, we believe him in all that he responds through questioning, whether immediately or after some time [Masat Binyamin, Ra'am, Binyamin Ze'ev, see also Beit Shmuel, subparagraph 141]. And one who is lenient does not lose, for many permit it [and in Rashdam there it is explained that even in his generation they disputed him on this matter, see there].

קכז. וכן להיפך – כשהכותי הגיד דבריו ע"י שאלה או בעדות ולא נתקבלו דבריו ובמשך זמן סיפר זה לפי תומו, י"א דכיון דבזמן קודם לא נתקבלו דבריו אין אנו מקבלין אותו לעולם ובטלה לה לפי תומו שלו אפילו אם מספר לתומו לפני אנשים אחרים [דקדוק החמ"ח סק"ל מלשון הרמ"א] – וחומרא גדולה היא, וכי בשביל שאשתקד שאלו אותו לא יהיה נאמן עתה במסל"ת [שם], ולכן נראה שאם במשך זמן סיפר לפי תומו לפני אנשים אחרים – יש לסמוך עליו[ומה שמדקדק מלשון הרמ"א י"ל בפשיטות, ע"ש ודו"ק]. אמנם אם הכותי בא להעיד לפני ב"ד – ודאי שקשה לסמוך עליו פעם אחרת אפילו אם סיפר לפי תומו בפני אנשים במשך זמן [ק"ע סי' פ"ב], דכיון דבא פעם אחת להעיד הרי נראה שכוונתו להתירה ואיך נוכל לסמוך עוד על דבריו [ומזה גופה משמע דבדין הראשון אין חשש]. וכן יש להסתפק אם מתחלה הסיח לפ"ת ואח"כ בא לבי"ד להעיד אם אמרינן הוכיח סופו על תחלתו שלא היתה לפי תומו [שם], ויש שרוצים לחלק בין בא לב"ד להעיד – דבזה לא אמרינן הוכיח סופו על תחלתו, ובין בא לבי"ד להתיר – דבזה אמרינן הוכיח סופו על תחילתו. ולי נראה דשוין הן, דבא להעיד הוי כבא להתיר, [דקיי"ל כר"י ביבמות קכ"א:, ואף דלענין זה יש לחלק מ"מ מנ"ל לומר כן, ולכן אף שבקונטרס עגונות שם לא כתב רק בנתכוין להתיר, מ"מ כתבתי בנתכוין להעיד, ומהחמ"ח שם מוכרח כן, ודו"ק].

127. And likewise, the opposite – when the gentile communicated his words through a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

question or testimony and his words were not accepted, and after some time he recounted this innocently, some say that since his words were not accepted previously, we should never accept them, and his innocent recounting is nullified even if he recounts innocently before other people [Dikduk HaMachazik Chaim section 30 from the language of the Rema] – and this is a great stringency. Why should it be, just because last year he was asked and was not believed, that he should not be trusted now when speaking innocently [ibid]? Therefore, it appears that if after some time he recounts innocently before other people – we can rely on him [And what is deduced from the language of the Rema can be simply explained, see there and reflect]. However, if the gentile comes to testify before the court – certainly it is difficult to rely on him another time even if he recounts innocently before people after some time [K.A. section 82], because once he came once to testify, it appears his intention is to permit, and how can we rely further on his words [And from this itself, it implies that in the first case there is no concern]. And similarly, there is doubt if initially he spoke innocently and afterward came to the court to testify if we say that the end proves the beginning that it was not innocent [ibid], and some want to differentiate between coming to the court to testify – in which case we do not say the end proves the beginning, and coming to the court to permit – in which case we do say the end proves the beginning. But it seems to me that they are the same, for coming to testify is like coming to permit, [as we hold according to Rabbi Yehudah in Yevamot 121b, and even though regarding this there is room to differentiate, nevertheless, from where do we say this, and therefore even though in the treatise on agunot there it was only written regarding intending to permit, I nevertheless wrote regarding intending to testify, and from the Machazik Chaim there it is also necessary to say so, and reflect].

קכח. אין חילוק במסל"ת בין שיודע בדת ישראל ובין שאינו יודע, ולא חיישינן לומר כיון שיודע בדת ישראל שמא אערומי קא מערים כדי להתיר האשה, דלא פלוג רבנן בזה וסמכי אמה שתדייק ועבידי לגלויי [תשובה מיימוני באישות סי' ט']. ואף אם נראה שלפי הגדתו יש לנו לחשוש שמא כוונה של ממון יש בו, כגון שבא הכותי ואמר ליהודים "למה אינכם מביאים את היהודי הנהרג השוכב במקום פלוני ואני הייתי מביאו על עגלה שלי אם תתנו לי מטבע פלונית", ואדרבא כיון שמוכן להביאו להרוג הרי יתגלה הדבר מיד ואיך ישקר [שם], אבל בדבר שאינו עשוי להגלות ואנו רואים חשש הרווחת ממון בדבריו – פשיטא שיש לנו לחוש ולא להתירה ע"פ דבריו. וכן אם יש לתלות בשאר אמתלא בשיחתו שמא נתכוין לדבר אחר כמעשה שהיה בכותי שאמר לישראל "עשה לי כך וכך שלא אהרוג אותך כדרך שהרגתי לפלוני" שכוונתו להטיל אימה על זה [גמ'], וכה"ג בשארי מיני אמתלאות שנוכל לתלות לפי ראות עיני בי"ד, אבל אם אמר ראוי לשלם לי בעד סחורה זו בטוב כי היה לי אחריות הדרך כי בדרך זה נהרג פלוני – הוי מסל"ת, ולא אמרינן להשביח מקחו מכוין [ב"ש סק"ט], דלזה בלבד היה די לו לומר שהדרך מסוכן. וכן אם כותי בעל אכסניא אמר לישראל אל תצא בלילה שלא תהרג כדרך שנהרג פלוני – הוי מסל"ת [שם]. ויש שמפקפק בזה דאולי כוונתו להוציא א"ע מן החשד שלא יחשדוהו בהריגת הפלוני שהרי הוא מזהיר לזה [שם]. ונראה דהכל לפי הענין, ובעניינים אלו אין אומרים זו דומה לזו, ותלוי בראיית עיני בי"ד [נ"ל].

128. There is no distinction in the case of "M'siach L'fi Tumo" (one who speaks innocently) whether he knows the Jewish religion or not, and we are not concerned to say that since he knows the Jewish religion, he may be deceitfully trying to permit the woman. The Rabbis made no distinction in this matter and relied on the woman to be precise and prone to revealing the truth [Maimonides' Responsa, on Women, Siman 9]. Even if it appears that according to his report we should be concerned that he may have monetary motives, such as if a gentile came and said to Jews, "Why don't you bring the murdered Jew lying in such and such a place? I would bring him with my cart if you give me a certain coin," on the contrary, since he is willing to bring the murdered person, it will be revealed immediately, so how could he lie [ibid.]. However, in a matter that is not likely to be revealed and we see a concern for monetary gain in his words, it is obvious that we should be concerned and not permit based on his words. Similarly, if there is another plausible explanation for his speech, such as an incident where a gentile said to a Jew, "Do this and that for me or I will kill you as I killed so-and-so," his intention was to instill fear [Gemara], and similarly in other types of plausible explanations that we can attribute according to the judgment of the Beit Din. But if he said, "It is appropriate to pay me well for this merchandise because I took the risk of the journey, as so-and-so was killed on this road," it is considered "M'siach L'fi Tumo," and we do not say that he intends to embellish his merchandise [Beit Shmuel, Siman 9]. For this alone, it would have sufficed to say that the road is dangerous. Similarly, if a gentile innkeeper said to a Jew, "Do not go out at night lest you be killed as so-and-so was killed," it is considered "M'siach L'fi Tumo" [ibid.]. Some are skeptical about this, suggesting that perhaps his intention is to clear himself from suspicion so that he will not be suspected of killing the person, since he is warning the Jew [ibid.]. It seems that everything depends on the context, and in these matters, one does not say that one case is similar to another; it depends on the judgment of the Beit Din [in my opinion].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קכט. כתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ד: וכן במקום שיש לחוש לשיקרא שלמדוהו לומר כך – אין סומכין עליו, עכ"ל. ואין כוונתו שבסתם מסל"ת יש לנו לחוש לזה, דא"כ לא נקבל כל מסל"ת בחפשינו חששות כאלו, אלא כוונתו דאם יש רגלים לדבר כגון שידענו שהאשה העמידה פעם עדים שקרנים ונתגלה שקרותם או שסיפור הכותי הוא מילתא דתמיה בעיני הבריות, שלפי סיפורו היה לו לספר זה מזמן קודם, או שידענו שקרובי האשה מבטיחים ממון לעדים וכיוצא באלו הדברים שלפי ראות עיני ב"ד יש חששות בעדותו, וכן אם הכותי חוזר בו מדבריו שהסיח לפ"ת, אף שמדינא אין חזרתו כלום אחרי שנתקבל עדותו, מ"מ אם הכותי נותן אמתלא טובה למה אמר כן מקודם ויש רגלים לדבריו – אין מתירין ע"י דבריו הקודמים, וכן כל כיוצא בזה [ע' עז"נ ס"ק ק"ו].

129. Rabbeinu the Rema wrote in Section 14: "And similarly, in a situation where there is concern for falsehood because he was taught to say so, one cannot rely on him," end quote. His intention is not that in every case of a straightforward statement (masl't) we should be concerned about this, for if so, we would never accept any straightforward statement due to such concerns. Rather, his intention is that if there are grounds for suspicion, such as if we knew that the woman had previously produced false witnesses and their falsehood was revealed, or if the non-Jew's story is something strange in the eyes of people, in that according to his story, he should have reported this a long time ago, or if we knew that the woman's relatives are promising money to the witnesses, or similar matters that, according to the perspective of the court, raise concerns about his testimony. Similarly, if the non-Jew retracts his previous straightforward statement, even though according to the law his retraction means nothing after his testimony has been accepted, still, if the non-Jew provides a good reason for why he initially said so and there are grounds for his words – we do not permit based on his previous words. And similarly in all such cases. [See Acharonim, Section 106].

קל. כתב הרמב"ם ז"ל: וכן שמע מערכאות של כותים שאמרו הרגנו פלוני – אינם נאמנים, שהם מחזיקין ידי עצמם בכזב כדי להטיל אימה, עכ"ל. ויש מרבותינו שפירשו הטעם, שאומרים זה מפני התפארות שהורגים בדין ומשפט [רש"י גיטין כ"ח]. ויש נפק"מ בין שני הטעמים, דאם אומרים שנהרג שלא על ידם אלא בערכאות אחרים – לטעם הרמב"ם משיאין את אשתו, דלהטיל אימה לא שייך אלא כשעושה עצמו לבעל אימה. אבל לטעם התפארות – אין חילוק, דמתפארים בכלליות נימוסם שהולכין על צד הצדק, וזהו כוונת הטור שכתב שמהרמב"ם משמע דשלא על ידם נאמנים, ומהרא"ש לא משמע כן ע"ש, מפני דהרא"ש ס"ל כהטעם האחר שכתבנו, [ומתורץ קושית הב"י מנ"ל לדייק כן מהרא"ש, דהטור דייק דהרמב"ם כתב הרגנו והרא"ש כתב נהרג, ודו"ק].

130. Maimonides, of blessed memory, wrote: "Similarly, if one hears from the gentile courts that they said 'We killed so-and-so,' they are not believed, because they support themselves with lies to instill fear," end quote. Some of our Rabbis explained the reason, saying that they say this out of pride, claiming they kill according to law and justice [Rashi on Gittin 28]. There is a practical difference between the two reasons: if they say that the person was killed not by them but by other courts, according to Maimonides' reason, one may permit his wife to remarry, for instilling fear applies only when they make themselves appear fearsome. But according to the reason of pride, there is no difference, because they boast in general about their customs that they act justly. This is the intention of the Tur, who wrote that from Maimonides it seems that if not by their action they are believed, but from the Rosh it does not seem so, as the Rosh holds like the other reason we mentioned. [And this answers the question of the Beit Yosef, how he derived this from the Rosh, as the Tur inferred that Maimonides wrote "we killed" and the Rosh wrote "was killed," and pay attention to this.]

קלא. וכן יש נפק"מ כשאמרו הרגנוהו שלא בדין, דטעם אימה שייך בזה אבל התפארות אין כאן, ואדרבא – יש פחיתות בזה שהרגו שלא בדין. וכן יש נפק"מ כשהערכי סיפר זה לכותי והכותי סיפר לישראל, דטעם אימה לא שייך דהערכי לא יטיל אימה על הכותי והתפארות שייך בזה, ואפשר דגם הטלת אימה שייך גם בכותי, וכן אפשר דגם התפארות לא שייך בכותי, וצ"ע לדינא. וכן יש להסתפק אם דוקא בראש השופטים שייך התפארות ואימה, אבל בהשופטים הקטנים שתחתיו ומשרתיו לא שייך ודינם כשארי כותים, או דגם בהם שייך זה, ומצאתי בתשו' רבינו הב"י דמשרת הערכי נאמן והממונה להרוג אינו נאמן.

131. And so, there is also a practical difference when they say that he was killed unlawfully, for the reason of fear applies here, but there is no boasting in this, and on the contrary – there is a deficiency in that they killed unlawfully. And similarly, there is a practical difference when a non-Jewish official told this to a non-Jew, and the non-Jew told it to a Jew, for the reason of fear does not apply because the non-Jewish official does not instill fear in the non-Jew, but boasting does apply here, and it is possible that instilling fear also applies to the non-Jew, and similarly, it is possible that boasting does not apply to the non-Jew, and this requires further investigation for the law. And similarly, it is questionable whether boasting and fear specifically apply to the head of the judges, but not to the lower judges and their servants, whose law is like other non-Jews, or whether it also applies to them. And I found in the Responsa of our

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

teacher, the Beit Yosef, that the servant of the non-Jewish official is believed, but the one appointed to kill is not believed.

קלב. ודוקא ערכאות עצמן, אבל שארי כותים שאמרו מסיחים לפ"ת שפלוני נדון בערכאות והרגוהו הערכאות – הוי כשארי מסל"ת ומשיאין את אשתו, דבסתם כותים לא שייך לא הטלת אימה ולא התפארות, ואין לומר שמא שמעו מהערכאות ויש בזה התפארות כפי מ"ש בסעיף הקודם, דאין אנו צריכין לחוש לחששות כאלו ולגרע כח ההיתר כל זמן שאין רגלים לדבר. ולא דמי למ"ש בסעיף פ"א באחד שנטבע ואמר אחד שמת דאין מתירין ע"פ עדות זו משום דחיישינן שאמר ע"פ הטביעה, דבשם יש רגלים לדבר, אבל כשאין רגלים לדבר אין לנו לתלות אמירתו בדבר שיתקלקל עדותו [ע' ב"ש סק"מ]. אמנם כשיש רגלים לדבר כגון שישראל שמע מערכאות והכותי סיפר שנהרג בהערכאות – תלינן דבריו ג"כ בשמיעה מהערכאות [נ"ל]. וי"א דגם ביצא קול שנדון בערכאות והכותי אמר שמת אומרין שהגדתו הוא מפני הקול [ב"ש שם], ולפמ"ש שם אין חשש בקול, [והב"ש הולך לשיטתו בסקל"א].

132. And specifically the courts themselves, but other gentiles who report casually that a certain person was judged in the courts and the courts executed him – this is considered like other casual reports, and we allow his wife to remarry, because with ordinary gentiles, there is no concern of intimidation or boasting. We do not say that perhaps they heard it from the courts and there is boasting involved, as mentioned in the previous section, because we do not need to worry about such concerns and weaken the strength of the leniency as long as there is no substantial basis. This is not similar to what was stated in section 81 regarding someone who drowned and another said he died – we do not permit based on this testimony because we suspect he said it based on the drowning, there we have a substantial basis. But when there is no substantial basis, we do not attribute his statement to something that would invalidate his testimony [see Beit Shmuel, subparagraph 40]. However, when there is a substantial basis, such as a Jew who heard from the courts and the gentile reported that he was killed by the courts – we attribute his words also to hearing from the courts [so it seems to me]. And some say that even if there is a rumor that he was judged in the courts and the gentile said he died, we say his report is because of the rumor [Beit Shmuel there], and according to what was mentioned there, there is no concern with the rumor, [and Beit Shmuel follows his method in subparagraph 31].

קלג. וזה שנתבאר דע"י שאלה לא מקרי מסל"ת, אין חילוק בין שהמשיב היה אותו כותי ששאלו הישראל ובין כותי אחר שהיה באותו מעמד בעת ששאל הישראל [חמ"ח סק"ל], אבל אם ישראל שאל לכותי ולא היה כותי אחר באותו מעמד, אך שזה הכותי הנשאל סיפר לכותי אחר בדבר שהישראל שאל ממנו על פלוני, ובא זה הכותי האחר לפני הישראל וסיפר לפי תומו שפלוני מת – שפיר הוה מסל"ת, דשאלה ששאל ממנו הכותי או מה שהגיד לו משאלת הישראל אינו מגרע הלפי תומו. וכן ישראל ששאל מישראל על פלוני, והיה כותי בעת השאלה והשיב לפי תומו שפלוני מת – הוה מסל"ת כיון דהשאלה הוה מישראל ולא מכותי [ב"ש סקמ"ד]. אבל אם ישראלים מדברים יחד מן פלוני, ובא כותי ושאלם במה אתם מדברים, ואמרו לו מן פלוני היהודי אם הוא חי או מת, והגיד להם שהוא מת – לא מקרי מסל"ת כיון שתשובתו היה ע"י שאלת הישראל אליו, ואף שהוא התחיל לומר במה אתם מדברים מ"מ הרי לא הזכיר כלל ענין פלוני שמת, וא"כ הרי הגדתו הוא ע"פ שאלה, משא"כ מה ששאל כותי מכותי שלא בפנינו לא חיישינן לה כיון דלפנינו הגיד לתומו, וכן בשאלת ישראל מישראל אף שהכותי היה שם מ"מ כיון שהוא השיב בלא שאלה ממנו או מכותי אחר אין זה כמתכוין להעיד אלא הוא לפי תומו. ויש מפקפקין בזה וס"ל דאין חילוק בין שאל לישראל לשאל לכותי [ע' באה"ט סקמ"ט], והמקיל לא הפסיד דהא יש מקילין גם בכותי כיון דלא שאל לו, וכן משמע מלשון רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו, ונהי דבכותי לא מקילינן מ"מ בישראל יש להקל. ומלשון הירושלמי שהבאנו בסעי' קכ"ד משמע להדיא דדוקא כששואלין מכותי המשיב לא הוה מסל"ת, אבל מכותי אחר הוה מסל"ת, וכפשטות לשון רבינו הרמ"א [נ"ל].

133. And this which has been explained, that through questioning it is not considered "speaking casually" (mesiach lefi tumo), there is no difference whether the respondent was the same non-Jew whom the Jew asked or another non-Jew who was present at the time when the Jew asked. But if a Jew asked a non-Jew, and there was no other non-Jew present at that time, yet the non-Jew who was asked then told another non-Jew about the matter that the Jew had inquired about concerning so-and-so, and this other non-Jew came before the Jew and casually reported that so-and-so had died – this is indeed considered "speaking casually," for the question asked by the non-Jew or what he conveyed from the Jew's question does not detract from it being casual. Similarly, if a Jew asked another Jew about so-and-so, and a non-Jew was present at the questioning and casually responded that so-and-so had died – this is considered "speaking casually" since the question was from a Jew and not from a non-Jew. However, if Jews were conversing amongst themselves about so-and-so, and a non-Jew came and asked them what they were talking about, and they told him about so-and-so the Jew, whether he was alive or dead, and he told them that he was dead – this is not considered "speaking casually" since his response was due to the Jew's question to him, even though he initiated by asking what they were talking about, still, he did not mention at all the matter of so-and-so's death, and therefore his report is through

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

questioning. In contrast, when a non-Jew asks another non-Jew not in our presence, we do not worry about it since he reported casually to us. Similarly, when a Jew asks another Jew, even if the non-Jew was there, since he responded without being asked by him or another non-Jew, it is not considered as intending to testify but is casual. There are those who are uncertain about this and hold that there is no difference between asking a Jew and asking a non-Jew. The lenient has not lost, for there are those who are lenient even with a non-Jew since he was not asked, and this is also implied from the language of our master the Rema in paragraph 15. And though we are not lenient with a non-Jew, nevertheless with a Jew we may be lenient. From the language of the Jerusalem Talmud that we brought in paragraph 124, it is clearly implied that only when asking a non-Jew respondent is it not considered "speaking casually," but with another non-Jew it is considered "speaking casually," as is the plain meaning of the language of our master the Rema.

קלד. אם נאבד יהודי והוציאו קול בעיר ובהכפרים הסמוכות והכריזו שכל מי שיודע מזה היהודי יבא ויגיד, ובא כותי אחד מסל"ת שהיהודי נהרג או מת – מקרי מסל"ת, דאע"פ שהגדתו היה ע"י הקול והכרוז, מ"מ כיון שלא שאלו לו ביחוד אין זה יוצא מגדר מסל"ת. ואפילו לפי מה שנתבאר דאין נ"מ בין ששאלו לו ובין ששאלו לאחר, זהו מפני שהיה במעמד השאלה, אבל בקול ובכרוזים בעלמא לית לן בה [וראיה מב"ק קי"ד:]. אבל יהודים המדברים ביחד ובא כותי ואמר להם במה אתם מדברים ואמרו לו מן היהודי פלוני אם הוא חי או מת והגיד להם שמת, אין זה מקרי מסל"ת כיון דשאלו לו, ואף שאין זה שאלה ממש מ"מ כיון שאמרו לו שמדברים אודות היהודי הוה כשאלה כמ"ש בסעי' קכ"ה ע"ש. אבל אם אמר הכותי "האם אין אתם מדברים אודות פלוני?" ואמרו לו שכן הוא, ואמר להם ידעתי שמת – נראה דהוי מסל"ת. וכ"ש אם בא הכותי ואמר למה אין הקרובים של פלוני חוקרים עליו להביאו לקבורה כי ידעתי שמת, וכן אם אומר "במה אתם מדברים שמא תדברו אודות פלוני?", וכן כל כיוצא בזה – הוה מסל"ת [נ"ל].

134. If a Jew is missing and a rumor is spread in the city and nearby villages, and an announcement is made that anyone who knows about this Jew should come forward and inform, and a non-Jew comes and says spontaneously that the Jew was killed or died – this is considered spontaneous testimony. Even though his statement was made because of the rumor and the announcement, nonetheless, since he was not specifically asked, it does not fall outside the category of spontaneous testimony. And even according to what has been explained, that there is no difference whether he was asked directly or someone else was asked, this is because he was present at the time of the question. But in the case of a rumor and general announcements, we do not consider it problematic. However, if Jews are conversing together and a non-Jew comes and asks them what they are talking about, and they tell him that they are discussing whether a certain Jew is alive or dead, and he informs them that he is dead, this is not considered spontaneous testimony since they asked him. Even though it is not a direct question, since they told him they were talking about the Jew, it is considered as if they asked, as explained in section 125. But if the non-Jew says, "Aren't you talking about so-and-so?" and they confirm, and he then tells them he knows that the person is dead – it seems this would be considered spontaneous testimony. Certainly, if the non-Jew comes and says, "Why aren't the relatives of so-and-so inquiring about bringing him to burial, as I know he is dead," or if he says, "What are you talking about, perhaps you are discussing so-and-so?" and similar cases – this would be considered spontaneous testimony.

קלה. וזה שנתבאר שע"י שאלה אין זה מסל"ת, י"א דזהו דוקא כשישראל שאלו, אבל אם כותי שאל לכותי "מה שלום פלוני היהודי", או אם שאלו "שמא ידעת מפלוני יהודי אם הוא חי אם מת?" וא"ל שמת – מתירין את אשתו אף שאין זה לפ"ת, וטעמא דע"י שאלה אינו נאמן משום דשמא כוונתו להתיר אשתו או להעיד על מיתתו, וזה לא שייך כשהכותי הוא השואל, ושניחוש שמא הכותי משקר מעיקרו – לא חשדינן ליה, דאם נחוש לכך מה מועיל תומתו, ורק דחשדינן ליה כשכוונתו להעיד יוסיף או יגרע ואינו בכלל עדות, אבל כשהשואל אינו ישראל נסתלקו חששות אלו. והני מילי כשלא היה ישראל במעמדם בעת ששאלו, דאל"כ חיישינן שכוונתו לשם עדות כיון שישראל שומע שאלת הכותי, וכ"ש אם שאלו הכותי בשם הישראל אע"פ שלא היה הישראל בעת השאלה – מ"מ אין מתירין אותה, דכיון דידע שנוגע לישראל לית לן למיסמך עליה [חמ"ח]. ואם לא הגיד להכותי ששואלו בשם ישראל אע"פ שהישראל בקשו לשאול ממנו, מ"מ כיון שהכותי שהשיב לא ידע מזה אפשר דהוי כמסל"ת, ואפילו אם הדין כן מ"מ לא משכחת לה אלא כשישראל שמע מאחורי הכותל תשובת הכותי המשיב והכותי לא ראהו, דאל"כ מאין בא לנו תשובתו, דאם הכותי הראשון סיפר לנו תשובת המשיב – אינו מועיל, דאצלו היה ע"י שאלה, ואם הכותי השני סיפר לנו אח"כ לפי תומו הרי מועיל בכל ענין אף אם מתחילה היתה ע"י שאלת ישראל כמ"ש בסעי' קכ"ז.

135. And what has been explained, that through questioning it is not considered "out of his simple conversation" (mesiach lefi tumo), some say that this is specifically when a Jew asked. But if a non-Jew asked another non-Jew, "How is the Jew, so-and-so?" or if he asked, "Do you perhaps know if the Jew, so-and-so, is alive or dead?" and he answered that he is dead – they permit his wife to remarry even though it is not "out of his simple conversation." The reason is that through questioning, he is not believed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because perhaps his intention is to permit the wife to remarry or to testify about his death, and this is not applicable when the non-Jew is the one asking. And to suspect that the non-Jew is lying from the beginning – we do not suspect him, because if we do, what benefit is his integrity? We only suspect him when his intention is to testify, as he might add or subtract and it would not be considered testimony. But when the questioner is not Jewish, these concerns are removed. And this is only when there was no Jew present at the time of the questioning, for otherwise, we suspect that his intention is for the sake of testimony since the Jew hears the non-Jew's question. All the more so if the non-Jew asked in the name of a Jew, even if the Jew was not present at the time of the question – still, we do not permit her, because since he knows it concerns a Jew, we cannot rely on him. And if he did not tell the non-Jew that he is asking in the name of a Jew, even if the Jew requested to ask him, still, since the non-Jew who answered did not know this, it is possible that it is considered "out of his simple conversation." And even if this is the law, we do not find it except when a Jew heard from behind the wall the non-Jew's answer, and the non-Jew did not see him, for otherwise, how did we receive his answer? For if the first non-Jew told us the answer of the responder – it does not help, for with him it was through questioning. And if the second non-Jew later told us "out of his simple conversation," it helps in any case, even if initially it was through a Jew's questioning, as stated in Section 127.

קלו. הנתפס על רציחה והודה לפני המושל שהרג ליהודי פלוני – אם הודה ע"י יסורים פשיטא שאין זה כלום, דהודאה שע"י יסורים לאו הודאה היא. ואם הודה שלא ע"י יסורים – מועיל הודאתו. ואף שהיתה ע"י שאלת המושל, מ"מ בכותי מועיל גם ע"י שאלה כמ"ש. אמנם אפשר לומר דשאלת המושל שאני ותשובתו הוי כמין עדות, ובעדות לא מהני [ע' ב"ש סקמ"ז]. ופשיטא שכשהמושל דרש אחר כותי אחד שיעיד שזה הכותי הרג לפלוני ישראל והעיד – דאינו מועיל, דכל שבתורת עדות אינו מסל"ת [נ"ל]. ואם נתפש רוצח שלא מפני חשד הריגת ישראל זה, ובתוך וידויו לפני הערכאות סיפר ג"כ שהרג לפלוני יהודי – הרי זה מסל"ת, ומעשה ברוצח אחד שדנוהו למיתה ואמר בשעה שדנוהו "מעולם לא פשעתי רק פעם אחת הרגתי יהודי שהיה מוליך כך וכך מעות", והתירו את אשתו מטעם מסל"ת [מרדכי סוף יבמות]. וכן מעשה בנחשד על הרציחה ונדון לפני השופט, וא"ל השופט תן תודה ואפטור אותך ואוציאך לחירות, והודה שהרג ליהודי פלוני ופסקו דמשיאין את אשתו [מהרי"ק שורש קכ"א], דאף דאפשר שהודה מפני שהבטיחו השופט להוציאו חפשי כשיודה, מ"מ אם לא היה אמת שהרגו למה לו למשוך עליו עון, והיה לו לידע שדרך השופט להחליקן בדברים כדי שיודה [שם]. אמנם זהו דבר פשוט שאם א"ל השופט אם לא תתן תודה אייסרך – אין הודאתו כלום, דהודה כדי לפטור מן היסודים, וידוע גם מישראל שהודו בשעת הגזירות מפני יסורים על דברים שלא עשו כלל.

136. If someone is apprehended for murder and confesses to the ruler that he killed a certain Jew—if he confessed due to torture, it is obvious that this confession is worthless, since a confession obtained under torture is not a valid confession. If he confessed without torture, his confession is valid. Even if it was due to the ruler’s questioning, it is still valid because in the case of a non-Jew, a confession obtained through questioning is valid, as we have written. However, it could be argued that the ruler’s questioning is different, and his response is like testimony, and in the case of testimony, it does not help [see Beit Shmuel, section 147]. It is obvious that if the ruler demanded from another non-Jew to testify that this non-Jew killed a certain Jew and he testified, it is not valid, because anything that comes in the form of testimony is not considered spontaneous [in my opinion]. If someone is apprehended for a reason other than the suspicion of killing this Jew, and during his confession before the authorities, he also mentioned that he killed a certain Jew, this is considered spontaneous, and there was an incident involving a murderer who was sentenced to death and said during his sentencing, "I have never committed any offense except once when I killed a Jew who was carrying such and such amount of money," and they permitted his wife to remarry based on this spontaneous confession [Mordechai, end of Yevamot]. There was also an incident involving someone suspected of murder who was judged before a judge, and the judge said to him, "Confess, and I will acquit you and release you," and he confessed that he killed a certain Jew, and they ruled that his wife could remarry [Maharik, root 121]. Even though it is possible that he confessed because the judge promised to release him if he confessed, nevertheless, if it were not true that he killed him, why would he bring upon himself such guilt? He should have known that it is the judge’s way to smooth talk him into confessing [there]. However, it is obvious that if the judge said to him, "If you do not confess, I will torture you," his confession is worthless, because he confessed to avoid torture. It is also known that Jews confessed during persecutions due to torture for things they did not do at all.

קלז. ורבינו הב"י פסק בתשובה דדוקא כשמייסרים אותו שיודה על הריגת יהודי פלוני אין הודאתו הודאה שכוונתו לפטור א"ע מיסורים, אבל אם מייסרים אותו סתם להודות מה שעשה, ומודה שהרג ליהודי פלוני – הוי הודאתו הודאה, דאין דרך לבדות מלבו מה שלא עשה ולעמוד בדיבורו, שהרי בכך לא יפטר מהיסורים, ואדרבא הודאתו זאת סיבה שייסרוהו עוד לומר תודה עוד דברים, ואם לא היה מודה היה קרוב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שינצל מהיסורים דהרי לא ייסרו אותו שיודה על הריגת יהודי זה, אבל כשייסרו אותו שיודה על הריגת יהודי זה – ודאי אינו מועיל אפילו אם עמד בדיבורו גם אחרי היסורים, דחייש שלא ייסרוהו עוד אם יחזור בו מהודאתו [תשובת ב"י מדיני מסל"ת סי' ח']. ודבר פשוט ברוצח שלא נתפס ביד הממשלה כשמספר שהרג לפלוני יהודי אינו נאמן, דכוונתו להטיל אימה ופחד שיתנו לו מה שמבקש.

137. Our master, the Beit Yosef, ruled in a responsum that specifically when one is tortured to confess to the killing of a particular Jew, his confession is not considered valid, as his intention is to free himself from the torture. However, if he is tortured generally to confess what he has done, and he confesses to killing a particular Jew, his confession is valid. This is because it is not customary to fabricate something one did not do and maintain that statement, for by doing so, he will not be freed from the torture. On the contrary, such a confession might cause them to torture him further to extract more confessions. If he had not confessed, he would likely be spared from the torture, for they would not torture him to confess to killing this Jew. But when they torture him to confess to the killing of this Jew, his confession is certainly not valid, even if he maintains his statement after the torture, because he fears they will torture him further if he retracts his confession. [Responsum of Beit Yosef, laws of Mesirat Nefesh, section 8]. And it is clear that a murderer who is not apprehended by the government, when he tells that he killed a particular Jew, is not believed, for his intention is to instill terror and fear so that they will give him what he requests.

קלח. כתב רבינו הרמ"א (סעיף ט"ו): אם שאלו ישראל והכותי הגיד שמת והגיד אומדנות המוכיחות, אע"פ שאינו נקרא מסל"ת ואסורה לינשא מ"מ אם עברה ונשאת ע"פ חכם שהתירה לא תצא אם יש ראיות ואומדנות שמת, עכ"ל. ועשה זה כמים שאין להם סוף שיתבאר דאם נשאת ע"פ חכם לא תצא, אבל א"כ אין גבול לדברים אלו, דממ"נ – אם יש אומדנות המוכיחות גם בלא אמירת הכותי א"כ מה צריך אמירתו לכאן, ועוד דאטו מתירינן ע"י אומדנות, הלא מחמרינן בגופה של עדות לחוש אף לחששות רחוקות, ובאמת יש מהפוסקים שדחו דין זה מהלכה, ונ"ל דכוונתו של רבינו הרמ"א אינו על סתם כותי, אלא כמו הדינים שבארנו מקודם כמו רוצח שנתפש והודה על הריגת יהודי פלוני, ואף שההודאה היתה ע"י שאלת ישראל מ"מ כיון שהרוצח נתן סימנים ואומדנות באיזה מקום שהרגו ועל מה הרגו על כך וכך מעות שהיה עמו, ודבר זה אמת והודה בשעה שנתפס למלכות, בזה אף שאין מתירין אותה לכתחלה, מ"מ אם ע"פ התרת חכם נשאת – לא תצא כיון שהודה הרוצח והביא משפט קשה על נפשו, ש"מ קושטא קאמר, [ונ"ל שגם הב"ש בסקמ"ט תפס כן]. וי"א שאפילו בלא הגדה כלל ואפילו בלא עדות, אם יש אומדנות שמת והתירה חכם – לא תצא, ואין עיקר לדברים אלו וחלילה לסמוך ע"ז[ע' חמ"ח סקל"ג ובפ"ת סקע"ז מ"ש בשם רדב"ז ומראות הצובאות].

138. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote (in section 15): If an Israelite asked a gentile, and the gentile stated that someone had died and provided reasonable evidence, even though this is not considered unbiased testimony and she is forbidden to remarry, if she went ahead and married based on the ruling of a sage who permitted her, she should not be required to leave the marriage if there is evidence and reasonable indications that he died. This is his final statement. He made this like endless waters, which will be clarified that if she married based on the ruling of a sage, she should not leave. However, if so, there is no limit to these matters. For logically, if there are reasonable indications even without the gentile's statement, then what is the need for his statement here? Moreover, do we permit based on indications? Indeed, we are stringent in the essence of testimony to be concerned even for distant suspicions. In truth, some of the poskim (decisors) reject this law from being practical. It seems to me that the intention of Rabbi Moshe Isserles is not about an ordinary gentile, but similar to the laws we explained earlier, such as a murderer who was caught and confessed to killing a certain Jew. Even though the confession was due to an Israelite's question, since the murderer provided signs and indications about where he killed him and why he killed him for such and such money that was with him, and this matter is true, and he confessed when he was caught by the authorities, in this case, even though she is not permitted initially, if she married based on the ruling of a sage – she does not have to leave because the murderer confessed and brought severe judgment upon himself, which means he spoke the truth. [And it seems to me that the Beit Shmuel in section 149 also holds this way]. And some say that even without any statement at all and even without testimony, if there are indications that he died and a sage permitted her – she does not have to leave. There is no basis for these things, and God forbid to rely on this. [See Chokhmat Shlomo section 33 and Pitchei Teshuva section 177 where they discuss this based on the Radbaz and Mareh Tzovot].

קלט. כתב רבינו הרמ"א: היה ספק אם מסל"ת או לא – אין משיאין את אשתו, דספיקא דאורייתא לחומרא, וכן בכל מקום דאיכא פלוגתא בדינים אלו – אזלינן לחומרא, עכ"ל. ובודאי דכן הוא, דהא בכל מקום ספיקא דאורייתא לחומרא, ואפילו בס"ס שמקילינן בכל התורה, מ"מ בעגונה יש להחמיר בגופה של עדות, דעיקר טעמא דס"ס הוא משום דהספק הראשון משוי ליה כמחצה על מחצה, ובספק השני הוו רובו להיתר, והרי בעדות אשה מחמירינן גם בחששא רחוקה [ע' באה"ט סקנ"א בשם כנה"ג]. ומ"מ י"א דבמחלוקת הפוסקים אזלינן לקולא [ט"ז וב"ש בשם משאת בנימין]. ונ"ל דזהו דוקא כשנראה להחכם דעת המתירים עיקר לדינא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מראיות שיש לו ולכן יכול לילך אחר דעת המקילים, או שנראה לו לפי הענין שיש לילך לקולא כגון שנראה לו שהיה מסל"ת, ואף שאין לו ראיה ברורה ע"ז מ"מ בלבו ברור שכן הוא. וכללו של דבר – א"א לומר כללים קבועים בעניינים אלו, אמנם דבר ברור שאין לחכם להעמיד על דעת עצמו אלא בצירוף חכמים יראי ד', ואם נראה בעיניהם שהענין נוטה להיתר יתירו, ואם החכם סומך רק על דעתו – נזוף הוא מן השמים. ובס"ס בעגונה יתבאר עוד בסי' זה.

139. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: If there is a doubt whether it was with deliberate intent (mesiach lefi tumo) or not – one should not permit his wife to remarry, as a doubt in a Torah law requires stringency. Similarly, in any case where there is a dispute in these laws – we follow the stringent opinion. And certainly, this is correct, as in all cases of doubt in Torah law we are stringent. Even in cases of a double doubt (safek sefeika), where we tend to be lenient in the entirety of the Torah, nevertheless, in the case of an agunah (a woman bound to her marriage) we must be stringent in matters of testimony itself. The primary reasoning behind the leniency of a double doubt is that the first doubt renders it an even fifty-fifty, and with the second doubt, the majority leans towards leniency. However, in the testimony regarding a woman, we are stringent even with a remote concern. Nevertheless, there are those who say that in a dispute among the authorities, we follow the lenient ruling. It seems to me that this is only when it appears to the sage that the opinion of the lenient authorities is primary based on the evidence he has. Hence, he can follow the lenient opinion, or if it seems to him according to the matter that one should be lenient, such as it appears to him that it was mesiach lefi tumo, and even though he does not have clear evidence for this, nevertheless, he is convinced in his heart that this is the case. The general principle is – one cannot establish fixed rules in these matters. However, it is clear that a sage should not rely solely on his own opinion but rather join with other God-fearing sages. If it seems to them that the matter leans towards leniency, they may permit it. But if the sage relies only on his own opinion – he is rebuked from Heaven. Regarding a double doubt in the case of an agunah, it will be further explained in this section.

קמ. ואחד מגאוני קדמאי נתן כלל בזה, דכל שהספק הוא בעיקר מיתתו חלילה להקל, אבל אם מיתתו כמעט הוא ברור ורק הספק הוא בהעדות אם זהו עדות מעליא או לא, כמו אם הסיח לפ"ת אם לאו או אם יש הכחשה בהעדות אם לאו או אם הוא כשר לעדות אם לאו – הולכין לקולא, דכשהספק הוא בעיקר מיתתו אוקמיניה אחזקת חיים, אבל כשחזקת חייו איתרע שוב מקילינן בענין העדות, וכן כשהעד לפנינו – חוקרים אותו יפה יפה, ואם נמצא עדותו שלא כהוגן אוסרים אותה. אבל בעד מפי עד כמו שאומר שמעתי מפי פלוני יהודי או אינו יהודי שראה את פלוני היהודי הרוג או מת וא"א להשיג העד הראשון שיאמר במה הכירהו שפלוני הוא אם בסימנים אם בטביעת עין או שמא לא הכירו יפה או שמא היה אחר ג' ימים וכיוצא בחששות אלו – תולים להקל [עז"נ בשם הרדב"ז], ודברי טעם הם.

140. One of the early Geonim gave a rule regarding this matter: whenever the doubt pertains to the fundamental question of whether he died, Heaven forbid, we do not take a lenient approach. However, if his death is almost certain and the doubt is only regarding the testimony—whether it is valid or not, such as whether the testimony was given spontaneously or not, or whether there is a contradiction in the testimony, or whether the witness is eligible to testify or not—we take a lenient approach. When the doubt is about the fundamental question of his death, we presume him to be alive. But when the presumption of his being alive is weakened, we then take a lenient approach regarding the testimony. Similarly, when the witness is before us, we investigate him thoroughly, and if his testimony is found to be improper, we invalidate it. However, if the testimony is indirect, such as if someone says they heard from another person, whether that person is Jewish or not, who saw the Jew either killed or dead, and it is impossible to reach the first witness to ask how he recognized that it was the Jew—whether by identifying marks, by sight, or perhaps he did not recognize him well, or perhaps it was after three days, or similar concerns—we lean towards leniency. [This is stated in the name of the Radbaz], and these are reasonable words.

קמא. כותי מסל"ת מפי כותי מסל"ת – משיאין על פיו, ואפילו לא אמר בפירוש שהראשון הסיח לפ"ת אזלינן מספיקא לקולא ואמרינן דודאי הסיח לפ"ת, דכיון דזה שלפנינו מסל"ת למה לנו לחוש על הראשון שהגיד משמו שלא היתה הגדתו כמו זה שלפנינו. ויש חולקין בזה וס"ל דצריך שיאמר מפורש שהראשון הסיח לפ"ת, דסתם מדבר אינו מדבר לתומו אלא ע"י כוונה, לפיכך צריך לדעת שאמר לפי תומו. ויש רוצים לומר דלעולם אינו מועיל כותי מפי כותי, מפני שהכותי אינו בקי להכיר אם הסיח לתומו אם לאו – וחומרא יתירה הוא. והרבה מהפוסקים מסכימים לדיעה ראשונה אם א"א לברר איך היה סיפור הכותי הראשון, וכן מבואר ממה שנתבאר בסעיף הקודם [ע' חמ"ח סקל"ה שכתב דהיש חולקין לא פליגי אא"כ נראה להדיא שהראשון לא הסל"ת, וכ"כ המרה"צ וכ"מ מק"ע סי' רנ"ח, ע"ש ודו"ק].

141. A Kuti who speaks spontaneously based on what he heard from another Kuti who speaks spontaneously – we rely on his testimony, even if he did not explicitly state that the first one spoke spontaneously. We assume leniency in doubt and say that the first one surely spoke spontaneously. Since the one before us speaks spontaneously, we

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

have no reason to suspect that the first one, whose statement he repeats, did not speak spontaneously. However, there are those who disagree and hold that it is necessary for him to explicitly state that the first one spoke spontaneously, because a regular conversation is not considered spontaneous unless it is clearly so. Therefore, it is necessary to know that the first person spoke spontaneously. Some want to argue that the testimony of a Kuti based on another Kuti is never valid, because a Kuti does not have the expertise to recognize whether the first Kuti spoke spontaneously or not – but this is an excessive stringency. Many of the decisors agree with the first opinion if it is impossible to verify how the first Kuti's story was. This is also explained from what was clarified in the previous paragraph [see Choshen Mishpat 345, where it is written that those who disagree only do so if it is evident that the first one did not speak spontaneously, and so wrote the Mahratz, and so is evident from Ketzot HaChoshen, Siman 258. Review it carefully].

קמב. אם ישראל העיד ששמע מפי כותי שמת פלוני, צריך שיאמר בפירוש שהכותי היה מסל"ת דאל"כ אפילו לדיעה שנתבאר דבכותי מפי כותי בסתמא מותר, מ"מ בישראל מפי כותי מסתמא אסור מפני שדרך הישראל לשאול על ישראל חבירו ומסתמא השיב לו הכותי ע"י שאלה [ב"ש סקנ"א]. וי"א דגם בישראל מפי כותי מהני בסתמא [ט"ז וקונטרס עגונות סי' ר"ס], ואדרבא אפילו לדיעה המחמרת בכותי מפי כותי יש להקל בישראל מפי כותי, דאם לא היה הכותי מסל"ת לא היה אומר הישראל בסתם והיה אומר מפורש ששמע ממנו שלא במסל"ת [שם], אמנם אם ידענו שזה הישראל הוא ע"ה ואינו יודע הדין שצריך להכותי להגיד דווקא מסל"ת קשה להקל [נ"ל]. ואם כותי מסל"ת ואומר ששמע שישראל פלוני העיד איך שפלוני מת, יש להתיישב בדבר, דשמא כיון דבהסחתו לתומו אומר דבר עדות – אין זה לתומו [ב"ש], ויש מקילים בזה וצ"ע לדינא.

142. If a Jew testifies that he heard from a non-Jew that a certain person died, it is necessary for him to explicitly state that the non-Jew was speaking inadvertently (mesiach lefi tumo). Otherwise, even according to the opinion that permits relying on a non-Jew who heard from another non-Jew in an unspecified manner, in the case of a Jew who heard from a non-Jew in an unspecified manner, it is prohibited, because a Jew typically inquires about his fellow Jew, and it is assumed that the non-Jew responded to this inquiry [Beit Shmuel 161]. Some say that even in the case of a Jew who heard from a non-Jew, it is valid in an unspecified manner [Taz and Kuntres Agunot, Siman 200], and on the contrary, even according to the stringent opinion regarding a non-Jew who heard from another non-Jew, there is room to be lenient for a Jew who heard from a non-Jew. For if the non-Jew was not speaking inadvertently, the Jew would not report it in an unspecified manner and would explicitly state that he heard it not inadvertently [there]. However, if we know that this Jew is an unlearned person and does not know the law that the non-Jew must specifically speak inadvertently, it is difficult to be lenient [this seems to me]. And if the non-Jew was speaking inadvertently and says that he heard a certain Jew testify about how a certain person died, we must deliberate on this matter, for perhaps since he is inadvertently reporting a testimony, it is not considered inadvertent [Beit Shmuel]. Some are lenient in this matter, and the law requires further investigation.

קמג. דבר פשוט ומובן בשכל שזה שנתבאר במיני עדים שנאמנים להעיד שמת בעלה של זו או שנהרג – זהו כשהעד יודע שעל האיש שהוא מעיד היה בעלה של אשה זו שהכיר אותו בחייו אותו ואת אשתו, ועתה כשמעיד שמת וחכמים האמינוהו, ממילא דניתרת על פיו. אבל אם העד אינו יודע כלל שלזה שהוא מעיד הוא בעל האשה הזאת – אינו מועיל אא"כ מעיד לפני בי"ד שפלוני בן פלוני מעירכם שמסחרו היה כך וכך ושארי סימנים מובהקים באופן שלב"ד אין ספק על מי הוא מעיד ויודעים שזה האיש הוא בעל האשה הזאת מתירין אותה ג"כ, דכיון שהעד יודע על מי הוא מעיד שהכירו א"כ מה לנו אם אינו יודע שזו היא אשתו, אבל אם העד לא הכיר אותו ג"כ אלא שמעיד איש פלוני מת במקום פלוני – ודאי דאין עדותו כלום, דמאות אנשים יש ששמותיהן שוות ואיזו עדות היא זו. ויש בזה הרבה פרטי דינים כמו שיתבאר בס"ד.

143. It is simple and logically understood that when it has been clarified regarding the types of witnesses who are trusted to testify that this woman's husband has died or was killed – this applies when the witness knows that the man about whom he is testifying was the husband of this woman, having recognized him and his wife during his lifetime. Now, when he testifies that the man has died and the sages believe him, the woman is consequently permitted to remarry based on his testimony. However, if the witness does not know at all that the person about whom he is testifying is the husband of this woman, it is not effective unless he testifies before the court that a certain person, the son of a certain person from your city, whose business was such and such, along with other distinctive signs, in a manner that leaves no doubt for the court about whom he is testifying, and they know that this man is the husband of this woman. In such a case, the woman is also permitted to remarry. Since the witness knows about whom he is testifying, having recognized him, it does not matter if he does not know that this is his wife. But if the witness did not recognize him either and only testifies

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that a certain person died in a certain place – clearly his testimony is worthless, for there are many people with the same names, and what kind of testimony is this? There are many detailed laws regarding this matter, as will be clarified with the help of Heaven.

קמד. כתב הטור: בא אחד ואמר "אמרו לי כשתלך למקום פלוני אמור להם שמת יוסף בן שמעון", ובא ואמר כן ואנו מכירים פלוני הידוע בשם זה – אשתו מותרת אע"פ שלא אמר בו סימן שנכירנו על ידו, ואין אנו חוששין שמא אחר היה ששמו כך. וי"א דווקא כשלא הוחזק אחר באותו המקום בזה השם, וגם לא שכיחי שיירות שעוברים שם, הא איכא חד מינייהו – אין משיאין. ורב אלפס כתב אפילו שכיחי תרי בהאי שמא או שכיחי שיירות – משיאין עד דאיכא תרוייהו לריעותא, וכן היא מסקנת א"א הרא'ש ז"ל, עכ"ל. ואע"ג דבגט שאבד מחמיר הרי"ף בחד מינייהו לריעותא כמ"ש בסי' קל"ב, מ"מ בעדות אשה שמת בעלה הקילו כמו שהקילו הרבה קולות בעגונה, דמתוך חומר שהחמרנו עליה בסופה דייקא ומינסבא, אבל בגט הא אפשר לכתוב גט אחר [רא"ש פ"ג דגיטין סי' ג']. ובגט אפילו אירע כהאי מעשה דא"א להשיג גט אחר – מ"מ לא מקילינן בזה, דבגט ליכא סברא דדייקא דהרי תוכל לאמר גירשתני, משא"כ במיתה כשיבא חי תתגלה נבלותה, ולא חשו לתקן בגט משום תקנת עגונות כיון דרוב פעמים אין כאן עיגון שהרי יכולין לכתוב גט אחר ולא תקנו מפני מקרה דחוקה כשלא יהיה ביכולת לכתוב גט אחר. [זהו כוונת הרא"ש, ומתורץ קושית מראה"צ, ע"ש ודו"ק].

144. The Tur wrote: If someone comes and says, "They told me that when you go to such-and-such a place, tell them that Yosef ben Shimon has died," and he comes and says so, and we recognize a certain individual known by that name—his wife is permitted [to remarry], even though he did not give a distinguishing mark by which we would recognize him, and we do not worry that it might have been another person with the same name. Some say this applies only when no one else with that name is established in that place, and also caravans are not common there. If one of these conditions exists, they do not permit [the wife to remarry]. And Rabbeinu Alfasi wrote that even if two people with that name are common there or caravans are common, they permit [the wife to remarry] unless both conditions for suspicion exist. And this is also the conclusion of our master, the Rosh, of blessed memory. And although Rabbeinu Alfasi is stringent regarding a lost get (divorce document) with one of these conditions for suspicion, as mentioned in Siman 132, nevertheless, regarding the testimony that a woman's husband has died, they were lenient, just as they were lenient with many leniencies concerning an agunah (a woman unable to remarry due to her husband's disappearance). Because due to the stringency imposed on her, she will investigate thoroughly before remarrying. But with a get, it is possible to write another get [Rosh, Chapter 3 of Gittin, Siman 3]. And even if an incident occurred where it was impossible to obtain another get, we still would not be lenient in this matter, because with a get there is no reasoning that she would investigate thoroughly, as she could say that she was divorced. In contrast, if her husband is believed to be dead and he comes back alive, her disgrace would be revealed. The sages did not establish leniencies for a get for the sake of agunot, because most of the time, there is no agunah situation, as it is possible to write another get. They did not establish [leniencies] for rare cases where it is not possible to write another get. [This is the intention of the Rosh, and it resolves the difficulty of Mar'eh HaTzofim; see there and understand].

קמה. ובזה שכתב הטור בשם הרי"ף דגם בהוחזקו שני יוסף בן שמעון אי לא שכיחי שיירתא מותרת, יש חולקין בזה דמאי מהני הא דלא שכיחי שיירתא כיון דעכ"פ יש עוד אחד מניין אנו יודעין שבעלה של זו מת שמא השני הוא שמת [מהרש"א יבמות קס"ו: ד"ה יצחק, ופרישה וחמ"ח סקל"ח], והרי"ף לא הקיל אלא בשכיחי שיירתא ולא הוחזקו שני יוסף בן שמעון ולא איפכא, ואין לומר דידעינן שהשני חי, דא"כ פשיטא ומי יחלוק על זה, אמנם אם על זה שמעידין ידענו בודאי שהלך בדרך זה והשני לא ידענו כלל שבדרך הזה הלך – שפיר יש לתלות בזה המת שזהו הוא שהלך בדרך הזה ולא תלינן בהאחר, דתלינן במצוי [חמ"ח]. אבל אם גם האחר הלך בכאן, אף שזהו זמן רב שהלך, ובעלה של זו זה מקרוב הלך בדרך זה, מ"מ אין לנו לתלות בו יותר מבהאחר [שם], וגם דברי הטור יש לפרש כן. וי"א דגם בכה"ג תלינן בבעלה של זו, דמסתמא זה המת הוא האיש שהלך מקרוב, דבהאחר שכבר הלך אין לנו לחשוש שזה עתה מקרוב הלך ג"כ בדרך הזה [ב"ח וט"ז], וקשה להקל כל כך [ב"ש סקנ"ו ע"ש]. ויש מי שאומר דבהוחזק עוד יוסף בן שמעון בעיר הזאת לא מקילינן בכל ענין, והטור מיירי שבעולם הוחזק עוד יוסף בן שמעון ולא בעיר הזאת [פרישה], ולא משמע כן. והעיקר כתירוץ הראשון, והרבה גדולים הסכימו כן [ריב"ש סי' תק"ח ושמ"ק ב"מ י"ח: ומראות הצובאות בשם רח"ש].

145. And in regard to what the Tur wrote in the name of the Rif, that even if there are two people named Yosef ben Shimon known (to be in the area), if caravans are not common, it is permitted (to rely on the testimony of one witness regarding the husband's death). There are those who disagree with this, arguing that what does it matter if caravans are not common, since ultimately there is still another person with the same name? How do we know that the husband of this woman died, perhaps it was the other one who died? The Rif only permitted it when caravans are common and there are not two people named Yosef ben Shimon known, and not the other way around. And we cannot say that we know the other person is alive, because if so, it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

obvious, and who would argue against this? However, if they testify about this (specific person), we surely know that he went on this journey and we do not know at all that the other person went on this journey – then it is reasonable to assume that the deceased is the one who went on this journey and not attribute it to the other, since we rely on what is common. But if the other person also went on this journey, even if it was a long time ago that he went, and the husband of this woman went on this journey recently, nevertheless we do not attribute it to him more than to the other. And the words of the Tur can also be interpreted this way. And some say that even in such a case we attribute it to the husband of this woman, because it is reasonable to assume that the deceased is the one who went on the journey recently, and we do not need to be concerned that the other who went a long time ago also recently went on this journey. It is difficult to be lenient to such an extent. And there are those who say that if another Yosef ben Shimon is known in this city, we do not permit it in any way, and the Tur is referring to a case where another Yosef ben Shimon is known in the world but not in this city, but this does not seem plausible. The primary explanation is like the first resolution, and many great authorities have agreed with this.

קמו. ולפ"ז דבר פשוט שזה שאנו סומכין להתיר האשה ע"פ דיבורו של זה הוא כשזה ידענו ברור שבעלה של זו הלך בדרך זה, אבל אם לא ידענו כלל אם הלך בדרך הזה, לא מיבעיא כשהוחזק עוד יוסף בן שמעון ושניהם נאבדו דא"א להקל כלל, שהרי שניהם נכנסו בהספק, אלא אפילו בלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון – הדבר צריך ישוב אם יש להקל [ע' מראות הצובאות סוף סעיף י"ט אות ד'], ולפ"ז יש לחלק בפשיטות בין גט דסי' קל"ב לכאן, דודאי גם בגט אם ידענו שבמקום הזה נכתב גט כזה והשליח הוליכו בדרך זה היינו מקילינן ג"כ, אך בגט מיירי שלא ידענו כלל אם נכתב במקום הזה גט כזה [ובאמת כ"כ הרמב"ן במלחמות יבמות שם לתרץ דברי הרי"ף, וכ"כ הרשב"א, וע' ב"ש].

146. And based on this, it is clear that the reason we rely on a man's testimony to permit a woman to remarry is when we know for certain that her husband traveled on this particular path. But if we have no knowledge at all whether he traveled on this path, it is not only when another person named Joseph ben Shimon is also known to be missing, making it impossible to be lenient, since both are in doubt, but even without the presence of two people named Joseph ben Shimon, the matter requires careful consideration whether leniency is permissible (see Ma'arot HaTzov'ot, end of section 19, note 4). And based on this, it is simple to differentiate between a get (divorce document) discussed in Siman 132 and our case here. Certainly, even with a get, if we knew that in this place such a get was written and the messenger took it on this path, we would also be lenient. However, in the case of the get, it discusses a situation where we had no knowledge at all if such a get was written in this place (and indeed, the Ramban wrote this in Milchemet Hashem on Yevamot there to explain the words of the Rif, and similarly wrote the Rashba, and see Beit Shmuel).

קמז. ורבינו הב"י כתב בסעיף י"ח: בא אחד ואמר לנו "אמרו ב"ד או אנשים כשתלך למקום פלוני אמור להם שמת יצחק בן מיכאל", ובא השליח ואמר לנו, והשליח אינו יודע מי הוא, הואיל ואנו יודעים פלוני הידוע בשם זה – הרי אשתו מותרת ואין אומרים שמא יצחק בן מיכאל אחר היא שמת, והוא שלא הוחזקו שם שני יצחק בן מיכאל, או כשהוחזקו שנים ואחד קיים עכ"ל. ומשמע להדיא דס"ל דבהוחזקו אף דלא שכיחא שיירתא לא מתירינן אותה, וכדעת היש חולקין שבסעיף קמ"ה, וכן משמע דעת הרמב"ם והראב"ד בפי"ג הל' כ"ד [וכ"מ מרש"י שם ביבמות]. וזה שכתב דכשהאחד קיים לא חיישינן עוד, כן הסכימו רוב הפוסקים, דמה לנו ששמו כשמו כיון שהוא קיים, ואע"ג דיש מי שאומר דכיון שהוחזק עוד אחד ששמו כשמו חיישינן לעוד אנשים שמא יש ששמם כשמו של זה [רשב"א גיטין כ"ז.], מ"מ רוב הפוסקים לא ס"ל כן.

147. And our master the Beit Yosef wrote in paragraph 18: If someone came and told us, "The court or some people said that when you go to such-and-such a place, tell them that Yitzchak ben Michael has died," and the messenger came and told us, and the messenger does not know who he is—since we know a certain person known by that name, his wife is permitted to remarry. We do not say that perhaps another Yitzchak ben Michael has died, provided there are not two people known by that name in that place, or if there are two, one of them is still alive. And it is clear that he holds that if there are two people known by that name, even if it is uncommon for caravans to travel there, we do not permit her to remarry, as is the opinion of those who disagree in paragraph 145. This also appears to be the opinion of the Rambam and Raavad in chapter 13, law 24 [and this can be derived from Rashi there in Yevamot]. And regarding what he wrote—that if one of them is still alive, we no longer worry—most of the authorities agree that we do not concern ourselves with the fact that his name is the same, since he is alive. And although some say that since there is another person known by that name, we worry about others who may also have that name [Rashba in Gittin 27], nevertheless, most authorities do not hold this way.

קמח. וכתב ע"ז רבינו הרמ"א די"א דכ"ז דווקא כשהזכיר העד שם עירו, אבל אם לא הזכיר שם עירו אע"פ שיודעין שנאבד אחד – לא מהני אע"פ שהזכיר שמו, ויש מקילין. וי"א דבמקום שמזכיר שמו לבד בעינן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שיזכיר עירו, אבל אם מזכיר שמו ושם אביו לא בענין שיזכיר שם עירו. ובמקום שיש אומדנות והוכחות שזה הוא – יש להקל ולסמוך אמאן דאמר דלא בענין שיזכיר שם עירו עכ"ל. ורבים תמהו עליו, דהא קאי אדברי רבינו הב"י שזה בא ואמר שאמרו לו כשתלך למקום פלוני אמור להם שמת יצחק בן מיכאל, הרי הוא מזכיר שם עירו ג"כ דהרי מודיעים לעיר פלוני שפלוני מעירם מת, דאם אינו מעירם – מה להם להודיע לעיר הזאת? וזה אין סברא לומר דגם בכה"ג צריך שיאמר מפורש "פלוני מעירכם", דאיזו סברא הוא, ועוד דמדבריו משמע דיש דיעות דס"ל דא"צ להזכיר כלל שם עירו. וי"א דגם בשמו לבד סגי, וזהו דבר שא"א לומר כלל דאם ישמע שיוסף מת או יוסף בן שמעון מת תלך זו ותנשא, הרי בעולם ודאי כמה יוסף בן שמעון איכא [חמ"ח סקל"ח].

148. And our Rabbi the Rema wrote regarding this: Some say that all of this applies specifically when the witness mentioned the name of his city, but if he did not mention the name of his city, even though it is known that one person is missing – it does not help even if he mentioned his name, and there are those who are lenient. And some say that in a case where he mentions only his name, we require him to mention his city, but if he mentions his name and his father's name, we do not require him to mention the name of his city. And in a place where there are indications and proofs that this is the person – we can be lenient and rely on the opinion that says we do not require mentioning the name of his city. Many were astonished at this, for it contradicts the words of our Rabbi, the Beit Yosef, who said that if someone comes and says that they told him when you go to such and such a place, say that Isaac the son of Michael died, he indeed mentioned his city as well, for they are informing the city that a certain person from their city died. If he is not from their city – why would they inform that city? It is unreasonable to say that even in such a case he must explicitly say "so-and-so from your city," for what sense does that make? Moreover, from his words, it seems that there are opinions that hold that there is no need to mention the name of his city at all. And some say that even just mentioning his name alone suffices, and this is something that cannot be said at all, for if one hears that Joseph died or Joseph the son of Shimon died, this woman will go and remarry, whereas in the world there are certainly many Joseph the son of Shimons.

קמט. לפיכך יש מגיהים בדבריו דכצ"ל: י"א דכ"ז דוקא שהזכיר העד שם עירו [מראות הצובאות], אבל אם לא הזכיר שם עירו וכו' – לא מהני, ויש מקילין דבמקום שמזכיר שמו לבד בענין שיזכיר עירו וכו' [ט"ז ומוחק הי"א השני], ואינו חולק על רבינו הב"י אלא שמבאר דבריו. וה"פ: י"א דבענין דוקא שם עירו כההיא דרבינו הב"י דהוה כמפורש שם עירו, או שבא אחד ואמר פלוני בן פלוני מעיר פלונית מת, ויש מקילין דכשהזכיר שמו ושם אביו א"צ שם עירו, וכן משמע מהגירסא שבתוספתא סוף יבמות (י"ד י"א) דתניא אין מעידין עליו עד שיהו מזכירין שמו ושם אביו, שמו ושם עירו. ויש גירסא בתוספתא זו שמו ושם עירו ושם אביו [הה"מ שם הל' כ"ז], והכריעו לדינא כדיעה ראשונה דבענין שם עירו, דאין סברא כלל להתיר בלא שם עירו, דכמה יוסף בן שמעון יש בעולם, ותמהו באמת על מי שסובר כן [ט"ז סקכ"ג].

149. Therefore, there are those who correct his words to say: They say that all this is specifically when the witness mentioned the name of the city [Maraot HaTzovot], but if he did not mention the name of the city, etc. – it is not valid, and there are those who are lenient that in a place where he only mentions his name, it is necessary to mention his city, etc. [Taz and he deletes the second "they say"], and he does not disagree with our teacher, the Beit Yosef, but rather he explains his words. And the explanation is: They say that it is specifically necessary to mention the name of his city, as in the case of our teacher, the Beit Yosef, where the name of the city is explicitly stated, or if someone comes and says that so-and-so from such-and-such city died. And there are those who are lenient that when he mentioned his name and his father's name, it is not necessary to mention his city. And this is implied from the version in the Tosefta at the end of Yevamot (14:11) where it is taught that one does not testify about him until they mention his name and his father's name, his name and his city's name. And there is a version in this Tosefta that says his name, his city's name, and his father's name [HaMagid Mishneh there, Hilchot 27], and the ruling is according to the first opinion that it is necessary to mention his city's name, for it is unreasonable to permit without mentioning his city's name, as there are many Yosef ben Shimon in the world, and they indeed wondered about those who hold this opinion [Taz, subparagraph 23].

קנ. ולי נראה דזהו ודאי אין שום דיעה להתיר בעלמא בשמו ושם אביו לומר דכשאחד אומר שמת במרחקים יוסף בן שמעון להתיר בזה אשת יוסף בן שמעון דעיר הזאת, דכמה יוסף בן שמעון יש בעולם, והדיעות שמביא רבינו הרמ"א לא נחלקו אלא אם יש בסימנים מוכיחים קצת מי הוא היוסף בן שמעון שזה מעיד שמת, ומ"מ אין זה הוכחה ברורה שהעדות הוא על יוסף ב"ש שמעיר הזאת שנאבד, כגון שיוסף ב"ש מעירינו נאבד, ובא אחד ואמר שסביבות העיר מת או נהרג אחד ששמו יוסף בן שמעון, דהמתירים ס"ל דתלינן אותו ביוסף ב"ש דעירינו, או שאומר שבעיר פלונית מת יוסף ב"ש, וידענו שיוסף ב"ש הנאבד היה זה זמן קרוב במקום פלוני ולא הוחזק יוסף ב"ש אחר בשם וכן מעירינו לא נאבד יוסף ב"ש אחר וכן כה"ג, והאוסרים ס"ל דזה אינו כלום וצריך שיזכיר שם עירו כיון שאין ידים מוכיחות בבירור שעל יוסף ב"ש זה כוונתו וא"כ אין מן התימה מי שמתיר אף על שמו לבדו כיון דקרוב יותר שעליו הוא העדות וזהו כעין כאן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נמצא וכאן היה. אמנם אם יש אומדנא והוכחה שעל זה כוונתו, כגון שאומר שמסחרו היה בכך וכך ונמצא סביבות מקום מסחרו, או שאומר עליו סימני בגדים או סימני הגוף סימנים אמצעים – הכל מודים דלא בעינן שם עירו. [וא"ש לפ"ז מה שהתיר הרא"ש במכלוף בן מלול הנמצא סמוך לפא"ס כמ"ש בב"י שהוא היה מפא"ס, וא"ש קושית הט"ז והחמ"ח].

150. And it seems to me that certainly there is no opinion to permit [a woman to remarry] based on [the husband's] name and his father's name alone, by saying that when someone says that Yosef ben Shimon died in a distant place, this would allow the wife of Yosef ben Shimon from this city to remarry. For there are many Yosef ben Shimon's in the world. The opinions brought by our master, the Rema, only differ if there are some indicative signs that slightly prove who this Yosef ben Shimon is, who is being testified about having died. Nonetheless, this is not a clear proof that the testimony is about the Yosef ben Shimon from this city who was lost, for example, if Yosef ben Shimon from our city was lost, and someone comes and says that around the city one named Yosef ben Shimon died or was killed. Those who permit it hold that we assume it is the Yosef ben Shimon from our city. Or if he says that in a certain city, Yosef ben Shimon died, and we know that the lost Yosef ben Shimon was recently in that place and no other Yosef ben Shimon was known by that name, and similarly, no other Yosef ben Shimon was lost from our city. Those who forbid it hold that this is nothing, and he must mention the name of his city since there is no clear evidence that his intention is about this Yosef ben Shimon. Therefore, it is not surprising that some permit [remarriage] even based on his name alone since it is more likely that the testimony is about him, and this is somewhat similar to "here he was found, and here he was." However, if there is estimation and proof that his intention is about this one, for example, if he says his trade was such and such, and he was found around the place of his trade, or he describes his clothing or physical signs, intermediate signs - everyone agrees that we do not need the name of his city. [And this explains according to this what the Rosh permitted in the case of Makhluf ben Malul who was found near Fes, as brought by the Beit Yosef, that he was from Fes, and this answers the question of the Taz and the Chacham Tzvi.]

קנא. כינוי משפחתו הוי כשם עירו ועדיף מינה, דבעיר אחת יש מאה כינויי משפחות, ומלאכתו אפשר דהוי ג"כ כמו שם עירו וכן מסחרו, ואפשר דגם סימנים גרועים כמו ארוך וגוץ לבן ושחור הוי ג"כ כמו שם עירו, וכן סביב עיר כשמזכירין עיר סתם הכוונה לאותה העיר, דכן דרך העולם אותם הדרין סביבות עיר כשאומרים סתם עיר הכוונה על העיר הסמוכה להם. וכן אם ראובן שואל לשמעון "אתה מעיר פלונית?", והשיבו "הן", וא"ל ראובן "דע כי לוי מת או נהרג" – הוי כמו שאומר לוי מעירך נהרג או מת, וכל כיוצא בזה, ואין חילוק בכל זה בין עד המעיד לכותי מסל"ת. ומהרמב"ם פי"ג הל' כ"ז מבואר דבשמו ושם עירו סגי, ע"ש.

151. The designation of a family name is like the name of one's city and is even better, for in one city there can be a hundred family names. One's profession might also be like the name of one's city, as well as one's trade. It is possible that even inferior signs like "tall" and "short," "white" and "black" are like the name of one's city. Similarly, when referring to the surrounding area of a city, when one mentions a city in general, the intention is towards that particular city, for it is common practice that those who live around a city, when they say "city" without specification, mean the nearby city. Likewise, if Reuven asks Shimon, "Are you from such-and-such city?" and he answers "Yes," and then Reuven says, "Know that Levi has died or was killed," it is as if he said, "Levi from your city died or was killed," and all similar cases. There is no difference in all these matters between a witness testifying to a Jewish court and a non-Jew reporting informally. And from the Rambam, Chapter 13, Halacha 27, it is clear that mentioning his name and the name of his city suffices, see there.

קנב. ישראל או כותי מסל"ת שבא ואמר "מת איש יהודי במקום פלוני, כך וכך צורתו וכך וכך סימניו", והסימנים אינם מובהקים אלא סימנים גרועים או אמצעים כמו שיתבאר בפרטי דיני סימנים בסי' זה, ואין יודעים שמו – אין אומרים באומד הדעת שבודאי פלוני מעירינו הוא שנאבד, עד שיאמר שמו ושם אביו ושם עירו, או שמו ושם אביו או שמו ושם עירו כפי הדיעות שנתבאר, או שאר סימן מובהק. ואם ידענו שזה הנאבד מעירינו היה באותו מקום שהעד אומר שמת – אפשר שמתירין ע"י סימנים אמצעים אם לא הוחזק אחר בכעין סימנים אלו [נ"ל].

152. A Jew or a non-Jew who is not suspected of lying comes and says, "A Jewish man died in such and such a place, he looked like this and that, and had these and those characteristics," and the characteristics are not distinctive but rather poor or average ones as will be explained in the detailed laws of characteristics in this section, and we do not know his name — we do not assume based on estimation that he is certainly a particular person from our town who went missing, until he says his name and his father's name and his town's name, or his name and his father's name or his name and his town's name according to the opinions clarified, or another distinctive

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

characteristic. And if we knew that the missing person from our town was in that place where the witness says he died — it is possible that we permit based on average characteristics if no one else was known to have similar characteristics [in my opinion].

קנג. אם בא אחד ואמר "זה שיצא עמי מעיר פלונית ביום פלוני מת במקום פלוני", אם מתברר ע"י עדים מי הוא האיש שיצא עמו מכאן – מתירין את אשתו. ואם לא נתברר, אם יש ביכולת לברר מי הוא האיש שיצא ביום פלוני מכאן, כגון ששערי העיר נעולים וכל מי שיוצא מן העיר ידוע הוא לאנשי העיר, ונתברר שכל האנשים שיצאו מכאן ביום פלוני כולם חיים לבד זה – מתירין את אשתו אפילו אינו מזכיר שמו כלל [ב"ש סקס"ב, וצ"ע על הרמ"א שכתב בסעי' י"ט וה"ה בכותי מסל"ת, והא להרמב"ם צ"ל קברתיו כמו שיתבאר].

153. If someone comes and says, "This person who left with me from such-and-such city on such-and-such day died in such-and-such place," if it can be clarified through witnesses who the person is that left with him from here, they permit his wife to remarry. If it cannot be clarified, if it is possible to ascertain who the person is that left on that day, such as if the city gates are locked and everyone leaving the city is known to the townspeople, and it is clarified that all the people who left on that day are alive except for this one, they permit his wife to remarry even if he does not mention his name at all.

קנד. כתב הרמב"ם ז"ל בפי"ג הל' כ"ה: יצאו כותי וישראל מעמנו למקום אחר, ובא הכותי והסיח לפ"ת ואמר איש שיצא עמי מכאן מת – משיאין את אשתו, ואע"פ שאין הכותי יודע אותו האיש, והוא שיאמר קברתיו. וכן אם יצאו עשרה בני אדם כאחד ממקום למקום, והן אסורין בקולר או נושאים גמלים וכיוצא בדברים אלו, והסיח הכותי לפי תומו ואמר שעשרה אנשים שהלכו ממקום פלוני למקום פלוני והם נושאים כך וכך מתו כולם וקברנום – משיאים את נשותיהן, עכ"ל. וכדבריו אלה הובא בגמ' [קכ"ב.] שני מעשיות אלו, ובלשון זה שהכותי אמר קברתיו וקברתים והשיאו את נשותיהן, ע"ש.

154. Maimonides Z"L wrote in the 13th chapter, Halacha 25: If a Samaritan and a Jew went out from us to another place, and the Samaritan came and spoke innocently and said that a man who went out with me from here has died – we allow his wife to remarry, even though the Samaritan does not know that man, provided he says, "I buried him." Similarly, if ten people went out together from one place to another, whether they are bound in chains or driving camels or involved in similar activities, and the Samaritan spoke innocently and said that ten people who went from such and such a place to such and such a place and were carrying such and such have all died and we buried them – we allow their wives to remarry. These words are as stated in the Gemara [122a], where these two incidents are mentioned, and in this language, that the Samaritan said, "I buried him" and "I buried them," and they allowed their wives to remarry.

קנה. ומתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל דאע"ג דאם היה עד ישראל היה די אם אמר מת לבד או מתו, מ"מ בכותי החמירו חז"ל להצריך שיאמר דוקא המיתה והקבורה. ויש שרצה לומר דדעת הרמב"ם בכל כותי מסל"ת דבעינן שיאמר מת וקברתיו, ודחו דבריו שהרי כמה דינים כתב הרמב"ם במסל"ת ולא הזכיר קבורה כלל ש"מ דרק בזה מצריך קבורה, וטעמא דמילתא כיון שאינו מזכיר שמו אלא סימנא בעלמא "האיש שיצא עמי" או "האנשים שהלכו ממקום פלוני" בלי הזכרת שמם ושם עירם – מצרכינן שיאמר גם קבורה [הה"מ]. וסברתו הוא דכיון שאינו מזכיר שמו ניכר שאין הכותי מכירו, אבל כשמזכיר שמו ניכר שהיה מכירו ויותר האדם מדקדק במכירו מאינו מכירו, ולכן במכירו כשאומר מת – דיו, דודאי אמת הוא, אבל באינו מכירו – חיישינן שמא טעה בדמיונו ואמר שמת. אמנם כשאומר מת וקברתיו נראה להדיא שאינו אומר בדדמי ואמת הוא שמת [כ"מ]. וכ"ז בכותי מסל"ת, אבל בישראל המעיד גם בכה"ג – די במת בלבד ולא חיישינן שיאמר בדדמי [שם], אע"ג דבמלחמה או בים חיישינן לבדדמי גם בישראל כמו שיתבאר בס"ד.

155. And it is explained from the words of the Rambam, of blessed memory, that even though if the witness were a Jew it would suffice if he said merely "he died" or "they died," nevertheless, regarding a Samaritan, the Sages were stringent and required him to explicitly say both the death and the burial. There is one who sought to say that the Rambam's opinion in all cases of a Samaritan speaking offhandedly is that he must say "he died and I buried him," but his words were refuted because the Rambam wrote several laws regarding a Samaritan speaking offhandedly and did not mention burial at all, which implies that only in this case does he require burial. The reasoning is that since he does not mention his name but only a general description such as "the man who went with me" or "the people who went from such and such a place" without mentioning their names or the names of their cities, we require that he also say burial [Hagahot Maimoniot]. His reasoning is that since he does not mention his name, it is evident that the Samaritan does not recognize him. But when he mentions his name, it is evident that he recognized him, and a person is more meticulous regarding someone he knows than someone he does not know. Therefore, regarding someone he knows, when he says "he died" it is sufficient, for it is certainly true. But regarding someone he does not know, we are concerned that he might have made a mistake in his imagination and said that he died. However, when he says "he died and I buried him,"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it clearly appears that he is not speaking from imagination and it is true that he died [Kesef Mishneh]. And all this applies to a Samaritan speaking offhandedly, but for a Jew who testifies even in such a case, it suffices to say only "he died" and we are not concerned that he speaks from imagination [there]. Even though in war or at sea we are concerned about imagination even regarding a Jew, as will be explained with God's help.

קנו. וי"א שדעת הרמב"ם הוא לחלק במסל"ת בין ענין לענין, דכל היכא שנראה שהכותי רצונו להודיע לבני ביתו של המת או לקרוביו שפלוני בעל ביתם או קרובם מת, כמעשה שבגמרא שם שבא הכותי ואמר "מאן איכא בי חיואי, מאן איכא בי חיואי, מת חיואי!" – לא מצרכינן שיאמר קברתיו, דכיון שמכניס א"ע להודיעם הודעה כזו לא חיישינן שיאמר בדדמי, או כגון שמתאבל עליו ואומר וי לפלוני אהובי או פלוני החכם או פלוני הזריז וכה"ג, ואומר שמת, מדקדק היטב ולא יאמר בדדמי [נ"ל]. אבל אם אומר רק פלוני מת בלבד – חיישינן שיאמר בדדמי ומצרכינן שיאמר קברתיו [שם בשם ריטב"א]. ונראה לפי דיעה זו שההפרש בין שאומר קישור דברים עם המיתה דאז נראה שדקדק היטב ובין שאינו אומר קישור דברים אלא מת בלבד, דחיישינן לבדדמי.

156. Some say that the Rambam's opinion is to differentiate in cases of "mesiach lefi tumo" (speaking innocently) between different contexts. Wherever it appears that the non-Jew's intention is to inform the family members or relatives of the deceased that a certain person has died, as in the case in the Talmud where the non-Jew came and said, "Who is in the house of Chivai? Who is in the house of Chivai? Chivai has died!" – we do not require him to say that he buried him. Since he is making an effort to inform them of such a message, we are not concerned that he is speaking based on assumption. Or, for example, if he is mourning for him and says, "Woe for so-and-so my beloved" or "so-and-so the wise" or "so-and-so the diligent" and the like, and says that he died, he is being precise and will not speak based on assumption [it seems to me]. However, if he only says that so-and-so died, we are concerned that he is speaking based on assumption, and we require him to say that he buried him [there in the name of the Ritva]. It appears according to this opinion that the difference is between saying something connected with the death, which shows he is being precise, and merely saying that so-and-so died, in which case we are concerned about assumption.

קנז. וי"א דהרמב"ם ס"ל דבכל ענין א"צ לומר קברתיו, ורק באלו המעשיות כשמספר שהלך עמו בדרך או שהיהודים הלכו בדרך – בזה צריך שיאמר קברתיו או קברתים, והטעם משום דדרך בני אדם כשהולכין בדרך ונאבד אחד מהם או נאבדו כלם ואינו ידוע לאין נמלטו משערים שמסתמא מת או מתו, ולכן אם אינו אומר שקברו או קברום אומר בדדמי מפני שנתעלם ממנו או נתעלמו כולם, אבל כשאומר גם הקבורה תו אין חשש כזה דהרי אומר שקברו או קברום, ומה יש לחוש עוד [שם בשם הרא"ם]. ולפ"ז אפשר דגם בישראל המעיד הדין כן כיון דתלינן בדעת בני אדם [וכ"נ מדבריו שם, ע"ש היטב]. וי"א דבראה המיתה חיישינן לבדדמי ולא בשלא ראה.

157. And some say that the Rambam holds that in any case, there is no need to say "I buried him," and only in these narratives, when recounting that he went with him on the way or that Jews went on the way – in this case, it is necessary to say "I buried him" or "I buried them." The reason is because it is the way of people that when they go on a journey and one of them is lost or all are lost, and it is not known where they escaped to, it is assumed that they died. Therefore, if he does not say that he buried him or buried them, it is considered as if he is uncertain because they disappeared from him or they all disappeared. But when he also says about the burial, then there is no such concern, as he says that he buried him or buried them, and what is there to worry about further [there in the name of Ra'am]. According to this, it is possible that also among Israelites who testify, the law is the same, since we rely on the understanding of people [and this also seems to be his words there, see there well]. And some say that if he saw the death, we are concerned about uncertainty, but not if he did not see it.

קנח. ומדברי רבינו הרמ"א סעי' י"ז מתבאר שתפס לעיקר החילוק בין הזכיר שם המת ללא הזכיר, וכמ"ש בסעיף קנ"ה. וכתב עוד דלאו דווקא קברתיו, אלא כל שאומר דבר שמשמעותו שודאי מת ולא אמר בדדמי מהני, עכ"ל. כגון שהזיזו ממקום למקום או הטמינו בזבל או בבור וכה"ג.

158. From the words of our teacher, the Rema, in section 17, it is clarified that he considered the primary distinction to be whether or not the name of the deceased was mentioned, as he wrote in section 155. He also wrote that it is not specifically about saying "I buried him," but anything that implies certainty of death without saying "perhaps" is effective, end of quote. For example, if they moved him from place to place, or concealed him in dung or in a pit, and similar cases.

קנט. וכל הטעמים שנתבארו לדעת הרמב"ם אין בהם דברים המתיישבים על הלב במה שהצריכו לומר גם הקבורה, ובאמת פסק הטור דגם במעשים אלו די במיתה בלבד, וזה שבגמרא הזכירו הקבורה דמעשה שהיה כך היה שכן סיפרו הכותים, ולא דדינא הכי שתעכב הקבורה את ההיתר, וכן דעת כמה מהפוסקים וכן נראה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מדעת רבותינו בעלי השו"ע שתפסו לעיקר לדינא כדעת הטור, ומ"מ חששו לדעת הרמב"ם שהיא דעת הרי"ף ג"כ וכמה מרבותינו הראשונים שחששו לדעתם ז"ל [ע' ב"י].

159. And all the reasons that were explained according to the Rambam do not settle well in the heart regarding the requirement to also say burial. In truth, the Tur ruled that for these actions, death alone suffices. The mention of burial in the Gemara was because that was how the incident occurred, as the Samaritans recounted, and not because the law requires burial to delay permission. This is also the opinion of several other decisors, and it appears that the authors of the Shulchan Aruch also held this as the primary ruling like the Tur. Nevertheless, they were concerned with the Rambam's opinion, which is also the opinion of the Rif and several of our early authorities who were cautious of their opinion, of blessed memory.

קס. ולולי דברי רבותינו הייתי אומר דגם הרי"ף והרמב"ם שהצריכו לומר בכאן קברתיו אינו מטעם חשש בדדמי כמו במלחמה ומים שיתבאר, שהרי הרי"ף בשם ביאר הטעם שהצריכו לומר קברתיו מפני חשש בדדמי [בפט"ו דיבמות (מ"ב.)], ובזה לא ביאר הטעם, ולכן היה אפשר לומר דהפירוש כן הוא: דודאי אם הכותי היה אומר זה היהודי שיצא עמי מת בעיר פלונית היה די, דכיון שמת בעיר מסתמא קברוהו אנשי העיר, אבל במעשים אלו נראה שאומר שמת בדרך וא"כ אם לא אמר קברתיו הרי עדיין מוטל בדרך וצריכים לקוברו, א"כ המקברים יכירוהו בסימנים או בטביעת עין אם זהו היהודי שאומר הכותי אם לאו, ולמה לנו לסמוך על דבריו במקום שאפשר להתברר, והרי אף בכל האיסורים קיי"ל דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן כמ"ש ביו"ד סי' א', וכ"ש באיסור א"א, ולכן כשאומר שכבר קברו – בהכרח לסמוך על דבריו דאי אפשר לברר עוד. ואין לשאול דאפילו כשלא אמר קברתיו נימא דקברו, דא"א לומר כן, דאם היה קוברו היה מספר זאת, דסתם כותי צועק ומספר כל הענין, ובפרט אם היה עושה חסד עם המת לקוברו. ועוד דלמה נאמר שקברו, הלא אינו מחוייב בזה, ובודאי בישראל המעיד בכה"ג, אף בלא אמירתו ידענו שקברו שלא יניחנו בלא קבורה, אבל כותי אם היה קוברו היה אומר בפירוש שקברו [וע' בעירובין ע"ה:].

160. If not for the words of our Rabbis, I would have said that even the Rif and the Rambam, who required stating "I buried him" here, do not do so out of concern for an assumption, as in the case of war or water which will be explained, since the Rif explicitly explained the reason they required saying "I buried him" due to concern for an assumption [in Chapter 15 of Yevamot (42.)], and in this case, he did not explain the reason. Therefore, it might be possible to say the interpretation is as follows: Certainly, if the gentile were to say, "This Jew who went out with me died in a certain city," that would be sufficient. Since he died in a city, it is assumed that the city's people buried him. But in these actions, it appears that he says he died on the way, and if he did not say "I buried him," then he is still lying on the way and needs to be buried. Therefore, those who bury him will recognize him by identifying marks or by visual identification if he is the Jew the gentile is talking about or not. Why should we rely on his words when it is possible to verify? And even in all prohibitions, we hold that wherever it is possible to verify, we verify, as it says in Yoreh De'ah, Siman 1, and certainly in the prohibition of a married woman. Therefore, when he says he has already buried him, we must rely on his words since it is impossible to verify further. And one should not ask that even when he did not say "I buried him," we should assume that he buried him. It is impossible to say so because if he had buried him, he would have reported it, as an ordinary gentile shouts and tells the whole matter, especially if he performed the kindness of burying the dead. Moreover, why should we say that he buried him? He is not obligated to do so. Certainly, for a Jew testifying in such a case, even without his statement, we know he buried him since he would not leave him without burial. But a gentile, if he had buried him, would explicitly state that he buried him [and see Eruvin 75:].

קסא. ובזה שכתב הרמב"ם שני דינים בזה, רבותא קמ"ל – דלאו דוקא באיש אחד נאמן אלא אפילו על אנשים הרבה, דהייתי אומר אם כדברי הכותי שכולם מתו היה קול יצא בזה – מ"מ נאמן [תשובות הרא"ש כלל כ"א]. ועוד רבותא קמ"ל – דלא מיבעיא אם זה הכותי עצמו יצא עם הישראל שנאמן לומר שמת, אלא אפילו שהישראל הלך לדרכו בפ"ע והכותי בפ"ע כמעשה דאנשים שיצאו בקולר, מ"מ נאמן [נ"ל].

161. And regarding this, the Rambam wrote two rulings: The novelty is that it is not only one individual who is believed, but even concerning many people, for I might have thought that if according to the gentile's words they all died, there would have been a public outcry about it — nevertheless, he is believed. Additionally, the novelty is that it is not only if this gentile himself went out with the Jew that he is believed to say that he died, but even if the Jew went his own way and the gentile went his own way, as in the case of people who were taken out in chains, nevertheless, he is believed.

קסב. יש מי שאומר דדוקא כשהכותי אומר מפורש שזה האיש שיצא עמו מכאן מת, אבל אם אומר איש שהלך עמי מת – חיישינן שמא זה שיצא עמו מכאן נפרד ממנו בדרך ואיש אחר נתלווה עמו ומת [ט"ז], ויש חולקים בזה [ע' ב"ש סקנ"ג]. ובאמת אין כאן מחלוקת, דבודאי בענין שיהא מוכח מדבריו שעל אותו האיש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נתכוין, ודבר זה מובן לפי הענין וסידור דברי הכותי אף שלא אמר בפירוש האיש שיצא עמי מכאן, וכל שמלשונו משמע שעל אותו האיש כוונתו – מתירין את אשתו, ובלא זה אין מתירין, ולא מדחקינן לשונו של הכותי לומר שכוונתו היה על איש אחר כיון שמפשט לשונו משמע שעל אותו ישראל כוונתו. ופשיטא שכשיש ביכולת לברר להדיא שעל האיש הזה כוונתו – מחוייבים לברר, אמנם כשאין ביכולת לברר, כגון שהכותי חלף הלך לו – מתירינן על פשט לשונו כשמבואר שעל אותו האיש היתה כוונתו [וכ"נ מבעל מראה"צ], ואין חילוק בזה בין ישראל המעיד לכותי המסיח לפ"ת[ואתי שפיר כל מה שהקשה הט"ז, וזהו כוונת הרא"ש].

162. There are those who say that this is specifically when the non-Jew explicitly says that the person who left with him from here has died. But if he says, "A man who went with me has died," we are concerned that perhaps the one who left with him from here separated from him on the way and another man accompanied him and died [Taz]. And some disagree with this [see Beit Shmuel, section 153]. In truth, there is no dispute here, for certainly we require it to be evident from his words that he meant that specific person. This can be understood from the context and the arrangement of the non-Jew's words, even if he did not explicitly say, "the person who left with me from here." As long as it is implied from his language that he meant that specific person, we permit his wife to remarry. Without this, we do not permit it, and we do not strain the non-Jew's words to say that he meant another person when it is evident from his plain language that he meant that specific Jew. And it is obvious that when it is possible to clarify explicitly that he meant this person, we are obligated to clarify. However, when it is not possible to clarify, such as when the non-Jew has already left, we permit based on the plain language when it is clear that he meant that specific person [and this also appears from the author of Mareh Yechezkel]. There is no difference in this matter between a Jew testifying and a non-Jew casually speaking the truth [and this fits well with all the difficulties raised by the Taz, and this is the intention of the Rosh].

קסג. ודע, דבזה שכתב הרמב"ם בדין השני בעשרה אנשים שיצאו אסורים בקולר דנאמן, י"א ג"כ דדוקא בכה"ג נאמנים, אבל כשאינם אסורים בקולר אין מתירין באמירתו שמתו כולם, דחיישינן דילמא הנהו כולהו אזלי לעלמא והני אחריני נינהו, או שאחד מהם נפרד ואחר נתחבר אליהם [חמ"ח וט"ז], דדוקא כשהיה סימן באלו האנשים כגון שיצאו אסורים או עם גמלים או בסחורה אחרת שכולם הלכו בענין אחד – בזה לא חיישינן שמא אחרים היו עם אותו הענין עצמו, דזהו כסימן מובהק מספר האנשים ונושא עניינם, אבל אם אמר בסתם "עשרה אנשים הלכו בדרך פלונית ונהרגו כולם", חיישינן שמא אחרים הם או אחד מהם איש אחר הוא [שם], ויש חולקים בזה ג"כ [ע' ב"ש סקנ"ה]. ולי נראה דגם בזה אין מחלוקת, דודאי בענין שלפי פשט לשונו וסידור אמירתו יהיה מוכח שעל אותה החבורה שיצאו מכאן הוא אומר, וכן כשאפשר לברר מבררינן, ודבר פשוט הוא שעל סימן מנין של בני אדם בלבד אין מתירין עגונה, דאע"ג דגבי מציאה כתבנו בחו"מ סי' רס"ב דמנין הוי סימן, מ"מ פשיטא שאין זה אלא בסימן אמצעי דלגבי ממון קרינן לה סימן מובהק, ולא בעגונה, כמ"ש בחו"מ סי' רס"ז סעי' ה', ע"ש. אמנם אם מכוין המקום ממש – הוי כסימן מובהק [ב"ש]. וכן אם הכותי מכיר אחד מבני החבורה ואומר שזה האיש שמכירו נהרג עם כל חבורתו – מתירין כל החבורה על ידו [שם], ויש לעיין בזה.

163. And know, that regarding what the Rambam wrote in the second ruling about ten men who were taken in chains, that he is believed [when he says they died], some say that this belief is only in such a case. But when they are not taken in chains, we do not permit [the wife to remarry] based on his statement that they all died, because we are concerned that perhaps all those [men] went to another world and these are other [men], or that one of them separated and another joined them [later], as [the sources] Chomat Shlomo and Turei Zahav say. Specifically, when there was a sign with these men, such as they were taken in chains or with camels or with other merchandise where they all traveled in one manner, in this case, we are not concerned that others were with the same matter itself, since this is like a clear sign from the number of people and their matters. But if he said generally "ten men went on a certain path and they were all killed," we are concerned that perhaps they are others or one of them is another person, as it says there. And there are those who disagree with this as well, see Beit Shmuel section 155. And it appears to me that there is no disagreement in this, for certainly we require that according to the simple meaning of his words and the arrangement of his statement, it should be evident that he is speaking about the same group that left from here. And when it is possible to verify, we verify. And it is a simple matter that based on the sign of the number of people alone, we do not permit an agunah [a woman bound in marriage], for although we wrote in Choshen Mishpat, section 262, that a number is considered a sign, nevertheless, it is clear that this is only an intermediate sign, because regarding monetary matters, we consider it a clear sign, but not for an agunah, as we wrote in Choshen Mishpat, section 267, paragraph 5, see there. However, if he specifies the exact place, it is considered a clear sign, as Beit Shmuel says. And also, if the gentile recognizes one of the group and says that this person whom he recognizes was killed with his entire group, we permit the entire group through his statement, as it says there. And this needs further examination.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קסד. כשנמצא אדם הרוג או מת שלא בביתו, מסתכלין בו בפרצופו ובסימני גופו כדי להעיד עליו, ובודקין אותו ורואין אותו אפילו בלילה לאור הנר או לאור הלבנה, ואע"ג דאור הנר יפה לבדיקה יותר מאור הלבנה כמ"ש באו"ח סי' תל"ג – זהו בחמץ מפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין, אבל זה המת כשבודקין אותו לאור הלבנה ומונח בחוץ שפיר הבדיקה טובה. מיהו אם מונח בבית נ"ל שלא יבדקו אותו ע"פ אור הלבנה הנוצץ דרך חלון לבית אלא ידלקו את הנר, דאור הלבנה הבא לבית דרך החלון אורה מעט ואינו יפה לבדיקה. ויש מי שמסתפק בכותי מסל"ת אם סומכין על דבריו כשאמר שראהו בלילה את המת או את ההרוג והכירו לאור הנר או לאותי הלבנה, ולא ידעתי מקום ספק בזה, דאי ס"ד דהבדיקה ביום יותר טובה לא הוה משתמטי הפוסקים מלהזכיר שלכתחילה יש לראות לבדוק ביום, ומלשון הפוסקים מבואר דגם לכתחילה יש לבדוק, ועוד דאי ס"ד דכותי אינו נאמן על ראיית לילה מפני שאומר בדדמי, היה לנו להחמיר גם בעד אחד מפני חשש זה, כמו דמחמרינן במלחמה ובמים כמו שיתבאר.

164. When a person is found killed or dead outside of his home, his face and body marks are examined in order to testify about him. He is checked and observed even at night by candle light or moonlight. And although candle light is better for examination than moonlight, as is mentioned in Orach Chayim, Siman 433 – that applies to chametz because it needs to be checked in cracks and crevices. But this deceased person, when examined by moonlight and lying outside, the examination is good. However, if he is lying inside the house, it seems to me that he should not be examined by moonlight shining through a window into the house. Rather, a candle should be lit, because moonlight that comes into the house through a window is dim and not suitable for examination. There is someone who is uncertain whether one can rely on the testimony of a Samaritan who says he saw the dead or killed person at night and recognized him by candle light or moonlight. I do not understand the basis for such doubt. If it were thought that daytime examination is better, the poskim would not have omitted mentioning that ideally one should examine by day. And from the language of the poskim, it is clear that even ideally one can examine at night. Furthermore, if it were thought that a Samaritan is not trusted regarding night vision because he says “it seems to me,” we should also be stringent with a single witness due to this concern, just as we are stringent in cases of war and water, as will be explained.

קסה. בשני דברים יש להכיר את המת או ההרוג: בסימן מובהק וע"י טביעת עין. וטביעת עין עדיף מסימנים [חולין צ"ו.], והסברא נותנת כן – דהסימן אפילו היותר מובהק כמו ביתרת אבר מ"מ יכול להיות בעולם כמה אנשים בסימן כזה, משא"כ טביעת עין שהוא הכרת הפרצוף שמכירו שפלוני הוא לא ימצא אף אחד בעולם כמותו, כי הקב"ה ברא כל הפרצופים שונות זה מזה ואין אחד דומה לחבירו [סנהדרין ל"ז.] ובזמן הבית כשדנו דיני נפשות לא דנו רק על טביעת עין ולא על סימנים, כגון אם שני עדים העידו על ראובן שהרג את הנפש וראובן מכחישם ואומר לא אני הרגתיו רק אחר ולכם נדמה שאני הרגתיו, בודאי בי"ד שואלים להעדים מאין ידעתם שזה הרגו? הדבר פשוט אם משיבים אנחנו מכירים אותו היטב בטביעת עין וראינו שהוא הרגו שאין משגיחין בהכחשתו. אבל אם אומרים אין אנחנו מכירים אותו בטב"ע אלא ידענו שבההורג היה נמצא סימן מובהק כזה הסימן הנמצא בזה האיש, והוא עומד וצווח לא אני הרגתיו אלא מסתמא היה איש אחר ההורג שנמצא בו ג"כ סימן כמוני – פשיטא שלא נהרגנו [חולין צ"ו., וע"ש בתוס' ד"ה ולא, אמנם ר"י מיירי בטב"ע גמור, ודו"ק]. וכן באבידה קיי"ל בחו"מ סי' רס"ז דעדים עדיפי מסימנים משום דהעדים מעידים בטב"ע, ולכן אפילו לא העידו בפירוש שנפלה מזה אלא שמכירין בטביעת עין שהחפץ הוא של זה, והאחר אפילו נותן סימנים מובהקים – לאו כלום הוא כמ"ש שם סעיף ח' ע"ש.

165. There are two ways to identify a deceased person or a murder victim: through a distinctive mark and through visual identification (טביעת עין). Visual identification is preferred over marks [Chullin 96a], and reasoning supports this. A mark, even the most distinctive, such as an extra limb, might still be found on several people in the world, unlike visual identification, which recognizes the face. Recognizing someone's face means knowing that this particular person is unique in the world, as the Holy One, blessed be He, created all faces different from each other, and no one is identical to another [Sanhedrin 37a]. In the times of the Temple, when they judged capital cases, they only relied on visual identification and not on marks. For example, if two witnesses testified that Reuven killed a person and Reuven denies it, claiming that someone else killed and they mistakenly thought it was him, the court certainly asks the witnesses how they know it was Reuven who killed. It is obvious that if they answer they know him well through visual identification and saw him kill, his denial is disregarded. But if they say they do not recognize him through visual identification but knew that the killer had a distinctive mark like the one found on this person, and he stands and protests that he did not kill, but another person with a similar mark must have killed, it is clear that we do not execute him [Chullin 96a, see there in Tosafot s.v. "and not"; however, R. Yitzhak deals with complete visual identification, examine this well]. Similarly, regarding a lost item, the Halacha in Choshen Mishpat 267 is that witnesses are preferable to marks because witnesses testify through visual identification. Therefore, even if they did not explicitly testify that the item fell from this person but recognize through visual identification that the item belongs to this person, while the other person provides distinctive marks, it is nothing, as stated there

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in paragraph 8, see there.

קסו. ומ"מ יש להסתפק כשעד אומר שהמת הזה הוא ראובן מפני שיש בו סימן מובהק, ועד אחר אומר שהמת הזה הוא שמעון ואני מכירו בטביעת עין גמור שהוא שמעון, אם נדון אותם כמכחישים זא"ז ולא נתיר לא אשת ראובן ולא אשת שמעון, או שנאמר דאין כאן הכחשה ונתיר אשת שמעון כיון שהעד השני מכירו בטביעת עין גמור וטביעת עין עדיף מסימנים, ומסתמא היה גם בשמעון סימן מובהק כמו בראובן ואין כאן הכחשה כלל. ויותר נראה דהוי הכחשה, דכיון דזה המכירו בטב"ע אינו יודע מהסימן, הדעת נוטה דאם היה בשמעון ג"כ סימן מובהק כמו בראובן היה העד המכירו בטב"ע גמור יודע מזה, ומ"מ אם הסימן הוא בבית הסתרים של הגוף יכול להיות שהכירו היטב ומהסימן לא ידע, וצ"ע לדינא.

166. Nevertheless, there is room for doubt when one witness claims that this deceased person is Reuven because he has a distinctive sign, and another witness claims that this deceased person is Shimon, and I recognize him with absolute certainty by facial recognition that he is Shimon. Should we consider them as contradicting each other and thus not permit the wife of Reuven nor the wife of Shimon to remarry? Or should we say that there is no contradiction here and permit the wife of Shimon to remarry because the second witness recognizes him with absolute certainty by facial recognition, and facial recognition is superior to signs? Presumably, Shimon also had a distinctive sign similar to Reuven, and there is no contradiction at all. It seems more likely that this is a contradiction because, since the one who recognizes him by facial recognition does not know about the sign, it is reasonable to assume that if Shimon had a distinctive sign like Reuven, the witness who recognizes him by facial recognition would know about it. Nevertheless, if the sign is in a concealed part of the body, it is possible that he recognized him well but did not know about the sign. This matter requires further investigation regarding the law.

קסז. ומ"מ יש מעלות בסימנים יותר מבטביעת עין, דטביעת עין אינו בכל הגוף אלא בפרצוף פנים עם החוטם כמו שיתבאר, וסימנים יכול להיות בכל הגוף. ועוד דטביעת עין א"א אלא אם הכירו היטב והיה מקורב עמו, אבל אם ראהו פעם אחד או אפילו כמה פעמים – אין זה טביעת עין גמור, וכל שהעין לא שבעתו אין כאן טביעת עין גמור, ואפילו באבידה הדין כן כמ"ש בחו"מ שם. אבל סימן מובהק – אפילו בראיית פעם אחת די כמובן. ועוד דטביעת עין נשתנית בזמן ארוך לאחר מיתה, ולכן אחר ג' ימים אין מעידין עליו כמו שיתבאר, ובסימנים יש שאין ביכולת להשתנות, כמו ביתרת אבר וכיוצא בו.

167. Nevertheless, there are advantages to signs over facial recognition. Facial recognition does not apply to the entire body but only to the face and nose, as will be explained. Signs, however, can be on any part of the body. Moreover, facial recognition is only possible if one knew the person well and was close to them. But if one saw them once or even several times, that does not constitute complete facial recognition. As long as the eye has not had sufficient familiarity, it is not considered complete facial recognition. This is also the case with lost items, as stated in Choshen Mishpat there. However, a distinct sign, even if seen only once, is sufficient, obviously. Additionally, facial recognition changes over a long period after death. Therefore, after three days, one cannot testify based on facial recognition, as will be explained. But there are signs that do not have the ability to change, such as an extra limb or something similar.

קסח. ולא תקשה לך מה שאמרנו דטביעת עין עדיף מסימנים, ומהימנינן לכל אדם בטביעת עין בעגונה ואפילו לכותי מסל"ת, והרי אף בממון הקל אמרו חז"ל דלא מהדרינן אבידה ע"פ טביעת עין רק לצורבא מרבנן [ב"מ כ"ג:], דהתם לאו משום דאין כל אדם בקי בטביעת עין, אלא משום דלא מהימן ואולי משקר כדי להשיג החפץ [תוס' גיטין כ"ז:], ולכן באיסורים דכל אדם נאמן על עצמו – נאמן כל אדם בטביעת עין כמ"ש ביו"ד סי' ס"ג. ואע"ג דגבי גט שנאבד קיי"ל לקמן בסי' קל"ב דלא מהדרינן בטביעת עין רק כשיש לו מיגו, ולהרמב"ם אף במיגו אין מחזירין רק כשיש לו עוד סימן מובהק בהכלי ע"ש, אמנם באמת הטעם בשם דאין בגט טביעת עין גמור, שהרי לא שבעתו העין דלא משהה אינש גיטא בידיה [תוס' ב"מ כ"ד., ובחנם נדחק הב"ש בס"ק ס"ח], ולכן רק בצורבא מדרבנן יש סברא בגמרא [גיטין שם] דמהדרינן משום דצורבא מרבנן אי לאו דקים ליה ברור לא הוה אומר מפני יראת ד' אשר בקרבו. ובאמת טביעת עין דאדם אינו דומה לטביעת עין דשארי דברים, דהאדם כשמכירין אותו הרי הידיעה ברורה דהרי רואיהו תמיד ומכירו כמכיר את עצמו. [ע' ב"ש שם, וע' ר"ן בפרק גיד הנשה גבי בשר שנתעלם מן העין מ"ש בשם ר"ח, ולפמ"ש א"ש, ודו"ק].

168. Do not be troubled by our statement that visual identification is superior to signs, and that we trust any person with visual identification concerning an agunah (a woman whose husband is missing), even a non-Jew who speaks the truth. For even in monetary matters, which are less stringent, our Sages said that we do not return a lost item based on visual identification alone except for a distinguished scholar [Bava Metzia 23b]. This is not because not everyone is proficient in visual identification, but because we do not trust the person, and he might lie to acquire the object [Tosafot Gittin 27b]. Therefore, in prohibitions, where every person is trusted concerning himself, every person is trusted with visual identification, as stated in Yoreh De'ah, section 63. And although concerning a lost get (bill of divorce) we hold later in section 132 that we do

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not return it based on visual identification alone unless there is a supporting reason, and according to the Rambam, even with a supporting reason, it is only returned if there is also a distinct sign on the vessel, nevertheless, the reason is that visual identification of a get is not complete, since a person does not keep a get in his possession for long [Tosafot Bava Metzia 24b; and the Beit Shmuel's difficulty in subparagraph 68 is unfounded]. Therefore, only a distinguished scholar has the reasoning in the Gemara [Gittin there] that we return it because a distinguished scholar, if he was not certain, would not say so due to the fear of God within him. In truth, visual identification of a person is not comparable to visual identification of other items, for when a person recognizes another, the knowledge is clear since he sees him constantly and knows him as he knows himself. [See Beit Shmuel there; and see Ran in the chapter "Gid Hanasheh" regarding meat that was out of sight, what he wrote in the name of Rabbi Chananel. According to what I have written, it is clear, and examine this carefully.]

קסט. יש מי שרצה לומר דטביעת עין לא מהני רק בישראל המעיד ולא בכותי מסל"ת [חמ"ח סקמ"ה], וטעמא דמילתא דטביעת עין צריך עיונא רבה, ולכן כשמכוין להעיד מסתכל היטב ומכירו יפה, אבל במסל"ת שלא נתכוין להעיד לא ראהו רק בהעברה בעלמא וא"א להכיר בטביעת עין בהעברת עין בעלמא [שם]. אבל רבים חולקים בזה, ויש תשובות מראשונים שהתירו בכותי מסל"ת ע"י טביעת עין [ע' ב"ש סקע"ו], וכן עיקר לדינא. וטעמא דמסתבר הוא, דכל המסיח לתומו שפלוני מת או נהרג מספר זה דרך חידוש, ואם לא הסתכל יפה ולא הכירו לא היה מספר זאת. [וראיה דהא לשמואל ור"ל קכ"א: דבנתכוין להעיד עדותו עדות, ודאי דאין חילוק, וא"כ לר"י נמי, דבזה לא נחלקו].

169. There are those who wanted to say that visual recognition (טביעת עין) is only effective with a Jewish person testifying and not with a non-Jew who speaks innocently (מסל"ת) [Choshen Mishpat 345], and the reason for this is that visual recognition requires significant examination. Therefore, when one intends to testify, he looks carefully and recognizes well, but when one speaks innocently without intending to testify, he only saw in passing, and it is impossible to recognize by visual recognition in mere passing [ibid.]. However, many disagree with this, and there are responsa from the early authorities that permit visual recognition by a non-Jew speaking innocently [see Beit Shmuel 276], and this is the primary ruling. The reason that makes sense is that anyone who speaks innocently about someone being dead or killed tells it as a novelty, and if he had not looked carefully and recognized, he would not have told it [and the proof is that according to Shmuel and Rabbi Levi (Ketubot 121): if one intended to testify, his testimony is valid, certainly there is no difference, and so according to Rabbi Yehudah as well, for they did not disagree on this matter].

קע. כבר נתבאר בחו"מ סי' רס"ז סעיף ה' דשלשה מיני סימנים יש: גרועים, וממוצעים, ומובהקים. והגרועים – אינם כלום גם לגבי אבידה. וממוצעים – קרינן לה לגבי אבידה מובהקים, אבל באיסור אשת איש אינם כלום, דבש"ס איסתפקו להו בסימנים כאלו שמחזירין אבידה על ידה אם הוא מן התורה דאז מועיל גם באיסור א"א, או דהוא תקנתא דרבנן באבידה ואינו מועיל בא"א, ומסקנא דהש"ס דהוי דרבנן [יבמות ק"כ. לאיכא דאמרי]. אבל סימן מובהק ממש – מועיל מן התורה, דאין לך עדות ברורה מזו [רש"י גיטין כ"ז:], וא"צ פסוק לזה דברור הוא ע"פ הסברא [ש"ך שם סק"ז]. ויש שרוצים לומר דאם סימנים אמצעיים אינם מן התורה גם סימן מובהק ביותר אינו מן התורה, אלא דמתקנתא דרבנן הוא משום תקנת עגונות [שמ"ק ב"מ כ"ח.], ורוב רבותינו לא ס"ל כן, וכן משמע להדיא בש"ס [שם לענין שומא], ואדרבא יש מרבותינו דס"ל דגם סימנים אמצעיים הם מן התורה [מדאמר רבא שם את"ל, לפי כלל הגאונים], ונהי דלא קיי"ל כן ועכ"פ ספיקא דדינא מיהא הוי [דר"א בגיטין כ"ז: מספקא ליה]. אבל סימן מובהק ביותר ודאי דהוא מן התורה, ובהרמב"ם לא נתבאר להדיא דמשיאין אשה ע"פ סימן המובהק ביותר, ויותר מזה דמדבריו בפ"ז מנחלות דין ג' נראה לכאורה דאף ע"י סימן מובהק אין מתירין עגונה ע"ש, אבל מ"מ א"א לומר כן כמ"ש וכן הסכימו מפרשי דבריו, ע"ש. ומה שקורא שם סימן מובהק וכתב דאין מתירין עגונה ע"י זה – זהו סימן אמצעי, דלגבי ממון הוה מובהק [ועמ"ש הה"מ בפי"ג מגירושין הל' כ"א]. ויותר נראה דדעת הרמב"ם ז"ל דסימנים דאורייתא גם בסימנים אמצעיים, אלא דבאשת איש החמירו בזה, ולכן בסימן מובהק פשיטא שא"צ לבאר שמותרת. [וכ"כ המראות הצובאות בסס"ק פ"ה, וכ"כ הנוב"י סי' ל"ב].

170. It has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 267, Se'if 5, that there are three types of signs (simanim): inferior, intermediate, and superior. The inferior signs are insignificant even regarding lost items. The intermediate signs are considered significant regarding lost items, but regarding the prohibition of a married woman, they are insignificant. In the Talmud, there is a doubt whether such signs that are used to return lost items are from the Torah, in which case they would also be effective regarding the prohibition of a married woman, or if they are a rabbinic enactment concerning lost items and do not help with the prohibition of a married woman. The conclusion of the Talmud is that they are rabbinic [Yevamot 120a, according to some opinions]. However, a truly superior sign is effective from the Torah, as there is no clearer testimony than this [Rashi Gittin 27b], and there is no need for a verse for this as it is clear based on reason [Shach there, Se'if Katan 7]. Some want to say that if intermediate signs are not from the Torah, then even a highly superior sign is not from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Torah, but rather a rabbinic enactment for the sake of easing the situation of agunot (chained women) [Shitah Mekubetzet Bava Metzia 28a]. Most of our rabbis do not hold this view, and it is clearly implied in the Talmud otherwise [there regarding appraisal]. On the contrary, some of our rabbis hold that even intermediate signs are from the Torah [as Rava says there, according to the general rule of the Geonim]. Though we do not hold this way, at the very least it remains a doubtful matter of law [as Rabbi Eliezer in Gittin 27b was uncertain]. However, a highly superior sign is certainly from the Torah. In the writings of the Rambam, it is not explicitly stated that one may marry off a woman based on a highly superior sign; moreover, from his words in Chapter 7 of Hilchot Nachalot, Law 3, it appears that even by a highly superior sign, one does not permit an agunah. Nevertheless, it is impossible to say this, as the interpreters of his words have agreed, as mentioned there. What Rambam calls a highly superior sign and writes that one does not permit an agunah through it – this is actually an intermediate sign, which regarding monetary matters is considered superior [and see what the Maggid Mishneh writes in Chapter 13 of Hilchot Gerushin, Law 21]. It seems more likely that the Rambam's opinion is that signs are from the Torah, even intermediate ones, but regarding a married woman they were stringent. Therefore, with a highly superior sign, it is obvious that it does not need to be stated that she is permitted [and so wrote the Mareh Tzovot in Se'if Katan 85, and likewise the Nodah B'Yehuda in Siman 32].

קעא. י"א דבסימן אמצעי מתירין במקום דאין האיסור מדאורייתא, כמו במים שאל"ס ושהו עד שתצא נפשו, וכן בכל מה שיתבאר בסי' זה דרובן למיתה רק באיסור אשת איש החמירו, וכיון דאין איסורה מדאורייתא נראה שסומכין על סימן אמצעי [אבן העזר]. ועוד דאינו ברור דסימנים לאו דאורייתא, ועכ"פ ספיקא דדינא מיהא הוי כמ"ש, ולכן במידי דרבנן יש לסמוך ע"ז. וי"א דגם באיסור דרבנן בא"א אין סומכין על סימן אמצעי דילמא אתי למיסמך בדבר שאיסורה מן התורה [פנ"י דגיטין כז:], ויותר נראה עיקר כדיעה ראשונה.[וכ"מ ברש"י שם שכתב לעקור דבר מה"ת, וראיית הפנ"י אינה מכרעת, וע' מראות הצובאות, ודו"ק].

171. Some say that in a case of an intermediate sign, it is permitted where the prohibition is not from the Torah, such as with water that has no end and where it lingers until its life expires. Similarly, in everything that will be explained in this section, where most lead to death, they were only stringent in the prohibition of a married woman. And since its prohibition is not from the Torah, it appears that they rely on the intermediate sign. Furthermore, it is not clear that the signs are not from the Torah, and in any case, it is a doubtful matter of law as mentioned. Therefore, in matters of rabbinic prohibition, one may rely on this. And some say that even in a rabbinic prohibition of a married woman, one does not rely on the intermediate sign, lest one comes to rely on it in a matter that is prohibited by the Torah. And the first opinion seems more correct.

קעב. וכן י"א דאף דסימן אמצעי אינו כלום בעגונה, מ"מ כמה סימנים אמצעיים הוי כסימן מובהק, דטעמא דסימן מובהק משום דלא שכיח סימן כזה, וכן לא שכיח כמה סימנים אמצעים ביחד והוי כסימן מובהק. וזה שכתב רבינו הרמ"א דאפילו ק' סימנים שאינם מובהקים אינם כלום, ואפילו להצטרף לשאר אומדנות המוכיחות אינם כלום עכ"ל – זהו בסימנים גרועים, דהרי לא הזכיר כלל סימנים אמצעיים, וזהו דעת הרבה מהגדולים [ב"ש ס"ק ע"ג], וכן משמע מדברי מהרש"ל [יש"ש פט"ז ס"ו] שכתב דסימנים מבגדיו ומגופו מצטרפין יחד כמו סימן מובהק, והרי סימני בגדים אינם כלום כמו שיתבאר, ועכ"ז בצירוף מצטרפין, וכ"כ כמה גדולים דשני סימנין אמצעיים הוי כסימן מובהק [ט"ז ומשאת בנימין ותשו' גאוני בתראי]. ואע"ג דממקור הדין של רבינו הרמ"א מוכח דגם סימנים אמצעיים אין מצטרפים, מ"מ איהו לדידיה י"ל דלא ס"ל כן ולכן לא כלל סימנים אמצעיים [נ"ל], וכן מצוי בדבריו בכמה מקומות. ומסקנת גדולי אחרונים שזה תלוי בראיית חכמי הדור, דאם לפי הסימנים האלו לא ימצא אף אחד מאלף – הוי שפיר כמו סימן מובהק, ואם לאו – אין זה כלום [מראות הצובאות ובית מאיר], וכן נראה עיקר לדינא. וכן יש מי שאומר דסימנים גרועים הרבה מצטרפין יחד לעשותן כסימן בינוני, ונ"ל ג"כ דתלוי לפי ראיית חכמי הדור כמ"ש, וכן הדין לענין צירוף שארי אומדנות המוכיחות [מראות הצובאות].

איזהו סימן גרוע – כמו ארוך וקצר, דק ועב, לבן ואדום, כיון דאנשים כאלו מצויים הרבה לא הוי סימן כלל גם בשארי דברים, ואפילו הוי משונה קצת כגון שהוא ארוך יותר מסתם אנשים ארוכים או קצר יותר מסתם אנשים קצרים [נו"ב]. אמנם אם הוא בהפלגה – אריכותו וקצירותו נחשב לסימן בינוני, ואם הוא בהפלגה רבה עד שאחד מאלף לא נמצא כמוהו – אפשר דהוי גם סימן מובהק [ע' פ"ת ס"ק ק"ה], וכזה יש לדון בכל הסימנים הגרועים [נ"ל].

172. And there are those who say that even though a middle sign is nothing for an agunah (a woman bound in marriage), nevertheless, several middle signs together are considered a distinct sign. The reason being that a distinct sign is because such a sign is uncommon, and similarly, it is uncommon to have several middle signs together, making it like a distinct sign. And this is what our teacher, the Rema, wrote: that even a hundred non-distinct signs are nothing, and even to combine with other indicative evidence they are nothing. This is for inferior signs, as he did not mention middle signs at all. This is the opinion of many great ones [Bach 73], and it appears from the words

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of the Maharshal [Yam Shel Shlomo Chapter 16:6] who wrote that signs from his clothes and body combine together like a distinct sign, although clothing signs are nothing as will be explained, and yet in combination, they combine. And so wrote several great ones that two middle signs are considered like a distinct sign [Taz and Masat Binyamin and the responsa of later Geonim]. And although from the original ruling of our teacher, the Rema, it is evident that even middle signs do not combine, nevertheless, he may not agree with this, and therefore did not include middle signs [it appears to me], and this is found in his words in several places. And the conclusion of the later great ones is that this depends on the assessment of the sages of the generation. If according to these signs, no one out of a thousand would be found, it is properly like a distinct sign, and if not, it is nothing [Me'arat HaTzovot and Beit Meir], and this seems to be the primary ruling. And there is one who says that many inferior signs combine together to make them like a middle sign, and it appears to me also that it depends on the assessment of the sages of the generation as mentioned, and so is the law regarding the combination of other indicative evidence [Me'arat HaTzovot]. What is an inferior sign? Like tall and short, thin and thick, white and red, since such people are common, it is not a sign at all in other matters, and even if he is somewhat unusual, such as being taller than most tall people or shorter than most short people [Noda B'Yehuda]. However, if it is extreme, his height or shortness is considered a middle sign, and if it is very extreme until one out of a thousand is not found like him, possibly it is even a distinct sign [see Pitchei Teshuva 105]. And such should be judged for all inferior signs [it appears to me].

קעג. שינים גדולים באמצע לחי העליון, אפילו משונים קצת משארי בעלי שינים ארוכים – הוה סימן גרוע, כיון דבזה המקום מצוי בכמה בני אדם שינים גדולים. אמנם בשארי מקומות שינים גדולים משונים כמו בלחי התחתון או בפנימיות השינים, אם כיון המספר והמקום בצמצום ומשונים הם הרבה משיני שארי אנשים – אפשר דהוי כסימן מובהק, ועכ"פ סימן בינוני ודאי הוה. ויש שכתב דנקב מפולש בשן הוי סימן מובהק – ולא נהירא לפסוק כן בזמנינו שנתרבה כאב השינים והרבה שינים נקובים בבני אדם. וכן שער ראשו וזקנו ארוך וקצר שחור וירוק וכה"ג – אין זה סימן כלל. וכן שערותיו קבוצות תלתלים – אין זה סימן כלל, דמצוי הרבה. וכן ראשו קרוחה או לא מטוהרה – נראה שאין זה סימן כלל, ואפשר דאם הקרחת משונה וכן הצרעת שעל ראשו משונה הוי לא פחות מסימן בינוני, והכל לפי ראות עיני חכמים. וכן בעל תואר או צולע על יריכו, אם כמוהו אינו מצוי הרבה – הוי סימן בינוני. וחולי השבירה – הוי סימן גרוע, דמצוי הרבה. וכן בכל שינוי מאיזה אבר ומצוי בהרבה בני אדם – שינוי זה הוי סימן גרוע.

173. Large teeth in the middle of the upper jaw, even if they are somewhat different from the long teeth of other people, are considered a weak sign, because in this place it is common for many people to have large teeth. However, in other places, if the large teeth are different, such as in the lower jaw or the inner teeth, and if the number and exact location are specified and they are significantly different from the teeth of other people, it might be considered a distinct sign, and at the very least, it is certainly considered an intermediate sign. Some have written that a perforated tooth is considered a distinct sign, but it is not reasonable to rule this way in our time, as toothache has become common and many people have perforated teeth. Similarly, the length or shortness of the hair on the head or beard, whether black, green, or similar, is not considered a sign at all. Likewise, curly hair is not considered a sign at all because it is common. Additionally, if the head is bald or not clean-shaven, it appears not to be a sign at all. However, if the baldness is unusual or the leprosy on the head is unusual, it is considered at least an intermediate sign, and everything is according to the judgment of the sages. Similarly, if one is of striking appearance or limps on one leg, if such a condition is not common, it is considered an intermediate sign. The illness of bone fractures is considered a weak sign because it is common. Similarly, any unusual feature of a limb that is common among many people is considered a weak sign.

קעד. איזהו סימן בינוני – כל שהדבר אינו מצוי בהרבה בני אדם מיהו אינו דבר זר שלא ימצא באחד מאלף – זהו סימן בינוני. ושומא על הגוף או על הראש שקורין "בראדאווקא" והיא כעין מורסא קטנה תמידיות, אמרו חז"ל דאפילו אם סימנין דאורייתא – אין השומא סימן מובהק [יבמות ק"כ.], והטעם: דשומא מצויה בבן גילו שנולדו עמו בפרק אחד ובמזל אחד [רש"י], ונמצא שבהכרח להיות כן בכל האנשים שנולדו בזמנו. ועוד דשומא עשויה להשתנות לאחר מיתה [שם], וא"כ אין זה סימן כלל. ומזה למדנו לכל מיני סימנים שעשוים להשתנות לאחר מיתה והתלוים במזל ההולדה דאין זה כלום, וי"א דשומא הוי סימן מובהק, אלא משום דעשוי להשתנות לאחר מיתה אינו אלא כסימן אמצעי [ב"ש סק"ע והגר"א סקפ"ד], וצ"ל דרוב פעמים אינו עשוי להשתנות דאל"כ אינו אפילו כסימן אמצעי. אבל לי נראה מסוגיית הש"ס דשומא אינו אפילו סימן אמצעי, [דהא לתירוץ ראשון ודאי כן הוא, ומנ"ל לחלק לתירוץ השני, ע"ש ודו"ק], וכמה מגדולי אחרונים שלא הסכימו לזה [ע' מראות הצובאות ופ"ת].

174. What is considered an intermediate sign? Anything that is not commonly found in many people but is not so rare that it is only found in one out of a thousand is considered an intermediate sign. A mole (shuma) on the body or head, which they call

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"bradavka" and is like a small persistent sore, was said by the Sages to not be a definitive sign even if it is considered a Torah-level sign [Yevamot 120a]. The reason is that a mole is common among those born at the same time under the same constellation [Rashi], meaning that it must necessarily be present in all people born at that time. Additionally, a mole tends to change after death [ibid.], and therefore it is not considered a sign at all. From this, we learn that any type of sign that is likely to change after death and is dependent on the birth constellation is not considered significant. Some say that a mole is a definitive sign, but because it tends to change after death, it is only considered an intermediate sign [Beit Shmuel and the Gra]. This implies that most of the time it does not change; otherwise, it would not even be an intermediate sign. However, it seems to me, based on the Talmudic discussion, that a mole is not even considered an intermediate sign [as the first explanation surely indicates, and there is no basis to differentiate according to the second explanation. See there and examine it carefully], and several prominent later authorities did not agree with this [see Mareh HaTzovot and Pitchei Teshuvah].

קעה. איזהו סימן מובהק – כל שהוא דבר זר ומופלג ולא ימצא רק אחד מאלף [ב"ש סקע"ב]. ולכן חסר אבר או יותרת אבר הוי סימן מובהק, וכן שינוי משונה באחד מאבריו, וכן גבשושית גדולה על חוטמו – הוי סימן מובהק. וכשאינו גדול – הוי סימן אמצעי [נ"ל]. חוטמו עמוק הרבה או כדומה לזה הוי סימן מובהק, ועמוק קצת הוי סימן אמצעי [נ"ל]. ורושם שבגופו או ביד וברגל ובפרצופו – הוי סימן אמצעי, אבל אם מצמצם המקום ממש כגון שאומר שאצל עין ימינו סמוך לו הוי הרושם – הוא סימן מובהק, כן הסכימו גדולי האחרונים [ט"ז], ולכן גם בשומא אם צמצם המקום ממש הוי סימן מובהק [ב"ש סקע"א], ויש מגמגמין בזה, ונראה עיקר דהוי סימן מובהק. וכן בצלקת וכה"ג בצמצום המקום הוי סימן מובהק, דזהו ממש כנקב יש בו בצד אות פלונית בגט בסי' קל"ב.

175. What is considered a significant identifying mark? Anything that is unusual and extraordinary and is found only in one out of a thousand [Beit Shmuel, Siman 172]. Therefore, a missing limb or an extra limb is a significant identifying mark, as is a noticeable change in one of his limbs, or a large bump on his nose which is a significant identifying mark. If it is not large, it is considered an intermediate identifying mark [in my opinion]. A deeply indented nose or something similar is a significant identifying mark, while a slight indentation is an intermediate identifying mark [in my opinion]. A mark on his body, hand, leg, or face is considered an intermediate identifying mark, but if he specifies the exact location, such as saying the mark is right next to his right eye, it is a significant identifying mark, as agreed upon by the leading later authorities [Taz]. Therefore, even with a mole, if he specifies the exact location, it is a significant identifying mark [Beit Shmuel, Siman 171]; some dispute this, but it appears that it is indeed a significant identifying mark. Similarly, with a scar or similar marks, if he specifies the exact location, it is a significant identifying mark, as this is akin to a hole next to a specific letter in a get (divorce document) as in Siman 132.

קעו. עקמומית באצבע ורושם בצדו או עליו – הוי סימן מובהק [ב"י], וא"צ לומר באיזה אצבע [ט"ז], דבאומר באיזה אצבע הוי הרושם ומצמצם המקום, גם בלא עקמומית הוי סימן מובהק כמ"ש, ועקמומית בלבד הוי סימן בינוני, ואם אומר באיזה אצבע נ"ל דהוי סימן מובהק, וכן צואר עקום הוי סימן מובהק [באה"ט]. וכן אם אומר שבעין הימיני או השמאלי יש כמו עדשה הוי סימן מובהק. ופיו עקום מחמת חולי הוי סימן מובהק [שם]. וכן שפתו העליונה חתוכה עד ששיניו נראים הוי סימן מובהק [שם]. וכן צפורני אצבעותיו מקולקלים הוי סימן מובהק [שם], ודווקא קילקול גמור אבל קלקול מועט שכיח קצת ואינו אלא סימן בינוני [נ"ל].

176. A crookedness in a finger and a mark on its side or upon it are considered a clear sign, and it is not necessary to specify which finger, for if one specifies which finger the mark is on, it restricts the location. Even without the crookedness, it is considered a clear sign as mentioned, and just the crookedness alone is considered an intermediate sign. If one specifies which finger, it seems to me that it is considered a clear sign. Similarly, a crooked neck is considered a clear sign. If one says that in their right or left eye there is something like a lens, it is considered a clear sign. A mouth that is crooked due to illness is considered a clear sign. Similarly, if the upper lip is cut so that the teeth are visible, it is considered a clear sign. Likewise, if the nails of the fingers are damaged, it is considered a clear sign, but only if the damage is significant. Minor damage is somewhat common and is only considered an intermediate sign.

קעז. עינו אחת דולפת – לא הוי סימן מובהק, וכן צולע על יריכו, וכן רגליו עקומות והפוכות י"א דלא הוי סימן מובהק [שם], ולא ידעתי למה – הלא אינו מצוי אף באחד מאלף. נעקרה השומא ממקום מושבה ונעשה שם במקומה רושם – לא הוי סימן מובהק [שם], מיהו אם צמצם המקום – הוי סימן מובהק כמ"ש בשומא עצמה [נ"ל]. ויראה לי דכל המומין הפוסלין בכהנים שבפ"ז דבכורות, וחשבן הרמב"ם ז"ל בפ"ח מביאת מקדש, כולם לא פחות מסימן אמצעי, והרבה יש בשם דהוי סימן מובהק כמו כשאמצע קדקדו שוקע למטה או עולה למעלה כמו ביצה, ופאת ראשו יוצא כנגד פניו או מאחוריו כנגד ערפו, או ראשו רחב ויוצא מכאן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומכאן, וכן צוארו שוקע הרבה עד שנמצא ראשו כאלו מונח על כתיפיו או ארוך הרבה עד שנראה כשמוט מבין כתפיו, וכל כיוצא באלו. וא"א לבאר הכל בכתב, והחכמים יראו לפי הענין ולפי הכללים שנתבארו, וה' עמהם שיוציאו הדין לאמיתה של תורה.

177. One eye that tears – this is not considered a definitive identifying mark. Similarly, one who limps on their thigh, or whose legs are bent and twisted, some say this is not a definitive identifying mark, and I do not understand why – for it is not common even in one out of a thousand. If a mole is removed from its place and leaves a mark in its place – this is not a definitive identifying mark, but if the area is precisely defined – it is considered a definitive identifying mark, as I wrote concerning the mole itself. It appears to me that all the blemishes that disqualify priests listed in the seventh chapter of Bechorot, and which Rambam enumerates in the eighth chapter of Hilchot Biat Mikdash, are all at least considered a medium identifying mark, and many of them are considered definitive identifying marks, such as when the middle of the head is sunken or protrudes like an egg, or the side of the head protrudes in front of the face or behind it opposite the nape, or the head is wide and protrudes on both sides, or the neck is greatly sunken so that the head appears as if it is resting on the shoulders, or very long so that it appears to hang between the shoulders, and all similar cases. It is impossible to explain everything in writing, and the sages will see according to the matter and the principles explained, and God be with them to bring forth the true judgment of the Torah.

קעח. יש שכתבו דאם נשאת ע"פ סימנים אמצעיים – לא תצא [ב"ש סק"ע]. והדברים מתמיהים, דחז"ל לא אמרו זה רק במים שאל"ס כמו שיתבאר, וכן תמהו ע"ז כמה מהגדולים [ע' מראות הצובאות סקצ"ג]. ונ"ל דבשני סימנים ודאי לא תצא, דהצירוף עושה אותם כסימן מובהק וכמ"ש בסעי' קע"א, ונהי דלכתחלה יש לעיין בזה כמ"ש שם, מ"מ בדיעבד לא תצא. אבל הנשאת בסימן אחד בינוני בלי הצטרפות אומדנות והוכחות אחרות – נראה דתצא, וכבר בארנו בסעי' קס"ט דבטביעת העין אין חילוק בין ישראל המעיד לכותי מסל"ת ע"ש, וה"ה בסימנים.

178. Some have written that if she married based on intermediate signs, she should not leave [her husband] (Beit Shmuel, sub-paragraph 70). This is perplexing, as our Sages only mentioned this in the context of water that has no end, as will be explained. Several of the great authorities have also expressed astonishment at this (see Mareh HaTzovot, sub-paragraph 193). It seems to me that with two signs, she definitely should not leave, as the combination makes them as a definitive sign, as explained in paragraph 171. Though ideally, one should be cautious about this as mentioned there, in a case of post facto, she should not leave. However, if she married based on one intermediate sign without the combination of other presumptions and proofs, it seems that she should leave. We have already explained in paragraph 169 that in the matter of visual recognition, there is no difference between a Jew testifying and a non-Jew testifying spontaneously. The same applies to signs.

קעט. כשלא נמצא בהמת או בההרוג סימני הגוף או טביעת העין, כגון שנתפח עד שאין ביכולת להכירו, או שאכלוהו להפרצוף חיות ועופות וכה"ג, ומצאו בגדיו שהוא לבוש בהם או שמונחים אצלו, אע"פ שאנו מכירים הבגדים שהם של פלוני כגון שיש סימנים מובהקים על הבגדים, מ"מ פסק רבינו הב"י בסעיף כ"ד דאינו כלום, דכך שנו חכמים במשנה שילהי יבמות (ט"ז, ג') אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו, וכליו היינו בגדיו. ואע"ג דבגופו מועיל סימנים מובהקים כמ"ש, מ"מ בכליו לא מהני אפילו מובהקים ביותר, וטעמא מפרש בגמרא משום דחיישינן לשאלה, כלומר שזה המת שנמצא הוא איש אחר וזה שהבגדים שלו השאיל בגדיו לזה המת הנמצא והוא לבש בגדים אחרים והלך לו בעולם. ואע"ג שחומרא גדולה היא מ"מ בזה החמירו חז"ל, דמפני הקולות הגדולות שהקילו חז"ל בעגונה ראו בזה להחמיר דכל זמן שלא נתברר ע"י סימני הגוף שזה הוא – אין מתירין ע"י סימני בגדים. ואע"ג דבגמ' יש עוד אוקימתא דמיירי בחיורי וסומקי שהמה סימנים גרועים אבל במובהקים מתירין ע"פ סימני בגדים, מ"מ ספיקא דאורייתא הוא ואזלינן לחומרא. ועוד דמסוגיא אחרת [ב"מ כ"ז:] נראה להדיא דחיישינן לשאלה[ע"ש דאחר דמוקי בחיורי וסומקי פריך ממצאו קשור בכיס ואס"ד דחיישינן לשאלה וגו', ש"מ דתירוצא קמא עיקר].

179. When the body or the deceased is found without identifying physical features or facial recognition, such as when the body is so bloated that it cannot be recognized, or it has been eaten by wild animals or birds to the extent that recognition is impossible, and his clothes, which he was wearing or found near him, are found, even if we recognize the clothes as belonging to a certain person due to distinctive signs on the clothes, nevertheless, our teacher, the Beit Yosef, ruled in section 24 that it is not considered as anything. This is because the sages taught in the Mishnah at the end of Yevamot (16:3) that testimony is only accepted for the facial features with the nose, even though there are identifying marks on his body or his clothes. The term "clothes" here refers to his garments. And even though identifying marks on his body are effective, as mentioned, nevertheless, identifying marks on his clothes are not effective, even if they are very distinctive. The reason, as explained in the Gemara, is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that we are concerned about the possibility of borrowing. This means that the deceased found is another person, and the one whose clothes these are had lent his clothes to the deceased and then went away wearing other clothes. And even though this is a stringent ruling, the sages were stringent in this case because of the great leniencies they allowed for an agunah (a woman bound in marriage due to her husband's uncertain fate), and thus saw fit to be stringent in this matter. As long as it has not been clarified through bodily identification signs, they do not permit based on clothing signs. And even though in the Gemara there is another interpretation that refers to white and red clothes, which are poor signs, but in the case of distinctive signs, they permit based on clothing signs, still, since it is a doubt concerning a Torah law, we adopt the stringent position. Additionally, from another sugya (discussion) in the Gemara (Bava Metzia 27b), it clearly appears that we are concerned about borrowing, as it says there, after establishing the case with white and red clothes, it asks about finding the clothes tied in a pocket and suggests that if we are concerned about borrowing, etc., which indicates that the initial answer is the main one.

קפ. ואע"ג דחזקה שכל מה שנמצא תחת יד האדם הוי שלו, וחזקה גדולה היא דמהני אפילו נגד מיגו כמ"ש בחו"מ סי' צ"ט ע"ש, מ"מ נגד זה יש כאן חזקת א"א והוה חזקה כנגד חזקה [נוב"י סל"ז]. ועוד דכאן לא שייך חזקה זו, דודאי אם היינו מכירין האיש המוטל לפנינו ובאנו לדון על בגדיו – שפיר אומרים כן, אבל בכאן שהגוף שלפנינו אינו ניכר מי הוא ורק צריכים לדון מהבגדים על הגוף – אין זה חזקה גמורה. ועוד דכיון דחיישינן לשאלה ממילא דיש לחוש גם למכירה ואבידה [חמ"ח סקמ"ב], אמנם במכירה ואבידה י"ל דמוקמינן הבגדים בחזקת הבעלים, אבל בשאלה נהי דהשאילן עדיין בחזקת הבעלים עומדות והיינו בחזקת המשאיל, דהרי אף אם השאילן לזה הגוף המונח בפנינו, מ"מ אינן קנוין לו ועדיין בחזקת המשאיל עומדות. ועוד דנהי דיש חזקה בזה, מ"מ בעגונה אין זה מועיל, דהא רובא עדיף מחזקה והרי החמירו אפילו ברובן למיתה כמו במים שאל"ס וכמה דברים שיתבאר בסי' זה. ועוד דנהי דהוי חזקה גמורה, מ"מ אנן סהדי דמיעוטא דמיעוטא יש בעולם שמשאילין כליהם ובגדיהם, והרי עכ"פ בעינן סימן מובהק, וסימן מובהק הוא שאינו מצוי רק אחד מאלף, וכיון דמיעוטא דמיעוטא יש שמשאילין כליהם ובגדיהם, ולפי הסברא הם פחות מאחד מאלף – ממילא דאין כאן סימן מובהק [נ"ל, וע' מהרש"א גיטין כ"ז: ד"ה סימנים].

180. Although there is a presumption that whatever is found in a person's possession is considered his, and this is a strong presumption that works even against a "migu" (as stated in Choshen Mishpat, siman 99, see there), nevertheless, against this there is the presumption of a married woman, and it is a presumption against a presumption [Nodah B'Yehuda, siman 26]. Furthermore, this presumption does not apply here, because if we knew the man lying before us and were judging his clothes, it would be appropriate to say so, but here, where the body before us is unidentifiable and we need to judge based on the clothes on the body, it is not a complete presumption. Additionally, since we are concerned about borrowing, we must also be concerned about selling and losing [Chokhmat Shlomo, siman 142]. However, regarding selling and losing, we can say that we establish the clothes in the possession of the owner, but in the case of borrowing, even though they were lent, they still remain in the possession of the lender, meaning in the possession of the one who lent them, because even if they were lent to the body lying before us, they are not acquired by him and still remain in the possession of the lender. Further, although there is a presumption in this case, it does not help in the case of an agunah, because a majority is stronger than a presumption, and they were stringent even with a majority regarding death, such as in water without an end and various other matters that will be explained in this siman. Furthermore, even if it were a complete presumption, we are witnesses that a tiny minority in the world lend their vessels and clothes, and after all, we need a clear sign, and a clear sign is something found only one in a thousand. Since there is a tiny minority that lend their vessels and clothes, and logically they are less than one in a thousand, there is no clear sign here [in my opinion, and see Maharsha Gittin 27b, s.v. "simanim"].

קפא. כל זה בארנו לשיטת רבינו הב"י שפסק בפשיטות דחיישינן לשאלה, ובספרו הגדול כתב שזהו דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ואע"ג דברי"ף ורמב"ם אינו מבואר להדיא, דהם רק העתיקו לשון המשנה דסימנים בגופו ובכליו לא מהני, ולכאורה משמע דכליו דומיא דגופו, והיה לו לתפוס מדבריהם דסימנים מובהקים מהני גם בכליו, וכן תפס המגיד משנה בדברי הרמב"ם בפי"ג הלכה כ"א, וכן תפס הנמוקי יוסף בדברי הרי"ף סוף יבמות, מ"מ רבינו הב"י ס"ל דמדלא ביארו להדיא דסימנים מובהקים מהני בבגדים ש"מ דלא מהני, ולכן היסב גם דברי הטור שכתב אפילו יש להם סימנים בכליו ובגופו אין סומכין עליהם אם אינם מובהקין עכ"ל, דפשטה דלישנא משמע דבמובהקין מהני גם בכליו והוא פירש דאגופו בלבד קאי, ויש ראיה לדבריו דהרא"ש ספ"ק דמציעא כתב להדיא דבא"א חיישינן לשאלה, ואם הטור לא היה מסכים לזה היה מביא דעת אביו ז"ל, וכן פסק הטור בעצמו גבי גט בסי' קל"ב דחיישינן לשאלה ע"ש, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ג מגירושין הלכה ט' גבי גט הנאבד, ע"ש. ואע"ג דלפמ"ש בסעיף קע"ט יש לחלק בין גט דאין כאן חזקה על הגט ששלו הוא דהא נאבד ונמצא שלא ברשותו, משא"כ בבגדי המת יש חזקה זו כיון דאצלו נמצא, מ"מ לא נ"ל לחלק בכך, ועוד דגם בגט הנמצא בכלי והכלי היא שלו לא מהני, ע"ש.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

181. All this we have explained according to the method of our teacher, the Beit Yosef, who ruled straightforwardly that we are concerned about borrowing. In his great book, he wrote that this is the opinion of the Rif, the Rambam, and the Rosh. And although the words of the Rif and the Rambam are not explicitly clear, as they only copied the language of the Mishnah that identifying marks on the body and on the garments do not help, and it seems that the garments are analogous to the body, and one might infer from their words that prominent identifying marks are effective even on the garments, and so the Maggid Mishneh inferred from the words of the Rambam in Chapter 13, Law 21, and so the Nimukei Yosef inferred from the words of the Rif at the end of Yevamot. Nevertheless, our teacher, the Beit Yosef, holds that since they did not explicitly state that prominent identifying marks are effective on garments, it implies that they are not effective. Therefore, he also revised the words of the Tur, who wrote that even if there are identifying marks on the garments and on the body, we do not rely on them if they are not prominent, which implies that if they are prominent, they are effective even on the garments. However, he interpreted that it applies only to the body. There is evidence for his opinion from the fact that the Rosh wrote explicitly in the first chapter of Bava Metzia that in a case of uncertainty, we are concerned about borrowing. If the Tur did not agree with this, he would have cited his father's opinion. Similarly, the Tur himself ruled regarding a get (divorce document) in Siman 132 that we are concerned about borrowing, as mentioned there. This also seems to be the opinion of the Rambam in Chapter 3 of Gerushin, Law 9, regarding a lost get, as mentioned there. And although from what I wrote in section 179, there is a distinction between a get, where there is no presumption that it belongs to him since it was lost and found not in his possession, and garments of the deceased, where there is this presumption since they were found with him, nevertheless, I do not see a reason to distinguish in this manner. Moreover, even in the case of a get found in a vessel, and the vessel is his, it is not effective, as mentioned there.

קפב. אמנם באמת יש בענין הזה מחלוקת גדולה בין רבותינו הראשונים והאחרונים, דהרא"ש ורבינו ירוחם בס' מישרים, והרשב"א, ומהר"ם מר"ב, בתשובות סי' שע"א, והתה"ד, ומהרי"ו, והב"ח ס"ל דחיישינן לשאלה [וכ"מ מתוס' גיטין כ"ח. וב"מ כ"ז:]. אבל המרדכי סוף יבמות, והריטב"א, והנמק"י, והר"ן, בחידושי ב"מ שם, ותוס' יבמות [ק"כ:], והש"ך בח"מ [סי' ס"ה ס"ק כ"ו], ומהר"ל מפראג, ומגיני שלמה בתשובות גאוני בתראי, ומהר"י הלוי [שם], והגר"א, [סקפ"ג], ועוד כמה גדולים פסקו דלא חיישינן לשאלה, ושגם הרי"ף והרמב"ם סוברים כן [מדכתבו תירוצא בתרא דסימנים דרבנן, ולהך תירוצא א"צ חששא דשאלה, ועוד דאפילו אי דאורייתא הא קאמר ואב"א כליו בחיורי וסומקי, ומשיטת הגאונים לפסוק כאיכא דאמרי וכאיבעית אימא – והכא כולהו איתניהו, ע"ש].

182. However, in truth, there is a significant dispute among our early and later sages in this matter. The Rosh and Rabbeinu Yerucham in Sefer Meisharim, the Rashba, the Maharam from Rothenburg in his responsa, Siman 370, the Terumat HaDeshen, the Mahari Weil, and the Bach hold that we are concerned about the issue of borrowing. [And so it appears from Tosafot in Gittin 28 and Bava Metzia 27]. But the Mordechai at the end of Yevamot, the Ritva, the Nimukei Yosef, the Ran in his commentary on Bava Metzia there, Tosafot in Yevamot [120], the Shach in Choshen Mishpat [Siman 65, Sif Katan 26], the Maharal of Prague, the Magen Shlomo in the responsa of the later Geonim, the Mahari Halevi [there], the Gra [Seif 83], and many other great authorities ruled that we are not concerned about the issue of borrowing, and that even the Rif and the Rambam hold this way. [From what they wrote as the second explanation regarding the signs being rabbinic, and according to this explanation, there is no need to worry about borrowing. Furthermore, even if it were a Torah law, they said "either way, his vessels are white and red," and according to the approach of the Geonim to rule according to "some say" and "if you want, say" – and here all of these apply, see there].

קפג. ומ"מ גם המקילים – אף דברירא להו כן להלכה, מ"מ למעשה לא העמידו על סימני בגדים לבדם רק בצירוף שארי דברים, ובזה אפשר גם המחמירים מודים, דזהו ודאי אף לדעת המחמירים אינה מן התורה ולכן בצירוף שארי דברים מצרפינן, ולפיכך אם נמצא גם בהגוף אף סימן בינוני – מתירין בצירוף סימני בגדים [יש"ש סי' ו' והר"י אבן לב, וע' ב"ש סקס"ט]. ומלבד דסוגיית הש"ס מוכחת כן, גם מצד הסברא מבורר זה, דאם תחוש לשאלה בכה"ג אתה צ"ל שהשאיל בגדיו לזה המת המונח לפנינו וזה המת יש לו ג"כ הסימן כמו המשאיל, וזה עדיף יותר מסימן מובהק, ולזה הסכימו כמה גדולים למעשה וסברא נכונה הוא. וכן אם איסורה אינה מן התורה כמו במים שאל"ס וכדומה שרובן למיתה, הסכימו הרבה מהפוסקים שיש לסמוך על סימני בגדים, [ובשאלה דיחיד יש חולקין מהא דמצאו קשור בכיס, אבל מהסוגיא מוכח כן].

183. Nevertheless, even those who are lenient—although they are clear about this as a matter of law—still, in practice, do not rely solely on the signs of clothing, but combine them with other factors. In this, it is possible that even the stringent ones agree, for surely, even according to the stringent opinion, this is not a matter of Torah law. Therefore, in conjunction with other factors, they can be combined. Hence, if even a moderate sign is found on the body, they permit it in conjunction with the signs of the clothing (see Yam Shel Shlomo, Siman 6, and Rabbi Yitzchak ben Lev, and see Beit Shmuel, Siman 69). Besides, this is proven by the Talmudic discussion, and logically it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is clear: if you are concerned about such a situation, you must say that the deceased lent his clothes to the deceased lying before us, and this deceased also has the same sign as the lender. This is preferable to a definitive sign, and many great authorities have agreed with this in practice, and it is a correct reasoning. Similarly, if the prohibition is not from the Torah, such as in cases of water where there is no end [to the search] and similar situations where most lead to death, many of the poskim agreed that one can rely on the signs of clothing (and in the case of an individual question, some disagree based on the case where they found [the deceased] tied in a sack, but the Talmudic discussion proves this).

קפד. יש מהגדולים שכתבו דאף להמחמירים בחששא דשאלה, אין זה אלא בסימני בגדים ולא אם מכירם בטביעת עין [פנ"י ב"מ כ"ז:], וטעמו דבסימנים נוכל לומר גם לבד חששא דשאלה שמא איתרמי סימן כזה גם בבגד של אחר, אבל בטביעת עין דליכא למימר הכי לא חיישינן לשאלה לבד, דהרי חזקה הוא שכל מה שנמצא תחת יד אדם הוא שלו. אמנם כבר כתבנו בסעיף קע"ט בענין סברא זו ונדחית זאת הסברא, ע"ש. ועוד דהא בסימן מובהק מיירי וא"כ רחוק רחוק שימצא סימן כמוהו, ולא עדיף טביעת עין בענין זה מסימן מובהק, ולכן לא ראינו לאחד מהפוסקים שחילק בכך. [וע' מה"צ סוף סקפ"ז שנטה לסברא זו, אמנם הביא מהרמב"ן דבהדיא לא ס"ל כן, ע"ש].

184. Some of the great authorities have written that even those who are stringent about the concern of borrowing only apply this stringency to identifying features of clothing, but not if one recognizes them by sight alone (Pnei Yehoshua, Bava Metzia 27b). Their reasoning is that with identifying features, we can also say, aside from the concern of borrowing, that perhaps this specific feature coincidentally appears on another person's garment. However, with visual recognition, we cannot say this, and thus we do not worry about borrowing alone, since there is a presumption that whatever is found in a person's possession is theirs. Nevertheless, we have already written in Section 179 regarding this reasoning and it was rejected there; see there. Additionally, this discussion is about a distinctive identifying mark, and it is highly unlikely that such a mark would be found on another garment. Therefore, visual recognition in this matter is no better than a distinctive identifying mark, and thus we have not seen any of the decisors make such a distinction. (See Machaneh Ephraim, end of Section 87, who leans towards this reasoning, but he brings from the Ramban that he explicitly does not hold this way; see there).

קפה. י"א דאפילו המחמירים בענין שאלה – זהו בבגד אחד או שני בגדים, אבל אם נמצא בכל בגדיו לא חיישינן לשאלה, דזהו מן הנמנעות שאדם יפשיט מעצמו כל בגדיו וישאילם לאחר [מהר"ם פדווא"ה ומהרי"ט ותשו' גאוני בתראי סכ"א]. ויש חולקים בזה, דסתמא אמרו דבכלים חיישינן לשאלה [ב"ח בתשובה ומהר"ם לובלין]. וגדולי האחרונים הסכימו להקל כדיעה ראשונה, דדבר תימה הוא שישאיל כל בגדיו לאחרים [נוב"י סל"ב וחת"ס ומה"צ], ופשיטא שבצירוף איזה דבר בודאי מועיל [הגרע"א].

185. Some say that even those who are stringent regarding borrowing (clothing) – this is in the case of one or two garments, but if it is found in all his garments, we are not concerned about borrowing, for it is improbable that a person would remove all his garments and lend them to another [Maharim Padwa and Maharit, and Responsa of the Later Geonim, Section 61]. But there are those who disagree, saying that generally, we are concerned about borrowing in all garments [Bach in his Responsa and Maharim Lublin]. The great later authorities agreed to be lenient like the first opinion, for it is a wonder that someone would lend all his garments to others [Nodah BiYehudah, Second Edition, Chasam Sofer, and Maamar Tzedek], and it is obvious that if combined with some other matter, it certainly helps [Rabbi Akiva Eiger].

קפו. אמרו חז"ל דיש כלים דלא משאלי אינשי שאין דרך להשאילם ואין חוששין בהם לשאלה, כמו כיס וארנקי וטבעת [ב"מ שם] דמקפידים להשאיל זה, כיס וארנקי – משום דמסמני, שאומרים בני אדם שמוכר לו מזלו [רש"י], ואף שאסור לנחש מ"מ אין רגילין להשאילם, והוא שב ואל תעשה ואינו אומר הטעם כמ"ש ביו"ד סי' קע"ט [ע' תוס' שם וצ"ע]. וטבעת לא משאלי משום דמזייף חתימתו, דבימיהם היה דרכם שעל הטבעת היה חותמו. ומזה למדו גדולי הפוסקים דכל דבר שאין דרכו להשאיל – מתירין ע"י חפץ זה ולא חיישינן לשאלה, ולכן בטלית שיש בו ציצית, גדול או קטן – לא חיישינן לשאלה, דמצוה דגופו לא ישאיל לאחר [מהרי"ט], וכ"ש תפילין. וכן אם נשא קמיע ונמצאת אצלו – לא חיישינן לשאלה, דכיון דנשאה מפני סגולה לא ישאילנה לאחר [שם]. וכן אם נשא איזה דבר בשביל בריאותו ונמצאת אצלו – לא חיישינן לשאלה. וכ"ש אם היה פקדון בידו מעות או חפיצים או ניירות של אחרים – לא חיישינן לשאלה, דלא יעשה איסור לתתם ביד אחר בלא דעת המפקיד [ב"י]. ויש מי שאומר דגם כתונת לא משאלי אינשי, וכן כל מין בגד הדבוק לגוף – ואין דבר זה ברור. וכן אם נמצא אצלו כתבים וניירות השייכים לו, הן תעודותיו הן חשבונותיו – לא חיישינן לשאלה, דלמה ישאילם לאחר. וכן אם נשא מעות בכיסו וידוע שהוליך המעות לקניית סחורה ונמצא אותן המעות – לא חיישינן לשאלה [נ"ל] דאנן סהדי שלא ישאיל מה שצריך לעסקיו. ושניחוש שגנוב ממנו, וזה הגוף המונח לפנינו גנבם דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן כמ"ש בחו"מ סי' קל"ג, ואין לנו להחזיק זה הגוף המונח לפנינו שגנב היה. ודע שאף שיש מן הפוסקים דס"ל דבכל דבר חיישינן לשאלה – לא חיישינן לזה, דרובא דרובא מהפוסקים פסקו דבדבר שאין דרך להשאיל לא חיישינן לשאלה – וכן עיקר מסוגיית הש"ס, וכך פסקו גדולי האחרונים.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

186. The Sages have said that there are certain items that people do not lend out, as it is not customary to lend them, and there is no concern of borrowing with them, such as a purse, wallet, or ring [Bava Metzia there], because people are particular about lending these items. A purse and wallet — because they are believed to bring bad luck, as people say that their fortune is sold [Rashi], and although divination is forbidden, nevertheless, people do not usually lend them, and this is a passive prohibition, without stating the reason as it is written in Yoreh De'ah, Siman 179 [see Tosafot there and it needs clarification]. A ring is not lent because of the concern that someone might forge their signature, as in those days, it was customary to have one's seal on the ring. From this, the leading halachic authorities have derived that any item that is not customarily lent — one can permit through this object, and there is no concern of borrowing. Therefore, a tallit with tzitzit, whether large or small — there is no concern of borrowing, since it is a mitzvah that is personal and one does not lend it to another [Maharit], and certainly tefillin. Similarly, if one carries an amulet and it is found with him — there is no concern of borrowing, since he carries it for its protective qualities and does not lend it to another [there]. Likewise, if one carries something for his health and it is found with him — there is no concern of borrowing. Certainly, if he had a deposit of money, goods, or documents of others in his possession — there is no concern of borrowing, as he would not commit a transgression by giving them to another without the knowledge of the depositor [Beit Yosef]. Some say that even a shirt is not lent out by people, and similarly, any type of garment that is worn close to the body — but this is not clear. If one has documents and papers belonging to him, whether they are his certificates or his accounts — there is no concern of borrowing, as why would he lend them to another? Similarly, if he carries money in his purse and it is known that he took the money to buy merchandise and those same coins are found — there is no concern of borrowing [it seems to me] because we testify that he would not lend what he needs for his business. Should we suspect that it was stolen from him, and the person in possession of it is the thief, we do not assume that people are thieves, as it is written in Choshen Mishpat, Siman 133, and we do not consider the person in possession to be a thief. Note that even though some authorities hold that there is a concern of borrowing with any item — we do not follow this, as the majority of authorities have ruled that with items that are not customarily lent, there is no concern of borrowing — and this is the main point from the Talmudic discussions, and this is how the leading later authorities have ruled.

קפז. י"א דבכלים דלא חיישינן לשאלה כמ"ש, זהו כשנמצאו על המת שהוא לבוש בהם או נמצאו בכיסו, אבל אם נמצאו על הארץ בסמוך לו – אין זה סימן ששלו הם, דתלינן שזה נפל מאחר ולא מזה המת [ב"ש סקס"ט]. ואע"ג דבמציאה תלינן הפירות הסמוך להכלי בהכלי כמ"ש בחו"מ סי' רס"ב, מ"מ באיסור אשת איש לא תלינן, כמו דבסימן אמצעי הוה לגבי מציאה סימן מובהק ולא לגבי איסור אשת איש. אמנם רבים מהגדולים חולקים בזה וס"ל דאם אך נמצא בסמוך לו תלינן בהמת, ואין לדמות לסימן אמצעי כי לא כל הדברים שוים, ובפרט כי ע"פ רוב המת או הנהרג מסיבת מיתתו או הריגתו משליך מעליו בגדים וחפיצים, ושיעור הסמיכות תלוי לפי הראות [ע' פ"ת סקצ"ה], ועוד דקורבא דאורייתא כדכתיב (דברים כא ג) "וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל", ואע"ג דרוב וקרוב הלך אחר הרוב אפילו בקורבא דמוכח, זהו אם היו נמצאים שני מתים או הרוגים ברחוק ממקום זה היינו תולים בהרחוקים מפני רובא, ושנלך סתם בתר רובא דעלמא לא שייך בכה"ג, וראיה לזה מדברי הרמב"ם פ"ט מרוצח דין ו', ע"ש. ודע דכ"ז כשנמצא גוף אצל הבגדים והחפיצים, אבל להתיר על בגדים וחפיצים שאין דרכן להשאיל ח"ו לומר כן, אם לא בנמצאו על שפת הנהר ואח"כ נמצא הנטבע בנהר כמו שיתבאר בס"ד. [ועמ"ש בחו"מ סי' תכ"ה סעיף ס"ח, ודו"ק].

187. Some say that in the case of items (such as clothing) where we do not suspect borrowing, as we have stated, this is when they are found on the deceased, who is wearing them or they are found in his pocket. But if they are found on the ground near him, this is not a sign that they belong to him, because we assume that they fell from someone else and not from this deceased person [Beit Shmuel, section 369]. And even though in the case of found items, we associate the fruits found near a vessel with the vessel, as we stated in Choshen Mishpat, section 262, nevertheless, in the matter of a married woman, we do not make such an association, just as an intermediate sign would be a definitive sign for found items but not for the prohibition of a married woman. However, many of the great authorities disagree with this, and they hold that if it is found near him, we do attribute it to the deceased, and we should not compare it to an intermediate sign because not all matters are the same. Especially since, generally, the deceased or the murdered person, due to the circumstances of his death or murder, throws off his clothes and items, and the measure of proximity depends on the visual assessment [see Pitchei Teshuva, section 195]. Additionally, there is the principle of proximity as derived from the Torah, as it is written (Deuteronomy 21:3), "The city nearest to the corpse," and although the rule is that we follow the majority even in the case of evident proximity, this applies if there were two corpses or murdered

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

individuals far from this place; in such a case, we would attribute it to the distant ones due to the majority. But to generally follow the majority in such a case is not applicable, and proof of this can be found in the words of the Rambam in Chapter 9 of the Laws of Murderers, Law 6. And know that all of this applies when the body is found near the clothes and items, but to permit based on clothes and items that are not typically lent out, Heaven forbid to say so, unless they are found on the riverbank and subsequently the drowned person is found in the river, as will be explained with God's help. [And see what is written in Choshen Mishpat, section 325, paragraph 68, and analyze well].

קפח. כבר נתבאר דטביעת עין עדיף מסימנים, וטביעת עין אינו בכל הגוף אלא בפרצופו, וכך שנו חכמים ביבמות [ק"כ.]: אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, דבזה ניכר הכרת אדם מאדם כדכתיב (ישעיה ג ט) "הַכָּרַת פְּנֵיהֶם עָנְתָה בָּם", ובכלל הפנים הם הפדחת והחוטם והלחיים עצמם, ואין משגיחין לא על העינים ולא על הפה [ב"י], ואע"ג דבסתם פרצוף פנים אין המצח בכלל מ"מ הכרת פנים הוא במצח [תוס']. ובגמ' מביא מעשה באחד שדבק שעוה על מצחו ולא הכירוהו, וכן אם ידבוק האדם דבר על החוטם לא יכירוהו כדאיתא בירושלמי, וממילא דמאי דכתיב "הַכָּרַת פְּנֵיהֶם" תלוי בהמצח והחוטם לבד הלחיים עצמן. ואע"ג דלענין הכרת בכור די בהמצח לבד כמ"ש בחו"מ סי' רע"ז, זהו הכרת אדם דביציאת רוב ראשו מן הרחם והוא המצח ניכר שהוא אדם, ועל זה כתיב לשון יכיר בבכור, אבל הכרת אדם מאדם דהיינו להפריש דמות זה מזה – אינו די במצח בלבד, אלא עם הלחיים והחוטם [בכורות מ"ז], ומן התורה כן הוא, ואע"ג דלחד תירוצא בגמ' [שם] משמע דמן התורה די גם בעגונה במצח בלבד אלא שחומרת חכמים היא להצריך גם הפנים והחוטם, ולפ"ז יהיה נפק"מ לכמה דברים שיש הפרש בעגונה בין דין תורה לדרבנן, מ"מ מסתימת כל הפוסקים מבואר דהעיקר כתירוץ זה דגם מן התורה אין היכר בלא פנים וחוטם, והחוש מעיד כן דבמצח בלבד א"א להפריש בין אדם לאדם, והרי בירושלמי מביא מהרבה אנשים שהסתירו רק חוטמם בלבד ולא הכירום, וכ"ש בלא פנים. [ועוד דכללא מהגאונים לפסוק כתירוצא בתרא, ואע"ג דתירוץ ראשון הוי ג"כ הלכתא פסיקתא ואולי דמפני זה מתרצו, אבל בזה העיקר כאיבעית אימא, וריש לקיש בהדיא ס"ל כן ופליגי, דר"ל ס"ל דבעי הכרה גמורה בבכור, ור' יוחנן סבר דדי בהכרת אדם, אבל לתירוץ ראשון יפלגו במוחשיות, והמראות הצובאות האריך בזה, ונ"ל עיקר כמ"ש ודו"ק].

188. It has already been explained that visual recognition is superior to signs, and visual recognition is not for the entire body but only for the face. Thus, the Sages taught in Yevamot: one testifies only regarding the facial features with the nose, for in this way the recognition of one person from another is evident, as it is written (Isaiah 3:9), "The recognition of their faces testifies against them." The face includes the forehead, the nose, and the cheeks themselves, and one does not pay attention to the eyes or the mouth. And although in the general sense of facial features the forehead is not included, nevertheless, facial recognition does involve the forehead. The Gemara brings a case of someone who stuck wax on his forehead and was not recognized, and similarly, if a person covers their nose, they will not be recognized, as stated in the Jerusalem Talmud. Thus, the recognition mentioned in "the recognition of their faces" depends on the forehead and the nose, along with the cheeks themselves. And although for the recognition of a firstborn, the forehead alone suffices as mentioned in Choshen Mishpat, section 277, this pertains to recognizing a person when the majority of their head emerges from the womb, where the forehead indicates that it is a person. And regarding this, it is written in the context of recognition of a firstborn, but recognizing one person from another, i.e., distinguishing one face from another, is not sufficient with the forehead alone but requires the cheeks and the nose as well. And this is true according to Torah law, and although for one explanation in the Gemara it implies that, according to Torah law, for an agunah (a woman whose husband is missing), the forehead alone suffices, but the stringency of the Sages requires the face and nose as well. According to this, there would be practical differences in several matters between Torah law and rabbinic law regarding an agunah. Nevertheless, from the consensus of all the authorities, it is evident that the primary explanation is that even according to Torah law, recognition is not valid without the face and nose, and common sense also testifies to this, for with the forehead alone one cannot distinguish between people. The Jerusalem Talmud brings examples of many people who only covered their noses and were not recognized, all the more so without the face. [And furthermore, the general rule from the Geonim is to rule according to the latter explanation, and although the first explanation is also a decisive legal ruling, and perhaps because of this they reconcile, but in this matter, the primary ruling follows the "if you want, say" explanation, and Reish Lakish explicitly holds this way and disagrees, for Reish Lakish holds that a complete recognition is required for a firstborn, while Rabbi Yochanan believes that recognizing a person suffices. But according to the first explanation, they would differ in the practical sense, and the Mirrors of the Congregation elaborates on this, and it seems to me that the primary ruling is as I have written. Examine this well.]

קפט. אין מעידין עליו אלא כשידוע שזה הגוף המת אינו מת קודם ג' ימים מזמן שהכירוהו, אבל ביותר מג' ימים גוף המת משתנה בפרצופו ויוכל להיות שאף שמכירין אותו שהוא ראובן אינו ראובן ונדמה להם שהוא ראובן, ואע"ג דא"כ שאחר הוא ונשתנה למה נשתנה לדמותו של ראובן דוקא? די"ל להיפך – דאי ס"ד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דראובן הוא, הלא היה משתנה כיון דקים לן שאחר ג' ימים משתנה, ולכן יכול להיות שבאמת אחר הוא ורק מפני שמחפשים אחר ראובן מפני שנאבד נדמה להם שהוא ראובן. ויש מהפוסקים סוברים דמן התורה דינו כן, ובספק ג' ימים אזלינן לחומרא כדין ספיקא דאורייתא. ויש סוברים דזהו חומרת חז"ל, ומן התורה כיון שמכירין אותו לראובן בודאי הוא ראובן רק חכמים החמירו בזה, ולכן בספק ג' ימים – תלינן לקולא כדין ספיקא דרבנן כמו שיתבאר לפנינו דין זה בס"ד. [נ"ל דהג' ימים הם מעל"ע ובשאגת אריה החדש סי"ג מביא מג' דאבילות דלא הוה מעל"ע ולדעתו בשם משום שינוי ע"ש, ותמיהני דלו יהיה כן הא מקצת היום ככולו, ועמ"ש ביו"ד סי' ס"ט].

189. One does not testify regarding him unless it is known that this corpse did not die earlier than three days from the time they recognized him. However, if it is more than three days, the corpse's appearance changes and it is possible that even though they recognize him as Reuven, he is not Reuven, and it merely seems to them that he is Reuven. And even though one might argue that if so, why should another person change to specifically resemble Reuven? One could say the opposite – that if it were really Reuven, he would have changed since it is known that after three days, the appearance changes. Therefore, it is possible that it is actually someone else, and just because they are searching for Reuven, they think he is Reuven. Some authorities hold that this is a biblical law, and in a case of doubt regarding three days, we are stringent, as is the rule with biblical doubts. Others maintain that this is a stringency of the Sages, and biblically, since they recognize him as Reuven, he is definitely Reuven, but the Sages were stringent in this matter. Therefore, in a case of doubt regarding three days, we are lenient, as is the rule with rabbinic doubts, as will be explained later, God willing. (It seems to me that the three days are full 24-hour periods, and in the new Sha'agat Aryeh, section 13, it brings from the three days of mourning that it is not full 24-hour periods. In his opinion, this is due to the change. I am puzzled by this because even if so, part of the day is considered like the whole day, as I have written in Yoreh De'ah, section 69.)

קצ. במה דברים אמורים – ביבשה, אבל הנטבע במים או אפילו נהרג ביבשה והשליכוהו למים [ב"ש סקע"ט], אפילו שהה במים הרבה ימים, אם הכירוהו שהוא ראובן – מתירין את אשתו, מפני שבמים אינו משתנה אלא לאחר זמן מרובה. ובירושלמי מביא מעשה שהעלוהו מן המים לאחר י"ז ימים והכירוהו מפני שהקור מעמידו שלא ישתנה, ובש"ס שלנו [קכ"א.] מביא ג"כ מעשה שהעלוהו לאחר חמישה ימים והכירוהו והשיאו את אשתו.[והרי"ף שכתב ה' ימים ל"ד, ורק מפני שבגמ' כן הוא, ודו"ק]. ומפורש ג"כ הטעם משום דהמים מצמיתין הפרצוף שלא ישתנה. ואין לשאול הרי בגמ' מבואר דאין חילוק בין זמן לזמן, ומשמע דאפילו מוטל בקור מ"מ משתנה ביבשה, ובמה נשתנה קור המים? די"ל דהמים לבד הקור יש להם הטבע להצמית ולהעמיד הצורה כמו שהיא. ועוד דאפילו לפי הירושלמי דתלי טעמא רק בקור, החוש מעיד דאינו דומה קרירות היבשה לקור המים שחזק מאד, ושבולת המים קרתו משונה.

190. In what case are these matters stated? On land. But someone who drowned in water, or even if he was killed on land and thrown into the water, even if he remained in the water for many days, if they recognized him as Reuven, they permit his wife to remarry, because in water, a body does not change except after a long time. The Jerusalem Talmud brings an incident where they retrieved a body from the water after seventeen days and recognized him because the cold preserves the body from changing. And in our Talmud, there's also an incident where they retrieved a body after five days, recognized him, and allowed his wife to remarry. (And although the Rif wrote five days, it is not a precise number, and only because that's how it is in the Gemara, so one must be precise.) It is also explained that the reason is because the water preserves the face from changing. One should not ask, since the Gemara explains that there is no difference in time, and implies that even if the body is lying in the cold on land, it still changes, so what is the difference with the cold in the water? It can be said that water, besides being cold, has the nature to preserve and maintain the form as it is. Additionally, even according to the Jerusalem Talmud which attributes the reason only to the cold, experience shows that the cold of the land is not comparable to the cold of the water, which is very strong, and the coldness of the water flow is distinct.

קצא. ומזה למדו גדולי הפוסקים דבמדינות הצפוניות בזמן החורף אינו משתנה אפילו בהרבה ימים, דהרי עינינו רואות שקור ימות הגשמים במדינתינו מדינות הצפוניות בזמן שהשלג מוטל על הארץ והקור חזק, שהקור מקפיא ומצמית לזמן מרובה והגוף נעשה כאבן וא"א שישתנה כלל. וזה שאמרו חז"ל שאין חילוק בין זמן לזמן – זהו ודאי בא"י ובבבל ובכל המזרח, שהמדינות חמים ואף בימי הגשמים הקור קטן לגבי קור המים, וכן הוא ברוב הישוב, אבל בצפון אנן סהדי שקור החורף קשה יותר מקור המים, וע"ז סמכו גדולי עולם בכמה תשובות והתירו למעשה. [ע' ב"ש סקע"ח, ומ"ש רמב"ן צ"ל ראב"ן, ועמה"צ סקק"ב שהאריך בזה, ולא ירדתי לסוף דעתו ואין כאן מחלוקת, והירושלמי א"ש כפשטיה ולאו אדר"י ב"ב קאי, וכ"פ הפנ"מ וטעמא קיהיב מפני הקור, ע"ש ודו"ק]:

191. From this, the great poskim (decisors of Jewish law) have learned that in the northern countries during the winter, it does not change even over many days. For our eyes see that the cold of the rainy season in our northern countries, when the snow lies upon the ground and the cold is intense, the cold freezes and paralyzes for a long time,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and the body becomes like stone, and it is impossible for it to change at all. And what the Sages of blessed memory said, that there is no difference between one time and another – this is certainly true in the Land of Israel and in Babylonia and throughout the East, where the countries are warm, and even in the rainy season, the cold is minor compared to the cold of the water. And so it is in most of the settled world. But in the north, we are witnesses that the winter cold is harder than the cold of water. And on this, the great scholars of the world relied in many responses and permitted it in practice. [See Beit Shmuel 178, and what Ramban wrote should be Raavan, and the Amudei HaShulchan 172 who elaborated on this, but I did not understand his reasoning and there is no disagreement here. The Jerusalem Talmud is straightforward and not referring to Eruvin 22b, and so ruled the Peri Megadim and he gave the reason because of the cold. Refer there and consider well.]

קצב. וכ"ז כשלא ראינוהו שנשתנה, אבל אם ראינוהו שנשתנה כגון שנתפחה צורתו – אין מעידין עליו, דמאי מהני מה שהיה במים כיון דסוף סוף נשתנית פרצופו [ב"ח], וכן מוכח מסוגית הש"ס, ואם כי י"א דלא חיישינן לזה דכיון שמכירין אותו מה לנו שנתפח, ואין עיקר לדברים הללו [מרה"צ סקק"ג]. מיהו אם הפרצוף פנים לא נתפח, אף שגופו נתפח – נ"ל דמעידין עליו כשמכירין אותו, ולא דמי למכה שיתבאר, וע' בסעיף קצ"ה.

192. And all this is when we did not see that it changed. But if we saw that it changed, for example, its form became swollen, we do not testify about it, since what does it help that it was in the water, since in the end its features changed [Ba'er Heitev], and so it is proven from the discussion in the Talmud. And although some say that we do not worry about this, since if we recognize him, what does it matter if he became swollen, these words are not fundamental [Magen Avraham]. However, if the facial features did not swell, even if the body swelled, it seems to me that we testify about him if we recognize him, and it is not comparable to a wound that will be explained. See section 195.

קצג. וכן זה שבמים מעידין עליו אפילו לזמן מרובה, כל שלא ראינוהו שנשתנה כשאין מכה בכל הגוף, כגון שנטבע במים או מת והשליכוהו למים. אבל אם הרגוהו ע"י הכאות ופצעים, וכ"ש אם שחטוהו – אין מעידין עליו, דכך אמרו חז"ל דמיא מרזי מכה, כלומר שמכבידין הכאב ונופח [רש"י], ואפי' אין המכה בהפרצוף אלא בשארי מקומות מהגוף חיישינן שהפרצוף נשתנה ע"י המכה שבגוף [חמ"ח סק"נ], דהמים כיון שיורדין לחלל המכה שוטפים ועוברים בכל הגוף בכללו ומשנים צורתו.

193. And similarly, one who is in water, they testify about him even after a long time, as long as we have not seen him change when there is no wound on the entire body, such as if he drowned in water or died and was thrown into the water. But if he was killed by blows and wounds, and certainly if he was slaughtered – they do not testify about him, for so said our Sages of blessed memory, "the water draws out the wound," meaning that it aggravates the pain and causes swelling [Rashi], and even if the wound is not on the face but on other parts of the body, we are concerned that the face changed due to the wound on the body [Chayei Adam Siman 120], for the water, since it descends into the cavity of the wound, it flows and spreads throughout the entire body and changes its form.

קצד. ודע, דהרמב"ם ז"ל והסמ"ג ורבינו ירוחם השמיטו דין מכה, וכתב רבינו הב"י בתשובה שטעמם דדוקא אם המכה במקום הפרצוף, אבל אם המכה בשארי מקומות אין מקלקלין הפנים, וזה לא הצריכו לכתוב דהרי כתבו דכשנשתנה הפרצוף אין מעידין עליו, וכיון שיש מכה ממילא נשתנה מקום המכה. וי"א דלא ס"ל כלל דאליבא דהלכה קיי"ל דמיא מרזו מכה [דאינו אלא לאביי שם], וא"א לומר כן, דלהדיא מוכח דסברא זו קיי"ל להלכה [החולץ מ"ז:], אלא העיקר כמ"ש [מראות הצובאות], ולהלכה קיי"ל כדעת רוב הפוסקים. ומ"מ יש לצרף דעת הרמב"ם והסמ"ג ורי"ו לשארי התירים [שם]. ואם יש ספק אם זהו מכה אם לאו – תלינן לקולא [באה"ט בשם הרא"ש], וטעמא דמסתבר הוא כיון שלא ראינו בפרצוף פניו שנשתנה.

194. Know that the Rambam, the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG), and Rabbeinu Yerucham omitted the law concerning a wound. Rabbeinu Beit Yosef (B.Y.) wrote in a responsum that their reasoning is that it applies specifically if the wound is on the face. However, if the wound is in other places, it does not alter the face, and this did not need to be written because they already wrote that if the face is altered, one cannot testify about him. Since there is a wound, it is understood that the place of the wound has changed. And some say that they do not hold this at all and that according to the law, we follow the opinion that a wound invalidates [this is according to Abaye there], and it is impossible to say this since it is clearly proven that this opinion is held as law [Yevamot 47:]. However, the main reason is as written [Mareh Tzovot], and the law follows the opinion of the majority of decisors. Nevertheless, one can combine the opinion of the Rambam, SeMaG, and Rabbeinu Yerucham with other leniencies [there]. And if there is doubt whether it is a wound or not, we lean towards leniency [as stated in Beit Hadash in the name of the Rosh], and the reason is reasonable since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we have not seen that his facial appearance has changed.

קצה. ודע דזה בארתי לפי דעת גדולי האחרונים [חמ"ח ומראות הצובאות], אבל באמת אינו מבואר להדיא באחד מהפוסקים שאם גם המכה בשארי מקומות הגוף ישתנה הפנים ע"י זה, ואדרבא בגמ' בשני מקומות משמע להדיא דהמים אין מקלקלים רק מקום המכה [מ"ז: ק"כ:], וכן פירש"י להדיא [קכ"א.], וכ"כ המרדכי בשם ר"י בעל התוס' [שם לשיטת ר"ת]. והסברא נותנת כן, דבשלמא במקום המכה מפני הכאב ופתיחת המקום המים מקלקלים אותו, אבל מה ענין למקום אחר של הגוף, ואי משום דהמים נכנסים לחללו של מכה ושוטפים בכל הגוף ומקלקלים הפרצוף, דא"כ גם בלא מכה כמה נקבים יש באדם והרי בפיו ודאי המים נכנסים וכן בנקבי חוטמו, ולפ"ז הלא תמיד הפרצוף ישתנה, אלא ודאי שאין ענין זה לזה, וגם הטור שכתב שאין בו מכה יש לפרש דאפרצוף פנים קאי, ולפ"ז לא היה מחלוקת כלל בזה, אלא שהרמב"ם לא הוצרך להביא זה מטעם שנתבאר, והטור הביא זה להורות דאף שלפי הראות לא נשתנית צורתו, מ"מ כיון דאיכא בפרצופו מכה – ודאי דצורתו נשתנית, ולשיטת ר"ת שיתבאר בהכרח צ"ל כן, [וכן דעת הפרישה והט"ז].

195. And know that I have explained this according to the opinion of the leading Acharonim [Chazon Ish and Ma'arot HaTzov'ot], but in truth, it is not explicitly explained in any of the Poskim that if the blow is on other parts of the body, the face will change because of this. On the contrary, in two places in the Gemara, it is explicitly implied that the water only damages the place of the blow [Baba Metzia 47b, Shabbat 120b], and so Rashi explicitly explains [Shabbat 121a], and so writes the Mordechai in the name of Rabbi Yitzchak of the Tosafists [there according to the opinion of Rabbeinu Tam]. And logic supports this, for at the place of the blow, because of the pain and the opening of the wound, the water damages it, but what relevance is there to other parts of the body? And if it is because the water enters the hollow of the wound and washes through the whole body and damages the face, then even without a blow, there are many openings in a person, and certainly, water enters through his mouth and also through the openings of his nose, and according to this, the face would always change. Therefore, it is certain that there is no connection between these things. And also, the Tur, who wrote that if there is no blow, it can be explained that this refers to the face. According to this, there would be no disagreement at all in this matter, but rather that the Rambam did not need to bring this because of the reason explained, and the Tur brought it to teach that even if it seems that his appearance has not changed, nevertheless, since there is a blow on his face, certainly his appearance has changed. And according to the opinion of Rabbeinu Tam, it must be so, [and this is also the opinion of the Pri Sha and the Taz].

קצו. יש מי שאומר דהא דמיא מרזי מכה – זהו במכה שהיתה בחייו ולא נתרפאית, אבל נתרפאית בחייו או נעשה המכה לאחר מיתה כגון שאכלו דגים מקומות בגופו – לא שייך לומר מרזו מכה [חמ"ח]. וטעמא דמסתבר הוא, דהא טעמא דמיא מרזי מכה הוא מפני הכאב, ובמכה שלאחר מיתה או כשנתרפאית לא שייך כאב. ורבינו הב"י בתשובה הוסיף עוד לומר דלא אמרינן מיא מרזו מכה אלא כשהשליכוהו להמים בעוד שהוא חי עם המכה, אבל אם כבר נהרג ביבשה קודם שהשליכוהו לתוך המים לא שייך מרזו מכה מטעם שנתבאר [כ"כ בתשו' בדיני מסל"ת]. ודע, דבמכה אפילו תוך שלשה ימים להריגתו או למיתתו – אין מעידין עליו, דכיון שנתקלקל הפרצוף ע"י המכה מה לי אם תוך ג' או לאחר ג', ואם שיש מי שמסתפק בזה – מ"מ העיקר לדינא כמ"ש, וכן משמע מהפוסקים.

196. There is an opinion that the principle of "water accentuating a wound" applies to a wound that existed during the person’s life and did not heal, but if it healed during their life or the wound occurred after death, such as from fish eating parts of the body, it is not relevant to say that water accentuated the wound. And the reason is logical, because the rationale for "water accentuating a wound" is due to the pain, and with a wound that occurred after death or if it healed, pain is not applicable. And our master, Rabbi Yosef Karo, in his response, added that we only say "water accentuated a wound" when the person was thrown into the water while still alive with the wound, but if they were already killed on land before being thrown into the water, the principle of "water accentuating a wound" does not apply for the reason explained. And know that with a wound, even within three days of the killing or death, we do not testify about it, because once the face is disfigured due to the wound, it makes no difference whether it is within three days or after three days. And although there is someone who is uncertain about this, the main ruling is as I have written, and so it appears from the decisors.

קצז. זה שנתבאר דבמים לא נשתנה אפילו אחר כמה ימים, זהו כשראוהו מיד כשהועלה מן המים והכירוהו, אבל אם היה מוטל זמן מה ביבשה אחר העלאתו מן המים קודם שראוהו שוב – אין מעידין עליו, וכך אמרו חז"ל (קכ"א.): אבל אשתהי מתפח תפח, דלאחר שמעלין אותו ליבשה משתנית צורתו [רש"י], ואפילו הוא תוך שלשה ימים למיתתו או להריגתו ולטביעתו – לא מהני כלל. ומשמע מסתימת לשון הפוסקים דאפילו הועלה למקום קר מאד לא מהני, דכן טבע הגוף דכל זמן שמוטל במים הוא במראיתו וכשמעלין אותו מן המים ורואה האויר נשתנית פרצופו. ונראה דאם מחזיקין ראשו ופרצופו במים, אף שכל הגוף חוץ מן המים, מ"מ כיון שהפרצוף במים – מעידין עליו, וכן משמע מדברי כמה תשובות. אבל בהיפך, שהגוף היה בתוך המים וראשו ופרצופו חוץ למים – ודאי דלא מהני דזיל בתר טעמא, ואם כי יש שמסתפקים בזה, מ"מ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כן נראה עיקר [ע' פ"ת ס"ק קי"ז]. ועמ"ש בסעיף רי"ח דלהרמב"ם ז"ל בעד אחד לא די בהכרה בלבד.

197. It has been clarified that in the case of water, the body does not change even after several days; this is provided it was recognized immediately when it was brought up from the water. However, if it lay on dry land for some time after being brought up from the water before being seen again, it cannot be testified about. As our Sages have said (121a): "But if it stayed [out of the water], it will swell," because after they bring it to dry land, its appearance changes [Rashi]. And even if it is within three days of his death, killing, or drowning, it is of no use at all. It seems from the general language of the poskim (decisors of Jewish law) that even if it was brought to a very cold place, it is of no use, for this is the nature of the body that as long it is in the water, it retains its appearance, but when it is brought up from the water and exposed to the air, its face changes. It appears that if they keep his head and face in the water, even if his entire body is out of the water, since his face is in the water, they can testify about him. This is also implied from several responsa. But in the opposite case, where the body was in the water and the head and face were out of the water, it certainly does not help, because we follow the reasoning. Although there are those who are uncertain about this, it seems this is the main view [see P.T. section 117]. And as I wrote in section 218, according to the Rambam (Maimonides), one witness alone is not sufficient for recognition.

קצח. וכמה הוא השיעור שיונח ביבשה ושישתנה צורתו? דבגמ' אמרו סתם דבאישתהי מתפח תפח, אבל לא ידענו כמה הוא השיהוי. הגירסא לפנינו בהרמב"ם פי"ג דין כ"ב: י"ב שעות, ומשמע להדיא דקודם י"ב שעות אינו משתנה. אמנם הרבה מהפוסקים כתבו דזהו טעות סופר וצ"ל ב' שעות, וי"א שעה אחת – ולזה הסכימו כמה מרבותינו[ריב"ש סי' שע"ז בשם רמב"ן ורשב"א, וכ"כ הה"מ והר"ן בתשובה]. וי"א דכיון דמצינו בגמרא [קטו:] לשון לאלתר צריך לאלתר ממש, ואין זה ראיה כלל, דמצינו לשון לאלתר בגמ' [גיטין כ"ז:] דאינו לאלתר ממש, ומדמצינו בגמ' [יבמות קכ"א.] דבעינן שיראוהו בשעתיה יש סמך לדעה דס"ל שהזמן שעה אחת, אמנם גם זה אין הוכחה ברורה. ומלשון הרמב"ם שכתב דאם שהה אחר שהועלה מן המים ונתפח אין מעידין עליו עכ"ל, משמע דדוקא אם ראינו שנתפח אין מעידין עליו, אמנם כל הראשונים הסכימו דכיון ששהא מסתמא נתפח אף שאין ניכר בו השינוי, ואם ניכר השינוי אז אפילו לא שהא אין מעידין עליו, וזה שכתב הרמב"ם "ונתפח" כוונתו "או נתפח" [מראות הצובאות סקק"ג], ודווקא כשהפרצוף נשתנה אבל בשאר הגוף לית לן בה. ודע, דבענין השינוי צריך הבנה מרובה מה נקרא שינוי, דזהו בהכרח שכל מת או הרוג או נטבע שישתנה פרצופו קצת, אמנם שינוי מקרי כל שהשינוי משנה דמות פרצופו ממש, כגון שנתפח כל כך עד שאין בו היכר דמות פרצופו כמו שהיה בחיים [ע' פ"ת ס"ק קי"ז]. ויש מי שאומר דכשהניחו אותו בעת שהעלוהו מן המים במקום הקור כבימי החורף דמדינתינו, אפילו אישתהי קצת מעידין עליו, וצ"ע אם יש לסמוך ע"ז. אמנם לשיטת ר"ת שיתבאר, בלא"ה יש להקל בזה כמו שיתבאר בס"ד.

198. And what is the measure of time it should be left on dry land for its appearance to change? In the Gemara, it is generally stated that if it was delayed, it would become bloated, but we do not know the precise duration of this delay. The version before us in the Rambam, Chapter 13, Law 22, states twelve hours, and it is clearly implied that before twelve hours it does not change. However, many of the decisors have written that this is a scribal error and it should say two hours, and some say one hour – and several of our Rabbis agreed to this [Ribash, Siman 377, in the name of Ramban and Rashba, and so wrote the Maggid Mishneh and Ran in his responsa]. Some say that since we find in the Gemara [115b] the term "immediately," it means literally immediately, but this is not a proof at all, as we find the term "immediately" in the Gemara [Gittin 27b] that is not literal, and since we find in the Gemara [Yevamot 121a] that it needs to be seen at the time itself, there is support for the opinion that the time is one hour, but even this is not a clear proof. From the language of the Rambam who wrote that if it was delayed after being taken out of the water and bloated, we do not testify about him, it is implied that only if we saw it bloated we do not testify about him. However, all the early authorities agreed that since it was delayed, it is presumed to have bloated even if the change is not noticeable, and if the change is noticeable, then even if it was not delayed, we do not testify about him. And this that the Rambam wrote "and bloated," his intention was "or bloated" [Mirat Hatzovot, Siman 303]. And specifically, if the face has changed, but for the rest of the body, we do not concern ourselves with it. And know that regarding the change, a great understanding is required to determine what is called a change, as it is inevitable that every dead or killed person or one who drowned, his face will change a bit. However, a change is considered when the change alters the appearance of the face significantly, such as when it bloats so much that there is no recognizable appearance of the face as it was in life [see Pitchei Teshuvah, Siman 117]. And there are those who say that when they placed him at the time he was taken out of the water in a cold place, as in the winter in our country, even if it was delayed a bit, we testify about him, but it is questionable if this can be relied upon. However, according to the method of Rabbenu Tam that will be explained, in any case, there is room to be lenient as will be explained with God's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

help.

קצט. כתב רבינו הב"י בסעיף כ"ז: מצאוהו הרוג ומכירין אותו בטביעת עין ואין יודעין מתי נהרג, י"א שתולין שנהרג תוך שלשה ימים ומעידין עליו, ויש אוסרים. ומיהו אם יצא קול "איש פלוני מת או נהרג" ואחר ג' ימים מצאוהו מת והכירוהו – אשתו מותרת לדברי הכל, עכ"ל. והנה טעם המחלוקת כבר בארנו בסעיף קפ"ט דאם תוך ג' הוי דאורייתא ספיקא לחומרא, ואם הוא מדרבנן ספיקא לקולא. ויש מהפוסקים שכתבו דמסתברא להקל בזה כיון שאין נראה לנו שום שינוי פנים, ושמא נתפח חששא דרבנן הוא [נוב"י]. וביאור דבריו – דאפילו אם עד ג' ימים הוא מן התורה, ה"מ כשרואין בו שינוי שנתפח, אבל כשאין רואין בו שינוי ודאי דמדאורייתא אין חשש בזה [עבב"י ובהה"מ, ודו"ק], ויש חוששין להחמיר אף בזו [שם]. אמנם מ"ש רבינו הב"י דביצא קול מותרת לדברי הכל, כתבו המפרשים דהוא ט"ס [חמ"ח והגר"א], דאינה מותרת רק לדיעה ראשונה בממ"נ – דאם הקול אמת א"צ עדות עוד, ואם הקול שקר וזה הנמצא לא תלינן בהקול שכבר עבר ג' ימים – הרי הוא ספק אם היא תוך ג' או לאחר ג' ומותרת לדיעה זו, וקמ"ל דהקול אינו מגרע. וי"א דמותרת לכל הדיעות, דאע"ג דבספק ג' ימים יש אוסרין, מ"מ מצרפינן לזה את הקול שאמת הוא שמת מדהכירו אותו [ט"ז], ורבינו הב"י הכריע כן מסברא [שם].

199. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 27: If they found him murdered and recognize him by sight but do not know when he was killed, some say that we assume he was killed within three days and testify about him, and some forbid. However, if a rumor spread saying "so-and-so died or was killed" and after three days they found him dead and recognized him—his wife is permitted according to everyone. And the reason for the dispute has already been explained in section 189, that if it is within three days, it is a Torah matter and we are stringent in cases of doubt, but if it is rabbinic, we are lenient. And some of the poskim wrote that it makes sense to be lenient in this, since we do not see any change in his appearance, and perhaps the concern of swelling is rabbinic. And the explanation of his words is—even if within three days it is from the Torah, that applies when we see a change that he swelled, but when we do not see a change, certainly there is no concern from the Torah, and some are stringent even in this. However, what Rabbeinu the Beit Yosef wrote, that if a rumor spread she is permitted according to everyone, the commentators wrote that it is a scribal error, as she is only permitted according to the first opinion in any case—if the rumor is true, no further testimony is needed, and if the rumor is false, and this found body is not related to the rumor which has already passed three days—there is a doubt whether it is within three days or after three days, and she is permitted according to this opinion, indicating that the rumor does not detract. And some say she is permitted according to all opinions, for even though in a doubt of three days some forbid, nevertheless, we combine with this the rumor that it is true that he died since they recognized him. And Rabbeinu the Beit Yosef concluded this way from reasoning.

ר. ואין להקשות על שיטת האוסרין בספק ג' ימים מפני חשש דשמא זה המת מת מכבר קודם ג' ימים, למה לא נוקמא ליה בחזקת חיים ונימא שהוא חי עד ג' ימים מקודם כמ"ש ביו"ד סי' שצ"ז בענין כזה, די"ל אדרבא אנו מוקמינן את בעלה של זו גם עתה בחזקת חיים והגוף הזה אינו של בעלה אלא של אחר שמת כבר ונשתנה לפרצופו של בעלה [ב"ש], ולזה לא שייך ליתן לו חזקת חיים, כיון שאין אנו יודעים מי הוא וכמה מתים יש בעולם בכל שעה, ועוד דנגד זה יש לה חזקת אשת איש, ועוד דגם בשם יש חולקים בדין זה, דהיא חזקה דאיתרע [ע"ש בט"ז ובנה"כ].

200. And one should not question the position of those who prohibit (remarriage) in a case of doubt within three days due to the concern that perhaps the deceased had died earlier, before the three days. Why do we not establish (presume) him in a state of life and say that he was alive until three days prior, as it is written in Yoreh De'ah, section 397, regarding a similar matter? For it can be said, on the contrary, that we establish the husband of this woman even now in a state of life, and this body is not her husband's but someone else's who had died earlier and whose appearance changed to resemble her husband's. Therefore, it is not appropriate to give him the presumption of life, since we do not know who he is and how many people die in the world at every moment. Additionally, she has the presumption of being a married woman, and moreover, there are disputes regarding this matter, as it is a presumption that has been weakened.

רא. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף כ"ו: ספק אם נשתהא או לא – אזלינן לחומרא ואפילו אם נשאת תצא, וכ"ז להעיד עליו בטביעת עין, אבל ע"י סימנין מובהקין אפילו אישתהי מתירין אשתו, עכ"ל. ובלבד שלא יהיו סימנין העשויות להשתנות לאחר מיתה כמו שומא וכיוצא בזה. ובספק אישתהי אזלינן לחומרא אפילו לדיעה המקלת בספק ג' ימים, דכיון דאין כאן אלא שעה אחת, יותר מצוי ששהא יותר משעה אחת [חמ"ח בשם הר"ן]. ומ"מ בעד מפי עד ששמע מהראשון שראה אותו מת אחר שהעלוהו מן המים ולא בירר דבריו אם ראהו מיד או לאחר שעה – תלינן לקולא שראה אותו בתוך שעה ראשונה [ב"ש סקפ"ב], דכיון דאין הראשון לפנינו ולא ידענו אם גם אצלו ספק אישתהי אין לנו להחמיר בזה. וכן כשמותרת מן התורה, כגון שעמדו עליו כשיעור שתצא נפשו כמו שיתבאר ואינה אסורה רק מדרבנן – יש להקל בספק אישתהי [פ"ת בשם רח"ש]. וגם מה שהקלנו בעד מפי עד, י"א דזה אינו ג"כ אלא כשמותרת מן התורה [שם], וכן יש להקל בצירוף סימן אמצעי, ובכל גופו שלם יש להקל בצירוף דעת ר"ת שיתבאר לפנינו בס"ד, ואפילו בודאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אישתהי הקילו הרבה מהגדולים ע"פ צירוף דעת ר"ת ז"ל.

201. Rabbeinu the Rema wrote in Section 26: If there is a doubt whether he delayed or not, we go stringently, and even if she married, she must leave him. And all this applies to identifying him by visual recognition, but by clear signs, even if he delayed, they permit his wife, end quote. Provided that the signs are not those that can change after death, such as a mole and the like. And in a doubt whether he delayed, we go stringently, even according to the opinion that is lenient in the doubt of three days, since here it is only an hour, it is more likely that he delayed more than an hour [Chammach in the name of the Ran]. Nevertheless, if a witness heard from another witness who saw him dead after he was brought up from the water and did not clarify whether he saw him immediately or after an hour, we lean towards leniency assuming he saw him within the first hour [Bach, section 182], because since the first witness is not present and we do not know if he also had a doubt whether he delayed, we do not need to be stringent in this case. And similarly, when she is permitted by Torah law, such as when they stood over him for the time it takes for the soul to depart as will be explained, and she is only prohibited rabbinically, we can be lenient in a doubt whether he delayed [Pischei Teshuvah in the name of the Rashash]. And also what we have been lenient with a witness who heard from another witness, some say that this is only when she is permitted by Torah law [ibid.], and similarly, we can be lenient when combined with an additional identifying mark, and if the entire body is intact, we can be lenient when combined with the opinion of Rabbeinu Tam which will be explained later, and even if he definitely delayed, many great authorities were lenient based on the combination with the opinion of Rabbeinu Tam of blessed memory.

רב. כל מה שכתכנו בענין שאין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, ושאין מעידים אלא עד ג' ימים – זהו לפי שיטת הרמב"ם ז"ל ורוב הפוסקים, אבל יש בעניינים אלו שיטה אחרת לאחד המיוחד מגדולי רבותינו הקדמונים, וזה לשון רבינו הב"י בסעיף כ"ה: כתב ר"ת הא דאין מעידין עליו אא"כ פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימין – דוקא כשאין שם אלא הראש, אבל אם כל גופו שלם אפילו אין שם פרצוף ופדחת וחוטם יכולים להכירו בטביעת עין, וחלקו עליו האחרונים, עכ"ל. ובסעיף כ"ח כתב: וי"א בשם ר"ת דהא דאין מעידין עליו אלא עד ג' ימים – ה"מ כשהוא חבול בפניו, אבל אם אינו חבול בפניו מעידין עליו אפילו אחר כמה ימים ע"י טביעת עין של גופו וצורתו, ואינו מחוור בעיני האחרונים, עכ"ל. ובביאור דברי ר"ת ז"ל נחלקו הפוסקים כאשר יתבאר בס"ד.

202. Everything we have written regarding the matter that one only testifies based on the face along with the nose, and that one only testifies up to three days – this is according to the opinion of the Rambam, of blessed memory, and most of the decisors. However, in these matters, there is another approach by one of the distinguished early rabbis. This is the language of our teacher, the Beit Yosef, in section 25: Rabbeinu Tam wrote that the rule that one does not testify unless the forehead, nose, and facial features are intact applies only when only the head is present. But if the entire body is intact, even if the facial features, forehead, and nose are not present, one can recognize the individual through clear recognition. The later authorities disagreed with him, end quote. And in section 28, it is written: And some say in the name of Rabbeinu Tam that the rule that one does not testify after three days applies only if the face is injured. But if the face is not injured, one can testify even after many days through clear recognition of the body and its form. The later authorities were not convinced by this, end quote. And the decisors disagreed in explaining the words of Rabbeinu Tam, as will be explained with the help of Heaven.

רג. י"א דכוונתו דבכל גופו שלם אפילו אין שם פרצוף ופדחת וחוטם מעיד ע"י טביעת עין לבד, וי"א דכוונתו דבעי נמי סימנים אמצעיים [ע' ב"ש סקע"ז]. והרבה דברים נאמרו בזה, אמנם לפי המתבאר לנו מדברי רבינו תם עצמו שבספר הישר סי' תשצ"א, וביאור הדברים כן הוא: דכמו שיש בסימנים, מובהקים ושאינם מובהקים, כמו כן בטביעת עין יש טב"ע גמור ועדיף מסימן מובהק, ויש טב"ע שאינו גמור וזהו כסימן מובהק. טביעת עין גמור מקרי כשכל הגוף שלם ואפילו חבול בפניו ס"ל לר"ת דזהו טביעת עין גמור דעדיף מסימן מובהק, וכשאין כל גופו שלם והיינו שנחתך הראש מהגוף יש בזה טב"ע שאינו גמור, ועל זה שנינו אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ואין מעידין אלא עד ג' ימים, דאע"ג דגם בלי החוטם יש להכירו ע"י טביעת עין לומר זהו צורתו של פלוני ע"י סימנים שיש לו בהצורה, והסימנים הם סימני טב"ע כלומר שניכר שזהו צורתו של פלוני, מ"מ בלא חוטם ופדחת אין זה רק כסימן אמצעי, אבל בחוטם ופדחת הוה כסימן מובהק, ולכן לאחר ג' ימים אין מעידין עליו, דכיון שהראש חתוכה מהגוף משתנה לאחר ג' ימים, אבל כשכל גופו שלם אפילו נחבל בפניו ואין כאן פדחת וחוטם יכולים להכירו בטביעת עין שזהו אדם פלוני ע"י סימני כל הגוף [תוס' קכ"א.] כלומר ע"י סימני טביעת עין שבכל הגוף, ולאו סימנים ממש דכיון שכל גופו שלם כל הרואה אותו שהכירו בחייו כשמסתכל בגופו השלם יראה לעין בטב"ע ע"י הכרת סימניו תמונתו וחיתוך אבריו שבכל הגוף שזהו פלוני, ואפילו לאחר זמן מרובה מעידין עליו. וכן כשהעלוהו מן המים דבעינן דחזיוהו לאלתר, זהו ג"כ כשהראש חתוך מן הגוף, אבל כשכל גופו שלם אף אם פניו נשחתה – מעידין עליו אפילו לאחר זמן מרובה. ולא תקשה לך דכיון שהראש חתוכה הרי יש מכה ולא מהני אפילו כשהוא במים דהרי מיא מרזי מכה, די"ל דכיון דאין המכה במקום הפרצוף

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ממש לית לן בה כמ"ש בסעי' קצ"ה, וכן לפמ"ש רבינו הב"י בתשובה שהבאנו בסעיף קצ"ו א"ש ג"כ, וזהו שיטתו של ר"ת [ובס' אור לישרים שם הארכנו בס"ד].

203. Some say that his intention is that even if the entire body is whole, even if there is no face, forehead, or nose, one can testify based on visual recognition alone. Others say that his intention is that intermediate signs are also required [see Beit Shmuel, section 377]. Many things have been said about this. However, according to what we understand from the words of Rabbeinu Tam himself in Sefer HaYashar, section 491, the explanation is as follows: just as there are clear and unclear signs, similarly with visual recognition, there is complete visual recognition that is better than a clear sign, and there is incomplete visual recognition which is like a clear sign. Complete visual recognition is when the entire body is whole, and even if the face is injured, Rabbeinu Tam holds that this is complete visual recognition, which is better than a clear sign. When the entire body is not whole, meaning the head is severed from the body, this is incomplete visual recognition. And about this, it was taught that one can testify only about the face with the nose, even if there are signs on the body, and one can testify only up to three days. Although even without the nose, he can be recognized by visual recognition to say this is the form of so-and-so by the signs he has in the form, and the signs are signs of visual recognition, meaning it is recognized that this is the form of so-and-so. Nevertheless, without the nose and forehead, it is only like an intermediate sign, but with the nose and forehead, it is like a clear sign. Therefore, after three days, one cannot testify about him, because since the head is severed from the body, it changes after three days. But when the entire body is whole, even if the face is injured and there is no forehead and nose, they can recognize him by visual recognition that this is so-and-so by the signs of the entire body [Tosafot 121], meaning by the signs of visual recognition in the entire body, and not actual signs. Because when the entire body is whole, anyone who saw him alive, when looking at the whole body, will see with visual recognition by recognizing his signs, his image, and the outline of his limbs in the entire body that this is so-and-so, and even after a long time one can testify about him. And similarly, when he was raised from the water, where it is required that he be seen immediately, this is also when the head is severed from the body. But when the entire body is whole, even if the face is disfigured, one can testify about him even after a long time. And do not be troubled that since the head is severed, there is a wound, and it should not work even when in the water because the water preserves the wound, for it can be said that since the wound is not in the actual face, we do not concern ourselves with it, as stated in section 195. And also, according to what Rabbeinu Beit Yosef wrote in a responsum that we brought in section 196, this is also satisfactory. This is the opinion of Rabbeinu Tam [and in the book Or LeYesharim, we elaborated on this with the help of Heaven].

רד. ודע, דאע"ג שרבים חולקים על שיטתו, מ"מ הרבה מרבותינו אינם חולקים רק על מאי דס"ל לר"ת דכשכל גופו שלם אפילו נחבל בפניו מעידין ע"י טביעת עין דגוף אפילו לאחר כמה ימים – בזה לא הודו לו, אבל כשכל גופו שלם ואינו נחבל בפניו – מודים גם הם דמעידין אפי' לאח"ז מרובה, וכן הדין באשתהי, וזהו דעת רבותינו בעלי התוס' והרא"ש והטור.

204. And know, that although many disagree with his approach, nevertheless, many of our Rabbis only disagree with what Rabbeinu Tam holds, that when the entire body is intact even if the face is injured, one may testify by recognizing the body even after many days - in this they did not agree with him. However, when the entire body is intact and the face is not injured - they agree that one may testify even after a long time. And this is the opinion of our Rabbis, the Tosafists, the Rosh, and the Tur.

רה. דהטור אחר שכתב כל שיטתו של ר"ת דבכל גופו שלם אפילו אין כאן פרצוף ופדחת וחוטם מעידין עליו, כתב, וזה לשונו: ואפילו אם היה ביבשה, אם אינו חבול בפניו מעידין עליו לאחר כמה ימים ע"י טביעת עין של גופו וצורתו. ואפילו אם היה חבול בפניו שאין מעידים עליו אלא עד ג' ימים, אם מצאוהו הרוג ומכירין אותו בטביעת עין ואין יודעין מתי נהרג – תולין שנהרג תוך ג' ימים ומעידין עליו, עכ"ל. וביאור דבריו – דאף אם לא נודה לכל דברי ר"ת, מ"מ זהו מילתא דפשיטא דבשכל גופו שלם ואינו חבול בפניו מעידים אפילו לאחר כמה ימים, וזה שאמרו חז"ל אין מעידין אלא עד ג' ימים – זה כשנחבל בפניו אף כשכל גופו שלם, ולא כדברי ר"ת ז"ל דבכל גופו שלם אפילו בנחבל בפניו מעידין אף לאחר ג' ימים, וכ"כ הרא"ש [בהאשה בתרא סי' ג'] דהיכא שאינו נחבל בפניו נראה דבר פשוט שיוכלו להכירו בטביעת עין של גופו וצורתו, כי צורתו אינו משתנה כל כך ונראה הוא לעינים, שמכירין אדם מת בטביעת עין אחר כמה ימים, עכ"ל. וכן הוא לשון התוס', וביאור דבריהם שאף אם לא נודה לדברי ר"ת, מ"מ באינו חבול בפניו פשיטא שמעידין אפילו לאחר כמה ימים.

205. The Tur, after writing the entire opinion of Rabbi Tam that one can testify about the whole body even if there is no recognizable face, forehead, and nose, writes as follows: "And even if it was on dry land, if his face is not injured, one can testify about him even after several days through the recognition of his body and form. And even if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

his face was injured, in which case one can only testify about him within three days, if they found him killed and recognize him through visual identification but do not know when he was killed – it is assumed that he was killed within three days, and they can testify about him." His words mean that even if we do not agree with all of Rabbi Tam's words, it is nevertheless obvious that if the whole body is intact and the face is not injured, one can testify even after several days. The statement of our Sages that one can testify only within three days applies when the face is injured, even if the whole body is intact. This is unlike Rabbi Tam's opinion that if the whole body is intact, one can testify even if the face is injured, even after three days. The Rosh also wrote similarly in "Ha'isha Batra" (Section 3) that if the face is not injured, it is clear that they can recognize him through the visual identification of his body and form, as his form does not change so much and it is recognizable to the eyes. They can recognize a dead person through visual identification even after several days. This is also the language of the Tosafot, explaining that even if we do not agree with Rabbi Tam's opinion, nevertheless, if the face is not injured, it is obvious that one can testify even after several days.

רו. ולפ"ז בשכל גופו שלם ואינו חבול בפניו דעת ר"ת אינה דעת יחידאה, דהתוס' והרא"ש והטור סוברים כמותו, ולבד זה דקדקו המפרשים מלשון רבינו הב"י שכתב על דינו של ר"ת "וחלקו עליו האחרונים" דלא נדחו דבריו לגמרי ומצרפין דעת ר"ת לשארי אומדנות והוכחות [חמ"ח סקמ"ו]. ודע דלפ"ז מ"ש רבינו הב"י בסעי' כ"ח: וי"א בשם ר"ת דהא דאין מעידין עליו אלא עד ג' ימים ה"מ כשהוא חבול בפניו, אבל אם אינו חבול בפניו מעידין אפילו אחר כמה ימים עכ"ל, – לפי מה שבארנו אין זה דעת ר"ת, דלר"ת אפילו חבול בפניו מעידין אפילו לאחר כמה ימים דכן ביאר להדיא בס' הישר, וזהו דעת התוס' והרא"ש והטור כמ"ש.
[ולפי שספר הישר לא נדפס בימיהם לכן תפסו כן, והרבה דברים נאמרו על התוס' ק"כ. ד"ה אין, ולפמ"ש א"ש בפשיטות, וסימני הגוף שכתבו זה טביעת עין דגוף שהוא כסימנים, וסייג מצאתי לדברי ממהרי"ק סוף שורש קכ"א, ודו"ק].

206. And according to this, if his entire body is intact and there is no injury on his face, the opinion of Rabbeinu Tam is not a singular opinion, for Tosafot, the Rosh, and the Tur hold like him. Additionally, the commentators have inferred from the language of Rabbeinu Beit Yosef, who wrote regarding the ruling of Rabbeinu Tam, "and the later authorities disagreed with him," that his words were not completely rejected, and Rabbeinu Tam's opinion is combined with other estimations and proofs. And know that according to this, what Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 28: "And some say in the name of Rabbeinu Tam that the ruling that one may not testify about him except within three days applies only when he is injured on his face, but if he is not injured on his face, one may testify even after several days" – according to what we have explained, this is not the opinion of Rabbeinu Tam. For according to Rabbeinu Tam, even if he is injured on his face, one may testify even after several days, as he explicitly explained in Sefer HaYashar. And this is the opinion of Tosafot, the Rosh, and the Tur, as we have written. (And since Sefer HaYashar was not printed in their times, they thus assumed this, and many things have been said about Tosafot. According to what we have written, it is simply understandable, and the bodily signs they wrote about are like visual identification of the body, which is akin to signs, and I found support for my words from the Maharik at the end of root 121, and investigate thoroughly.)

רז. כתב רבינו הרמ"א בסעיף כ"ח על שיטתו של ר"ת דבכל גופו שלם ואינו חבול בפניו דמעידין עליו אחר כמה ימים, די"א ומחלקים דכל מי שהיה אצלו כשנטבע במים אע"פ שהיה שלם אין מעידין עליו, אבל מי שלא ראה טביעתו ואומר שמכירו ע"י טביעת עין והוא שלם – מעיד עליו, עכ"ל. ואין זה ענין לשיטתו של ר"ת, ויתבאר לקמן בס"ד בסעיף רכ"א.

207. Rabbeinu the Rema wrote in Section 28 regarding the opinion of Rabbeinu Tam that if the body is whole and not disfigured in the face, one may testify about it even after several days. For there are those who differentiate and say that anyone who was present when the person drowned in the water, even if the body is whole, may not testify about it. But someone who did not see the drowning and says he recognizes the person by sight and the body is whole – he may testify about it. End quote. This has no relevance to the opinion of Rabbeinu Tam, and it will be explained later, with God's help, in Section 221.

רח. אין מעידין על האדם שמת אלא במיתה ודאית, אבל לא מעידין בדברים שרובן למיתה, דכבר נתבאר דכפי מה שהקילו בהעדות, נגד זה החמירו בגופה של עדות וחששו אפילו למיעוטא דמיעוטא ואפילו בדבר שאינו מצוי רק אחד מאלף, מטעמים שבארנו בסעיף כ' ע"ש. ולכן על גוסס אין מעידין שמת, דאף שרובא דרובא גוססין למיתה, מ"מ כיון דאחד מאלף יכול לחיות – אין מעידין עליו, דלא כיש מי שאומר דמעידין על גוסס לאחר ג' ימים, וחלילה לומר כן, וכן הסכימו גדולי אחרונים [מראה"צ ס"ק קט"ז]. וי"א דבכל מה שאמרו חז"ל דלא תנשא, אם נשאת – תצא אפילו בדברים שרובן למיתה, לבד במים שאל"ס [ריב"ש סי' שע"ט], ויש מהקדמונים שחלקו בזה [ע' ב"ש ס"ק ק"ב]. אמנם אין זה כלל על כל העניינים, דודאי יש שתצא אם נשאת, והדברים תלויים לפי הבנת חכמי המקום ביראת אלקים [ע' מראות הצובאות ס"ק קט"ו].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

208. One does not testify about a person's death unless it is a definite death, but one does not testify in cases where death is highly probable. It has already been explained that just as leniencies are applied in testimony, stringencies are also applied to the essence of the testimony, and even the slightest doubt is considered, even in cases with only a one in a thousand chance. This is due to reasons explained in section 20. Therefore, one does not testify that a death has occurred based on the condition of a gosses (a person in a death throe), for although the vast majority of gossesim die, since one in a thousand might live, one does not testify in such cases. This is contrary to the opinion that one can testify about a gosses after three days, and it is unthinkable to say so. This is also the opinion of the leading Acharonim (later authorities). Some say that in all matters where the Sages said not to remarry, if she did remarry, she must divorce, even in cases where death is highly probable, except in the case of water without a defined end. Some of the earlier authorities disputed this. However, this is not a general rule for all matters, for certainly there are cases where she must divorce if she remarries, and the decision depends on the understanding of the local wise men who are God-fearing.

רט. נפל לגוב אריות שהיא רחבה הרבה וכשנופל בתוכה אינו נופל על האריות [נמק"י] – אין מעידין עליו, דשמא לא היו האריות רעבים אז, וכיון שעומד בצדם אולי לא הזיקוהו. ובירושלמי מפרש הטעם דשמא נעשה לו נס כדניאל, אבל אנן קיי"ל דאין מזכירין מעשה נסים [קכ"א:], והירושלמי ס"ל דיש תנא דס"ל מזכירין מעשה נסים [מהרש"א ד"ה אין], ואתי אליבא דהך תנא, ואפשר דגם הירושלמי להלכה לא ס"ל כן [ונ"ל דזהו כוונת התוס' שם כפי גירסת המהרש"א, ע"ש ודו"ק]. ולפ"ז אם נפל ע"ג האריות – מעידין עליו, דודאי הרגוהו. וכן אם נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים – מעידין עליו, דכיון שנפל עליהם ודאי הרגוהו, ואין אומרים שמא הוא יודע ללחוש הנחשים, דכיון דדרס עליהם ודאי מזקי [גמ']. ובגוב אריות במקום שאין מתירין את אשתו, אפילו לא נמצא בבור חיישינן שמא יצא מהבור והלך לו, אמנם אם נמצאו בהבור עצמות אדם – יש להתיר אשתו [ב"ח], ויש מפקפקים בזה, ואינו מוכרח, וכיון שאין זה דבר מצוי כלל אין להאריך בזה.

209. If one falls into a lion's den that is very wide, and when he falls into it, he does not fall on the lions [Rabbenu Nissim] – we do not testify concerning him, because perhaps the lions were not hungry at that time, and since he is standing next to them, maybe they did not harm him. And in the Jerusalem Talmud, it explains the reason that perhaps a miracle occurred for him like Daniel, but we hold that we do not mention miracles [Baba Batra 121:], and the Jerusalem Talmud holds that there is a Tanna who holds that we do mention miracles [Maharsha, s.v. "Ein"], and this follows the opinion of that Tanna, and it is possible that even the Jerusalem Talmud does not hold this as a practical halacha [and it seems to me that this is the intention of the Tosafot there according to the version of the Maharsha, see there and investigate thoroughly]. Based on this, if he fell on the lions – we testify concerning him, for they certainly killed him. Similarly, if he fell into a pit full of snakes and scorpions – we testify concerning him, because since he fell on them, they certainly killed him, and we do not say perhaps he knows how to charm the snakes, because since he trampled on them, they certainly harmed him [Gemara]. And in a lion's den in a place where they do not permit the wife to remarry, even if he is not found in the pit, we are concerned that perhaps he left the pit and went away, however, if human bones are found in the pit – his wife is permitted to remarry [Bach], though some dispute this, and it is not certain, and since this is not a common occurrence at all, there is no need to elaborate on this.

רי. נפל לתוך כבשן אש עמוקה או לתוך יורה רותחת מליאה יין או שמן או מים ושהה מעט – מעידין עליו. וכן בכבשן שאינה עמוקה צריך לשהות מעט, דאל"כ דילמא קפץ מתוך האש מיד [חמ"ח סקנ"ז]. וכן אם שחטו בו שני הסימנים או רובן, אפילו עמד וברח – מעידין עליו שמת מפני שודאי סופו למות, וכן כל כיוצא בזה מדברים שא"א שיחיה ומוכרח למות מיד בזמן קרוב – הרי אלו מעידין עליו. אבל אם ראהו צלוב והעוף אוכל בו, אע"פ שדקרוהו או ירו בו חצים – אין מעידין עליו. וי"א דזהו דוקא בזמן הקדמון שהיו תולין ביד והיה יכול לחיות זמן מרובה, אבל בזמנינו שתולין בצואר מעידין עליו דנחנק מיד [ב"ח] – והכי מסתבר, ואע"פ שיש חולקין עליו ומביאין ראיה מירושלמי שאמר שמא מטרוניתא עברה עליו ופדאתו וכן יש לחשוש שמא נפסק החבל [חמ"ח], מ"מ זה אינו אלא אם באותו רגע נפסקה החבל, אבל אם שהה זמן מועט פשיטא שנחנק, וחששא דירושלמי אינו שייך ג"כ רק בתלוי ביד [נ"ל] דאל"כ הלא החוש מעיד שבזמן מועט נחנק, וכיון שעמד עליו זמן מועט ה"ז נחנק. וכן אם ראו העוף אוכל בו ממקום שהנפש יוצאה בנטילתו כגון מוחו או לבו או מעיו – ה"ז מעיד עליו בכל ענין דודאי מת. וכן אם ראה שתלוהו ואחר יום או יומים ראה שעדיין תולה שם אדם – מעיד עליו ולא אמרינן שמא הוא נפסק מן החבל וזהו הנתלה איש אחר הוא, דאמרינן הוא שנתלה והוא שתלוי עתה, ואפילו למאן דס"ל גבי טומאת קבר בשדה שאבד בה קבר ואח"כ נמצא בו קבר דלא אמרינן הוא קבר שאבד והוא קבר הנמצא [פסחים י'.], מ"מ בזה מודה, דזהו מילתא דפשיטא דחששא זו אינה אלא מדרבנן וחומרא בעלמא שהחמירו באיסור א"א, ובזה ודאי דהכל מודים דאמרינן הוא שאבד והוא שנמצא [נוב"י], ועוד דבשם אין המקום מצומצם דהא הספק הוא על כל השדה, אבל כאן שהניחו תלוי במקום מצומצם ומצאו באותו מקום ממש, ודאי דאמרינן הוא שאבד והוא שנמצא. [וכן בחמץ שם אינו מקום מצומצם, וע' מג"א סי' תל"ט סק"ח].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

210. If someone falls into a deep fiery furnace or into a boiling cauldron filled with wine, oil, or water and remains there for a short while, witnesses can testify regarding his death. Similarly, in a less deep furnace, he must stay in it for a short time, because otherwise, he might have jumped out of the fire immediately. Likewise, if two of his vital organs were slaughtered or most of them, even if he stood up and fled, witnesses can testify that he has died, since he would certainly die soon. Any situation where it is impossible for him to survive and he must die shortly thereafter, witnesses can testify about his death. However, if someone sees him crucified and birds are eating his flesh, even if he was stabbed or shot with arrows, witnesses cannot testify about his death. Some say this only applied in ancient times when they would hang a person by his hands and he could live for a long time, but in our times, when they hang by the neck, witnesses can testify that he was strangled immediately. This is reasonable, even though some disagree and bring evidence from the Jerusalem Talmud, which suggests that perhaps a noblewoman passed by and ransomed him, or there is concern that the rope broke. Nevertheless, this only applies if the rope broke at that moment. But if he remained hanging for a short while, it is clear that he was strangled. The concern of the Jerusalem Talmud is also only relevant for someone hung by their hands, because otherwise, sensory evidence shows that a person is strangled within a short time. Once he has remained hanging for a short time, he is considered strangled. Similarly, if someone sees birds eating his flesh from a place that would cause death if removed, such as his brain, heart, or intestines, witnesses can testify about his death with certainty. Also, if someone saw him being hanged and after a day or two sees a person still hanging there, witnesses can testify that it is the same person and we do not say that perhaps the rope broke and another person is now hanging there. We assume it is the same person. Even according to the opinion that, in the case of a lost grave in a field where a grave was later found, we do not assume it is the same grave, in this case, it is clear. The concern is only rabbinical and a stringency applied to the prohibition of a married woman. Here, everyone agrees that we assume it is the same person. Additionally, there, the area is not confined, as the doubt applies to the entire field, but here, where the person was left hanging in a confined place and was found in that exact place, we certainly assume it is the same person.

ריא. איתא בש"ס [ק"כ.] דאפילו ראוהו מגוייד והיינו מנותח בבשרו ומלא פצעים וחבורות חרב – אין מעידין עליו. ומבואר שם בגמרא דאפילו חתוך במקום שנעשה טרפה כמו ברגלו מן הארכובה ולמעלה – נחלקו תנאים בזה, דיש מי שמתיר ויש מי שאוסר מפני שיכול להיות דאם חתכו האבר בסכין מלובן באש יכול לחיות שמתוך המכוה מתרפא, ומשנתינו ס"ל כמאן דאסר, ע"ש. והגמ' לא מוקי המשנה האוסרת מגוייד במקום שאינו נעשה טרפה כמו בחתוך יד או רגל מן הארכובה ולמטה, דא"כ אין זה רבותא כלל, ומבואר שם דאם ידענו שחתכוהו בסכין מלובנת – אסורה לדברי הכל. והרמב"ם ז"ל לא כתב כלל דין מגוייד, והרבה דברים נאמרו בזה, והעיקר נ"ל דטעמו משום דס"ל להרמב"ם דאם חתוך במקום שנעשה טרפה לא חיי אפילו בסכין מלובנת, דאל"כ יתחדשו הרבה דינים בטרפות בהמות, שאם היה חתך במקום שנעשית טרפה קיי"ל דהיא טרפה, ולפי שיטה זו אם יחתכו בסכין מלובנת כשירה היא, אמנם בגמ' שם מאן דס"ל כן דבסכין מלובנת יכול לחיות ס"ל ג"כ דטרפה חיה [דרבא דמוקי במלובנת ס"ל בתמורה י"א: טרפה חיה], אבל אנן קיי"ל דטרפה אינה חיה יותר מן י"ב חדש, ולכן השמיטה הרמב"ם ז"ל, דאם הוא חתוך במקום שאינו נעשה טרפה א"צ להשמיענו שהיא אסורה [דלכן לא מוקי מתניתין בכה"ג כמ"ש], ובמקום שנעשה טרפה ודאי דמותרת היא לאחר י"ב חדש, ולכן גם הרי"ף ז"ל השמיט כל שקלא וטריא דגמ' [ור"ש ב"א דס"ל שיכול לכוות ולחיות, משמע קצת בר"פ אלו טרפות דס"ל ג"כ טרפה חיה דהולך בשיטת תנא דבי ר"י דס"ל כן ע"ש, אך מלשון התוספתא שאמר רשב"א כשירה מפני שיכולה לכוות ולחיות משמע דס"ל דטרפה אינה חיה, וכ"מ שם נ"ז:, ודו"ק].

211. It is stated in the Talmud [120a] that even if someone is seen as mortally wounded, meaning his flesh is cut and filled with wounds and sword bruises, one cannot testify about him. It is explained there in the Gemara that even if he is cut in a place that renders him a tereifah, such as his leg from the knee and above, the Tannaim are divided on this matter. Some permit it, and some prohibit it because it is possible that if the limb was cut with a knife heated in fire, he can survive because the burn can heal. Our Mishnah follows the opinion that prohibits it. The Gemara does not establish the Mishnah, which prohibits someone mortally wounded, in a place that does not render him a tereifah, such as cutting the hand or leg from the knee and below, because that would not be a novelty at all. It is explained there that if we know that it was cut with a heated knife, it is prohibited according to everyone. The Rambam did not write at all about the law of someone mortally wounded. Many things have been said about this, and the primary reasoning seems to be that the Rambam holds that if the cut is in a place that renders him a tereifah, he will not live even if it was with a heated knife. Otherwise, many new laws in tereifah animals would arise. If the cut is in a place that renders it a tereifah, we hold that it is a tereifah. According to this view, if cut with a heated knife, it is kosher. However, in the Gemara, those who hold that with a heated knife, he can live also hold that a tereifah can live [for Rav who establishes it with a heated knife holds in Temurah 11a that a tereifah can live]. But we hold that a tereifah

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

does not live more than twelve months, and therefore the Rambam omitted it. If it is cut in a place that does not render it a tereifah, there is no need to inform us that it is prohibited, and in a place that renders it a tereifah, it is certainly permitted after twelve months. Therefore, the Rif also omitted all the discussions of the Gemara. [Rashba, who holds that one can burn and live, implies somewhat in the beginning of "These are the Tereifot" that he also holds that a tereifah can live, following the opinion of the school of Rabbi Yishmael who holds this way. However, from the language of the Tosefta, where Rashba says it is kosher because it can burn and live, it implies that he holds that a tereifah does not live, and this is also apparent there 57b. Investigate this thoroughly.]

ריב. נפל למים שיש להם סוף – אשתו מותרת אם עמד שם זמן מה על שפת היאור כדי שתצא נפשו של הנטבע ולא עלה מן המים, ואם נפל למים שאין להם סוף – אשתו אסורה. ומה נקרא מים שיש להם סוף – שכל שהעומד על שפתו רואה כל גדות המים מארבע רוחות כמו בור ומערה או יאור קטן שרואה כל שפתי היאור, ואם היה הנטבע עולה היה רואהו. ומים שאין להם סוף נקראו כל הימים וכל הנהרות, דכיון דנמשכו למרחוק חיישינן שמא זרם המים השליכוהו למרחק ויצא בשם או נכנס למחילה של דגים. ואע"ג דחומרא גדולה היא, מ"מ החמירו חז"ל בזה מטעמים שבארנו בסעי' כ'. ואין חילוק בזה בין נטבע ערום בין בבגדיו, בין אם יכול לשוט ע"פ המים ובין שאינו יכול לשוט, ובין אם נפל הוא אל המים ובין שהמים באו עליו כגון שישב בספינה בחדר התחתון והספינה ירדה לתהומות, שאע"פ שקרוב הרבה באין ספק שנטבע, מ"מ כיון דאחד מאלף נצולים שבמהירות קופצים לתוך הים ושטים או יושבים על דף או תורן וניצולים – אי אפשר להתיר אשת איש בזה, והמורה היתר בזה מנדין אותו כמו שיתבאר. ואם לא עמד שם שיעור שתצא נפשו – גם מדאורייתא אסורה.

212. If someone falls into a body of water that has a definite boundary, his wife is permitted to remarry if he remained there for a certain amount of time on the riverbank until it was clear that the person has drowned and did not come out of the water. However, if he falls into a body of water that has no definite boundary, his wife is forbidden to remarry. What is considered a body of water with a definite boundary? It is one where someone standing on its bank can see all the shores of the water on all four sides, like a pond, a cave, or a small river where one can see all the banks of the river. If the drowned person were to emerge, he would be seen. Bodies of water with no definite boundary include all seas and large rivers because they extend far, and we fear that perhaps the current carried him far away, and he exited alive or entered a fish cave. Although this is a stringent ruling, the sages were strict in this matter for reasons explained in section 20. There is no difference in this ruling whether the person was naked or clothed, whether he could swim on the surface of the water or not, and whether he fell into the water or the water came upon him, such as if he was sitting in a lower chamber of a ship, and the ship sank to the depths. Even though it is highly likely that he drowned, since one in a thousand might be saved by quickly jumping into the sea, swimming, or sitting on a plank or mast and being saved, it is not possible to permit the wife to remarry. Anyone who permits her to remarry is excommunicated, as will be explained. If the time was not sufficient for it to be clear that the person has drowned, then even by Torah law, she is forbidden to remarry.

ריג. מעשה באחד שקשרוהו ברגלו ושלשלוהו לים, וכשמשכוהו מן הים לא העלו רק רגלו, וניכר שניתק החבל עם הרגל וכל הגוף נטבע, ואמרו חכמים אם הרגל היא מארכובה ולמעלה – תנשא אשתו, דמארכובה ולמעלה כשהוא חתוך אפילו אם גלי הים השליכוהו ליבשה לא יחיה, ופסק רבינו הב"י בסעי' ל"ב דמשיאין אותה אחר י"ב חדש דוקא, שטרפה אינה חיה י"ב חדש עכ"ל, וכן בירושלמי. אבל הרמב"ם והטור כתבו סתם דמשיאין את אשתו, ומשמע מיד ולא חשו להירושלמי כיון דבגמרא לא נזכר זאת וחומרא יתירה היא, דכיון דמים שאל"ס בעצמו הוי חומרא דרבנן, וכ"ש בכה"ג שאינו יכול לחיות ומיא מרזי מכה – דפשיטא שימות מיד [וע' מראות הצובאות], ובכמה דברים מחמיר הירושלמי באלו הדברים יותר מן תלמוד בבלי כמ"ש בסעיף ר"ט ע"ש, ומ"מ לדינא יש להורות כדברי רבינו הב"י דלא מצינו להדיא מהראשונים שחולקים בזה.

213. There was an incident where someone was tied by his leg and lowered into the sea, and when they pulled him up from the sea, they only brought up his leg. It was evident that the rope had snapped along with the leg and that the entire body had drowned. The Sages said that if the leg is from the knee and above, his wife may remarry, because when it is cut from the knee and above, even if the sea waves wash him ashore, he will not survive. Our master, the Beit Yosef, ruled in section 32 that she may remarry only after twelve months, because a mortally wounded person does not live for twelve months. This is also found in the Jerusalem Talmud. However, the Rambam and the Tur wrote simply that his wife may remarry, implying immediately, and they did not consider the Jerusalem Talmud, since it is not mentioned in the Gemara and is an excessive stringency. Since the sea is itself a place where survival is unlikely, this is a rabbinic stringency, and all the more so in such a case where he cannot live and the water exacerbates the wound, it is obvious that he will die immediately. In several matters, the Jerusalem Talmud is more stringent than the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Babylonian Talmud, as mentioned in section 209. Nevertheless, in practice, one should rule according to our master, the Beit Yosef, because we do not find explicit dissent from the earlier authorities on this matter.

ריד. אבל אם אחד נפל לים ואח"כ השליכו מצודה והעלו רגל אדם מן המים, ואין בהרגל סימן מובהק להכירה שהיא מאותו שנפל למים, אפילו היא מארכובה ולמעלה – אין משיאין את אשתו, שאני אומר רגל של אחר הוא, ולא שייך לומר בזה הוא שאבד והוא שנמצא כמו בנתלה בסעיף ר"י, דהתם כל מה שנאבד הוא שנמצא, אבל הכא לא נאבד רגל אלא אדם שלם, ועתה נמצא רגל – לא שייך לומר כן, ועוד דבים כמה נטבעים יש [נ"ל, ע' פ"ת ס"ק קל"ה]. ואפשר דאם עמדו עליו עד שתצא נפשו דאין האיסור רק מדרבנן – יש להתיר בכה"ג, ויש לעיין בזה. וכן אפשר גם ע"י סימן אמצעי ברגל יש להתיר בכה"ג. [ומ"ש בשו"ע סימן מובהק ביותר, אפשר דלאמצעי קרי מובהק כמו בממון, דבמובהק מאי קמ"ל, ובמקור הדין בהמגיד משנה אינו כתוב מובהק, ע"ש בפי"ג הט"ז].

214. But if someone fell into the sea and afterwards a net was cast and a human leg was retrieved from the water, and there is no distinct sign on the leg to recognize that it is from the person who fell into the water, even if it is from the knee and above – we do not permit his wife to remarry. I say that it is the leg of another person, and it is not appropriate to say in this case "it is the one who was lost and it is the one who was found" as in the case of someone hanged in Siman 120, for there everything that was lost is what was found. But here a whole person was lost, and now a leg is found – it is not appropriate to say so. Additionally, in the sea there are many who drown. [It appears to me, see Pitchei Teshuva Siman 135]. And it is possible that if they stood by him until his soul departed, since the prohibition is only rabbinic – it may be permitted in such a case, and this requires further study. Similarly, it is possible that with an intermediate sign on the leg it may be permitted in such a case. [And what is written in Shulchan Aruch about a very distinct sign, it is possible that an intermediate sign is called distinct like in monetary matters, for what does it teach us with a distinct sign, and in the source of the law in the Maggid Mishneh it is not written distinct, see there in Chapter 13, Halacha 16].

ריה. על דין הקודם כתב רבינו הרמ"א די"א דאפילו סימן מובהק בבגדיו מהני כאן הואיל וראוהו נטבע בבגדים אלו, עכ"ל. ביאור דבריו – דמי שראינוהו שנפל לים ואח"כ הוציאו רגל עם בגד או מנעל שעליו, וניכר בסימן מובהק או בטביעות עין שזהו של הנטבע – פשיטא דהיא מותרת, ואע"ג דחיישינן בבגדים לשאלה מ"מ בזה לא שייך, דאיך פשט בגדיו בתוך המים והשאילן לאיש אחר תחת המים [חמ"ח סק"ס]. ואפילו מי שנטבע בבגדים ואחר כמה ימים הכירו מת אחד שפלטתו המים ומלובש בבגדים אלו ואת המת א"א להכיר – מ"מ יש להתיר אשתו, דאע"ג די"ל שהנטבע מכבר יצא ליבשה והשאיל בגדיו לאחר והאחר הוא שפלטתו המים עתה לפנינו, מ"מ חשש רחוק הוא ששני בני אדם יטבעו באלו הבגדים ויארע שישאילן לאיש אחר שגם הוא נטבע בבגדים אלו [שם]. ואף שיש מפקפקים בזה, מ"מ בחששא דשאלה שרבים חולקים בעיקר דין שאלה, ובפרט בשאלת כל בגדיו – ודאי שיש להתיר בכה"ג. [וע' ב"ש ס"ק צ"ח ונוב"י סכ"ח ומראה"צ ס"ק קכ"ח, והעיקר כמ"ש דכ"פ מהר"ם פדווא"ה].

215. Regarding the previous law, our master the Rema wrote that there are those who say that even a distinctive sign on his clothes is effective here, since they saw him drown in these clothes, end of quote. His explanation is that if someone was seen falling into the sea, and afterwards a leg with a garment or shoe was retrieved, and it is recognized by a distinctive sign or by a clear visual recognition that it belongs to the drowned person, it is obvious that she (the wife) is permitted to remarry. And although we are generally concerned about the possibility of borrowed clothing, in this case it does not apply, because how could he have taken off his clothes underwater and lent them to another person underwater. And even if someone drowned in his clothes, and after several days a dead person is found washed ashore wearing these clothes, and the dead person cannot be identified, still his wife may be permitted to remarry. Although it might be said that the drowned man had previously reached dry land and lent his clothes to another, and it is the other person who was washed ashore before us now, it is still a remote concern that two people would drown in these clothes and that he would have lent them to another person who also drowned in these clothes. And even though there are those who question this, nonetheless, regarding the concern of borrowing, since many disagree with the fundamental law of borrowing, and especially concerning borrowing all of his clothes, it is certainly permissible in such a case. And see Beit Shmuel section 98, Noda B'Yehuda section 28, and Maharit section 128, and the main ruling is as written, as ruled by Maharam Padua.

ריו. כתב הרמב"ם ז"ל בפי"ג דין ט': עד אחד אומר ראיתי שמת במלחמה או במפולת, או שנטבע בים הגדול ומת וכיוצא בדברים אלו שרובן למיתה, אם אמר קברתיו – נאמן ותנשא על פיו. ואם לא אמר קברתיו – לא תנשא, ואם נשאת לא תצא. וכן האשה שהעיד לה עד אחד שטבע בעלה במים שאל"ס ולא עלה ואבד זכרו ונשתכח שמו – ה"ז לא תנשא ע"פ עדות זו כמו שבארנו, ואם נשאת לא תצא, ואפילו היה כותי מסיח לפ"ת ואמר טבע פלוני בים ונשאת על פיו – הרי זה לא תצא, עכ"ל. והעתיקו רבינו הב"י בסעי' ל"ג וסעי' ל"ד.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

216. Maimonides, of blessed memory, wrote in Chapter 13, Law 9: If one witness says, "I saw that he died in war or in a collapse, or that he drowned in the great sea and died," and similar cases where most likely he died, if the witness says, "I buried him," he is believed, and she may remarry based on his testimony. If he did not say, "I buried him," she may not remarry, but if she did remarry, she does not need to leave her new husband. Similarly, if one witness testifies to a woman that her husband drowned in waters that have no end and did not emerge, and his memory was lost and his name forgotten, she should not remarry based on this testimony, as we have explained. If she did remarry, she does not need to leave her new husband. Even if it was a gentile speaking casually who said that so-and-so drowned in the sea, and she remarried based on his words, she does not need to leave her new husband. So ends his words. Our master, the Beit Yosef, copied this in Sections 33 and 34.

ריז. ביאור דבריו: דהנה קיי"ל דזה שהאשה נאמנת לומר מת בעלי – זהו כשאומרת מת על מטתו, אבל באומרת מת במלחמה אינה נאמנת כמו שיתבאר. והטעם, דאמרינן דבזה לא דקדקה שפיר ומדמית שמת משום שאומרת שא"א שהוא נמלט והרי כולם שהיו עמו נהרגו ובודאי גם הוא נהרג. ולאו דוקא מלחמה, דה"ה בכל מקום שהסכנה מרובה ורובן למיתה, אם אומרת שמת אינה נאמנת דאמרינן שאומרת בדדמי. ומיבעיא לן בגמ' [ר"פ האשה שלום] בעד אחד שהעיד שמת במלחמה, מהו? ושורש הספק הוא דכבר נתבאר בסעיף כ"א דהאמינו לעד אחד משני טעמים – מטעם דמילתא דעבידי לגלויי לא משקרי אינשי, ובארנו שם בסעיף כ"ג דהרמב"ם ס"ל דטעם זה הוא מן התורה, ע"ש. ועוד טעם – דלכן לא החמירו חכמים בזה לבלי להאמין עד אחד, משום דסמכי שהאשה עצמה תדייק בטוב לברר מיתתו ע"ש. ולכן בעד אחד במלחמה הספק הוא אם עיקר ההיתר הוא משום מילתא דעבידי לגלויי – נאמן, דהעד לא יאמר בדדמי, דהיא אומרת בדדמי מפני תאותה להנשא ולא העד, או עיקר ההיתר הוא מפני שתדייק, ובמלחמה לא תדייק [פי' שני של המ"מ ופי' ג' של הלח"מ]. ועוד איתא שם בגמ' דמים כמלחמה דמיא, לא מיבעיא אם לא יצא מן המים דבאין להמים סוף לא מהני אפילו שני עדים דחיישינן שמא יצא ממקום אחר, אלא אפילו אומרת בעלי נטבע בים ותיכף פלטתו הים ליבשה וראיתיו שמת – אינה נאמנת, דחיישינן שמא באמת לא מת ובלבלתהו המים [ריב"ש סי' שע"ח], שהרי אנו רואים כמה נטבעים כשמוציאין אותם מן המים נראים כמתים ומגלגלים אותם ועושה להם רפואות ויחיו והיא אומרת בדדמי, וס"ל להרמב"ם דכשהעד לא אמר קברתיו לא נפשטה הבעיא, אבל כשאומר קברתיו – מותרה להנשא [הגר"א ס"ק ק"ז], דבקברתיו הלא אין אנו צריכין לדיוקה, ואע"ג דהיא בעצמה באומרת מת במלחמה אינה נאמנת אפילו באומרת קברתיו לדעת הרמב"ם כמו שיתבאר, אלמא דאפילו בקברתיו חיישינן לבדדמי, והכא כיון דבלא קברתיו אין העד נאמן משום דלא תידוק, א"כ מאי מהני קברתיו? די"ל דבאמת בקברתיו לא שייך בדדמי כיון שקברתו והסתכלה בו, אלא דזה שאינה נאמנת להרמב"ם במלחמה גם בקברתיו מפני דחשדינן לה שמשקרת [ב"ש ס"ק קמ"ו ע"ש], ובעד אין אומרים שישקר. ודע דזה שבמים שייך ג"כ בדדמי – זהו במים שאל"ס, אבל במים שיש להם סוף לא שייך בדדמי [הגר"א], דבאין להם סוף הבלבול גדול מאד, אבל ביש להם סוף עומדים עד שתצא נפשו אם לא עלה, ואח"כ מעידין עליו [רשב"א]. וי"א דס"ל להרמב"ם דגם בעד אחד יש חשש בדדמי [וכ"כ רש"י ז"ל], מיהו לדינא אם אין נפק"מ בזה, דסוף סוף בקברתיו נאמן ובלא קברתיו אינו נאמן, ועמ"ש בסעיף רל"א.

217. Explanation of his words: Behold, we hold that a woman is believed to say "my husband died" when she says he died in his bed, but if she says he died in war, she is not believed, as will be explained. The reason is that we say that in such a case she did not scrutinize properly and assumes he died because she believes it impossible for him to have escaped, considering that all who were with him were killed, and certainly, he too was killed. This is not limited to war; in any situation where the danger is great and most people are likely to die, if she says he died, she is not believed because we say she is only assuming. The Gemara (beginning of the chapter "Ha'isha Shalom") questions whether a single witness who testifies that he died in war is believed. The root of the doubt is that it was already explained in section 21 that a single witness is believed for two reasons: because people do not lie about matters that will eventually be revealed, and we explained there in section 23 that according to Rambam, this reason is from the Torah. Additionally, the Sages did not impose stringency in this matter to disbelieve a single witness because they relied on the woman herself to thoroughly verify her husband's death. Therefore, regarding a single witness in war, the doubt is whether the primary reason for permitting is because people do not lie about matters that will eventually be revealed, in which case the witness is believed because he does not assume, unlike the woman who might assume due to her desire to remarry, or if the primary reason is that the woman will scrutinize, and in war, she will not scrutinize properly (second interpretation of the Maggid Mishneh and third interpretation of the Lechem Mishneh). Furthermore, the Gemara states that waters are comparable to war. Not only if he did not emerge from the waters, in which case even two witnesses are not sufficient because we fear he might have emerged from another place, but even if she says "my husband drowned in the sea and immediately the sea cast him ashore and I saw him die," she is not believed because we fear he did not truly die and the waters confused her (Ribash, section 578), for we see many who drown and when pulled from the water appear dead, but after resuscitation and medical treatment, they live, and she is only assuming. And Rambam holds that when the witness did not say "I buried him," the doubt is not resolved, but when he says "I

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

buried him," she is permitted to remarry (Gra, note 107), for in burial, we do not require her scrutiny. And although she herself is not believed when she says "he died in war" even if she says "I buried him" according to Rambam, as will be explained, implying that even in burial, we fear she is only assuming, here, since without burial the witness is not believed because she did not scrutinize, what does burial help? One could say that in truth, burial does not involve assumption since she buried him and looked at him. However, Rambam does not believe her in war even with burial because we suspect she might be lying (Beit Shmuel, note 146, see there), and we do not say the witness would lie. Know that this issue with waters also involves assumption, but this is in waters without an end. In waters with an end, there is no issue of assumption (Gra), for in waters without an end, the confusion is very great, but in waters with an end, they wait until his soul departs if he did not emerge, and then they testify about him (Rashba). Some say Rambam holds that even with a single witness, there is a concern of assumption (and so writes Rashi). However, in practice, there is no practical difference, for in the end, with burial, the witness is believed, and without burial, he is not believed, as will be explained in section 231.

ריח. וס"ל להרמב"ם ז"ל דדוקא בעד אחד יש חשש, ולכן בלא קברתיו אין מתירין אותה, אבל בשני עדים אין כאן חשש כלל וכשאמרו מת במלחמה או במים – מתירין אותה, דבשני עדים אין אנו צריכים לדיוקה, ובשני עדים אין חשש שיאמרו בדדמי. אבל הרי"ף ז"ל סובר דגם בשני עדים יש חשש בדדמי ולא מהני עד שיאמרו קברנוהו, אמנם משמע מלשונו דחששא דבדדמי דמצרכינן קברתיו אינו אלא במלחמה, אבל במים די שיכירוהו מיד כאשר פלטתו המים או כשהוציאוהו מן המים [הגהמ"י]. וזה שאמרו חז"ל דמים הוי כמלחמה, כלומר דמיון קצת והוי במים כי אסקוהו וחזיוהו לאלתר כמו קברתיו במלחמה [לח"מ]. וי"א דגם במים מצריך הרי"ף קברתיו. ויש מרבותינו דס"ל דבעד לא שייך כלל בדדמי אפילו במלחמה וא"צ לומר קברתיו, והרבה מראשונים ס"ל כן [דס"ל דהבעיא נפשטה במק"א], דסברת הרי"ף והרמב"ם היא חומרא גדולה וההלכות ועקרי השמועות שבש"ס מראין שלא כדבריהם, אבל מי לא יחוש לדעתם הגדולה [ריב"ש סי' שע"ז]. ולהרמב"ם צ"ל דזה שהתרנו בהעלוהו מן המים ולא אשתהי בהכרת הפרצוף ולא מצרכינן קברתיו כלל – זהו בשני עדים כשירים, אבל בעד אחד לבד ההכרה מצרכינן קברתיו, אמנם לאו דווקא קברתיו, דה"ה אם טלטלוהו ממקום למקום ולא היה בו רוח חיים הוה כקברתיו, וכן אפשר דלא מצריך הרמב"ם ז"ל לומר קברתיו אלא כשפלטתו המים קודם שיעור שתצא נפשו, אבל אם היה במים זמן מרובה שא"א לו לחיות – לא מצרכינן רק הכרה בלבד, דלמה לן קברתיו דפשיטא שא"א לו לחיות [ע' מראות הצובאות סקק"ד], ולכן בהלכה כ"ב בדין דאשתהי לא הזכיר הרמב"ם כלל דבעד אחד צ"ל גם קברתיו, דהתם מיירי שנטבע מכבר כמ"ש שם, ולא שייך בדדמי [נ"ל].

218. According to the Rambam, the concern of "bedaimi" (uncertainty) applies specifically with one witness. Therefore, without the statement "we buried him," we do not permit her to remarry. However, with two witnesses, there is no concern whatsoever, and when they say he died in battle or in water, we permit her to remarry. With two witnesses, we do not need precise details, and there is no concern that they are speaking out of speculation. But the Rif holds that even with two witnesses, there is a concern of "bedaimi" and it is not effective unless they say "we buried him." However, it seems from his wording that the concern of "bedaimi," for which we require the statement "we buried him," is only in the case of battle. But in water, it is sufficient that they recognize him immediately when the water spat him out or when they took him out of the water. This is noted by the Hagahot Maimoniyot. The sages said that water is like battle, meaning somewhat similar, and in water, when they brought him up and saw him immediately, it is like "we buried him" in battle, as noted by the Lechem Mishneh. Some say that the Rif also requires the statement "we buried him" in the case of water. There are some of our rabbis who hold that with a single witness, there is no concern of "bedaimi" at all, even in battle, and there is no need to say "we buried him." Many of the early authorities hold this view, as they believe the question is resolved elsewhere. The opinion of the Rif and the Rambam represents a stringent view, but the laws and main sources in the Talmud do not support their position. Still, who would not take their great opinion into account, as noted by the Rivash in Siman 377? According to the Rambam, we must say that the reason we permit remarriage when they brought him up from the water and immediately recognized his face without requiring "we buried him" at all, is in the case of two valid witnesses. But with one witness alone, even with recognition, we require the statement "we buried him." However, it is not specifically that they buried him; if they moved him from place to place and he had no life spirit within him, it is considered as if they buried him. It is also possible that the Rambam does not require the statement "we buried him" unless the water spat him out before the time it takes for his soul to depart. But if he was in the water for a long time, making it impossible for him to survive, we only require recognition, as it is obvious he could not survive. This is noted in the Ma'arechet HaTzov'ot. Therefore, in Halacha 22 regarding the law of delay, the Rambam does not mention at all that with one witness, it must also be said "we buried him," because there it discusses a case where he drowned a long time ago, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

mentioned there, and "bedaimi" does not apply, as noted.

ריט. וכן נ"ל עיקר, דבזה אתי שפיר מ"ש הרמב"ם וכן האשה שהעיד לה עד אחד שטבע וכו' ולא עלה ואבד זכרו ונשתכח שמו ה"ז לא תנשא, ואם נשאת לא תצא, עכ"ל. וקשה מאי קמ"ל – היינו הך, ואדרבא בדין הקודם יש יותר רבותא, דגם בראהו מת לא תנשא ובע"כ שפלטתו הים, דאל"כ מאין יודע שמת וכ"ש כשלא ראהו שפלטתו הים. ויש רוצים לומר דקמ"ל דגם בכה"ג אם נשאת לא תצא [לח"מ], אבל זהו דוחק דא"כ לא ה"ל לומר רק דאם נשאת לא תצא כמ"ש במסיח לפ"ת, ולפמ"ש א"ש דברישא קמ"ל דאם מיד שטבע פלטתו הים וראהו מת לא תנשא משום חשש בדדמי דשמא לא מת וחיה יחיה כמ"ש, ובסיפא קמ"ל דאפילו ראה שלא עלה והיינו ששהא עד כדי שתצא נפשו [כ"מ] דודאי מת, דזהו חשש רחוק שהגלים נשאוהו למרחוק ויצא משם, דהא נאבד זכרו ונשתכח שמו – מ"מ לא תנשא [ודברי החמ"ח בס"ק ס"ב תמוהים].

219. And so it appears to me to be the main point, that with this, what the Rambam wrote makes sense: "And similarly, a woman to whom one witness testified that her husband drowned, etc., and did not emerge, and his memory was lost, and his name was forgotten, she should not remarry; but if she did remarry, she need not leave [her new husband]." This is difficult, for what is he informing us? This is the same case, and on the contrary, the previous ruling contains a greater novelty — that even if he was seen dead, she should not remarry, and it must be that the sea cast him up; otherwise, how would one know he died? And certainly, if he was not seen to be cast up by the sea. Some want to say that he is informing us that even in such a case, if she remarried, she need not leave [her new husband] [Lechem Mishneh], but this is forced, for if so, he should have only said that if she remarried, she need not leave, as he said in the case of someone who speaks candidly. According to what I have said, it makes sense: in the first case, he informs us that if immediately after he drowned, the sea cast him up and he was seen dead, she should not remarry due to the concern that perhaps he did not die and might live, as was said. And in the latter case, he informs us that even if it was seen that he did not surface, and that means he delayed until his soul departed [Kesef Mishneh], he certainly died. This is a distant concern, that the waves carried him far away and he emerged from there, for his memory was lost, and his name was forgotten — nevertheless, she should not remarry [and the words of the Chacham Tzvi in section 62 are perplexing].

רכ. ויש מהראשונים שמחלקים בענין זה בין מי שראה הטביעה למי שלא ראה הטביעה, דמי שראה הטביעה יכול לומר בדדמי מפני כח דמיונו שמטעהו שבודאי מת, ולכן לא מהני מה שראהו בהעלותו מן המים והכירו בטביעת עין אא"כ אומר קברתיו או כעין קבורה, או כשאומר סימן אמצעי נוסף להטביעת עין מהני. ולאו דוקא מי שראה הטביעה, דה"ה מי שידע מהטביעה. אבל מי שלא ראה ולא ידע מהטביעה וראהו מיד בהעלותו מן המים והכירו בטביעת עין – א"צ כלום יותר [המאור]. ונראה שלפי' זה אין פירושו של בדדמי בטביעה כמו שפרשנו דשמא עדיין חי הוא ונתבלבל מן המים, דא"כ מאי מהני סימן לזה, אלא פירוש בדדמי הוא שמא הוא איש אחר ונדמה לו שזה הוא מפני שראה או ידע מהטביעה וכיון שאומר סימן אמצעי בודאי זהו הוא, וכן אם עסק בקבורתו או כעין קבורה כגון שטלטלוהו ממקום למקום ודאי הסתכל בו יפה. ויש מחלקים גם לפי' זה בין ידיעה לראיה, דדוקא בשראה הטביעה יש בו חשש בדדמי ולא בשידע, ועיקר נראה כמ"ש דאין לחלק בין ידיעה לראיה. [ע' ב"ש סקפ"ז ומראות הצובאות ס"ק קי"ד דכן מבואר בתשובות רמב"ן וריב"ש שאין חילוק].

220. Some of the early authorities differentiate in this matter between one who saw the drowning and one who did not see the drowning. One who saw the drowning may say "it appears to me" due to the power of his imagination, which deceives him into believing that the person is certainly dead. Therefore, it does not help that he recognized him when he was pulled from the water by visual identification unless he says "I buried him" or something akin to burial, or if he provides an additional identifying mark besides visual identification, it is effective. It is not only someone who saw the drowning; the same applies to someone who knew about the drowning. However, one who neither saw nor knew about the drowning and recognized him immediately upon being pulled from the water by visual identification—no further proof is required [according to the Maor]. It appears that according to this explanation, the term "it appears to me" regarding drowning does not mean as we explained that he might still be alive and disoriented from the water, because if so, what would an identifying mark help with this? Rather, "it appears to me" means that perhaps it is another person, and it seems to him that it is this person because he saw or knew about the drowning. Since he provides an additional identifying mark, it is certainly him. Similarly, if he engaged in his burial or something akin to burial, such as moving him from place to place, he surely observed him well. There are those who differentiate even according to this explanation between knowledge and seeing, claiming that only seeing the drowning raises the concern of "it appears to me" and not just knowing about it. However, the primary opinion seems to be as I have written, that there is no difference between knowledge and seeing. [See Beit Shmuel, section 87, and Ma'arot HaTzovot, section 114, where it is explained in the responses of the Ramban and the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rivash that there is no difference].

רכא. ולהטור יש שיטה אחרת בכל זה, וס"ל דמי שלא ראה הטביעה לא שייך אצלו אשתהא, ואפילו לא ראהו מיד בהעלותו מן המים אלא לאחר זמן מרובה והכירו בטביעת עין – סמכינן עליו ומתירין אותה, אבל מי שראה הטביעה לא די שצריך לראותו מיד בהעלותו מן המים אלא שגם בכה"ג לא מהני טביעת עין בלא סימנים אמצעיים. וזה לשון הטור אחר שכתב דין מים שאל"ס דכשנפל לשם אין מתירין את אשתו: דאם עד אחד מעיד ראיתיו מיד אחר שהועלה והכרתיו ע"י סימנין שהיה לו בגופו – נאמן, אבל ע"י טביעת עין – אינו נאמן. בד"א, שראהו העד שנפל שם וגו', אבל אחר שלא ראהו שטבע נאמן אפילו לא ראהו מיד אחר שהועלה, ואפילו בטביעת עין בלא סימנים, והוא שיראנו שלם בכל גופו, אבל אם אינו שלם אלא פרצוף פנים עם החוטם – לא סמכינן אטביעת עין לחוד בלא סימנים, עכ"ל. וזהו דברי רבינו הרמ"א שבסעיף כ"ח שהבאנו בסעיף ר"ז, אמנם רבינו הרמ"א לא כתב דמי שלא ראה הטביעה א"צ לראותו מיד, דחשש בזה לדברי שארי פוסקים דבענין שצריך לראותו מיד כשהועלה מן המים, אין חילוק בכל גווני לבד ע"י סימן מובהק כמ"ש למעלה, וכן נראה מדעת הטור דבשני עדים אף שראו הטביעה א"צ לראותו מיד, דבשנים ס"ל להטור דלא שייך בדדמי כמ"ש בענין בדדמי גבי מלחמה ע"ש [וע' ב"ש סקפ"ז וסק"צ], ומלשון הרא"ש לא משמע כן.

221. The Tur has a different approach to all of this, and he holds that for someone who did not witness the drowning, the concept of immediate recognition is not applicable. Even if he did not see him immediately upon being brought up from the water but recognized him after a long time by sight recognition - we rely on him and permit her (the wife). However, for someone who did witness the drowning, it is not enough to see him immediately upon being brought up from the water; even in such a case, sight recognition without intermediate signs is not effective. This is the language of the Tur after he wrote the law regarding endless waters, that when someone falls there, we do not permit his wife: If one witness testifies that he saw him immediately after he was brought up and recognized him by signs on his body - he is believed, but by sight recognition alone - he is not believed. When is this said? When the witness saw him fall, etc., but another person who did not see him drown is believed even if he did not see him immediately after he was brought up, and even by sight recognition without signs, provided he saw him whole in his body. But if he is not whole, only the face with the nose - we do not rely on sight recognition alone without signs. These are the words of our teacher the Rema in Section 28, which we brought in Section 207. However, our teacher the Rema did not write that one who did not see the drowning does not need to see him immediately, because he was concerned about the words of other authorities who required seeing him immediately when he was brought up from the water. There is no difference in any manner except by a clear sign as we wrote above. And it also appears from the opinion of the Tur that with two witnesses, even if they saw the drowning, they do not need to see him immediately, because in the case of two witnesses, the Tur holds that the concept of "doubt" does not apply, as he wrote regarding the matter of doubt in war. And from the language of the Rosh, it does not seem so.

רכב. ויסוד דברי הטור הוא ע"פ מ"ש בסעיף ר"ה דס"ל דאפילו להחולקים על שיטת ר"ת, מ"מ בשכל גופו שלם בלי חבלה הכל מודים לר"ת דאף לאחר ג' ימים מעידין עליו, וכן בהועלה מן המים ואשתהי, ומפני שבגמ' נמצא דבענין שיראוהו מיד כשהועלה מן המים, ולא ניחא ליה לפרש דמיירינן שם כשאין כל גופו שלם כמו שיש מן הפוסקים שרוצים לפרש כן, דא"כ הו"ל מכה ואף במים אין מעידין עליו דמיא מרזי מכה, וגם בזה לא ניחא ליה לחלק דדוקא כשהמכה הוא בפרצוף פנים מרזי מכה ולא בשארי מקומות מהגוף כמ"ש בסעיף קצ"ה, והגם שכתבנו שם דגם דעת הטור יש לפרש כן, מ"מ מלשונו שכתב שם שאין בו מכה משמע דבכל הגוף מיירי שלא יהיה בו מכה, ולכן מחלק בין מי שראה הטביעה למי שלא ראה. והני עובדי שבש"ס דבענין שיראוהו מיד – זהו באותם שראו הטביעה, וזהו שיטת אביו הרא"ש בפ' האשה שלום סי' ג' ע"ש, ואף שיש שמטים דברי הרא"ש לכוונה אחרת, מ"מ למעיין שם יראה ששיטתו היא שיטת הטור, ולכן רבינו הרמ"א שהלך בשיטת רבינו הב"י שסבור דגם בשכל גופו שלם היא רק שיטת ר"ת כמ"ש בסעיף ר"ו ע"ש, ולכן השמיט דברי הטור כמ"ש דמי שלא ראה הטביעה א"צ לראותו מיד. [מ"ש סימנים ומפני שחשש לדעת ר"ח שבתוס' קט"ו: ד"ה וקאמרי, עם שהרא"ש בעצמו לא נ"ל כן, רק הטור חשש מפני שדבריו דברי קבלה].

222. The foundation of the words of the Tur is based on what is written in section 200, where it is held that even those who disagree with the approach of Rabbeinu Tam (R"T), nevertheless, if the entire body is intact without injury, all agree with R"T that even after three days, one can testify about him. Similarly, if he was lifted from the water and delayed, because in the Gemara it is found that we need to see him immediately when he is lifted from the water, it does not agree to explain that it refers to a case where the entire body is not intact, as some of the poskim want to explain. If that were the case, he would be considered injured, and even in water, we cannot testify about him because water accentuates the injury. Additionally, it does not agree to differentiate that it is only when the injury is on the face that water accentuates the injury and not in other parts of the body, as stated in section 195. And although we wrote there that the opinion of the Tur can be interpreted in this way, nevertheless,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from his language where he wrote there is no injury, it implies that he is referring to the entire body without injury. Therefore, he differentiates between one who saw the drowning and one who did not see it. And those incidents in the Gemara where we need to see him immediately are regarding those who saw the drowning. This is the approach of his father, the Rosh, in chapter "Ha'isha Shalom" section 3. And even though there are those who interpret the words of the Rosh differently, nevertheless, upon examination, it will be seen that his approach aligns with the Tur. Therefore, our Rabbi the Rema, who followed the approach of our Rabbi the Beit Yosef, who held that even with the entire body intact, it is only the opinion of R"T, as stated in section 206, therefore omitted the words of the Tur as stated that one who did not see the drowning does not need to see him immediately. [He wrote sections and because he was concerned about the opinion of Rabbi Chananel (R"Ch) in Tosafot 115: The beginning of the statement, although the Rosh himself did not hold this way, only the Tur was concerned because his words were words of tradition].

רכג. חכם שהורה היתר במזיד במים שאל"ס – מנדין אותו. ואם בשוגג, כגון שדימה שזהו דין מים שיל"ס וכיוצא בזה – מה שעשה עשוי, ואם נשאת לא תצא, דמים שאל"ס בשהו עד שתצא נפשו הוי רק איסור דרבנן. וכמה הוא השיעור – י"א ג' שעות, וי"א שתי שעות, והעיקר לדינא דאין שיעור לדבר וזהו כפי הראות, וכן הסכימו כמה מהגדולים. ואם עדיין לא נשאת – אין התירו כלום. וכן אם נשאת בטעות שסברה שהיא מותרת – לא תצא. אבל אם נשאת בעבריינות כגון שהתרו בה שלא תנשא, או שחכם אחד התירה וחכם גדול ממנו אסרה – ה"ז תצא, וכן הדין בכל הדברים שרובן למיתה וחכמים אסרוה [ב"ש סקק"ב], וכבר בארנו זה בסעי' ר"ח ע"ש. [מ"ש הב"ש סקק"ג דוקא אם הוא חכם מפורסם, צע"ג ממ"נ – אם לא נשאת הא לא תנשא ואם נשאת הרי לא תצא מפני שנשאת בטעות דהרי אין עליה לדעת גדר החכם].

223. A sage who deliberately permitted [marriage] in the case of water that has an unknown source – he is excommunicated. If he did so unintentionally, such as he mistakenly thought this was the law regarding water with a known source and similar cases – what was done is valid, and if she married, she does not need to be separated, because water with an unknown source where it was left until it expired is only a rabbinic prohibition. How long is the duration – some say three hours, and some say two hours, but the main ruling is that there is no set duration, and it depends on the appearance, and many of the great authorities agreed with this. If she has not yet married – there is no permission at all. And if she married mistakenly thinking she was permitted – she does not need to be separated. However, if she married in a rebellious manner, such as if she was warned not to marry, or if one sage permitted and a greater sage prohibited – she must be separated, and this is the law in all matters where the majority lead to death and the sages prohibited it. We have already explained this in section 248, see there. [What the B'Sh wrote in section 263 is only if he is a well-known sage, it is difficult to understand from both perspectives – if she has not married, she should not marry, and if she has married, she should not be separated because she married mistakenly as she does not have the understanding of the sage's ruling.]

רכד. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ל"ד דכל זה במי שהעידו עליו ממש שטבע במים שאל"ס, אבל מי שהעידו עליו שהיה בספינה שנשברה בים או כדומה לזה, או אפילו שטבע רק לא העידו ששהא במים כדי שתצא נפשו – תצא, אפילו העיד סתמא שטבע חוששין שמא קרא לדברים כאלו טביעה, שכן דרך העולם לקרא לדברים אלו טביעה, ותצא אא"כ העיד בפירוש שנטבע ממש ושהא כדי שתצא נפשו, עכ"ל. ובזה לא מהני עד מפי עד כשלא אמר בפירוש איך נטבע, ואע"ג שמקילינן בכמה דברים בעד מפי עד – זהו דוקא בדברים שלפי משמעות הלשון של העד הוא מורה על יותר קרוב למיתה מן החיים, אבל בנטבע יש יותר סברא דנטבע במים שאל"ס, וא"כ לא תנשא [ט"ז], ואולי גם לא עמד עד שתצא נפשו, וא"כ גם אם נשאת – תצא. ואם אומר בפירוש שטבע במים שיש להם סוף רק שאינו אומר מפורש ששהא עד שתצא נפשו הולכים בזה לקולא בעד מפי עד [שם]. ואם העיד שראה שנטבע ועמד עד שתצא נפשו, רק שיש ספק אם הוא מים שיש להם סוף או אין להם סוף – נראה דאזלינן ג"כ לקולא, דהרי אפילו במים שאל"ס לא תצא אם נשאת, וא"כ לא הוי אלא ספק דרבנן והולכין להקל [שם].

224. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in section 34 that all this applies when witnesses testify explicitly that someone drowned in an endless body of water. However, if they testify that he was on a ship that broke apart at sea or something similar, or even if they testify that he drowned but did not say he remained in the water long enough for his soul to depart, we are concerned that they might be using the term "drowning" loosely, as it is common for people to refer to such situations as drowning. Therefore, she would be required to divorce unless there is explicit testimony that he actually drowned and remained in the water long enough for his soul to depart. In such a case, testimony from a witness who heard from another witness (hearsay) is not sufficient unless the original witness explicitly stated how he drowned. Although we are lenient in several matters regarding hearsay, this leniency applies only when the language of the testimony indicates a situation closer to death than to life. However, in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

cases of drowning, it is more likely that he drowned in an endless body of water, and therefore, she should not remarry. Moreover, perhaps he did not remain in the water long enough for his soul to depart, and even if she remarried, she would need to divorce. If the witness explicitly states that he drowned in a body of water with an end but did not explicitly say he remained in the water long enough for his soul to depart, we are lenient with hearsay testimony. If the witness testifies that he saw him drown and remain in the water until his soul departed, but there is doubt whether it was an endless body of water or not, we also lean towards leniency, because even in an endless body of water, she would not need to divorce if she remarried. Therefore, it is considered a rabbinic doubt, and we rule leniently.

רכה. אמנם בעיקר הדבר שנתבאר דאם לא עמד עד שתצא נפשו הוי איסורא דאורייתא ואם נשאת תצא, יש הרבה חולקים בזה וס"ל דגם בלא עמד עד שתצא נפשו הוי רובן למיתה ומותרת מן התורה ואם נשאת לא תצא, והרי בגמ' [קכ"א:] הובא מעשה שכותי אחד אמר שפלוני נטבע וע"פ טעות הלכה אשתו ונשאת ואמרו חכמים אם נשאת לא תצא אע"ג שאמר סתם שנטבע ולא אמר שעמד עד שתצא נפשו, ואם כי יש לומר בשם טעם אחר דמפני שהיה איש מפורסם ואם היה עולה מן המים היה הדבר מפורסם, וכן איתא שם בגמ' לחד לישנא, ולדינא אין חילוק בין אדם גדול לאדם פשוט, מ"מ הרי גם החוש מעיד כן שכל מי שנופל למים ונטבע שרובם מתים, ומקרא מלא הוא (איכה ג נד) "צָפוּ מַיִם עַל רֹאשִׁי אָמַרְתִּי נִגְזָרְתִּי" [ע' מראות הצובאות ס"ק קל"ז שהביא כמה פוסקים הסוברים כן].

225. However, regarding the primary matter that was explained, that if he did not stand until his soul departed, it is a Torah prohibition and if she married, she must leave him, there are many who disagree with this and hold that even if he did not stand until his soul departed, it is considered that most who fall into water die, and she is permitted by Torah law, and if she married, she does not have to leave. And behold, in the Gemara [Yevamot 121b], there is a story brought where a Samaritan said that a certain person drowned, and based on this mistaken assumption, his wife went and married, and the sages said that if she married, she does not have to leave, even though he simply said that he drowned and did not say he stood until his soul departed. And even though it is possible to give a different reason, that because he was a well-known person and if he had come up from the water it would have become known, and so it is stated there in the Gemara according to one version, and in law there is no difference between a great person and an ordinary person, nevertheless, it is evident from common sense as well that anyone who falls into water and drowns, most of them die. And it is an explicit verse (Lamentations 3:54): "Waters flowed over my head; I said: I am cut off" [See M'rot Hatzovot section 137 which brings several poskim who hold this way].

רכו. מיהו זהו וודאי שכל שניכרים הדברים שהאומר שטבע בא להודיע מיתתו, בוודאי יודע שמת ודאי ומסתמא שהא עליו כדי שתצא נפשו, ולפ"ז אתי שפיר המעשה שבגמ' שהבאנו [שם ס"ק קל"ד בשם מהרי"ט]. ועכ"פ באדם מפורסם יש לצדד ולהקל בדיעבד בטביעה גמורה אע"פ שלא שהו עליו שיעור שתצא נפשו [שם], והכל לפי ראות עיני חכמי המקום ביראת אלקים, דוודאי מי שנופל לתוך המים בבגדיו פתאום לתוך המים רחוק מאד שינצל, ולא כן הנופל ערום ביכולתו לשחות ולצאת לשפת הנהר, וא"א לבאר הכל מה שיוכל להיות בעניינים כאלה.

226. However, it is certain that whenever it is clear that the person who said that he drowned is coming to inform of his death, it is certainly known that he is definitely dead, and presumably he remained there until his soul departed. According to this, the incident in the Gemara that we cited [there, section 134, in the name of the Maharit] makes sense. In any case, regarding a well-known person, there is room to be lenient after the fact in the case of complete drowning, even if he did not remain there the amount of time required for his soul to depart [there]. Everything depends on the judgment of the local sages with fear of God, for certainly one who falls into the water with his clothes on suddenly into the water is very unlikely to be saved, unlike one who falls in naked and can swim and reach the riverbank. It is impossible to explain everything that could possibly happen in such matters.

רכז. כתבו רבותינו בעלי השו"ע בסעיף ל"ה: יש מי שאומר שאם נפל למים שאל"ס גובה כתובתה אע"פ שאסורה לינשא, עכ"ל. וזהו כששני עדים העידו על טביעתו, ואע"ג שאין מתירין אותה – זהו חומרא באשת איש, אבל לענין כתובה אע"ג דבממון אין הולכין אחר הרוב, מ"מ ברובא כי האי – אזלינן, דהמיעוט הוא מיעוטא דמיעוטא [הגר"א]. אך בעד אחד הוי להיפך, דאע"ג דלאיסור אשת איש הימנוהו רבנן, מ"מ לענין ממון אין מוציאין ע"פ עד אחד ואין היורשים יורדים לנחלה על פיו אף במקום שמתירין אותה להנשא, רק כתובתה גובית מתנאי כתובה כמ"ש בסעיף ק"י ע"ש, ויש חולקים בדין זה וס"ל דכל מקום שאין מתירין אותה להנשא אינה גובית כתובתה בכל ענין [ב"ש סקק"ז].

227. Our Rabbis, authors of the Shulchan Aruch, wrote in paragraph 35: "There is an opinion that if [the husband] fell into water that has no end, she collects her Ketubah even though she is forbidden to remarry," end quote. And this is when two witnesses testified about his drowning, and even though we do not permit her to remarry – this is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a stringency concerning a married woman. But regarding the Ketubah, even though in monetary matters we do not follow the majority, nevertheless in a case like this, we follow the majority, because the minority [chance of survival] is an extremely small minority [Gra]. However, with one witness, the ruling is the opposite; although the Sages believed him regarding the prohibition of a married woman, nevertheless, for monetary matters we do not extract money based on the testimony of one witness, and the heirs do not inherit based on his testimony, even in a case where she is permitted to remarry. She only collects her Ketubah from the conditions of the Ketubah, as stated in paragraph 110, see there. And there are those who disagree with this ruling and hold that in all cases where she is not permitted to remarry, she does not collect her Ketubah at all [Beit Shmuel, subparagraph 167].

רכח. שנו חכמים במשנה [גיטין כ"ח:] דעיר שהקיפוה כרכום וספינה המטורפת בים והיוצא לידון – הרי הן בחזקת קיימים, ופשיטא שאין מעידין על אחד מאלו שמת להתיר את אשתו דהרי אנו דנין אותם כחיים גמורים, שאפילו אם שלחו גט מוסרין הגט לנשותיהן כמ"ש בס"ס קמ"א, ואם נשאת תצא ואין קידושיה מן השני כלום. אבל ספינה שאבדה בים כלומר שנטבעה ואינו יודע מי מהאנשים שנצולו ומי שנטבעו [ש"ג], ועיר שכבשה כרקום בזמן הקדמון שהיו מוסרין להרג כל הנמצא במבצר העיר, והיוצא ליהרג, – נותנין עליהם חומרי חיים וחומרי מתים לענין גט כמ"ש שם, וכן אם קבלה קדושין מאחר צריכה ממנו גט מספק, אבל אם נשאת תצא [שם] דודאי אם העיד שבעלה של זו אבד בים ולא נצול זהו דין מים שאל"ס דאם נשאת לא תצא, אבל כיון שהעיד סתם על אבידת הספינה ואינו יודע מי נצול ומי לא נצול – אם נשאת תצא [שם], דהרי ספק גמור הוא ועומדת בחזקת א"א [ריב"ש סי' שע"ט]. ואפילו נשתכח ואבד זכרו אינו מועיל [כנה"ג]. ויש שמחלקים בין בי"ד של ישראל לבי"ד של כותים, ולדינא אין נפק"מ בכאן דהרבה מהפוסקים אין מחלקין, וכן מבואר מסתימת לשון הרי"ף שם, ויש לילך לחומרא [רשב"א, וע' ב"ש ס"ק ק"ח]. והרמב"ם לא הזכיר כלל דינים אלו בעגונה, ואפשר שסמך על מ"ש זה לענין גט בפ"ו מגירושין, והוסיף שם הרמב"ם ז"ל ע"פ הירושלמי דה"ה למי שגררתו חיה או שטפו נהר או נפלה עליו מפולת דנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים ע"ש, וצ"ל דשטפו נהר אינו דומה לנפל למים שאל"ס, דשטפו נהר הוא כגון שהיה יושב על שפת הנהר ושטפו זרם המים, דיותר בנקל להמלט ממי שנפל למים ולכן הוי זה ספק גמור [נ"ל, וע"ש בש"ג אות ו' ודו"ק], ועמ"ש בסעי' קל"ב [וע' ב"י סי' קמ"א מ"ש על דברי הרא"ש וצ"ע משם, וע' מראות הצובאות סקק"מ].

228. The Sages taught in the Mishnah (Gittin 28b) that a city under siege, a ship tossed about at sea, or someone going out to be judged are presumed to be alive. It is obvious that we do not testify about any of these cases that the person has died to permit his wife to remarry, for we consider them to be fully alive. Even if they sent a get, the get is delivered to their wives as stated at the end of section 141. If she remarries, she must leave the second husband, and her kiddushin (betrothal) from the second husband is invalid. However, if a ship is lost at sea, meaning it sank and it is unknown who among the people were saved and who drowned, or a city that was captured in ancient times when they used to kill everyone found in the fortress of the city, or someone going out to be executed, we apply to them the stringencies of both life and death concerning a get as mentioned there. Similarly, if she accepted kiddushin from another man, she requires a get from him out of doubt, but if she remarried, she must leave the second husband. If it is testified that her husband was lost at sea and not saved, this is the law of "water without end," and if she remarried, she does not need to leave. However, since the testimony was general about the loss of the ship and it is not known who was saved and who was not, if she remarries, she must leave because it is a complete doubt and she remains in the presumption of being a married woman. Even if his memory has been forgotten and lost, it does not help. Some differentiate between a Jewish court and a non-Jewish court, but practically, there is no difference here, as many of the poskim do not differentiate, and this is evident from the simple language of the Rif there. It is proper to be stringent. The Rambam did not mention these laws regarding an agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry) at all. It is possible he relied on what he wrote concerning a get in Chapter 6 of Gerushin. The Rambam added there, based on the Jerusalem Talmud, that the same applies to someone dragged away by a wild animal, swept away by a river, or covered by a collapse, that we apply to them the stringencies of both life and death. It must be said that someone swept away by a river is not the same as someone who fell into water without an end, as being swept away by a river implies sitting by the riverbank and being swept by the water's current, which is easier to escape from than someone who fell into endless water. Therefore, this is a complete doubt. Refer to what is written in section 132 and see Beit Yosef in section 141 on the words of the Rosh; this requires further study. Also, see Mar'ot HaTzov'ot.

רכט. כבר נתבאר דאשה שאמרה מת בעלי נאמנת, אמנם אמרו חז"ל דווקא כשיש שלום בינו לבינה ושלום בעולם, אבל אם מלחמה בעולם אף ששלום בינו לבינה, או שיש קטטה בינו ובינה אף ששלום בעולם – אינה נאמנת. וביאור הדברים: כשמלחמה בעולם והיא אומרת מת במלחמה, חיישינן שאומרת בדדמי ותסמוך דעתה על דברים שרובן למיתה ותאמר מת, כגון שנהרגו הראשונים והאחרונים שהיה בעלה באמצען שהרי היא אומרת מאחר שנהרגו אלו ואלו נהרג הוא בכללן, לפיכך אינה נאמנת. וכיון דהטעם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

משום בדדמי ולא משום שתשקר במזיד, אם אמרה קברתיו – נאמנת לרוב הפוסקים, דכיון דקברתו הרי ראהו שמת. ולאו דוקא קברתיו, דה"ה אם טלטלתהו ממקום למקום וראתה ברור שמת ותו ליכא חשש בדדמי.

229. It has already been explained that a woman who says, "My husband has died," is believed. However, our Sages stated that this is specifically when there is peace between her and her husband and peace in the world. But if there is war in the world, even if there is peace between her and her husband, or if there is strife between her and her husband even if there is peace in the world, she is not believed. The explanation is: when there is war in the world and she says he died in the war, we are concerned that she is speaking based on conjecture and relies on the fact that most people in such situations die, and therefore she says he has died. For example, if the first and last people in the group were killed and her husband was in the middle, she might say that since those were killed, her husband must have been killed as well. Therefore, she is not believed. And since the concern is due to conjecture and not because she might deliberately lie, if she says she buried him, she is believed according to most authorities, because if she buried him, she clearly saw that he died. It is not specifically that she buried him; similarly, if she moved him from place to place and clearly saw that he died, there is no longer a concern of conjecture.

רל. אמנם הרמב"ם ז"ל כתב דאפילו אמרה קברתיו אינה נאמנת, וי"א דטעמו דכשאומרת קברתיו נראה שמשקרת דהרי אין דרך להמתין במלחמה ולקבור אותו [ב"ש ס"ק קמ"ו]. וי"א דטעמו הוא דהנה במלחמה היא ודאי בהולה להמלט על נפשה אלא שמרוב אהבתה לבעלה תחשוק לקוברו שלא יוטל כדומן על פני הארץ, ויכול להיות שמתוך רוב הבהלה קברה איש אחר וסברה שבעלה הוא [לבוש]. וי"א דטעמו דמתוך שהדמיון אצלה חזק שמת, משקרת ואומרת קברתיו [ב"ח] כדי שיאמינו לה יותר. ונ"ל ראיה להרמב"ם מירושלמי שאומר דאפילו אמרה מת על מטתו אינה נאמנת כשהיתה שעת מלחמה, משום דאמרינן שמת במלחמה ואיהי משקרת לומר דעל מטתו מת כדי שיאמינו לה יותר ע"ש [ברפט"ו], ונהי דבזה לא קיי"ל כוותיה כמו שיתבאר מפני שבש"ס דילן מבואר דבאומרת מת על מטתו נאמנת, מ"מ פלוגתא רחוקה לא אמרינן, דעכ"פ במלחמה בכל ענין אינה נאמנת, ומיהו רוב ראשונים לא ס"ל כן, וכן פסק הטור דבקברתיו נאמנת ע"ש, ועמ"ש בסעיף רל"ד.

230. However, the Rambam of blessed memory wrote that even if she says "I buried him," she is not believed. And some say that his reasoning is that when she says "I buried him," it appears she is lying because it is not customary to wait in a time of war and bury him [Beit Shmuel, subparagraph 146]. And some say that his reasoning is that in war, she is certainly in a hurry to escape for her life, but out of her great love for her husband, she would desire to bury him so he would not be cast like manure on the face of the earth. It is possible that out of great haste, she buried another man and thought it was her husband [Levush]. And some say that his reasoning is that since she strongly imagines that he died, she lies and says, "I buried him," so they would believe her more [Bayit Chadash]. And it appears to me that there is proof for the Rambam from the Jerusalem Talmud, which says that even if she says he died in his bed, she is not believed when it was a time of war, because we say that he died in the war, and she lies to say he died in his bed so that they would believe her more. And although in this, we do not hold like him as will be explained, because in our Talmud it is explained that if she says he died in his bed, she is believed, nevertheless, we do not say a distant dispute, for in any case, in war, she is not believed in any manner. However, most of the primary authorities do not hold this way, and so the Tur ruled that if she says "I buried him," she is believed. See there, and see what I wrote in paragraph 234.

רלא. ואם עד אחד העיד שמת במלחמה, פסק הרמב"ם ז"ל דאם אמר קברתיו – נאמן, ואם לא אמר קברתיו – לא תנשא, ואם נשאת לא תצא. וי"א דטעמו דבלא קברתיו חיישינן שאומר גם הוא בדדמי אבל כשאומר קברתיו לא שייך חשש בדדמי, ואיהו לא חשדינן ליה שמשקר כמו דחשדינן לה [ב"ש ס"ק קנ"ב]. ואפילו למאי דפרשנו בסעיף רי"ז להרמב"ם דבעד לא שייך כלל בדדמי א"ש ג"כ, דדין זה הוא בעיא בגמרא [קט"ו], והספק הוא אם עיקר ההיתר בנאמנות דעד אחד משום מילתא דעבידא לגלויי או משום שהיא תדייק, ובמלחמה לא תדייק שתסמוך שודאי נהרג כמו הרבה שנהרגו. והנה באמת עיקר הטעם הוא משום עבידא לגלויי, והרבה מן הפוסקים תפסו דהרמב"ם ס"ל דלהלכה טעם זה עיקר [הה"מ ורא"מ ובן לב בכ"מ רפי"ג ולח"מ]. ואפילו לפי מה שבארנו בסעיף כ"ג דהרמב"ם ס"ל דצריך שני הטעמים ע"ש, וטעמינו בזה דכיון דבגמ' מספקא להו א"א לומר שהוא יכריע, מ"מ מן התורה ודאי דנאמן מטעם עבידא לגלויי כמ"ש שם, וטעם דדייקא אינו אלא חומר חז"ל, ולכן באומר גם וקברתיו אין לך דיוק יותר מזה ולא נדע דיוקיה מדיוקה אף שדיוקה הוא מפני החומר שהחמרנו עליה בסופה כמ"ש שם, מ"מ בכה"ג שהעד דייק הרבה לא ראו חכמים להחמיר בזה, ולכן גם בלא קברתיו אם נשאת לא תצא, מפני דהבעיא בגמרא הוא ספיקא דרבנן, דמן התורה נאמן בכל ענין מפני דעבידא לגלויי, ובספיקא דרבנן אזלינן לקולא. וכן מבואר להדיא בירושלמי [שם], דעובדא אתי לקמיה דרבי בעד אחד במלחמה ופסק כן דלא תנשא ואם נשאת לא תצא ע"ש, ומפולת הוי כמלחמה.

231. And if one witness testifies that he died in war, the Rambam ruled that if he says, "I buried him," he is believed; but if he does not say, "I buried him," she should not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

remarry, and if she did remarry, she need not leave her second husband. Some say the reason is that without saying "I buried him," we are concerned that he is also speaking based on conjecture, but when he says, "I buried him," there is no concern of conjecture. And we do not suspect him of lying as we might suspect her. Even according to what we explained in section 217, that according to the Rambam, with one witness there is no concern of conjecture at all, it is still appropriate, because this ruling is a question in the Gemara. The doubt is whether the primary reason for the credibility of one witness is because it is a matter likely to be revealed, or because she will be meticulous. In war, she will not be meticulous, relying on the certainty that he was killed like many others who were killed. In truth, the primary reason is because it is a matter likely to be revealed, and many of the authorities hold that the Rambam's opinion in practice is that this reason is primary. Even according to what we explained in section 223, that the Rambam holds that both reasons are needed, and our reasoning here is that since the Gemara is in doubt, one cannot say that he decides definitively. Nevertheless, according to Torah law, he is certainly believed because it is a matter likely to be revealed. The reason of meticulousness is only a Rabbinic stringency, and therefore if he also says, "I buried him," there is no greater meticulousness than this. We do not know her meticulousness from his meticulousness, even though her meticulousness is due to the stringency we imposed on her in the end. However, in such a case where the witness was very meticulous, the Sages did not see fit to be stringent. Therefore, even without saying, "I buried him," if she remarried, she need not leave her second husband, because the question in the Gemara is a Rabbinic doubt. According to Torah law, he is believed in all cases because it is a matter likely to be revealed, and in a Rabbinic doubt we follow leniency. And so it is explicitly explained in the Jerusalem Talmud, where a case came before Rabbi with one witness in war, and he ruled similarly that she should not remarry, but if she did, she need not leave her second husband. And a collapse is considered like war.

רלב. ויש מרבותינו דס"ל דבעד אחד במלחמה – אפילו בלא קברתיו תנשא לכתחלה, דמדמין לה למים שיש להם סוף דלא בעינן קברתיו לדעתם כמ"ש בסעיף רי"ח [רשב"א וראב"ד שם], אבל הרא"ש והטור הסכימו לדעת הרמב"ם, מפני שבמים לא שייך לומר בדדמי שהרי עומד ורואה כל סביביו, אבל במלחמה שייך לומר בדדמי [רא"ש פט"ו ס"ג]. וי"א דלאו דוקא קברתיו אלא אפילו אמר מת או נהרג וראיתיו אח"כ והכרתיו היטב בטביעת עין וראיתי שמת – נאמן, דהוה כאלו אמר קברתיו [מרדכי], ורבינו הרמ"א הביא דיעה זו בסעיף נ'. וי"א דדיעה זו אינה מתרת בכה"ג רק במי שלא ראה ההריגה [חמ"ח סקק"ג] ומדמי לה למ"ש בסעיף ר"כ לחלק בין מי שראה הטביעה למי שלא ראה ע"ש, ואינו מוכרח [ע' ב"ש ס"ק קנ"ד]. וכ"ז בעד אחד, אבל בשני עדים כו"ע מודים דלא בעינן קברנוהו, דבשנים לא שייך לומר בדדמי. ואף שדעת הרי"ף ז"ל דגם בשנים שייך בדדמי, מ"מ רבו החולקים עליו, וכן סתם רבינו הרמ"א שם. ובכותי המסל"ת ואמר מת במלחמה – ודאי דצ"ל קברתיו, דאל"כ שמא יאמר בדדמי. אמנם גם בזה יש מקילין דס"ל דבדדמי לא שייך רק למי שנותן אל לבו להעיד ולהתיר, משא"כ במסל"ת שלא שם כוונתו לשום דבר [הגר"א ס"ק קנ"ו]. אמנם גם בזה יש מי שאומר דהמקילין לא הקילו אלא כשראה ההריגה [חמ"ח], וקשה לסמוך על דעת המקילין בלא קברתיו [שם] אם לא בצירוף שארי התירים.

232. And some of our rabbis hold that in the case of a single witness in wartime, even without burial, she may marry lechatchila (initially), because they compare it to water with a boundary where, according to their opinion, burial is not required as stated in Section 218 [Rashba and Raavad there]. However, the Rosh and the Tur agreed with the Rambam's opinion, because in water, it is not applicable to say "by conjecture," since one stands and sees all around him, but in war, it is applicable to say "by conjecture" [Rosh Chapter 15, Section 3]. And some say that it is not specifically "buried him," but even if he said he died or was killed, and I saw him afterwards and recognized him well by sight and saw that he died, he is believed, as if he said "I buried him" [Mordechai], and our teacher the Rema brought this opinion in Section 250. And some say that this opinion only permits in such a case for someone who did not see the killing [Chomat Shlomo, Section 163], comparing it to what is said in Section 220, distinguishing between someone who saw the drowning and someone who did not, and it is not conclusive [see Beit Shmuel, Section 154]. And all this is in the case of one witness, but with two witnesses, everyone agrees that burial is not required, because with two witnesses, it is not applicable to say "by conjecture." And even though the opinion of the Rif is that even with two witnesses "by conjecture" is applicable, nevertheless, many disagree with him, and so our teacher the Rema stated there. And regarding a Samaritan who reports and says he died in wartime, certainly it must be that he buried him, because otherwise, he might be speaking by conjecture. However, even in this case, there are those who are lenient, holding that "by conjecture" is only applicable to someone who intends to testify and permit, which is not the case with a Samaritan who does not intend anything [Gra, Section 156]. However, even in this case, there are those who say that the lenient ones only permit if he saw the killing [Chomat Shlomo], and it is difficult to rely on the lenient opinion

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

without burial [there] unless combined with other leniencies.

רלג. ואם אמרה מת על מטתו – נאמנת אף שהיה במלחמה, ואין לומר דא"כ תהא נאמנת כשאומרת מת במלחמה מיגו דאי בעי אמרה מת על מטתו, די"ל דמיגו לא שייך אלא כשאנו חושדין אותה שמשקרת הוה המיגו סימן שאינה משקרת, אבל במלחמה אנו אומרים שאינה משקרת אלא אומרת בדדמי וטועה בכך, מאי מהני מיגו [תוס' ר"פ האשה שלום]. ואפילו לדעת הרמב"ם דגם בוקברתיו אינה נאמנת מפני דחשדינן לה שמשקרת כמ"ש בסעיף ר"ל, מ"מ אין זה מיגו טוב שיראה לומר מת על מטתו, דכיון שידוע לעולם שהיתה מלחמה יראה פן יכחישוה שמת במלחמה ולא על מטתו [שם].

233. And if she says he died in his bed – she is believed even if it was during a war. We do not say that if so, she should be believed when she says he died in war by a "migo" (a legal principle that if someone could have lied in a way that would benefit them more, we believe their less advantageous claim), because we can say that "migo" only applies when we suspect her of lying, and the "migo" is a sign that she is not lying. But in the context of war, we say she is not lying but rather speaking based on her assumption and is mistaken. How does the "migo" help in this case? [Tosafot, beginning of the chapter "Ha'isha Shalom"]. And even according to the Rambam, who also holds that if she says she buried him, she is not believed because we suspect her of lying, as stated in paragraph 230, nevertheless, this is not a good "migo" to say he died in his bed. Since it is known to everyone that there was a war, she fears that they will contradict her and say he died in the war and not in his bed [there].

רלד. ואפילו אמרה שירד למלחמה והוכה ושב לביתו ומת על מטתו – ג"כ נאמנת [רשב"א שם]. אך להרמב"ם דגם בוקברתיו אינה נאמנת נראה דגם בכה"ג אינה נאמנת [שם], אמנם זהו אינו אלא לטעם השלישי שבארנו בסעי' ר"ל שמפני כח הדמיון היא משקרת ויכול להיות שבזה ג"כ כח דמיונה מטעה אותה, אבל לטעם הראשון שמשקרת וכן לטעם השני שיכול להיות שקברה אחר תחת בעלה מפני הבהלה, פשיטא דבזה לא שייך לומר כן, ואפי' לטעם השלישי אין זה דומה ממש לזה [מראות הצובאות ס"ק קע"ז, והמפרש בירושלמי שמוכיח משם דין זה ע"ש, ל"נ דמחולק עם הבבלי כמ"ש שם, ודו"ק].

234. And even if she said that he went to war, was struck, returned home, and died in his bed — she is also believed [Rashba there]. However, according to the Rambam, who holds that even if she buried him she is not believed, it seems that in this case, too, she is not believed [there]. Nevertheless, this is only according to the third reason we explained in section 230, that because of the power of imagination she lies, and it could be that in this case too her imagination misleads her. But according to the first reason that she lies, and according to the second reason that she might have buried someone else instead of her husband due to panic, it is obvious that in this case these reasons do not apply. And even according to the third reason, this is not exactly comparable to that case [Mareh HaTzov'ot subsection 177, and the commentator in the Jerusalem Talmud who proves this law from there, see there. It seems to me that he disagrees with the Babylonian Talmud as I wrote there, examine it carefully].

רלה. וכתב רבינו הרמ"א דה"ה כל שאומרת מת או נהרג רחוק מן המלחמה – מהימנה, דלא שייך לומר בדדמי אלא באומרת מת או נהרג במלחמה ממש, אבל שלא במלחמה אפילו הלך שם סמוך למערכת המלחמה לקנות שלל – נאמנת, עכ"ל. שהרי האנשים שאינם עומדים במערכת המלחמה אין הורגין אותם, ולכן במלחמת הפראים שנוהגים ברוע לבם שהורגין גם הנטפלים ובאים האנשים הסמוכים למלחמה כמו שהיה בעוה"ר בגזירת ת"ח – אין חילוק בהם, דכל מי שהיה שם בכלל המלחמה יחשב [ט"ז]. ויש מי שמסתפק בדינו של רבינו הרמ"א, דאולי להרמב"ם דלא מהני גם וקברתיו לא מהני גם באומרת שרחוק מהמלחמה מת או נהרג, אבל באמת לא דמי, דבמלחמה היא בהולה אבל רחוק מן המלחמה אינה בהולה וממתנת ואינה משקרת [ב"ש].

235. And our Master the Rema wrote that the same law applies when she says he died or was killed far from the war – she is believed, for it is only relevant to say "perhaps" when she says he died or was killed in the actual war. But if not in the war, even if he went there near the battlefield to plunder – she is believed, end quote. For those who are not standing in the battlefield are not killed; therefore, in a war of savages who, in their wickedness, kill even those who are merely accompanying and those who come near the battlefield, as occurred, unfortunately, in the decree of [the year] 5408 – there is no distinction among them, as anyone who was there is considered part of the war. And there are those who are uncertain about the ruling of our Master the Rema, questioning whether according to the Rambam, who does not accept the testimony even if she says "I buried him," this would also apply if she says he died or was killed far from the war. But in truth, it is not comparable, for in the war she is distressed, but far from the war she is not distressed, waits, and does not lie.

רלו. ודע, שמדברי רבינו הרמ"א למדנו דאפילו באומרת מת מעצמו במלחמה – אינה נאמנת [שם]. אבל יש חולקים בזה דכיון שאומרת שמת לא מפני המלחמה – נאמנת [יש"ש], וכן מסתבר דהא יש לה מיגו אי בעי אמרה מת על מטתו כיון דגם שם מת מעצמו. אמנם אין ראיה, דהא עכ"ז היא בהולה לברוח ממקום

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

המלחמה ויש לחוש שאומרת בדדמי דלא המתינה עד שמת, מיהו בוקברתיו אפשר דמהני בכה"ג גם להרמב"ם [וע' ב"ש סימן קמ"ח].

236. And know, from the words of our teacher, the Rema, we learn that even if she says he died naturally in war – she is not believed [there]. But there are those who disagree with this, since if she says he died not because of the war – she is believed [Yam Shel Shlomo], and it seems reasonable that she has a "migo" (a legal presumption) that if she wanted, she could have said he died in his bed, since there too he died naturally. However, there is no proof, because she is still anxious to flee from the place of war, and there is concern that she is speaking mistakenly, not having waited until he actually died. Nevertheless, if she buried him, it is possible that this would be effective in such a case even according to the Rambam [see Beit Shmuel, Siman 148].

רלז. לא הוחזקה מלחמה בעולם שלא ידענו כלל שהיתה מלחמה, ובאה ואמרה מלחמה היתה במקום פלוני ומת בעלי במלחמה – לא תנשא לכתחלה, ואם נשאת לא תצא. וי"א דאם נשאת תצא, והרמב"ם פסק כדיעה ראשונה. ואע"ג דבגמ' הוי בעיא דלא איפשיטא, מ"מ ודאי דמן התורה נאמנת גם במלחמה, דחששא דבדדמי אינה אלא חששא דרבנן, וכיון דבגמ' נשאר בספק – הוי ספיקא דרבנן ולקולא [כ"מ]. ובאומרת קברתיו – י"א דבכה"ג אפילו להרמב"ם דאוסר בוקברתיו תנשא לכתחלה, ויש חולקין בזה [ע' ב"ש סקק"נ, ומראות הצובאות סקק"פ]. ואם אומרת מת סתם – אם ידוע שהיה שעת מלחמה אמרינן דמסתמא מת במלחמה ואינה מותרת עד שתפרש שעל מטתו מת. ואם אין ידוע שעת מלחמה אמרינן דמסתמא מת על מטתו אמרה [רש"י קט"ו.].

237. There has not been a situation where a war occurred in the world that we were entirely unaware of, and she comes and says, "There was a war in such-and-such place, and my husband died in the war" – she should not remarry initially, but if she did remarry, she does not have to leave [her new husband]. There are those who say that if she remarried, she must leave [the new husband], but Maimonides ruled according to the first opinion. And even though in the Gemara this was an unresolved question, nevertheless, it is certain that from the Torah she is believed even in the case of war, as the concern of "perhaps it is similar" is only a rabbinic concern, and since in the Gemara it remains in doubt – it is a rabbinic doubt and thus lenient [as is evident from the commentaries]. And if she says, "I buried him" – there are those who say that in such a case, even according to Maimonides who prohibits [remarriage], if she says she buried him, she may remarry initially, and there are those who disagree with this [see Beit Shmuel clause 150, and Marot HaTzovot clause 160]. And if she says, "He died" without specification – if it is known that it was a time of war, we assume he likely died in the war and she is not permitted to remarry until she specifies that he died in his bed. But if it is not known to be a time of war, we assume she meant that he died in his bed [Rashi 115].

רלח. וכשם שבעת מלחמה אינה נאמנת אע"פ ששלום בינה לבין בעלה, כמו כן כשיש קטטה בינה לבין בעלה אע"פ ששלום בעולם – אמרו חז"ל דאינה נאמנת לומר מת בעלי אפילו כשאומרת על מטתו מת, ושני טעמים נאמרו בזה: האחת – משום דחשדינן לה שמשקרא דמרוב שנאה מתכוונת לאסור עצמה עליו [רש"י קט"ז.] וממילא דא"א להתירה, דכל עיקר טעם דנאמנת לומר מת בעלה הוא משום דדייקה בזה כדי שלא לאסור עצמה, והכא אדרבא מתכוונת לאסור עצמה עליו, ואע"ג דגם על השני תאסר מ"מ כדאי אצלה שתאסר על השני בכדי שתאסר על הראשון כענין תָּמוּת נַפְשִׁי עִם פְּלִשְׁתִּים [נ"ל]. והשני – משום דאמרה בדדמי ובכל מקום סכנה שראתה אינה נותנת דעתה לומר שמא לא מת ולא אנשא, דהואיל ששונאית אותו לא דייקא כולי האי [רש"י], ואפילו אומרת שמת על מטתו כמיתת כל אדם וראתה שמת – אין אנו מאמינים לה בזה ויכול להיות שהיה באיזה סכנה ונמלט ממנה [נ"ל]. וקיי"ל כשני הלשונות להחמיר כיון דהש"ס לא הכריע להלכה כמאן [רשב"א שם]. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל שלא כתב שום טעם בזה, וגם מדלא כתב חילוק בין התחיל הוא בקטט להתחילה היא, ובגמ' יש חילוק בזה דלישנא דמשקרא להדיא אינו אלא בהתחילה היא בקטט דאז השנאה שלה גברה, אבל אם התחיל הוא בקטט והיא אהבה אותו לא תשקר להדיא, אבל לבדדמי חיישינן בכל גווני דבדבר מועט אומרת בדדמי כמו במלחמה [תוס'], וכ"כ הטור שאין חילוק בזה ע"ש. והרמב"ם לא הזכיר זה כלל, ש"מ דחשש לחומרא כשני הלשונות [וא"צ למ"ש הכ"מ בשם הרא"ם דמפרש להיפך, וכ"כ הרא"ש דעבדינן לחומרא, ע"ש].

238. And just as in times of war she is not believed even though there is peace between her and her husband, similarly if there is a quarrel between her and her husband, even though there is peace in the world – our Sages said that she is not believed to say "my husband has died" even when she says it over his bed. Two reasons have been given for this: the first – because we suspect her of lying due to her intense hatred and her intention to forbid herself to him [Rashi 116], and thus it is impossible to permit her, as the primary reason she is believed to say her husband has died is because she would be meticulous in this matter so as not to forbid herself, but here, on the contrary, she intends to forbid herself to him. And even though she would also be forbidden to another man, it is worth it to her to be forbidden to the other in order to be forbidden to the first, as in the case of "Let me die with the Philistines" [it seems to me]. The second

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

reason – because she says it out of assumption, and in any situation of danger that she saw, she does not pay attention to say perhaps he did not die and I should not remarry, because since she hates him, she is not so meticulous [Rashi]. And even if she says he died on his bed like any other person and she saw him die – we do not believe her in this, and it could be that he was in some danger and escaped from it [it seems to me]. And we rule stringently according to both reasons since the Talmud did not decisively rule according to any one opinion [Rashba there]. And this also appears to be the opinion of Maimonides, of blessed memory, who did not write any reason for this, and also because he did not differentiate between whether he started the quarrel or she started it, and in the Gemara there is a distinction in this regard: according to the opinion that she lies, it is only when she started the quarrel, as then her hatred for him is stronger, but if he started the quarrel and she loved him, she would not lie outright. However, regarding the assumption, we are concerned in all cases, as in a minor matter she would say it out of assumption, just like in times of war [Tosafot]. And so too, the Tur wrote that there is no distinction in this matter, see there. Maimonides did not mention this at all, which shows that he was concerned to be stringent according to both reasons [and there is no need for what Kesef Mishneh wrote in the name of Ra'Em who interprets the opposite, and so too the Rosh wrote that we act stringently, see there].

רלט. ומה נקרא קטטה? דא"א לומר דסתם קטטות ומריבות זהו קטטה שאינה נאמנת, דהרי ברובן כן הוא שמתקוטטים איש ואשתו לפרקים ומ"מ אהבתם עזה, ויותר מזה אמרו חז"ל [שם] דאפילו באומרת לבעלי גרשיני אין זה כלום, דכולהו הכי קאמרי כשכועסות. אלא היכי דמי קטטה – כגון שאמרה לבעלה בפניו גירשתני בפני פלוני ופלוני, ושאלנו להעדים ואמרו להד"מ [גמ'], וכיון שנמצאת מוכחשת מפי עדים שוב אין ביכולת להאמינה על שום דבר, מבואר מהש"ס דדוקא בכה"ג אינה נאמנת לומר שמת בעלה, אבל כשאמרה שלא בפניו גירשני בעלי שאינה נאמנת מדינא, נאמנת לומר מת בעלי, וה"ה בזמנינו שבפניו ג"כ אינה נאמנת מטעם דנתרבתה חוצפא בזמנינו כמ"ש בסעי' י"ז, כשאמרה מת בעלי נאמנת כיון שלא הוכחשה מעדים [ב"ש סקק"מ].

239. And what is considered a quarrel? It is impossible to say that any general quarrel and disagreement is considered a quarrel for which she is not believed, for in most cases, a husband and wife argue from time to time, and yet their love remains strong. Moreover, the Sages have said [Yevamot 116b] that even if she says to her husband, "Divorce me," it means nothing, for all women say this when they are angry. So what is considered a quarrel? For example, if she says to her husband in his presence, "You divorced me in the presence of so-and-so," and we asked the witnesses and they said, "It never happened" [Gemara Yevamot], and since she was found to be contradicted by the witnesses, she can no longer be believed about anything. It is explained in the Talmud that only in such a case is she not believed to say that her husband died. However, if she says out of his presence, "My husband divorced me," and she is not believed by law, she is believed to say, "My husband died." Similarly, in our times, even if she says it in his presence, she is not believed because brazenness has increased in our times, as stated in section 17. However, if she says, "My husband died," she is believed as long as she is not contradicted by witnesses [Beit Shmuel, paragraph 240].

רמ. ויש לשאול בזה שאלה גדולה, דאיך אפשר לומר דכשלא הוכחשה נאמנת לומר מת בעלי, והרי אין אנו מאמינים לה על הגירושין, וחשודה היא אצלינו שאינה חוששת להנשא באיסור א"א ולעשות בניה מן השני ממזרים, ואיך א"כ נאמין לה כשאומרת מת בעלה? אלא דצ"ל דבכאן היא יריאה לשקר, דבשלמא גבי גירושין לעולם תוכל לכסות חרפתה שתכחישנו ותאמר גירשתני, אבל באומרת מת בעלי ואח"כ יבא חי הלא תגלה חרפתה [וזהו כוונת התוס' קט"ז: ד"ה איכא], וא"כ אף כשנתכחשה מפי עדים על הגירושין נאמין לה על המיתה מהאי טעמא. אמנם עכ"ז לא דמי, דכיון דנתכחשה מפי עדים הרי נתגלה נבלותה לעיני הכל ושוב א"א להאמינה כלל, דבלא הוכחשה נהי שאין אנו מאמינים לה מ"מ גם לא ראינו שיקרותה להדיא, משא"כ בהכחשת העדים [והתוס' כתבו למ"ד בדדמי ובזה נחלקו ע"ש, וע' מראות הצובאות, ודו"ק]. ועוד כיון שנתברר שנאתה לו עד שנתכחשה מפי העדים ואמדינן דעתה שמתכוונת לאסור עצמה עליו כענין "תָּמוֹת נַפְשִׁי עִם פְּלִשְׁתִּים" כמ"ש בסעיף רל"ח, א"כ אינה חוששת מה שתתגלה נבלותה, ואדרבא זהו רצונה לאסור עצמה עליו וא"א באופן אחר [וכנ"ל עיקר, וזהו כוונת רש"י שם בד"ה שמשקרא, ודו"ק].

240. And there is a significant question to ask here: How can we say that when she is not contradicted, she is believed to say "my husband died," whereas we do not believe her regarding divorce? We suspect her of not being cautious about marrying when prohibited as a married woman and making her children from the second marriage mamzerim. So how can we believe her when she says her husband died? Rather, it must be said that in this case, she is afraid to lie. For regarding divorce, she can always cover her shame by denying it and saying, "You divorced me." But if she says "my husband died" and then he comes back alive, her shame will be revealed. Therefore, even when she is contradicted by witnesses regarding the divorce, we believe her about the death for this reason. However, even so, it is not comparable, because when she is contradicted by witnesses, her disgrace is revealed to everyone, and it is impossible to believe her at all. When she is not contradicted, even though we do not believe her, we

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

also have not seen her falsehood explicitly, unlike when witnesses contradict her. Moreover, since it has been clarified that she hates him to the point that she was contradicted by witnesses, we estimate that she intends to prohibit herself to him in the manner of "let me die with the Philistines," as it says in section 238. Therefore, she is not concerned about her disgrace being revealed, and on the contrary, she wants to prohibit herself to him and there is no other way.

רמא. והדבר פשוט שבקטטה כי האי אינה נאמנת אפילו באומרת קברתיו, ואפילו להפוסקים דבמלחמה נאמנת כשאומרת קברתיו – זהו לענין חששא דבדדמי דבקברתיו ליכא חששא, אבל בקטטה שמשקרת בכוונה כמ"ש מאי מהני קברתיו, דבשם שמשקרת להדיא על המיתה כמו כן תשקר על הקבורה. ויראה לי מסוגיית הש"ס שם דאפילו למ"ד שם מפני חשש בדדמי אינו דומה לחשש בדדמי דמלחמה דנאמנת לרוב הפוסקים, דהדמיון שמצד שנאה שאני [דאל"כ לימא הש"ס האי חילוקא, וזהו כוונת רש"י בד"ה דאמרה בדדמי כל מקום סכנה וכו' לא דייקא, כלומר אף סכנה קלה לא כמלחמה].

241. It is clear that in a dispute like this, she is not believed even if she says she buried him. Even according to those who rule that in the case of war she is believed when she says she buried him, this is only due to the concern of "inferred death," where in the case of burial there is no concern. However, in a dispute, where she intentionally lies as we have said, what benefit is there in her saying she buried him? For just as she lies openly about the death, so too she will lie about the burial. And it appears to me from the Talmudic discussion there that even according to the opinion that in the case of inferred death there is concern, this is not comparable to the concern of inferred death in war, where she is believed according to most authorities. The inference due to hatred is different [for otherwise, the Talmud would state this distinction, and this is the intention of Rashi in his commentary that "inferred death" in any danger is not precise, meaning even a slight danger is not like war].

רמב. וכתב הרמב"ם ז"ל דאפילו בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה לא תנשא שמא היא שכרה אותו, ואם נשאת לא תצא שהרי יש לה עד, עכ"ל. ותמהו עליו מאין לו לומר טעם זה ולחשוד להעד שיעיד בשקר, דאם היא חשודה כל ישראל מי חשודים, וטעמו של הרמב"ם הוא דכיון שכבר הוחזקה שקרנית והוברר הדבר ששונאת אותו ומתכוונת להשמט א"ע ממנו בכמה מיני שקרים ותחבולות שהרי העדים הכחישוה בהגירושין, ולכן עכשיו שבא אחד ותעיד לה שמת בעלה, שמסייעה להשמט ממנו כפי תחבולוחיה שעשתה, יש לחוש ששכרתו ופיתתו ונתנה לו ממון שיעיד אף במילתא דעבידא לגלויי [תשו' הרא"מ בכ"מ רפי"ג], והרי בגמ' מצינו ג"כ חשש שמא תשכור עדים [גיטין ס"ז.], ואע"ג דאמרינן שם דרק דיבורא אמרי ומעשה לא עבדי, ובזה שיוגמר ההיתר על ידו הוי כמעשה [תוס' שם] – זהו בשני עדים, אבל באחד יש לחוש בכה"ג [וא"ש הך דכתובות ל"ו: ומכות ה:, ע"ש].

242. And the Rambam wrote that even if one witness comes and testifies for her that her husband died, she should not remarry, lest she hired him. However, if she did remarry, she does not have to leave her new husband, since she has a witness, end quote. And they were astonished at him, questioning from where he derived this reason and suspecting the witness of false testimony. For if she is suspected, is all of Israel suspected? The Rambam's reasoning is that since she has already been established as a liar, and it was clarified that she hates him and intends to escape from him through various lies and schemes, as the witnesses contradicted her on the divorce, therefore now, when one comes and testifies for her that her husband died, which supports her escape from him according to the schemes she has made, there is concern that she hired and enticed him and gave him money to testify even in a matter that is likely to be revealed [Responsa of the Ra'avad in various places, beginning of Chapter 13]. And indeed, in the Gemara we also find a concern that she might hire witnesses [Gittin 67a], and although it is said there that they might speak but not act, in this case, where the permission is finalized through him, it is considered an action [Tosafot there] – this is with two witnesses, but with one witness, there is concern in such a case [and this clarifies what is in Ketubot 36b and Makkot 5a, see there].

רמג. אמנם עוד הקשו עליו דמניין לו ליתן טעם שלא נמצא בגמ', והרי בעלי הש"ס [שם] איסתפקו להו בעד אחד בקטטה מי נאמן, דאי טעמא דעד אחד נאמן הוא משום עבידא לגלויי – גם בזה נאמן, ואם הטעם משום דייקא – הכא לא דייקא, וכלשון זה הוא ג"כ בעד אחד במלחמה. ונ"ל שהוכרח לזה דקשה ליה על לשון הש"ס דהכא לא דייקא – מה שייך לא דייקא, והרי אדרבא נתברר שמחזרת להוציא א"ע ממנו בשקרים, ובשלמא במלחמה שייך לא דייקא משום דתאמר בדדמי [וכן ביבמה צ"ג: משום דסניא ליה], אבל בכאן שחשודה על הכל מה שייך לשון זה, ולכן מפרש דפי' האיבעיא הוא למ"ד טעמא דבדדמי, אבל למ"ד מפני שמשקרת הספק הוא משום שמא תשכרנו [והגר"א בס"ק קמ"ז כתב דל"ג כלל ע"ש, ולפמ"ש א"צ לדוחק זה, ודו"ק].

243. However, they further challenged him: How does he derive a reason that is not found in the Gemara? After all, the sages of the Talmud [there] were uncertain about the credibility of a single witness in a quarrel, whether he is believed. If the reason a single witness is believed is because it is likely to be revealed, then he is also believed in this case. But if the reason is because she would be meticulous, then in this case she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would not be meticulous. And this same language is also used regarding a single witness in a war. It seems to me that he was compelled to this explanation because the language of the Talmud, "she would not be meticulous," is difficult. What relevance does "not being meticulous" have here? On the contrary, it has become clear that she is trying to free herself from him through lies. And while in the case of war, "not being meticulous" is relevant because she might say things based on assumptions [and similarly in the case of Yevamah on 93b because she hates him], here where she is suspected of everything, what relevance does this language have? Therefore, he explains that the question of the Gemara is according to the opinion that the reason is based on assumptions. But according to the opinion that the reason is because she lies, the doubt is because she might bribe him. [And the Vilna Gaon in his commentary, section 147, wrote that this text should not be read at all; and according to what I have explained, there is no need for this forced interpretation, and consider this well.]

רמד. וזה שפסק דאם נשאת לא תצא, משום דס"ל דחששא זו אינה מן התורה דמן התורה כל אדם בחזקת כשרות עומד, וזה כבר נתבאר דמן התורה עיקר היתירא דעד אחד הוא משום דעבידא לגלויי, ולפ"ז הספק הוא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא, וכן הסכימו לדינא רוב הפוסקים דאם נשאת לא תצא. [ולפמ"ש א"ש כל מה שהקשו הראשונים עליו].

244. And the ruling that if she marries, she does not need to divorce, is because it is held that this concern is not from the Torah, for from the Torah, everyone is presumed to be of good standing. And it has already been explained that the fundamental reason for the Torah's allowance of a single witness is because it is likely to be revealed. Therefore, this doubt is rabbinic, and with rabbinic doubts, we are lenient. And thus, most of the authorities agree in practice that if she marries, she does not need to divorce. [And according to what I have written, all the difficulties raised by the early authorities are resolved.]

רמה. כתב רבינו הרמ"א בסעי' מ"ח דאם בעלה נהפך לישמעאל והניחה עגונה דינו כקטטה ואינה נאמנת לומר מת בעלי. ויש חולקין בזה, דבש"ס לא אמרו דאינה נאמנת אלא בקטטה שרצתה להוציא א"ע ממנו באיסור והוכחשה מפי עדים, אבל בזה שבעלה רשע מ"מ היא אינה חשודה להנשא באיסור אשת איש [חמ"ח סקצ"ד]. אמנם זהו ודאי דאף אם נאמר דזה לא דמי לאומרת גירשתני ונתכחשה לענין שתשקר להדיא להנשא באיסור, מ"מ חשש בדדמי פשיטא שיש כאן דהרי היא שונאית אותו, וכן הסכימו כמה מהגדולים, ולא גרע ממלחמה שאומרת בדדמי, ולכן בקברתיו יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והפוסקים במלחמה אם אמרה קברתיו אם נאמנת אם לאו. וגם בעד אחד כשמעיד לה בקטטה כי האי שמת בעלה יהיה הדין כמו עד אחד במלחמה, ויש מי שאומר דבעד אחד – תנשא לכתחלה. [ובב"ש ס"ק קמ"א מ"ש בשם הט"ז יש ט"ס, דהא כשנשאת גם בקטטה דש"ס לא תצא].

245. Rabbeinu the Rema wrote in section 48 that if a woman's husband converted to Islam and left her as an agunah (a woman bound in marriage), it is treated as a case of dispute, and she is not believed to say "my husband died." However, some disagree with this, arguing that in the Talmud it is only said that she is not believed in cases of dispute where she wanted to unlawfully free herself from him and was contradicted by witnesses. But in this case, where her husband is wicked, she is nevertheless not suspected of intending to remarry unlawfully as a married woman. However, it is certainly true that even if we say this case is not similar to her claiming "he divorced me" and being contradicted, concerning her lying outright to remarry unlawfully, there is still a suspicion here since she hates him. This is agreed upon by several great authorities, and it is no less severe than a case of war where she says she buried him, which is subject to the dispute between the Rambam and the poskim regarding whether she is believed or not. Moreover, in a case with one witness testifying in a dispute like this that her husband died, the law will be like one witness in a case of war. Some say that with one witness, she may remarry initially. [And in the Beit Shmuel, section 141, what is quoted in the name of the Taz contains a textual error, for even if she remarries in a case of dispute from the Talmud, she does not have to leave her second husband.]

רמו. ואין לומר דבזה לא שייך כלל טעמא דדייקא, דהא עיקר דיוק הוא כדי שלא תאסור עצמה עליו ועל השני והכא גם בל"ז אסורה עליו כיון דנהפך, ואפילו אינה אסורה עליו מ"מ ודאי דלא תחוש לאסור עצמה עליו, די"ל דמ"מ דייקא כדי שלא תאסור על השני, דאין נראה לומר דסברא דדייקא אינו אלא אם אוסרת עצמה בזה על הראשון ועל השני דאיזו סברא היא זו, וכן הסכימו כמה גדולים דדייקא שייך אף אם הדיוק שייך רק לגבי השני [ע' פ"ת ס"ק קס"ח]. אך לדינא אין נ"מ גדולה בזה, דע"פ עצמה ודאי דאינה נאמנת ורק בקברתיו יש להסתפק, ואין להקל אם אין עוד איזה צד היתד [מראות הצובאות]. ולענין שארי מיני קטטות אף בגדולה שבגדולות, נראה דאין להסתפק דאין לנו אלא מה שאמרו חז"ל, וצ"ע.

246. And one cannot say that in this case, the reasoning of precision does not apply at all, because the main concern is that she might forbid herself to him and to another. Here, even without this, she is forbidden to him since he has transformed. And even if she is not forbidden to him, certainly she would not be concerned about forbidding

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

herself to him. We can say that she is precise so as not to forbid herself to the other man. It does not seem reasonable to say that the reasoning of precision only applies if she forbids herself to both the first and the second man. What kind of reasoning would that be? Several great authorities agreed that precision applies even if it only pertains to the second man [see Pischei Teshuva, section 168]. However, in practice, there is no significant difference in this matter, because on her own, she is certainly not believed. Only in the case of "I buried him" is there doubt, and one should not be lenient unless there is another reason for leniency [Mara'ot HaTzov'ot]. Regarding other types of disputes, even the most serious ones, it seems there is no room for doubt, and we must follow only what our Sages have stated, and this requires further investigation.

רמז. האשה שאמרה מת בעלי תחת המפולת – אינה נאמנת, דמפולת הוי כמלחמה ואומרת בדדמי. וכל דינים שנתבארו במלחמה, הן באומרת קברתיו או באומרת מת על מטתו במפולת, או כשעד אחד מעיד לה שמת – הכל כמו במלחמה. וי"א דאפילו למאן דמיקל באומרת מת על מטתו במלחמה כמ"ש בסעי' רל"ו וממילא דמקיל גם במפולת בכה"ג, מ"מ אם אמרה נהרג או נפל מן הגג ומת – לא מהימנא, דנהי דלא חיישינן דמשקרא מ"מ כיון שאינה ממתנת כאן מחמת פחד המפולת ושבקה ליה ואזלה, אמרה בדדמי ושמא לא מת מחמת הריגה או נפילה זו [יש"ש פט"ו סי' ג']. ויראה לי דמפולת שאמרו חז"ל זהו כשמצוי אז מפולת בכל העיר כמו שמצוי בארצות הקדם וכולם בורחים מן העיר, ולפיכך הוי כמלחמה ואומרת בדדמי, אבל במפולת בית אחת מה ענין זה למלחמה, הרי אחר נפילתה חוטטין אחרי כל האנשים שתחתיה, ואע"פ שמן הסברא נראה כן – מ"מ למעשה צ"ע. [ע' רש"י רפט"ו שכתב מפולת = שנפל הבית עליו או בא רוח סערה והיה מפיל כל בתי העיר עכ"ל, ובתענית י"ט. פירש"י מפולת = שחומותיה והבתים נופלים ברוח עכ"ל, וסתם מפולת אעיר קאי כדמוכח שם].

247. A woman who says, "My husband died under a collapsed building," is not believed, for a collapse is like a war, and she might be saying it based on an assumption. All the laws that were clarified regarding war apply here as well, whether she says, "I buried him" or "He died in his bed during the collapse," or if a single witness testifies that he died—it is all treated like war. Some say that even according to those who are lenient when she says "He died in his bed during the war," as mentioned in section 336, and consequently are also lenient in such a case during a collapse, nevertheless, if she says "He was killed" or "He fell from the roof and died," she is not believed. This is because although we do not suspect her of lying, since she did not stay there due to fear of the collapse and left him, she might be saying it based on an assumption and perhaps he did not die from that injury or fall. It seems to me that the collapse referred to by our Sages is when a collapse is common throughout the city, as was typical in ancient lands, where everyone flees the city. Therefore, it is like a war, and she might be saying it based on an assumption. But if it is the collapse of a single house, what relation does this have to war? After its collapse, they dig out all the people underneath it. Even though logically this seems correct, practically, it requires further deliberation. [See Rashi, Bava Batra 115b, who wrote that "collapse" means the house fell on him or a storm wind caused all the houses in the city to fall, and in Taanit 19a, Rashi explained "collapse" as the walls and houses falling due to the wind, implying that "collapse" generally refers to the city, as is evident there.]

רמח. וכן אם היה באותו מקום שילוח נחשים ועקרבים, ואמרה נשכו נחש או עקרב ומת – אינה נאמנת, דגם זה הוא כמלחמה דמפני שבהולה לברוח אומרת בדדמי וחיישינן שמא תסמוך דעתה על רוב אנשים שמתו מפני זה דמסתמא גם הוא מת, וכל הדינים שבמלחמה נוהג גם בזה. ושילוח נחשים מקרי כשהיו משולחים ברוב בני אדם, אבל אם נשך אחד מהם ובאת אשתו ואמרה מת מנשיכת נחש – נאמנת [ב"י], דאינה בהולה לברוח כשאין המכה מתפשטת. ויש מי שרוצה לחלק בקברתיו בין מלחמה למפולת ושילוח נחשים להרמב"ם דס"ל במלחמה לא מהני קברתיו יודה באלו לפי טעם הראשון שבארנו בסעי' ר"ל דבאלו לא שייך טעם זה – ואינו כן, דגם באלו הבהלה גדולה כמו במלחמה ואין דרך להמתין לקבור לפי דעת הרמב"ם שם[ע' ב"ש ס"ק קנ"ו ומראות הצובאות ובית מאיר, ודו"ק].

248. And similarly, if there was a situation of the release of snakes and scorpions in that place, and she said that a snake or scorpion bit him and he died – she is not believed, for this is also like war, since in her haste to escape she might say it based on her assumption, and we are concerned that perhaps she relies on the fact that most people who were bitten by this have died, so she assumes that he also died. All the laws of war apply to this situation as well. The "release of snakes" refers to when they were released among most people, but if one of them was bitten and his wife came and said that he died from a snake bite – she is believed, because she is not in a hurry to escape when the injury is not widespread. There are those who want to differentiate, regarding burial, between war and collapse or the release of snakes according to the Rambam, who holds that in war burial does not help, but in these situations, he would agree according to the first reason explained in paragraph 230, that in these situations this reason does not apply – but this is not so, for in these situations too, the panic is great just like in war, and there is no way to wait for burial according to the Rambam there [see Beit Shmuel section 156 and Ma'arot HaTzovot and Beit Meir, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

investigate thoroughly].

רמט. במגיפה – יש שני לשונות בגמ' אם הוה כמלחמה אם לאו, ופסק הרמב"ם ז"ל לקולא דאינה כמלחמה ונאמנת, והטור פסק דאינה נאמנת. ויש גורסים בהרמב"ם ג"כ כן אבל לפנינו מבואר בו דנאמנת, ובמילתא בטעמא, וז"ל: שדבר פשוט בפי כל אדם שבשעת הַדֶּבֶר זה חי וזה מת, ואפשר שימותו בַּדֶּבֶר נערים חזקים וינצלו הזקנים החולים, ולפ"ז אין חוששין לה שמא סמכה דעתה על רוב המתים, עכ"ל. ולפ"ז כשאמרה קברתיו נראה דלכו"ע מותרת, דלהרמב"ם גם בלא קברתיו נאמנת, ולהטור הא ס"ל דבוקברתיו גם במלחמה נאמנת. ואם נשאת, וכן בעד אחד בַּדֶּבֶר הוה ספיקא דדינא [ע' ב"ש סקק"ס], ויראה דבנשאת לא תצא בדיעבד, דכבר בארנו דחששא דבדדמי אינה אלא חששא דרבנן, וכיון דבגמ' יש שני לשונות והפוסקים מחולקים בזה – הוה ספיקא דרבנן ולקולא. וכן בעד אחד אפשר לומר דתנשא לכתחלה מטעם ס"ס – ספק אם דֶּבֶר הוי כמלחמה, ואת"ל דהוי כמלחמה – הא גם במלחמה גופה הוי ספיקא דדינא בעד אחד [וכ"מ ממראה"צ ס"ק קפ"ט]. אמנם יש מהגדולים שאומרים דבעגונה אין להתיר ע"פ ס"ס [פנ"י בקו"א לכתובות] מטעם דכמה מן הפוסקים סוברים דאין להתיר ס"ס בחזקת איסור כמ"ש ביו"ד סי' ק"י, ועוד דאפילו אם נאמר דס"ס הוי כרוב מטעם דספק הראשון משויהו למחצה על מחצה והספק השני משויהו לרוב, הא בעגונה לא הלכו בחד רובא והחמירו הרבה כמו במים שאל"ס וכיוצא בזה. אמנם ראינו לכמה גדולי ישראל דמתירין ע"פ ס"ס בעגונה, ונראה דהטעם הוא דאין כאן חזקת איסור א"א ולא חזקת חיים של הבעל, דחזקה דאשה דייקא ומינסבה מרעא לחזקות אלו. וזה שהחמירו חכמים גם במקום רובא – זהו במקום שאמרו חכמים שבזה הענין ראו להחמיר מפני שהוא דבר המצוי או מטעם אחר שהיה ידוע להם, אבל במה שלא אמרו להדיא אין לנו להחמיר יותר מבכל התורה כולה, ועוד דבמקום שהאיסור אינו אלא מדרבנן כמו בחששא דבדדמי נראה פשוט שיש לסמוך על ס"ס, ולדינא יש להתיישב בזה.

249. During a plague – there are two opinions in the Gemara about whether it is like a war or not. The Rambam, of blessed memory, ruled leniently that it is not like a war and that she is believed. The Tur ruled that she is not believed. Some versions of the Rambam also say this, but in our text, it is clear that she is believed, and it is reasonable, as he states: "It is a well-known fact that during a plague, some live and some die. It is possible that strong young men might die from the plague while elderly sick people might survive. Therefore, we do not worry that she might have relied on the majority of those who died," end quote. Therefore, if she said she buried him, it seems that according to all opinions she is permitted to remarry, because according to the Rambam she is believed even without saying she buried him. According to the Tur, who holds that even in a war she is believed if she says she buried him. If she remarried, and similarly with one witness during a plague, it is a doubtful matter of law, and it appears that if she remarried, she does not have to leave him after the fact. We have already explained that the concern of "bed-dami" is only a rabbinic concern, and since there are two opinions in the Gemara and the legal authorities are divided on this matter, it is a rabbinic doubt, and we are lenient. Also, with one witness, it is possible to say that she may marry initially due to a double doubt – whether a plague is like a war, and even if it is like a war, there is a doubt about the law with one witness. However, some of the great authorities say that with an agunah (a woman whose husband is missing), one should not permit based on a double doubt, because many of the legal authorities hold that a double doubt does not permit in a case of a presumed prohibition, as stated in Yoreh De'ah 110. Also, even if we say that a double doubt is like a majority, because the first doubt makes it fifty-fifty and the second doubt makes it a majority, with an agunah, we do not follow a single majority and we are very stringent, like with water where there is no end, and similar cases. However, we have seen many of the great authorities of Israel who permit based on a double doubt with an agunah, and it appears that the reason is that there is no presumption of the prohibition of a married woman and no presumption of the husband's life, because the presumption is that a woman investigates and does not marry without certainty, which weakens these presumptions. The fact that the Sages were stringent even in a case of majority – this is in a case where the Sages said that in this matter they saw fit to be stringent because it is a common occurrence or for another reason known to them. But in matters where they did not explicitly say so, we do not have to be more stringent than in the entire Torah. Moreover, in a case where the prohibition is only rabbinic, like in the concern of "bed-dami," it seems clear that we can rely on a double doubt. Nevertheless, the practical ruling requires careful consideration.

רנ. אמנם בעיקר דין מגיפה היה נראה מצד הסברא לחלק, דבסתם מגיפה אף שרבים מתים מ"מ מקברים אותם כהוגן ואין בורחים מהם ואין דומה למלחמה. אבל יש מין מגיפה ה' יצילינו שהיא מחלה מתדבקת כמו שהיה בזמן הקדמון ונקראת מחלה השחורה, ומי שהיה עליו סימני מחלה זו היו בורחים ממנו והיו יראים ליגע בו ולקברו בידים אלא בגרירה – בזה ודאי דהוי כמלחמה, אך לא מצאנו להפוסקים שחילקו בזה.

250. However, regarding the primary law of a plague, it would seem logical to differentiate: in a standard plague, although many die, they are still buried properly, and people do not flee from them, so it is not similar to war. But there is a type of plague, may God save us, which is a contagious disease like it was in ancient times and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is called the Black Death. People who exhibited symptoms of this disease were fled from, and there was fear of touching them or burying them by hand, but rather by dragging them. In this case, it is certainly like war. However, we do not find that the decisors made this distinction.

רנא. האשה שבאה ואמרה בעלי מת ברעב – אינה נאמנת ג"כ משום דאמרה בדדמי, דמפני שידעה שלא היה לו במה להחיות נפשו נשרש בלבה שבודאי מת, ואדרבא רעבון גריעא ממלחמה, דבמלחמה כשאמרה מת על מטתו נאמנת כמ"ש, וברעבון אינה נאמנת גם בכה"ג, דמה שייך לחלק בזה בין מת על מטתו ללא על מטתו, וסתם מת ברעבון הוא על מטתו [הגר"א]. אבל נגד זה קילא ממלחמה, דבמלחמה אף כי אמרה קברתיו אינו מועיל לדעת הרמב"ם כמ"ש, אבל ברעבון מהני דהא אינה משקרת, וגם הבהילות לא דמי בענין קבורה למלחמה. וצמאון דינו כרעב, שאם אמרה מת בצמא ג"כ אינה נאמנת מטעם שנתבאר. ובעד אחד ברעבון כשמעיד שמת ברעב אינו מבואר להדיא מה דינו, ונראה דג"כ דינו כמלחמה, דנהי דהעד יעמוד עד מיתתו דאינו בהול כל כך דאולי אותו לא הציק הרעב כל כך, מ"מ התירא דעד אחד הוא משום עבידא לגלויי ומשום דייקא דידה, והיא הרי לא תדייק ותאמר באומדנא שודאי מת, לפיכך לכתחלה לא תנשא ואם נשאת לא תצא, כמו במלחמה. ואם אמרה שלא מת מרעבון שהיה לו מה לאכול, אלא חולי אחרת היתה לו ומת או שנהרג – נאמנת [יש"ש].

251. A woman who comes and says that her husband died of starvation is not believed, because she is speaking from conjecture. Since she knew he did not have anything to sustain himself, it became ingrained in her heart that he must have died. In fact, starvation is less severe than war, for in war, when she says he died in his bed, she is believed as we have said. But in the case of starvation, she is not believed even in such a case, because there is no basis to differentiate between dying in bed or not in bed; generally, one who dies of starvation does so in bed [Gra]. However, in contrast, it is lighter than war, because in war, even if she says she buried him, it is not accepted according to the Rambam as we have said. But in starvation, her testimony is accepted because she is not lying, and the urgency concerning burial is not comparable to that in war. Thirst is treated like hunger, so if she says he died of thirst, she is also not believed for the reasons explained. Regarding a single witness in a case of starvation, if he testifies that the husband died of starvation, it is not explicitly clear what the ruling is. It seems that the ruling should be the same as in war, as the witness would stand by his testimony until death because he is not in such a rush; perhaps the hunger did not affect him as much. Nevertheless, the permission for a single witness is due to the matter being likely to become known and due to her diligence, and she would not be diligent and would speak from estimation that he surely died. Therefore, she should not marry initially, but if she did marry, she should not be forced to divorce, just like in the case of war. If she says that he did not die from starvation because he had food to eat, but he had another illness and died or was killed, she is believed [Yesh Sh].

רנב. אמרה "עישנו עלינו בית", "עישנו עלינו מערה", – שרשעים הציתו הבית או המערה באש ונתמלא עשן ואני ברחתי והוא נשאר שם ומת – אינה נאמנת, ואמרינן לה כשם שנעשה לך נס כמו כן אולי נעשה לו נס ונמלט משם [גמ']. ואין הפירוש נס גמור, דכבר בארנו בסעי' ר"ט דאין מזכירין מעשה נסים, אלא כעין נס שמצא מקום להמלט. ואפילו לא ידענו המעשה רק על פיה, מ"מ אין מתירין אותה, ולא דמי להחזיקה מלחמה בעולם דהוה ספיקא דדינא, דהתם הרי אומרת שהוא מת אבל הכא הרי להדיא אומרת ע"פ אומדנא [כ"מ בגמ']. ואם היתה שריפה ואנו רואים אדם שנשרף והאשה צועקת "ראו בעלי שנשרף" – נאמנת אע"פ שנשרף לאפר באופן שאין מכירין שום דמות, וזהו כשלא מצאו אבר מגוף ושידוע שזה האבר אינו מגוף בעלה ולכן תולין בבעלה, אבל אם מצאו אבר הידוע שהוא מגוף אחר – אין מתירין אותה ואמרינן שזה שראינו שנשרף הוא ג"כ הגוף האחר ובעלה חלף הלך לו [גמ', ע"ש בפירש"י וצ"ע ודו"ק]. ואם היתה במקום שריפה גדולה ונמצאו הרבה גופים מחורכים שאין ביכולת להכיר תמונתם ורק ידענו שמספר אלו הגופים היו במקום הזה ועתה נחסרו – צ"ע אם יש להתיר נשותיהם ע"פ מה שנאמר כאן נמצאו וכאן היו אם לאו [ע' נוב"י סי' מ"ו], ובשעת הדחק יש להתיר.

252. She said, "They smoked us out of the house," or "They smoked us out of the cave," – meaning that evildoers set the house or cave on fire, it filled with smoke, and I fled while he remained there and died – she is not believed. We say to her, just as a miracle was performed for you, perhaps a miracle was performed for him and he escaped from there [Gemara]. This does not mean a complete miracle, for we have already explained in section 209 that we do not mention miraculous events, but a kind of miracle where he found a place to escape. Even if we only know the event based on her word, we still do not permit her [to remarry]. This is not similar to the case of presuming someone dead from a war, which is a doubtful matter of law, for in that case she says he died, but here she explicitly speaks based on estimation [as explained in the Gemara]. If there was a fire and we see someone burned, and the woman cries out, "See, my husband has been burned" – she is believed even if he was burned to ashes such that no form is recognizable. This applies when no body part was found, and it is known that this body part is not from her husband's body, so we attribute the ashes to her husband. However, if a body part is found that is known to belong to another body,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is not permitted, and we say that the one we saw burning is also another body, and her husband has fled [Gemara, see there in Rashi's commentary, and this requires further study]. If she was in a place of a large fire, and many charred bodies were found such that it is impossible to recognize their forms, and we only know that the number of these bodies matches those who were in that place and are now missing – it is questionable whether their wives can be permitted based on the principle "found here and were here" or not [see Responsa of Nodah B'Yehudah, section 46], and in a pressing situation, one may permit.

רנג. אמרה "נפלו עלינו כותים או ליסטים, הוא נהרג ואני נצלתי" – נאמנת, ואפילו בידוע לנו שנפלו עליהם דאין כאן חשש בדדמי, דדוקא במלחמה גדולה שזורקים חנית וחצים לכל העומדים שמה יריאה על נפשה לעמוד שמה ובורחת ומפני הבהלה אומרת בדדמי, אבל במלחמת ליסטים שהיא מלחמה קטנה והורגים רק למי שרוצים להרוג אינה יריאה לעמוד שם דאינה מתיראית שמא יהרגוה, דאשה כלי זיינה עליה והליסטים אין הורגין אותה, הן מפני שמדמים למלאות בה תאוותם והן מפני שהיא נכה רוח ואינה מעמדת כנגדם ויש להם עליה רחמים לבלי להרגה, ועומדת עד שהרגוהו ולא תאמר בדדמי, וכ"ש שלא תשקר.

253. She said, "Kutim or bandits attacked us, he was killed, and I was saved" – she is believed, even if it is known to us that they were attacked by them, for there is no suspicion of 'perhaps'. For specifically in a major war where spears and arrows are thrown at everyone standing there, she would fear for her life to stay there and would flee, and out of panic, she might say 'perhaps'. But in a bandit attack, which is a minor conflict where they only kill those they want to kill, she does not fear staying there, as she does not fear that they might kill her. For a woman carries her weapon with her, and the bandits do not kill her, either because they intend to fulfill their desires with her or because she is demure and does not stand against them, and they have mercy on her not to kill her. She stands until they kill him and does not say 'perhaps', and certainly would not lie.

רנד. והנה נראה דבר פשוט שאינה צריכה לומר קברתיו, וכ"ש עד המעיד על מלחמה קטנה דנאמן בלא קברתיו, שהרי אפילו במלחמה גדולה שהיא אינה נאמנת אפילו בקברתיו לדעת הרמב"ם מ"מ בעד הוה ספיקא, וכ"ש במלחמה קטנה שגם היא נאמנת – כ"ש דעד אחד נאמן. אלא שראיתי שיש שמפקפקים בזה, וטעמם דנהי דאשה כלי זיינה עליה, אבל העד בודאי מתיירא לעמוד שם שמא יהרגוהו ג"כ, וא"כ למה לא ניחוש שיאמר בדדמי, ואף גם באשה עצמה למה לא ניחוש לבדדמי שתדמה שמת ועדיין לא מת, כמו במים דחיישינן שמא נדמה שמת אע"ג דאין העד מתיירא לעמוד כשהוציאוהו מן המים ומ"מ אמרינן חששא זו כמ"ש בסעי' רי"ז, וכ"ש בכאן. מיהו מסתימת הפוסקים נ"ל דלא דמי, דבמים אורחא דמילתא כן הוא שכשנפל למים נדמה שמת ובאמת רק המים בלבלתו, אבל בהריגה היטב ניכר לכל אדם אם הוא חי אם מת, דכל עוד נשמתו בקרבו הרי הוא מפרפר א"ע, ושניחוש שעושה א"ע כן בשביל שידמו הרוצחים שבודאי מת – זה הענין לא שייך אלא כמו שהיה בשעת הגזירות ר"ל והיתה מלחמה גדולה, אבל לא במלחמה קטנה [כנ"ל, וע' מראות הצובאות ס"ק קפ"ז].

254. It seems straightforward that she does not need to say "I buried him," and certainly, a witness regarding a small battle is believed without needing to say "I buried him," since even in a large battle, where she is not believed even if she says "I buried him" according to the Rambam, nevertheless, a witness would be a doubt. All the more so in a small battle where she is believed, certainly a single witness is believed. However, I have seen that some question this, and their reasoning is that although a woman is armed, the witness certainly fears standing there lest they also kill him, and therefore, why should we not be concerned that he might say it based on an assumption? Moreover, even for the woman herself, why should we not be concerned that she might imagine he is dead when he is not, similar to water, where we are concerned that one might imagine he is dead even though the witness does not fear standing there when he is taken out of the water, and nevertheless, we say this concern as stated in paragraph 217, and certainly here. However, from the straightforward understanding of the poskim, it seems to me that it is not comparable, for in water, it is the way of things that when one falls into the water, it may seem he is dead but in truth, the water merely confuses him. But in killing, it is clearly recognizable to everyone whether he is alive or dead, for as long as he has life in him, he will thrash about, and to be concerned that he is doing so to make the murderers think he is surely dead – this matter only applies as in times of decrees, G-d forbid, and there was a great war, but not in a small battle.

רנה. כלל גדול יש בהתרות עגונות: שכל מקום שאין הענין פשוט להיתר כל כך וצריך שאלת חכם, אפילו היותר גדול בתורה לא יתיר בעצמו עד שיסכימו עוד עמו שני גדולי ישראל, וכך נהגו כל גדולי עולם מעולם כמו שמבואר בכל התשובות, וגם הנשאת ע"פ עד אחד מושיבין ב"ד של שלשה ומתירין אותה כמ"ש בסעי' קי"ז ע"ש, ואין לשנות.

255. A fundamental principle in the release of agunot is that in any situation where the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter is not clearly permissible and requires the question of a scholar, even the greatest in Torah should not permit it on his own until two other great scholars of Israel agree with him. This has been the practice of all the great scholars throughout the generations, as is evident in all the responsa. Additionally, when a woman is permitted to remarry based on the testimony of one witness, a court of three is convened to release her, as stated in section 117; see there. This practice should not be changed.

רנו. האשה שהלך בעלה למדינה אחרת ובאו ואמרו לה מת בעלך ונשאת, ואח"כ בא בעלה – קנסוה חכמים בכמה דברים כמו שיתבאר, דעיקר מה שהאמינו חכמים לעד אחד מפני שאוקמוה אחזקה שתדייק שפיר עד שתדע על בירור שמת, וכיון שלא דייקה קנסוה חכמים. ומ"מ אף הנשאת ע"פ שני עדים ובא בעלה ג"כ קנסוה בכל הקנסות שיתבאר, ואע"ג דמה הוה לה למיעבד דבשלמא בעד אחד היה לה לדייק אחר דברי העד כמ"ש, אבל בשני עדים דע"פ שנים עדים יקום דבר בכל התורה כולה, ולמה לנו לקונסה? מ"מ מפני גודל הקלקול שנעשה להנשא באיסור אשת איש ולהרבות ממזרים בישראל כדאי היא שתוקנס למען כל הנשים ישמעו ויראו, דהרי מ"מ פושעת היא קצת דהרי ראינו שעידי שקר הם, וכל אשה הקשורה בבעלה יש לה לחקור הדק היטב אם אמת הדבר שמת אם לאו [נ"ל]. ואפילו לא נבעלה עדיין מהשני, כיון שנכנסה לחופה עמו קנסוה, וה"ה אם נתייחדה עמו אחר הקדושין [חמ"ח סקק"ז], אבל אם נתקדשה ועדיין לא נתייחדה עמו – לא קנסוה, כאשר יתבאר במילתא בטעמא בס"ד.

256. A woman whose husband went to another country and [people] came and told her, "Your husband has died," and she married, and afterward her husband came back – the Sages penalized her in several ways, as will be explained. The main reason why the Sages believed a single witness is due to the presumption that she would carefully verify until she definitively knew that he had died. Since she did not verify carefully, the Sages penalized her. Nevertheless, even if she married based on the testimony of two witnesses and her husband returned, they also penalized her with all the penalties that will be explained. Although what could she have done, for while with one witness she should have verified the witness's words as stated, but with two witnesses, since the testimony of two witnesses establishes a matter in the entire Torah, why should we penalize her? Nevertheless, because of the great harm caused by marrying as a forbidden married woman and increasing illegitimate children in Israel, it is fitting for her to be penalized, so that all women will hear and be afraid. For after all, she is somewhat negligent since we see that the witnesses were false. Any woman connected to her husband should investigate thoroughly whether it is true that he has died or not. Even if she has not yet had relations with the second [husband], since she entered the wedding canopy with him, she is penalized. The same applies if she secluded herself with him after the betrothal. However, if she was betrothed and has not yet secluded herself with him, she is not penalized, as will be explained in detail with its reasoning, with God's help.

רנז. ובמה קנסוה – שתצא מזה ומזה, דעל השני אסורה מן התורה, ועל הראשון מן התורה מותרת לו דהרי היא כאנוסה ומ"מ קנסוה שתצא ממנו וצריכה גט משניהם, מן הראשון צריכה גט מן התורה ומן השני משום קנס, ועוד דחיישינן שמא יאמרו שהראשון גירשה ונשאת להשני בהיתר ועתה יוצאת ממנו בלי גט, ומטעם זה שפיר אסרוה על הראשון כדי שלא יאמרו שהחזיר גרושתו משנשאת לאחר, ולכן אם לא נשאת לשני אלא נתקדשה לבד ובא הראשון – אינה צריכה גט מהשני ומותרת לחזור להראשון, דכיון דעדיין לא עברה איסור לא קנסוה, וחשש שמא יאמרו גירש ראשון ונשאה שני ג"כ ליכא ואדרבא יאמרו שהיו קדושי טעות, אבל נשואין לא יתלו בטעות [ע' ב"ש סקק"ע]. אמנם אם השני שקידשה נתן לה גט – אסורה לראשון מפני שיאמרו שהגט הוה כדין ונשאת להראשון אחר שנתגרשה ממנו ונתארסה לאחר [שם]. ויש חולקיו בזה [שם] וכן משמע במשנה [יבמות צ"ב. וע"ש צ"ד.]. וכן אם נתייחדה להשני אחר הקדושין הוי כנשאת כמ"ש, וכן אם נתקדשה להשני לשם פלגש אסורה להראשון, דהרי לא מחסרה מסירה לחופה דאין חופה בפלגש [שם], ועמ"ש בסי' כ"ו אם מותר לישא פלגש. וכן אם נתקדשה להשני ולא נשאת ולא נתייחדה עמו – מותרת לו אם מת הראשון או גירשה, והיא כשארי גרושות ואלמנות כיון שעדיין לא עבדה איסודא.

257. And what is the penalty? That she must leave both [husbands]. She is prohibited by Torah law from marrying the second one, and by Torah law she is permitted to the first one since she is considered coerced. Nevertheless, they penalized her that she must leave him and she needs a get (divorce document) from both. From the first one, she needs a get by Torah law, and from the second one due to the penalty. Additionally, we are concerned that people might say that the first husband divorced her and she married the second one lawfully, and now she is leaving him without a get. For this reason, she is rightly prohibited to the first one so that people do not say that he took back his divorcee after she married another. Therefore, if she did not marry the second but only got engaged, and the first one comes forward, she does not need a get from the second and she is permitted to return to the first. Since she has not yet committed a transgression, they did not penalize her. The concern that people might say the first one divorced her and the second married her also does not exist and, on the contrary, they will say that the engagement was a mistake. However, marriage will not be attributed to a mistake. If the second one who engaged her gave her a get, she is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

prohibited to the first one because people will say that the get was valid and she married the first one after she was divorced from him and engaged to another. There are those who disagree with this and this is also implied in the Mishnah. Similarly, if she secludes herself with the second one after the engagement, it is considered as if she married him. Also, if she engaged the second for the purpose of being a concubine, she is prohibited to the first one, for she is not lacking delivery to the chuppah (marriage canopy) since there is no chuppah for a concubine. Refer to what I have written in chapter 26 regarding whether it is permitted to marry a concubine. Additionally, if she engaged the second and did not marry or seclude herself with him, she is permitted to him if the first one dies or divorces her, and she is like any other divorced or widowed woman since she has not yet committed a transgression.

רנח. ועוד קנסוה שאין לה כתובה משניהם – מהשני ודאי אין לה ומהראשון הוי קנס. ואפילו החזירה הראשון באיסור אין לה כתובה, וכן אם החזירה השני באיסור אחר שנתגרשה מהראשון אין לה כתובה [חמ"ח]. וכן קנסוה שהפירות שאכלו שניהם מנכסי מלוג שלה א"צ לשלם אף שמדינא הם חייבים, דהא תקנו להבעל פירות תחת פרקונה והם אין מחוייבים לפדותה כיון שאסורה עליהם, מ"מ קנסוה בזה, ודוקא מה שאכל השני קודם שבא הראשון פטור מלשלם כיון שהיה סבור שאשתו היא, אבל מה שאכל אחר שבא הראשון חייב לשלם דכאיש אחר הוא, אבל הראשון אוכל והולך עד שיגרשנה דהא אשתו היא [שם], אף שאינו חייב בפרקונה מ"מ קנסוה בזה ג"כ. וכן א"צ לשלם מה שבלו מנכסי צאן ברזל שלה אע"ג דבעל בעלמא חייב לשלם, מ"מ קנסוה בזה ודינה כזינתה תחת בעלה כמ"ש בסי' קט"ו. ודוקא מה שבלו לגמרי, אבל מה שיש עדיין מהם בעין נוטלתן, וי"א דאין לה אפילו בלאותיה הקיימים [ע' ב"ש ס"ק קס"ג], אבל רוב הפוסקים סוברים כדיעה ראשונה. וכל מה שהפסידה משום קנס לא מהני תפיסה אפילו תפסה שלא בעדים [שם] שיש לה מיגו שלא תפסה, מ"מ כשהודית מוציאין ממנה כיון דהטעם הוא משום קנס. וכל מה ששייך לה אפילו תפסה בעדים אין מוציאין ממנה [שם], ולכן אם נטלה מזה או מזה כתובה או פירות – תחזיר אפילו נטלה שלא בעדים, ודוקא מה שנטלה מהשני אחר שבא הראשון, אבל מה שנטלה קודם שבא הראשון א"צ להחזיר, דהא בהיתר נטלה כיון שלא ידעה עדיין שהראשון בחיים. וזה שכתבנו שמוציאין ממנה פירות – הכוונה הוא על מזונות שאכלה מהשני [ע' ב"י]. ואם הם כהנים ומתה, שניהם אינם רשאים לטמאות לה, ושניהם אינם זכאים במציאתה ובמעשה ידיה, ואין יכולים להפר נדריה. ואם היא בת כהן – נפסלה מתרומה, ואם היא בת לוי – נפסלה מן המעשר, ואע"ג דמעשר ראשון מותר לזרים ואשה שזינתה מותרת במעשר, מ"מ אותה קנסוה, וכן נפסלה להנשא לכהן לעולם. וכשמתה – יורשה בעלה הראשון דהא אשתו גמורה היא, ואם הם מתו – אחיו של זה ואחיו של זה חולצין לה אם מתו בלא בנים ואסורים לייבמה, דאחי הראשון חולץ לה מן התורה ולא מייבמה משום קנס, ואחיו של שני אסור לייבמה מן התורה, ומדינא גם חליצה א"צ ממנו אלא מפני מראית העין כשם שצריכה ממנו גט.

258. And furthermore, they penalized her such that she does not receive a Ketubah from either of them – she definitely does not receive from the second, and from the first it is a penalty. Even if the first husband takes her back unlawfully, she does not receive a Ketubah, and similarly, if the second husband takes her back unlawfully after she was divorced from the first, she does not receive a Ketubah. They also penalized her such that the fruits that both husbands consumed from her usufruct property do not need to be repaid, even though by law they are obligated. Since the husband receives the fruits in exchange for redeeming her and they are not obligated to redeem her because she is forbidden to them, nevertheless, they penalized her in this matter. Specifically, what the second husband consumed before the first returned is exempt from repayment because he thought she was his wife, but what he consumed after the first returned he must repay because he is like another man. The first husband, however, can continue to consume until he divorces her because she is his wife, even though he is not obligated to redeem her; nevertheless, they penalized her in this matter as well. Similarly, there is no need to repay what was worn out from her dowry property, even though a husband is usually obligated to repay, nevertheless, they penalized her in this matter and her legal status is like one who committed adultery under her husband as stated in Siman 115. This applies only to what is completely worn out, but what remains intact she takes, and some say she does not even take her existing worn-out items, but most authorities hold like the first opinion. For anything lost due to the penalty, seizure does not help, even if she seized without witnesses; nevertheless, if she admits, it is taken from her because the reason is due to the penalty. For anything that belongs to her, even if she seized with witnesses, it is not taken from her. Therefore, if she took a Ketubah or fruits from this one or that one, she must return them even if she took without witnesses, specifically what she took from the second after the first returned, but what she took before the first returned she does not need to return, since she took it lawfully because she did not yet know the first was alive. What we have written that fruits are taken from her, refers to sustenance she consumed from the second. If they are Kohanim and she died, neither is permitted to become impure for her, and neither is entitled to her found items or her earnings, nor can they annul her vows. If she is a Kohen's daughter, she is disqualified from Terumah; if she is a Levite's daughter, she is disqualified from receiving Maaser, even though Maaser Rishon is permitted to non-priests and a woman who committed adultery is permitted to Maaser, nevertheless, she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

was penalized in this matter and is also disqualified from marrying a Kohen forever. If she dies, her first husband inherits her because she is his complete wife, and if they die, the brothers of both perform Chalitzah for her if they died without children and are forbidden to perform Yibbum. The brother of the first performs Chalitzah due to Torah law and does not perform Yibbum due to the penalty, and the brother of the second is forbidden to perform Yibbum by Torah law and according to the law does not need to perform Chalitzah, but for appearance's sake, just as she needs a get from him.

רנט. הולד מהשני שנתעברה ממנו קדם שגירשה הראשון – הוא ממזר מן התורה, אבל מה שנתעברה ממנו אחר שגירשה הראשון או מת – הוי ממזר מדרבנן משום קנסא. והראשון אם בא עליה קודם שיגרש השני או מת – הולד שתוליד הוי ממזר מדרבנן ג"כ משום קנסא. וי"א דלעולם הוי ממזר מדרבנן מהראשון אפילו בא עליה אחר גירושי שני או אחר שמת, והעיקר כדיעה ראשונה דכן סתם רבינו הב"י בסעי' נ"ו [ע' חמ"ח ס"ק קי"ט].

259. The child from the second husband, conceived while still married to the first husband before he divorced her, is a mamzer (illegitimate child) according to Torah law. However, if she conceived from the second husband after the first husband divorced her or died, the child is a mamzer according to rabbinic law as a penalty. If the first husband had relations with her before the second husband divorced her or died, the child she would bear is also a mamzer according to rabbinic law as a penalty. Some say that the child from the first husband is always a mamzer according to rabbinic law, even if the relations occurred after the second husband divorced her or died. The primary opinion is the first one, as ruled by Rabbi Yosef Karo in Shulchan Aruch, section 56.

רס. היה בעלה במדה"י ובאו ואמרו לה "מת בעלך" ונשאת, ואח"כ אמרו לה שהיה חי בעת שנשאה ועכשיו מת – הולד שהולידה ממנו או נתעברה קודם שמת הוי ממזר מן התורה, ושתוליד אח"כ אינו ממזר אפילו מדרבנן, ואע"ג דמקודם נתבאר דהוי ממזר מדרבנן – זהו כשבא הראשון לכאן, דמתוך שקנסו חז"ל שמה שתוליד ממנו הוי ממזר לכן גם מהשני הוי ממזר, אבל היכא שמת הראשון במדה"י דלא שייך ממזרות לגביה לא קנסו נמי לגבי השני [ב"ש ס"ק קס"ח]. אבל י"א דגם בכה"ג הוי הולד מהשני ממזר מדרבנן, ונראה דלענין שארי קנסות שנתבאר הכל מודים דקנסינן לה כמו אם בא בעלה לכאן והשני מגרשה ואינו מחזירה עולמית [ע' בה"ט ס"ק קס"ז מ"ש לדעת הרמב"ם, וצ"ע].

260. If her husband was abroad and they came and told her, "Your husband has died," and she remarried, and afterwards they told her that he was alive when she remarried and only now has died, the child she bore from him or conceived before he died is a mamzer (illegitimate) according to Torah law. However, any child she bears afterwards is not a mamzer, even according to rabbinic law. And although it was previously explained that such a child is a mamzer according to rabbinic law, this applies when the first husband has returned here. Since the Sages imposed a penalty that what she bears from him is considered a mamzer, therefore also what she bears from the second husband is considered a mamzer. But where the first husband died abroad and the issue of mamzerut does not apply to him, they did not impose the penalty regarding the second husband. However, some say that even in such a case, the child from the second husband is a mamzer according to rabbinic law. It appears that concerning other penalties that were explained, everyone agrees we impose the penalty on her, as if her husband had come here and the second husband divorces her and may not take her back forever.

רסא. ודוקא באשה שהלך בעלה למדה"י והלכה ונשאת בטעות קנסוה מפני מה שלא דקדקה לדעת אם הוא חי או מת, אבל אשת איש שנשאת במזיד לאחר או זינתה וילדה ונתעברה ממנו אחר שגירשה הראשון, אע"ג שעשתה איסור מ"מ אין הולד ממזר אפילו מדרבנן דהא רשעים גמורים הם ומה חטא הולד, אבל היכא שלא סברה לעשות איסור ונכשלה שפיר קנסוה כדי שתשמור לדקדק היטב אם מת הראשון אם לאו [שם בשם רלנ"ח והר"א ששון].

261. And specifically, in the case of a woman whose husband went to a distant land, and she went and remarried mistakenly, they penalized her because she did not take care to find out whether he was alive or dead. But a married woman who remarried intentionally to another or committed adultery and bore a child and became pregnant by him after her first husband divorced her, even though she committed a sin, nevertheless, the child is not considered a mamzer (illegitimate) even by rabbinic law, for they are complete transgressors, and what sin has the child committed? But in a case where she did not intend to sin and stumbled, they rightly penalized her so that she would take care to thoroughly investigate whether the first husband was dead or not.

רסב. כתב רבינו הרמ"א בסעי' נ"ח: אשה שנתקדשה וטעתה וסברה שלא נתקדשה ונשאת לאחר – תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה, אבל אנסוה להנשא או שהורו לה בי"ד בטעות ונשאת על פיהם – הוי כאנוסה ומותרת לבעלה הראשון, עכ"ל. ואע"ג דכשנשאת ע"פ שני עדים הוי ג"כ אנוסה ומ"מ קנסוה – לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דמי, דהתם לא אנסוה להנשא אבל הכא אנסוה להנשא ומה לי אונס ביאה או אונס נשואין, ועוד דבשני עדים קנסוה ג"כ כי היכי דתידוק, דפושעת היא קצת כמ"ש בסעי' רנ"ו, וכן אם הורו לה ב"ד בטעות היא כאנוסה ממש דהאם היה לה לדקדק בהוראת ב"ד, אלא שבזמן המקדש היתה חייבת קרבן למאן דס"ל יחיד שעשה בהוראת בי"ד חייב קרבן, אבל לא נאסרה עליו דהרי היא אנוסה גמורה, ואע"ג דהנשאת ע"פ עד אחד הוי ג"כ כנשאת ע"פ בי"ד ולמה אסורה לזה ולזה? שאני התם דהיתר הב"ד ע"פ עד אחד הוא מפני דאוקמוה בחזקת שתידוק, וכיון דלא דייקא שפיר יש לקונסה, משא"כ בשארי הוראות בי"ד שטעו בהוראה אין עליה שום אשמה, ויש ראיה לדברים אלו מירושלמי ריש פ' האשה רבה, ע"ש. ומ"מ יש חולקים על דין זה ויתבאר בסי' ל"א בס"ד. [ובמ"ש מתורץ כל מ"ש הט"ז והב"ש ס"ק קע"ב, והרשב"א מסברא פסק הדין כמ"ש בתשובה סי' י' ע"ש, וגם הגר"א והבית מאיר הסכימו לזה, ע"ש].

262. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 58: A woman who was betrothed and made a mistake, thinking she was not betrothed and married another man – she must leave both this one and that one, and all these rules apply to her. However, if she was forced to marry or if the court mistakenly ruled and she married based on their ruling – she is considered coerced and is permitted to her first husband. And even though when she marries based on the testimony of two witnesses, she is also considered coerced and still penalized – it's not the same, because there she was not forced to marry, but here she was forced to marry, and what difference does it make if it was coercion in relations or coercion in marriage? Moreover, with two witnesses she is also penalized so that she will be careful, as she is somewhat negligent as stated in section 256. Similarly, if the court mistakenly ruled – she is considered completely coerced because how could she be meticulous in the court's ruling? However, in the time of the Temple, she would have been obligated to bring a sacrifice according to the opinion that an individual acting on the court's ruling is obligated to bring a sacrifice, but she is not prohibited to her first husband because she is completely coerced. And even though marrying based on one witness is also considered like marrying based on the court's ruling, and why is she prohibited to both? It is different there because the court's ruling based on one witness is because they assume she will be careful, and since she was not careful, there is a penalty, unlike other court rulings where there is no fault on her part, and there is proof for this from the Jerusalem Talmud at the beginning of the chapter "Ha'isha Rabba," see there. Nevertheless, there are those who disagree with this ruling, and it will be explained in section 31, with God's help. [And with this, all that the Taz and the Bach wrote in section 172 is resolved, and the Rashba ruled based on reasoning as written in response section 10, see there, and also the Gra and the Beit Meir agreed with this, see there].

סימן יח

א. [דין במי תופס קדושין ובמי אינו תופס ובו ג' סעי']
אין קדושין בעריות, והמה חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד – אין קדושין תופסין בהן, דכתיב באחות אשה (ויקרא יח יח) "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח", לא יהא לך ליקוחין בה, והוקשו כל העריות זל"ז דכתיב (ויקרא יח כט) "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ", הוקשו כל העריות לאחות אשה, מה אחות אשה לא תפסי בה קדושין אף כל העריות כן [קדושין סז:]. והולד מהן ממזר, דממזרות תלוי בתפיסת קדושין כמ"ש בסי' ד' סעי' י"ג, לבד מנדה אף שהיא בכרת מ"מ תפסי בה קדושין, דכתיב (ויקרא טו כד) "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" לומר שאפילו בשעת נדתה יש בה הויה [שם] והויה היא קדושין שמתהוית את עצמה לו, וכן אין הולד ממנה ממזר כמ"ש שם.

1. **[The Law Regarding Whom Betrothal Takes Effect and Whom It Does Not, Containing Three Sections]** There is no betrothal with forbidden relations (arayot), which includes those liable for karet (spiritual excision) and those liable for court-imposed death penalties; betrothal does not take effect with them. As it is written concerning the sister of a wife (Leviticus 18:18), "You shall not take a woman as a rival to her sister," meaning you shall have no acquisition with her. All forbidden relations are compared to each other, as it is written (Leviticus 18:29), "For whoever shall do any of all these abominations, the souls that do them shall be cut off." Thus, all arayot are compared to the sister of a wife: just as betrothal does not take effect with the sister of a wife, so too with all arayot [Kiddushin 67b]. Offspring from such unions are considered mamzerim (illegitimate), as mamzer status depends on the invalidity of betrothal, as stated in Section 4, Paragraph 13. However, with a menstruating woman (niddah), despite being liable for karet, betrothal does take effect. As it is written (Leviticus 15:24), "Her impurity shall be upon him," indicating that even at the time of her impurity, there is a state of being (existence) [there], and this state of being refers to betrothal that effectuates itself to him. Consequently, offspring from her are not mamzerim, as stated there.

ב. אבל בחייבי לאוין וחייבי עשה – קדושין תופסין, וקדושין גמורין הן אף שעברו עבירה וחייב לגרשה מ"מ קדושיו קדושין ואין הבנים ממזרים דכתיב (דברים כא טו) כִּי תִהְיֶיָן לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וְהָאַחַת שְׂנוּאָה, וכי יש שנואה לפני המקום? אלא ששנואה בנשואיה שהיא מחייבי לאוין ועשה, ואמר רחמנא "כי תהיין" – שיש בה הויה [שם ס"ח.], ואפילו חייבי לאוין דכהונה כמו אלמנה לכה"ג גרושה וחללה לכהן הדיוט, שהתורה ריבתה בכהנים מצות יתירות, מ"מ תפסי קדושין דכתיב (ויקרא כא טו) "וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ" [תמורה ה:] – חילולין הוא עושה ואינו עושה ממזרין, וכיון שאין הולד ממזר ממילא דתפסי בה קדושין, דזה בזה תלוי כמ"ש. ולכן לא אמרינן בחייבי לאוין שלא יועיל הקדושין משום כל מילתא דאמר רחמנא לא תעבד אי עביד לא מהני, כיון דהתורה ריבתה בפירוש [שם], לבד ביבמה לשוק אף שהיא מחייבי לאוין לא תפסי בה קדושין מספק כמ"ש בסי' קנ"ט ע"ש. וכן בכותית ושפחה לא תפסי בהן קדושין שאינן בנות קדושין, וגם הולדות הולכות אחריהן כמ"ש בסי' ד' ואינם ממזרים, ע"ש. וכ"ש באיסורי דרבנן כמו שניות לעריות וחלוצה לכהן דתפסי בהן קדושין, וק"ו בהנושא אשה על אשתו אף שעבר על תקנת רגמ"ה מ"מ הקדושין תופסין. ודע דבכל מקום שאין הקדושין תופסין – א"צ גט אם קידשה, לבד באשת איש שנשאת בטעות שסברו שמת הבעל ואח"כ בא הבעל, דצריכה גט מטעם שנתבאר בס"ס י"ז, ע"ש.

2. However, with those who are liable for negative commandments or positive commandments, the kiddushin (betrothal) is effective, and it is considered a complete kiddushin even though they have committed a transgression and are obligated to divorce her. Nevertheless, the kiddushin is valid, and the children are not considered mamzerim (illegitimate), as it is written (Deuteronomy 21:15), "When a man has two wives, one beloved and the other hated," and is there hatred before the Almighty? Rather, it is referring to one who is hated in her marriage because she is from those liable for negative and positive commandments. The Torah states "when they are"—indicating that there is still an effective marriage (Yevamot 68a). Even in the case of negative commandments pertaining to priesthood, such as a widow to a High Priest or a divorced woman or a defiled woman to an ordinary priest, where the Torah increased commandments for priests, nonetheless, the kiddushin is effective as it is written (Leviticus 21:15), "He shall not profane his offspring" (Temurah 5a)—he causes them to be profaned but does not make them mamzerim. Since the offspring are not mamzerim, it follows that the kiddushin is effective, as these matters are interdependent, as stated. Therefore, we do not say in the case of negative commandments that the kiddushin is ineffective because any matter that the Torah says not to do, if done, is ineffective, since the Torah explicitly includes them (Yevamot 68a), except in the case of a yevama to the market, even though she is liable for negative commandments, the kiddushin is doubtful as stated in Siman 159. Similarly, with a non-Jewish woman and a maidservant, the kiddushin does not take effect because they are not suitable for kiddushin, and their offspring follow them as stated in Siman 4 and are not mamzerim. Certainly, this applies to rabbinic prohibitions such as secondary forbidden relationships and a chalutza (a woman released from levirate marriage) to a priest, where the kiddushin is effective, and all the more so, one who marries a woman in addition to his wife, even though he violated the enactment of Rabbeinu Gershom, the kiddushin is still effective. Know that wherever the kiddushin is not effective, a get (divorce) is not required if he betrothed her, except in the case of a married woman who was mistakenly married, thinking her husband was dead, and then the husband returned, she requires a get for reasons explained in Siman 17.

ג. ויש לשאול בזה שאלה, והרי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כמ"ש חז"ל בכמה מקומות, ורבנן ודאי לא ניחא להו שיקדש באיסור ויתבטלו הקדושין? והתשובה ע"ז דסברא זו א"א לומר אא"כ הקדושין היו כשירים לגמרי כרצון חכמים אלא שאח"כ יש סיבה לבטלם מפני איזה טעם כמו בטענת אונס בגיטין בריש כתובות, או שלא יועיל ביטולו של גט שלא בפני השליח [גיטין ל"ג.], או בגט שכיב מרע שלא יהא ביכולתו לחזור בו [שם ע"ג.], או אם אפילו צריכים לבטל הקדושין מיד בשעת הקדושין מפני איזה טעם כגון שקדשה בע"כ [ב"ב מ"ח:], או כגון יתומה קטנה שנתקדשה ולא נבעלה בגדלותה ובא אחר וקדשה [יבמות ק"י.], שבעצם הקדושין אין חשש ומבטלין אותם מטעם אחר, בזה שפיר אמרו כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ובטלו רבנן להקדושין, אבל זה שקידש לכתחלה באיסור דאורייתא או דרבנן וירד להקדושין לכתחלה שלא אדעתא דרבנן, איך נאמר שקדש אדעתא דרבנן, ואף שאמר כדת משה וישראל – ודאי כן הוא שע"פ דת משה הקדושין תופסין בחייבי לאוין [וע' תוס' ב"מ ע': ד"ה תשיך, ובט"ז יו"ד ר"ס קי"ז] [וכ"מ במרדכי רפ"ג דקדושין, ע"ש].

3. One might pose the following question: Since anyone who sanctifies (marries) does so with the consent of the Rabbis, as our Sages have mentioned in several places, and surely the Rabbis do not agree that one should sanctify through a prohibition and thereby annul the sanctification? The answer to this is that this reasoning can only be applied if the sanctification was entirely valid according to the will of the Sages, but afterward, there is a reason to annul it due to some cause, such as in the case of a claim of coercion in divorce at the beginning of tractate Ketubot, or the ineffectiveness of annulling a get (divorce document) not in the presence of the agent (Gittin 33), or the case of a get of a deathly ill person who should not be able to retract (ibid. 73), or even if the sanctification must be annulled immediately at the time of sanctification due to some reason, such as if he sanctified her against her will (Bava Batra 48), or in the case of a minor orphan who was sanctified and was not cohabited with when she matured,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and another came and sanctified her (Yevamot 110), where in the essence of the sanctification there is no concern and they annul it for another reason. In this case, it is rightly said that anyone who sanctifies does so with the consent of the Rabbis, and the Rabbis annul the sanctification. However, in this case, where he sanctified initially in a prohibitive manner, whether by Torah law or rabbinic decree, and descended into sanctification initially not with the consent of the Rabbis, how can we say that he sanctified with the consent of the Rabbis? And even though he said "according to the law of Moses and Israel," it is certainly true that according to the law of Moses, sanctification is valid even with those who are liable for a prohibition (see Tosafot Bava Metzia 70a s.v. "tashich," and Taz Yoreh De'ah 117:1) (and see also Mordechai at the beginning of Kiddushin, see there).

סימן יט

א. **[סוקלין על חזקה שהיא בחזקת ערוה ובו ו' סעי']**
מי שהוחזקו בשאר בשר דנין ע"פ חזקה זו אע"פ שאין שם ראיה ברורה שזה קרוב, ומלקין וחונקין וסוקלין על חזקה זו. כיצד, הרי שהוחזקו שזו אחותו או בתו או אמו ובא עליה בעדים – הרי זה לוקה או נשרף או נסקל אע"פ שאין ראיה שזו אחותו או בתו או אמו אלא חזקה זו בלבד. וכתב הרמב"ם בפ"א מאיסורי ביאה שראיה לדבר זה מה שדנה תורה במקלל אביו ומכה אביו שיומת, ומנין לנו ראיה ברורה שזה אביו אלא בחזקה, כך שאר קרובים בחזקה, עכ"ל. ובש"ס [חולין י"א:] ילפינן מפסוק זה דאזלינן בתר רובא, דאל"כ דילמא לאו אביו הוא, אלא משום דרוב בעילות אחר הבעל. אמנם בירושלמי קדושין [פ"ד ה"י] דריש לה מהאי קרא לחזקה דלכן הורגין אותו, וכי דבר ברור הוא שזהו אביו, והלא חזקה הוא שהוא אביו והורגין, אף כל מוחזקין לעריות הורגין, ע"ש. ואפשר לומר דחדא מילתא היא, דזהו רוב הבא מכח חזקה, דאטו מה דאמרינן רוב בעילות אחר הבעל יש עדים ע"ז, אלא זהו מכח חזקה כיון שדרו כאיש ואשתו, וגם זהו ודאי בהבן הנולד לפנינו אצל אביו א"צ חזקה לזה אלא רובא דרוב בעילות אחר הבעל דלא ניחוש שמא עיברתו מאחר, אבל בבן ואביו הבאים לפנינו מרחוק ודרו בכאן בחזקת אב ובן דבזה לא שייך רובא אלא חזקה, והתורה שאמרה "וּמַכֵּה אָבִיו ... מוֹת יוּמָת" (שמות כא טו) ודאי דמיירי בין בבן הנולד אצלינו ובין בבן דחזקה[וא"ש הך דסנהדרין ס"ט., וכעין זה כתב בחמ"ש (=בחו"מ?) סי"א, וע' בבית מאיר].

1. **[Execution Based on the Presumption of Forbidden Relations, containing six sections]**
Someone who is presumed to have a familial relationship is judged based on this presumption, even if there is no clear evidence that this person is a relative. Floggings, strangulations, and stonings are carried out based on this presumption. How so? If it is presumed that she is his sister, daughter, or mother and he has relations with her in front of witnesses, he is flogged, burned, or stoned, even though there is no evidence that she is his sister, daughter, or mother other than this presumption. The Rambam writes in the first chapter of the Prohibitions of Forbidden Relations that the proof for this matter is from the Torah's judgment regarding one who curses or strikes his father, who shall be put to death. From where do we have clear evidence that this is his father if not by presumption? So too, other relatives are based on presumption. And in the Talmud [Chullin 11b], we derive from this verse that we follow the majority, for if not, perhaps he is not his father, but rather because most relations are with the husband. However, in the Jerusalem Talmud Kiddushin [Chapter 4, Halacha 10], it is derived from this verse for presumption, that is why they execute him, as it is clear this is his father. If it is only a presumption he is his father, and they execute, so too all who are presumed to be in forbidden relationships are executed. And it can be said that it is one matter, for this is a majority that comes from presumption. For when we say most relations are with the husband, there are no witnesses to this, but it is from presumption since they live as man and wife. And also, certainly, a son born before us with his father does not need presumption but rather the majority, that most relations are with the husband, so we do not worry that perhaps she conceived from another. But in the case of a son and his father who come before us from afar and live here with the presumption of father and son, in this case, the majority does not apply, only presumption. And the Torah that says, "he who strikes his father… shall surely be put to death" (Exodus 21:15) certainly refers to both a son born among us and a son with presumption [and this explains that in Sanhedrin 69a, and similarly written in Choshen Mishpat section 11, and see Beit Meir].

ב. חזקה מילתא רבתא היא, דאף האב שהתורה נתנה לו נאמנות על בניו כמ"ש בחו"מ סי' רע"ז ואף גם לשוייה ממזר, מ"מ לאפוקיה מחזקתו אינו נאמן כמ"ש בסי' ד' סעי' מ"א, ע"ש. וי"א עוד דאע"ג דנאמן לעשות בנו לממזר, אין הכוונה שנאמן לומר שאשתו זינתה עם אחר ואינו בנו, אלא שבנו הוא ונולד לו מאיסור ערוה שהוא ממזר [יש"ש פ"ד דקדושין סט"ו, וכ"מ מרש"י שם ע"ח:]. אמנם גם להסוברים שנאמן בכל ענין, מ"מ נגד החזקה אינו נאמן, והרמב"ם שכתב בפט"ו מא"ב האב שהוחזק שזהו בנו ואמר "בני זה ממזר הוא" – נאמן עכ"ל, י"ל ג"כ דאומר שבנו הוא וממזר הוא כמ"ש. ומ"ש אח"כ דנאמן לומר על העובר שבמעי אשתו שאין זה בנו וממזר הוא, זהו דכיון שעדיין לא נולד לא נתחזק כבנו, ואפילו נאמר דכוונתו כפשוטו ונאמן להוציא מחזקתו – זהו מחזקה שאחרים החזיקוהו, אבל אם הוא עצמו החזיקו לבנו אינו נאמן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להוציאו מחזקתו כמ"ש שם. ואף גם זה אב שאני דהתורה האמינתו, וכמו ששני עדים יכולים להוציא כל דבר מחזקתו, דעדים ודאי עדיפי מחזקה, כמו כן האב על בנו.

2. A presumption (chazaka) is a significant matter, for even the father, to whom the Torah has granted credibility regarding his children, as stated in Choshen Mishpat, Siman 277, and even to declare his son a mamzer (illegitimate), nonetheless, to remove him from his presumption, he is not believed, as stated in Siman 4, Se'if 41. Some say further that although he is believed to make his son a mamzer, this does not mean he is believed to say that his wife committed adultery with another man and that the child is not his; rather, it means that the child is his but was born from a prohibited relationship, making him a mamzer (Yam Shel Shlomo, Chapter 4 of Kiddushin, Siman 15, and similarly implied by Rashi there, 78). However, even according to those who say he is believed in all matters, nevertheless, against a presumption, he is not believed. And the Rambam, who wrote in Chapter 15 of Laws of Forbidden Relations, "A father who has established that this is his son and says 'this son of mine is a mamzer'—he is believed," it can also be said that he means to say that the child is his and a mamzer, as mentioned. And what is written afterward, that he is believed to say about the fetus in his wife's womb that it is not his and is a mamzer, this is because since the fetus has not yet been born, it has not been established as his son. And even if we say that his statement is taken literally and he is believed to remove the child from its presumption —this is from a presumption established by others. But if he himself has established the child as his son, he is not believed to remove him from this presumption, as stated there. And even in this case, the father is different, for the Torah has given him credibility, just as two witnesses can remove any matter from its presumption, for witnesses are certainly preferable to a presumption, so too is the father regarding his son.

ג. ומעשה באשה אחת שבאת לירושלים ותינוק מורכב על כתיפה, והגדילתו בחזקת שהוא בנה ובא עליה והביאוה לב"ד וסקלוה [קדושין פ'.]. ולכן איש ואשה שבאו ממדה"י, היא אומרת זה בעלי והוא אומר זו אשתי, אם הוחזקו בעיר שהיא אשתו הורגין עליה כשזינתה. וכתבו הרמב"ם והטור דבעינן שוהוחזקו בעיר שלשים יום, דכל חזקה שאינה מפני חזקה דמעיקרא אלא חזקת הענין שהדבר כן הוא אינה בפחות משלשים יום [ב"ב קס"ז:] דיותר משלשים יום אין אדם מעמיד א"ע מלהתגלות בדבר שאינו כפי הנראה, ועד שלשים יום אדם מעמיד א"ע [יבמות קי"א:], ולכן לאחר שלשים הוה כדבר ברור שאין ספק בו. אמנם זהו דווקא לאחרים, אבל לעצמן נאמנין לאלתר, כגון שבאו שניהם שאומרים שהם איש ואשתו וזינתה – נאסרה עליו מיד, דהרי שווייוה לנפשם חתיכה דאיסורא [חמ"ח]. אך אם לא ראינו שנוהגים כאיש ואשתו ורק ע"פ דיבורם לבד – מהני אמתלא, אם נותנים אמתלא למה אמרו כן מקבלים מהם כשהאמתלא טובה, אבל כשראינום מתנהגים אפילו יום אחד כאיש ואשתו – שוב לא מהני גם אמתלא [נ"ל, וע' ב"ש].

3. And there was an incident with a woman who came to Jerusalem with a child on her shoulder, and she raised him with the presumption that he was her son. He subsequently engaged in relations with her, and they brought her to the court and stoned her. Therefore, if a man and a woman come from abroad, she says, "This is my husband," and he says, "This is my wife," if they are established in the city as husband and wife, they are killed if she committed adultery. The Rambam and the Tur wrote that it requires being established in the city for thirty days, for any presumption that is not based on an original strong presumption but rather on the nature of the matter itself is not valid for less than thirty days. More than thirty days, a person does not maintain a falsehood about something that is not as it appears, but up to thirty days a person can maintain a falsehood. Therefore, after thirty days, it is considered a clear matter without doubt. However, this only applies to others, but for themselves, they are believed immediately. For example, if both of them come and say they are husband and wife and she committed adultery – she is forbidden to him immediately, as they have made her a piece of forbidden matter for themselves. But if we have not seen them behave as husband and wife and only based on their words alone – an excuse is effective. If they give an excuse as to why they said so, we accept it if the excuse is good. But if we saw them behaving even for one day as husband and wife – then even an excuse is not effective.

ד. אמנם אם האשה בביאתה עם התינוק המורכב על כתיפה אמרה מיד שזה אינו בנה אלא שלקחתו לגדלו – שוב מבטלת כל החזקה במה שכרוך אחריה, וכן כל כיוצא בזה [ט"ז יו"ד סימן קפ"ה]. והאשה שהוחזקה נדה בשכנותיה – בעלה לוקה עליה משום נדה כמ"ש ביו"ד שם, ועד שלשים יום מהני אמתלא ולאחר שלשים לא מהני, אך אם לבשה בגדי נדותה – לא מהני אמתלא אפילו תוך ל' יום הואיל שעשתה מעשה [ב"ש וע' ט"ז שם], וביו"ד סי' קפ"ה סעי' י"ח בארנו דשם מהני אמתלא תמיד, ע"ש.

4. However, if the woman, upon coming with the child carried on her shoulder, immediately states that this is not her child but that she took him to raise – this nullifies any presumption based on the child clinging to her, and the same applies in similar

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

cases [Taz Yoreh De'ah 185]. And if a woman is presumed to be a niddah (menstruant) by her neighbors – her husband incurs lashes for relations with a niddah, as stated in Yoreh De'ah there. An excuse is effective for up to thirty days, but after thirty days it is not effective. However, if she wore her niddah clothes – an excuse is not effective even within thirty days, since she performed an action [Beit Shmuel and see Taz there]. In Yoreh De'ah 185:18 we explained that an excuse is always effective, see there.

ה. יש מהגדולים שכתב דבחזקות כאלו לענין מלקות ואיסור אזלינן בתר חזקות כאלו גם בלא ראיה להחזקה, אבל לענין מיתת ב"ד בעינן ראיה עם החזקה, כגון שנוהג עמה כאיש עם אשתו ושבנה כרוך אחריה [מהרי"ק ספ"ז], וגדולי האחרונים כתבו דלא משמע כן מהפוסקים [ב"ש וב"מ], ואדרבא – מדכתב הרמב"ם שם באשה שאמרה מקודשת אני אינה נהרגת על פיה עד שיהיה שם עדים או הוחזק עכ"ל, הרי דבחזקה נהרגת אע"פ שאין שם ראיה להחזקה [בית מאיר], אך אפשר לומר דחזקה לאחר שלשים יום מהני כמו ראיה. אמנם יראה לי דודאי בחזקות אלו לא כל החזקות שוות, והרי בחזקה זו דכרוכין אחריה יש פלוגתא בגמרא [קדושין פ.] ואנן קיי"ל דסוקלין ע"י חזקה כזו, אבל יש מי שסובר דלא מהני לסקילה, ולשארי דברים מהני [ע"ש בתוס'], וא"כ אם נאמר דמהני לסקילה גם חזקה קלה בלא ראיה תיהוי פלוגתא רחוקה, ועוד דמשמע שם דמי שסובר דמהני חזקה זו אינו אלא בחזקה שיש בה ראיה כמו שהבנים כרוכים אחרי אמן וכיוצא בזה. הן אמת שבירושלמי שם משמע דמהני גם בחזקה בלא ראיה גם לסקילה, אבל שיטת הש"ס שלנו אינו כן, וכיון דלהירושלמי מהני גם לסקילה חזקה בלא ראיה, ודאי דגם לדידן מהני לכל הפחות למלקות חזקה בלא ראיה [וע' מגיד משנה פ"כ מא"ב ה"י] אבל לסקילה לא מהני בלא ראיה, וזה שכתב הרמב"ם י"ל ג"כ שהיה איזו ראיה כגון שהתנהגה כאשת איש ולא כפנויה [וגם ראיות המהרי"ק שם ברורות מדפלגינהו ר"י לתרתי, ע"ש].

5. Some of the great authorities have written that in such presumptions regarding lashes and prohibition, we follow such presumptions even without evidence to the presumption. However, concerning capital punishment by the court, we require evidence along with the presumption, for example, if he behaves with her as a man does with his wife and her child clings to her [Maharik chapter 87]. But the prominent later authorities have written that this does not seem to be the understanding of the decisors [Beit Shmuel and Beit Meir]. On the contrary, the Rambam wrote there regarding a woman who says she is married, she is not executed based on her statement alone until there are witnesses or a presumption. Hence, it is clear that she can be executed based on a presumption even if there is no evidence to support the presumption [Beit Meir]. However, one might say that a presumption after thirty days is considered like evidence. Nevertheless, it appears to me that certainly, not all presumptions are equal. And indeed, concerning this presumption that the child clings to her, there is a dispute in the Talmud [Kiddushin 80a]. We hold that we stone based on such a presumption, but there is an opinion that it is not sufficient for stoning, yet it is sufficient for other matters [see Tosafot there]. And if we say that it suffices for stoning, then even a lesser presumption without evidence would be a distant dispute. Moreover, it seems there that the opinion which considers this presumption effective only does so when there is evidence, such as when the children cling to their mother. Indeed, the Jerusalem Talmud implies that it is effective even without evidence for stoning, but our Talmud does not hold this way. And since, according to the Jerusalem Talmud, it is effective even without evidence for stoning, certainly for us it is at least effective for lashes without evidence [see Maggid Mishneh, Laws of Prohibited Relations, chapter 20, halacha 10]. But for stoning, it is not effective without evidence. And what the Rambam wrote can also be understood to mean that there was some evidence, such as her behaving as a married woman and not as a single woman [and the proofs of Maharik there are clear from the distinction made by Rabbi Yehuda into two parts, see there].

ו. וכן יש מה שדנים מיתה ע"פ חזקה, כששני עדים העידו על אחד שבא על הערוה אינם נזקקים לראות המנאפים שהערו זה בזה ושהכניס כמכחול בשפופרת, אלא משיראו אותם דבוקין זה בזו כדרך כל הבועלין – הרי אלו נהרגין בראיה זו ואין אומרים שמא לא הערה, מפני שחזקת צורה זו שהערה [רמב"ם שם]. ואפילו הרשעים אומרים שלא הערה בה – אינם נאמנים, אא"כ נראה לפי הענין שלא הערה בה, כגון שתיכף כששכב עליה הפרידום וכיוצא בזה [ע' נוב"י סכ"ג].

6. And so too, there are cases where the death penalty is adjudicated based on a presumption. When two witnesses testify that someone had relations with a forbidden partner, they are not required to see the act of intercourse where the man inserts like a brush into a tube, but rather, once they see them engaged in a manner typical of those who engage in sexual intercourse – they are executed based on this observation, and we do not say, "Perhaps he did not have intercourse," because the presumption of this form is that he did have intercourse [Rambam, ibid.]. Even if the transgressors claim that they did not have intercourse, they are not believed, unless it is evident from the circumstances that they did not have intercourse, such as if immediately after lying upon her, they were separated, and similar instances [see Noda BiYehuda, section 23].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן כ

א. [באיזה ביאה חייב על הערוה ובו י"ח סעי']
הבא על אחת מכל העריות האמורות בתורה, והם י"ח במספר כמ"ש בסי' ט"ו סעיף כ"ד, במזיד חייב כרת ואם גם היא מזידה חייבת כרת ג"כ, דכתיב (ויקרא יח כט) "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ" וגו'. ואם היו שוגגין – חייבין קרבן חטאת, וכל אחד מהם מביא קרבן. ואם אחד היה מזיד והשני שוגג – המזיד חייב כרת והשוגג קרבן. ויש מהעריות שחייבין מיתת בי"ד לבד הכרת שבכל העריות, ובארנום בסי' ט"ו ע"ש. אך מיתת ב"ד אינו אלא ע"פ עדים והתראה, ואפילו ת"ח צריך התראה אף שיודע הדין בעצמו, דגזירת התורה היא. וזה שכתב הרמב"ם בפ"א דין ג': אין ממיתין ולא מלקין עד שתהיה שם התראה, שלא נתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד עכ"ל – כוונתו דיש כמה מיני שוגגין כמו אולי אינו יודע שהיא היא הערוה, ושוגג כזה יכול להיות גם בת"ח [הה"מ]. ואם בא חמשה פעמים על ערוה אחת, אם היתה בשעה אחת – אינו חייב אלא קרבן אחד. ואם היתה בחמשה שגגות, כגון שנעלם ממנו שהיא ערוה ובא עליה ונודע לו אח"כ וחזר ונעלם ממנו ובא עליה – חייב קרבן על כל ביאה וביאה. ובחייבי מלקות בכה"ג, אם היה חמש התראות – חייב חמשה מלקות. ואם בהתראה אחת – אינו חייב רק מלקות אחת. ואם בא על חמשה עריות אף שהן ממין אחד, כגון שבא על חמש אחיותיו, אף שהיה בהעלם אחד – חייב חמשה חטאות הואיל וגופין מוחלקין, וכן בחייבי מלקיות בכה"ג [ע' משנה למלך שם].

1. [Regarding Which Intercourse One is Liable for Forbidden Relations, and It Has 18 Sections] One who has intercourse with any of the forbidden relations mentioned in the Torah, which are 18 in number as stated in Siman 15, Section 24, if done intentionally, he is liable for karet (spiritual excision), and if she also acts intentionally, she is also liable for karet, as it is written (Leviticus 18:29), "For whoever commits any of these abominations shall be cut off" etc. If they acted unintentionally – they are liable to bring a sin offering, and each one of them brings a separate offering. If one acted intentionally and the other unintentionally – the one who acted intentionally is liable for karet, and the one who acted unintentionally must bring a sin offering. There are some forbidden relations for which one is liable to the death penalty by the court in addition to the karet that applies to all forbidden relations, and these are detailed in Siman 15 there. However, the death penalty by the court is only applied with witnesses and prior warning, and even a Torah scholar requires prior warning even if he knows the law himself, as this is a decree of the Torah. This is what the Rambam wrote in Chapter 1, Law 3: "One is not executed or flogged until there is a warning, for the warning was given everywhere only to distinguish between intentional and unintentional acts." His intention is that there are many types of unintentional acts, such as not knowing that she is a forbidden relation, and such unintentionality can also occur with a Torah scholar. If one has intercourse five times with one forbidden relation, if it was in one session – he is liable for only one sin offering. If it was in five different unintentional acts, such as not knowing she is a forbidden relation and then having intercourse with her and finding out afterward and then forgetting again and having intercourse with her – he is liable for a sin offering for each and every intercourse. In cases liable for lashes, in such a scenario, if there were five warnings – he is liable for five sets of lashes. If there was only one warning – he is liable for only one set of lashes. If one has intercourse with five forbidden relations even though they are of the same kind, such as five of his sisters, even if it was in one session – he is liable for five sin offerings since the bodies are distinct, and similarly in cases liable for lashes.

ב. העריות שאין בהן מיתת ב"ד, מ"מ אם היה בעדים והתראה – מלקין אותם, שכל חייבי כריתות לוקין. והבא על אחת מחייבי לאוין במזיד בעדים והתראה – לוקין אותם. ואם היה בשוגג – פטורין מכלום, שאין בחייבי לאוין קרבן לבד בשפחה חרופה. ואם בא על חייבי עשה – אינו לוקה דאין מלקות בעשה, אך קודם המעשה מכין אותו עד שתצא נפשו שלא יעבור על העשה. והבא על אחת מהשניות לעריות שחשבנום שם – מכין אותו מכת מרדות. וכן בחייבי עשה, אם נראה לב"ד להכות אותו מכת מרדות כדי להרחיק את העם מהעבירות – הרשות בידם [רמב"ם שם ה"ח].

2. The sexual prohibitions that do not entail the death penalty from the court, nonetheless, if there were witnesses and a warning, they are flogged, for all those liable for karet are flogged. One who has illicit relations with someone he is forbidden to by a negative commandment intentionally, with witnesses and a warning, is flogged. If it was done unintentionally, he is exempt from any punishment, for there is no offering for transgressing a negative commandment except in the case of a designated maidservant. If one has illicit relations with someone he is forbidden to by a positive commandment, he is not flogged, for there is no flogging for violating a positive commandment. However, prior to the act, they beat him until his soul departs so that he will not transgress the positive commandment. One who has illicit relations with one of the secondary prohibitions that we have enumerated there is beaten with disciplinary lashes. Similarly, in the case of a positive commandment, if the court sees fit to beat him with disciplinary lashes to distance people from transgressions, they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

have the authority to do so.

ג. אנוס – פטור מכלום, דאונס רחמנא פטריה דכתיב "וְלַנַּעֲרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר" (דברים כב כו), ופטור מקרבן וממלקות ואין צ"ל ממיתה. ואשה שתחלת ביאתה באונס אע"פ שסופה ברצון – פטורה מכלום דהיצר אנסה לזה, וכיון שהתחיל לבעול באונס אין בידה עוד שלא תהנה דטבע היצר כן הוא, וסוף סוף אנוסה היא ומה היה ביכולתה לעשות. ואין אונס אלא באשה, אבל בהזכר לא שייך אונס, דנהי שיאנסוהו לבא על הערוה אם יבא באבר מת פטור כמו שיתבאר, ולעשותו חי אי אפשר לכפותו לזה והרי מרצונו עושה זאת, ואין אומרים דעל זה אנוס הוא כמו שאמרנו באשה כשתחילתה באונס, דשאני התם שכבר התחיל מעשה העבירה אבל בכאן התחלת העבירה ברצונו הוא, אם לא כגון שהיה מוכן לבא על אשתו ואנסוהו לבא על הערוה – דודאי פטור [ראב"ד]. וי"א דבכל ענין כיון שאנסוהו פטור בדיני אדם [הה"מ] דזהו ג"כ כעין אונס, אך זהו דוקא כשיש אונס מיתה, אבל בלא זה חייב. והרמב"ם פסק כדיעה ראשונה. [וע' תוס' יבמות נ"ג: ד"ה שאנסוהו].

3. One who is coerced (an "anus") is exempt from everything, for the Torah exempts someone who is coerced, as it is written, "But to the girl you shall do nothing" (Deuteronomy 22:26). He is exempt from offering a sacrifice, from lashes, and certainly from the death penalty. And a woman whose initial intercourse was coerced, even if it ended with her consent, is exempt from everything, for her desire coerced her in this situation. Since the intercourse began under coercion, she was no longer able to refrain from deriving pleasure, for such is the nature of desire. In the end, she was still coerced, and what could she have done? Coercion applies only to a woman, but for a man, coercion does not apply. If he was coerced to engage in forbidden relations, if he did so with a flaccid organ, he is exempt, as will be explained. It is impossible to force him to perform with an erect organ, and if he does so, it is of his own volition. We do not say that he is coerced in this matter as we do for a woman when the initial act was coerced, for there the act of the transgression had already begun. But here, the beginning of the sin is of his own volition, unless he was ready to be with his wife and was coerced to be with the forbidden woman, in which case he is certainly exempt [Ra'avad]. Some say that in any case, since he was coerced, he is exempt in the laws of man [Hilchot Mishna], for this too is considered a type of coercion. However, this is only when there is a threat of death, but otherwise, he is liable. Rambam rules according to the first opinion. [See Tosafot Yevamot 53b, s.v. "they coerced him"].

ד. בסי' ט"ו בארנו כל העריות, ואשת איש היא ג"כ ערוה, וכיון שקדש אדם אשה נעשו שש נשים מקרובותיה ערות עליו לעולם, בין כנס בין גירש ובין בחיי אשתו ובין לאחר מותה, ואלו הן: אמה, ואם אמה, ואם אביה, וכן בתה, ובת בתה, ובת בנה. וכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב מא"ב דאם בא על אחת מהן בחיי אשתו במזיד ובעדים והתראה – שניהם נשרפים, ואם בא עליהן לאחר מיתת אשתו – הרי אלו בכרת ואין בהן מיתת ב"ד, שנאמר "בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן" (ויקרא כ יד) וכי אשתו מה חטאה? אלא דה"פ, דבזמן ששתיהן קיימות דגם אשתו בחיים ואפילו נתגרשה ממנו הרי הוא והערוה נשרפין, אבל בזמן שאין היא קיימת אין שם שריפה. ואע"ג דהאי קרא בחמותו כתיב, למד הרמב"ם ממנה לכל העריות שנאסרו ע"י אשתו, אבל יש מהראשונים שחולקים עליו וס"ל דחמותו לאחר מיתת אשתו היא באיסור בעלמא ואין בה חיוב כרת, ושארי העריות הן בשריפה גם לאחר מיתתה, ויש שמסתפקים בזה [ע"ש במגיד משנה ה"ז].

4. In Siman 15, we explained all the illicit relationships, and a married woman is also considered an illicit relationship. Once a man betroths a woman, there are six women who become permanently forbidden to him, whether he marries her or divorces her, whether during his wife's lifetime or after her death. These are: her mother, her mother's mother, her father's mother, her daughter, her daughter's daughter, and her son's daughter. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 2 of Issurei Bi'ah that if one has relations with any of these women during his wife's lifetime intentionally, with witnesses and warning, both of them are to be burned. If he has relations with them after his wife's death, they are liable to karet (spiritual excision) and not to a court-imposed death penalty, as it is stated, "They shall be burned with fire, both he and they" (Leviticus 20:14). What sin did his wife commit? Rather, the interpretation is that when both are alive, meaning his wife is also alive, and even if he divorced her, he and the forbidden relation are to be burned. But when she is not alive, there is no burning. And although this verse is written concerning his mother-in-law, the Rambam derived from it to include all forbidden relations that are prohibited through his wife. However, some of the early authorities disagree with him and hold that his mother-in-law after his wife's death is only generally forbidden and does not incur karet, while the other forbidden relations are subject to burning even after her death. There are those who are uncertain about this [see Maggid Mishneh, Halacha 7].

ה. אחות אשתו ערוה עליו בחיי אשתו אף לאחר שגירשה, אבל כשמתה אשתו מותר לישא אחותה דכתיב "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצֹרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ" (ויקרא יח יח), ואין חילוק בין שהיא אחותה מאביה או מאמה ובין שהיא אחותה מן נשואי אביה או מזנותו, ואצלו אין איסור רק אם קידש אשה נאסרו עליו שבע העריות שנתבארו, אבל אם זינה עם אשה לא נאסרו עליו קרובותיה שהן השבע נשים שחשבנו, ורק חכמים אסרון ליקח אחת מהן כל זמן שהזונה קיימת מפני שהזונה באה לקרובותיה לבקר אותן והוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מתייחד עמה ולבו גס בה ויבא לידי עבירה שיבעול הערוה, ולא עוד אלא אפילו נטען על אשה – לא ישא אחת מקרובותיה עד שתמות זו שנטען עליה, ואם כנס הקרובה שזינה עם קרובותיה – ה"ז לא יוציא. וכתב הרמב"ם ז"ל [שם] דמי שנטען על ערוה או שיצא לו שם רע עמה לא ידור עמה במבוי אחד ולא יראה באותה שכונה, ומעשה באחד שהיו מרננים אחריו עם חמותו והכו אותו חכמים מכת מרדות מפני שעבר על פתח ביתה, עכ"ל. וי"א דאין זה רק בחמותו מפני דגייסא ביה מחמת בתה, ולא בערוה אחרת [ראב"ד].

5. The sister of one's wife is forbidden to him during his wife's lifetime, even after he has divorced her. However, if his wife dies, he is permitted to marry her sister, as it is written: "And a woman to her sister you shall not take to be a rival, to uncover her nakedness while she is alive" (Leviticus 18:18). This applies whether she is her sister from her father or her mother, whether she is her sister from her father's marriage or from his illicit relations. For him, there is no prohibition except if he betroths a woman, then the seven forbidden relations to him are as explained. But if he was intimate with a woman (illicitly), her relatives, who are the seven women we have considered, are not forbidden to him. However, the sages prohibited him from taking any of them as long as the woman with whom he was intimate is alive, because she would come to visit her relatives, and he would be alone with her, becoming familiar with her, and might come to transgress by having intercourse with her. Moreover, even if he was merely rumored to have been with a woman, he should not marry any of her relatives until the woman rumored to be with him dies. If he married the relative of the woman he had illicit relations with, he does not have to divorce her. The Rambam wrote that if someone was rumored to have been with a forbidden woman or has a bad reputation with her, he should not live in the same alley or be seen in the same neighborhood as her. There was an incident where someone was gossiped about with his mother-in-law, and the sages gave him lashes of rebellion because he passed by her house. Some say this only applies to his mother-in-law because she is familiar with him due to her daughter and not with another forbidden relation.

ו. הבא על אשה ובתה דרך זנות או על אשה ואחותה וכיוצא בהן הרי זה כמו שבא על שתי נשים נכריות, שאין נעשים ערוה זו עם זו אלא בנשואין לא בזנות. וכן אם אנס אביו או בנו או אחיו או אחי אביו אשה או פיתה אותה הרי זו מותרת לו וישאנה, שלא נאמר אלא "אשת" ואין כאן אישות, וכן אביו או בנו שנשא אשה הרי זה מותר לישא בתה או אמה [רמב"ם], ומותר לאדם לישא אשת בן אחיו כשמת או גירשה, ונושא אדם אשה ובת אחותה או בת אחיה כאחת במקום שנושאין שתי נשים [שם].

6. One who has relations with a woman and her daughter in a promiscuous manner, or with a woman and her sister, and the like, it is as if he had relations with two unrelated women, because they do not become forbidden to each other except through marriage, not through promiscuity. Similarly, if his father, son, brother, or his father’s brother raped or seduced a woman, she is permitted to him, and he may marry her, as it is only said "wife" and here there is no marriage. Similarly, if his father or son married a woman, it is permitted for him to marry her daughter or mother [Rambam], and a person is permitted to marry the wife of his nephew if he died or divorced her, and a person may marry a woman and her niece or her nephew's daughter at the same time in a place where it is customary to marry two women [ibid.].

ז. הזכר ראוי לביאה משיהיה בן תשע שנים ויום אחד, והנקיבה משתהיה בת ג' שנים ויום אחד, ודבר ידוע שקטן וקטנה פטורין מעונשים, וכמה – הקטן עד שיהא בן י"ג שנה ויום אחד, והקטנה עד י"ב שנה ויום אחד. ולכן בכל העריות אם שניהם גדולים – שניהם חייבים מיתה או קרבן. היו שניהם קטנים – שניהם פטורים. היה אחד גדול ואחד קטן – הגדול חייב והקטן פטור, וכן אם אחד מהם היה חרש או שוטה – דינו כקטן.

7. The male is considered fit for intercourse from the age of nine years and one day, and the female from the age of three years and one day. It is well known that a minor boy and girl are exempt from punishments. How long are they considered minors? The boy until he is thirteen years and one day, and the girl until she is twelve years and one day. Therefore, in all cases of prohibited relations, if both are adults, they are both liable to the death penalty or a sin offering. If both are minors, they are both exempt. If one is an adult and one is a minor, the adult is liable and the minor is exempt. Similarly, if one of them is deaf or mentally incompetent, they are treated as minors.

ח. וְאִישׁ אָשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ (ויקרא כ י), ודרשינן איש – פרט לקטן [קדושין י"ט] דקטן הבא על אשת איש – פטור, ולא אמרינן כיון שהאשה חייבת מיתה, אם הוא ראוי לביאה כמ"ש יהרגו אותו ג"כ כמו בבא על הבהמה [תוס' שם]. וכן דרשו "אֵשֶׁת אִישׁ" – פרט לאשת קטן, ואע"ג דאין אישות לקטן וא"צ קרא לזה, מ"מ אצטריך כגון שומרת יבם לזה הקטן וכבר בא עליה והוא בן תשע שנים ויום אחד והייתי אומר שדינה כאשת איש, קמ"ל קרא דאינה כא"א כיון שהיה קטן. וכן הבא על אשת חרש ושוטה – דינם כאשת קטן, וכן הבא על אשת טומטום ואנדרוגינוס – דינו כאשת קטן, וכן פקח שנשא חרשת או שוטה – אינה אשת איש גמורה והבא עליהן פטור ממיתה ומקרבן ורק מכין אותו מכת מרדות, וכן הבא על אשה שהיא מקודשת בספק או מגורשת בספק – מכין אותו מכת מרדות, וקטנה שקידשה אביה לגדול הרי היא אשת איש גמורה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והבא עליה חייב מיתה כשהיא ראויה לביאה, ואם היתה יתומה ונתקדשה ע"י עצמה או ע"י אמה וקרובותיה – אין זה רק קדושין דרבנן, והבא עליה פטור ממיתה ומקרבן ומכין אותו מכת מרדות.

8. And a man who commits adultery with another man's wife (Leviticus 20:10), and we interpret "man" to exclude a minor [Kiddushin 19], for a minor who has relations with a married woman is exempt, and we do not say that since the woman is liable to death, if he is capable of intercourse, he should also be executed, as in the case of one who has relations with an animal [Tosafot there]. Likewise, they interpreted "another man's wife" to exclude the wife of a minor, and even though a minor cannot form a valid marriage and a verse is not needed for this, nevertheless, it is necessary in a case where a woman is waiting for levirate marriage to this minor, and he is already nine years and one day old, and I might say that her status is like that of a married woman, the verse informs us that she is not like a married woman because he was a minor. Similarly, one who has relations with the wife of a deaf-mute or an imbecile, their status is like that of the wife of a minor. And similarly, one who has relations with the wife of a tumtum or an androgynous, their status is like that of the wife of a minor. Similarly, a competent man who marries a deaf-mute or an imbecile, she is not a fully married woman, and one who has relations with them is exempt from death and from a sin-offering, and he is only given lashes of rebellion. Similarly, one who has relations with a woman who is doubtfully betrothed or doubtfully divorced is given lashes of rebellion. And a minor girl who was betrothed by her father to an adult man is a fully married woman, and one who has relations with her is liable to death when she is capable of intercourse. But if she was an orphan and was betrothed by herself or by her mother and relatives, this is only a rabbinic betrothal, and one who has relations with her is exempt from death, from a sin-offering, and he is only given lashes of rebellion.

ט. זה שנאמר "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אָת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף" (ויקרא כא ט), אין הפירוש כשהיא פנויה אלא כשהיא נשואה, דבת ישראל הנשואה חייבת חנק כשזינתה במזיד ובת כהן חייבת שריפה, אבל ארוסה בת כהן דינה כארוסה בת ישראל – בסקילה דהרי סקילה חמורה משריפה, וא"א לומר דבת כהן קילא מבת ישראל והלכך שדינן לה אנשואה דסקילה [דשריפה] חמורה מחנק, אבל הבועל לא נשתנה דינו – והוא בחנק. ובבת כהן אין חילוק בין היה בעלה כהן בין שהיה ישראל, ואפילו היה בעלה ממזר או נתין או אחד משאר חייבי לאוין ועשה – דינה בשריפה דביחוסה תלה רחמנא, ולכן אשת כהן שזינתה והיא בת ישראל – אין דינה בשריפה אלא בחנק.

9. It is stated, "And the daughter of any priest, if she profanes herself by playing the harlot, she profanes her father; she shall be burned with fire" (Leviticus 21:9). This does not refer to when she is unmarried, but rather when she is married. For a daughter of Israel who is married and commits adultery intentionally is liable to strangulation, but a daughter of a priest is liable to burning. However, a betrothed daughter of a priest has the same law as a betrothed daughter of Israel – stoning, since stoning is more severe than burning. It is impossible to say that the daughter of a priest is less severe than the daughter of Israel, and therefore, her law when married is burning [since burning] is more severe than strangulation. But the man who has relations with her does not have a changed law – he is liable to strangulation. For the daughter of a priest, there is no difference whether her husband is a priest or whether he is an Israelite, or even if her husband is a mamzer (a child born from certain forbidden relationships) or a Nathin (a descendant of the Gibeonites) or one of the other prohibited unions – her law is burning, as the Torah attributes it to her lineage. Therefore, the wife of a priest who commits adultery and she is the daughter of Israel – her law is not burning but strangulation.

י. הבא על נערה מאורסה לאיש שלא נשאת עדיין – שניהם בסקילה כמפורש בתורה, ואם היא אנוסה – הוא חייב סקילה והיא פטורה. וחיוב סקילה אינו אלא עד שתהיה נערה ולא בוגרת, ובתולה ולא בעולה, מאורשה ולא נשואה, ועד שתהיה עדיין בבית אביה, ואם נכנסה לחופה אע"פ שלא נבעלה עדיין ואפילו לא נכנסה לחופה אלא שמסרה האב לשלוחי הבעל שבאו לקחתה וזינתה בדרך – דינה כנשואה ולא כארוסה. והבא על קטנה מאורשה בבית אביה – הוא בסקילה והיא פטורה. והבא על בוגרת מאורשה בבית אביה – שניהם בחנק, ושנים שבאו על נערה המאורשה – הראשון בסקילה והשני בחנק דהרי אינה בתולה, ולכן אם הראשון בא עליה שלא כדרכה באופן שעדיין היא בתולה – גם השני בסקילה [סנהדרין ס"ו: וכרבנן]. ודע דבכל ביאות האסורות אין חילוק בין ביאה כדרכה לשלא כדרכה דלא חילק הכתוב, לבד בשפחה חרופה כמו שיתבאר. ונערה מאורסה שהיתה גיורת או משוחררת, אע"פ שנתגיירה ונשתחררה כשהיתה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד מ"מ אין דינה בסקילה אלא בחנק, דנערה המאורסה שבסקילה בישראל כתיבא, דכתיב "כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל" (דברים כב כא).

10. One who has relations with a betrothed young woman who has not yet been married – both are subject to stoning, as explicitly stated in the Torah. However, if she was coerced, he is liable for stoning, and she is exempt. The obligation of stoning applies only when she is a young woman (na'arah) and not a mature woman (bogeret), a virgin and not one who has had relations, betrothed and not married, and still in her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

father's house. If she entered the wedding canopy, even if she has not yet had relations, or even if she has not entered the canopy but her father handed her over to the husband's agents who came to take her and she committed adultery on the way – her status is that of a married woman and not a betrothed one. One who has relations with a minor betrothed in her father's house – he is liable for stoning, and she is exempt. One who has relations with a mature betrothed woman in her father's house – both are subject to strangulation. If two men had relations with a betrothed young woman – the first is subject to stoning and the second to strangulation, since she is no longer a virgin. Therefore, if the first had relations with her in an unnatural manner such that she is still a virgin – the second is also subject to stoning. Note that in all forbidden relations, there is no distinction between natural and unnatural intercourse, as the scripture does not differentiate, except in the case of a designated maidservant, as will be explained. A betrothed young woman who was a convert or a freed maidservant, even if she converted or was freed when she was less than three years and one day old, her punishment is not stoning but strangulation, because the stoning of a betrothed young woman is written in the context of Israel, as it is written, "For she has committed a disgraceful act in Israel" (Deuteronomy 22:21).

יא. דיני מוציא שם רע מפורש בתורה ומבואר ברמב"ם פ"ג מנערה בתולה, ולדעת הרמב"ם במוציא שם רע כשנמצא שזינתה אחר שנכנסה לחופה קודם שנבעלה מבעלה – חייבת סקילה, וכן דעת כמה מרבותינו [ע' תוס' כתובות מ"ה. בשם רשב"ם]. ויש מרבותינו שחולקים בזה וס"ל דאינה חייבת סקילה אא"כ נמצא שזינתה בבית אביה, אבל זינתה אחר שיצאה מבית אביה – היא בחנק ככל הנשים.

11. Laws concerning defamation are explicitly stated in the Torah and elaborated in the Rambam, Chapter 3 of "Na'arah Betulah." According to the Rambam, if a man defames his wife by falsely accusing her of having engaged in sexual relations after she was betrothed but before they consummated the marriage, and it is found that she indeed committed adultery during this period, she is liable to be stoned. This is also the opinion of several of our authorities [see Tosafot Ketubot 45a in the name of Rashbam]. However, some of our authorities disagree and hold that she is not liable to be stoned unless it is found that she committed adultery while still in her father's house. If she committed adultery after leaving her father's house, she is to be punished by strangulation, like all other women.

יב. בנערה המאורסה שזינתה כתיב שהסקילה יהיה בשער העיר, ובמוציא שם רע כתיב שיסקלוה על פתח בית אביה, וכך שנו חכמים [כתובות מ"ד:]: באו לה עדים בבית חמיה שזינתה בבית אביה – סוקלין אותה על פתח בית אביה כלומר ראו גידולים שגידלתם, ואם באו לה עדים בבית אביה שזינתה בבית אביה — סוקלין אותה על פתח שער העיר. אבל הרי"ף והרמב"ם גורסים בסיפא: באו לה עדים בבית אביה שזינתה בבית חמיה סוקלין אותה על פתח שער העיר, כגון שהיתה בבית חמיה בין אירוסין לנשואין וזינתה שם וחזרה לבית אביה, אבל אם זינתה בבית אביה סוקלין אותה על פתח בית אביה, וזה שנאמר הסקילה "בשער העיר" – זהו כשזינתה בבית חמיה, והכי מסתבר דכיון שהטעם במוציא שם רע מה שנסקלת על פתח בית אביה הוא משום ראו גידולים שגידלתם א"כ כ"ש כשבאו עדים בהיותה בבית אביה. ולדיעה ראשונה צ"ל דבשם א"צ ראיה להגידולים שגידלו שהרי הכל יודעים שבבית אביה זינתה כיון שעדיין היא בביתו, אבל במוציא שם רע שהיא כעת בבית חמיה לא ידעי הכל שזינתה בבית אביה, לפיכך הצריכה תורה לסוקלה על פתח בית אביה למען ידעו הכל שמביתו יצא הרעה [וזהו כוונת רש"י שם בד"ה ראו ע"ש]. ובתוספתא פ"י דסנהדרין: תניא נערה המאורסה שזינתה סוקלין אותה על פתח בית אביה – מפורש ג"כ כדעת הרמב"ם, ולדיעה ראשונה צ"ל דהעדים באו אחרי שהיתה בבית חמיה [ע' רש"י שם מ"ה: ד"ה על פתח].

12. In the case of a betrothed young woman who committed adultery, it is written that the stoning should take place at the gate of the city, and in the case of one who defames her falsely, it is written that she should be stoned at the entrance of her father's house. And so the Sages taught [Ketubot 44b]: If witnesses came to her husband's house and testified that she committed adultery while in her father's house, she is stoned at the entrance of her father's house, meaning, "See the offspring you have raised." And if witnesses came to her father's house and testified that she committed adultery while in her father's house, she is stoned at the gate of the city. However, the Rif and the Rambam have a different version in the latter case: If witnesses came to her father's house and testified that she committed adultery while in her husband's house, she is stoned at the gate of the city – for example, if she was in her husband's house between betrothal and marriage and committed adultery there and then returned to her father's house. But if she committed adultery in her father's house, she is stoned at the entrance of her father's house. And the statement "stoning at the gate of the city" refers to when she committed adultery in her husband's house. And this makes sense because the reason for stoning at the entrance of her father's house in the case of one who defames her falsely is so that people can see the offspring they have raised. Therefore, all the more so when witnesses came while she was in her father's house. According to the first opinion, it must be said that there is no need for evidence of the offspring they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

raised since everyone knows that she committed adultery in her father's house as she is still in his house. But in the case of one who defames her falsely, she is currently in her husband's house, and not everyone knows that she committed adultery in her father's house. Therefore, the Torah required her to be stoned at the entrance of her father's house so that everyone would know that the evil emerged from his house [and this is the intent of Rashi there in the commentary "See the offspring"]. And in the Tosefta, Chapter 10 of Sanhedrin: It is taught that a betrothed young woman who committed adultery is stoned at the entrance of her father's house – this is also explained according to the opinion of the Rambam. According to the first opinion, it must be said that witnesses came after she was at her husband's house [see Rashi there 45b in the commentary "at the entrance"].

יג. כתב הרמב"ם ז"ל: באו עדים אחר שבגרה או אחר שבעלה בעלה, אע"פ שהעידו שזינתה בבית אביה כשהיתה נערה – הרי זו נסקלת בבית הסקילה עכ"ל, ולא על פתח בית אביה. ותמהו עליו דהא כל עניינא דמוציא שם רע מיירי כשהבעל בא עליה כדכתיב "וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים" (דברים כב יד) וכ"כ הרמב"ם עצמו בפ"ג מנערה, א"כ סקילתה על פתח בית אביה. ואפשר דכוונתו בביאת עדים בלא הוצאת שם רע, או אפשר דכוונתו שבא עליה לבד ביאה ראשונה דהיא עתה כנשואה גמורה, ולכן אף שלא נשתנה דינה לחנק כיון שזינתה מקודם, מ"מ מפתח בית אביה כבר הוסרה והוי דומיא דבוגרת שיצאתה מרשות אביה לגמרי, [ודייק לה ממה דאמרינן שם מ"ה. ומשבגרה וכו' היא וזוממיה מקדימין לבית הסקילה, וסתם בית הסקילה אינו על פתח אביה, ומזה דן לנשואה גמורה כמ"ש].

13. Maimonides wrote: If witnesses came after she had matured or after her husband had relations with her, even though they testified that she committed adultery in her father's house when she was a young girl, she is stoned at the place of stoning, not at the entrance of her father's house. And they were astonished at him, for the entire matter of [the law concerning] defamation (motsi shem ra) pertains to when the husband had relations with her, as it is written, "I approached her and did not find evidence of her virginity" (Deuteronomy 22:14). And Maimonides himself wrote this in Chapter 3 of [the laws concerning] a young girl, so her stoning should be at the entrance of her father's house. It is possible that his intention is when the witnesses came without [the husband] defaming her. Or it is possible that his intention was that he only had relations with her the first time, so she is now considered a fully married woman. Therefore, even though her punishment has not changed to strangulation since she committed adultery previously, nevertheless, the entrance of her father's house is no longer relevant, and it is similar to a mature woman who has completely left her father's authority. [And this is understood from what is said there in the Mishnah 45, that after she matured, she and her conspirators are taken to the place of stoning, and the usual place of stoning is not at the entrance of her father's house. From this, he deduced regarding a fully married woman, as mentioned.]

יד. וכן אם לא היתה הורתה בקדושה אע"פ שלידתה בקדושה – אינה נסקלת לעולם על פתח אביה אלא על פתח שער העיר, דהרי אין לה אב. וכן כל מי שמצותה לסוקלה על פתח שער העיר, אם העיר רובה כותים סוקלין אותה לא רחוק מפתח ב"ד [ע' תוס' שם ד"ה על פתח ב"ד], וכן כל שמצותה לסוקלה על פתח בית אביה ואין לה אב או שאין לו בית – סוקלין אותה על פתח בית הסקילה של העיר או של הב"ד, דלא נאמר פתח בית אב אלא למצוה ולא לעכב, ואפילו למאן דס"ל בעינן קרא כדכתיב [סנהדרין מ"ה.] מ"מ הכא גלי קרא לרבות הורתה שלא בקדושה, והיינו נמי אין לה אב, אלמא דאינו מעכב [תוס' שם מ"ד. ד"ה אין].

14. And similarly, if her conception was not in holiness, even though her birth was in holiness, she is never stoned at the entrance of her father's house but rather at the entrance of the city gate, for she has no father. And likewise, anyone whose commandment is to be stoned at the entrance of the city gate, if the majority of the city are gentiles, they stone her not far from the entrance of the court, [see Tosafot there, s.v. "at the entrance of the court"]. And similarly, anyone whose commandment is to be stoned at the entrance of her father's house, and she has no father, or he has no house, they stone her at the entrance of the city's or the court's place of stoning, for the term "entrance of her father's house" is said as a mitzvah and not as a necessity. And even according to the one who holds that we need to follow the verse as it is written [Sanhedrin 45.], nevertheless here the verse revealed to include one whose conception was not in holiness, and this also means she has no father, thus it is not a necessity [Tosafot there 44., s.v. "there is no"].

טו. כתיב בקדושים (ויקרא יט כא) "וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זָרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמָתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה. וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ" וגו', ובאה הקבלה דמיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורשת לעבד עברי, שנאמר "לֹא יוּמָתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה" – הא אם נשתחררה כולה חייבין עליה מיתה שהרי נעשית אשת איש גמורה. ומשונה דין ביאה זו מכל ביאות אסורות שבתורה, שבכל הביאות עונש הזכר והנקבה שוין, ובביאה זו היא חייבת מלקות שנאמר "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה" והוא לשון ביקור, דלמלקות היו מבקרין את האדם אם הוא ראוי לקבל את המלקות אם לאו, והוא בקרבן ואף במזיד מביא קרבן, ובכל איסורי ביאה לא מצינו קרבן במזיד. והבא עליה ביאות הרבה בין במזיד בין בשוגג מביא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אשם אחד, והיא חייבת מלקות על כל ביאה וביאה כשהיתה מזידה. אבל אם בא על חמש שפחות חרופות אפילו בשוגג ובהעלם אחד – חייב אשם על כל שפחה ושפחה לפי שהן גופין מוחלקין [כריתות ט'.]. וכן משונה ביאה זו דבכל הביאות הוה העראה כגמר ביאה ובכאן אין חיוב רק על גמר ביאה דכתיב "שִׁכְבַת זֶרַע" הראוי להזריע, ומטעם זה ג"כ אין החיוב בכאן על שלא כדרכה משא"כ בכל ביאות אסורות. וכן משונה ביאה זו שאין הדבר תלוי אלא בה, וכך שנו חכמים [שם י"א.] בזמן שהאשה לוקה – האיש מביא קרבן, אין האשה לוקה – אין האיש מביא קרבן, ולכן כשהיא שוגגת או אנוסה או קטנה שאין בה חיוב מלקות אין בו חיוב קרבן. ואין חיובה אלא בזמן שהיא מכבר בעולה. וכולהו דרשו חז"ל שם מקראי ע"ש, ולכן לדעת הרמב"ם ז"ל ספ"ג מא"ב דכשהיא חייבת מלקות חייב הוא בקרבן אף אם לא הגיע עדיין לשני גדלות אם הוא בן תשע שנים ויום אחד שהוא ראוי לביאה, ואע"ג דבכל התורה כולה אין קטן מביא קרבן, שאני הכא כיון דהתורה תלתה בה, ויש חולקין בזה. וכיוצא בזה מצינו להרמב"ם בפ"ח מגזילה דין י"א שהקטן מביא קרבן ע"ש, שא"א להיות דינו בלא קרבן, ובארנו זה בס"ד בחו"מ סי' שס"ז סעי' כ"ה דכוונתו דאם הקטן ניחא ליה בכפרה מביא קרבן ולא שכופין אותו לזה, ע"ש.

15. It is written in Parashat Kedoshim (Leviticus 19:21), "And if a man lies carnally with a woman, and she is a bondmaid designated for another man, but she has not been redeemed, nor has her freedom been given to her, there shall be an inquiry; they shall not be put to death, because she was not free. And he shall bring his guilt offering..." etc. The tradition explains that this refers to a woman who is half-bondmaid and half-free, betrothed to a Hebrew servant. As it says, "they shall not be put to death, because she was not free"—if she were fully freed, they would be liable to death because she would be considered a fully married woman. This case differs from all other prohibited relations in the Torah, where both the male and female offenders are equally liable. In this case, she is liable to lashes, as it says, "there shall be an inquiry," which implies examination, since they would examine a person to determine if they are fit to receive lashes or not. He, on the other hand, brings a sacrifice even if he acted intentionally, unlike other prohibited relations where no sacrifice is brought for intentional actions. If he has relations with her multiple times, whether intentionally or unintentionally, he brings only one guilt offering. She, however, is liable to lashes for each act of intentional relations. But if he has relations with five different designated bondmaids even unintentionally and in one period of forgetfulness, he is liable to bring a guilt offering for each one, because they are considered separate individuals. This case also differs in that for other prohibited relations, partial intercourse is considered as complete intercourse, but here there is liability only for complete intercourse, as it says "carnally," meaning intercourse capable of insemination. For this reason, there is no liability here for unnatural intercourse, unlike other prohibited relations. Additionally, this case is unique in that the matter depends solely on her. The Sages taught (Kritot 11a): When the woman receives lashes, the man brings a sacrifice; if the woman does not receive lashes, the man does not bring a sacrifice. Therefore, if she acted unintentionally, was coerced, or is a minor not liable to lashes, he is not liable to bring a sacrifice. Her liability only exists when she is already a known bondmaid. All these interpretations were derived by the Sages from the verses, as noted there. Hence, according to Maimonides in Chapter 3 of Laws of Prohibited Relations, if she is liable to lashes, he is liable to bring a sacrifice, even if he has not yet reached the age of maturity, as long as he is nine years and one day old, fit for intercourse. Although in all other cases a minor does not bring a sacrifice, here it is different because the Torah made it dependent on her. There are those who disagree with this. Similarly, Maimonides in Chapter 8 of Laws of Theft, Law 11, states that a minor brings a sacrifice, explaining that it is impossible for his case to be without a sacrifice. We have explained this, with God's help, in Choshen Mishpat, Siman 367, Se'if 25, clarifying that if the minor desires atonement, he brings a sacrifice, but he is not forced to do so.

טז. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מאיסורי ביאה: המכניס ראש העטרה בלבד הוא הנקרא מערה, מלשון "אֶת מְקוֹרָהּ הֶעֱרָה" (ויקרא כ יח), והמכניס כל האבר הוא הנקרא גומר, ובכל הביאות האסורות אחד המערה ואחד הגומר ואע"פ שלא הוציא שכבת זרע ואע"פ שפירש ולא גמר – כיון שהכניס ראש העטרה נתחייבו שניהם מיתת בי"ד או כרת או מלקות או מכת מרדות, ואחד הבא על הערוה כדרכה ואחד הבא עליה שלא כדרכה, משיערה בה יתחייבו שניהן מיתה או כרת או מלקות או מכת מרדות בין שהיו שוכבים בין שהיו עומדים – על הכנסת העטרה הוא החיוב, עכ"ל. אבל מה שמכניס עד העטרה אינו אלא בשר ולא גיד כמ"ש בסי' ה' ואין בזה שם ביאה, ואף לפמ"ש שם שבתחתונו של גיד הכל עטרה מ"מ אין החיוב אלא במכניס עד העטרה שלצד מעלה [ב"ש]. וי"א דבאמת הכנסת עטרה מקרי ראש הגיד [ט"ז], ומ"מ לענין מלקות חייב גם בכה"ג [ב"ש], ואפשר דגם לאסור אשה על בעלה אסורה בכה"ג אף אם לא קדם לה עידי כיעור [ע' חמ"ח וב"ש], אמנם מלשון רבינו הרמ"א שכתב "אשה גדולה שבא עליה קטן פחות מבן ט' שנים אינה חייבת מיתה על ידו ונ"ל דה"ה אינה נאסרת על בעלה" עכ"ל, לא משמע כן ולא עדיף קודם העטרה מביאת קטן, וצ"ע לדינא.

16. Maimonides wrote in the first chapter of "The Laws of Forbidden Relations": "The insertion of only the tip of the glans is called 'me'ara' (partial penetration), as it is said, 'He has exposed her source' (Leviticus 20:18), and the insertion of the entire organ is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

called 'gemar' (complete penetration). In all prohibited relations, whether one performs 'me'ara' or 'gemar', even if no semen is emitted and even if he withdraws without completing the act, once he has inserted the tip of the glans, both parties are liable to the death penalty by the court, or karet (spiritual excision), or lashes, or disciplinary lashes. Whether one engages in relations in the natural manner or in an unnatural manner, once he performs 'me'ara', both parties are liable to death, karet, lashes, or disciplinary lashes, whether they were lying down or standing. Liability is incurred upon the insertion of the glans. End of quote." However, the insertion up to the glans is merely flesh and not the organ itself, as written in Siman 5, and this does not constitute intercourse. Even according to what is written there, that the lower part of the organ is considered the glans, liability is only for inserting the upper part of the glans [Beit Shmuel]. Some say that in truth, the insertion of the glans is called the tip of the organ [Taz], but in any case, regarding lashes, one is liable even in this manner [Beit Shmuel]. It is possible that to prohibit a woman to her husband, she would be prohibited in this manner even if there were no witnesses to the act of infidelity [see Chelkat Mechokek and Beit Shmuel]. However, from the language of Rabbi Moshe Isserles, who wrote, "A grown woman who was approached by a minor less than nine years old is not liable to the death penalty because of him, and it seems to me that she is also not prohibited to her husband," end of quote, it does not seem so. The insertion of the glans is not better than the intercourse of a minor, and the matter requires further investigation.

יז. כל הבא ביאה אסורה בלא קישוי אלא שהיה האבר שלו מדולדל, כמו אבר המתים כגון החולים או מי שנולד כך כגון סריס חמה, אע"פ שהכניס את האבר בידו – אינו חייב לא כרת ולא מלקות ואצ"ל מיתה שאין זו ביאה, אבל פוסל הוא מן התרומה וב"ד מכין את שניהם מכת מרדות [רמב"ם], ולבעלה נאסרת בכה"ג כמ"ש בסי' קע"ח [ב"ש]. והבא על ערוה מתה פטור, אבל הבא על החולה אפילו כשהיא גוססת או שהיא טריפה שנשחט בה רוב שנים מ"מ אם היא חיה עדיין חייבין על ביאתה, וכן אמרו חז"ל המתעסק בעריות חייב שכן נהנה [סנהדרין ס"ב.], ומתעסק מקרי שלא כיון לביאה האסורה, שנתכוין לאשתו ונזדמנה לו ערוה או שלא נתכוין כלל לביאה ובעל. וחיוב זה הוא חיוב קרבן בעריות, אבל מיתה ומלקות לא שייך בכה"ג, דשוגג גמור הוא. וכבר בארנו דנקיבה בת ג' שנים ויום אחד ראויה לביאה, והבא עליה והיא ערוה מתחייב מיתה על ידה או מלקות או קרבן, אבל פחותה מבת שלש אין ביאתה ביאה כלל ואף בתוליה חוזרים, ויותר מזה אמרו בירושלמי פ"א דכתובות: היתה בת שלש שנים ויום אחד ובא עליה דאין בתוליה חוזרים, דאם נמלכו ב"ד לעבר השנה ונמצא שאינה עדיין בת שלש – בתוליה חוזרים, ודריש לה מקרא "אֶקְרָא לֵאלֹהִים עֶלְיוֹן לָאֵל גֹּמֵר עָלָי" (תהלים נז ג), ע"ש. ופחותה מבת שלש אין ביאתה כלום, דאפילו אם קידשה אביה לכהן מותרת לו, אבל ביותר מבת שלש אסורה לכהן ומותרת לישראל אפילו זינתה מרצונה, דפיתוי קטנה אונס הוא לרוב הפוסקים [ב"ש]. ואין חילוק בעריות בין ער לישן, לפיכך אם אחד היה ער והשני ישן – הער חייב והישן פטור. והבא על ערוה חרשית או שוטה – חייב כיון שהן ראוין לביאה כמו קטנה היתירה על ג' שנים ויום אחד, ואם היו שניהם קטנים או חרשים ושוטים – פטורים, ומ"מ מכין אותן שלא ירגלו בעבירות וכמ"ש בחו"מ סי' שמ"ט לענין גניבה, ע"ש.

17. Anyone who engages in forbidden intercourse without an erection, but rather with a flaccid member, like the member of the deceased, such as the sick or someone born that way, such as a eunuch, even if he inserts the member with his hand—he is not liable for karet (excision) or lashes, and certainly not for death, because this is not considered intercourse. However, he disqualifies himself from partaking of terumah (priestly offerings), and the court administers disciplinary lashes to both of them [Rambam]. To her husband, she is forbidden in such a case, as stated in Siman 178 [Beit Shmuel]. One who has intercourse with a deceased woman is exempt. However, one who has intercourse with a sick woman, even if she is in the throes of death or is a terminally ill person whose majority of years have passed, if she is still alive, he is liable for her intercourse. Our sages said that one who engages in forbidden relations intentionally is liable because he derives pleasure [Sanhedrin 62a]. One is considered to be engaged in this if he did not intend the forbidden intercourse, such as if he intended his wife and the forbidden woman happened to meet him, or if he did not intend intercourse at all and he had intercourse. This liability is for a sin offering in cases of forbidden relations, but death or lashes do not apply in such cases, as it is considered a complete inadvertent act. We have already explained that a female who is three years and one day old is suitable for intercourse, and one who has intercourse with her when she is a forbidden relation is liable for death, lashes, or a sin offering. But if she is less than three years old, her intercourse is not considered intercourse at all, and her virginity returns. More than this is said in the Jerusalem Talmud, first chapter of Ketubot: if she was three years and one day old and had intercourse, her virginity does not return. But if the court decided to add a leap year and it turns out she is not yet three, her virginity returns, and they derive this from the verse “I will cry unto God Most High; unto God that performeth all things for me” (Psalms 57:3). If she is less than three years old, her intercourse is nothing, for even if her father betroths her to a priest, she is permitted to him. But if she is more than three, she is forbidden to a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

priest and permitted to an Israelite even if she engaged in licentiousness willingly, for the seduction of a minor is considered coercion by most decisors [Beit Shmuel]. There is no distinction in forbidden relations between someone awake and someone asleep, therefore, if one was awake and the other asleep—the one awake is liable and the one asleep is exempt. One who has intercourse with a deaf-mute or an imbecile is liable, for they are suitable for intercourse like a minor older than three years and one day. But if both were minors or deaf-mutes and imbeciles—they are exempt. Nevertheless, they are beaten so they do not become accustomed to transgressions, as mentioned in Choshen Mishpat Siman 349 regarding theft.

יח. שנו חכמים בספרא אמור: "לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה "(ויקרא יח ו) – אין לי אלא שלא יגלה, מנין שלא יקרב? ת"ל "וְאֶל אִשָּׁה בִּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב" (ויקרא יח יט). אין לי אלא נדה, מנין לכל העריות? ת"ל לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה. ואסרה התורה שום קריבות לעריות כמו חבוק ונשוק וכ"ש ליהנות בה בקירוב בשר או דרך אברים, ואם עשה כן בחייבי כריתות כתב הרמב"ם בפכ"א מא"ב דלוקה מן התורה, שנאמר לא תעשו מכל חוקות התועבות, ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה – כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה, וי"א שאינו חייב מלקות. והעושה דבר מדברים אלו הרי הוא חשוד על העריות ופסול לעדות אשה. וכן אסור לאיש להתחכך לאיש באיבריו דרך תאוה, וכן אשה לאשה, וכך אמרו חז"ל [שבת ס"ה:] נשים המסוללות זו בזו פסולות לכהונה ומעשה ארץ מצרים הוא שע"ז נאמר "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם וגו' לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא יח ג), שכן היה דרכם המזוהמות, וראוי להכותן מכת מרדות הואיל ועשו איסור. ויש לאיש להקפיד על אשתו ובניו ובנותיו מדברים כאלו וימנע הנשים הידועות לו שרגילין בכך מליכנס לביתו, ואנן קיי"ל דאינן אסורות לכהונה בכך [יבמות ע"ו.].

18. The Sages taught in the Sifra on the verse: "You shall not approach to uncover nakedness" (Leviticus 18:6) – This teaches only that one should not uncover, but from where do we derive that one should not approach? The verse states: "You shall not approach a woman during her menstrual impurity" (Leviticus 18:19). This teaches only about a menstruant, but from where do we learn about all forbidden relations? The verse states: "You shall not approach to uncover nakedness." The Torah prohibits any form of closeness with forbidden relations, such as hugging and kissing, and certainly deriving pleasure from physical closeness or contact through limbs. If one does so with those liable to karet (excision), Rambam writes in Chapter 21 of Laws of Forbidden Relations that one receives lashes by Torah law, as it is stated, "You shall not follow the practices of the abominations," and it is stated, "You shall not approach to uncover nakedness" – meaning, you shall not approach actions that lead to the uncovering of nakedness. Some say one is not liable for lashes. One who performs any of these actions is considered suspect regarding forbidden relations and is disqualified from giving testimony concerning a woman. Likewise, it is forbidden for a man to rub himself against another man lustfully, and similarly for a woman with another woman. Thus, the Sages said (Shabbat 65a): women who engage in sexual relations with each other are unfit for marriage into the priesthood, and this is the practice of the land of Egypt, about which it is said, "Like the practice of the land of Egypt... you shall not do" (Leviticus 18:3), as this was their depraved custom. It is proper to give them disciplinary lashes since they engaged in a forbidden act. A man should be vigilant with his wife, sons, and daughters concerning such actions and should prevent women known to him to be accustomed to such behavior from entering his home. However, we hold that they are not disqualified from marriage into the priesthood because of this (Yevamot 76a).

סימן כא

א. [להתרחק מאד מן העריות ובו י' סעי']

אחרי פרשת עריות כתיב דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תִּהְיוּ (ויקרא יט ב) דכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה היא גדר קדושה, וצוה הקב"ה לכל ישראל למגדול ועד קטן לפרוש מאד מאד מן העריות ולגדור בהן גדרים וסייגים, דמפני שעריות נפשו של אדם מחמדתן לפיכך צריכה גדרים הרבה, ולפיכך צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד, ואסור לקרוץ להן בידיו או ברגליו ולרמוז להן בעיניו ולהרהר בהן, וע"ז נאמר "וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם" (במדבר טו לט), ועינא ולבא תרי סרסורי דעבירה, ודוד המלך ע"ה התפלל על זה "הַט לִבִּי אֶל עֵדְוֹתֶיךָ ... הַעֲבֵר עֵינַי מֵרְאוֹת שָׁוְא", ואסור לדבר עמהן לשם תאוה או לשחוק עמהן ולהקל ראש כנגדן או להביט ביופיין, וכן אמר שלמה המלך ע"ה (משלי ה ב–ד) "כִּי נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתֵי זָרָה וְחָלָק מִשֶּׁמֶן חִכָּהּ. וְאַחֲרִיתָהּ מָרָה כַלַּעֲנָה חַדָּה כְּחֶרֶב פִּיּוֹת. רַגְלֶיהָ יֹרְדוֹת מָוֶת שְׁאוֹל צְעָדֶיהָ יִתְמֹכוּ". ואפילו להריח בבשמים שעליה ועל בגדיה אסור, ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה מפני שרגליהן מגולות, ואם יש דרך אחר לא יעבור בדרך הכביסה, ואם אין דרך אחר יעצים עיניו מלהסתכל בהן, ובזה נאמר (ישעיהו לג טו) "וְעוֹצֵם עֵינָיו מֵרְאוֹת בְּרָע" [בבא בתרא נ"ז].

1. [To distance oneself greatly from illicit relations, containing ten sections] After the section on illicit relations, it is written: "Speak to the entire assembly of the children of Israel and say to them: You shall be holy" (Leviticus 19:2). Wherever you find a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

boundary against illicit relations, you find a boundary of holiness. The Holy One, blessed be He, commanded all of Israel, from the great to the small, to distance themselves greatly from illicit relations and to erect boundaries and safeguards around them. Because a person's soul desires illicit relations, many boundaries are necessary. Therefore, a person must distance themselves greatly from women. It is forbidden to wink at them with one's hands or feet, to signal to them with one's eyes, or to think about them. Concerning this, it is said: "And you shall not wander after your hearts and after your eyes, after which you stray" (Numbers 15:39). The eyes and the heart are two agents of sin. King David, peace be upon him, prayed about this: "Incline my heart to Your testimonies... Turn my eyes away from seeing vanity." It is forbidden to speak to them for the sake of desire or to jest with them, to treat them frivolously, or to gaze at their beauty. As King Solomon, peace be upon him, said (Proverbs 5:2-4): "For the lips of a forbidden woman drip honey, and her mouth is smoother than oil. But her end is bitter as wormwood, sharp as a double-edged sword. Her feet go down to death; her steps lead straight to the grave." Even to smell the perfumes on them or on their garments is forbidden. It is forbidden to look at women who are engaged in washing clothes because their legs are exposed. If there is another way, one should not pass by the washing place. If there is no other way, one should close one's eyes to avoid looking at them. Concerning this, it is said (Isaiah 33:15): "And he who shuts his eyes from seeing evil" (Bava Batra 57).

ב. אסור להסתכל בבגדי צבעונין של אשה זרה כשהוא מכירה אפילו אינם עליה שמא יבא להרהר בה, ואם פגע באשה בשוק וברחוב אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או יקדמה ותהיה מאחריו, וכך אמרו חכמים: אחורי ארי ולא אחורי אשה [ברכות ס"א.], ובמקומות שהרחובות צרות וא"א להסתלק – יאנוס עצמו ויעצים עיניו בכל האפשר. והעובר אחורי אשה בנהר – אין לו חלק לעוה"ב [שם], והמרצה מעות לאשה מידו לידה וכוונתו להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים לא ינקה מדינה של גיהנם שנאמר (משלי יא, כא) "יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה רָע" [שם].

2. It is forbidden to look at the colorful clothing of a strange woman if one recognizes her, even if the clothing is not on her, lest one come to have improper thoughts about her. If one encounters a woman in the marketplace or in the street, it is forbidden to walk behind her; rather, one should run and move to the side or go ahead of her so she will be behind him. Thus, the Sages said: "Better to walk behind a lion than behind a woman" (Berachot 61a). In places where the streets are narrow and it is impossible to move aside, one should force oneself and close one's eyes as much as possible. Someone who walks behind a woman in a river has no share in the World to Come (ibid.). One who hands money to a woman from his hand to her hand with the intention of looking at her, even if he has Torah and good deeds to his credit, will not be cleansed from the judgment of Gehinnom, as it is said (Proverbs 11:21), "Hand to hand, the evil person will not be cleansed" (ibid.).

ג. לא יעבור בפתח אשה זונה אפילו בריחוק ד' אמות, ולא יאמר אעבור ואכוף יצרי, דאין אפוטרופס ליצה"ר. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות מזה – כאלו מסתכל בערותה. ואסור לעשות דבר שמביא את עצמו לידי חשד, ובזה נאמר הָסֵר מִמְּךָ עִקְּשׁוּת פֶּה וּלְזוּת שְׂפָתַיִם הַרְחֵק מִמֶּךָּ) משלי ד, כד), הַרְחֵק מֵעָלֶיהָ דַּרְכֶּךָ וְאַל תִּקְרַב אֶל פֶּתַח בֵּיתָהּ" (שם ה, ח). ואסור לשמוע קול אשה קול ניגון כשאינה אשתו, או לראות שערה או מקומותיה שבגוף המכוסים, והמתכוין לאחד מאלו הדברים – מכין אותו מכת מרדות. ובשעת ק"ש ותפלה אסור גם בקול אשתו ובשערה [ב"ש], אבל קול דיבור סתם מותר לשמוע מכל הנשים [שם]. ואם הוא חשוד על איזה אשה – מתרין בו שלא יעבור על פתח ביתה, ואם יעבור ע"ז מלקין אותו [חמ"ח], ופשיטא שעל שארי התקרבות מלקין אותן, וע"ש בסי' כ"ב סעי' ג'.

3. One should not pass by the entrance of a prostitute, even at a distance of four cubits, and should not say, "I will pass and subdue my inclination," for there is no guardian against the evil inclination. And one who looks even at the small finger of a woman with the intention of deriving pleasure from it – it is as if he looks at her nakedness. And it is forbidden to do anything that brings oneself into suspicion, and concerning this it is said, "Remove from you a deceitful mouth, and perverse lips put far from you" (Proverbs 4:24), "Keep your way far from her, and do not go near the door of her house" (Proverbs 5:8). And it is forbidden to hear the voice of a woman singing who is not his wife, or to see her hair or parts of her body that are usually covered, and one who intends to do any of these things – they lash him with a disciplinary lash. And during the recitation of the Shema and prayer, it is forbidden even to hear the voice of his wife singing or to see her hair [Beit Shmuel], but it is permitted to hear the regular speaking voice of any woman [ibid.]. And if one is suspected regarding a particular woman – they warn him not to pass by the entrance of her house, and if he does so, they lash him [Chokhmat Adam]. And it is obvious that for other forms of closeness they lash him, and see there in Siman 22:3.

ד. לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה כגון אלמנה וגרושה ואחת אשת איש. ולילך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

פרועת ראש ברה"ר אסור מן התורה דכתיב בסוטה "וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה" (במדבר ה יח) – מכלל דאינה הולכת כה, ובסי' קט"ו יתבאר בזה. וכן בתולה שנבעלה או נתקדשה ולא נשאת עדיין – י"א שתכסה ראשה, וי"א שאינה צריכה.

4. The daughters of Israel should not go with uncovered heads in the marketplace, whether they are single, such as widows and divorcees, or married women. And going with an uncovered head in the public domain is forbidden by the Torah, as it is written regarding a sotah, "and he shall uncover the woman's head" (Numbers 5:18) – implying that she does not go thus. And this will be further explained in Siman 115. Similarly, a virgin who has been intimate or betrothed but not yet married – some say she should cover her head, and some say she does not need to.

ה. כשצריך לישא אשה מותר להסתכל בה לבודקה אם היא יפה שישאנה, בין שהיא בתולה ובין שהיא אלמנה או גרושה, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן דהרי אסור לקדש אשה עד שיראנה, ומ"מ לא יסתכל בה הרבה דרך זנות כמו שאמר איוב (לא א) "בְּרִית כָּרַתִּי לְעֵינָי וּמָה אֶתְבּוֹנֵן עַל בְּתוּלָה", וזה שאמרו חז"ל בת"ח ההולך לקדש אשה יקח ע"ה עמו [ב"ב קס"ח], לאו משום דהת"ח אסור לראותה דא"כ היאך הותר לע"ה, אלא הכוונה כדי שלא יחליפוה לו באחרת והת"ח אינו בקי בכך אף שראה אותה פעם אחת, אבל הע"ה יכיר אם יחליפו לו באחרת [חמ"ה].

5. When a man needs to marry a woman, he is permitted to look at her to examine if she is beautiful so he may marry her, whether she is a virgin, widow, or divorced. Moreover, it is appropriate to do so, as it is forbidden to betroth a woman without seeing her first. Nevertheless, he should not look at her excessively in an immodest manner, as Job said (Job 31:1), "I made a covenant with my eyes; how then could I gaze at a virgin?" This is what the Sages said regarding a Torah scholar who goes to betroth a woman, that he should take an unlearned man with him. The reason is not that the Torah scholar is forbidden to see her, for if that were so, how could it be permitted for the unlearned man? Rather, the intention is so that she is not switched for another woman, as the Torah scholar might not be familiar enough to recognize her even though he saw her once, but the unlearned man would recognize if they switched her for another.

ו. וכן מותר לאדם להביט באשתו אע"פ שהיא נדה והיא ערוה לו עתה ואע"פ שהוא נהנה בראייתה, דכיון שהיא מותרת לו לאחר זמן לא יבא לידי מכשול, ולכן התירו חז"ל לנדה להתקשט כדי שלא תתגנה על בעלה. ומ"מ לא ישחוק ולא יקל ראש עמה, וכן להביט במקום התורפה אסור, ואם עובר ע"ז – הויין ליה בנים שאינם מהוגנים. וכן אסור להביט במקומות המכוסים שבה בימי נדתה כמ"ש ביו"ד סי' קצ"ה.

6. It is also permissible for a man to look at his wife even though she is a niddah (menstruant) and she is currently forbidden to him, and even though he derives pleasure from looking at her, since she will be permitted to him after some time, he will not come to sin. Therefore, our Sages permitted a niddah to adorn herself so that she would not become repulsive to her husband. However, he should not joke or act frivolously with her, and looking at her in a place of vulnerability is forbidden. If he transgresses this, he will have children who are not respectable. Similarly, it is forbidden to look at the covered parts of her body during her niddah days, as it says in Yoreh De'ah, Siman 195.

ז. אסור להשתמש באשה כלל, בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת, שמא יבא לידי הרהור עבירה [רמב"ם], וגם שלא להרגילן להיות בין האנשים [רש"י קדושין פ'.]. באיזה שימוש אמרו? ברחיצת פניו ידיו ורגליו, אפילו ליצוק לו מים לרחוץ פניו ידיו ורגליו – אסור, ואפילו אינה נוגעת בו. והצעת המטה בפניו ומזיגת הכוס, דכל דבר שאשת עושה לבעלה דרך התקרבות אסור לאשה זרה לעשות לו, וכ"ז כשהיא עושה לא דרך שירות, אבל דרך שירות נראה שאין איסור בדבר [נ"ל], אבל לרחוץ פניו ידיו ורגליו פשיטא שאסור בכל ענין דזהו התקרבות יתירה. וי"א דה"ה באכילה עמו בקערה אחת נמי אסור, והכי מסתבר דאין לך קירוב גדול מזה, ואף שיש מקילים באכילה, או להושיט מידו לידה רק באשתו נדה אסור, מ"מ הירא את דבר ה' ירחק מכמו אלה. אמנם בבתו ואחותו לא שייך זה האיסור, דאין זה קירוב דעת דדרך העולם כן הוא ולא שייך שיבא קילקול מהם. ויש מי שאומר דאין האיסור רק במקום יחוד, אבל במקום שהרבה מצוים שמה אין איסור בזה. ומטעם זה יש שנהגו לרחוץ מהשפחות במרחץ, וכתב ע"ז רבינו הב"י שדבר זה אסור להעלותו על לב וחלילה לאיש ישראל לרחוץ מהם, ואיזה תלמיד טועה כתב כן. וי"א עוד דכל שאינו עושה דרך חיבה ורק כוונתו לשם שמים כמו לרקד עם הכלה מותר, ושומר נפשו ירחק מזה דרחוק שלא לבא לידי הרהור, והיא מצוה הבאה בעבירה. וי"א דאפילו עם אשתו אין ראוי להתנהג בדברים של חיבה יתירה בפני הבריות כמו לעיין בראשו וכיוצא בזה, ואין לך יפה מן הצניעות. כללו של דבר – השם אורחותיו ומעגלותיו לא יכשל לעולם, ואשר לא ישים אל לבו יפול ברשת היצה"ר כי חזק הוא ממנו.

7. It is forbidden to make use of a woman at all, whether she is an adult or a minor, a maidservant or a freed woman, lest it lead to sinful thoughts [Rambam], and also to avoid habituating them to being among men [Rashi, Kiddushin 81a]. What kind of use is intended? Washing his face, hands, and feet—even pouring water for him to wash his face, hands, and feet—is forbidden, even if she does not touch him. Making his bed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in his presence and pouring a cup of wine—any act that a wife does for her husband as a form of closeness is forbidden for another woman to do for him. This applies when it is done not in the manner of service, but in the manner of service, it seems there is no prohibition [it appears to me]. However, washing his face, hands, and feet is certainly forbidden in any manner, as it is considered excessive closeness. Some say that eating with him from the same dish is also forbidden, and this seems logical, as there is no greater form of closeness than this. Although there are those who are lenient regarding eating or handing something from his hand to her hand, this is only prohibited with his wife when she is a niddah, yet those who fear the word of God should distance themselves from such acts. However, this prohibition does not apply to his daughter or sister, as this does not constitute closeness of mind, for it is the way of the world and there is no concern of corruption from them. Some say the prohibition only applies in a place of seclusion, but in a place where many people are present, there is no prohibition. For this reason, some have the custom of being washed by maidservants in a bathhouse. Our master the Beit Yosef wrote that this is forbidden to even consider, and heaven forbid for an Israelite man to be washed by them. Some errant student must have written this. Some say that as long as it is not done in a manner of affection and only with the intention of a mitzvah, such as dancing with the bride, it is permitted. However, a person who guards his soul should avoid this, as there is a risk of coming to sinful thoughts, and it is a mitzvah that comes through sin. Some say that even with his wife, it is not proper to engage in excessive affection in public, such as examining her head and similar acts, as nothing is more beautiful than modesty. The general principle is that one who directs his ways and paths will never fail, but one who does not take it to heart will fall into the trap of the evil inclination, for it is stronger than him.

ח. אין שואלין בשלום אשה כלל אפילו ע"י שליח, ואפילו ע"י בעלה אסור לשלוח לה דברי שלומים, אבל מותר לשאול לבעלה איך שלומה. והטעם שאין שואלין בשלום אשה – דשמא מתוך שאילת שלום אפילו ע"י שליח יהיו רגילין זה עם זו ויבואו לידי חיבה [רש"י שם], ולפ"ז אין האיסור רק בשאילת שלום שיש בזה קירוב דעת ואהבה, אבל לאמר לה "צפרא טבא" וכה"ג – נראה דאין איסור. ולשאול לאחר מה שלום אשה פלונית, י"א דגם זה רק ע"י בעלה שרי ולא ע"י אחר [חמ"ח], ויש מתירין [ב"ח]. ולשאול לאשה על שלום אישה שרי [מהרש"א ב"מ פ"ז.], ויש רוצים לאסור מטעם קול באשה ערוה, ואינו נראה, דבסתם דיבור לא נאסרה עם הנשים, ורק בקול ערב שהשומע נהנה מזה [שם]. ולכתוב במכתב "פ"ש לזוגתך" או "ותאמר שלום לזוגתך" – אסור, דזהו שאילת שלום ע"י בעלה, אבל לשאול בשלומה במכתב – מותר, דהרי שואל לבעלה איך שלומה. ובבתו וכלתו ואחותו – נראה דאין איסור כלל בשאילת שלומם דלא שייך בהן קירוב דעת, דדרך ארץ כן הוא שהאב שואל בשלום זרעו וחוב הוא עליו, וכן אחיו לאחותו. ועקרי העניינים האלה תלוי הכל לפי דעת ויראת שמים, ואם יצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא בלבו כלל – אין חשש בשאילת שלום [ריטב"א שם], ולכן מצינו באלישע שאמר למשרתו "רוּץ נָא לִקְרָאתָהּ וָאֱמָר לָהּ הֲשָׁלוֹם לָךְ" (מ"ב ד כו), אך משם אין ראיה, דע"פ הדיבור עשה הכל שהרי נביא היה. [וצ"ע מב"מ פ"ז., אלא דצ"ל מדכתיב בתורה למידין הימנה, וא"כ גם מאלישע ראיה].

8. One should not inquire after a woman's welfare at all, even through a messenger, and even through her husband it is forbidden to send her greetings of peace. However, it is permitted to ask her husband how she is doing. The reason for not inquiring after a woman's welfare is that perhaps through asking after her welfare, even through a messenger, they might become accustomed to one another and develop affection [Rashi there]. According to this, the prohibition only applies to inquiring after welfare, which involves endearment and affection, but to say to her "Good morning" or similar seems to be permitted. To ask someone else how a particular woman is doing, some say it is only permitted through her husband and not through another [Chomat Shlomo], and some permit it [Beit Chadash]. To ask a woman about her husband's welfare is permitted [Maharsha Bava Metzia 87], though some wish to forbid it due to the concept of "a woman's voice is nakedness," but this does not seem correct, for general conversation is not forbidden with women, only a pleasant voice that gives enjoyment to the listener [there]. Writing in a letter "Send my regards to your wife" or "Tell your wife I send my regards" is forbidden, as this constitutes inquiring after her welfare through her husband, but to ask about her welfare in a letter is permitted, as one is asking her husband how she is. With one's daughter, daughter-in-law, and sister, it seems there is no prohibition at all in inquiring after their welfare, as there is no element of affection, since it is customary for a father to inquire after his offspring's welfare, and it is his duty, and similarly a brother to his sister. The fundamental principles depend entirely on one's perspective and fear of Heaven, and if one’s inclination is subdued and he has no improper thoughts at all, there is no concern in inquiring after welfare [Ritva there]. Therefore, we find that Elisha said to his servant, "Run now to meet her and say to her, 'Are you well?'" (II Kings 4:26), but from there no proof can be brought, as everything was done by divine instruction for he was a prophet [and it requires further study from Bava Metzia 87, except that it must be said

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that we learn from what is written in the Torah, and so also from Elisha there is proof].

ט. אין לתמוה על המנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל כשבאים אורחים לבית בעה"ב ואשת הבעה"ב מכבדם מאכילם ומשקם ומוזגת להם כוסות, והרי אין משתמשים באשה – דאין איסור כלל בזה, ולא מיבעיא אם הבעה"ב מיסב עמהם דהרי היא משמשת לפניו, אלא אפילו אינו מיסב עמהם כיון שאיננה עושה דרך שימוש התקרבות אלא מפני הכנסת אורחים ומפני שעליה מוטל כל צרכי הבית – אין איסור בדבר, וכן באכסניא כשבעלת האכנסיא מוזגת כוסות להאורחים אין זה דרך שימוש התקרבות אלא דרך שירות [נ"ל].

9. One should not be surprised by the custom practiced in all Jewish communities when guests come to the host's house, and the host's wife honors them, feeds them, gives them drinks, and pours cups for them. There is no prohibition against this, and it is not considered improper use of a woman. Not only if the host is reclining with them, as she is serving before him, but even if he is not reclining with them, since she is not serving in a manner of closeness but rather out of hospitality and because all household needs fall upon her, there is no prohibition in this matter. Similarly, in an inn, when the innkeeper's wife pours cups for the guests, it is not a manner of closeness but rather of service.

י. כתב הרמב"ם ז"ל [שם] המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן, אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל – הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא, שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה, חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. כיצד, מותר האב לחבק בתו ולנשקה ותישן עמו בקירוב בשר וכן האם עם בנה – כל זמן שהם קטנים. הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח – זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה. ואם היתה הבת בושה לעמוד לפני אביה ערומה או שנשאת, וכן אם האם בושה לעמוד לפני בנה ערומה, ואע"פ שהן קטנים, משהגיעו להכלם מהן – אין ישנים עמהם אלא בכסותן עכ"ל, והעתיקו רבינו הב"י בסעי' ז'. והטור כתב בשיעור הגדילו: שיש לבת י"א שנה ולבן י"ב שנה, אמנם אם שדים נכונו קודם הזמן הזה – אסור גם קודם הזמן הזה [חמ"ח]. ודוקא לישן בקירוב בשר אסור, אבל חיבוק ונשוק – מותר [פרישה], אמנם כשהיא מקודשת אסורה אפילו כשהיא קטנה לגמרי. וי"א דבת בתו דינה כבתו [ב"ח] וה"ה אחותו קטנה בת ג' שנים [חמ"ח] וכ"ש בת בנו [ע' ב"ש סקי"ד]. ואם בא לבית בנו וכלתו או לבית חתנו ובתו ומחבב ומייקר בניהם ובנותיהם ואפילו נוטלן בחיקן וכוונתו לשם שמים לעשות בזה קורת רוח להוריהם – אין שום איסור בדבר, וכך נהגו מגדולי החכמים [שילהי קדושין], וכלל גדול אמרו חז"ל שם דהכל לשם שמים [ע"ש בתוס' מ"ש דע"ז אנו סומכים וכו' ר"ל במקום ששייך לש"ש כמעשה דרב חסדא, וכן כפמ"ש בסעי' ט' וכיוצא בזה ולא בענין אחר].

10. Maimonides, of blessed memory, wrote [there]: One who embraces one of the forbidden relations for whom a person's heart does not feel guilt, or kisses one of them, such as his older sister or his maternal aunt and the like, even though there is no desire or pleasure at all, this is very disgraceful and is forbidden, and it is a foolish act. For one should not come close to any forbidden relation, whether they are an adult or a minor, except for a mother with her son and a father with his daughter. How so? A father is permitted to embrace his daughter and kiss her, and she may sleep with him in close physical contact, and similarly, a mother with her son, as long as they are minors. When they grow up and the son becomes an adult and the daughter becomes an adult, until her breasts have developed and her hair has grown, he should sleep in his garment and she in her garment. And if the daughter is embarrassed to stand naked before her father or if she is married, and similarly if the mother is ashamed to stand naked before her son, even if they are still minors, once they reach the stage of embarrassment, they should not sleep with them except in their garments. End quote. And our master, the Beit Yosef, copied this in section 7. The Tur wrote regarding the age of growing up: when the daughter is 11 years old and the son is 12 years old. However, if the breasts have developed before this time, it is prohibited even before this time [Maggid Mishneh]. Specifically, sleeping in close physical contact is prohibited, but embracing and kissing are permitted [Perisha]. However, when she is betrothed, it is forbidden even if she is completely a minor. Some say that the status of a granddaughter is like that of a daughter [Bach], and the same is true for a younger sister who is three years old [Maggid Mishneh], and all the more so for a son's daughter [see Beit Shmuel, subparagraph 14]. If one comes to his son's house and his daughter-in-law's or to his son-in-law's and daughter's house and shows affection and esteem to their sons and daughters, and even takes them in his lap, with the intention of doing so for the sake of Heaven to bring joy to their parents, there is no prohibition in this, and thus the great sages practiced [end of Kiddushin]. The great principle stated by the Sages there is that everything should be for the sake of Heaven [see there in Tosafot what they wrote that we rely on this, meaning in a case related to the sake of Heaven, like the act of Rav Chisda, and similarly as mentioned in section 9 and the like, but not in another context].

סימן כב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א. [דיני איסור יחוד ובו י"ח סעי']
אסור להתייחד עם ערוה מהעריות, בין זקנה בין ילדה, שדבר זה גורם לגלות ערוה – חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו, דאין התאוה שולטת בהן כבשארי עריות [סנהדרין ק"ג:] ועם אלו רשאין לדור בקביעות. ואח עם אחותו רשאין להתייחד בדרך ארעי, אבל אין רשאין לדור יחד בקביעות [חמ"ח]. והבעל עם אשתו נדה רשאין להיות ביחד כיון שיש לו בה היתר לאחר זמן אין יצרו תוקפו כל כך, והתורה העידה בזה דכתיב "סוּגָה בַּשּׁוֹשַׁנִּים" (שה"ש ז ג) – שאפילו כסוגה בשושנים כשיגדורו לא יפרצו בהן פרצות [סנהדרין ל"ז] ומיד כשאומרת לבעלה דם כשושנה אדומה ראיתי מיד פורש ממנה [תוס']. וחתן שפירסה כלתו נדה קודם שבעלה אסור להתייחד עמה בין שהיא בתולה ובין אלמנה וגרושה, אלא היא ישנה בין הנשים והוא ישן בין האנשים, דכיון דעדיין לא בא עליה יצרו תוקפו, לפיכך אם בא עליה ביאה ראשונה ואח"כ נטמאת – מותר להתייחד עמה, וביו"ד סי' קצ"ב נתבאר דין זה בפרטיות ע"ש. ופנויה נדה – היא ערוה ככל העריות.

1. **[Laws of Prohibited Seclusion, containing 18 sections]**
It is forbidden to seclude oneself with a forbidden relation, whether she is old or young, as this can lead to uncovering nakedness—except for a mother with her son and a father with his daughter, for desire does not dominate them as it does with other forbidden relations [Sanhedrin 103b], and with these one is permitted to live permanently. A brother with his sister is permitted to seclude themselves temporarily, but they are not permitted to live together permanently [Choshen Mishpat]. A husband with his wife who is a niddah is permitted to be together, since he will have permission with her after some time, and his inclination does not dominate him as much. The Torah testifies to this in the verse "enclosed in lilies" (Song of Songs 7:3) – that even when enclosed in lilies, no breaches will be made in them [Sanhedrin 37]. And as soon as she tells her husband, "I have seen blood like a red lily," he immediately separates from her [Tosafot]. A groom whose bride has become a niddah before he has consummated the marriage is forbidden to seclude himself with her, whether she is a virgin, a widow, or a divorcee; rather, she sleeps among the women and he sleeps among the men, because his desire is still strong since he has not yet been with her. Therefore, if he had consummated the marriage and she subsequently became impure, it is permitted to seclude himself with her, and this law is detailed in Yoreh De'ah, section 192. A single woman who is a niddah is considered a forbidden relation like any other forbidden relations.

ב. איסור יחוד הוא מן התורה, וכך דרשו חז"ל [קדושין פ':] "כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר" וגו' (דברים יג ז) לומר לך בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, וביאור הדברים: מדכתיב "אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ" ולא כתב נמי אחיך או אחותך, אלא דכיון דהסתה הוא בסתר כדכתיב, והני כולהו יוכלו להיות בסתר דבן מתייחד עם אמו והאב עם בתו ואיש עם אשתו, אבל לא אחיו עם אחותו [פנ"י]. וכן מפורש בירושלמי שם – "אמך בסתר, בתך בסתר", מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, עם אחותו ואין דר עמה עכ"ל, אבל באקראי שרי וכמ"ש [וע' ב"ש], וכן האיסור בחייבי לאוין [שם]. והמחמיר ביחוד אחותו – תבא עליו ברכה [חמ"ה], והרמב"ם לא הביא זה אף שבגמ' מפורש כן.

2. The prohibition of seclusion is from the Torah, and thus our sages expounded [Kiddushin 80b] "If your brother, the son of your mother, or your son, or your daughter, or the wife of your bosom, or your friend who is as your own soul, entices you secretly, saying..." (Deuteronomy 13:7) to teach that a son may be secluded with his mother but it is forbidden to be secluded with any of the forbidden relatives in the Torah. To explain: Since it is written "your brother, the son of your mother, or your son, or your daughter, or the wife of your bosom," and it did not also write "your brother or your sister," rather because the enticement is in secret as it is written, and all these can be in secret since a son can be secluded with his mother, a father with his daughter, and a man with his wife, but not a brother with his sister [Pnei Yehoshua]. And it is also clarified in the Jerusalem Talmud there – "your mother in secret, your daughter in secret," a person may be secluded with his mother and reside with her, with his daughter and reside with her, with his sister but not reside with her, but occasionally it is permitted as it is written [see Beit Shmuel], and the prohibition also applies to those liable for negative commandments [there]. And one who is stringent regarding the seclusion with his sister – upon him shall come a blessing [Chesed le-Avraham], and the Rambam did not bring this even though it is explicit in the Gemara.

ג. כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על איסור יחוד עם פנויה אף שהיא קטנה שאין לה וסת עדיין, דביש לה וסת הרי היא ערוה מפני נדתה כמ"ש, דאע"פ שאינה ערוה – בכלל יחוד עריות היא. ולאו דקודם לזה היה מותר יחוד גמור, דא"א לומר כן ופשיטא שזהו קרוב לבא לידי עבירה, דאפילו במחולות אסורים לחול יחד כדכתיב "בַּחוּרִים וְגַם בְּתוּלוֹת זְקֵנִים עִם נְעָרִים" (תהלים קמח יב), ולא כתיב בחורים עם בתולות – ש"מ דלילך יחד במחול בחור ובתולה איסור גמור הוא, וכן בסוף שופטים (כא, כ– כא) כתיב "וַיְצַוּוּ אֶת בְּנֵי בִנְיָמִן לֵאמֹר לְכוּ וַאֲרַבְתֶּם בַּכְּרָמִים. וּרְאִיתֶם וְהִנֵּה אִם יֵצְאוּ בְנוֹת שִׁילוֹ לָחוּל בַּמְּחֹלוֹת וִיצָאתֶם מִן הַכְּרָמִים וַחֲטַפְתֶּם" וגו', ולמה לא צוו אותם שילכו בהמחולות? אלא ודאי דזהו איסור גמור הוא ולא היו מניחין בנות שילו שיתערבו עמהן, לכך צוום להסתר בכרמים. אלא שגזרו אף על יחוד ארעי כמו בעריות, וזהו שכתבו הרמב"ם והטור והשו"ע דבכלל יחוד עריות היא, כלומר דאפילו יחוד ארעי אסור. ומה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שנתייחדה רות עם בעז – לפי שהיתה רוצה שישאנה, כמו שעלה לה [ע' יבמות מ"ז:, וע' רש"י שם]. ושמאי והלל גזרו על יחוד כותית אף על יחוד ארעי כמו בעריות, ונמצא שכל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה, בין ישראלית ובין אינה ישראלית – מכין את שניהם מכת מרדות האיש והאשה ומכריזין עליהם כדי לביישן, ומ"מ אין אוסרין את האשה לכהונה אפילו נתייחדה עם מי שפוסלה בביאתו לכהונה [טור], חוץ מאשת איש שאע"פ שנתייחדה אין לוקין אותה שלא להוציא לעז על בניה שיאמרו שבא עליה, ואם היא חטאה בניה מה חטאו דאין זה רק חשש על הביאה, וי"א דאותו מלקין [ב"ח], וי"א דגם אותו אין מלקין [ב"ש] דכשילקוהו יצא לעז על בניה שהם ממזרים, ומ"ש בסי' כ"א סעי' ג' דכשעובר על פתח החשודה מלקין אותו – מיירי בפנויה.

3. When the incident of Amnon and Tamar occurred, David and his court decreed a prohibition on seclusion with an unmarried woman, even if she is young and has not yet menstruated. For if she has menstruated, she is considered a forbidden relationship due to her menstrual impurity, as mentioned. Even though she is not a forbidden relation (erva), she falls under the category of seclusion with forbidden relationships. This does not imply that before this decree, complete seclusion was permissible, for it is obvious that such behavior leads to transgression. Even dancing together is prohibited, as it is written, "Young men and also maidens, old men with children" (Psalms 148:12), and it does not say "young men with maidens," which implies that it is entirely forbidden for a young man and a maiden to dance together. Similarly, at the end of Judges (21:20-21), it is written, "And they commanded the children of Benjamin, saying: Go and lie in wait in the vineyards. And you shall watch, and behold, if the daughters of Shiloh come out to dance in the dances, then come out of the vineyards and catch you each his wife," etc. Why did they not command them to join the dances? Rather, it is certainly a complete prohibition and they did not allow the daughters of Shiloh to mix with them; therefore, they commanded them to hide in the vineyards. However, they decreed even temporary seclusion, similar to forbidden relationships. This is what Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch wrote, that it is included in the seclusion of forbidden relationships, meaning that even temporary seclusion is prohibited. As for Ruth secluding herself with Boaz, it was because she wanted him to marry her, as indeed happened. Shammai and Hillel decreed against seclusion with a non-Jewish woman, even temporary seclusion, similar to forbidden relationships. Therefore, anyone who secludes himself with a woman whom it is forbidden to seclude with, whether Jewish or not Jewish, they both receive lashes of rebellion—both the man and the woman—and they are publicly shamed to disgrace them. Nevertheless, this does not disqualify the woman from marrying a priest, even if she secluded herself with someone whose intercourse would disqualify her from marrying a priest (according to the Tur). Except for a married woman, even if she secluded herself, she is not lashed, to avoid casting aspersions on her children, suggesting that someone else fathered them. If she sinned, what did her children do wrong, as this is only a suspicion of intercourse? Some say that he is lashed (according to the Bach), and some say that he is also not lashed (according to the Beit Shmuel), for if he is lashed, it will cast aspersions on her children, suggesting they are illegitimate. What is written in Siman 21, Se'if 3, that when one passes by the door of a suspected woman, he is lashed, refers to an unmarried woman.

ד. וכ"ז כשיש עדים שנתייחד עמה או כשמודה, אבל היא אינה נאמנת לומר שנתייחד עמה, ואפילו עד אחד מעיד כן אינו כלום כשמכחישו, דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא. ואפילו תובעתו ואומרת שהולד ממנו והוא מכחישה – פטור אפילו משבועה, ואפילו ידוע שבא עליה ואומר שאין הולד ממנו – ג"כ נאמן, דהתורה האמינתו ואנו אומרים שזינתה עם אחרים ג"כ [ב"ש], וכבר נתבאר זה בסי' ד'. ומ"מ במקום שנראה לב"ד שזה מתייחד עמה, אף שאין עדים בדבר – מפרישין אותן שלא ידורו בחצר אחת ובשכונה אחת ומרחיקין אתהן זמ"ז.

4. And all of this applies when there are witnesses that he secluded himself with her or when he admits it, but she is not believed to say that he secluded himself with her. Even if one witness testifies to this, it is of no consequence if he denies it, for one witness in contradiction is of no consequence. Even if she claims and says that the child is his and he denies it – he is exempt even from an oath. Even if it is known that he had relations with her and he says that the child is not his – he is still believed, for the Torah believed him and we say that she committed adultery with others as well. This has already been explained in Siman 4. Nevertheless, in a situation where it appears to the court that he is secluding himself with her, even if there are no witnesses to this – they separate them and prevent them from living in the same courtyard and neighborhood, and they distance them from each other.

ה. כל אשה שאסור להתייחד עמה, אם היתה אשתו עמו – הרי זה מותר להתייחד, מפני שאשתו משמרתו ולא יבואו לידי קלקול. ולכן איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים ואסור לו להתייחד עמהן כיצד יעשה? יתעסק עמהן ואשתו עמו או יפנה את עצמו למלאכה אחרת. וזה שמועיל באשתו עמו – דווקא בישראל, אבל בעובד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כוכבים דהם אין מקפידין בזה ולכן לא תתייחד אשה עם העובד כוכבים אפילו כשאשתו עמו. וכן אין מוסרין תינוק ישראל וכ"ש תינוקת לעובד כוכבים ללמדו אומנות או שארי דברים מפני שחשודים על משכב זכור, ואפילו אינו חשוד על זה חשוד שימשכנו אחריו לעבוד כוכבים, וכ"ש אם חשודים על שפיכת דמים, וביו"ד סי' קנ"ג נתבאר דאין מעמידין בהמה אצלם, ע"ש.

5. Any woman with whom it is forbidden to seclude oneself, if his wife is with him, it is permitted to seclude oneself because his wife guards him, and they will not come to any wrongdoing. Therefore, if a man's work or business involves women and it is forbidden for him to be alone with them, what should he do? He should either engage in business with them while his wife is with him or find a different occupation. This allowance, where his wife is with him, applies specifically to Jews. However, with a non-Jew, since they do not adhere to this concern, a woman should not seclude herself with a non-Jew even if his wife is with him. Additionally, one should not entrust a Jewish child, and all the more so a Jewish girl, to a non-Jew to teach them a trade or other matters, because they are suspected of homosexual relations. Even if they are not suspected of this, they are suspected of leading the child towards idolatry, and certainly if they are suspected of bloodshed. In Yoreh De'ah, Siman 153, it is explained that one should not place animals in their care. See there.

ו. אשה שבעלה בעיר – אין חוששין להתייחד עמה מפני שאימת בעלה עליה, וי"א דלכתחלה אסור [רש"י]. ואם היה זה גס בה, כגון שנתגדלו ביחד או שהיא קרובתו או שיש להם איזה הכרה ע"י ענייני מסחר וכיוצא – אסורים להתייחד אפילו בכה"ג כשבעלה בעיר, וכ"ש אם בעלה קינא לה ממנו. וכן אם יש פתח פתוח לרה"ר ואינה נעולה – אין איסור בדיעבד ביחוד, ואם גס בה או קינא לה ממנו – אסורים להתייחד כמ"ש.

6. A woman whose husband is in town – we do not worry about her being alone with another man because the fear of her husband is upon her. However, some say that it is initially forbidden [Rashi]. If the man is familiar with her, such as if they grew up together, or she is his relative, or they have some acquaintance through business dealings or similar – it is forbidden for them to be alone together even in such a case when her husband is in town, and certainly if her husband has expressed jealousy towards him. Similarly, if there is an open door to the public domain and it is not locked – there is no prohibition after the fact regarding being alone, but if he is familiar with her or her husband has expressed jealousy towards him – it is forbidden for them to be alone together as stated.

ז. לדעת הרמב"ם ז"ל אסורה אשה אחת להתייחד אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם דאז אשתו של זה משמרתו וממילא דכולם לא יזנו, אבל כששתי הנשים הן נכריות – אסורות ביחוד. וזה שיתבאר דנשים הרבה עם אנשים הרבה מותרים להתייחד – זהו לא פחות מן ג' נשים אבל בשתים אסור [ב"ש]. וזה שנתבאר בגמ' דבאנשים כשירים רשאי אשה אחת להתייחד עם אנשים הרבה מפני שכל אחד יתבייש מחבירו – זהו בצדיקים גמורים ולא בסתם בני אדם. וכן איש אחד לא יתייחד אפילו עם נשים הרבה להרמב"ם, אא"כ אשתו עמו.

7. According to the Rambam, of blessed memory, one woman is prohibited from being secluded even with many men unless the wife of one of them is present, as then his wife will keep watch and consequently, none of them will engage in promiscuity. However, when there are two women who are strangers, they are prohibited from being secluded. What is clarified, that many women with many men are permitted to be secluded, this applies only when there are no fewer than three women, but with two it is forbidden. And what is clarified in the Gemara, that a single woman may be secluded with many men when they are upright individuals because each would be ashamed before his fellow, this applies to completely righteous individuals, not to ordinary people. Similarly, one man should not be secluded even with many women according to the Rambam, unless his wife is with him.

ח. אבל יש מרבותינו דס"ל דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשירים בעיר, וסתם אנשים כשירים הם. אבל בדרך או בשדה צריכים ג' אנשים דשמא אחד יפנה לנקביו והשני יתייחד עמה, וכן בלילה אפילו בעיר מהאי טעמא. ובאנשים פרוצים – אפילו עם עשרה מהם אסורה להתייחד, דאין בושין זה מזה. וכן יש מתירין להתייחד איש אחד עם נשים הרבה אם אין עסקו עם הנשים, דבעסקו עם הנשים אסור מפני שהוא גס בהן ואין לו בושה מהן.

8. But there are some of our rabbis who hold that one woman may seclude herself with two upstanding men in the city, and ordinary men are presumed to be upstanding. However, on the road or in a field, three men are required because one might need to relieve himself, leaving the second alone with her, and the same applies at night even in the city for this reason. With immoral men – even with ten of them, it is forbidden for her to seclude herself, because they are not ashamed of one another. Similarly, some permit one man to seclude himself with many women if he is not involved in dealings with women, for if he is involved with women, it is forbidden because he is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

familiar with them and is not ashamed of them.

ט. נשים הרבה לא פחות מג' עם אנשים הרבה – אין חוששין ליחוד. היו האנשים מבחוץ והנשים מבפנים או אנשים מבפנים והנשים מבחוץ ופירשה אשה אחת לבין האנשים והמה פרוצים, ולהרמב"ם אפילו אינם פרוצים, או איש אחד לבין הנשים שעסקיו עמהן, ולהרמב"ם אפילו באין עסקיו עמהן – אסורים משום יחוד [וע' ב"ש סקי"א מ"ש בשם הב"ח].

9. Many women, not fewer than three, with many men—there is no concern for seclusion (yichud). If the men are outside and the women are inside, or the men are inside and the women are outside, and one woman separates and goes among the men, and they are licentious, and according to the Rambam, even if they are not licentious, or one man goes among the women and his business is with them, and according to the Rambam, even if his business is not with them—they are prohibited due to seclusion. [And see Beit Shmuel, subparagraph 11, as mentioned in the name of the Bach].

י. מותר להתייחד עם שתי יבמות או עם שתי צרות או עם אשה וחמותה או אשה ובת בעלה או אשה ובת חמותה, מפני ששונאות זא"ז ואין מחפות זע"ז ויתייראו זו מזו לזנות. וכן מותר להתייחד עם אשה שיש עמה תינוקת קטנה היודעת טעם ביאה ואינה מוסרת עצמה לביאה שאין לה יצר עדיין לזנות, לפי שהאשה תתיירא לזנות לפניה שלא תגלה לאחרים את סודה, אבל בדרך לא מהני קטנה, דשמא תפנה עמו למקום מוצנע ותזנה [ב"ש], וכ"ש בבית כשיש עוד חדר דאסור, אבל להתייחד עם זו התינוקת עצמה – אסור דשמא יאנסה, ואם התינוקת פחותה מג' שנים ויום אחד אין איסור להתייחד עמה. וכן אשה מותרת להתייחד עם תינוק פחות מבן ט' שנה, שלא גזרו אלא על יחוד איש הראוי לביאה ואשה הראויה, מיהו אם התינוקת קידשה אביה – אסור להתייחד עמה, דהרי דינה כא"א ואסורה מן התורה, ואין חילוק בין ראויה לאינה ראויה [נ"ל].

10. It is permitted to seclude oneself with two yevamot (women bound to a levirate marriage) or with two co-wives, or with a woman and her mother-in-law, or a woman and her husband's daughter, or a woman and her mother-in-law's daughter, because they dislike each other and will not cover up for each other, and they will be afraid of each other to commit adultery. Similarly, it is permitted to seclude oneself with a woman who has with her a small girl who knows the concept of intercourse but does not yet give herself to intercourse because she does not yet have the inclination to commit adultery, as the woman will be afraid to commit adultery in front of her lest she reveal her secret to others. However, on the road, a small girl does not help, as she might turn with him to a secluded place and commit adultery, and certainly in a house where there is another room, it is forbidden. But to seclude oneself with that small girl herself is forbidden, as he might rape her. If the small girl is less than three years and one day old, there is no prohibition to seclude oneself with her. Similarly, a woman is permitted to seclude herself with a boy less than nine years old, as they only decreed against the seclusion of a man who is capable of intercourse and a woman who is capable. However, if the girl's father betrothed her, it is forbidden to seclude oneself with her, as her status is like a married woman and she is forbidden by Torah law, and there is no difference between one who is capable and one who is not.

יא. אנדרוגינוס אינו מתייחד עם הנשים דהוא יש לו תאוה לאשה, ואם נתייחד אין מכין אותו מפני שהוא ספק, אבל האיש מותר להתייחד עם האנדרוגינוס ועם הטומטום, דהאיש אינו מתאוה להן ולא נחשדו ישראל על כך, ועמ"ש בסי' כ"ד. וי"א דאנדרוגינוס אינו מתייחד עם זכר ג"כ [הגר"א].

11. An androgynous person should not be secluded with women because they have a desire for women. However, if they were secluded, they are not punished because their status is uncertain. But a man is allowed to be secluded with an androgynous person or a tumtum (one of indeterminate sex), as men do not have a desire for them, and the people of Israel have not been suspected of such behavior. See also what is written in Siman 24. Some say that an androgynous person should also not be secluded with a man.

יב. תקנו חכמים שיהיו הנשים מספרות זו עם זו בבית הכסא כדי שלא יכנוס שם איש ויתייחד עמהן, וזהו בימי קדם שהבתי כסאות היו בשדות ולא בעיר דאז יש חשש יחוד, אבל בזמן הזה שהן בעיר אין לחוש. עוד תקנו חכמים שלא תהא אשה מהלך בשוק ובנה אחריה אלא ילך לפניה, והטעם דשמא הפרוצים ירצו להשיגה במקום סתר ויחטפו בנה ותלך אחריו להחזירו ובין כך יתעוללו בה הרשעים שתפסוהו, וכ"ש דבת לא תלך אחריה דבהבת עצמה יש חשש שתתפס ותתאנס.

12. The sages established that women should speak with each other in the restroom so that no man would enter and be alone with them. This was in ancient times when restrooms were in the fields and not in the city, where there was a concern of seclusion. However, in our times, when restrooms are in the city, there is no such concern. The sages also established that a woman should not walk in the marketplace with her child behind her, but rather the child should walk in front of her. The reason is that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

promiscuous individuals might attempt to seize the child in a hidden place, causing the mother to go after the child to retrieve him, during which time the wicked individuals who have grabbed him might assault her. All the more so, a daughter should not walk behind her, as there is a concern that she herself might be seized and assaulted.

יג. אין ממנין אפילו אדם נאמן וכשר ואפילו חסיד שבחסידים להיות שומר בחצר שיש בו נשים אע"פ שהוא עומד בחוץ, ואפילו לדיעה שנתבאר דאיש אחד רשאי להתייחד עם נשים הרבה, לא דמו יחוד בעלמא לזה שהוא שומר תמידי, וגרע זה גם ממי שעסקיו עם הנשים, והגם שעומד בחוץ מ"מ אין אפוטרופס לעריות. ונראה דאפילו שנים אסורים, דלא ימלט שהאחד ילך או ישן והשני יתייחד עמהם, ושלשה – אפשר שמותר, אמנם לדעת הרמב"ם שבסעי' ז' אפשר דגם בשלשה אסור, וצ"ע לדינא. גם צוו חז"ל בדרך עצה שלא ימנה אדם אפוטרופס על ביתו שלא תבא אשתו לידי עבירה, ואלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף הצדיק ממונה על ביתו לא היה בא לאותו דבר [ברכות ס"ג.].

13. It is prohibited to appoint even a trustworthy and upright person, even the most pious of the pious, to be a guard in a courtyard where there are women, even if he is standing outside. Even according to the opinion that one man is permitted to be secluded with many women, this is not comparable to being a constant guard, which is worse than someone whose business is with women. And even though he is standing outside, there is no guardian against sexual immorality. It seems that even two men are prohibited, because it is inevitable that one will leave or sleep, and the other will be secluded with them. Three men might be permissible, but according to the opinion of Maimonides (Rambam) in section 7, it might be that even three are prohibited, and this requires further investigation for a definitive ruling. The Sages also advised as a precaution that a person should not appoint a guardian over his household to prevent his wife from coming to sin. Had Potiphar not appointed the righteous Joseph as a steward over his house, he would not have come to that situation (Berachot 63a).

יד. כתב הרמב"ם ז"ל: אסור לת"ח לשכון בחצר שיש בו אלמנה אע"פ שאינו מתייחד עמה מפני החשד אא"כ היתה אשתו עמו, עכ"ל. ובגמ' לא אמרו דרק להתאכסן אצלה אסור, וזהו דעת הראב"ד ז"ל, וגם זה רק כשאוכל משלה, אבל אם משלם לה בעד אכילתו – מותר [ט"ז]. ולהרמב"ם אכסניא באקראי מותר ורק בקביעות לדור עמה אסור אף בחצר אחד [ב"ש]. וכן אמרו חז"ל שאלמנה אסורה לגדל כלב מפני החשד, וגם לא תקנה אשה אפילו אינה אלמנה עבדים זכרים אפילו קטנים מפני החשד [ע"א כ"ב.], ולהרמב"ם אינו אסור אלא בראוים לביאה אבל קטנים ביותר – שרי, ולהטור גם בכה"ג אסור שמא תגדלם עד שיהו ראוים כמ"ש הטור ביו"ד סי' רס"ז, ע"ש.

14. The Rambam, of blessed memory, wrote: It is forbidden for a Torah scholar to reside in a courtyard where there is a widow, even if he does not seclude himself with her, due to suspicion, unless his wife is with him. These are his words. And in the Gemara, it does not state that it is only forbidden to lodge with her, and this is the opinion of the Ra'avad, of blessed memory. And this is also only when he eats from her provisions, but if he pays her for his food – it is permitted. And according to the Rambam, a temporary lodging is permitted, and only a permanent residence with her in the same courtyard is forbidden. The sages also said that a widow is forbidden to raise a dog because of suspicion, and a woman, even if she is not a widow, should not buy male slaves, even if they are minors, because of suspicion. According to the Rambam, it is only forbidden if they are of an age suitable for intercourse, but if they are very young – it is permitted. However, according to the Tur, it is forbidden even in this case, lest she raise them until they are of an age suitable, as the Tur wrote in Yoreh De'ah, section 267.

טו. מי שאין לו אשה לא ישכור משרתת בתולה או אלמנה אפילו אם יש לה בן אצלה בביתו כשהוא דר לבדו בבית, דלאו בכל שעה יהיה הבן שם [ב"ש]. וכן מי שאין לו אשה לא ילמד עם קטנים מפני שאמות הבנים באים לבית הספר ויתייחד עמהן, ואפילו במקום שאין חשש יחוד מ"מ יתגרה עמהן. וכן אשה לא תלמד עם קטנים מפני שאבות הבנים יבואו לביתה בגלל בניהם ונמצאו מתייחדים עמה, ואפילו יש לה בעל אסור שאין דרכו של האיש להיות תמיד בביתו. אבל מלמד שיש לו אשה אין חשש בזה, לא מיבעיא כשהיא עמו בבית שלומד עמהם דמותר שהרי אין דרכה לצאת מביתה, אלא אפילו לומד בבית אחר מותר כיון שאשתו בעיר תבא אליו בכל עת והיא משמרתו, אמנם אם היא בעיר אחרת פשיטא שאסור [ע' ב"ש סקכ"ב].

15. One who does not have a wife should not hire a maidservant, whether she is a virgin or a widow, even if she has a son with her in his house when he lives alone, because the son will not be there at all times. Similarly, one who does not have a wife should not teach young children, because the mothers of the children come to the school and he will be secluded with them. Even in a place where there is no concern of seclusion, he will still be aroused by them. Likewise, a woman should not teach young children because the fathers of the children will come to her house on account of their sons, and they will find themselves secluded with her. Even if she has a husband, it is forbidden, because it is not the way of a man to always be at home. However, a teacher who has a wife does not have this concern. Not only when she is with him in the house

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

where he teaches them is it permitted, for she does not usually leave her house, but even if he teaches in another house, it is permitted since his wife is in the city and can come to him at any time, and she watches over him. However, if she is in another city, it is certainly forbidden.

טז. כתב הרמב"ם ז"ל בסוף איסורי ביאה: אין דורשין בסתרי עריות בשלשה מפני שהאחד טרוד בשאלת רב והשנים נושאים ונותנים זה עם זה ואין דעתם פנויה לשמוע, ולפי שדעתו של אדם קרובה אצל עריות אם נסתפק לו דבר ששמע מורה להקל, לפיכך אין דורשין אלא לשנים כדי שיהיה האחד השומע מפנה דעתו ויודע מה שישמע מן הרב עכ"ל, ובשלשה יכול להיות ששנים מהם לא ישמעו כלל אם יגיד הרב איזה איסור [רש"י חגיגה י"א:], ועוד דהשטן מונה את ישראל בעריות דהרי קין נשא אחותו ויעקב אבינו שתי אחיות, והרב יודע בזה טעמים נסתרים מעיני שארי תלמידים וכשלא ישמעו הטעם יבואו להכשל [מהרש"א].

16. Maimonides, of blessed memory, wrote at the end of the Laws of Forbidden Relationships: "One does not expound on the secrets of illicit relationships in the presence of three people, because one of them will be preoccupied with asking the teacher questions, and the other two will be engaged in discussion with each other, and their minds will not be free to listen. And since a person's inclination is close to matters of illicit relationships, if he has a doubt about something he hears, he will tend to be lenient. Therefore, one should only expound to two people, so that one listener will free his mind and understand what he hears from the teacher." And with three, it is possible that two of them will not hear at all if the teacher says some prohibition (Rashi on Chagigah 11). Additionally, the Satan accuses Israel regarding illicit relationships, for Cain married his sister, and our forefather Jacob married two sisters. The teacher knows hidden reasons not apparent to other students, and if they do not hear the reason, they may come to err (Maharsha).

יז. עוד כתב: אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות. אמרו חכמים [יומא ע"ה.] בשעה שנצטוו ישראל על העריות בכו וקבלו מצוה זו בתרעומות ובכיה שנאמר (במדבר יא י) "בֹּכֶה לְמִשְׁפְּחֹתָיו" – על עסקי משפחות, ואמרו חכמים [חגיגה שם] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן, ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות ובביאות אסורות, ואמרו חכמים [ב"ב קס"ה:] רוב בגזל ומיעוט בעריות והכל באבק לה"ר, עכ"ל.

17. He also wrote: There is nothing in the entire Torah that is as difficult for most people to abstain from as forbidden sexual relationships and illicit unions. Our sages said [Yoma 75a], when the Israelites were commanded about forbidden sexual relationships, they cried and accepted this commandment with complaints and weeping, as it is said (Numbers 11:10), "crying in their families" – concerning familial matters. And our sages said [Chagigah there], theft and forbidden sexual relationships are things to which a person's soul lusts and desires. You will not find any community at any time that does not have individuals who are lax regarding forbidden sexual relationships and illicit unions. Our sages said [Bava Batra 165a]: most people are guilty of theft, a minority of forbidden sexual relationships, and everyone is involved in the dust of lashon hara (slander). Thus are the words of the Sages.

יח. לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן היחוד שהוא הגורם הגדול, וכ"ש מהטיול עם הנשים ומלשחוק עמהן בקוביא, וכ"ש לחול עמהן במחולות ח"ו. וכן ינהוג להתרחק את עצמו מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים וכ"ש מלקרות בספרי עגבים, והמחברן והמדפיסן אין להם חלק לעוה"ב שאלו גורמים גדולים הם. ולא ישב בלא אשה, וגדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבות זנות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה דעי"ז בא לידי הרהור עבירה, והרהור אסור מן התורה דכתיב "וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם" וגו' (במדבר טו לט), ובתורה אמורה "אַיֶּלֶת אֲהָבִים וְיַעֲלַת חֵן דַּדֶּיהָ יְרַוּךְ בְּכָל עֵת בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגֶּה תָמִיד" (משלי ה יט).

18. Therefore, it is proper for a person to subdue their inclination in this matter and to accustom themselves to greater sanctity, pure thoughts, and correct understanding in order to be saved from them. One should be careful of seclusion, which is a major cause, and all the more so from strolling with women and playing games with them, and certainly from dancing with them, God forbid. Similarly, one should distance themselves from frivolity, drunkenness, and lewd speech, and certainly from reading lewd books. Those who write and print them have no share in the World to Come, for they are significant causes. A person should not remain without a wife. Above all, it is said that one should direct their thoughts to words of Torah and broaden their knowledge in wisdom, for thoughts of immorality only prevail in a heart that is empty of wisdom. This leads to sinful thoughts, which are forbidden by the Torah, as it is written: "And you shall not follow after your own heart" (Numbers 15:39). And it is stated in the Torah: "A loving doe, a graceful deer—may her breasts satisfy you at all times; be intoxicated always with her love" (Proverbs 5:19).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן כג

א. **[דין איסור הוצאת זרע לבטלה ובו ט' סעי']**
האדם הנברא בצלם אלקים יבין וישכיל בדעו ושכלו שהתאוה שנבראת באדם לא נבראת בשביל התאוה, שהרי היא נגד השכל כמו שדרשו חז"ל "כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי" (תהלים לג ט) – זו אשה, הוא צִוָּה וַיַּעֲמֹד – אלו בנים, אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם והכל רצין אחריה [שבת קנ"ב.], ולא נבראת אלא בשביל פריה ורביה שזהו קיום העולם, וזהו שהקב"ה אמר להגביר תאוה זו על בני אדם ויהי כן מפני שהוא צוה לעולמו שתעמוד דלא תהו בראה לשבת יצרה ואלמלי הגביר הקב"ה תאוה זו באדם לא היה שום אדם מזדקק לזה מפני המיאוס. וראיה לזה שאיננה לשום תאוה – שהרי מיד בצאת הזרע תכרת התאוה מכל, וכל האדם ישיב אל לבו איה איפוא תאוותי שתאבתי מקודם אך רגע, אלא יבין שאחרי צאת הזרע להזריע שוב אין צורך בה, ולכן בהזקנים שאינם ראוים להזריע זרע תפסק תאוותם, מה שאינו כן בתאוות אכילה ושתיה שאף היותר זקן מתאוה קצת לאכול ולשתות, ולכן חוב קדוש מוטל על האדם לשמור זרעו שלא תלך לבטלה ח"ו כי קודש היא, וכבר מצאו חכמי הטבע ע"פ זכוכית מגדלת שבטיפת זרע יש כל תמונת האדם, והמוציאה לבטלה כאלו הורג נפש ח"ו.

1. **[The Law Regarding the Prohibition of Wasting Seed, Containing Nine Sections]**
A person created in the image of God should understand and comprehend with his knowledge and intellect that the desire created within man was not made for the sake of desire itself, for it is contrary to reason. As our Sages interpreted the verse "For He spoke, and it came to be" (Psalms 33:9) – this refers to woman; "He commanded, and it stood firm" – this refers to children. A woman is a vessel full of filth and her mouth is full of blood, yet everyone runs after her [Shabbat 152a]. She was only created for procreation, which is the preservation of the world. This is why the Holy One, Blessed be He, caused this desire to be strong in humans, so that His world would endure, as it is written: "He did not create it a waste, but formed it to be inhabited" (Isaiah 45:18). If the Holy One, Blessed be He, had not strengthened this desire in man, no one would engage in it due to its repulsiveness. And proof that it is not for any desire: immediately upon the emission of seed, the desire ceases entirely, and every person reflects: Where is my desire that I craved just a moment ago? Rather, one should understand that after the emission of seed for the purpose of procreation, there is no further need for it. Therefore, in the elderly who are no longer capable of procreation, their desire ceases, unlike the desires for eating and drinking, which even the very old still crave somewhat. Thus, it is a sacred duty upon a person to guard his seed so that it does not go to waste, God forbid, for it is holy. Natural scientists have already discovered through the microscope that in a drop of seed, the entire form of a human is present, and one who wastes it is as if he has killed a soul, God forbid.

ב. ולכן החמירו חז"ל מאד מאד בעין מז"ל, וחמור עון זה מכל עבירות שבתורה, וכ"ש אלו שמנאפים ביד ומוציאים ש"ז – לא די להם שאיסור גדול הוא אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב, ועל זה נאמר "יָדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ" (ישעיה א טו) וכאלו הרג הנפש, וכן המקשה עצמו לדעת הוא בנידוי, ולכן יזהר במאד מלהרהר בזה כי ההרהור מביא לידי הוצאת זרע לבטלה.

2. Therefore, our Sages were extremely stringent regarding the evil eye, and this sin is more severe than all other transgressions in the Torah. All the more so for those who engage in self-pleasure and emit semen – not only is this a great prohibition, but the one who does this is considered to be in excommunication. Concerning this it is said, "Your hands are full of blood" (Isaiah 1:15), as if he has killed a soul. Similarly, one who intentionally causes an erection is in excommunication. Therefore, one must be very careful not to think about this, for such thoughts lead to the emission of semen in vain.

ג. ואסור לאדם להקשות עצמו לדעת או להביא את עצמו לידי הרהור, אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה שהיא אילת אהבים ויעלת חן ומבטלת הרהורים רעים. ולפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה, אלא יטה מעט על צדו כדי שלא יבא לידי קישוי, כי בישנו על ערפו מתחמם החוט השדרה שדרך שם הולך הזרע ומקורו מהמוח. ולא יסתכל בבהמה וחיה ועוף כשמזדקקין זל"ז, אמנם מי שעסקו בכך כמו מרביעי בהמה מותרין אפילו להכניסם כמכחול בשפופרת מפני שהם עסוקים במלאכתם ולא יבואו לידי הרהור.

3. It is forbidden for a person to intentionally arouse himself or to bring himself to a state of arousal. If a person has an improper thought, he should divert his mind from frivolous matters to words of Torah, which are a beloved hind and a graceful deer, and they nullify evil thoughts. Therefore, it is forbidden for a person to sleep on his back with his face upwards; rather, he should tilt slightly to his side to avoid arousal, because when one sleeps on his back, the spinal cord heats up, through which the seed travels, and its source is in the brain. One should not gaze at animals, beasts, and birds when they mate with each other. However, those whose work involves this, such as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

animal breeders, are permitted even to insert them like a paintbrush in a tube, because they are engaged in their work and will not come to improper thoughts.

ד. אסור לאדם שאינו נשוי לשלוח ידו במבושיו כדי שלא יבא לידי הרהור, ואפילו מתחת טיבורו לא יכניס ידו שמא יבא לידי הרהור. ואם השתין מים לא יאחוז באמה וישתין, ואם היה נשוי מותר כשאשתו עמו והיא טהורה [מג"א ס"ג סקי"ד, וכ"כ הט"ז שם], וי"א דאפילו אין אשתו עמו מותר [ב"ש], ודעת הטור דאף נשוי אינו מותר אלא לאחוז מעטרה ולמטה לצד הארץ, ועכ"פ בין נשוי ובין שאינו נשוי לא יושיט ידו לאמה כלל אלא בשעה שהוא צריך לנקביו. ולרחוץ האמה עם כל הגוף יחד שרי כשרוחץ בדרך העברה, אבל להתעכב הרבה ברחיצת האבר אין נכון לעשות כן דשמא יתחמם, וגם כשרוחץ לא יביט בערותו ומגונה הוא, וכ"ש שלא יסתכל בערות חבירו. וכן אסרו חז"ל לרכוב על בהמה בלא אוכף שלא יתחמם האבר מבשר הבהמה. [מ"ש בשו"ע סעי' ו' על אוכף מרדעת ט"ס הוא, דמרדעת מחמם כדפרש"י בנדה י"ד.].

4. It is forbidden for an unmarried man to touch his genitals so that he does not come to improper thoughts, and even from below his navel, he should not put his hand lest he come to improper thoughts. And if he urinates, he should not hold his member and urinate. If he is married, it is permitted when his wife is with him and she is pure [Magen Avraham 63:14, and the Taz writes similarly there], and some say that even if his wife is not with him it is permitted [Beit Shmuel]. The opinion of the Tur is that even a married man is only permitted to hold from the corona downward towards the ground. In any case, whether married or unmarried, one should not extend his hand to the member at all except when he needs to relieve himself. Washing the member along with the whole body is permitted when washing in a manner of passing, but to linger much in washing the organ is not appropriate for perhaps it will cause arousal. Also, when washing, he should not look at his nakedness, which is disgraceful, and certainly, he should not gaze at the nakedness of his fellow. Additionally, the Sages prohibited riding an animal without a saddle so that the organ does not become heated from the flesh of the animal. [What is written in the Shulchan Aruch, section 6, about a saddle as a blanket is a scribal error, for a blanket causes heat as explained by Rashi in Niddah 14].

ה. כשמשמש עם אשתו לא יהא דש מבפנים וזורה מבחוץ ומוציא זרעו לבטלה, וזהו מעשה ער ואונן שהמיתם ה' על כי שחתו זרעם ארצה ככתוב בתורת משה. ולכן אשה שיש לה אוטם ברחם וע"י כן כשבעלה משמש עמה זורה מבחוץ – אסור, ויראה שתרפאת מזה או יגרשנה. אבל מותר לשמש עם קטנה ואילונית הואיל ומשמש כדרך כל הארץ, ודוקא כשכבר קיים פריה ורביה או שיש לו אשה אחרת במקומות שמותר לישא שתי נשים, אבל כשעדיין לא קיים פריה ורביה – לא ישא קטנה שאינה ראויה לילד, וכ"ש עקרה וזקנה [ע' מל"מ פכ"א מא"ב הכ"ו]. ודע, דמלשון הטור והשו"ע בסעי' א' משמע דשימוש עם קטנה נוגע לאיסור הוצאת זרע לבטלה, וצע"ג ויש לעיין בזה.

5. When engaging in marital relations with his wife, a man should not engage in intercourse internally and then ejaculate externally, thereby wasting his seed. This was the act of Er and Onan, whom the Lord killed because they wasted their seed on the ground, as it is written in the Torah of Moses. Therefore, if a woman has a blockage in her womb, and as a result, when her husband has relations with her, he ejaculates externally — this is forbidden. She should seek a cure for this condition or he should divorce her. However, it is permissible to have relations with a young girl or an ailonit (a woman who does not develop signs of puberty) since he engages in intercourse in the natural manner. This is only permissible if he has already fulfilled the mitzvah of procreation or if he has another wife in places where it is permitted to marry two women. But if he has not yet fulfilled the mitzvah of procreation, he should not marry a young girl who is not capable of bearing children, and certainly not a barren or elderly woman. Know that from the language of the Tur and the Shulchan Aruch in the first section, it appears that engaging in relations with a young girl pertains to the prohibition of wasting seed. This requires further examination and consideration.

ו. אשה שאמרו לה הרופאים שאם תתעבר תמות ויראה לשמש כדרכה מפני הסכנה, על כיוצא בזה אמרו חז"ל [יבמות י"ב:] שמשמשות במוך, ופירש"י שנותנת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו, אבל ר"ת ס"ל דזהו איסור גמור דהוי כמטיל זרעו על העצים ועל האבנים, אלא ישמש כדרכו ואחר התשמיש תתן המוך להשאיב הזרע כי היא אינה מצווה על השחתת זרע [ור"ת סותר עצמו מיבמות שם לכתובות ל"ט., ובשמ"ק שם כתוב בשם הרא"ש ורמב"ן וריטב"א, וכן ברשב"א ביבמות וכתובות שם, וכן המרדכי ריש יבמות בשם ר"ת וריב"ן כתבו שאין איסור ליתן מוך קודם תשמיש, וגם ליתן לאחר תשמיש כתב הרא"ש שם שאין איסור, וגם ר"י בתוס' כתובות דחה ראייתו, ולכן כשיש סכנה שתתעבר יכולים לסמוך ולהתיר בין לפני תשמיש ובין אח"כ, ולהדיא משמע כן בריש נדה].

6. A woman who has been told by doctors that if she becomes pregnant, she will die and it appears that she should engage in marital relations in the usual manner because of the danger, in such a case our Sages said (Yevamot 12b) that she may use a cloth. Rashi explained that she places a cloth in the place of intercourse when they engage in relations so that she does not become pregnant. However, Rabbeinu Tam holds that this is a complete prohibition, as it is considered like casting one's seed on trees and stones.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Instead, he should engage in relations in the usual manner and afterwards she should place the cloth to absorb the seed, for she is not commanded regarding the destruction of seed. [And Rabbeinu Tam contradicts himself from Yevamot there to Ketubot 39a, and in Shitah Mekubetzet there it is written in the name of the Rosh, Ramban, and Ritva, and likewise in the Rashba in Yevamot and Ketubot there, and also the Mordechai at the beginning of Yevamot in the name of Rabbeinu Tam and Rivan wrote that there is no prohibition to place a cloth before intercourse, and also to place it after intercourse the Rosh wrote there is no prohibition, and also Rabbi Yitzchak in Tosafot Ketubot refuted his proof. Therefore, when there is a danger that she might become pregnant, one can rely and permit whether before intercourse or afterward, and it is explicitly implied this way at the beginning of Niddah.]

ז. כתב רבינו הרמ"א: בגמ' פרק כל היד משמע דאסור ללבוש מכנסים אם לא עשוים כבתי שוקים משום דמביא לידי השחתת זרע, ואע"פ דאפשר לדחות דבגמ' לא קאמר אלא בימיהם שהיה להם תרומה ואיכא למיחש לטומאת הגוף, מ"מ מדהביא הרא"ש בפסקיו משמע דאף בזה"ז אסור, ומה שנהגו היתר במרחץ אפשר לומר דבשעה מועטת לא אסרו, עכ"ל. והדברים מבוארים שדבר זה לא נאמר אלא במכנסים העשוים כיס מיוחד להאבר בפ"ע דבזה שייך חימום, אבל במכנסים שלנו איזה חימום שייך, ופשיטא שבכל הדורות לא הלכו בלא מכנסים[וכ"כ בפ"ת בשם עצי ארזים, וע' או"ח סי' צ"א].

7. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: In the Talmud, in the chapter "Kol Yad," it implies that it is forbidden to wear pants unless they are made like leggings because it leads to the wasting of seed. And although it is possible to reject this by saying that in the Talmud it was only stated in their days when they had terumah (heave offering) and there was concern for bodily impurity, nevertheless, since the Rosh brought it in his rulings, it implies that even in our times it is forbidden. As for the custom to permit it in the bathhouse, one could say that for a short time they did not forbid it. These are the words of the Rema. It is clear that this was only said regarding pants that have a special pocket for the organ by itself, in which case heating is relevant. But regarding our pants, what heating is relevant? And it is obvious that in all generations, they did not go without pants [and so it is written in the Pri Tohar in the name of Atzei Arazim, and see Orach Chaim, Siman 91].

ח. מדבריו משמע שהיו הולכים במרחץ במכנסים, ולא כן בזמנינו זה בארצותינו, ולכן יש לתמוה על מה שאין נזהרין אפילו כמה מהלומדים ומהיריאים לילך בן עם אביו למרחץ ובן עם חמיו ובעל אמו ובעל אחותו, והרי איסור זה מפורש בגמ' [פסחים נ"א.] דאסור לרחוץ עם אביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו, ורבינו הרמ"א כותב ההיתר מפני שהולכים במכנסים במרחץ, אבל בזמנינו איזה היתר יש לזה? וסבור הייתי לומר דבגמ' אמרו שלא ירחץ עמהם, וסתם רחיצה בזמניהם היה באמבטאות ובזה אסור שלא ישבו באמבטי אחת דבזה איכא הרהור, אבל במרחץ שלנו שרק בבית אחד הם אין חשש בזה, אבל ראיתי במרדכי [שם] בשם הר"ם מר"ב שעלה בדעתו היתר זה ודחה אותו מצד הסברא דאין חילוק בזה, מיהו העולם אפשר שסומכים ע"ז אמנם הירא את דבר ה' ירחק מזה. ולרחוץ עם רבו המובהק ג"כ אסור מפני דרך ארץ, ולכן אם רבו צריך לו שישמשנו מותר כמ"ש ביו"ד סי' רמ"ב, וכן אם היה קודם לרבו במרחץ א"צ לצאת כשרבו בא, אבל באביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו דהטעם הוא משום הרהור – אסור בכל ענין, וכן איתא בגמ' שם דבמקום שאין המנהג ששני אחים ירחצו כאחד שנזהרים מזה לא ירחצו שם שני אחים ג"כ כאחד, וכ"כ הרמב"ם, אבל הטור והשו"ע לא כתבו זה מפני שעתה אין זה המנהג בשום מקום ומדינא שרי כמ"ש בגמרא שם, ותמיהני על הטור והב"י שלא הזכירו כלל דין זה דאיסור רחיצה עם אביו וכו' לא בכאן ולא ביו"ד, ויותר מזה תמיהני על הטור שבקיצור פסקי הרא"ש השמיטו ג"כ ע"ש, ורק הרמב"ם והרמ"א כתבום וכן הרי"ף והרא"ש, וצ"ע. ולילך עם בן קטן למרחץ – יש להסתפק אם מותר אם לאו.

8. From his words it seems that they would go to the bathhouse wearing pants, but that is not the case in our times in our lands. Therefore, it is surprising that even some of the scholars and the God-fearing are not cautious and go to the bathhouse with their father, father-in-law, stepfather, or brother-in-law. And this prohibition is explicitly stated in the Gemara (Pesachim 51a) that it is forbidden to bathe with one's father, father-in-law, stepfather, or brother-in-law. And our master, the Rema, writes that it is permitted because they would go to the bathhouse wearing pants. But in our times, what permit is there for this? And I thought to say that the Gemara says not to bathe with them, and in their times, bathing was usually in bathtubs, and this is forbidden so they would not sit in one bathtub, which leads to improper thoughts. But in our bathhouses, where they are just in one room, there is no concern. However, I saw in the Mordechai (there) in the name of Rabbi Meir of Rottenburg who considered this permit and rejected it based on reasoning that there is no difference in this matter. Nevertheless, the world possibly relies on this, but whoever fears the word of God should distance himself from this. And bathing with one's primary teacher is also forbidden because of respect, and therefore if the teacher needs him to serve him, it is permitted as it is written in Yoreh De'ah, Siman 242. Similarly, if the student was in the bathhouse before his teacher, he does not need to leave when his teacher comes.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, with one's father, father-in-law, stepfather, or brother-in-law, since the reason is due to improper thoughts, it is forbidden in all cases. And it is also taught in the Gemara there that in a place where the custom is that two brothers do not bathe together, they should also not bathe together, and so wrote the Rambam. But the Tur and Shulchan Aruch did not write this because now this is not the custom anywhere, and according to the law, it is permitted as the Gemara writes there. And I am puzzled by the Tur and the Beit Yosef that they did not mention this law at all, neither here nor in Yoreh De'ah. And I am even more puzzled by the Tur, who in the short decisions of the Rosh omitted it as well. Only the Rambam and Rema wrote it, as well as the Rif and the Rosh, and this requires investigation. And to go to the bathhouse with a young son, there is a doubt whether it is permitted or not.

ט. חסידים הראשונים וגדולי החכמים, התפאר אחד מהם שלא נסתכל במילה שלו, ומהם מי שהתפאר שלא התבונן מעולם בצורת אשתו מפני שלבו פונה מדברי הבל לדברי האמת שהם אוחזות לבב הקדושים [רמב"ם].

9. The early pious ones and the great sages, one of them boasted that he never looked at his own circumcision, and some of them boasted that they never gazed upon the form of their wife because their hearts were turned away from matters of vanity to matters of truth that capture the hearts of the holy. [Rambam]

סימן כד

א. **[דיני איסור זכור ובהמה ושלא נחשדו ישראל בזה ובו ז' סעי']**
משכב זכור ומשכב בהמה מהעריות הם וחייב כרת, ואם בעדים והתראה חייב סקילה כמפורש בתורה, ולכן הבא על הזכר או הביא זכור עליו כיון שהערה אם היו שניהם גדולים – נסקלים, שנאמר "וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה" (ויקרא יח כב), ובקדושים כתיב "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ יג), הרי דהשוכב והנשכב שניהם בסקילה והלאו דלא תשכב קאי ג"כ על שניהם – קרי ביה לא תשכב ולא תשכוב [סנהדרין ד':] דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר מקודם בלאו. ואם אחד מהם היה קטן – אם הוא בן תשע שנים ויום אחד הגדול חייב סקילה והקטן פטור, ואם פחות מזה – גם הגדול פטור, והב"ד יכו להגדול מכת מרדות.

1. **[Laws of the prohibition of homosexual relations and bestiality, and that Israel is not suspected of such, with seven sections]**
Homosexual relations and bestiality are among the forbidden sexual relations, and one is liable to karet (spiritual excision). If there are witnesses and a warning, one is liable to stoning, as explicitly stated in the Torah. Therefore, one who has relations with a male or brings a male upon himself, once there is penetration, if both are adults – they are stoned, as it is stated: "You shall not lie with a male as with a woman" (Leviticus 18:22), and in Kedoshim it is written: "If a man lies with a male as with a woman, both of them have committed an abomination; they shall surely be put to death; their blood is upon them" (Leviticus 20:13). Thus, both the one who lies and the one who is lain with are liable to stoning, and the prohibition "You shall not lie" applies to both of them – read it as "You shall not lie" and "You shall not be lain with" [Sanhedrin 54a], for the Torah does not punish unless it first warns with a prohibition. If one of them was a minor – if he is nine years old and one day, the adult is liable to stoning, and the minor is exempt. If he is younger than that – the adult is also exempt, and the court administers lashes of rebelliousness to the adult.

ב. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מא"ב דין ט"ו: הבא על אנדרוגינוס דרך זכרותו – חייב, והטומטום ספק הוא, לפיכך הבא על הטומטום או על אנדרוגינוס דרך נקבותו מכין אותו מכת מרדות, והאנדרוגינוס מותר לישא אשה, עכ"ל. מבואר מדבריו דאנדרוגינוס דינו כזכר, ואע"ג דלכל התורה כולה הוא ספק זכר ספק נקיבה כמ"ש הרמב"ם עצמו לענין טומאת לידה בפ"י מא"ב ולענין ערכין בפ"א מערכין ולענין ראיית דם בפ"א ממשכב ומושב וכן בפ"ב מאישות ונזירות ע"ש, מ"מ בכאן רבתה התורה מריבויא ד"וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה" דממקום זכרותו כשנשכב דינו כזכר, וממילא כיון דכן – אין איסור בקחתו אשה. [ומה דפריך לר"ל ביבמות פ"ב: מנושא ע' נוב"י תנינא ס"א, וע' רמב"ם פ"ז מתרומות ובכ"מ שם]. ודבר פשוט דלהרמב"ם גם אנדרוגינוס שבא על הזכר חייב מיתה, ואולי על כל העריות חייב או אפשר דהתורה לא ריבתה אותו רק לענין משכב זכר [ע"ש פ"ג:], אבל יש שחולקים עליו וס"ל דסוף סוף אנדרוגינוס הויא ספק ואין חייבים עליו כלום וגם הוא אינו חייב כלום ואינו נושא אשה [כ"מ לרש"י שם פ"ג. שמפרש הלכה כר"י דמתניתין, וכ"מ מהרשב"א שם, וע' כסף משנה ודו"ק].

2. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 1 of Hilchot Issurei Biah, Law 15: "One who has relations with an androgynous through his male organ is liable, and a tumtum is in doubt. Therefore, one who has relations with a tumtum or an androgynous through their female organ receives lashes of rebellion. An androgynous is permitted to marry a woman." His words clarify that the androgynous is considered as a male. Although, for the entirety of the Torah, he is in doubt whether he is a male or female,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as the Rambam himself wrote concerning the impurity of childbirth in Chapter 10 of Hilchot Issurei Biah, and concerning valuations in Chapter 1 of Hilchot Erchin, and concerning the sighting of blood in Chapter 1 of Hilchot Mishkav uMoshav, and similarly in Chapter 2 of Hilchot Ishut and Nazir, nevertheless, here the Torah expanded its prohibition from the verse "And with a male you shall not lie as with a woman" to include from the location of his male organ when lying, his status is that of a male. Consequently, since this is the case, there is no prohibition in him marrying a woman. And what is questioned regarding Reish Lakish in Yevamot Chapter 2: refer to the Responsa of Nodah B'Yehudah, part 2, section 1, and Rambam in Chapter 7 of Hilchot Terumot and the Kesef Mishneh there. It is clear that according to the Rambam, an androgynous who has relations with a male is liable to death, and perhaps for all forbidden relations he is liable, or it is possible that the Torah only expanded his status specifically for the matter of male-male relations. But there are those who disagree and hold that ultimately an androgynous remains in doubt, and one is not liable for him at all, and he himself is not liable for anything, and he does not marry a woman. As found in the commentary of Rashi there in Chapter 3, who interprets the law according to Rabbi Yehuda in the Mishnah, and similarly the Rashba there, and see Kesef Mishneh and delve deeply.

ג. הבא על הבהמה או על חיה ועוף או שהביאן עליו – שניהן נסקלין כמפורש בתורה, דאע"ג דהבהמה לא חטאה מ"מ כיון שבא לאדם תקלה גדולה ע"י הורגין גם הבהמה כדכתיב "וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה", (ויקרא כ טז). ואין חילוק בין איש שרבע בהמה או הביאה עליו או אשה הנרבעת לבהמה או הביאה הזכר עליה, ואין חילוק בין בהמה גדולה לקטנה דכתיב (ויקרא יח כג) "וּבְכָל בְּהֵמָה" – אפילו בן יום אחד דשור בן יומו קרוי שור, ומאי דכתיב "בהמה" – ה"ה לחיה ועוף, ובכל התורה כן הוא כמו במלאכת שבת. וגם בבהמה אין חילוק בין כדרכה לשלא כדרכה כמו באשה, דכיון שהערה בהבהמה או הבהמה הערתה בו – חייב.

3. One who has relations with an animal, or with a wild beast or bird, or brings them upon himself – both he and the animal are stoned, as explicitly stated in the Torah. Even though the animal has not sinned, nevertheless, since it caused a great stumbling block for a person, the animal is also killed, as it is written: "And you shall kill the woman and the beast" (Leviticus 20:16). There is no distinction between a man who has relations with an animal or brings it upon himself, or a woman who has relations with an animal or brings a male animal upon herself. There is no distinction between a large or small animal, as it is written (Leviticus 18:23) "with any animal" – even one day old, for a one-day-old ox is called an ox. And what is written "animal" – this also applies to wild beasts and birds, and throughout the Torah, it is so, just as in the labors of Shabbat. Also, with an animal, there is no distinction between natural and unnatural relations, as with a woman, for once he has initiated relations with the animal or the animal has initiated relations with him – he is liable.

ד. השוכב עם הבהמה בשגגה והאשה שהביאה את הבהמה עליה בשגגה, דהאדם פטור – גם הבהמה אין ממיתין, דאע"ג דחרפה היא לפני האדם כשהבהמה הולכת שאומרים "זו היא הבהמה שפלוני בא עליה", מ"מ איסתפקו להו לחז"ל [סנהדרין נה:] דשמא מה שצותה התורה להרוג הבהמה הוא דוקא כשיש גם תקלה והיינו במזיד, וכיון דהוי ספיקא – ספק נפש בהמה להקל. ומ"מ מעל המזבח נפסלת בכל גווני, ויראה לי דאפילו להדיוט אסורה דספיקא דאיסורא לחומרא והוא ספיקא דאורייתא, וכן בעובד כוכבים הבא על הבהמה אין הבהמה נסקלת כמ"ש הרמב"ם בפ"ט ממלכים, ואע"ג דהוא נאסר בזה דזהו משבע מצות בני נח ואיכא תקלה, מ"מ איסתפקי להו לחז"ל שמא העיקר מטעם קלון ובדידהו ליכא קלון, ואע"ג דלפי סוגית הש"ס מבואר שם דבאחד מהם הבהמה נהרגת ממ"נ ע"ש, ומ"מ כיון דסוף סוף אצלינו ספק בשניהם לפיכך פסק הרמב"ם בשניהם לקולא. ומ"מ זהו ודאי דאם על בהמה אחת באו הישראל בשוגג והעובד כוכבים במזיד – דממ"נ נהרגת. ודע דלהדיוט אינה נאסרת רק ע"פ שני עדים ולא ע"פ עד אחד ולא ע"פ בעלים, וכן אינה נסקלת על ידיהם רק ע"פ שני עדים [תמורה כ"ח.], ורק למזבח נאסרת בכל ענין [שם]. ואין להקשות, למה אינה נסקלת ע"פ אחד או ע"פ הבעלים כשבא עליה במזיד, הא איכא תקלה וקלון, דאין זה שייכות לזה, דכשם שאין אדם נהרג בלא שנים עדים כמו כן בהמה, דכמיתת בעלים כך מיתת השור [נ"ל].

4. One who engages in intercourse with an animal unintentionally, and a woman who causes an animal to engage with her unintentionally, the person is exempt - also the animal is not put to death. Although it is a disgrace before people when the animal is walking and they say, "This is the animal that so-and-so engaged with," nonetheless, the sages were uncertain [Sanhedrin 55b] whether the Torah commanded to kill the animal only when there is also a transgression, meaning intentionally. And since it is a doubt - the doubt concerning the life of an animal leads to leniency. However, it is disqualified from the altar in any case, and it appears to me that it is even forbidden for a common person because a doubt of prohibition is treated stringently and this is a doubt from the Torah. Similarly, regarding a non-Jew who engages with an animal, the animal is not stoned as Maimonides wrote in the ninth chapter of Kings, and although he is forbidden in this act since it is one of the seven Noahide laws and there is a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

transgression, nonetheless, the sages were in doubt whether the primary reason is due to disgrace, and for them, there is no disgrace. And although according to the Talmud's discussion it is clarified there that in one of them the animal is killed in any case, nonetheless, since in the end, it is a doubt for us in both, therefore Maimonides ruled leniently in both. However, it is certain that if one animal was engaged with by an Israelite unintentionally and by a non-Jew intentionally - then in any case, it is killed. And know that for a common person, it is not forbidden except by two witnesses and not by one witness and not by the owners, and it is not stoned by them except by two witnesses [Temurah 28b], and only for the altar is it forbidden in any case [there]. And it should not be questioned why it is not stoned by one or by the owners when they engage with it intentionally, since there is a transgression and disgrace, for this is not relevant to this, as just as a person is not killed without two witnesses, so too an animal, for as is the death of the owners, thus is the death of the ox [it appears to me].

ה. ואע"ג דבשוגג אין הבהמה נסקלת כמ"ש, מ"מ קטן כשהוא בן תשע שנים ויום אחד שבא על הבהמה, או קטנה יתירה מבת שלש שהביאה הבהמה עליה, אע"ג דהם אינם חייבים מיתה ודינם כשוגגין – מ"מ הבהמה נסקלת על ידיהם, דהא איכא תקלה וקלון דהרי הם אינם שוגגים רק מזידים גמורים אלא שהתורה חסתה על הקטנים מפני שאין דעתן עדיין בשלימות, ולכן הבהמה נהרגת [סנהדרין שם]. אבל כשהיה הקטן פחות מט' שנים ויום אחד והקטנה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד – אין הבהמה נסקלת על ידיהן כיון שאינם ראוים לביאה [שם].

5. Even though an animal is not stoned if the act was committed unintentionally, as we have said, nevertheless, if a minor who is nine years and one day old engages in intercourse with an animal, or a minor girl older than three years who has an animal brought upon her, even though they are not liable to the death penalty and their status is that of unintentional transgressors, the animal is still stoned because there is a transgression and disgrace. For they are not considered unintentional transgressors but rather complete intentional transgressors, except that the Torah spared the minors because their understanding is not yet complete. Therefore, the animal is killed [Sanhedrin there]. But if the boy is less than nine years and one day old and the girl is less than three years and one day old, the animal is not stoned because they are not considered fit for intercourse [there].

ו. אע"פ שבכל העריות נאסר יחוד, מ"מ בזכור ובהמה אין איסור להתייחד עמהם דלא נחשדו ישראל על כך – על משכב זכור ועל הבהמה. אמנם אם נתרחק אפילו מיחוד זכר ובהמה ה"ז משובח, וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה, ובמקומות שרבו הפרוצים בזה יש ליזהר ולהתרחק מיחוד עמהם, ובמדינתינו אין זה רק ממדת חסידות [ב"ח], ומ"מ יש למנוע בכל מקום שלא ישנו יחד שני רווקים, ואין נוהגין כן וח"ו מעולם לא שמענו לחוש לזה, והנזהר תע"ב.

6. Even though seclusion (yichud) is prohibited with all forbidden relations (arayot), nonetheless, with a male (zachur) and an animal (behemah), there is no prohibition of seclusion because Israel was not suspected of such acts – of lying with a male or with an animal. However, distancing oneself even from seclusion with a male or an animal is praiseworthy, and the great sages would distance an animal to avoid seclusion with it. In places where there are many who transgress in this matter, one must be careful and avoid seclusion with them. In our countries, this is only considered an act of piety [Bach], but still, in any place, it is proper to prevent two single men from sleeping together. However, this is not the custom, and Heaven forbid, we have never heard of being concerned about this, but one who is careful about it will be blessed.

ז. ודע דבבהמות וחיות שייך רובע ונרבע, אבל בעופות ליכא אלא נרבע, ורובע ליכא בעופות [רש"י חולין כ"ג.]. ובדגים נראה דלא שייך כלל הרבעה עם אדם, ועוד דבכללא דבהמה לא נכללו רק מינים דיבשה [תוס' ב"ק נ"ה. ד"ה אתיא, וע"ש בתוס' ד"ה המנהיג ועי"ל כי היכי וגו', וצ"ע לדינא].

7. And know that with domesticated and wild animals, both the acts of mating and being mated (in a prohibited manner) are applicable. However, with birds, only the act of being mated is relevant, and the act of mating does not apply to birds [Rashi, Chullin 23a]. Regarding fish, it appears that mating with a human is not applicable at all. Additionally, only terrestrial species are included in the category of animals [Tosafot, Bava Kama 55a, s.v. atya, and see there Tosafot, s.v. hamanhig, and there is room for further investigation regarding the law].

סימן כה

א. [שלא להרבות בתשמיש וההנהגה בזה ובו י"ג סעי']

אף בתשמיש עם אשתו הטהורה ראוי לו לאדם להנהיג את עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדיעה נכונה, ולא יקל ראשו עם אשתו ולא ינבל פיו בדברי הבאי אפילו בינו לבינה, הרי הכתוב אומר "וּמַגִּיד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לְאָדָם מַה שִׂיחוֹ" (עמוס ד יג) ואמרו חז"ל [חגיגה ה':] אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין. ואל יספר עמה עניינים אחרים בשעת תשמיש ולא קודם לכן כדי שלא יתן דעתו באשה אחרת, ואם סיפר עמה ושימש מיד – עליו נאמר "מַגִּיד לְאָדָם מַה שִׂיחוֹ", אבל בענייני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות אז תאוותו להזריע זרע כשר, או אם היה לו כעס עמה וצריך לרצותה שתתפייס יכול לספר עמה כדי לרצותה.

1. [Not to engage excessively in conjugal relations and the conduct in this matter, as detailed in 13 sections] Even in conjugal relations with his pure wife, a person should conduct himself with great sanctity, with pure thoughts and proper understanding. He should not act frivolously with his wife, nor should he speak obscenely, even in private conversation between them. As it is written, "And declares to a person what his conversation is" (Amos 4:13), and our Sages said (Chagigah 5b) that even light conversation between a man and his wife will be accounted for in judgment. He should not discuss other matters with her during the act or beforehand, so that his mind does not wander to another woman. If he did converse with her and immediately had relations, it is said about him, "And declares to a person what his conversation is." However, regarding matters of conjugal relations, he may speak with her to increase his desire to produce legitimate offspring. If he was upset with her and needs to appease her, he may speak with her to placate her.

ב. וכתב הרמב"ם ז"ל בפכ"א מא"ב: מדת חסידות שלא יקל ראשו בכך ושיקדש עצמו בשעת תשמיש, ולא יסור מדרך העולם ושאין דבר זה אלא כדי לפרות ולרבות, ולא ירבה בתשמיש להיות מצוי אצל אשתו תמיד, שדבר זה פגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש ה"ז משובח, ובלבד שלא יבטל עונה אלא מדעת אשתו, עכ"ל. וסדר העונה יתבאר בסי' ע"ו, ע"ש.

2. And the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 21 of the Laws of Prohibited Relations: It is a measure of piety that one should not take this matter lightly and should sanctify oneself during marital relations, and should not deviate from the way of the world, and that this matter is solely for the purpose of procreation. One should not increase marital relations to be constantly with his wife, as this is highly improper and is the behavior of fools. Rather, whoever minimizes marital relations is praiseworthy, provided that he does not neglect the marital duty (onah) except with his wife's consent. This is the end of his words. The order of the marital duty will be explained in Siman 76, see there.

ג. עוד כתב בפרק ד' מדיעות: שכבת זרע הוא כח הגוף ומאור עינים וכל זמן שתצא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחייו אובדים, וזהו שאמר שלמה בחכמתו "אַל תִּתֵּן לַנָּשִׁים חֵילֶךָ" (משלי לא ג), וכל השטוף בבעילה זקנה קופצת עליו וכחו תשש ועיניו כהות וריח רע נודף מפיו ומשחיו ושער ראשו וגבות עיניו וריסי עיניו נושרות ושער זקנו ושחיו ושער רגליו רבה ושיניו נופלים והרבה כאבים חוץ מאלו באים עליו. אמרו חכמי הרופאים אחד מאלף מת בשאר חולאים והאלף ברוב התשמיש, לפיכך צריך אדם ליזהר בדבר אם רוצה להיות בטובה לא יבעול אלא כשימצא גופו חזק ובריא ביותר והוא מתקשה הרבה שלא לדעתו ומסיח דעתו לדבר אחר והקישוי כשהיה וימצא כובד ממתניו ולמטה וכאלו חוטי בצים נמשכים ובשרו חם – זה יבא אל אשתו הכשירה. ולא יבעול אדם והוא שבע או רעב אלא לאחר שיתעכל המזון במעיו, ויבדוק נקביו קודם בעילה ואחר בעילה, ולא יבעול מעומד ולא מיושב ולא בבית המרחץ ולא ביום שנכנס למרחץ [במרחצאותיהם החמים מאד] ולא ביום הקזה וכו', עכ"ל.

3. He further wrote in the fourth chapter of De'ot: Seminal emission is the strength of the body and the light of the eyes, and as long as it is emitted excessively, the body deteriorates, its strength diminishes, and one's life is lost. This is what Solomon said in his wisdom: "Do not give your strength to women" (Proverbs 31:3). Anyone who indulges excessively in sexual intercourse, premature aging comes upon him, his strength weakens, his eyes grow dim, a foul odor emanates from his mouth and armpits, the hair of his head, eyebrows, and eyelashes fall out, the hair of his beard and armpits and the hair on his legs increases, his teeth fall out, and many other pains besides these befall him. The wise physicians said that one out of a thousand dies from other ailments, and the thousandth dies from excessive intercourse. Therefore, a person must be cautious in this matter if he wishes to be well – he should only engage in intercourse when he finds his body strong and very healthy, and he has a strong erection not of his own volition, and he distracts himself with other matters, and yet the erection remains. If he feels a heaviness from his loins downward, as if the cords of his testicles are being pulled, and his flesh is warm – he should come to his wife, who is permissible to him. A person should not engage in intercourse when he is full or hungry, but after the food has been digested in his intestines. He should check his bowels before and after intercourse. He should not engage in intercourse standing or sitting, not in the bathhouse, not on the day he enters the bathhouse [in their very hot bathhouses], not on the day of bloodletting, etc. Thus are his words.

ד. ואף כשישמש בעת העונה לא יכוין להנאתו אלא כאדם הפורע חובו שהוא חיוב בעונתה ולקיים מצות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בוראו בפו"ר ושיהיו לו בנים עוסקים בתורה ומקיימין מצות בישראל. ולא יבעול אלא מרצונה, ואם אינה מרוצה ירצנה עד שתתרצה. ויהיה צנוע מאד בשעת מעשה ואל ישמש בפני בני אדם, ודוקא כשהאדם ניעור אבל בישן לית לן בה, ומחיצה לא מהני כשמרגיש כיון שהוא משום צניעות [טור], ובפני בהמה חיה ועוף ותינוק שאינו יכול לדבר אין איסור. וישמש באמצע הלילה בשעה שאין קול אחר נשמע כדי שלא יתן דעתו באשה אחרת.

4. And even when one engages in marital relations during the designated time, he should not intend for his own pleasure but rather as one who is fulfilling an obligation, as it is a duty at its appointed time and to fulfill the commandment of his Creator in being fruitful and multiplying, and to have children who engage in Torah study and fulfill commandments in Israel. He should only engage in relations with her consent, and if she is not willing, he should appease her until she is willing. He should be very modest during the act and should not engage in relations in the presence of other people, specifically when they are awake, but if they are sleeping, it is not an issue. A partition does not help if he is aware, since the issue is one of modesty, and in the presence of animals, wild beasts, birds, or an infant who cannot speak, there is no prohibition. He should engage in relations in the middle of the night when no other voice is heard so that he does not become distracted by thoughts of another woman.

ה. אמרו חז"ל [עירובין ס"ג.] כל הישן בחדר שאיש ואשתו שרוים שם עליו הכתוב אומר "נָשֵׁי עַמִּי תְּגָרְשׁוּן מִבֵּית תַּעֲנֻגָיִךְ" (מיכה ב ט) כי הם בושין מפניו לבעול, ואפילו כשהיא נדה אין לו לישן שם דמונע אותם מלדבר דברי סתר, ולא יאמר אשמרם כדי שלא יבואו לידי עבירה, דעד האידנא מי שמרם. והפוסקים השמיטו זה ולא ידעתי למה.

5. Our Sages said [Eruvin 63a]: "Anyone who sleeps in a room where a man and his wife reside, about him Scripture says, 'The women of My people you cast out from their pleasant houses' (Micah 2:9), because they are ashamed to be intimate in his presence." And even when she is a niddah, he should not sleep there, as he prevents them from speaking confidential matters. He should not say, "I will guard them so that they do not come to sin," for until now, who guarded them? The decisors omitted this, and I do not know why.

ו. כתב הטור בשם הראב"ד, ד' מדריגות יש בכוונת תשמיש: הראשון, והוא הנכונה שבכולן – לשם פו"ר לקיים מצוות עשה. והשני – לתקון הולד כשהיא מעוברת כמ"ש חז"ל שבג' חדשים הראשונים התשמיש קשה לאשה ולולד ואמצעים קשה לאשה ויפה לולד והאחרונים יפה לשניהם. והשלישית – כשאשתו משתוקקת אליו או בעת יציאתו לדרך, והיא מצות עונה. והרביעי – שהוא מכוין לגדור עצמו מן העבירה – גם בזו יש שכר, עכ"ל.

6. The Tur wrote in the name of the Ra'avad that there are four levels of intention in marital relations: The first and most proper of all is for the sake of procreation and fulfilling the positive commandment. The second is for the well-being of the fetus when she is pregnant, as our sages said that in the first three months, marital relations are harmful to the woman and the fetus, in the middle months, it is difficult for the woman but beneficial for the fetus, and in the last months, it is beneficial for both. The third is when his wife desires him or when he is about to travel, which is the commandment of conjugal rights. The fourth is when he intends to guard himself from sin – even in this there is reward.

ז. איתא בש"ס [גיטין ט'.] הקיז דם ושימש מטתו – הויין ליה בנים ויתקין, כלומר חלשים. הקיזו שניהם ושימשו – הויין בנים בעלי ראתן שהם חלושים הרבה מפני שיש להם שרץ במוח [רש"י], ודוקא דלא טעים מידי, אבל טעים מידי – לית לן בה. וכן הבא מן הדרך ושימש מיד – הויין ליה בנים ויתקין, ודוקא כשהלך ברגליו וכן ביוצא לדרך [רמב"ם פ"ד מדיעות], אבל נוסע בקרון – לית לן בה, ואדרבא, מצוה לפקוד אשתו בעת יציאתו לדרך ובבואו דאז משתוקקת אליו.

7. It is stated in the Talmud [Gittin 70a]: One who lets blood and has marital relations will have weak children. If both let blood and then have relations, they will have children afflicted with ra'atan, which means they will be very weak because they have a creeping creature in their brain [Rashi]. This is specifically if they did not taste anything, but if they tasted something, there is no concern. Similarly, one who comes from a journey and immediately has relations will have weak children. This is specifically if he walked on foot, and similarly when he goes on a journey [Rambam, Hilchot De'ot 4], but if he travels by carriage, there is no concern, and on the contrary, it is a mitzvah to be intimate with his wife when he leaves for a journey and when he returns, as she longs for him then.

ח. והבא מבית הכסא אל ישמש מטתו עד שישהא שיעור חצי מיל – וזהו ערך ששית שעה, ואם שימש הויין לית בנים נכפין [שם]. והמשמש מטתו מעומד – אוחזתו עוית והיא מחלת קרנ"פ. שימש מיושב – אוחזתו דילריא, וכן כשהיא מלמעלה והוא מלמטה, וע"י מחלה זו מפהק בפיו [ערוך]. ולא עוד אלא דמאבד זרע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דגמירי שאין אשה מתעברת מעומד, ונ"ל דאם אירע ששימש מעומד ופירש ממנה ונתעברה – אין יכול להוציא לעז שזינתה דהרי במקרה יכול להיות שנתעברה מעומד כדאיתא שם, ולבד זה מתיש כחו כשמשמש מעומד. וכן כששימש מטתו כדרך העולם ועמד מיד ג"כ יש סכנה בדבר [שם]. ותשמיש הוא מהדברים שמיעוטן יפה ורובן קשה [שם]. ויש שם בגמ' רפואות בענין הזה אבל אין אנחנו בקיאים בשמות הרפואות שלהן.

8. And one who comes from the bathroom should not engage in marital relations until he waits the amount of time it takes to walk half a mil – which is approximately one-sixth of an hour. If he engages in relations, it is said that he will have children who are epileptic [there]. One who engages in relations while standing – he will be seized by convulsions, which is the disease Karnefes. If he engages in relations while sitting – he will be seized by diarrhea, and similarly if she is on top and he is on the bottom, due to this illness, he will yawn [Aruch]. Furthermore, it is said that he will waste seed, as it is known that a woman does not conceive from standing. However, if it happens that he engaged in relations while standing and then withdrew, and she became pregnant – one cannot accuse her of adultery, for it is possible that she conceived while standing, as stated there. Additionally, it weakens his strength when he engages in relations while standing. Similarly, if he engages in relations in the usual manner and immediately stands up, there is also danger in this [there]. And marital relations is one of those things where a small amount is beneficial, but an excess is harmful [there]. And there are remedies mentioned in the Gemara regarding this matter, but we are not knowledgeable in the names of their remedies.

ט. כתיב "וּבָרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים וְהַפּוֹשְׁעִים" [יחזקאל כא לח] – אלו בני תשע מדות: בני אימה – שמטיל אימה על אשתו להזקק לו שלא כרצונה ומתוך כך אין זרעו הגון. ובני אנוסה – שמאנסה לאשתו ממש, וגרע יותר מאימה. ובני שנואה – ששונאה. ובני נידוי – שמשמש כשהוא מנודה. ובני תמורה – שבא על אחת מנשיו וכסבור שבא על האחרת, וזהו במקום שנושאין שתי נשים [ע' מג"א סי' ר"מ סק"ט]. ובני מריבה – אע"פ שאין שנאה ביניהם אלא מריבה לפי שעה ולא פייסה קודם תשמיש. ובני שכרות – שמתוך שהוא שיכור אינו נותן דעתו על אשתו. ובני גרושת הלב – שגמר בלבו לגרשה ובא עליה. ובני ערבוביא – שבאו עליה כמה בני אדם, שהיתה נשואה להרבה אנשים ונתגרשה ונתאלמנה ויש לה דיעות הרבה ומתוך כך אין הזרע מהוגן [נ"ל]. ובני חצופה – שמעיזה פניה להיות תובעתו ממש בפה, אבל אם מפתית אותו בדברי ריצוי ופיוס לסור לאהלה ומתקשטת לפניו – שפיר דמי [ספ"ב דנדרים]. ואסור לאדם שיכוף את אשתו לזה שנאמר "וְאָץ בְּרַגְלַיִם חוֹטֵא" (משלי יט ב), ונאמר (שם) "גַּם בְּלֹא דַעַת נֶפֶשׁ לֹא טוֹב", והויין לו בנים שאינם מהוגנים, וכן הבועל ושונה שלא מדעתה [עירובין ק':].

9. The verse states, "And I will purge from you the rebels and those who transgress against Me" (Ezekiel 20:38) – these are the children of nine categories: 1. Children of fear – where a man imposes fear on his wife to coerce her to be intimate against her will, resulting in unworthy offspring. 2. Children of coercion – where a man forcibly rapes his wife, which is worse than instilling fear. 3. Children of hatred – where a man hates his wife. 4. Children of excommunication – where a man has marital relations while he is excommunicated. 5. Children of mistaken identity – where a man mistakenly believes he is being intimate with one of his wives but is actually with another, in places where polygamy is practiced (see Magen Avraham, Orach Chaim 240:9). 6. Children of strife – even if there is no hatred but there is temporary conflict and they do not reconcile before intimacy. 7. Children of drunkenness – where the man is drunk and does not pay proper attention to his wife. 8. Children of divorce intent – where the man has resolved in his heart to divorce his wife but is intimate with her. 9. Children of confusion – where multiple men have been intimate with her, as she was married to many men and was divorced and widowed multiple times, leading to many influences and resulting in unworthy offspring. And children of brazenness – where the woman brazenly demands intimacy openly, but if she entices him with words of appeasement and decorates herself for him, it is acceptable (Nedarim 20). It is forbidden for a man to coerce his wife for this, as it is stated, "He who is hasty with his feet sins" (Proverbs 19:2), and "Also, without knowledge, the soul is not good" (ibid.), resulting in unworthy children, and likewise one who has repeated relations without her consent (Eruvin 100b).

י. עוד יש בש"ס מי שאמר חגרין מפני מה הויין – מפני שהופכים שולחנם היא למעלה והוא למטה. אילמים – מפני שמנשקים על אותו מקום. חרשים – מפני שמספרים בשעת תשמיש. סומים – מפני שמסתכלין באותו מקום [נדרים כ'.]. ואל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבא לידי ניאוף. ותניא "וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ עַל פְּנֵיכֶם" – זו בושה, "לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ" (שמות כ טז) – שהבושה מביאה לידי יראת חטא. וסימן יפה לאדם שהוא ביישן, וכל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא, וכל שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני [שם].

10. There is also in the Talmud one who says: "Why are people born lame? Because they overturn their tables, so that they are on top and it is below. Mutes – because they kiss that place. Deaf – because they talk during the act. Blind – because they look at

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that place" [Nedarim 20a]. And do not engage in much conversation with a woman, as it will ultimately lead to licentiousness. It is taught: "And so that His fear will be upon your faces" – this refers to shame, "so that you will not sin" (Exodus 20:20) – for shame brings about fear of sin. It is a good sign for a person if he is bashful, and anyone who is bashful does not quickly sin, and anyone who is not bashful, it is known that his forefathers did not stand at Mount Sinai [there].

יא. לפיכך אע"ג דקיי"ל [שם] דכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה כשהיא טהורה, בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר שירצה ובא עליה בין בדרכה ובין שלא כדרכה או דרך אברים ובלבד שלא יוציא זרע לבטלה [טור] – מ"מ השם אורחותיו אין לו לעשות כן אלא ישמש במקום שראוי ליזרע ולהוליד דא"א להזהר שלא יוציא זרע לבטלה וכמה חמור עון זה. ואף שיש מקילים גם בכה"ג כשעושה באקראי ואינו רגיל בכך, אבל קשה לומר כן [ב"י] ושומר נפשו ירחק מזה, וכל המקדש עצמו במותר לו קדוש יאמר לו [דברי הב"ש סק"ב תמוהים].

11. Therefore, even though we hold [there] that whatever a person wishes to do with his wife he may do when she is pure—he may have intercourse with her whenever he wishes, kiss any part of her body he wishes, and have intercourse with her in the usual manner or in an unusual manner or through other means, provided he does not waste seed [Tur]—nonetheless, one who directs his ways should not do so, but rather should engage in relations in a manner conducive to procreation and childbirth, for it is impossible to ensure that seed will not be wasted, and this sin is very severe. And although there are those who permit even this when done occasionally and not habitually, it is difficult to say so [Beit Yosef], and one who guards his soul should stay away from this. And anyone who sanctifies himself with what is permitted to him is considered holy [the words of the Ba'er Hetev in section 2 are perplexing].

יב. אסור לשמש בשווקים וברחובות ובגנים ובפרדסים, אלא בבית דירה שלא יראה כזנות וירגילו עצמם לידי זנות, והבועל את אשתו במקומות אלו מכין אותו מכת מרדות. ולא ישמש בתחלת הלילה ובסופה אלא באמצעה כמ"ש הטעם בסי' ד'. וכשהוא בדרך עם אשתו ועומד באכסניא ואין לו חדר מיוחד אל ישמש מטתו, [ואם יש לו חדר מיוחד – מותר] ורק לא יישן בטליתו של בעה"ב שמא יראה בה דבר מגונה ויתגנו עליו [חמ"ה]. ובשני רעבון או שארי צרות ימנע מלשמש אא"כ אין לו בנים או ליל טבילה או יצרו מתגבר עליו.

12. It is forbidden to engage in marital relations in markets, streets, gardens, and orchards, but only in a dwelling house, so that it does not appear as promiscuity and lead to habituation to promiscuity. One who engages in marital relations with his wife in these places is subject to disciplinary lashes. One should not engage in marital relations at the beginning of the night or at its end, but only in the middle, as explained in Siman 4. When traveling with his wife and staying in an inn without a private room, he should not engage in marital relations [but if he has a private room, it is permitted], only he should not sleep in the host's bedding lest he see something inappropriate and be repulsed by it. During years of famine or other troubles, one should refrain from marital relations unless he has no children, it is the night of immersion, or his desire overcomes him.

יג. אסור לשמש לאור הנר אפילו ע"י האפלת טלית, ואם היה שבת והנר דלוק לא ישמש כלל, ואם יש הפסק מחיצה מותר אפילו הנר מאיר למעלה מהמחיצה כשמאפיל בטליתו. ואם הנר בחדר אחר אף שמאיר לחדרם – שרי, וכן אור הלבנה לית לן בה ומאפיל בטליתו. וכן אסור לשמש ביום, שעזות הוא. ואם היה ת"ח ומאפיל בטליתו שרי, ולא הותר זה רק לצורך גדול שלא יבא לידי הוצאת ז"ל. ולעשות מחיצה קלה בשבת לצניעות בעלמא בפני הנר אפשר דשרי כמ"ש באו"ח סי' שט"ו, ע"ש. וחדר שיש בו ספרים – אסור לשמש עד שיעשה מחיצה, וגם לא יתראו למעלה מהמחיצה [ב"ש]. ועל תפלין וחומשים הנדפסים וגמרות ופוסקים מהני כלי תוך כלי ובלבד שהכלי השני לא יהא מיוחד להם, ולפרוש בגד על ארגז ספרים הוי ככלי תוך כלי, וכן [על] מזוזה. אבל לס"ת וחומשים על קלף העשוין בגלילה – לא מהני רק מחיצה. וע' באו"ח סי' ר"מ שלא ישמש על מטה שתינוק עליה, ושיהא ראש המטה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום, ע"ש.

13. It is forbidden to engage in marital relations by the light of a candle, even by darkening it with a garment. If it is Shabbat and the candle is lit, one should not engage in relations at all. However, if there is a partition, it is permitted even if the candle illuminates above the partition when it is darkened with a garment. If the candle is in another room, even if it illuminates their room, it is permitted. The light of the moon is not an issue, and one may darken it with a garment. It is also forbidden to engage in relations during the day, as it is considered brazen. If it is a Torah scholar and he darkens it with a garment, it is permitted, but this is only allowed in great need so as not to come to emit seed wastefully. To make a light partition on Shabbat for modesty in front of the candle might be permitted, as mentioned in Orach Chaim, Siman 315, see there. In a room that has books, it is forbidden to engage in relations until a partition is made, and they should not be visible above the partition. For tefillin, printed Chumashim, Gemaras, and legal codices, a double covering suffices, provided the second covering is not designated for them. Spreading a garment over a box of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

books is considered as a double covering, and the same applies to a mezuzah. However, for a Torah scroll and Chumashim made of parchment rolled up, only a partition suffices. See in Orach Chaim, Siman 240, that one should not engage in relations on a bed with an infant on it, and the head and foot of the bed should be oriented north-south. See there.

סימן כו

א. **[אסור לבא על אשה בלא קדושין ובו ט"ו סעיפים]**
כתב הרמב"ם בפ"א מאישות: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמה ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה, שנאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ" (דברים כב יג). וליקוחין אלו מ"ע של תורה הם, ובאחד מג' דברים האשה נקנית – בכסף או בשטר או בביאה וכו', וליקוחין אלו הן הנקראין קדושין או ארוסין בכל מקום. ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה – הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בי"ד, ואם רצה לגרש צריכה גט, עכ"ל.

1. [It is forbidden to be with a woman without betrothal, containing fifteen sections]
The Rambam writes in the first chapter of Ishut: Before the giving of the Torah, a man would encounter a woman in the marketplace, and if he desired her and she desired him to marry, he would bring her into his house and have relations with her privately, and she would become his wife. Once the Torah was given, the Israelites were commanded that if a man wishes to marry a woman, he must first acquire her in the presence of witnesses, and then she becomes his wife, as it is stated, "When a man takes a wife and has relations with her" (Deuteronomy 22:13). This acquisition is a positive commandment of the Torah, and a woman is acquired in one of three ways – by money, by document, or by intercourse, etc. These acquisitions are called kiddushin or erusin everywhere. A woman who is acquired by one of these three means is called mekudeshet or me'oreset. Once the woman is acquired and becomes mekudeshet, even though she has not had intercourse and has not entered her husband's house, she is considered a married woman. Anyone who has relations with her other than her husband is subject to the death penalty by the court, and if he wishes to divorce her, she requires a get (bill of divorce). So are the words of the Rambam.

ב. ביאור דבריו: דבענייני אישות בתורה כתיבא קיחה קודם הביאה כדכתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ" (דברים כב יג) דמשמע שנעשית אשתו גם קודם הביאה, וכן כתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ" (דברים כד א), וכן מפורש בתורה דאירוסין ונשואין שני דברים הן כדכתיב בפ' שופטים "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ" וגו' (דברים כ ז), וקיחה זו הוא כמו קניין שקונה אותה לאישות בפני שני עדים כשירים, ולכן בעריות לא מצינו לשון קיחה רק לשון שכיבה, ובחייבי לאוין כמו באיסורי כהונה כתיבא לשונות של קיחה מפני שאין קדושין תופסין בחייבי כריתות ובחייבי לאוין תופסין, וזה שבארבעה מהעריות כתיבא לשון קיחה – באחות אשתו ובחמותו ואחותו ואשת אחיו – כולהו לדרשא קאתיין: באחות אשתו ובחמותו – ללמדינו שלא נאסרו עליו אלא כשלקח הראשונה בקדושין ולא כשבא עליהן בלא קדושין [יבמות צ"ז.], ובאחותו – ללמדינו על קין שהורשה לישא אחותו [רש"י סנהדרין נ"ח:], ובאשת אחיו – להורות דמיירי באחיו מאביו דלפעמים מותרת היא כשמת בלא בנים [ת"כ], אבל בבני נח לא מצינו עניין קדושין כלל וכדכתיב באבימלך "והיא בעולת בעל" ודרשו חז"ל [סנהדרין כ"ד:] בעולת בעל – יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה – אין להן, וכ"ש שאין להם קדושין, ועד מתן תורה לא מצינו באישות שיכתוב קיחה וביאה כאחד, וכן יעקב אבינו אמר ללבן "הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ" (בראשית כט כא), מבואר דקניינו היה ע"י ביאה, וכך אמרו חז"ל [ב"ר פי"ח] בני נח על הנשואות חייבין ועל הארוסות פטורין דכתיב "וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ" – משנהג עמה דרך אישות [רש"י]. [ואיתא שם דאפילו בא בזנות ולא כיון לאישות – דינה כבעולת בעל, ולא משמע כן בגמ' שם בן נח שייחד וכו', ע"ש].

2. Explanation of his words: Regarding matters of marriage, the Torah writes that taking (קיחה) precedes consummation (ביאה), as it is written, "When a man takes a wife and comes to her and despises her" (Deuteronomy 22:13), implying that she becomes his wife even before consummation. Similarly, it is written, "When a man takes a wife and marries her" (Deuteronomy 24:1). It is explicitly stated in the Torah that betrothal (אירוסין) and marriage (נישואין) are two separate matters, as it is written in the portion of Shoftim, "And who is the man that has betrothed a wife and not taken her" (Deuteronomy 20:7). This taking is like an acquisition, as he acquires her for marriage in the presence of two valid witnesses. Therefore, regarding forbidden relations, we do not find the term "taking," only the term "lying with." In the case of those forbidden by negative commandments, such as prohibitions for priests, the term "taking" is used, because betrothal is effective for those forbidden by negative commandments, but not for those liable for karet. The four forbidden relations where the term "taking" is used —his wife's sister, his mother-in-law, his sister, and his brother's wife—are all for specific lessons: for his wife's sister and his mother-in-law, to teach that they are only

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

forbidden if he betroths the first one, not if he lies with them without betrothal (Yevamot 97); for his sister, to teach about Cain, who was permitted to marry his sister (Rashi, Sanhedrin 58b); and for his brother's wife, to indicate that it refers to his paternal brother, as she is sometimes permitted if he dies childless (Torat Kohanim). However, for the children of Noah, we do not find any concept of betrothal at all, as it is written regarding Abimelech, "and she was married to a husband," which the Sages interpreted (Sanhedrin 24b) to mean that they have the status of married if they have consummated the marriage, but not if they have only entered the bridal canopy without consummation, and certainly they do not have betrothal. Before the giving of the Torah, we do not find that marriage involved both taking and consummation together. Similarly, our forefather Jacob said to Laban, "Give me my wife, for my days are fulfilled, that I may go in to her" (Genesis 29:21), indicating that his acquisition was through consummation. Thus, the Sages said (Bereishit Rabbah 18) that the children of Noah are liable for married women but exempt for betrothed women, as it is written, "and cleaves to his wife"—implying when he behaves with her in the manner of marriage (Rashi). (It is recorded there that even if he commits fornication without intention for marriage, she is considered married, but this understanding does not align with the Talmud's discussion about a child of Noah who designates, etc.; see there).

ג. לפיכך אין האשה נחשבת כא"א אלא ע"י קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות שלא לשם קדושין – אינו כלום, וי"א דלוקה משום לאו ד"לא תִהְיֶה קְדֵשָׁה" (דברים כג יח), והיא זונה האמורה בתורה [טור], ורוב הפוסקים ס"ל דאין זה אלא במוכנת לזנות לכל מי שירצה. וכבר בררנו בר"ס ד' דגם דעת הרמב"ם כן הוא דבאקראי לא מקרי קדשה דאל"כ לא תמצא קנס באונס ומפתה דאין אדם לוקה ומשלם, וכ"כ הרמב"ם עצמו בפ"ב מנערה בתולה ובספר המצות [ל"ת שנ"ה], אלא דעובר בעשה דאין אדם רשאי להיות עם אשה בלא קדושין [ריב"ש סי' תכ"ה], וי"א דהוא רק מדרבנן [חמ"ח] – והעיקר כמ"ש. ודבר פשוט הוא שאם היא גדולה בשנים עד שיש לה וסת – חייב כרת הבא עליה, והיא ערוה ככל העריות דהרי ראתה נדה ולא טבלה כדכתיב "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה נֶדֶה וגו' וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם" (ויקרא כ יח). ואין חילוק באיסור נדה בין פנויה לאשת איש, וכבר נתבאר זה ביו"ד סי' קפ"ג.

3. Therefore, a woman is not considered as a married woman unless she has been properly betrothed through kiddushin. However, if a man has relations with her in a promiscuous manner, not for the sake of kiddushin, it is considered as nothing. Some say that he is liable for lashes due to the prohibition of "There shall be no harlot" (Deuteronomy 23:18), and she is considered a "zonah" as mentioned in the Torah [Tur]. Most decisors hold that this only applies to a woman who is prepared to engage in promiscuous relations with anyone who desires. We have already clarified at the beginning of section 4 that this is also the opinion of the Rambam, that in a casual encounter she is not called a "kedeshah," for otherwise, one would not find a fine for a rapist or seducer, as a person cannot be lashed and also pay a fine. The Rambam himself writes this in chapter 2 of "Na'arah Betulah" and in the Book of Mitzvot [Negative Commandment 355]. Rather, the person transgresses a positive commandment, as a man is not permitted to be with a woman without kiddushin [Rivash, Siman 225]. Some say this is only a rabbinic prohibition [Chamat Magen] – and the main opinion is as stated. It is obvious that if she is of an age where she has a menstrual cycle, one who has relations with her is liable to karet (spiritual excision), and she is considered a forbidden relationship like all other forbidden relationships, as she has seen menstrual blood and has not immersed in a mikveh, as it is written: "And a man who lies with a woman during her menstrual period... both of them shall be cut off" (Leviticus 20:18). There is no difference in the prohibition of niddah (menstruant) whether she is unmarried or married, and this has already been explained in Yoreh De'ah, Siman 183.

ד. אם בא על אשה בזנות – אינו כלום להצריכה גט אפילו בא עליה בפני עדים. וזה שאמרו חז"ל בכ"מ אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות – זהו באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל, שהרי אשתו היא ובאשתו הוא שאמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש, אבל בשאר הנשים הרי כל הבועל הוי בחזקת זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין. ומקצת הגאונים הורו שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, ודחה הרמב"ם דבריהם בפ"י מגירושין דין י"ט, ע"ש. ותניא בתוספתא ריש קדושין: כל ביאה שהיא לשם קדושין – מקודשת, ושאינה לשם קדושין – אינה מקודשת, ומשמע דבעינן שתהא בפירוש לשם קדושין [ריב"ש ס"ו].

4. If a man has relations with a woman in a promiscuous manner, this does not create any legal obligation for her to require a divorce, even if he had relations with her in the presence of witnesses. And what our Sages have said in various places, that a man does not make his sexual act one of promiscuity, applies to his wife whom he has divorced or to one he has betrothed conditionally and then had relations with her, for she is considered his wife. It is in regard to his wife that they said that a man does not make his sexual act one of promiscuity until he specifies otherwise. However, with other

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

women, any man who engages in relations is presumed to be acting promiscuously unless he specifies that it is for the sake of marriage. Some of the Geonim ruled that any woman who has relations in the presence of witnesses requires a divorce, but Maimonides dismissed their words in chapter 10 of the laws of divorce, law 19, see there. And it is taught in the Tosefta at the beginning of Kiddushin: Any sexual act that is for the sake of marriage – she is betrothed, and if it is not for the sake of marriage – she is not betrothed. It implies that it must be explicitly for the sake of marriage.

ה. אפילו בא על אשה לשם אישות בינו לבינה – אינה נחשבת כאשתו אא"כ יתייחדו לפני עדים ויזמין עדים בחדר החיצון ואומר לפניהם "הנני מתייחד עם אשה זו לשם קדושין", ונכנסים לחדר ובא עליה והוי קדושי ביאה. ויש מי שאומר דכל שנשאה וגלוי לכל הוי כאלו היו עדים בשעת הביאה כמ"ש בסי' קמ"ט – ואינו כן, דשם לא אמרו רק במגרש את אשתו וחזר ובעלה, ולא באשה שלא היתה אשתו [בית מאיר], וזהו זנות בעלמא, ואף אם מייחדה אליו בתמידיות, דזהו פלגש לדעת הרמב"ם שאוסר כמו שיתבאר בס"ד [ע' ב"ש] [וע' תוס' יבמות מ"ה: ד"ה מי וכו', וי"מ דכיון דידוע לכל שטבלה כאלו עומדים שם וכו', עכ"ל].

5. Even if a man has relations with a woman with the intention of marriage between them privately, she is not considered his wife unless they seclude themselves before witnesses. He must summon witnesses to an outer room and say before them, "I am secluding myself with this woman for the purpose of betrothal," and then they enter the room, and he has relations with her, which constitutes betrothal through intercourse. There is an opinion that any time he marries her and it is known to all, it is as if there were witnesses at the time of intercourse, as stated in Siman 149 – but this is not so, for there it was only said regarding one who divorces his wife and then has relations with her again, not with a woman who was never his wife. This is merely promiscuity, and even if he regularly secludes her to himself, this is considered a concubine according to the Rambam, who prohibits it as will be explained with Heaven's help. [See Beit Shmuel] [and see Tosafot Yevamot 45b, who explain that since it is known to all that she immersed, it is as if they were present, etc., end of quote].

ו. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד ממלכים דרק מלך מותר ליקח פלגש ולא הדיוט אא"כ אמה העבריה אחר יעוד, ע"ש. ויש מרבותינו שחולקים עליו דהרי מצינו בתנ"ך כמה שהיו להם פלגשים והיו הדיוטים, אך אין זה ראיה דאפשר שהיו אמות עבריות לאחר יעוד [הגר"א], אך בש"ס לא נמצא זה שיהיה הדיוט אסור בפלגש, וטעמו של הרמב"ם יתבאר לפנינו בס"ד.

6. Maimonides, of blessed memory, wrote in Chapter 4 of the Laws of Kings that only a king is permitted to take a concubine and not a commoner, unless it is a Hebrew maidservant after designation, see there. And some of our Rabbis disagree with him, for we find in the Tanach several who had concubines and were commoners. However, this is not a proof, for it is possible that they were Hebrew maidservants after designation [according to the Gra]. However, in the Talmud, it is not found that a commoner is prohibited from having a concubine, and the reasoning of Maimonides will be explained before us with the help of Heaven.

ז. מהו פלגש, כתב הרמב"ם ז"ל שם שלוקחה בלא קדושין ובלא כתובה ורק היא מיוחדת לו, וכן הגירסא לפנינו בגמ' [סנהדרין כ"א.]. ויש מרבותינו דס"ל דרק כתובה אין להם אבל קדושין יש להן [רש"י בפ' חיי שרה], וכן מפורש בירושלמי פ"ה דכתובות [ה"ב] דחד אמר דאין להן כתובה וחד אמר דיש להן כתובה ואין להן תנאי כתובה, ומשמע להדיא דקדושין יש להן. אמנם זה פשיטא דלכל הדיעות אין לפלגש תנאי כתובה כאיש לאשתו שיתחייב במזונותיה וכסותה ועונתה כלאשתו הגמורה, וכן הבעל אינו אוכל פירותיה ואינו יורשה ואינו חייב בפרקונה, וראיה ברורה לזה דהרי מצינו גם קודם מתן תורה שהיה להם פלגשים כדכתיב "וְלִבְנֵי הַפִּילַגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם" וגו' (בראשית כה ו), וגם נחור היתה לו פלגש כדכתיב "וּפִילַגְשׁוֹ וּשְׁמָהּ רְאוּמָה" וגו' (בראשית כב כד), וקודם מתן תורה לא היה כלל קדושין כמ"ש, אלא וודאי דשום חיוב מאיש על אשתו לא היתה לפלגש, ולפ"ז מתבאר טעם הרמב"ם שאוסר בפלגש, דכיון דגזרה התורה שלא יקח איש אשה בלא קדושין, ממילא דפלגש שלשיטתו היא בלא קדושין עובר על מ"ע. ואפילו לשיטת רש"י שיש לה קדושין, מ"מ כיון דאין לה כל תנאי כתובה ובכל הש"ס פשוט דמה שקנתה אשה קנה בעלה ולכל אשה יש לה כל תנאי כתובה ולא משתמיט בחד דוכתא למוקים בפלגש, ש"מ דפלגש אסורה [וכ"מ מב"ב מ"ט. נ"א. דפריך פשיטא, ולוקמא בפלגש, ע"ש ודו"ק].

7. What is a concubine (pilegesh)? Rambam writes that she is taken without kiddushin (betrothal) and without a ketubah (marriage contract) and she is exclusively for him. This is also the version we have in the Gemara (Sanhedrin 21a). Some of our rabbis hold that she does not have a ketubah but does have kiddushin (Rashi on Parashat Chayei Sarah), and it is also explicitly stated in the Jerusalem Talmud, Ketubot Chapter 5, Halacha 2, that one says they do not have a ketubah and one says they do have a ketubah but do not have the conditions of a ketubah. It is clear that they do have kiddushin. However, it is clear to all opinions that a concubine does not have the conditions of a ketubah like a man has for his wife, obligating him in her sustenance, clothing, and marital relations as with his full wife. Similarly, the husband does not eat her fruits, does not inherit her, and is not obligated in her redemption. A clear proof for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this is that we also find before the giving of the Torah that they had concubines, as it is written, "And to the sons of the concubines which Abraham had" etc. (Genesis 25:6), and Nahor also had a concubine, as it is written, "And his concubine, whose name was Reumah" etc. (Genesis 22:24). Before the giving of the Torah there was no kiddushin at all, as it is written, so certainly, there was no obligation from a man to his concubine. From this, the reasoning of Rambam becomes clear, who prohibits a concubine, since the Torah decreed that a man should not take a woman without kiddushin, and consequently, according to his opinion, taking a concubine without kiddushin violates a positive commandment. Even according to Rashi, who holds that she does have kiddushin, since she does not have any conditions of a ketubah and throughout the entire Talmud it is clear that whatever a woman acquires, her husband acquires, and every woman has all the conditions of a ketubah, and it is not mentioned anywhere to establish this for a concubine, it is thus concluded that a concubine is prohibited. This is also evident from Bava Batra 49a and 51a, where it questions "It is obvious," and does not establish it with a concubine.

ח. אמנם מה דמדמי הרמב"ם יעוד אמה העבריה לפלגש – יש לעיין מה עניין זל"ז, הרי אמה העבריה מייעדה בכסף מקנתה ואומר לה "הרי את מאורסת לי" כמ"ש הרמב"ם בפ"ד מעבדים, וגם מתחייב לה בכל חיובי איש לאשתו כדכתיב "שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע" (שמות כא י), והרי היא כאשה גמורה. ונלע"ד דהרמב"ם ז"ל ס"ל דזה שכתוב באמה העבריה "וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ" (שם ט) אין משפט זה שארה כסותה וענתה, אלא משפט הבנות העבריות הנמכרות והאדון מייעדה לאישות ונעשית אצלו כעין פלגש כמו כן יעשה לה הבן, ואח"כ כתיב "אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע" – להאחרת, כלומר וכשנושא בת ישראל לאשה שלא ע"פ שפחות מתחייב לה בשארה כו"ע, אבל לא להאמה שמייעדה, וזה דכתיב "וְאִם שְׁלֹשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ" – ר"ל: יעוד לו, יעוד לבנו, וגרעון כסף, וכך פי' הרמב"ם מקרא זה שם ולכן לא הזכיר הרמב"ם שם דין שארה כסות ועונה לפי שבאמת אין לה, ובמכילתא משפטים יש בזה פלוגתא דתנאי ר' יאשי' ור' יונתן, דחד אמר דמשפט הבנות היא שארה כו"ע וחד אמר דכמשפט הבנות העבריות הנמכרות ושארה כו"ע אינה רק בבת ישראל המתקדשת שלא ע"פ שפחות, ולפ"ז שפיר מדמי הרמב"ם ז"ל יעוד לפלגש, דגם היא אין לה מחיובי איש לאשתו, ואע"ג שמקדשה בעת היעוד מ"מ כיון שאינו נותן לה עתה כלום בעת היעוד אין זה דומה לכל הקדושין. [ע' ביאור הגר"א בחומש שם, ולפמ"ש א"ש כמה דקדוקים בסוגיא דקדושין י"ח: דאומר נפק"מ ליורשה ולא אמר לשארה כסות ועונה, ואח"כ כדמוקי בקדושין דעלמא אומר כיון שמסרה אביה למי שנתחייב בשארה וכו' ומשמע דביעוד אינו מתחייב בזה, ע"ש ודו"ק].

8. However, regarding the comparison made by the Rambam between the designation of a Hebrew maidservant and a concubine, there is room for inquiry as to what the connection is between the two. After all, a Hebrew maidservant is designated with the money used to purchase her, and he says to her, "Behold, you are betrothed to me," as the Rambam writes in Chapter 4 of Laws of Slaves. Additionally, he is obligated to her with all the obligations a husband has to his wife, as it is written, "Her food, her clothing, and her conjugal rights he shall not diminish" (Exodus 21:10), and she is like a full-fledged wife. It seems to me that the Rambam, of blessed memory, held that the designation of a Hebrew maidservant is not the same as the obligation of her food, clothing, and conjugal rights, but rather the rules for Hebrew maidservants sold and designated for marriage are similar to those for a concubine. The master designates her for marriage and she becomes like a concubine to him, and the same applies if the designation is for his son. Subsequently, it is written, "If he takes another wife, her food, her clothing, and her conjugal rights he shall not diminish" (Exodus 21:10), referring to the other wife, meaning when he marries a Jewish woman not through servitude, he is obligated to her with food, clothing, and conjugal rights, but not to the designated maidservant. And this is what is meant by "And if he does not do these three for her" – that is, designation for himself, designation for his son, and reduction of money. Thus the Rambam interprets this verse there, and therefore he does not mention the law of food, clothing, and conjugal rights because, in truth, she does not have them. In the Mekhilta on Mishpatim, there is a dispute among the Tannaim, Rabbi Yoshiya and Rabbi Yonatan. One says that the rule for daughters is food, clothing, and conjugal rights, and the other says that it is like the rules for Hebrew maidservants sold, and food, clothing, and conjugal rights only apply to a Jewish daughter betrothed not through servitude. Accordingly, the Rambam's comparison of designation to a concubine is appropriate, as she also does not have the obligations of a husband to his wife. And although he betroths her at the time of designation, since he does not give her anything at the time of designation, it is not similar to other betrothals.

ט. ואפילו שלא לדעת הרמב"ם ונאמר דאין מן התורה איסור בפלגש – מ"מ אסור להשהות פלגש כמ"ש הטור בשם הרא"ש בפנויה המשרתת בבית ראובן ויצא קלא דלא פסיק שמתייחד עמה, לא מיבעיא שבני משפחתה יכולים למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פלגשו, אלא אפילו בי"ד כופין אותו להוציאה מביתו, שהדבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבועל נדה עכ"ל, וכ"ש לשיטת רש"י דפלגש היא דווקא בקדושין ואיסור גמור הוא להתייחד בלא קדושין. [והגר"א הסכים לרש"י בסק"ז, ולהרמב"ם יש ליישב, ע"ש ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

9. And even if we do not follow the opinion of the Rambam and say that there is no Torah prohibition regarding a concubine, it is still forbidden to maintain a concubine, as the Tur writes in the name of the Rosh regarding an unmarried woman serving in the house of Reuven, where there is an unceasing rumor that he is secluded with her. Not only can her family members protest against him, as it is a disgrace to them for her to be his concubine, but even the Beit Din (rabbinical court) forces him to remove her from his house, as it is known that she is embarrassed to immerse in a mikveh, resulting in him engaging in relations with a niddah (a woman in a state of menstrual impurity). This is even more so according to the opinion of Rashi, who holds that a concubine must have a form of betrothal, and it is a complete prohibition to be secluded without betrothal. [And the Gra (Vilna Gaon) agreed with Rashi in his commentary, and for the Rambam, there is a way to reconcile; see there and analyze carefully.]

י. כתב רבינו הרמ"א דאם מייחד אליו אשה וטובלת אליו – י"א שמותר והוא פלגש האמורה בתורה, וי"א שאסור ולוקין ע"ז משום "לֹא תִהְיֶה קָדֵשָׁה" (דברים כג יח), עכ"ל. וגדולי האחרונים השיגו עליו דאפילו לדעת הרמב"ם שאוסר בפלגש אין זה עניין למלקות, דלא תהיה קדשה דמלקות אינו אלא במופקרת לזנות, אבל פלגש אינו אלא באיסור עשה מפני שהיא בלא קדושין וכמ"ש בסעי' ז', ובוודאי כן עיקר אלא שאפשר שדעת רבינו הרמ"א כיון דתניא בת"כ "אַל תְּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ" (ויקרא יט כט) – זה המוסר לחבירו בתו פנויה שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות [הגר"א] וכן הוא בגמ' [סנהדרין ע"ו.], וכיון דלהרמב"ם הפלגש היא בלא קדושין ויש בזה איסור עשה, ממילא דהוי כזנות בעלמא ויש בזה מלקות.
ואע"ג דמדברי הרמב"ם עצמו בספ"ב מנערה בתולה מבואר דזה אינו אלא כשמפקירה לכל מי שירצה לבא עליה וכמ"ש בר"ס ד' ע"ש, מ"מ כיון שמלשון הש"ס והת"כ מבואר דאף כשמוסרה לאחד הדין כן, ואפשר דגם הרמב"ם ז"ל אין כוונתו דווקא אם מפקירה לכל וכן משמע שם מתחלת לשונו ע"ש, ולכן פסק כן, וצ"ע לדינא.

10. Rabbeinu the Rema wrote that if a man designates a woman for himself and she immerses for him – some say it is permitted and she is the concubine referred to in the Torah, and some say it is forbidden and one receives lashes for it due to "There shall be no harlot" (Deuteronomy 23:18). And the esteemed later authorities challenged him, arguing that even according to the Rambam, who prohibits having a concubine, this does not warrant lashes, since the prohibition of "there shall be no harlot" that warrants lashes applies only to one who is promiscuous, but a concubine is only prohibited by a positive commandment because she lacks betrothal, as explained in section 7. Certainly, this is the primary opinion; however, it is possible that Rabbeinu the Rema's opinion is based on the teaching in the Torat Kohanim that states, "Do not profane your daughter to make her a harlot" (Leviticus 19:29) – this refers to giving one's unmarried daughter to another man not for the purpose of marriage, as well as a woman who gives herself not for the purpose of marriage. This is also found in the Talmud (Sanhedrin 76a). Since, according to the Rambam, a concubine is without betrothal and there is a positive commandment prohibition, it follows that it is akin to general promiscuity, which warrants lashes. And although the Rambam himself clarifies in the second chapter of "Na'arah Betulah" that this only applies when she is promiscuous with anyone who wishes to come upon her, as explained at the beginning of section 4, nonetheless, since the language of the Talmud and Torat Kohanim indicates that even when she is given to one person the rule applies, it is possible that the Rambam also did not mean specifically when she is promiscuous with everyone. This is also implied from the beginning of his wording there. Therefore, the Rema ruled as he did, but the matter requires further investigation for a definitive ruling.

יא. עובד כוכבים שנשא עובדת כוכבים, וכן מומר לעבודת כוכבים שנשא מומרית בנמוסיהן ונתגיירו אח"כ ולא קידשה מחדש – אין כאן חשש קדושין כלל ואף שהיה בפני עדים כשירים [באה"ג], שהרי אין בהם לא "נתן הוא" ולא "אמר הוא" אלא הכומר נותן להם לכ"א טבעת [הגר"א] ואפילו איכא עידי יחוד דעל דעת קדושין הראשונים בעל [שם] ומותרת לצאת ממנו בלא גט אע"פ ששהא עמה כמה שנים, דאינו אלא כזנות בעלמא וכמ"ש בסי' קמ"ט, ע"ש. וי"א דאם דר עמה אחר זה אמרינן מסתמא אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואפילו נתייחדה עמו אח"ז לפני עדים או שגלוי לכל – צריכה גט [מקנה], ובמדינת ספרד בשעת הגזרות ששמרו דת ישראל בסתר החמירו בכל עניין כיון שנתייחדו לפני הרבה אנוסים כמוהם – היא אשתו גמורה [ח"מ וב"ש], והדין שנתבאר דאין כאן חשש קדושין אינו אלא בעושים ברצון. וישראל שנשא עובדת כוכבים ונתגיירה ודרו יחד בלא קדושין וכתובה מחדש ואח"כ הלך והניחה – א"צ גט, שאפילו יאמר שבא עליה לשם קדושין כיון שלא נתייחד עמה בעדים אינו כלום [ב"י בס"ס כ"ז]. ומי שדר עם פנויה ישראלית בזנות ואומרים שכיונו לקדושין, אם היה פעם אחד יחוד בעדים או שגלוי לכל שמתייחדים יחד – צריכה גט [נ"ל].

11. A non-Jew who married a non-Jewish woman, or an apostate to idolatry who married an apostate woman according to their customs, and they later converted to Judaism but did not perform a new betrothal – there is no concern of betrothal at all, even if it was in the presence of valid witnesses, for there was neither "he gave" nor

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"he said," rather the priest gives each of them a ring. Even if there were witnesses to their seclusion, if he engaged in relations based on the original betrothal, she is permitted to leave him without a get (divorce document) even if she stayed with him for many years, as it is considered mere promiscuity, as mentioned in Siman 149. And some say that if he lived with her after this, we assume that a person does not engage in promiscuity, and even if she secluded herself with him afterwards in front of witnesses or it is known to all that they were secluded together – she requires a get. In the state of Spain during the times of persecution when Jews kept their faith secretly, they were stringent in every matter because they secluded themselves before many others like them – she is considered his complete wife. The ruling that there is no concern of betrothal applies only to those who act willingly. A Jew who married a non-Jewish woman and she converted, and they lived together without a new betrothal and ketubah, and afterwards he left her – she does not need a get, for even if he claims that he had relations with her for the sake of betrothal, since he did not seclude himself with her in the presence of witnesses, it is nothing. And one who lives with an unmarried Jewish woman promiscuously and they say they intended for betrothal, if there was one instance of seclusion with witnesses or it is known to all that they were secluded together – she requires a get.

יב. האשה מתקדשת בכסף או בשטר או בביאה, וכולן מן התורה. בכסף – דכתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה" ואין קיחה אלא בכסף כדכתיב "נָתַתִּי כֶסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי" (בראשית כג יג). ובשטר – דכתיב "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר" – מקיש הווייתה ליציאתה, מה יציאתה בשטר אף הווייתה בשטר, ולא מקשינן יציאתה להווייתה דתתגרש בכסף, דהרי כתיב "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" דרק בכתיבה מתגרשת. ובביאה – דכתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ" (דברים כד א), וכן כתיב "בְּעֻלַת בַּעַל" (דברים כב כב) – דע"י ביאה נעשה בעלה.

12. A woman is betrothed through money, or a document, or intercourse, and all of these are based on Torah law. Through money – as it is written, "When a man takes a wife" (Deuteronomy 24:1), and "taking" (kicha) refers to money, as it is written, "I have given the money for the field, take it from me" (Genesis 23:13). Through a document – as it is written, "and she departs from his house and goes and becomes another man's wife" (Deuteronomy 24:2) – her becoming (married to the second man) is compared to her departure (from the first man); just as her departure is through a document, so too her becoming married is through a document. We do not compare her departure to her becoming married to suggest she could be divorced with money, for it is written, "and he writes her a bill of divorce" (Deuteronomy 24:1) – indicating that she is divorced only through writing. Through intercourse – as it is written, "When a man takes a wife and has relations with her" (Deuteronomy 24:1), and it is also written, "a woman married to a man" (Deuteronomy 22:22) – indicating that through intercourse she becomes his wife.

יג. חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות, דהא צריך לייחד עדים ע"ז ומכוער הדבר, ואם עבר וקידש – מכין אותו מכת מרדות והקדושין קיימים. וכן אסרו חכמים שלא לקדש אשה בשוק אף בכסף ושטר מפני שגם זה הוא כפריצות. וכן אסרו שלא לקדש בלא שידוכין מקודם, ואין זה מדרך הכשירים וכפריצות הוא. ודעת הרמב"ם בפ"ג מאישות דגם באלו מכין מכת מרדות והקדושין קיימים, אך יש מרבותינו דס"ל דבאלו השנים אין לוקין מכת מרדות דאין זה דומה לפריצותא דמקדש בביאה, וגם בביאה שמכין אותו אין מכין אותה דהוא העושה מעשה הקדושין [וצע"ק מחו"מ סי' ח' וסי' פ"ז, והפרישה מיישב, ע"ש] [ע' מקנה שר"ל דאיסור ביאה לקדש מפני שאסרו ארוסה, ותמוהה].

13. The sages prohibited betrothing a woman through intercourse due to promiscuity, for it requires designating witnesses for this, and it is an improper act. However, if one transgressed and betrothed through intercourse, he receives lashes of rebellion, but the betrothal is valid. Likewise, the sages prohibited betrothing a woman in the marketplace, even with money or a document, because this too is promiscuous. They also prohibited betrothing without prior engagement, as this is not the way of the upright and is considered promiscuous. The opinion of the Rambam in Chapter 3 of Ishut is that for these cases as well, one receives lashes of rebellion, but the betrothal remains valid. However, some of our rabbis hold that in these two cases (betrothing in the marketplace and without prior engagement), one does not receive lashes of rebellion, as it is not similar to the promiscuity of betrothing through intercourse. Additionally, in the case of intercourse betrothal, only the man receives lashes, as he is the one performing the act of betrothal. (See Choshen Mishpat, Siman 8 and Siman 87, where the Prisha reconciles this; see there.) (See the Makneh, who explains that the prohibition of betrothing through intercourse is because they prohibited betrothal, which is puzzling.)

יד. בכל עת מקדשין אשה – בין ביום בין בלילה, בין בקדושי כסף ובין בקדושי שטר, לבד משבת ויו"ט שאסור לקדש כמ"ש באו"ח סי' של"ט, ואם עבר וקידש אפילו במזיר – קדושיו קדושין גמורים הם, והרי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אפילו מקח שנעשה באיסור מקחו קיים כמ"ש בחו"מ סי' ר"ח, וכ"ש בקדושין שיש מתירין לכתחלה לקדש בשבת כשאין לו אשה ובנים כמ"ש באו"ח שם. ובלילה מקדשין אפילו לכתחלה, וכן המנהג בכל מדינתינו [ע' באה"ט סק"ד, ומצוה למחוק].

14. A woman may be betrothed at any time—whether during the day or at night, whether with money or with a document—except on Shabbat and Yom Tov, when it is forbidden to betroth, as stated in Orach Chaim, siman 339. However, if one transgresses and betroths, even deliberately, the betrothal is completely valid. Indeed, even a transaction done in violation of Halacha is valid, as stated in Choshen Mishpat, siman 208. All the more so with betrothal, some authorities permit betrothing on Shabbat from the outset if the man has no wife and children, as mentioned in Orach Chaim there. Betrothal at night is permitted even from the outset, and this is the custom in all our countries.

טו. חופה בלא קדושין אינן כקדושין – כן הסכימו רוב רבותינו, ואפילו היא טהורה, דיותר משלשה קניינים לא מצינו באשה, וכן משמע מריהטא דסוגית הש"ס ריש קדושין. אמנם יש מרבותינו שכתבו דהוי ספיקא דדינא וצריכה גט מספק, וכן פסקו בטור ושו"ע, ולכן אם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם. ואם קדשה אחר החופה אם דינה כנשואה או כארוסה בלבד – יתבאר בס"ד בסי' ס"א, ושם יתבאר מהו חופה ודין חופת נדה. ובקדושין אין חילוק לכל הפוסקים בין היתה נדה או לא היתה נדה, ואפילו להרמב"ם דס"ל חופת נדה לא משוה לה נשואה, בקדושין מודה דמשוי לה כארוסה גמורה, ודווקא בחופה ס"ל דבעינן חופה הראויה לביאה ולא בקדושין, ואף גם בחופה חולקין עליו רוב הפוסקים [עמ"ש הרמב"ם בפ"ד מאישות הל' י"ב].

15. A wedding canopy (chuppah) without betrothal (kiddushin) is not considered as betrothal – thus have agreed the majority of our rabbis, and even if she is pure, for more than three forms of acquisition we do not find for a woman, and so it appears from the straightforward reading of the Talmudic discussion at the beginning of Kiddushin. However, some of our rabbis wrote that it is a doubtful law, and she would require a divorce (get) out of doubt, and so it is ruled in the Tur and Shulchan Aruch. Therefore, if she received betrothal from another, she needs a divorce from both. And if she was betrothed after the chuppah whether her status is as married or only betrothed – this will be explained with God's help in section 61, where it will also explain what a chuppah is and the law of a chuppah for a menstruant woman (niddah). In betrothal, there is no difference for all the decisors whether she was a menstruant or not, and even according to the Rambam who holds that a chuppah for a menstruant does not render her as married, in betrothal he agrees that it renders her as fully betrothed, and specifically for a chuppah he holds that we require a chuppah that is fit for intimacy and not for betrothal, and even in chuppah most decisors disagree with him [see what the Rambam writes in chapter 4 of Hilchot Ishut, halacha 12].

סימן כז

א. **[דין קדושי כסף וכיצד הוא לשון הקדושין ובו מ"ב סעיפים]**
קדושי כסף כיצד, נותן לה בפני שני עדים כשירים ושלא יהיו קרובים לא להאיש ולא זל"ז, מטבע או שוה כסף ושיהיה לא פחות מפרוטה והוא משקל כסף חצי שעורה, והעדים צריכים לראות איך שנותן לידה הכסף או השוה כסף ואומר לה "הרי את מקודשת לי" או "הרי את מאורסת לי" או "הרי את לי לאנתו" וכן בכל לשון שמשמעותו קדושין וודאי באותו מקום, ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קדושין. והרמב"ם כתב בפ"ג שאומר לה "הרי את מקודשת לי בזה", וכן המנהג אצלינו לומר "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל" וזהו לשופרא דקדושין, אבל בדיעבד אם לא אמר "בזה" או "בטבעת זו" – אינו מעכב כלל, והטור לא כתב כלל לשון זה. אבל אם לא אמר "לי" אלא "הרי את מקודשת" סתם – וודאי אינה מקודשת, דאינו מוכח למי מקדשה, וידים שאינן מוכיחות לא הוויין ידים [הה"מ], ד"לי" פירושו להיות לי, ו"מקודשת" היא לשון הקדש שנאסרת על כל העולם כהקדש בשבילי, וזהו כאומר הרי את מקודשת ואסור על כל העולם בשבילי [ב"ש], אבל בלא "לי" הרי אינו מקדשה לעצמו. וכל זה כשמקדשה פתאום בלא הכנה, אבל אם הכינו עצמן לקדושין – אף שלא אמר "לי" אינו מעכב, כגון במדינתינו שהקדושין הוא תחת החופה הוי ידים מוכיחות שמקדשה לעצמו, דלא גרע מאם דיבר עמה על עסקי קדושין וקדשה מיד – אפילו בשתיקה מקודשת כמו שיתבאר, וכ"ש בכה"ג, ועוד יתבאר בזה בסעי' כ"ז, ע"ש.

1. **[The Laws of Betrothal with Money and the Appropriate Language for Betrothal, consisting of 42 sections]** How is betrothal with money performed? He gives her, in the presence of two qualified witnesses who are not related to either the man or each other, a coin or something of equivalent value, which should not be less than a perutah (the value of a half barley weight of silver). The witnesses must see him give her the money or its equivalent and hear him say, "You are betrothed to me" or "You are engaged to me" or "You are my wife" or any expression that implies betrothal and is understood as such in that place, provided she understands that it is a term of betrothal. Rambam writes in Chapter 3 that he says to her, "You are betrothed to me with this," and our custom is to say, "You are betrothed to me with this ring according to the law of Moses and Israel." This is the preferred form of betrothal. However, if he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

did not say "with this" or "with this ring"—it does not invalidate it at all. The Tur does not mention this language at all. But if he did not say "to me" and just said "You are betrothed" without specifying to whom—she is certainly not betrothed, as it is not clear whom she is betrothed to, and unclear intentions are not considered valid intentions. "To me" means to be mine, and "betrothed" is a term of consecration, meaning she is forbidden to everyone else like a consecrated item for my sake. This is as if he said, "You are betrothed and forbidden to everyone else for my sake." But without saying "to me," he has not betrothed her to himself. All this applies when he betroths her suddenly without preparation. But if they prepared themselves for the betrothal—even if he did not say "to me," it does not invalidate it. For example, in our country where the betrothal takes place under the chuppah, it is understood that he is betrothing her to himself. This is no less valid than if he had discussed betrothal matters with her and then betrothed her immediately—even in silence, she is betrothed, as will be explained. Certainly, in such a case, and further details will be clarified in section 27.

ב. במדינתינו המנהג פשוט לקדש בטבעת של כסף או של זהב, ומייחדין עדים מיוחדים שיראו הקדושין, ונכון לעשות כן כיון שיש הרבה קרובים בעת החופה [ע' תוס' מכות ז'. ד"ה שמואל], ואומר לה בפניהם "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל", והעדים רואים כשמשים הטבעת על אצבעה, וטבעת קדושין יש לזה טעם נכון בחכמת הנסתר[וע' תקוני זהר תקון ה' למרבה מ"ם סתומה בגי' עזר זרע, ודו"ק]. ומה שאומרים "כדת משה וישראל" יש לזה יסוד בגמ' שאמרו בכ"מ כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש [ע' תוס' כתובות ג'.].

2. In our country, the common custom is to perform the betrothal with a ring made of silver or gold, and specific witnesses are designated to observe the betrothal. It is proper to do so since there are many relatives present at the wedding ceremony [see Tosafot Makkot 7a, s.v. Shmuel]. He says to her in their presence, "Behold, you are betrothed to me with this ring according to the law of Moses and Israel," and the witnesses see him place the ring on her finger. The use of a ring for betrothal has a proper basis in the wisdom of the Kabbalah [see Tikunei Zohar Tikkun 5 regarding the closed Mem representing 'help from offspring,' and examine this well]. The phrase "according to the law of Moses and Israel" has a foundation in the Talmud, which states in several places that anyone who betroths does so with the understanding of the Rabbis [see Tosafot Ketubot 3a].

ג. י"א שאין לקדש לכתחלה במטבע [ב"ש], והטעם כמו שאין קונין בחליפין במטבע משום דדעתיה אצורתא, דמטבע חשיבותה היא מפני הצורה, והיא עבידא דבטלה כשהמלך גוזר לעשות צורה אחרת [ב"מ מ"ה:], ובקדושין נמי נימא דדעתא של האשה הוא על הצורה [הג"ה במרדכי פ"ק דקדושין], ואין בזה שום טעם כלל והרי קדושי כסף ילפינן מלשון קיחה כמ"ש ועיקר קיחה הוא במטבע, ומה לה אם תתבטל הצורה אם לאו – סוף סוף הוי שוה כסף, ובחליפין שאני דבעינן דבר מסויים דומיא דנעל [ע"ש ברש"י], ולבד שלהדיא מוכח בש"ס והפוסקים דלית מאן דחש לה, עוד מצד הסברא אינו מתקבל כלל, וכבר נהגו לקדש גם במטבע כשאין טבעת ואין מי שיגמגם בזה [נ"ל]. ואין מקדשין במלוה ובשטר חוב, ופרטי הדינים יתבארו בסי' כ"ח בס"ד. וכן יש שמפקפק לומר דבזמה"ז אין חשיבות בפרוטה כלל, וכבר בארנו בחו"מ סי' ק"צ שחלילה לומר כן, וכל שיעורי חז"ל קבלו עד למשה מסיני, וגם עתה יש קצת חשיבות בפרוטה כמ"ש שם. [ובמטבע כתב גם האבני מלואים כמ"ש, והמקנה בסימן נ' נדחק בזה ואין שום טעם לזה].

3. Some say that one should not initially perform Kiddushin (betrothal) with a coin [Beit Shmuel], and the reason is similar to why one cannot acquire property through exchange with a coin, because its value is based on its form, and a coin's significance lies in its form, which is subject to change when the king decrees a new form [Bava Metzia 45b]. Similarly, with Kiddushin, one might say that a woman's intention is based on the form [Hagahot Mordechai, Kiddushin Chapter 1]. However, this reasoning holds no validity, as the primary method of acquiring through money is derived from the term "taking," as stated, and the main form of "taking" is with a coin. Whether or not the form is annulled, it is still considered money in the end. Exchange is different because it requires a specific item, similar to a shoe [see there in Rashi]. Additionally, it is explicitly proven in the Talmud and the poskim (decisors) that no one considers this an issue. Furthermore, from a logical standpoint, it is not acceptable at all, and the custom has already been to perform Kiddushin with a coin when there is no ring, and no one hesitates about this [according to my opinion]. One should not perform Kiddushin with a loan or a promissory note, and the details of these laws will be explained in Siman 28, with God's help. Similarly, some question whether in our times a perutah (a small coin) has any significance at all, and we have already explained in Choshen Mishpat Siman 190 that it is improper to say this, as all of the Sages' measures were received from Moses at Sinai, and even now a perutah has some significance as explained there. [And regarding a coin, the Avnei Miluim also wrote as stated, and the Mekneh in Siman 50 struggled with this, and there is no reason for it].

ד. נהגו שמקדשה ביד הימין שלו ומשים הטבעת באצבעה מיד ימינה, ושלא תהא חציצה בין הידים להטבעת, ולכן אם הולכים בבתי ידים – יפשטום. אמנם כ"ז אינו לעיכובא אלא להידור וסימן ברכה, דהא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אפילו נתן לתוך חיקה או לרשותה – מקודשת. והקדמונים כתבו שיראה הטבעת להעדים ושואלם הרב אם הוא שוה פרוטה והם אומרים "הן", ולא נהגו כן אבל זהו וודאי יזהרו העדים לראות איך שמשים הטבעת באצבעה, וזהו מדין גמור שהעדים צריכים לראות את הדבר שמקדשה בו כמ"ש בסי' מ"ב כשמקדשה בדבר המוכן לפנינו. ונהגו להשים הטבעת על האצבע הסמוך לאגודל, ומדינא אין קפידא בזה [ע' באה"ט סק"א].

4. The custom is to sanctify with his right hand and place the ring on the index finger of her right hand, and there should be no interposition between the hands and the ring. Therefore, if they are wearing gloves, they should remove them. However, all this is not essential but rather for enhancement and as a sign of blessing, for even if he places it in her lap or within her domain, she is betrothed. The early authorities wrote that he should show the ring to the witnesses and the rabbi should ask them if it is worth a perutah (a minimal value), and they answer "yes." But this is not the custom. Nevertheless, it is certain that the witnesses should be careful to see how he places the ring on her finger. This is a strict law that the witnesses need to see the object with which she is being sanctified, as stated in section 42 when betrothing with an item ready before us. The custom is to place the ring on the finger next to the thumb, and legally there is no strictness about this.

ה. כתבו הראשונים דאם קדשה בקרקע – מקודשת, וכ"ש במחובר לקרקע [ר"ן], וכן עיקר דהא גם זהו שוה כסף ובקדושין לא בעינן שיבא דבר לידה בשעת הקדושין דאפילו ב"תן מנה לפלוני" מקודשת כמ"ש בסי' כ"ח, וזה שהעדים צריכים לראות במה שמקדשה זהו כשמקדשה בדבר המוכן לפניהם, אבל כשמקדשה בדבר שאינו לפניהם, כשם שהיא אינה צריכה לראות בשעת מעשה כמו כן הם א"צ לראות, וזה שיתבאר בסי ל"ב בקדושי שטר שיש מחלוקת הפוסקים אם מתקדשת בשטר הכתוב על המחובר לקרקע, זהו מפני דקדושי שטר ילפינן מ"ויצאה והיתה", וכשם שגט פסול במחובר כמו כן שטר הקדושין, ולא בקדושי כסף. ויש מהראשונים שרצה לומר דאין מקדשין במחובר לקרקע, ולא הודו לו כל רבותינו [שם], וראיה ברורה לזה מתוספתא קדושין [פ"ד] דתניא המקדש באשירה אינה מקודשת מפני שאסורה בהנאה, משמע להדיא דבאילן דעלמא מקודשת [וכ"מ בתוס' ה'. ד"ה שכן ע"ש].

5. The early authorities wrote that if one betroths a woman with land, she is betrothed, and all the more so with something attached to the land [Ran]. And this is the main ruling, for this also has monetary value, and in betrothal, we do not require the item to come into her possession at the time of betrothal, as even with "Give a maneh to so-and-so," she is betrothed, as stated in Siman 28. The witnesses need to see the item with which she is being betrothed only when it is present before them, but when she is being betrothed with something not before them, just as she does not need to see it at the time of the act, they also do not need to see it. And that which will be explained in Siman 32 regarding betrothal with a document, where there is a dispute among the authorities if she can be betrothed with a document written on something attached to the ground, is because betrothal with a document is derived from "and she shall leave and become," and just as a get (divorce document) is invalid if written on something attached, so too is a betrothal document, but not with monetary betrothal. Some of the early authorities wanted to say that one cannot betroth with something attached to the ground, but all our Rabbis did not agree with him [there]. And a clear proof for this is from the Tosefta in Kiddushin [Chapter 4], where it teaches that if one betroths with an Asherah tree, she is not betrothed because it is forbidden to benefit from it. This implies clearly that with a regular tree, she is betrothed [and so it appears in Tosafot, Kiddushin 5a, "since," see there].

ו. דבר פשוט דקדושין צריך להיות מרצון האשה, אמנם קיום תנאי בקדושין אפשר דגם בע"כ מהני, כגון שאמר לה "הרי את מקודשת לי ע"מ שאתן לך מאתים זוז" ונתן לה – בעל כרחה מקודשת [ר"ן פ' מי שאחזו], דבמתנה – נתינה בע"כ לא הוי נתינה, ובפרעון חוב – הוי נתינה, ובקיום תנאי דדמי לחוב ומתנה קיי"ל ג"כ דהוי נתינה [כא"ד דרבא גיטין ע"ה.], וכן בגט כשאמר לה "ה"ז גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז" ונתנה לו – בעל כרחו הוי גט [שם בשם הגאון]. וי"א דהוי ספק קדושין דמספקא לן אי הוה נתינה אי לא [רשב"א שם], וכן בגט [שם]. ובגט יתבאר בסי' קס"ג דדעת הרמב"ם ג"כ דהוי ספיקא דדינא, וא"כ גם בקדושין הוי ספק. וי"א דלהרמב"ם פשיטא ליה דהוי נתינה אלא דהחמיר בגט מפני חומר א"א ואם נשאת לא תצא [הה"מ בפ"ח מגירושין], וא"כ בקדושין מקודשת וודאי אלא שיש להחמיר אם קבלה גם קדושין מאחר להצריכה גט לכתחלה, ודעת הרא"ש והטור שם דהוי ספק.

6. It is obvious that kiddushin (betrothal) must be with the woman's consent. However, the fulfillment of a condition in kiddushin can possibly be valid even against her will. For example, if he said to her, "Behold, you are betrothed to me on the condition that I give you two hundred zuz," and he gave it to her—against her will, she is betrothed [Ran, Perek "Mi She'Achazo"]. In the case of a gift, giving it against one's will is not considered giving, but in the case of paying a debt, it is considered giving. And in the fulfillment of a condition, which is similar to a debt and a gift, we also hold that it is considered giving [like the opinion of Rava in Gittin 75]. Similarly, in the case of a get (divorce document), if he said to her, "This is your get on the condition that you give

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

me two hundred zuz," and she gave it to him—against his will, it is a valid get [there in the name of the Gaon]. Some say that it is a doubtful kiddushin because we are uncertain whether it is considered giving or not [Rashba there], and similarly with a get [there]. In the matter of a get, it is explained in Siman 163 that the opinion of the Rambam is also that it is a doubtful case of law, and therefore, in kiddushin, it would also be doubtful. Some say that according to the Rambam, it is clear to him that it is considered giving, but he was stringent with a get because of the severity of the prohibition on a married woman. If she remarried, she does not have to leave [the second husband] [Magid Mishneh on Rambam, Chapter 8 of Divorce]. Therefore, in kiddushin, she is certainly betrothed, but it is proper to be stringent if she also accepted kiddushin from someone else to require a get from the outset. The opinion of the Rosh and the Tur there is that it is doubtful.

ז. מיהו לפמ"ש רבינו הב"י בשם הרשב"א בסי' קמ"ג יש לחלק בין גיטין לקדושין, דאפילו אם נאמר דנתינה בע"כ הוי נתינה – היינו שהנותן יצא י"ח וזכה במה שבידו, ולכן האשה שהגט בידה ונתנה לו המאתים זוז קיימה תנאה וזכתה בגט שבידה, וה"ה לנשבע ליתן לחבירו מתנה נותן לו בע"כ ונפטר, אבל שתהא נתינה לגבי מי שנתן להם בע"כ – לא, דא"א לאדם לזכות לאחרים בע"כ, ולכן האומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך ונשבע הלה ליתן לה ונתן לה בע"כ – יצא הלה ידי שבועה והיא אינה מקודשת, עכ"ל.

7. However, according to what our master the Beit Yosef (Rabbi Joseph Karo) wrote in the name of the Rashba (Rabbi Shlomo ibn Aderet) in Siman 143, there is a distinction between divorce (Gittin) and betrothal (Kiddushin). Even if we say that giving against one's will is considered giving, this means that the giver has fulfilled his obligation and has acquired what is in his hand. Therefore, the woman who has the bill of divorce (Get) in her hand and gave him the two hundred zuz has fulfilled her condition and acquired the bill of divorce in her hand. Similarly, one who swore to give a gift to his friend can give it against his will and be exempt. However, for the giving to be effective regarding those to whom it was given against their will - no, for it is impossible for a person to acquire for others against their will. Therefore, if a woman says, "Give me a maneh (a certain amount of money) and I will be betrothed to you," and the man swore to give it to her and gave it to her against her will - he has fulfilled his oath, but she is not betrothed. So it is written.

ח. ולפ"ז יש מי שאומר דבקדושין בכל עניין אינה מתקדשת בנתינה בע"כ, דלגבי דידה לא הוי קבלה בע"כ [ב"ש סק"ב]. אמנם באמת אין עניין לתנאי שבקדושין, דוודאי בעצם הקדושין לא הוי קבלה כשהנתינה בע"כ, אבל כשהקדושין הוא בדבר אחר ונתינת המעות הוא רק תנאי שאמר "על מנת שאתן לך מאתים זוז", כיון שנתן לה אף בע"כ קיים תנאו ונתקיימו הקדושין אם נאמר דנתינה בע"כ הוי נתינה. ויש מי שרצה לחלק בין כשאמר הוא לאמרה היא – ואין עיקר לדברים הללו [וכ"כ המקנה והאבנ"מ, וראיה לזה מהרשב"א עצמו שאח"כ כתב לדינא בתנאי קדושין ומשוה לגירושין, ע"ש.]

8. And according to this, there are those who say that in the case of betrothal, under any circumstances, she is not betrothed through giving against her will, because for her it is not considered acceptance against her will. However, in truth, there is no relevance to conditions in betrothal, for certainly in the essence of betrothal it is not considered acceptance when the giving is against her will. But when the betrothal is about something else and the giving of the money is merely a condition where he says, "on the condition that I will give you two hundred zuz," since he gave her even against her will, he fulfills his condition and the betrothal is valid if we say that giving against one's will is considered giving. There are those who wanted to differentiate between when he said it and when she said it – but there is no basis for these things.

ט. ואפילו בתנאי, אם אמר "על מנת שאתן לך מאתים זוז" ונתן לה שוה כסף ובע"כ – אין כאן ספק כלל, דכיון ששינה מכסף לשוה כסף וגם בע"כ לא הוי נתינה [ב"ש בשם מהרי"ט] ואע"ג דגם בלא בע"כ כששינה מדבר שהתנה לא הוי נתינה כמ"ש בסי' קמ"ג לענייַן גט, מ"מ בלא בע"כ אם נתרצית בהדבר האחר י"א דהוי נתינה כמ"ש שם, אבל בבע"כ בכה"ג לא הוי נתינה. ויש מי שמסתפק לומר דגם בבע"כ ובשינוי הוי ספק קדושין [ב"ש], וכן עיקר דהוי ספק קדושין [וגם המהרי"ט לא כתב דוודאי לא הוה קדושין, ע"ש] ובסי' קמ"ג יתבאר עוד בזה בס"ד.

9. Even with a condition, if he said, "On the condition that I give you two hundred zuz," and he gave her the equivalent value in goods against her will – there is no doubt at all. Since he changed from money to goods and also did so against her will, it is not considered a valid giving [Beit Shmuel in the name of Maharit]. And even though without being against her will, when he changed from what was stipulated, it is not considered a valid giving, as is written in Siman 143 regarding a get (divorce document). Nevertheless, if it was not against her will and she agreed to the other item, some say that it is considered a valid giving, as is written there. However, when it is against her will in such a case, it is not considered a valid giving. And there is someone who is uncertain and says that even against her will and with a change, it is considered

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a doubtful kiddushin [Beit Shmuel], and this is the main ruling that it is considered a doubtful kiddushin [and even Maharit did not write that it is definitely not kiddushin, see there]. And in Siman 143, this will be further explained with the help of God.

י. וכן יש מי שאומר דאפילו בתנאי ובלא שינוי לפעמים לא הוי קדושין כשנתן בע"כ, כגון שלא אמר "על מנת" אלא הרי את מקודשת לי "אם" אתן לך מאתים זוז, דדווקא ב"על מנת" דהוי כ"מעכשיו" וחלים הקדושין מקודם והמאתים הוא לקיום התנאי שפיר הוי ספק אם בע"כ הוי נתינה אם לאו, אבל ב"אם אתן" דהקדושין חלין רק בשעת נתינת המעות לא הוה קדושין בע"כ כמ"ש בסעי' ז' [מקנה] – ודברי טעם הן, דאע"ג דגבי גט גם ב"אם" הוי ספק אם הוא כ"מעכשיו" אם לאו כמ"ש בסי' קמ"ד, זהו מפני שהזמן מוכיח שנתגרשה אז בעת כתיבת הגט, אבל בקדושין לא הוי כ"מעכשיו" כמ"ש בסי' ל"ח ע"ש, ולפ"ז אפשר לומר דדווקא כשקידשה בכסף או בביאה ואמר לה "הרי את מקודשת לי אם אתן לך מאתים זוז", אבל בקידשה בשטר וכתוב בו זמן הוי ספק קדושין כמו ב"על מנת", אבל בסי' ל"ב יתבאר דזמן בקדושין לאו כלום הוא.

10. And there are those who say that even with a condition and without a change, sometimes it does not constitute a valid Kiddushin (marriage) when given against her will. For example, if he did not say "on the condition" but rather "behold, you are betrothed to me if I give you two hundred zuz," specifically with "on the condition" it is as if it is "from now" and the Kiddushin takes effect beforehand, and the two hundred zuz is to fulfill the condition. Then it is indeed doubtful whether the giving against her will is considered valid or not. But with "if I give," where the Kiddushin only takes effect at the time of giving the money, it does not constitute Kiddushin against her will, as explained in Section 7. These are reasonable words, for although regarding a get (divorce document) even with "if," it is doubtful whether it is considered "from now" or not, as stated in Section 144, this is because the time demonstrates that she was divorced then at the time of writing the get. But with Kiddushin, it is not considered "from now," as stated in Section 38. Therefore, it is possible to say that specifically when he betrothed her with money or cohabitation and said to her, "behold, you are betrothed to me if I give you two hundred zuz," but if he betrothed her with a document and it has a date written in it, it is doubtful Kiddushin like with "on the condition." However, in Section 32, it will be explained that a date in Kiddushin is insignificant.

יא. ודע, שרבינו הב"י בסי' קמ"ג כתב בשם רבו דמאן דס"ל נתינה בע"כ הוי נתינה – אפילו לא קבלם המקבל הוי נתינה, ולמאן דס"ל לא הוי נתינה – בע"כ אין זה כלום, אכל כשקבלם המקבל אפילו אם כפוהו לקבל לכו"ע הוי נתינה, ולפ"ז כל דין ספק קדושין שבארנו בנתינה בע"כ אינו אלא כשלא קבלם המקבל, אבל אם קבלם הוי וודאי קדושין אפילו אם הקבלה היתה בע"כ, ויש שחולקים עליו בזה. ויראה לי שאפילו לדעת רבו אין זה אלא בתנאי ד"על מנת", אבל בתנאי ד"אם" וכ"ש באומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך – דלא הוה קדושין אפילו אם קבלה אם הקבלה היתה בע"כ דאיך אפשר לקדש אשה בע"כ, וב"על מנת" שאני שהקדושין כבר חלו ואין זה אלא קיום התנאי. [ומרש"י ערכין ל"ב. ד"ה בע"כ שהטילתה בביתו וכו' ומתוס' גיטין ע"ה. ד"ה מכלל בסה"ד משמע כהחולקים על רבו, ע"ש ודו"ק].

11. And know, that our teacher, the Beit Yosef, in Siman 143, wrote in the name of his teacher that according to the opinion that giving against one's will is considered giving – even if the recipient did not accept it, it is considered giving. However, according to the opinion that it is not considered giving – against one's will is nothing. But if the recipient accepted it, even if he was forced to accept it, according to all opinions it is considered giving. Therefore, any case of doubtful betrothal that we discussed regarding giving against one's will is only when the recipient did not accept it. But if he accepted it, it is certainly betrothal even if the acceptance was against his will, and there are those who disagree with him in this matter. It appears to me that even according to his teacher's opinion, this is only in a condition of "on the condition that," but in a condition of "if," and all the more so when she says, "Give me a maneh and I will be betrothed to you" – it is not betrothal even if she accepted it, if the acceptance was against her will. For how is it possible to betroth a woman against her will? And "on the condition that" is different, for the betrothal has already taken effect and this is merely the fulfillment of the condition. [And from Rashi in Arakhin 32a, s.v. "against his will," that she deposited it in his house, etc., and from Tosafot in Gittin 75a, s.v. "implies," it appears like those who disagree with his teacher. See there and examine carefully.]

יב. כבר כתבנו בסעי' א' שצריכה שתבין שזהו לשון קדושין, ואם אינה מבינה אין זה כלום דאין אשה מתקדשת אלא לדעתה, ורק אינה נאמנת לומר שלא הבינה וכ"ש אם זהו לשון המורגל כמו "הרי את מקודשת לי" דקרוב שיודעת. מיהו אם אומרת שלא הבינה – הוי ספק קדושין, ואם אנו יודעים בבירור שלא הבינה – אין כאן קדושין כלל [ע' ה"מ וב"ש סק"ה]. ודבר זה תלוי לפי העניין, אם היה הדבר בלי הכנה יכול להיות שלא הבינה, ודבר זה תלוי בראות עיני הב"ד לפי העניין. וכ"ז כשלא דיבר תחלה עמה על עסקי קדושין, אבל דיברה עמו תחלה ונתן לה דבר לקדושין, אפילו ידענו שלא הבינה – ה"ז מקודשת, דאפילו נתן בשתיקה מקודשת כמו שיתבאר.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

12. We have already written in Section 1 that she must understand that this is the language of betrothal. If she does not understand, it is meaningless, for a woman is not betrothed except with her knowledge. However, she is not believed to say that she did not understand, especially if it is a familiar expression like "You are betrothed to me," as it is likely that she knows. Nevertheless, if she says she did not understand, it is considered doubtful betrothal. If we know for certain that she did not understand, there is no betrothal at all. This matter depends on the circumstances; if it happened without preparation, it is possible that she did not understand. This matter depends on the judgment of the court according to the circumstances. All this applies when he did not first speak to her about matters of betrothal, but if he spoke to her first and then gave her something for betrothal, even if we know that she did not understand, she is betrothed, for even if he gave it in silence, she is betrothed, as will be explained.

יג. היה מדבר עם אשה על עסקי קדושין ומתוך הדברים עמד ונתן לה כסף או שוה כסף בפני עדים וקבלה – הוי קדושין דוודאי נתנם לשם קדושין והיא קבלן לשם קדושין, ואע"ג דדברים שבלב לא הוויין דברים, זהו אינו דברים שבלב וכאומר "הרי את מקודשת לי" דמי כיון שעסוקין בעניין הקדושין, וכ"ש אם אמר לשון קדושין והיא אינה מבינה אותו הלשון דהוי קדושין כיון דא"צ לאמירתו כלל. והרמב"ם ז"ל כתב בפ"ג: היה מדבר עם האשה על עסקי הקדושין ורצתה ועמד וקידש ולא פירש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה או בעל – הואיל והן עסוקין בעניין דיו וא"צ לפרש, עכ"ל. והוסיף לומר "ורצתה" – כלומר שאמרה "אין" [כ"מ], אבל שתקה לא מהני, ולא משמע כן מכל הפוסקים [ב"ש]. מיהו גם כוונת הרמב"ם לאו דווקא שתאמר אין, דמאי מהני אמירתה בקדושין והרי הוא צריך שיאמר שמקדשה, אלא עיקר כוונתו שנדע שנתרצית בעסק הקדושין שדיבר עמה, ובזה כל הפוסקים מודים [ע' ב"ש] דאם לא ידענו שנתרצית מקודם קבלתה על הקדושין מאי מהני קבלתה, דילמא לא קבלתן לשם קדושין, ועכ"פ אין זה וודאי קדושין אלא ספק [נ"ל]. ואף גם בבעל, נהי דניכר שנתרצתה לקדושין, מ"מ אם לא ראינו בה דברים הניכרים שנתרצתה כשדיבר עמה אין לעשותן קדושי וודאי אלא ספק, דדילמא כיוונה לזנות בעלמא, שלא בכל מקום אמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כמ"ש בפ"י מגירושין דין י"ט, וכ"ש באשה שדעתה קלה [נ"ל].

13. If a man was speaking with a woman about matters of betrothal and in the course of the conversation, he gave her money or its equivalent in the presence of witnesses and she accepted it – this constitutes betrothal. It is certain that he gave it for the purpose of betrothal and she accepted it for the same purpose. Even though unspoken intentions are not considered valid, this is not an unspoken intention and it is as if he said, "Behold, you are betrothed to me," since they were engaged in matters of betrothal. All the more so, if he used the language of betrothal and she did not understand it, it is still considered betrothal since verbalization is not essential. Maimonides wrote in Chapter 3: If he was speaking with the woman about matters of betrothal and she agreed, and he then betrothed her without specifying or saying anything but merely gave her something or engaged in intercourse – since they were engaged in the matter, it suffices and there is no need for specification. He added the term “she agreed” – meaning she said “yes,” but if she was silent, it does not help. This is not implied by all the decisors. However, Maimonides’ intention was not necessarily that she must say "yes," because her statement does not affect the betrothal, which requires his declaration. Rather, his main intention was that we should know she consented to the matter of betrothal he discussed with her. In this, all the decisors agree that if we do not know of her prior consent and she accepted the betrothal, it does not help. Perhaps she did not accept it for betrothal, and in any case, this is not definite betrothal but doubtful. Even with intercourse, although it may be apparent that she consented to the betrothal, if we did not see clear indications of her consent when he spoke with her, it cannot be considered definite betrothal but doubtful. Perhaps she intended merely for promiscuity, as it is not always said that a person does not engage in intercourse promiscuously, as stated in Chapter 10 of the laws of divorce, law 19. This is especially true for a woman of light mind.

יד. כתב רבינו הרמ"א: י"א דלא בעינן מדברים באותו ענין ממש אלא מדברים מענין לענין באותו ענין, דהיינו שאין מדברין בקדושין רק בצרכי זיווגם עכ"ל, וכדיעה זו משמע בירושלמי פ"ד דמע"ש. ולדינא יש להחמיר כשני הדיעות, ואם פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר – צריכה גט משניהם. ורוב הפוסקים הסכימו לדיעה ראשונה דכן משמע מסוגיית הש"ס [ו'.], והיא דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, [ולהי"א צ"ל דשמואל ורב אשי כוונתם על מענין לענין, וכתנאי קאי על ר' יוסי ור"י, ור"א בר שמעון ס"ל כר' יוסי כמ"ש הגר"א בסקי"א].

14. Rabbi Moshe Isserles wrote: Some say that we do not need the conversation to be on exactly the same topic, but rather that the conversation should shift from one related topic to another, meaning that they are not discussing betrothal but matters relating to their marriage. This is implied in the Jerusalem Talmud, Tractate Maaser Sheni, Chapter 4. Practically, one should be stringent according to both opinions, and if she extended her hand and received betrothal from another man, she requires a get (divorce document) from both. Most of the authorities agree with the first opinion, as this is implied by the Talmudic discussion, and this is the opinion of the Rif, the Rambam,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and the Rosh. According to the other opinion, it must be said that Shmuel and Rav Ashi refer to shifting from one related topic to another, and they consider the debate to be between Rabbi Yose and Rabbi Yehuda, and Rabbi Eliezer bar Shimon holds like Rabbi Yose, as explained by the Gra in his commentary on Section 11.

טו. עוד כתב די"א דלא בעינן מדברים עמה, אלא כל שמדברים לפניה סגי עכ"ל, ור"ל שהוא מדבר עם אחרים לפניה בעסק הקדושין והיא שותקת ומתוך הדברים נתן לה דבר וקבלה – הוי קדושין ואמרינן שנתרצית. מיהו מלשון הרמב"ם שכתבנו בסעי' י"ג, אפילו לפמ"ש דכוונתו לאו דווקא שאמרה "אין", מיהו בעינן שנדע ברור שנתרצית ובכה"ג וודאי דכל הפוסקים מודים כמ"ש שם, וי"א אלו סוברים דאפילו אין לנו ידיעה ממנה שנתרצית, כיון ששתקה מכל וכל – קבלתה תעיד שנתרצית, מיהו לדינא יש לפסוק לחומרא דהוי ספק קדושין [ומ"ש דכן משמע מהטור, צ"ע דהרי כתב מקודם עמה ע"ש, וע' בהגהות מרדכי סוף גיטין שנחלקו בזה, וכוונת המשיב דא"כ גם בלשון טוב יכול לשאול דאולי נאמנת לומר שלא הבינה כדעת הה"מ שבב"ש סק"ה, ומתורץ תמיהת הגר"א סקי"ג, וגם מ"ש בסקי"א מתוספתא פ"ב, לפנינו הגירסא דלא כהירושלמי, ע"ש ודו"ק].

15. It is further written that some say we do not need to speak directly with her, but it is sufficient if the conversation occurs in her presence. This means that if he is speaking with others in her presence about the matter of betrothal and she remains silent, and from the context, he gives her something and she accepts it, this constitutes betrothal, and we presume she consents. However, from the language of the Rambam, which we cited in section 13, even according to what he wrote, it does not necessarily mean that she must explicitly say "yes." Nonetheless, we need clear knowledge that she consents. In such a case, certainly all the authorities agree as written there. There are those who hold that even if we do not have explicit knowledge that she consents, since she remained entirely silent, her acceptance indicates her consent. However, in practice, the law should be decided stringently that this is a case of doubtful betrothal. [And what was written that this seems implied by the Tur requires examination, as he previously wrote "with her" as mentioned there. See the glosses of Mordechai at the end of Gittin, where there is a dispute about this. The intention of the respondent is that if so, one could also inquire in a favorable manner, perhaps she can claim she did not understand, as per the opinion of the Maggid Mishneh cited in the Beit Shmuel section 5, which resolves the perplexity of the Vilna Gaon in section 13. Also, what was written in section 11 from the Tosefta in chapter 2, our version does not align with the Jerusalem Talmud, as mentioned there, and examine this closely.]

טז. יש מסתפקים בדשדיך מקודם ואח"כ נתן לה כסף ולא אמר כלום אם זהו ג"כ כמדבר על עסקי קדושין אם לאו [מל"מ פ"ג], ונ"ל דזהו מחלוקת הראשונים בחששא דסבלונות, דמאן דס"ל דחשש סבלונות הוא שחוששין שבסבלונות אלו קדשה ע"י השליח, בהכרח דשדיך הוי כמדבר עמה על עסקי קדושיה, ומאן דס"ל דחשש סבלונית הוא שקדשה מקודם, אין הכרח לזה [ע' רש"י נ': ד"ה חוששין לסבלונות מי ששדיך וכו' והתוס' כתבו וכי שידך מאי הוי וכו', ע"ש].

16. There are those who are uncertain when he first engaged her and afterwards gave her money without saying anything, whether this is also considered as speaking about matters of betrothal or not [Mei'ri, Kiddushin 3]. And it appears to me that this is a dispute among the early authorities regarding the concern of gifts (sablonot). For those who hold that the concern of gifts is that we are worried that with these gifts she was betrothed through an agent, they must hold that engagement is considered as speaking with her about matters of betrothal. And those who hold that the concern of gifts is that she was betrothed beforehand, there is no necessity for this [See Rashi 50a s.v. "we are concerned about gifts" who writes that one who engaged, etc., and the Tosafot wrote: "And if he engaged, what of it?" etc., see there].

יז. יש להסתפק בזה שדיבר עמה על עסקי קדושין ועמד וקידשה בשתיקה דהוי קדושי וודאי, אם זהו דווקא כשדיבר עמה על עסקי הקדושין לפני העדים, אבל אם דיבר עמה בינו לבינה אף שנתינת הקדושין היה לפני עדים מ"מ כיון שלא אמר כלום בעת הנתינה הרי העדים אינם יודעים לשם מה נתן לה אם לשם קדושין אם לשם מתנה והוי כמקדש בלא עדים, או אפשר כיון שראו נתינת הקדושין דיו. והנה בקדושי שטר וביאה נראה פשוט דא"צ שישמעו העדים כשדיברו על עסקי הקדושין, דאף אם לא שמעו הא רואין את השטר מה שכתוב בו "הרי את מקודשת לי", וכן כשנתייחדו לפניהם, אבל בקדושי כסף יש להסתפק – וצ"ע לדינא. [ומסבלונות לפירש"י אין ראיה, דהתם ידעו העדים שמשודכתו היא, ומכמה תשו' נראה דאם העדים לא ידעו מה היא הנתינה הוי כבלא עדים, וצ"ע].

17. There is uncertainty regarding a situation where a man spoke with a woman about matters of betrothal and then betrothed her in silence, whether this constitutes a definite betrothal. This may specifically apply when he spoke with her about the betrothal in front of witnesses, but if he spoke with her privately, even if the betrothal was performed in front of witnesses, since he did not say anything at the time of giving the item of betrothal, the witnesses do not know for what purpose he gave it to her—whether for betrothal or as a gift—and it is as if he betrothed without witnesses. Alternatively, it could be that since the witnesses saw the giving of the item of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal, it is sufficient. Regarding betrothal by document or cohabitation, it seems clear that the witnesses do not need to hear the discussion about betrothal matters, for even if they did not hear, they see the document which states "Behold, you are betrothed to me," and likewise if they witnessed the seclusion. However, with betrothal by money, there is uncertainty, and the matter requires further investigation to determine the law. [And regarding gifts according to Rashi's interpretation, there is no proof, because there the witnesses knew she was his betrothed, and from several responses, it appears that if the witnesses did not know the purpose of the giving, it is as if there were no witnesses, and this requires further investigation.]

יח. אמר לה "הרי את אשתי", "הרי את זקוקתי", "הרי את קנויה לי", "הרי את ארוסתי", "הרי את שלי", "הרי את ברשותי", "הרי את לקוחתי" – מקודשת אם הבינה דבריו, ואם אומרת שלא הבינה – נאמנת [ה"מ], ויש חוששין לספק קדושין [שם] ועמ"ש בסעי' י"ב. אבל האיש אינו נאמן לומר שלא כיוון לשם קדושין, כיון שלשונות אלו הוי לשון קדושין וודאי. אמנם בלשונות הספיקות שיתבאר נאמן גם הוא לומר שלא כיון לשם קדושין אלא למלאכה, ויש שחוכך לומר דגם בלשונות הוודאים נאמן לחומרא לומר שלא כיון לשם קדושין [ע' ב"ש סק"ז], – והעיקר כדיעה ראשונה, מיהו אם קבלה קדושין גם מאחר – צריכה גם מהשני גט לחומרא בעלמא. וכשהוא אומר שכיון לשם קדושין וגם היא אומרת שהבינה שהוא לשם קדושין, אף שהעדים אינם יודעים שהבינה – מ"מ הוי קדושי וודאי, ואין זה כמקדש בלא עדים כיון ששמעו לשון קדושין ויודעים שכיוון המקדש לשם קדושין אף שלא ידעו אם הבינה היא, דהרי עיקר הקדושין הוא מצד המקדש והיא בלבה ג"כ כיוונה לקדושין [אבנ"מ, וע' ר"ן נדרים ל'. ד"ה ואשה]. ופשוט הוא שאם דיברו מקודם על עסקי קדושין דהוה קדושין וודאים בכל ענין אף כשלא הבינה שזהו לשון קדושין, דהא גם בשתיקה סגי כמ"ש, ואין חילוק בלשונות אלו בין שאמרם בלה"ק ובין בלשון לעז.

18. He said to her, "You are my wife," "You are obligated to me," "You are acquired by me," "You are my betrothed," "You are mine," "You are under my authority," "You are taken by me" – she is betrothed if she understood his words. If she says she did not understand, she is believed, and there is a concern for doubtful betrothal. See what is written in Section 12. However, the man is not believed to say that he did not intend for betrothal, since these expressions are certainly expressions of betrothal. Nevertheless, in expressions of doubt which will be explained, he is also believed to say that he did not intend for betrothal but rather for work. Some argue that even in definite expressions, he is believed stringently to say that he did not intend for betrothal. The primary opinion is the first one, but if she also accepted betrothal from another person, she needs a get (divorce document) from the second one as a stringency. When he says that he intended for betrothal and she also says that she understood it was for betrothal, even if the witnesses did not know that she understood, it is still a definite betrothal. This is not like betrothing without witnesses, since they heard the expression of betrothal and know that the man intended for betrothal even if they did not know whether she understood. The main aspect of betrothal is from the man, and she also intended in her heart for betrothal. It is obvious that if they previously discussed marriage matters, it is definitely betrothal in any case, even if she did not understand that this was an expression of betrothal, since even silence is sufficient as stated, and there is no difference in these expressions whether said in Hebrew or in a foreign language.

יט. יש לשונות המסופקות אם הם לשון קדושין אם לאו, כגון שאמר לה "הרי את מיועדת לי", שבאמה העבריה זהו לשון קדושין, וכן אם אמר לה "הרי את מיוחדת לי" או "הרי את עזרתי" או "נגדי" מלשון "אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" או "צלעתי" או "סגורתי" או "תחתי" שהוזכר לשונות אלו באישות דאדם כדכתיב "וַיִּבֶן ד' אלקים אֶת הַצֵּלָע וגו' וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה" (בראשית ב כב). וכן אם אמר "עצורתי" כלומר שתהא עצורה עמי ביחד, או "תפוסתי" – ה"ז מקודשת בספק, דכל אלו הלשונות יש לפרשם על פנים אחרים ג"כ שתהא לו עוזרת בעסקי ביתו. ואימתי הוי ספק קדושין? כשדיבר עמה תחלה על עסקי קדושין דאז י"ל שכיון לקדושין או שחזר בו מענין הקדושין ומרצה אותה למלאכת ביתו, אבל אם לא דיבר עמה מקודם בעסקי קדושין – אין לשונות אלו כלום, שהרי היא וודאי לא ידעה מאי קאמר, ולכן אפילו אם הוא כיון לקדושין אינו כלום, ולכן אם גם היא אמרה שכיוונה להתקדש בלשון זה – הוי ספק קדושין [חמ"ה]. וי"א דכשלא היו עסוקין מקודם בענייני קדושין, אפילו אמרו שניהם שכיונו לשם קדושין אינו כלום [ב"ש], דדווקא במדברים על עסקי קדושין דשתיקה מהני ג"כ, בזה מועיל אם אומרים שכיוונו לשם קדושין ואינם לשונות של חזרה מהקדושין, אבל להתקדש בלשונות אלו אי אפשר. ואפילו בדיבר עמה על עסקי קדושין, אם הוא אומר שכיון למלאכה ולא לקדושין – נאמן [שם].

19. There are expressions that are uncertain if they are terms of betrothal or not, such as if he said to her, "You are destined for me." In the context of a Hebrew maidservant, this is a term of betrothal. Similarly, if he said to her, "You are unique to me" or "You are my help" or "opposite me" in the sense of "I will make a helpmate for him corresponding to him," or "my rib," or "my enclosed one," or "under me," as these expressions are mentioned in the context of a man's relationship, as it is written, "And Hashem God built the rib... and closed up the flesh under it" (Genesis 2:22). Similarly, if he said, "my restraint," meaning that she should be restrained with him together, or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"my possession" – she is betrothed in uncertainty. All these expressions can also be interpreted otherwise, that she should assist him in his household affairs. And when do these constitute doubtful betrothal? When he first spoke with her about matters of betrothal, then it can be said that he intended betrothal, or perhaps he changed his mind from the matter of betrothal and is now pleasing her for household work. But if he did not first speak with her about matters of betrothal, these expressions mean nothing, for she certainly would not know what he was saying. Therefore, even if he intended betrothal, it is nothing. Hence, if she also said that she intended to become betrothed with this expression, it is a doubtful betrothal. And some say that if they were not previously engaged in matters of betrothal, even if both say they intended betrothal, it is nothing, for only when discussing matters of betrothal does silence also work, and in such cases, it helps if they say they intended betrothal and the expressions are not of retraction from betrothal. But to become betrothed with these expressions is impossible. And even if he spoke with her about matters of betrothal, if he says he intended for work and not for betrothal, he is believed.

כ. האומר "הרי את חרופתי" הוה ג"כ ספק קדושין, דבשפחה חרופה כתיב "וְהִיא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ" (ויקרא יט כ), כן מבואר מסוגיית הש"ס. והרמב"ם פסק דהוי לשון טוב, וכתבו דגירסא אחרת היה לו בגמ' [כ"מ], ועוד דלפי מה דקיי"ל דהאי קרא דשפחה חרופה מיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין כמ"ש בפ"ד, ממילא דגם בבת חורין הוי לשון קדושין, ואע"ג ד"מיועדת לי" הוה ספק זהו מפני דשם יעוד פירושו הזמנה כדמוכח בירמיה [מ"ז] ומושאל הוא על לשון קדושין, אבל לשון נחרפת אין לו דמיון במקרא [רש"י] ואונקלס תרגם "אַחִיָדָא לְגֻבַר" וקרוב להיות מלשון "חֵרֶף נַפְשׁוֹ לָמוּת" (שופטים ה יח) שהפקירה עצמה לאיש הזה, וזהו קרוב יותר לעניין קדושין. מיהו לדינא קיי"ל לחומרא כדעת רוב הפוסקים, וכן פסק רבינו הרמ"א דהוי ספק קדושין [ע' ר"ן ורשב"א].

20. One who says "You are my betrothed" is also considered doubtful betrothal, for regarding a half-slave woman it is written "and she is betrothed to a man" (Leviticus 19:20), as is explained in the Talmudic discussions. Rambam ruled that it is a valid expression, and it is written that he had a different version in the Gemara, and furthermore, according to what we maintain that this verse regarding the half-slave woman refers to someone who is half-slave and half-free, as explained in Chapter 4, it follows that even for a free woman this is an expression of betrothal. Although the expression "assigned to me" is considered doubtful, this is because "assignment" there means designation, as is evident in Jeremiah, and it is borrowed to mean betrothal. But the term "betrothed" has no similar usage in scripture, as Rashi explains. Onkelos translated it as "affixed to a man," and it is close to the expression "risked his life to die" (Judges 5:18), meaning she dedicated herself to this man, which is closer to the concept of betrothal. Nevertheless, in practice, we rule stringently according to the majority of decisors, and so ruled our master the Rema, that it is considered doubtful betrothal.

כא. כתב הרשב"א בתשובה: אם אמר לה "הרי את נשואתי" – לא הוי כאומר הרי את אשתי, דלשון נשואה לא שמענו על קדושין, דנשואה לא הוי עד שתבעל או עד שתכנס לחופה, והביאו רבינו הרמ"א. והסכימו כל האחרונים דעכ"פ עדיף לשון זה מכל לשונות מהספיקות שנתבארו, וספק קדושין וודאי הוי אפילו לא דיברה עמו על עסקי קדושין, וכשדברו על עסקי קדושין – הוי לשון זה וודאי קדושין. [ובשטר – ע' במקנה].

21. Rabbi Shlomo ben Aderet (Rashba) wrote in a responsum: If a man says to a woman, "You are my betrothed" – it is not equivalent to saying "You are my wife," for the term "betrothed" is not used for betrothal. A woman is not considered betrothed until she has been with her husband or has entered the chuppah (wedding canopy), and this was brought by our Rabbi, the Rema. All the later authorities agree that in any case, this expression is better than any of the expressions of doubt that have been clarified. It is definitely a case of doubtful betrothal even if he did not speak with her about matters of betrothal, and when they spoke about matters of betrothal – this expression is certainly considered betrothal. [And regarding a document – see in the Mekneh].

כב. נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה "הרי את אהובתי" או "אני נותן לך בשביל אהבה וחיבה" – חוששין לקדושין, כי שמא אמר שנותן לה כדי שיהיה ביניהם אהבה וחיבה של אישות, ולא גרע מלשונות "מיועדת לי" ו"מיוחדת לי", ואפשר דעדיף מהם דאפילו לא דיברו תחלה מעסק קדושין צריכה גט, אך מלשון רבינו הרמ"א לא משמע כן, מיהו פשיטא אם אמרו שכיונו לקדושין שצריכה גט [חמ"ח]. ואם דיברו תחלה על עסקי קדושין ואמר לה לשון זה נראה דהוי קדושי וודאי, ויש מי שמחלק דאם אמר "שתהא אהבה" ביניהם – הוי קדושי וודאי, אבל אם אמר "בשביל אהבה" – הוי רק ספק קדושין דמשמעותו בשביל אהבה שמכבר [ב"ש], ולפ"ז גם אם אמר "הרי את אהובתי" – הוי ספק קדושין [ע' הג"ה שעל הגר"א סקי"ח, והרמ"א י"ל כוונתו בלא דיבר ומדמה למיועדת כשדיבר, ולפ"ז לדינא צריכה גט בכל עניין כמ"ש, ומ"מ אם אומרים שלא כיונו כלל לקדושין אלא לפריצות אפשר דנאמנים, ודו"ק].

22. If he gave her money or an item of equivalent value and said to her, "Behold, you

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

are my beloved" or "I am giving this to you out of love and affection" – we are concerned about the validity of the betrothal, because perhaps he meant that he is giving it to her so that there will be love and affection between them as a married couple. This is no less significant than expressions such as "dedicated to me" or "designated for me," and it could even be considered more significant. Even if they had not previously discussed the matter of betrothal, she would require a get (divorce document). However, from the wording of our teacher, the Rema, it does not seem to be so. Nevertheless, it is obvious that if they stated that they intended it as a betrothal, she would require a get. And if they had previously discussed the matter of betrothal and he used this expression, it appears to be a definite betrothal. There is an opinion that differentiates: if he said "so that there will be love" between them – it is a definite betrothal, but if he said "because of love" – it is only a doubtful betrothal, as its implication is because of love that already exists. According to this, even if he said "Behold, you are my beloved" – it would be a doubtful betrothal. And if they say that they did not intend betrothal at all, but rather promiscuity, perhaps they are believed.

כג. בהלשונות המסופקות כתב רבינו הרמ"א: י"א דאע"ג דלשונות אלו לא מהני אם לא דיבר עמה מעסקי קדושין, מ"מ אם היא אומרת שקבלה לשם קדושין הוי ספק קדושין, ואפילו נתן לה בשתיקה ולא דיבר כלום והוא והיא אומרים שכיוונו לשם קדושין – הוי קדושין, עכ"ל. מבואר מדבריו דבלשונות המסופקות – בה תליא מילתא, ואם היא אומרת שכיונה לקדושין אף שהוא אומר שלא כיון – אינו נאמן. ויש חולקים בזה וס"ל דגם הוא נאמן אם אומר שלא כיון לקדושין אף שהיא אומרת שכיונה [חמ"ח סק"ח]. ואם שניהם וגם העדים אומרים שכיונו לשם קדושין – מ"מ לא הוי אלא ספק קדושין להצריכה גט, ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם [הגר"א סקי"ט]. ויש מי שמשמע מדבריו דאם גם העדים מעידים שכיונו לשם קדושין הוי קדושין וודאים כשדיברו מקודם בעסקי קדושין [ב"ש סקי"א], וכשלא היו עסוקים בענייני קדושין אינם אפילו קדושי ספק אפילו נתכוונו לשם קדושין [שם], ואינו כן [הגר"א, וקושית הש"ס על כולם].

23. In cases of uncertain expressions, our teacher the Rema wrote: Some say that although these expressions do not work unless he spoke with her about matters of betrothal, nevertheless, if she says that she accepted it for the sake of betrothal, it is considered doubtful betrothal. Even if he gave it to her in silence and did not speak at all, if both he and she say that they intended it for betrothal, it is considered betrothal. This is his concluding statement. It is clear from his words that in cases of uncertain expressions, it depends on her; if she says she intended it for betrothal, even if he says he did not intend, he is not believed. There are those who disagree and hold that he is also believed if he says he did not intend for betrothal, even if she says she did intend. If both of them and also the witnesses say that they intended it for betrothal, nevertheless it is only considered doubtful betrothal, requiring her to get a divorce. If she accepted betrothal from another, she needs a divorce from both. Some imply from his words that if the witnesses also testify that they intended for betrothal, it is considered definite betrothal if they had previously discussed matters of betrothal. If they were not engaged in matters of betrothal, it is not even considered doubtful betrothal, even if they intended for betrothal, and this is not correct.

כד. ובזה שכתב בלא דיבר עמה על עסקי קדושין ונתן לה בשתיקה ושניהם אומרים שכיונו לשם קדושין דהוי קדושין – הסכימו האחרונים דאינו אלא ספק קדושין, דאיך אפשר לומר כשלא דיברו כלל ונתן לה בשתיקה דליהוי קדושין וודאים, והרי זהו כדברים שבלב, ויותר הדעת נוטה דאפילו ספק קדושין לא הוי [חמ"ח]. ולדינא קשה לפוטרם בלא גט, וכ"ש אם גם לפי הבנת העדים היה לשם קדושין. וכן אם היה כבר ריצוי ביניהם ונתן לה אח"כ בשתיקה – יש לדמות לסבלונות [ב"ש סקי"ב]. ואם נתרצית להתקדש אלא שנחלקו בפרטים כמו בנדוניא או שארי עניינים, ועמדה וקידשה בשתיקה – הוה ג"כ ספק קדושין [מקנה].

24. And in the case where he gave her [the ring] without speaking with her about the matter of betrothal and gave it to her in silence, and both say that they intended it for the sake of betrothal, it is considered betrothal—the later authorities agreed that this is only doubtful betrothal. How can one say that when there was no conversation at all and he gave it to her in silence, it would be definite betrothal? This is akin to unspoken intentions, and it is more reasonable to say that it is not even doubtful betrothal. However, it is difficult to exempt them without a get (divorce document), and all the more so if the witnesses also understood it to be for the sake of betrothal. Similarly, if they had already reached an agreement and he then gave her [the ring] in silence, it can be compared to gifts given before betrothal. And if she was willing to be betrothed but they disagreed on details such as the dowry or other matters, and she stood and was betrothed in silence, it is also considered doubtful betrothal.

כה. עוד כתב דבמקום דלא הוה קדושין אפילו אם חוזר אח"כ ואומר לה "הרי את מקודשת לי" צריך ליטול הכסף ממנה וליתן לה בתורת קדושין, עכ"ל. ביאור הדברים: כגון שהפסיקו מלדבר בעניין הקדושין מכל וכל ונתן לה בשתיקה ולא כיונו לשם קדושין, או בלשונות המסופקות ולא דיברו כלל מקודם בעסקי הקדושין, ואחר שנתן לה אמר לה "הרי את מקודשת לי" – צריך ליטול ממנה וליתן לה ואינו די בנתינה הראשונה לעשותו לוודאי קדושין, ואינו דומה למה שיתבאר בסי' ל"א בעניין שומא דא"צ לחזור וליטול

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ממנה – שאני התם דהרי נתן לה לקדושין אלא דצריך שומא לכן חלו הקדושין מקודם כמו במעות של פקדון שיתבאר בסי' כ"ח דאם קדשה בפקדונו שבידה ואמרה "הן" ה"ז מקודשת אף אם לא נטל ממנה דהרי המעות שלו הן, אבל הכא מה שנתן לה מקודם יכולה לומר שקבלה לשם מתנה. וכן אינו דומה לגט שיתבאר בסי' קל"ו דא"צ ליטלו ממנה, דבגט לא שייך לומר עניין מתנה, ואע"ג דקיי"ל דבסתם כשאדם נותן דבר לחבירו לא אמרינן שנתנו במתנה אלא בפקדון כמ"ש בחו"מ סי' שע"ג, וא"כ אף אם לא קבלה מקודם לשם קדושין מ"מ אינה יכולה לומר מתנה אלא פקדון ובפקדון א"צ ליטול ממנה כמ"ש, מ"מ הא לאו כללא ורבינו הרמ"א אזיל לשיטתו בחו"מ סי' קמ"ו סעי' י"ח במי שנתן דמי מקח על קרקע שני פעמים, יכול המוכר לומר דבפעם השני נתן לו לשם מתנה, והנה גם שם האחרונים השיגו עליו, אמנם בחבורינו שם סעי' כ"א בארנו טעמו דמפני שיכול לומר שאחר הקנייה הראשונה קנה המוכר ממנו את השדה בחזרה ואח"כ לקחה הלוקח ממנו ואלו דמי מקח הם, לפיכך יכול לומר ג"כ שלשם מתנה נתן לו, דלפקדון לא היה נותן לו דשמא יאמר שקנאה ממנו פעם שנית אחר שלקחה ממנו בחזרה ע"ש, ולכן גם בכאן נאמנת לומר מתנה היא, דלפקדון לא היה נותן לה מפני הטעם שמא תאמר דלשם קדושין קבלתם, ולפ"ז לשיטת רבינו הרמ"א שבארנו בסעי' כ"ד דאף בלא דיברו כלל ונתן לה בשתיקה אם כיוונו לקדושין הוי קדושין ע"ש, לפ"ז אפילו בכה"ג לא מהני למיהוי וודאי קדושין כשלא חזר ונטל ממנה, מטעם שנתבאר. ודע דלפמ"ש הדין אמת ואתי שפיר כל מה שהקשו עליו גדולי האחרונים, אמנם זהו וודאי דצריכה ממנו גט דלא נפקא מידי ספיקא [ע' בהגר"א סקכ"א שיישבו ג"כ, ובח"מ שם השיג עליו, ולדברינו אתי שפיר הכל, ודוק].

25. He also wrote that in a situation where there was no valid betrothal, even if he later says to her, "You are betrothed to me," he must take the money from her and give it to her again with the intention of betrothal. The explanation is as follows: for instance, if they completely stopped talking about the matter of betrothal, and he gave it to her in silence without intending it for betrothal, or with uncertain expressions, and they did not previously talk at all about the matter of betrothal, and after giving it to her, he said to her, "You are betrothed to me" — he must take it from her and give it to her again, and the initial giving is not sufficient to make it a definite betrothal. This is not similar to what will be explained in Siman 31 regarding appraisal, where it is not necessary to take it back from her — there, he had initially given it for betrothal, but it required appraisal, so the betrothal was effective from the start, like with money held in deposit, as will be explained in Siman 28, where if he betrothed her with his deposit that was in her possession and she said "yes," she is betrothed even if he did not take it from her, because the money was his. But here, what he gave her initially, she can claim she received it as a gift. Similarly, it is not comparable to a get (divorce document) as explained in Siman 136, where it is not necessary to take it back from her, because with a get, the concept of a gift does not apply. Although we hold that generally, when a person gives something to another, we do not assume it was given as a gift but as a deposit, as stated in Choshen Mishpat Siman 373, and thus even if she did not receive it initially as a betrothal, she cannot claim it was a gift but a deposit, and with a deposit, it is not necessary to take it back from her, as mentioned, nevertheless, this is not an absolute rule. Our master the Rema follows his view in Choshen Mishpat Siman 146, Section 18, regarding someone who paid twice for a piece of land, the seller can say that the second time he gave it as a gift. There, too, the later authorities challenged him. However, in our commentary there, Section 21, we explained his reasoning: because the seller could claim that after the first purchase, he repurchased the field from the buyer and then the buyer bought it back from him, and this money is the purchase money. Therefore, he can also claim that he gave it as a gift, for he would not give it as a deposit because the buyer might say he repurchased it from him a second time after buying it back, as explained there. Therefore, here too, she is believed to claim it was a gift, for he would not give it as a deposit because she might say she received it for betrothal. According to the opinion of our master the Rema, which we explained in Section 24, even if they did not speak at all and he gave it to her in silence, if they intended it for betrothal, it is considered betrothal. Accordingly, even in such a case, it does not suffice to be certain betrothal if he did not take it back from her, for the reason explained. Know that according to what we have written, the law is correct and resolves all the challenges posed by the great later authorities. However, it is certain that she requires a get from him, because the matter remains in doubt. [See the Gra in Subsection 21 who also resolved it, and in Choshen Mishpat there he challenged it, and according to our explanation, everything fits well, and examine it closely].

כו. ועוד דהא קיי"ל במקדש אחותו דהמעות מתנה, והטעם דבאחותו אמרינן שמפני קורבתה נתן לה מתנה [רא"ש פ"ק דב"מ סל"ט], וה"נ כיון שמכבר דיבר עמה בעסק קדושין וכן כשאמר לשונות המסופקות ועכ"פ הרי יש לו התקרבות עמה ויש אהבה ביניהם שפיר אמרינן דנתן לה מתנה כמו באחותו [וע' לח"מ פ"ו מזכיה ה"כ].
ועוד נ"ל דאם אמרה לקדושין קבלתי אף שהוא אינו מודה לה – מ"מ אין המעות חוזרין, ואע"ג דבסי' נ' יתבאר דבכ"מ דלא הוי קדושין המעות חוזרין, מ"מ הא נתבאר שם דבמקום שצריכה גט אין המעות חוזרין [ע' ב"ש שם סק"ה], ובכאן נראה דאם אומרת שיודעת שגם הוא כיון לשם קדושין עכ"פ צריכה גט, ולפ"ז אנן סהדי שלא יתן לה פקדון דשמא תטעון כן, ועמ"ש בחו"מ סי' שנ"ו סעי' ז' [ודו"ק].

26. And furthermore, we hold in the case of [betrothing] his sister that the money is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered a gift, and the reason is that in the case of his sister we say that because of their closeness, he gave her a gift [Rosh, first chapter of Bava Metzia, end of siman 39]. Similarly, here, since he had previously spoken with her about matters of betrothal and also when he used ambiguous language, nevertheless, there is some closeness and love between them, we can rightfully say that he gave her the money as a gift, just like with his sister [See Lechem Mishneh, Chapter 6 of Laws of Acquisition, Halacha 20]. Furthermore, it seems to me that if she said that she received the money for betrothal, even if he does not agree with her, still the money does not return. And although it will be explained in Siman 50 that in any case where there is no betrothal, the money returns, nevertheless it is explained there that in a place where a get (divorce document) is required, the money does not return [See Beit Shmuel, there, siman 5]. Here, it seems that if she says she knows that he also intended it for betrothal, in any case, a get is required. Therefore, we are witnesses that he would not give her a deposit lest she claim this, and see what is written in Choshen Mishpat, Siman 256, Se'if 7 [and examine this carefully].

כז. כבר נתבאר בסעי' א' דאם אמר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי" – לא הוי קדושין, דידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים וכשאינו אומר "לי" הרי אינו מוכח למי מקדשה, וכן קיי"ל לעניין נדרים ביו"ד סי' ר"ו ע"ש, וכן עיקר לדינא, אלא שיש מרבותינו שהחמירו להצריכה גט [הגמ"ר סוף גיטין], וטעמם דכיון דלעניין גט איבעיא להו בגמ' [פ"ה:] אם צריך לכתוב "ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין" דליהוי משמע שמגרשה בגט זה ויהיה ידים מוכיחות או א"צ, ולא איפשיטא, א"כ גם בקדושין בכה"ג הוי ספיקא דדינא. ודיעה ראשונה ס"ל דלא דמי, דבגט אף אם לא כתב "ודן" מוכח שמגרשה מפני שאין אדם מגרש אשת חבירו, אבל בקדושין יכול להיות שמקדשה לאחר [תוס' קדושין ה:]. וזהו פשוט דאם היה מדבר עמה מקודם על עסקי קדושיה דמקודשת וודאי, דבכה"ג הוי ידים מוכיחות שמקדשה, וכ"ש אם עשו הכנה לדבר כמזמוטי חתן וכלה דמקודשת כמ"ש בסעי' א', ע"ש. [ע' ב"ש סקי"ד דבמקום שיש עוד ריעותא אין לחשוש להחולקים, אבל הגר"א סקכ"ג חשש מאד לדיעה זו, ע"ש].

27. It has already been explained in section 1 that if one says "You are betrothed" and does not say "to me," it is not considered a valid betrothal, because incomplete expressions that do not clearly indicate intent are not valid. When he does not say "to me," it is not clear to whom he is betrothing her. This is also the ruling regarding vows in Yoreh De'ah, section 206. This is the main ruling in practice, although some of our rabbis have been stringent and require a get (bill of divorce) [Hagahot Maimoniot, end of Gittin]. Their reasoning is that since regarding a get it is questioned in the Gemara (Gittin 85a) whether one needs to write "and this shall be to you from me a document of divorce," which implies that he is divorcing her with this get and it would be a clear expression, or if it is not necessary, and the matter was not resolved. Therefore, in a similar situation with betrothal, it remains a doubtful case of law. The first opinion holds that it is not comparable, because in the case of a get, even if "and this" is not written, it is clear that he is divorcing her because no one divorces someone else's wife. But regarding betrothal, it could be that he is betrothing her to someone else [Tosafot, Kiddushin 5a]. It is clear that if he was previously speaking with her about matters of betrothal, she is certainly betrothed, because in such a case, it is a clear expression that he is betrothing her. All the more so if they made preparations for the matter, like wedding festivities, she is betrothed as explained in section 1. [See Beit Shmuel, sub-section 14, that where there is additional evidence, one need not be concerned with dissenting opinions, but the Gra, sub-section 23, was very concerned with this opinion].

כח. וכן אם קדש אשה אחת קדושין גמורים ואמר לאשה אחרת בפניה "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי" – הוי קדושין גמורים להצריכה גט לכל הדיעות, דזהו כידים מוכיחות דכמו שראשונה קדש לעצמו כמו כן השנייה, כמו שמצינו לעניין נזירות באומר "אהא" ונזיר עובר לפניו הוי כאומר "אהא נזיר", ומ"מ אם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם ולא דמי לנזירות, דבקדושין י"ל להיפך כיון שקדש אשה אחת לעצמו לא קידש השנייה לעצמו דאין דרך בני אדם דיקח שתי נשים אפילו במקום שלא נתפשט תקנת רגמ"ה, וכן אם קידש אשה אחת ונתן לה שתי פרוטות ואמר לה "הרי את מקודשת לי" ואמר לאשה אחרת בפניה "ואת" – הוי ספיקא דדינא, אם יש יד לקדושין והוי כאלו אמר לה "ואת נמי תתקדש לי", או אין יד לקדושין והוו כאלו אמר לה "את תיראי בקדושי ראשונה" [נדרים ו:, וע' מ"ש בסל"ו סעי' ט"ו].

28. And similarly, if a man betrothed one woman with complete betrothal and said to another woman in her presence, "You are betrothed," but did not say "to me" – it is considered complete betrothal, requiring a get (divorce document) according to all opinions, because this is like indicative expressions, just as he betrothed the first one to himself, so also the second one. As we find regarding nazirite vows, if one says "I shall be" while a nazirite is passing before him, it is as if he said "I shall be a nazirite." Nevertheless, if she accepted betrothal from another man, she requires a get from both, and it is not similar to nazirite vows. In betrothal, one could argue the opposite: since he betrothed one woman to himself, he did not betroth the second one to himself, as it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is not customary for people to marry two women, even in places where Rabbeinu Gershom's enactment has not spread. Similarly, if a man betrothed one woman and gave her two prutot (coins) and said to her, "You are betrothed to me," and said to another woman in her presence, "And you" – it is a doubtful matter whether there is an indicative expression for betrothal, as if he said to her, "And you also be betrothed to me," or there is no indicative expression for betrothal, and it is as if he said to her, "You should witness the betrothal of the first one." [Nedarim 6b, and see what I wrote in Siman 37, Section 15].

כט. כשלא אמר "לי" ושניהם אומרים שכיוונו לקדושין – יש להחמיר ולהצריכה גט [רשד"ם]. וכן אם היה שדוכין ביניהם הוו כידים מוכיחות והוי קדושין, ויש חולקין בזה [ע' באה"ט סקט"ז], ולכן הוי ספק קדושין. ואם היא ידעה תחלה שכוונתו לקדשה הוי כמדבר עמה על עסקי קדושין [שם סקי"ז בשם רדב"ז], ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין בפני עדים ויצא לבקש עדים אחרים לקדשה בפניהם – הפסיק העניין ואין כאן ידים מוכיחות, אבל אם אמר להעדים בפניה "אין רצוני לקדשה בפניכם והריני הולך להביא עדים אחרים לקדשה" הוי ידים מוכיחות [שם]. ואם העדים אמרו שדברו בפניהם על עסקי קדושין, והאיש והאשה מכחישים אותם – העדים נאמנים, וכן להיפך. אמנם מ"מ צריכה גט דכיון דלפי דבריהם שאומרים שדברו על עסקי קדושין הרי כיוונו לקדושין ובכה"ג אף אם לא דברו על עסקי קדושין צריכה גט כמ"ש [נ"ל], והעדים במה שהעידו לפני ב"ד אין יכולין לחזור מדבריהם, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד כמ"ש בחו"מ סי' כ"ט, ויש בזה כמה פרטי דינים עי"ש. ואם העדים מכחישים להדיינים – יש בזה מחלוקת הפוסקים [ע' באה"ט סקט"ו], ובחו"מ סי' כ"ג מבואר דהדיינים נאמנים דהם מדקדקים יותר ע"ש.

29. When "to me" is not said and both parties claim they intended for betrothal, one must be stringent and require a get (divorce document) [Rashdam]. Similarly, if there were prior engagement discussions between them, it is considered as indicative gestures and is deemed betrothal, although there are those who disagree [See Ba'er Heitev, subparagraph 16], and therefore it is considered doubtful betrothal. If she knew in advance that his intention was to betroth her, it is considered as if he was discussing betrothal matters with her [ibid, subparagraph 17 in the name of Radbaz]. If he was discussing betrothal matters with her in the presence of witnesses and then went to seek other witnesses to betroth her before them, the matter is interrupted and there are no indicative gestures here. However, if he told the witnesses in her presence, "I do not wish to betroth her before you, and I am going to bring other witnesses to betroth her," it is considered indicative gestures [ibid]. If the witnesses say that they discussed betrothal matters before them and the man and woman deny it, the witnesses are believed, and likewise the reverse. Nonetheless, she requires a get because, according to their statement that they discussed betrothal matters, they intended for betrothal, and in such a case, even if they did not discuss betrothal matters, she requires a get as I have written [It appears to me], and witnesses cannot retract their testimony once given before a court, as once they have testified, they cannot retract their testimony as stated in Choshen Mishpat, section 29, and there are several detailed laws regarding this, see there. If the witnesses contradict the judges, there is a dispute among the poskim [See Ba'er Heitev, subparagraph 15], and in Choshen Mishpat, section 23, it is explained that the judges are believed because they are more meticulous, see there.

ל. יש מי שאומר שאם כשנתן לה הכסף אמר לה "הריני נותנו לך בתורת קדושין" הוי כאומר "לי" דלא מקרו ידים שאינן מוכיחות אלא במי שמתחיל הדבור אינו גומר אותו ואינו מוכיח מהתחלת הדבור מה היתה כוונתו דהיינו לישנא דידים – שהוא לשון בית יד אחיזת הדבר, כמו מי שאומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", אבל זה שאמר "הריני נותנו לך בתורת קדושין" הרי נראה מלשונו שהוא המקדש והיא המתקדשת [ריב"ש סי' רס"ו], ואע"ג דגם לשון זה אפשר לפרש שהוא שליח מאחר או שהיא קבלה בעד אחרת, מ"מ אמרינן דלא שביק אינש מצוה דרמי עליה ועביד לאחריני [שם], דעיקר הטעם דבחסרון "לי" אינו קדושין זהו מפני שדיבורו חסר, דכיון שהזכיר "אַתְּ" הו"ל גם להזכיר "לי", אבל הכא הרי הזכיר אותו באומרו "הריני" והזכירה ג"כ באומרו "לך". אבל יש מי שכתב בראובן שאמר לרחל "הריני נותן לך זה לקדושין" דאין זה ידים מוכיחות [מל"מ רפ"ג בשם הרשב"א] דשמא קבלה לשם אחרת או הוא נתן בעד אחר, דידים מוכיחות לא מקרי אלא כשמוכח מתוך הלשון שזה מקדש אשה זו לעצמו – וכן עיקר לדינא דאינו אלא ספק קדושין, ואדרבא זהו יותר גרוע מכשאינו אומר "לי", דבחסרון לי עכ"פ מוכח שאשה זו מתקדשת אלא שאינו מוכח אם לזה האיש או שקדשה בעד אחר, אבל הכא גם זה אינו מבורר, וגם דיעה ראשונה לא ברירא ליה לדינא דהוי וודאי קדושין אלא דקאמר שם שאין לפוטרה בלא גט [ע"ש בריב"ש ובחמ"ח סקי"ד]. ואם אמר "אני נותן לך לקדושין" – י"א שאינו כלום די"ל שנותן לצורך קדושין ואינו מקדש בזה, וי"א דזהו קדושין וודאים כאומר "לי" [ע' ב"ש סקט"ז], ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא וצריכה גט, ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם. ואם אמר "קח זה לקדושין לבתך" או "על בתך" – אינו כלום כיון שלא אמר אני נותן לך [שם], ויש מחמירין בזה [חמ"ח]. ואם אמר "אני נותן לך בקדושי בתך" – הוי ידים מוכיחות [רשד"ם ס"כ].

30. There is an opinion that if, when he gave her the money, he said to her "I am giving it to you for the sake of betrothal," it is as if he said "to me." This is not considered an unclear statement (yadayim she-einan mochichot) but rather is considered a clear indication of his intention. This would be different from someone who begins a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

statement and does not complete it, leaving his intention unclear, such as saying "Behold, you are betrothed" without adding "to me." However, in this case, where he said, "I am giving it to you for the sake of betrothal," it is clear from his language that he is the one betrothing and she is the one being betrothed [Rivash, Siman 266]. And although this language could also be interpreted to mean that he is acting as an agent for another or that she is accepting it on behalf of someone else, we still say that a person does not abandon a mitzvah that is incumbent on him and delegate it to others [ibid.]. The main reasoning that the lack of the word "to me" invalidates the betrothal is because his statement is incomplete. Since he mentioned "you," he should also have mentioned "to me." But here, he mentioned himself by saying "I am" and mentioned her by saying "to you." However, there is an opinion that if Reuven said to Rachel "I give you this for betrothal," this is not considered a clear statement [Milchamot Hashem, Hilchot Ishut, Chapter 3, in the name of the Rashba], as she might be accepting it on behalf of another or he might be giving it on behalf of another. A clear statement is only when it is evident from the language that he is betrothing this woman to himself. Therefore, the main ruling is that this is only a doubtful betrothal, and indeed this is worse than not saying "to me." When "to me" is lacking, at least it is clear that this woman is being betrothed, but it is unclear whether it is to this man or on behalf of another. But here, even this is not clear. Moreover, the first opinion does not definitively rule that it is certainly a betrothal but rather states that she should not be released without a get [see there in Rivash and in Choshen Mishpat, Sk 14]. If he said "I give you for betrothal," there are those who say it is nothing, as it can be said he is giving for the sake of betrothal but not betrothing with this [see Beit Shmuel, Sk 16]. Others say this is a certain betrothal, like saying "to me." In any case, it remains a doubt, and she requires a get. If she accepted betrothal from another, she requires a get from both. If he said "Take this for betrothal for your daughter" or "on behalf of your daughter," it is nothing since he did not say "I give you" [ibid.], though some are stringent in this [Choshen Mishpat]. If he said "I give you with the betrothal of your daughter," it is considered a clear statement [Rashdam, Siman 60].

לא. כתב רבינו הרמ"א דצריך שיאמר לה לשון המוכיח להבא, כגון שאומר "הרי הן קדושין" או "קדושין יהיו", אבל אמר "הן קדושין" לחוד – אינו כלום, עכ"ל. ולאו דווקא לשון להבא, דאף גם לשון הווה טוב, ד"הרי הן קדושין" הוא לשון הווה ועיקרא דקדושין הוא בהווה דהרי הוא מקדשה כעת וזהו עצם נוסח הקדושין כשאומר "הרי את מקודשת לי", אלא בא לאפוקי לשון עבר. ואע"ג דבמכירה ומתנה מבואר בחו"מ סי' רמ"ה דמהני, זהו מטעם הודאה כמ"ש שם, ולכן בשם גם לפעמים לשון עבר מהני כמו "נתתי שדה פלונית לפלוני" ע"ש, אבל בקדושין כשמקדשה עתה בטבעת או במטבע או בשוה כסף לפני עדים לא שייך הודאה על העבר, ולבד זה בשם לא מהני רק הודאת הנותן והמוכר אבל הודאת הלוקח והמקבל לא מהני, ובקדושין האיש עומד במקום המקבל והלוקח שהוא קונה אותה כדכתיב "כי יקח איש אשה" וזה שכתב "הן קדושין" אינו כלום – כוונתו כשאומר "כסף זה הן קדושין" דבלא זה אין זה לשון כלל, ואע"ג דגם לשון זה הוא לשון הווה, אמנם לשון זה הוא הווה המורה על העבר כעין הודאה, אבל "הרי הן קדושין" הוי כהווה המורה על העתיד, וכן הוא בביטול גט בסי' קמ"א, ע"ש.

31. Rabbeinu the Rema wrote that one must use language that indicates the future, such as saying "These are betrothals" or "They will be betrothals." But if he only says "They are betrothals," it is nothing. This is not specifically future language, as even present language is acceptable, because "These are betrothals" is present language. The essence of betrothal is in the present, as he is betrothing her at this moment, and this is the primary formula of betrothal when he says "You are betrothed to me." The intention is to exclude past language. And although in sales and gifts, as explained in Choshen Mishpat Siman 245, past language is effective because it serves as an acknowledgment, as mentioned there, this is the reason sometimes past language is effective, such as "I have given this field to so-and-so," but in betrothal, when he betroths her now with a ring or money or something of equivalent value in front of witnesses, acknowledgment of the past is irrelevant. Additionally, in sales, only the acknowledgment of the giver and seller is effective, but the acknowledgment of the buyer and recipient is not effective. In betrothal, the man stands in the place of the buyer and recipient, as he is acquiring her, as it is written "When a man takes a wife." Therefore, if he says "This money is betrothal," it is nothing. Even though this language is also present, it is present language that implies the past, similar to acknowledgment. But "These are betrothals" is present language that implies the future. Similarly, in the nullification of a get in Siman 141, see there.

לב. וי"א דכיון דקדושין הוי לשון הקדש דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכשם שאין חילוק בין אמר "ככר זה הקדש" לאמר "יהיה הקדש", כך אין חילוק בין אמר "כסף זה קדושין יהיו לך ממני" לאמר "קדושין הן לך ממני" [ח"מ וב"ש], אבל באמת אין זה דמיון, דבוודאי אם הקדושה היה חל על הכסף כמו שחל על הככר הוה לשון טוב, אבל באמת הקדושה הוא על האשה לא על הכסף [מקנה ואבנ"מ], ו"ככר זה הקדש" דומה לאומר "את מקודשת לי", דזה מורה שתהיה מקודשת כמו שהככר יהיה הקדש, ובאומרו "קדושין הן לך" מורה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהכסף יתקדש, אך כשאומר "הרי הן קדושין" הוי כאומר שכסף זה יהיה לקדושין [נ"ל]. וי"א דאם אמר "את מקודשת לי" בלא "הרי" – הוי ספק קדושין [מקנה], ופשוט דבדיבר על עסקי קדושין הוי תמיד קדושין.

32. Some say that since "kiddushin" (betrothal) is in the sacred language (Hebrew), which prohibits her to everyone else like consecration, just as there is no difference between saying "this loaf is consecrated" and "it shall be consecrated," so too there is no difference between saying "this money is for kiddushin to you from me" and saying "kiddushin to you from me" [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. But in truth, this is not a proper analogy. Certainly, if the sanctity were to fall upon the money as it falls upon the loaf, it would be a good expression. But in truth, the sanctity falls upon the woman, not upon the money [Mekneh and Even HaEzer]. Saying "this loaf is consecrated" is similar to saying "you are consecrated to me," indicating that she will be consecrated just as the loaf is consecrated. When he says "kiddushin to you," it indicates that the money will be sanctified. However, when he says "they are for kiddushin," it is as if he says that this money will be for kiddushin [in my opinion]. Some say that if he says "you are consecrated to me" without "behold" – it is doubtful kiddushin [Mekneh]. It is obvious that if he spoke about matters of kiddushin, it is always kiddushin.

לג. בכמה תשובות הובא מעשיות, וכן בזמנינו אירע בבנים שובבים המשחקים עם בתולות ודרך שחוק והיתול מקדשים אותם, דא"א לברר דכוונתם היתה רק לשחוק או לפעמים רוצה באמת לקדשה ולהוציא מאביה מעות, והיא אין לה דעת להשליך לו על פניו מה שנתן לה, אם יש ספיקות בהקדושין כמו בהלשון שקדשה או הספק הוא בדבר אחר מעניין הזה – אין להחמיר בזה כל החומרות שמחמירים בקדושין, כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ולכן אם לדעת רוב הפוסקים אין הקדושין תופסין, אע"פ שיש מיעוט מהפוסקים שמחמירים בזה – אחרי רבים להטות ולפסול הקדושין, ולפ"ז אין להתיר זה ע"פ יחיד אלא ע"פ שלשה רבנים מובהקים שידעו מקורי הדיעות והטעמים, וכך נהגו כל גדולי הדורות שלפנינו.

33. In several responsa, stories have been brought, and similarly, in our times, incidents have occurred with mischievous boys playing with young girls and, in a joking and mocking manner, betrothing them. It is impossible to ascertain that their intention was solely for jest, or sometimes one genuinely desires to betroth her to extract money from her father. Since she lacks the understanding to throw back at him what he gave her, if there are doubts regarding the betrothal, such as with the language used to betroth her, or the doubt is about another matter of this sort, one should not apply all the stringencies that are applied to betrothal, so that the daughters of Israel do not become abandoned. Therefore, if according to the majority of decisors the betrothal does not take effect, even though there are a minority of decisors who are stringent in this matter, one should follow the majority and invalidate the betrothal. Consequently, this should not be permitted based on an individual authority but rather based on three distinguished rabbis who are knowledgeable in the sources of the opinions and reasons. This is how all the great rabbis of previous generations have conducted themselves.

לד. כתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה", מלמד שהקדושין הוא שלוקחה אליו ואומר לה "הרי את מקודשת לי", אבל לא שיקח את עצמו אליה כגון שיאמר לה "הריני אישך" "הריני בעליך" "הריני ארוסיך", ואין כאן בית מיחוש דהבעל הוא הקונה ולא הנקנה, ולכן אפילו דיבר עמה על עסקי קדושין – אין זה כלום, דגרע משתיקה דקלקל בדיבורו, ויש מחמירין כשדיבר עמה על עסקי קדושין, וי"א דהוי קדושין גמורין [ע' ב"ש סקי"ט] דדווקא להתקדש בלשון זה א"א אבל לא גרע משתיקה – ויש להחמיר ולהצריכה גט. ודעת הרא"ש והטור והשו"ע כדיעה ראשונה. ואם אמר שני הלשונות ביחד – "הרי את אשתי והריני אישך" נ"ל דהוה קדושין גמורים, דמיד כשאמר הרי את אשתי מתקדשת ושארי דברים שאומר אין זה רק כדברי אהבה. ויש מי שאומר דהוי ספק קדושין, מפני שהתורה הקפידה שיהא הוא קונה אותה והכא הוא קונה אותה והוא מקנה את עצמו לה [ס' מקנה] – ולא נהירא, דוודאי אם מקודם אמר הריני אישך ואח"כ אומר הרי את אשתי הוי ספק קדושין, אבל להיפך הרי הם קדושין וודאים, דהרי בקדושין תוך כדי דיבור ג"כ אינו יכול לחזור בו, ואע"ג די"א דזהו רק לחומרא [רשב"ם ב"ב קל.] מ"מ זהו כשחוזר מהקדושין, אבל בהוסיף על לשון הקדושין הוי קדושי וודאי, ועוד דדעת הרבה מהפוסקים דאפילו לקולא אמרינן כן דתוך כדי דיבור בקדושין הוי כלאחר כדי דיבור [ר"ן ורא"ש נדרים פ"ז.] וע' מ"ש בסי' מ"ט, אבל אם אמר רק "הריני אישך" אפילו קדשה בשטר וכתוב בו הרי את מקודשת לי – אינם קדושין, כמו בגט שיתבאר בסי' קמ"א [באה"ט בשם רח"ש].

34. It is written, "When a man takes a wife," which teaches that the marriage (kiddushin) is effected when he takes her to himself and says to her, "Behold, you are betrothed to me." But not when he takes himself to her, such as if he says to her, "I am your husband," "I am your man," or "I am your betrothed." There is no concern here because it is the man who acquires, not the one being acquired. Therefore, even if he spoke to her about the matter of betrothal, it is nothing, as it is worse than silence because he ruined it with his speech. Some are stringent when he spoke to her about the matter of betrothal, and some say that it is a complete betrothal (see Beit Shmuel 19), because it is specifically with this language that it cannot effect betrothal, but it is not worse than silence, and it is proper to be stringent and require a get (divorce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

document). The opinion of the Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch aligns with the first opinion. If he said both phrases together – "Behold, you are my wife and I am your husband" – it seems to me that it is a complete betrothal, for as soon as he says "Behold, you are my wife," she is betrothed, and the rest of his words are only words of love. Some say it is a doubtful betrothal because the Torah was particular that he acquires her, and here he acquires her and also gives himself to her (see Mekaneh), but this does not seem right. Certainly, if he first says, "I am your husband," and then says, "Behold, you are my wife," it is a doubtful betrothal. But in the reverse order, it is definite betrothal, for in betrothal, within the time it takes to speak, he cannot retract. And even though some say this is only stringent (Rashbam Bava Batra 130), nevertheless, this is when he retracts from the betrothal. But when he adds to the language of betrothal, it is definite betrothal. Furthermore, the opinion of many poskim is that even leniently, within the time it takes to speak, it is like after the time it takes to speak (Ran and Rosh Nedarim Chapter 7). See what I wrote in Siman 49, but if he only said, "I am your husband," even if he betrothed her with a document and it is written in it, "Behold, you are betrothed to me," it is not a betrothal, as in a get (divorce document), which will be explained in Siman 141 (Ba'er Heitev in the name of Rachash).

לה. וכתב רבינו הרמ"א: נתן הכסף לאחר ואמר לו "הרי את חמי" ולא אמר בתך מקודשת לי – אין בזה כלום, עכ"ל. דהתורה אמרה "כי יקה איש אשה" שתהא הקיחה להאשה ולא לאביה, ולפ"ז דמי לאומר "הריני אישך" דלא מהני אפילו כשדיבר עמה על עסקי קדושין כמ"ש. וי"א דלא דמי, דבאומר "הריני אישך" עבר על ציוי התורה, אבל באומר "הרי את חמי" הרי אמר דרך רמז שיקנה בתו אלא שאינו לשון מבורר, ולכן אפילו בלא דיבר עמה על עסקי קדושין יש לחוש ולהחמיר, וכ"ש בדיבר על עסקי קדושין [חמ"ח, וע' בהגר"א סקל"א].

35. And our master, the Rema, wrote: If one gave money to another and said to him, "Behold, you are my father-in-law," but did not say, "Your daughter is betrothed to me" – this has no effect, end quote. For the Torah says "When a man takes a wife," meaning that the taking should be for the woman and not for her father. According to this, it is similar to one who says "I am your husband," which is not effective even if he spoke with her about marriage matters, as has been stated. And some say it is not similar, for when one says "I am your husband," he has violated the commandment of the Torah. However, when he says "Behold, you are my father-in-law," he has spoken in a hinting manner that he wishes to acquire his daughter, but it is not a clear expression. Therefore, even if he did not speak with her about marriage matters, there is concern and one should be stringent, and certainly if he spoke about marriage matters. [ChM 28, and see the Gra, section 31].

לו. נתנה היא כסף הקדושין לו ואמרה היא "הריני מקודשת לך" "הריני מאורסת לך" "הריני לך לאינתו" – אינה מקודשת, דכתיב "כי יקח איש אשה" ולא שתלקח אשה לאיש, ואע"ג דהיא עומדת כהמוכר במכירה והרי המוכר אומר "שדי מכורה לך", מ"מ בקדושין גזירת התורה שהוא יקחנה ולא שתמכור את עצמה לו, דאין זה מכירה אלא קדושת הזיוג, וכן הכסף צריך שיתן הוא דהוא הלוקחה. ואם נתן הוא לה את הכסף והיא אמרה "הריני מקודשת לך", אע"ג דאינם וודאי קדושין מ"מ הוי ספק קדושין, די"ל שהתורה לא הקפידה רק שהוא יקחנה בכספו אבל באמירה אין קפידא במי שאומר, והרי אם נדמנה למקח על המוכר לאמר כמ"ש. ולכמה מהפוסקים מן התורה אינם קדושין כלל רק מדרבנן חוששין להקדושין להצריכה גט [רי"ף], דמן התורה צריך דווקא אמירתו [ר"ן], אך מדברי הרמב"ם מבואר דהוה ספיקא דאורייתא. אמנם י"ל דאפילו אם מן התורה הוי ספק קדושין אינה צריכה גט מן התורה, דבכל ספיקא דאורייתא צריכים מן התורה להעמיד אחזקה וא"כ היא בחזקת פנויה [שם] ואין הגט רק מדרבנן, אמנם דבר זה לא נראה מכל הפוסקים [ע"ש], והטעם נ"ל דגם מן התורה א"א לפוטרה בלא גט דנהי דכל זמן שלא תתקדש לאחר נוקמינה בחזקת פנויה, אבל כשתקבל קדושין מאחר אסורה מן התורה להנשא לו מפני ספק קדושי ראשון, דאיך נבטל הקדושין מפני חזקתה, הלא סוף סוף יצאה מחזקתה אם מקדושי ראשון ואם מקדושי שני [נ"ל].

36. If she gave him the money for the betrothal and she said, "Behold, I am betrothed to you," "Behold, I am engaged to you," "Behold, I am your wife," she is not betrothed, as it is written, "When a man takes a woman" and not when a woman takes a man. And even though she stands like the seller in a sale, and the seller says, "My field is sold to you," nevertheless, in betrothal it is a decree of the Torah that he must take her and not that she sells herself to him, for this is not a sale but a sacred union. Therefore, he must give the money, as he is the one who takes her. And if he gave her the money and she said, "Behold, I am betrothed to you," even though it is not definite betrothal, it is still doubtful betrothal. For it can be said that the Torah only insists that he must take her with his money but does not insist on who must say the declaration. And if it resembles a sale, it is on the seller to say, as mentioned. According to many authorities, from the Torah it is not betrothal at all, only rabbinically we are concerned for the betrothal to require a divorce [get] [Rif], for from the Torah it specifically requires his declaration [Ran]. However, according to the Rambam, it is considered a Torah-level doubt.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Nevertheless, it can be said that even if from the Torah it is doubtful betrothal, she does not need a get from the Torah, for in all Torah-level doubts we need to establish the existing status, and she is presumed to be single [there], and the get is only rabbinical. However, this does not seem to be the opinion of all the authorities [see there], and the reason seems to be that even from the Torah she cannot be released without a get. For even though as long as she does not become betrothed to another, we can presume her to be single, but if she receives betrothal from another, she is prohibited from marrying him by Torah law due to the doubt of the first betrothal. For how can we nullify the betrothal due to her presumption, after all, she has left her presumption whether from the first betrothal or the second betrothal [it appears to me].

לז. ויש לפעמים בנתן הוא ואמרה היא דהוי קדושין גמורין, כגון שהיו עסוקין באותו עניין דא"צ דיבור כלל דאפילו בשתיקה מהני כמ"ש, וכ"ש שדיבור שלה אינו מקלקל, ולא דמי להלשונות המסופקות שבסעי' י"ט דגם בדיבר על עסקי קדושין אינם אלא ספק קדושין, דהתם מפני שי"ל דלמלאכה קבעי לה כמ"ש שם, אבל באמרה היא לשון קדושין גמורים במאי קלקלה בדיבורה, והרי לא גרע משתיקה. וכן אפילו לא היו עסוקין בעניין קדושין כלל וכשאמרה "הריני מקודשת לך" ענה אחריה "הן" – הוי קדושין גמורים, דבכמה דברים הוי "הן" כהדיבור עצמו, כמו בנזירות ובשבועות. ויש מי שאומר דיש להחמיר בהן כשלא דברו על עסקי קדושין, דלא למיהוי רק קדושי ספק, מפני דיש הן שהוא כלאו כמ"ש בחו"מ סי' תכ"א [ב"ח], אבל אין עניין זל"ז, דוודאי "הן" סתמא כפירושו ל"הן" ממש, והתם מפני שהעניין מוכיח [ע' תוס' ב"ק צ"ג. ד"ה ור"י, וכ"ש לפירש"י שם, וע' ב"ש], ועוד דיש שפירשו דלכן בנתן הוא ואמרה היא הוו ספק קדושין דשמא בשתיקתו הודה לדבריה והוי שתיקה כהודאה, וכ"ש כשאומר בפירוש "הן", וכן דעת רוב הפוסקים.

37. There are times when if he gives [the item for betrothal] and she says [the formula], it constitutes complete betrothal. For instance, if they were engaged in the matter of betrothal, no verbal formula is required at all, as even silence is effective, as we have written. Certainly, her saying something does not invalidate it. It is unlike the ambiguous phrases discussed in section 19, where even talking about betrothal matters only results in a doubtful betrothal because one could argue that he intended to hire her for work, as explained there. However, if she used an explicit betrothal formula, how does her speech spoil it? After all, it is not worse than silence. Similarly, even if they were not engaged in betrothal matters at all, and when she said, "Behold, I am betrothed to you," he answered "Yes" afterwards, it constitutes complete betrothal. In several matters, "Yes" is considered equivalent to explicit speech, as in the cases of naziriteship and oaths. Some say to be stringent in such cases where they did not speak about betrothal matters, considering it only doubtful betrothal, because sometimes "Yes" can mean "No," as written in Choshen Mishpat, section 221. However, this is not related, for certainly "Yes" generally means "Yes" literally. There, it is because the context proves it, as seen in Tosafot in Bava Kamma 93 and more so according to Rashi's explanation there, and see also Beit Shmuel. Additionally, some have explained that in cases where he gives [the item for betrothal] and she says [the formula], it is doubtful betrothal because perhaps his silence indicated agreement to her words, and silence is considered as agreement. Certainly, when he explicitly says "Yes," this is the opinion of most authorities.

לח. ובנתנה היא הכסף לו ואמר הוא "הרי את מקודשת לי" – אין כאן קדושין כלל, ולא דמי לנתן הוא ואמרה ספק, דבשם יש להסתפק אולי אמרינן שתיקה כהודאה או שהתורה לא הקפידה רק על הנתינה, ואם החומר הוא מדרבנן הוא מפני שדומה למקח שהקונה נותן המעות והמוכר אומר "שָׂדִי מכורה לך", אבל להיפך בנתנה היא אין כאן ספק כלל, ואף שאחד מן הראשונים החמיר גם בזה [בה"ג], מ"מ הפוסקים כולם לא ס"ל כן, דכן מוכח להדיא בש"ס [ה':], ומ"מ יש מהאחרונים שחששו לדעתו להצריכה גט [ע' ב"ח וח"מ].

38. If she gave the money to him and he said, "Behold, you are betrothed to me," there is no betrothal at all here. This is not similar to the case where he gave and she said [the formula], which is doubtful, because in that case, there is a reason to be concerned that we might say that silence is as acceptance or that the Torah only strictly requires the giving [of the money]. And if the stringency is rabbinic, it is because it resembles a sale where the buyer gives the money and the seller says, "My field is sold to you." But in the reverse case where she gave, there is no doubt at all. And even though one of the early authorities [Ba'al Halachot Gedolot] was stringent in this case as well, nevertheless all the decisors do not hold this way, as it is explicitly proven in the Talmud [Kiddushin 5a]. Nonetheless, some of the later authorities were concerned with his opinion to require a get [see Bayit Chadash and Choshen Mishpat].

לט. אמנם לפעמים יש בנתנה היא ואמר הוא דהוי קדושין גמורים, כגון שהוא אדם חשוב ויש לה כבוד במה שקבל ממנה המתנה וההנאה הזו שוה פרוטה – שפיר הוי כנתן הוא ואמר הוא, דהא נתן לה ש"פ הנאת קבלתו ממנה, דכללא דקדושין הוא דלאו דווקא כסף ושוה כסף אלא כל שעושה לה דבר ששוה פרוטה כמו שמקדשה בהנאת מחילת מלוה שיתבאר בסי' כ"ח, וה"נ מקדשה בהנאת קבלתו ממנה.

39. However, sometimes when she gives and he says [the formula], it constitutes

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

complete kiddushin. For example, if he is an important person, and she has honor in that he accepted a gift from her, and this pleasure is worth a perutah, then it is indeed as if he gave and he said [the formula]. For he gave her the value of a perutah in the pleasure of his acceptance from her. The general rule of kiddushin is that it is not necessarily with money or something worth money, but anything that provides her with something worth a perutah, such as sanctifying her with the pleasure of forgiving a loan, as will be explained in Siman 28. Similarly, here he sanctifies her with the pleasure of his acceptance from her.

מ. וזה לשון הרמב"ם בפ"ה דין כ"ב: אמרה לו "הילך דינר זה מתנה ואתקדש לך" ולקחו ואמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה" – אם אדם חשוב הוא ה"ז מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה ובהנאה זו הקנת עצמה לו, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבסתם בנתנה היא ואמר הוא – אין זה כלום אפילו הוא אדם חשוב, דאם לא פירשה שנותנת לו מתנה הרי סתמא נותנת לקדושין וזה לא מהני, ולכן צריכה שתפרש שנותנת לו מתנה ובזה רצונה שיקדשנה והוא מבאר דבריו שמקדשה בהנאת קבלת מתנה זו, ומשמע מלשונו שאם חסר אחת מכל זה אינם קדושין, אבל הטור כתב נתנה היא ואמר הוא "הרי את מקודשת לי במה שקבלתי ממך" – אם הוא אדם חשוב מקודשת, שהיא נהנית במה שמקבל מתנה ממנה כאלו נתן לה שוה פרוטה עכ"ל, מבואר מזה דהיא א"צ לומר כלום וגם הוא א"צ לבאר "בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה" אלא סתמא "במה שקבלתי ממך", וכן דעת הרבה מרבותינו. ויש מי שפקפק ע"ז דא"כ כששתקה מי יימר שרצונה לקדושין וא"כ אין זה רק ספק קדושין אפילו דיבר עמה תחלה על עסקי קדושין [ע' ב"ש סקכ"ה], וכן מלשון הש"ס [ז'.] מבואר דמיירי כשאמרה "הילך מנה ואתקדש לך" ע"ש, וגם בדעת הרמב"ם יש להבין כיון שהיא אמרה שתתקדש לו והוא אמר לה "בהנאה זו שקבלתי ממך" ה"ל ממש נתן הוא ואמר הוא, ואיזה רבותא יש בזה. ויראה לי דזה שכתב הרמב"ם שהיא תאמר "הילך דינר זה ואתקדש לך" – אין כוונתו שצריכה שתאמר בשעת מעשה דהרי אמירתה אינו כלום, אלא מועיל שהוא הודאה ממנה שברצונה להתקדש לו ע"פ נתינה זו, וא"כ אם יש גילוי דעת מזה גם מכבר מהני, כגון ששידכו ביניהם והיה המדובר ביניהם שיקדשנה ע"פ נתינתה לו, ובזה וודאי גם הטור מודה דאם אין כאן שום גילוי דעת לקדושין והיא נתנה לו דינר סתם מאי מהני מה שיאמר לה, הרי היא לא היתה דעתה בזה לקדושין כלל, ולא פליגי רק במה שהטור סובר דדי כשיאמר לה "הרי את מ"ל במה שקבלתי ממך", והרמב"ם סובר דבזה לא סגי למיהוי קדושין וודאים, דהרי לפי לשון זה משמע שמקדשה בקבלתו ממנה, והתורה אמרה שהוא יתן לה ולא היא לו, והטור סובר דגם בסתמא פירושו כן דבהנאת קבלתו מקדשה, וזהו שוה פרוטה אם הוא אדם חשוב [וע' ט"ז].

40. And this is the language of the Rambam in Chapter 5, Law 22: She said to him, "Take this dinar as a gift and betroth me," and he took it and said to her, "Behold, you are betrothed to me with the benefit I received from you as a gift" – if he is an important person, she is betrothed, for she has enjoyment from him deriving benefit from her, and with this benefit, she betroths herself to him. It is explained from his words that if, in a regular case, she gave and he said – it is nothing, even if he is an important person. For if she did not specify that she is giving it as a gift, it is assumed she is giving it for betrothal, and this does not work. Therefore, she needs to specify that she is giving a gift with the intention that he betroth her, and he explains his words that he betroths her with the benefit of receiving this gift. It implies from his language that if any part of this is missing, it is not a valid betrothal. But the Tur wrote: If she gave and he said, "Behold, you are betrothed to me with what I received from you" – if he is an important person, she is betrothed, for she enjoys that he receives a gift from her as if he gave her the value of a perutah. It is explained from this that she does not need to say anything, and he does not need to specify "with the benefit I received from you as a gift," but rather simply "with what I received from you," and many of our rabbis hold this opinion. However, there are those who question this, for if she is silent, who can say that she intends for betrothal? And thus, this is only a doubtful betrothal, even if he initially spoke to her about betrothal matters. And also, from the language of the Talmud, it is explained that it refers to when she said, "Take this maneh and betroth me." And also, according to the Rambam's opinion, it is understood that since she said she would be betrothed to him and he said to her, "with the benefit I received from you," it is as if he gave and he said, and what is the novelty in this? It seems to me that what the Rambam wrote, that she should say, "Take this dinar and betroth me" – his intention is not that she needs to say it at the act itself, for her saying it is nothing, but it helps as an acknowledgment from her that she intends to be betrothed to him through this giving. And if there is a prior indication of intent, it is also effective, such as if they arranged a match between them, and it was discussed between them that he would betroth her through her giving to him. In this case, certainly, the Tur also agrees that if there is no indication of intent for betrothal, and she simply gave him a dinar, what does it help what he says to her, for she did not intend for betrothal at all. And they only disagree in that the Tur holds that it is sufficient for him to say to her, "Behold, you are betrothed to me with what I received from you," and the Rambam holds that this is not sufficient for a definitive betrothal. For according to this language, it implies that he betroths her with his receiving from her, and the Torah states that he should give to her and not she to him. And the Tur

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

holds that even in a regular case, its meaning is that with the benefit of his receiving from her, he betroths her, and this is equivalent to a perutah if he is an important person.

מא. ומה נקרא אדם חשוב צריך חקירת חכם מי הוא שאינו חשוב להתירה בלא גט, ולפי הסברא נראה דכשהחשיבו עליה ומקבלת לכבוד את קבלתו ממנה אין לך אדם שאינו חשוב, אך מדברי הרמב"ם שמצריך שיאמר "התקדשי לי בהנאת קבלתי ממך" והיא אמרה מקודם "הילך ואתקדש לך" ועכ"ז מצריך שיהיה אדם חשוב, ש"מ דלא מהני מה שהיא מחשיבתו עליה [דלא כעצמות יוסף המובא בבאה"ט סקכ"ט]. ויש מרבותנו שפירשו דאדם חשוב מקרי שאינו רגיל לקבל מתנות [רש"י], ובוודאי א"א לפוטרה בלא גט כל זמן שלא נתברר שאדם זה אינו בגדר אדם חשוב כלל. ויש מי שרוצה לומר דדווקא בנתנה לו דינר שייך דין זה, ולא בפרוטה, ולא מסתבר כלל לחלק בין זל"ז [וכדפריך אביי בדף י"א. מבנתיה דר"י].

41. And what is called an "important person" requires a scholar's investigation as to who is not considered important to permit her without a get (divorce document). And according to reasoning, it appears that when he is considered important to her and she accepts his honor, there is no one who is not considered important. However, from the words of the Rambam who requires him to say, "Be betrothed to me through the benefit of my acceptance from you," and she previously said, "Here, take this and I will be betrothed to you," and nevertheless, he requires that he be an important person, it is apparent that it does not help that she considers him important to her [unlike the opinion of Etzem Yosef brought in Ba'er Hetev, section 29]. And some of our teachers explained that an important person is called someone who is not accustomed to receiving gifts [Rashi], and certainly one cannot release her without a get as long as it has not been clarified that this person is not at all considered an important person. And there is someone who wants to say that this law pertains specifically when she gave him a dinar (a type of coin), and not with a prutah (a smaller coin), and it does not seem reasonable at all to differentiate between these [as Abaye refutes on page 11 from the daughters of Rabbi Yochanan].

מב. יש מי שרוצה לומר דכיון דבנתן הוא ואמרה היא אם היו עסוקין בעניין קדושין מקודשת דהוי כאמר הוא, וא"כ גם בנתנה היא ואמרה היא ועסוקין באותו עניין הוי כאלו נתנה היא ואמר הוא, וא"כ אם אדם חשוב הוא תהא מקודשת לו [ב"ש סקכ"א]. אבל אינו כן, דזה שבעסוקין באותו עניין מקודשת בנתן הוא ואמרה היא אינו מפני שזהו כאמר הוא, אלא הטעם דהרי אפילו בשתיקה הוי קדושין, אבל בנתנה היא ואמר הוא באדם חשוב הרי צריך אמירה דווקא בין להרמב"ם ובין להטור כמ"ש [באה"ט]. ושיעור הכסף קדושין כבר נתבאר שהיא פרוטה או שוה פרוטה, ועוד יתבאר בזה בס"ד בסי' ל"א.

42. There are those who wish to say that since it is he who gives and she who says, if they were engaged in matters of betrothal, she is betrothed because it is as if he said it. Consequently, even if she gave and she said, and they were engaged in that matter, it is as if she gave and he said. And therefore, if he is an important person, she would be betrothed to him. However, this is not so. The reason that she is betrothed when he gives and she says, while they are engaged in that matter, is not because it is as if he said it, but rather the reason is that even in silence, it would be a betrothal. But when she gives and he says, for an important person, there must specifically be a verbal statement according to both the Rambam and the Tur, as is written. And the amount of the money for betrothal has already been explained to be a perutah or the value of a perutah, and this will be further clarified, with God's help, in Siman 31.

סימן כח

א. **[אין מקדשין בגזל ובמלוה ובאיסורי הנאה ואם מקדשין בפקדון ובו צ"ז סעי']**
כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה דין ז': המקדש את האשה בגזל או בגניבה או בחמס, אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר ביאוש – הרי זה מקודשת, ואם לאו – אינו מקודשת, עכ"ל. והעתיקו רבינו הב"י בסעי' א', וכתב ע"ז רבינו הרמ"א: קדשה בגזל או גניבת מצרי – הוי מקודשת, קידשה בגזל אחר יאוש לבד – מקודשת מדרבנן, עכ"ל. וכל זה צריך ביאור, דמדברי הרמב"ם מבואר דבין בגזילה ובין בגניבה צריך לדעת שנתייאשו, הא סתמא לא הוי יאוש, והרי אנן קיי"ל דגם סתמא הוי יאוש בגניבה [כרבנן דר"ש ב"ק קי"ד], וכמ"ש הרמב"ם בעצמו בפכ"ד מכלים דין ז', וכמ"ש הטור בחו"מ סי' שס"ח, וכן הוא דעת רוב הפוסקים [ע' ש"ך שם סק"ב]. וי"א דלעניין קדושי דאורייתא לא אמרינן סתם גניבה יאוש בעלים אלא דווקא כשנודע שנתייאשו דאז הוי קדושין גמורים, ואם קבלה קדושין מאחר א"צ גט, אבל כל זמן שלא נודע שנתייאשו צריכה גט גם מהאחר, אבל מ"מ מקודשת היא מדרבנן וצריכה גט בין בגנב בין בגזלן [ב"ח וב"ש סק"א]. ולשון הרמב"ם משמע דאם לאו אינה מקודשת כלל, ועוד דבגזילה דמדינא לא הוי יאוש בסתמא למה לנו להצריכה גט בסתמא ודבר חידוש כזה היה לו להרמב"ם לפרש. וי"א דמ"ש הרמב"ם ואם לאו אינה מקודשת כוונתו דכשבוודאי לא נתייאשו, ולא מיירי כלל מסתמא [חמ"ח סוף סק"א], וצ"ל לפ"ז מ"ש "אם נתייאשו הבעלים" פירושו כל חד וחד כדיניה – גנב אפילו בסתמא וגזלן בידוע, ואין לשונו סובל פירוש זה.

1. [One does not betroth with stolen items, a loan, or items prohibited for benefit, and if one betroths with a deposit, and it contains 97 sections] The Rambam wrote in Chapter

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5, Law 7: One who betroths a woman with stolen goods, theft, or by force, if the owners despaired and it is known that the person acquired the item through their despair, then she is betrothed. If not, she is not betrothed. End of quote. Our Rabbi, the Beit Yosef, copied this in Section 1, and Rabbi Rema wrote on this: If he betrothed her with Egyptian theft, she is betrothed. If he betrothed her with regular theft after despair alone, she is rabbinically betrothed. End of quote. All this needs clarification. From the words of the Rambam, it is clear that for both theft and stolen goods, it must be known that the owners despaired, but in general, it is not considered despair. However, we hold that even generally it is considered despair in theft (as the Rabbis of Bava Kama 114 hold), and as the Rambam himself wrote in Chapter 24 of Hilchot Keilim, Law 7, and as the Tur wrote in Choshen Mishpat, Section 368, and this is also the opinion of most decisors (see Shach there, Subsection 2). Some say that regarding betrothal by Torah law, we do not say that general theft is considered the owner's despair unless it is known that they despaired, then the betrothal is complete, and if she receives betrothal from another, she does not need a divorce. But as long as it is not known that they despaired, she needs a divorce from the other as well, but in any case, she is rabbinically betrothed and needs a divorce whether from a thief or a robber (Bach and Beit Shmuel, Subsection 1). The Rambam's language implies that if not, she is not betrothed at all. Moreover, in a robbery where by law there is no general despair, why should we require a divorce in general, and such a novel point should have been explained by the Rambam. Some say that what the Rambam wrote "if not, she is not betrothed" means that if it is certain they did not despair, and he is not referring to the general case (Chidushei Maharam at the end of Subsection 1). Therefore, it must be said that what he wrote "if the owners despaired" means each case according to its law – a thief even in general, and a robber when it is known, and his language does not bear this interpretation.

ב. אמנם לפמ"ש בס"ד בחו"מ סי' שס"א סעי' ה' דהרמב"ם סותר את עצמו בכ"מ בעניין זה והשמיט כל פלוגתא זו אם סתם גניבה וגזילה הוי יאוש אם לאו, ובארנו שם טעמו דהנה הטעם דגניבה הוי יאוש בסתמא ולא גזילה משום דגניבה אינו יודע מי גנבן לשיתבע ממנו משא"כ בגזילה [ר"ש כלים פכ"ו מ"ה], ולפ"ז אין בדין זה כלל קבוע, דאם אנשים ראוהו לגנב שיצא מביתו והטמין כלים תחת כנפיו גם בגנב לא מתייאש, וגם בגזלן אם גזלו בינו לבינו מתייאש, ורק בדין שנוגע לאחרים תלינן דסתם גניבה הוי יאוש בעלים ולא בגזילה, אבל במה שתלוי בגנב וגזלן עצמו כגון שקידש אשה בגניבתו וגזילתו וכיוצא בזה, עליו לדעת איך גנב וגזל ואם נתייאשו הבעלים אם לאו וכמ"ש שם בסעי' ט' ע"ש, לפ"ז שפיר קאמר הרמב"ם אם נתייאשו הבעלים, דהוא בעצמו יודע אם נתייאשו אם לאו לפי מה שהיה עניין הגניבה והגזילה.

2. However, based on what I have explained previously in Choshen Mishpat, Siman 361, Se'if 5, that the Rambam contradicts himself in several places on this matter and omits all this debate about whether generic theft and robbery constitute despair (yeush) or not, and we explained there his reasoning: the reason that theft generally involves despair and not robbery is because in the case of theft, the owner does not know who stole from him to make a claim, unlike in the case of robbery [Rosh, Keilim Chapter 26, Mishnah 8]. According to this, there is no fixed rule in this law. If people saw the thief leaving the house and hiding the items under his cloak, even in the case of theft, the owner does not despair. Similarly, if a robber took something privately, the owner would despair. Only in cases affecting others do we assume that generic theft involves the owner's despair and not robbery. However, in matters related to the thief or robber themselves, such as if someone betrothed a woman with stolen or robbed items and similar cases, the thief or robber must know how they stole or robbed and whether the owner despaired or not, as explained there in Se'if 9. Therefore, it is appropriate for the Rambam to state "if the owners despaired," as the thief or robber themselves should know whether the owners despaired based on the nature of the theft or robbery.

ג. וזה שכתב דחמס דינו כגזילה, נתבאר בחו"מ סי' ל"ד דחמסן הוא הנוטל חפצו של חבירו בע"כ ומשלם לו דמים, ואע"ג דשם נתבאר דאין פסולו רק מדרבנן, מ"מ סוף סוף כל זמן שזה לא נתייאש אין החפץ שלו ואינו יכול לקדש בו [ב"ש], וזה שפסולו אינו מן התורה מפני שאינו גזלן גמור שהרי נותן דמים, ואע"ג שעובר על "לא תחמוד" כמ"ש שם סי' שנ"ט, מ"מ כיון דלאינשי לא משמע להו לאו דלא תחמוד רק כשלוקח בלא דמים [ב"מ ה':] לכן אינו פסול לעדות מן התורה. ועוד דאדרבה כשעבר על לא תחמוד אפשר דאז הוי קדושין, דאינו עובר על לא תחמוד אא"כ השתדל שהמוכר ימכור לו כמבואר שם, וממנ"פ – אם המוכר התייאש והסכים בלבו שתהא המכירה קיימת הרי שלו היא ועדיפא טובא מגזל אחר יאוש ואיסורא דעבד עבד, ואם לא נתייאש וסבור לקבלו בחזרה עדיין לא עבר על לאו דלא תחמוד [מקנה]. אמנם בפסוק החמס הוא גזל ממש כדכתיב "כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם" (בראשית ו יג), ואמרו חז"ל שנתחתם גזר דין של דור המבול על הגזל, ובמדרש [פל"ג] איתא דחמס הוא פחות משוה פרוטה וגזל הוי ש"פ, ע"ש.

3. And this that he wrote that extortion is considered like robbery, it is explained in Choshen Mishpat, Siman 34, that an extortionist is someone who takes his fellow's object against his will and pays him money for it. And even though it is explained

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there that his disqualification is only rabbinic, nevertheless, as long as the owner has not despaired, the object is not his, and he cannot use it to betroth a woman [see Beit Shmuel]. And this that his disqualification is not from the Torah is because he is not a complete robber since he pays money for it. And even though he transgresses "Do not covet" as it says there in Siman 359, nevertheless, since people do not perceive the prohibition of "Do not covet" unless it is taken without money [see Bava Metzia 5a], therefore, he is not disqualified as a witness from the Torah. Furthermore, on the contrary, when he transgresses "Do not covet," it is possible that then the betrothal is valid, since one does not transgress "Do not covet" unless he persuades the seller to sell to him as explained there. And in any case – if the seller despaired and agreed in his heart that the sale should be valid, then it is indeed his, and it is much better than robbery after despair, and the prohibition that he committed, he committed. And if he did not despair and intended to retrieve it, he still did not transgress "Do not covet" [see Makneh]. However, in the verse, extortion is considered actual robbery as it is written, "For the earth is filled with violence because of them" (Genesis 6:13), and our Sages said that the decree of the generation of the flood was sealed because of robbery. And in the Midrash [see Pirkei DeRabbi Eliezer, Chapter 33] it is stated that extortion is less than the value of a perutah, and robbery is a perutah, see there.

ד. יש עוד מין גזל שלא חשבה הרמב"ם ז"ל – והוא עושק, מפני דבקדושין לא שייך זה, דעושק הוא כשמגיע לחבירו בעד שכירות או בעד הלואה ואינו משלם לו, ואין החוב מיוחד על כסף זה או שוה כסף זה, דאפילו אם קדשה באותם מעות שלוה מהמלוה הא מלוה להוצאה ניתנה ושפיר הוי קדושין, ואפילו ייחד לו כלי לעשקו שמכלי זה יגבנו את העושק וקדש בו את האשה, הא מחסרה משיכה והכלי עדיין היא שלו, ואם כבר מסר את הכלי להנעשק וחזר הנעשק והפקיד את הכלי אצלו – זהו גזל גמור ולא עושק [ע' ב"מ מ"ח.].

4. There is another type of theft that Rambam, of blessed memory, did not consider – and that is oppression (oshek), because in matters of Kiddushin (betrothal), this does not apply. Oppression is when one owes another for rent or a loan and does not pay him, and the debt is not specified to this particular money or equivalent value. Even if he betroths with the money he borrowed from the lender, since the loan was given for expenditure, the Kiddushin is valid. Even if he designated an object to oppress him, meaning that the oppression would be collected from this object, and he betrothed the woman with it, it lacks the act of pulling (meshicha), and the object still belongs to him. If he already handed over the object to the oppressed, and the oppressed returned and deposited the object with him – this is outright theft and not oppression [see Bava Metzia 48].

ה. וזה שכתבו אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר ביאוש, האי "ונודע שקנה" ייתור לשון הוא, ויש מי שרוצה לפרש דהכי פרושו: דדווקא כשיש עדים בשעת הקדושין שנתייאש, אבל אם בעת הקדושין לא נודע שנתייאש, אע"ג שבאמת נתייאש כבר קודם הקדושין – אינם קדושין, דהוי כיאוש שלא מדעת [חמ"ח]. ואין זה עניין כלל ליאוש שלא מדעת, דיאוש של"מ הוא כשבא ליד המוצא קודם יאוש, אלא דוגמא בעלמא הוא, כשם שבמציאה כשבא ליד המוצא קודם היאוש לא מהני מה שנתייאש אח"כ, כמו כן בקדושין שהאשה והעדים צריכים לדעת שהמעות קדושין הן של המקדש, ולכן אם המה יודעים שהקדושין גזולים ואינם יודעים מהיאוש הו"ל כמקדש בלא עדים וגם היא לא סמכה דעתה, ולכן אע"ג דאח"כ נתגלה שכבר נתייאש מ"מ לא הוי קדושין דבעת מעשה לא חלו הקדושין ובמה יחולו אח"כ, ואין דין זה רק אם האשה והעדים ידעו שגזולים הם, אבל אם לא ידעו כלל לא שייך כלל מדין זה [נ"ל, וע' אבנ"מ ונוב"י סי' ע"ז]. אמנם לפי מה דקיי"ל סתם גניבה הוי יאוש כמ"ש צ"ל דזה לא קאי רק אגזילה, וצ"ע.

5. And this which is written, "if the owners despaired and it was known that the item was acquired through despair," the phrase "and it was known that it was acquired" is redundant. There are those who want to explain that this means specifically when there are witnesses at the time of the betrothal that the owner despaired, but if at the time of the betrothal it was not known that the owner despaired, even though in reality the owner had already despaired before the betrothal – it is not considered betrothal, as it is like despair without knowledge. This has no relevance at all to despair without knowledge, for despair without knowledge is when it comes into the possession of the finder before despair. Rather, it is merely an analogy: just as in the case of a found item, if it comes into the possession of the finder before despair, it does not help that the owner despaired afterward. Similarly, with betrothal, the woman and the witnesses need to know that the money of the betrothal belongs to the one who is betrothing. Therefore, if they know that the betrothal money is stolen and they do not know about the despair, it is as if the betrothal is without witnesses, and also she does not rely on it. So, even though it is later revealed that the owner had already despaired, nevertheless it is not considered betrothal, because at the time of the act the betrothal did not take effect, and how can it take effect afterward? This law only applies if the woman and the witnesses knew that the money was stolen, but if they did not know at all, this law does not apply at all. However, according to what we hold, that an ordinary theft is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered despair, as we have written, it must be said that this applies only to robbery, and this requires further investigation.

ו. ויש מפרשים דהכי פירושו, דהרי קיי"ל בחו"מ סי' שנ"ג דיאוש לחוד אינו קונה אא"כ היה עם היאוש שינוי רשות או שינוי השם ע"ש, ומאי מהני מה שנתייאשו הבעלים. וי"א דאע"ג דיאוש לחוד אינו קונה, הכא כשהם ביד האשה הוי יאוש ושינוי רשות, וכיון שקנאתם היא אף הוא קונה אותה [הה"מ והר"ן והרשב"א פ"ב דף נ"ב:]. אבל י"א דכיון דיאוש לחוד לא קנה – אינה מקודשת מדאורייתא [רא"ש במרובה ס"ב], דכיון דבשעה שהן בידו אינן שלו הרי אינו נותן לה כלום, ורק מדרבנן הוי קדושין לחוש למאן דס"ל דיאוש קונה מדרבנן [שם]. ולפ"ז אם הרמב"ם ס"ל כדיעה זו בהכרח לומר שהיה להיאוש עוד איזה דבר כמו שינוי השם גרוע וכיוצא בזה, דבכה"ג קנה גם כשהם בידו, וזהו שדקדק לומר "אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר ביאוש", כלומר שלבד היאוש היה עוד איזה דבר באופן שקנה כשהם בידו – אז מקודשת [הגר"א והמקנה].

6. And there are those who explain it thus: since we hold according to Choshen Mishpat, Siman 353, that mere despair (ye'ush) does not effect acquisition unless it is accompanied by a change of domain (shinui reshut) or a change of name (shinui hashem), see there; and what benefit is there in the owners' despairing? And some say that although mere despair does not effect acquisition, here, when the items are in the woman's possession, it constitutes despair and change of domain. Since she acquired them, he also acquires them [Ra'avad and the Ran and the Rashba, chapter 2, page 52:]. But there are those who say that since mere despair does not effect acquisition, she is not betrothed according to Torah law [Rosh in Bava Metzia, chapter 2], since at the time they are in his possession, they are not his, and he is giving her nothing. It is only rabbinically considered betrothal, to be concerned according to the opinion that holds that despair effects acquisition rabbinically [ibid.]. According to this, if Rambam holds this opinion, it is necessary to say that there was something additional to the despair, such as a change of name or something similar, that in such a case he acquires even when they are in his possession. This is why he precisely states, "if the owners despaired and it became known that he acquired that item through despair," meaning that aside from the despair, there was another factor by which he acquired it while it was in his possession – then she is betrothed [Gra and the Mikkneh].

ז. ונראה שזהו דעת רבינו הרמ"א שכתב קדשה בגזל אחר יאוש לבד – מקודשת מדרבנן, עכ"ל. והרי המחבר כתב שהיא מקודשת גמורה אחר יאוש, ויש שרצו לפרש דבריו דמיירי בגזל דידה אחר יאוש דליכא שינוי רשות, ולא משמע כן אלא וודאי דס"ל דדברי המחבר שהם דברי הרמב"ם מיירי ביאוש עם עוד דבר לפיכך כתב דביאוש לחוד מקודשת מדרבנן כמ"ש [שם]. [וזה שאמרו בגמ' שם לית דחש להא דר"ש, צ"ל לפ"ז דלעניין קדושין דרבנן קאמר, ע"ש ודוק].

7. It appears that this is the opinion of our master, the Rema, who wrote that if she was betrothed with stolen property after the owner had despaired of recovering it alone – she is betrothed by rabbinic law; these are his words. And the author (the Shulchan Aruch) wrote that she is fully betrothed after the owner’s despair (ye'ush). Some have tried to explain his words as referring to her own stolen property after the owner’s despair, where there is no change of domain, but this does not seem correct. Rather, it is certain that he (the Rema) holds that the words of the author, which are the words of the Rambam, refer to despair along with another factor. Therefore, he wrote that with despair alone, she is betrothed by rabbinic law, as it is written there. (And this is what they said in the Gemara there: “No one is concerned with Rabbi Shimon’s opinion.” According to this, it must be said that this refers to rabbinic betrothal. See there and examine further.)

ח. ואין לשאול לפי דיעה זו הא בסי' זה יתבאר דבמכר איסורי הנאה וקדש בדמיהן מקודשת משום דהמעות מותרין להאשה, אלמא אע"פ דלו אסורין המעות מ"מ כיון דלהאשה המעות מותרין – תפסי קדושין, וה"נ בגזילה נימא אעפ"י שהוא לא קנה בעודם בידו מ"מ כיון שהיא קנאתם תתקדש בהם, דבאמת ס"ל לדיעה זו דבמכר איסורי הנאה הדמים מותרין להמוכר עצמו, וזה הוא דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ח ממאכלות אסורות דין ט"ז[דבעל דיעה זו הוא הרא"ש ולהדיא ס"ל כן בנדרים מ"ז: ד"ה דילמא ובספ"ב דקדושין, ע"ש].

8. And according to this opinion, there is no question regarding what will be explained in this section: that if one sells items that are forbidden to derive benefit from and sanctifies [a woman] with their money, she is considered betrothed because the money is permitted to the woman. This implies that even though the money is forbidden to him, since the money is permitted to the woman, the betrothal takes effect. Similarly, with stolen goods, we might say that even though he did not acquire them while they were in his possession, since she acquired them, she could be betrothed with them. Indeed, this opinion holds that when one sells items forbidden for benefit, the money is permitted to the seller himself. This is the opinion of the Rambam, of blessed memory, in Chapter 8 of the Laws of Forbidden Foods, Law 16.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ט. אמנם לשון הרמב"ם דחוק לפירוש זה, דא"כ מאי לשון "ונודע", ועוד למה מסיים שקנה אותו דבר ביאוש וה"ל להזכיר דבר הנתוסף להיאוש, ועוד דרוב הפוסקים ס"ל כדיעה ראשונה דאף כשהשינוי רשות בידה הוי קדושין ואמרינן דהקדושין והקנייה באין כאחד כמו גבי גט דאמרינן גיטה וחצירה באין כאחד בסי' קל"ט ע"ש. ולכן נ"ל דהכי פירושו: דהנה כל מקדש אשה באיזה דבר נאמן כשאומר דבר זה שלו הוא, אבל בגזלן וודאי דאינו נאמן לומר שהנגזל נתייאש דהרי הוא פסול לכל עדות, ולזה משמיענו הרמב"ם ז"ל דאם נתייאשו הבעלים והיינו שנודע שהגזלן קנאה ביאוש, כלומר שנודע לעדים שהנגזל נתייאש, אבל איהו בעצמו אינו נאמן לומר שהנגזל נתייאש.

9. However, the language of the Rambam is difficult to interpret this way, for if so, what is the meaning of "and it is known"? Additionally, why does he conclude that he acquired that item through despair? He should have mentioned something added to the despair. Furthermore, most of the poskim (halachic authorities) agree with the first opinion that even when there is a transfer of domain, it is considered a valid betrothal, and we say that the betrothal and the acquisition happen simultaneously, just like with a divorce where we say that the divorce and the acquisition of the courtyard happen simultaneously, as mentioned in Siman 139. Therefore, it seems to me that the explanation is as follows: anyone who betroths a woman with any item is believed when he says that the item belongs to him. But a thief is certainly not believed to say that the owner despaired, for he is disqualified from all testimony. Thus, the Rambam informs us that if the owners despaired, meaning it is known that the thief acquired it through despair, that is to say, it is known to the witnesses that the owner despaired, but the thief himself is not believed to say that the owner despaired.

י. ואם זה המקדש לא גזלה בעצמו אלא קנאה מגזלן – וודאי דנאמן לומר שהנגזל כבר נתייאש והוה יאוש ושינוי רשות בידו וקנאה לכל הדיעות. אמנם לפי דעת רוב הפוסקים שנתבאר בחו"מ סי' שנ"ג בענין שהיאוש יהיה קודם השינוי רשות, ולהרמב"ם אין חילוק בזה כמ"ש שם, מיהו בגזלן עצמו כשקדשה בהגזילה קודם יאוש, אף שאח"כ כשהיה בידה נתייאש – לא הוה קדושין אפילו להרמב"ם דלא מצריך יאוש קודם השינוי רשות, כיון דבעת הקדושין נתן לה דבר שאינו שלו, ואפילו אמר תתקדש לי לאחר היאוש – לא מהני, ולא דמי למקדשה לאחר שלשים יום, שהרי עתה אינו שלו [ב"ש סק"ד]. ועמ"ש בסי' ל"א סעי' ה'.

10. If this person performing the betrothal did not steal it himself but purchased it from a thief, he is certainly believed to say that the victim has already despaired, and it is considered despair and change of ownership in his hand, and it is acquired according to all opinions. However, according to the opinion of most authorities, as explained in Choshen Mishpat, Siman 353, we require that the despair occurs before the change of ownership. According to the Rambam, there is no distinction in this matter, as stated there. Nevertheless, in the case of the thief himself, if he betrothed with the stolen item before despair, even if afterwards, when it was in her hand, the owner despaired, the betrothal is not valid even according to the Rambam, who does not require despair before the change of ownership, because at the time of the betrothal, he gave her something that was not his. Even if he said "be betrothed to me after the despair," it is not effective. This is unlike the case of betrothing after thirty days, for now it is not his. [See Beit Shmuel, subparagraph 4.] And see what I wrote in Siman 31, paragraph 5.

יא. וגם דברי רבינו הרמ"א יש ליישב כדעת רוב פוסקים, וזה שכתב דקדשה בגזל אחר יאוש לבד מקודשת מדרבנן, משכחת לה יאוש בלי שינוי רשות כגון שקנאה מגזלן קודם יאוש דהו"ל שינוי רשות קודם יאוש דלא מהני לרוב הפוסקים, וכן הכריע רבינו הרמ"א בחו"מ סי' שנ"ו וקדשה בזה אחר שנתייאשו, ולכן אע"ג דאצלה הוי יאוש ואח"כ שינוי רשות, מ"מ לדידיה לא נקנה הדבר לעולם לפי מה שבארנו שם סי' שנ"ג סעי' ה' דמי שהגזילה באה לידו קודם יאוש דומה לאבידה שמצאה קודם יאוש ולכן אין הקדושין אלא מדרבנן, אבל פשטיות דבריו לא משמע כן. ולדינא יש לחוש לכל החומרות.

11. And also the words of our master, the Rema, can be reconciled according to the opinion of most poskim (halachic decisors). This is what he wrote: if she was betrothed with stolen property after despair (of the owner) alone, she is betrothed rabbinically. You find a case of despair without a change of domain, such as when it was bought from the thief before despair, which is a change of domain before despair that does not work according to most poskim. And so our master, the Rema, ruled in Choshen Mishpat, Siman 356, and if she was betrothed with this after they despaired, even though for her it is despair and then a change of domain, nevertheless, for him, the item is never acquired according to what we explained there in Siman 353, section 5, that one who has the stolen item come to him before despair is similar to one who found a lost item before despair. Therefore, the betrothal is only rabbinic, but the straightforward reading of his words does not imply this. For the practical halacha, one should be concerned with all stringencies.

יב. וגם מ"ש רבינו הרמ"א דקדשה בגזל וגניבת מצרי מקודשת, הקשו עליו הא קיי"ל בחו"מ סי' שמ"ה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דאין חילוק בין גזל וגניבה לישראל לאינו ישראל, ודבריו אינם אלא בהפקעת הלואתו [חמ"ח], וכן אם הוא לא גזלה אלא לקח מגזלן אפילו קודם יאוש – הוי קדושין, דדמי להפקעת הלואתו לפי שבא לידו בהיתר [ב"ש], אבל הגזלן עצמו שקדש – לא הוי קדושין גמורים, ואם קדשה אחר צריכה גט משניהם [חמ"ח].

12. And also what our master, the Rema, wrote that if one betroths with stolen or robbed property from an Egyptian, she is betrothed, they questioned him since we hold in Choshen Mishpat, Siman 345, that there is no difference between theft and robbery whether from a Jew or a non-Jew. His words are only concerning the evasion of his debt, and also if he did not steal it but took it from a thief even before the despair of the owner, it is considered betrothal, since it is similar to the evasion of his debt because it came into his possession permissibly. But if the thief himself betroths, it is not a complete betrothal, and if another betroths her, she needs a get from both of them.

יג. אמנם בעיקר דין זה דקדושי גזל, יש מהגדולים שפקפקו בזה לפמ"ש הרמב"ם בפ"ה מגניבה דבלקח מגנב מפורסם אף לאחר יאוש ושינוי רשות צריך להחזיר הדמים לבעלים דאינו קונה רק גוף החפץ אבל דמים חייב לשלם, א"כ האשה הזאת חייבת להחזיר דמי הגזילה ובמה מקדשה [ב"ש סק"ג], וצ"ל דמיירי בגנב שאינו מפורסם [שם], אבל לפמ"ש רבינו הב"י בחו"מ סי' שנ"ו דאף באינו מפורסם צריך מדינא להחזיר הדמים ורק מפני תקנת השוק א"צ להחזיר, א"כ אינה מקודשת מן התורה למאן דס"ל דקניין דרבנן לא הוי קדושי תורה [שם] כמו שיתבאר בדין קניין מעמד שלשתן, אמנם לא דמי לזה, דאפילו לדיעה זו אינו אלא בדבר שעיקר הקניין מדרבנן, אבל בכאן זכתה האשה בהחפץ מדין תורה, ורק מדין תורה חייבת להחזיר הדמים, ורבנן פטרוה מפני תקנת השוק, וכיון דכבר פטרוה חכמים מלשלם והו"ל כאלו כבר שילמה נשאר החפץ שלה גם מן התורה [אבנ"מ] דהא אין להנגזל שום טענה על האשה בעד החפץ גם מדין תורה. ודע דלפי מה שבארנו בס"ד בחו"מ סי' שנ"ג סעי' ו' בדעת הרמב"ם ל"ק כלל, ע"ש.

13. However, regarding the fundamental law of betrothal with stolen property, there are some of the great authorities who have questioned it based on what the Rambam wrote in Chapter 5 of the Laws of Theft, that if one acquires from a known thief, even after the owner has despaired and there has been a change of possession, one must return the money to the owner because he only acquires the item itself but is obligated to repay the money. Therefore, this woman must return the money of the theft, and with what is she being betrothed [Beit Shmuel, subparagraph 3]? It must be said that this refers to a thief who is not known [there]. However, according to what our master, the Beit Yosef, wrote in Choshen Mishpat, Siman 356, that even with an unknown thief, one must by law return the money, and it is only due to the enactment of the market that one is exempt from returning it, therefore, she is not betrothed by Torah law to one who holds that a Rabbinic acquisition is not a Torah-level betrothal [there], as will be explained in the law of acquisition by the presence of three parties. However, this is not comparable, for even according to this opinion, it is only in a matter where the principal acquisition is Rabbinic. But here, the woman has acquired the object by Torah law, and it is only by Torah law that she is obligated to return the money, and the Rabbis exempted her due to the enactment of the market. Since the Sages have already exempted her from payment, it is as if she has already paid, and the item remains hers even by Torah law [Avnei Miluim], for the victim has no claim against the woman regarding the item even by Torah law. And know that according to what we explained with the help of Heaven in Choshen Mishpat, Siman 353, paragraph 6, in the view of the Rambam, there is no difficulty at all, see there.

יד. וכן למאן דס"ל שם דגם בלקח מגנב שאינו מפורסם לאחר יאוש אם לקח ממנו בזול ישלים עד כדי שיוויים להבעלים [סמ"ע סק"ז] יש לדון בזה, דהרי אשה מתקדשת בפרוטה ותחזיר לו המותר, אמנם א"א לומר כן, דאם נאמר שצריכה להחזיר לו המותר מש"פ ממילא יתבטלו הקדושין, דהא היא סמכה דעתה רק על שיווי החפץ, וכיון דהקדושין יתבטלו ממילא דא"צ להחזיר כלום כדי שלא יתבטלו הקדושין, דזהו כקונה שלקח כפי שיוי החפץ, ועוד דכבר בארנו שם סעי' ז' דהעיקר כדעת החולקים על דיעה זו, ע"ש.

14. And similarly, according to the opinion that maintains that even if one buys from a thief who is not widely known as such, after the owner has despaired, if he bought it cheaply, he must pay the owners the full value [Sema, subparagraph 7], this requires analysis. For a woman is betrothed with a perutah and she returns the excess to him. However, it cannot be said this way, for if we say she must return the excess, the betrothal would be void, since she relied on the value of the item. Since the betrothal would be void, she does not need to return anything so that the betrothal is not void, as this is comparable to a buyer who bought according to the value of the item. Furthermore, we have already explained there in section 7 that the main opinion follows those who disagree with this view, see there.

טו. אבל יש לדקדק לדעת רבינו הב"י שנתבאר דרק מפני תקנת השוק א"צ להחזיר הדמים, מאי שייך תקנת השוק בקדושין [מקנה] הרי לא הוציאה דמים, ואין לומר דגם בזה שייך תקנת השוק דאל"כ לא תרצה שום אשה להתקדש, דתחוש שמא הקדושין גזולים הם בידו או גנובים, דא"כ נימא דגם קודם יאוש תתקדש כמו שתקנו תקנת השוק בלוקח קודם יאוש [שם]. ומ"מ נ"ל דגם בקדושין שייך תקנת השוק, ולא מיבעיא למאן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דס"ל בשם סי' שנ"ו דגם במתנה שייך תקנת השוק וודאי דלא גרע ממתנה, אלא אפילו למאן דס"ל דרק במכר תקנו תקנת השוק, גם קדושין הוי כמכירה, שהרי היא כמוכרת עצמה לו בכסף קדושיה, וזה שלא תקנו קודם יאוש כבמכר, משום דלא יהיה תועלת קודם יאוש, דתקנת השוק שקודם יאוש הוא שהבעלים נוטלים החפץ בחזרה ומשלמים להלוקח הדמים שנתן, ובקדושין אף אם נאמר שהבעלים יחזירו לה כל דמי שיוי החפץ אכתי יתבטלו הקדושין, דהא בחפץ נתקדשה ולא במעות, ולכן א"א לתקן בזה תקנת השוק, אבל להיפך אחר יאוש ושינוי רשות דתקנת השוק הוא שהלוקח לא ישלם – בוודאי גם בקדושין שייך תקנה זו.

15. However, one should scrutinize according to our teacher, the Beit Yosef, who explained that it is only because of the enactment of the market that there is no need to return the money. How does the enactment of the market apply to betrothal [purchase]? After all, no money was exchanged. And one cannot say that this enactment applies here as well, because otherwise no woman would agree to get betrothed, fearing that the betrothal money might be stolen or robbed. If so, we would say that betrothal should be valid even before despair (ye'ush), just as the enactment of the market applies to a purchaser before despair [ibid.]. Nevertheless, it seems to me that the enactment of the market does apply to betrothal. Not only according to those who hold, as stated in Siman 356, that the enactment of the market applies to gifts as well, and certainly betrothal is no less than a gift, but even according to those who hold that the enactment of the market applies only to sales, betrothal is like a sale. For she is essentially selling herself to him with the money of betrothal. The reason this enactment was not instituted before despair as in a sale is that there would be no benefit before despair. The enactment of the market before despair is that the owners take back the object and pay the purchaser the money he gave. But in the case of betrothal, even if we say that the owners would return to her the full value of the object, the betrothal would still be nullified because she was betrothed with the object and not with the money. Therefore, it is impossible to enact the market law in this case before despair. However, conversely, after despair and transfer of ownership, where the market law is that the purchaser does not have to pay, this enactment certainly applies to betrothal as well.

טז. עוד יש בזה שאלה, היכי משכחת לה שיקדשנה בגניבה וגזילה, דממ"נ אם האשה אינה יודעת שהקדושין הם גזולין, יתבטלו הקדושין מפני שיכולה לומר אין רצוני להתקדש בגניבה וגזילה כמו שמצינו בגמ' [נ"ג:] לעניין הקדש שיכולה האשה לומר אין רצוני שיחולל ההקדש על ידי, ואם יודעת שגזולים הם הרי מחוייבת להחזיר הדמים [ב"ש שם] כמ"ש בחו"מ סי' שנ"ו, אמנם בשם אינו מבואר זה רק בקנה קודם יאוש ולא בקונה אחר יאוש, וקודם יאוש מחוייב להחזיר גם החפץ כמ"ש שם, ואחר יאוש אולי גם הדמים א"צ להחזיר, אך אם נאמר דמדינא צריך להחזיר הדמים גם אחר יאוש ושינוי רשות ורק מפני תקנת השוק א"צ להחזיר כדעת רבינו הב"י, ממילא דבידע שגזולים הם לא שייך תקנת השוק [שם], ועמ"ש שם סי' שס"א סעי' י"א.

16. There is another question here: How could it happen that one would betroth a woman with stolen goods? For if the woman does not know that the betrothal was done with stolen goods, the betrothal would be nullified because she can say, "I do not want to be betrothed with stolen goods," as we find in the Gemara (53b) regarding consecrated items, where a woman can say, "I do not want the consecration to be effected through me." And if she knows that they are stolen, she is obligated to return the money (Beit Shmuel there), as stated in Choshen Mishpat, siman 356. However, it is explained there that this is only applicable if he acquired the item before the original owner had despaired of its return, not if he acquired it after the owner had despaired. Before the owner despairs, he is obligated to return both the item and the money, as stated there. After the owner despairs, perhaps there is no need to return the money either. But if we say that according to the law, one must return the money even after the owner despairs and the item changes possession, and only because of the ordinance of the market is there no need to return it, as our master the Beit Yosef holds, then if she knows they are stolen, the ordinance of the market does not apply (there), and see what is written there in siman 361, se'if 11.

יז. האמנם באמת משכחת לה בין שידעה מהגזילה ובין שלא ידעה, דאף בידעה מהגזילה דעת רוב הפוסקים דהוי קניין גמור אחר יאוש ושינוי רשות, וכן מוכח בש"ס [ב"ק קט"ו.], וגם בדעת הרמב"ם בארנו שם סי' שנ"ג סעי' ו' דס"ל ככל הפוסקים, ורק בלקח מגנב מפורסם ס"ל דתקנו בזה שיחזיר הדמים לבעלים מפני תקנת הבעלים ע"ש, וגם בלא ידעה שגזולים הם – מקודשת, דגם בהקדש קיי"ל דאינה יכולה לומר לא ניחא לי דתיתחל הקדש על ידי כמ"ש הרמב"ם בפ"ח דין ג' [דהלכה כר"י במשנה נ"ב:, וכ"כ המקנה והאבנ"מ].

17. Indeed, you truly find this both when she knew about the theft and when she did not know. For even if she knew about the theft, the majority of authorities hold that it is a complete acquisition after despair and change of domain, as is proven in the Talmud (Baba Kama 115a). We also clarified in the opinion of the Rambam there in Siman 153, Se'if 6, that he holds like most authorities. Only when one takes from a known thief, the Rambam holds that they enacted that he must return the money to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

owners for the owners' benefit, as mentioned there. And even if she did not know that the items were stolen, she is still betrothed, for we also hold regarding consecrated items that she cannot say she does not want the consecration to be substituted through her, as the Rambam wrote in Chapter 8, Law 3 (the law follows Rabbi Yehuda in the Mishnah 52b, and so wrote the Ketzot and Avnei Miluim).

יח. וזהו פשוט שאם הודיע לה שהחפץ גנוב והבעלים נתייאשו ושתחזיר להבעלים דמי החפץ והוא מקדשה בהנאת שימוש הכלי שהרי הכלי תשאר אצלה, וסברה וקיבלה – מקודשת וודאי, שהרי יש בהנאה זו ש"פ. ואם כלי כזה מצוי הרבה באופן שאין בההנאה ש"פ, נ"ל דמ"מ הוי קדושי ספק, דכיון שקבלה עליה אולי שוה אצלה ההנאה ש"פ [ע' ב"ש]. אבל כשלא הודיע לה שמקדשה בהנאת שימוש הכלי, אם מן הדין היתה צריכה להחזיר דמים להבעלים – אינה מקודשת אף אם ההנאה שוה הרבה, דנשי לאו דינא גמירי שתדע שצריכה להחזיר דמים, והיתה בדעתה שמקדשה בהחפץ בכולו, וא"כ כשצריכה להחזיר דמים הוי קדושי טעות [שם].

18. And it is obvious that if he informs her that the item is stolen and the owners have despaired, and she will have to return to the owners the value of the item, and he betroths her with the benefit of the use of the utensil since the utensil will remain with her, and she agrees and accepts – she is certainly betrothed, as there is value in this benefit. And if such a utensil is very common, in a way that this benefit does not have the value of a prutah, it seems to me that it would still be considered doubtful betrothal, because since she accepted it, perhaps the benefit is worth a prutah to her. But if he did not inform her that he is betrothing her with the benefit of the use of the utensil, if by law she was required to return the value to the owners – she is not betrothed even if the benefit is worth a lot, because women are not versed in the law to know that they need to return the value, and she thought that he is betrothing her with the entire item, and thus if she needs to return the value, it is considered a mistaken betrothal.

יט. בחו"מ סי' שנ"ו כתב רבינו הרמ"א דבזמה"ז מחזירין כל גניבה אף אחר יאוש ושינוי רשות מדינא דמלכותא ע"ש, ודינא דמלכותא דין גמור הוא מן התורה [אבנ"מ], לפ"ז אם קדשה בגניבה וגזילה במקום שיש דינא דמלכותא להחזיר – לא הוו קדושין, וזה שלא הגיה דין זה בכאן שסמך על מ"ש שם ובכאן מעיקר דינא קא מיירי. ואם דינא דמלכותא הוא להחזיר הדמים בלבד והחפץ נשאר בידה – דינה כמ"ש בסעיף הקודם [הב"ש סק"ג העלה כמה דינים מחודשים, וכתבנו הנלע"ד, וגם האבני מלואים נטה מדבריו, ע"ש ודו"ק].

19. In Choshen Mishpat, Siman 356, our teacher the Rema wrote that in our times, any theft must be returned even after despair and change of possession according to the law of the land, see there. And the law of the land is a complete law from the Torah [Avnei Miluim]. According to this, if one betrothed a woman with stolen or robbed property in a place where the law of the land requires returning it, the betrothal is not valid. The reason this law is not mentioned here is that it relies on what was written there, and here it discusses the fundamental law. If the law of the land requires only the return of the money and the object remains with the thief, its ruling is as written in the previous section [the Beit Shmuel, sub-section 3, brought several new laws, and we wrote what seemed correct to us. Also, the Avnei Miluim deviated from his words, see there and analyze].

כ. ונראה דאף במקום שמחזירין כל גניבה כמ"ש – זהו דווקא כשהנגנב תובע, אבל כשאינו תובע כגון שהוא בריחוק מקום או שאינו רוצה לדון עם הגנב – הוי יאוש גמור ומקודשת אם בא לידה אחר יאוש [וכ"כ הפ"ת בשם קה"י].

20. It appears that even in a situation where every theft is returned as mentioned – this is specifically when the victim demands it. However, when the victim does not demand it, such as when he is far away or does not want to litigate with the thief – it is considered complete despair (ye'ush), and she is betrothed if it comes into her possession after the despair [and so wrote the Pischei Teshuvah in the name of the Ketzot HaChoshen].

כא. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: גזל את האשה או גנב ממנה או חמסה וחזר וקדשה בגזל ובגניבה ובחמס שלה ואמר לה הרי את מקודשת בו, אם קדם ביניהם שידוכים ונטלה ושתקה – הרי זו מקודשת, ואם לא שידך אותה מעולם אע"פ ששתקה כשנתן לה דברים אלו בתורת קדושין – אינה מקודשת, ואם אמרה "הן" – הרי זו מקודשת, עכ"ל. דכשקדם ביניהם שידוכים ונתרצתה להתקדש לו אע"פ שלא השתוו עצמם בהפרטים כמו בנתינת הנדוניא, מ"מ עתה שמקדשה והיא שותקת אמרינן דלשם קדושין קבלה ומחלה לו על גזילתה, והוא כיון שקידם לקדשה אמרינן שנתרצה על הפרטים כמו שאמרה היא [חמ"ח] כמ"ש בסי' כ"ט, אבל בלא שדיך אין שתיקתה ראיה על מחילת הגזל, ולמה תצעק הרי שלה קבלה ומה לה בדיבורו – ואינה מקודשת אא"כ אמרה הן מפורש. ושדיך לא מקרי רק אם בעצם העניין נתרצתה להנשא לו, אבל אם עדיין לא נתרצתה אע"פ ששדכנים דיברו ביניהם – אין זה כלום. ואם כבר עשו קניין ביניהם להתחתן – פשיטא שאין לך שדיך גדול יותר מזה, אע"פ שלפי המדובר אז לא הגיע עדיין זמן הקדושין. ויש מי שמסתפק בזה ורוצה לומר דשדיך לא מקרי אלא כשנתרצית להתקדש לו עכשיו דווקא [באה"ט ופ"ת], אבל מלשון הרמב"ם שהבאנו לא משמע כן, מדכתב דלא שדיך הוא כשלא שידך אותה מעולם. וכן יש מי שרוצה לומר דגם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בסתמא חיישינן לשדיך, ולא משמע כן מלשון הרמב"ם והפוסקים.

21. Maimonides wrote: If someone robbed a woman or stole from her or forcibly took something from her and then returned and betrothed her with the stolen, robbed, or forcibly taken items, saying, "You are betrothed to me with this," if there were prior arrangements of betrothal between them and she took it and remained silent, she is considered betrothed. But if there were no prior arrangements of betrothal, even if she remained silent when he gave her these items as betrothal, she is not considered betrothed. However, if she said "yes," she is considered betrothed. This is because if there were prior arrangements of betrothal and she agreed to marry him, even though they did not finalize the details such as the giving of the dowry, now that he betroths her and she is silent, we say that she accepted it for the sake of betrothal and forgave him for taking her property. And because he intended to betroth her, we say that he agreed to the details as she stated, as explained in Siman 29. But without prior arrangements of betrothal, her silence is not evidence of forgiving the robbery. Why should she protest? She received what was hers, and his words mean nothing to her—she is not considered betrothed unless she explicitly says "yes." Prior arrangements of betrothal are only considered if she essentially agreed to marry him. But if she had not yet agreed, even if matchmakers spoke between them, it means nothing. If they already made a formal commitment to marry, it is obvious that there is no greater prior arrangement than this, even if the time for betrothal had not yet arrived according to their agreement. There are those who are uncertain about this and want to say that prior arrangements of betrothal are only considered if she agreed to be betrothed to him now specifically. But from the language of Maimonides that we brought, it does not imply this, as he wrote that there were no prior arrangements of betrothal if they never discussed betrothal at all. Similarly, there are those who want to say that we are generally concerned about prior arrangements of betrothal, but this is not implied from the language of Maimonides and the decisors.

כב. בגזל דידה אין חילוק בין קודם יאוש לאחר יאוש, דדווקא בגזל דאחרים מקודשת לאחר יאוש משום דיש יאוש ושינוי רשות בידה, אבל בגזילתה אע"פ שנתייאשה מ"מ אין כאן שינוי רשות כשהגזל בידה, שהרי שלה הוא, ומ"מ מדרבנן מקודשת לאחר יאוש, דמדרבנן יאוש קונה כמ"ש בסעי' ו' [ב"ח וח"מ סק"ד]. ולפי דברי הטור בחו"מ סי' שנ"ג לא הוי קניין וודאי מדרבנן אלא ספק, וגם כאן הוי ספק קדושין דרבנן [ב"ש סק"ו]. וי"א דאם יאוש קונה מדרבנן הויין קדושין דאורייתא, דכיון דיאוש קונה מדרבנן הוי הפקר ב"ד ומקודשת מן התורה [יש"ש מרובה ס"ז] ורק דספיקא דדינא הוא אי יאוש קונה מדרבנן, ולפי"ז הוי ספק קדושין דאורייתא [שם], דכללא הוא דדבר שהקניין הוא מדרבנן גם מן התורה הוי קדושין כמו שיתבאר בדין מעמד שלשתן, ויש חולקים בזה כמ"ש שם. אמנם י"א דגזל לא דמי לכל דברי קניינים בעניין זה, דכיון דמן התורה צריך להחזיר א"כ מקדש אותה בדבר שאינו שלו [ב"ש שם], אבל באמת נראה דדמי לכל הקניינים, וכיון דהפקר בי"ד הפקר ה"ל כמו קניין תורה אם נאמר דבכל קניינים שמדרבנן מתקדשת מן התורה [אבנ"מ סקל"ג], ועוד יתבאר בזה בס"ד.

22. In the case of her own theft, there is no difference between before despair and after despair, as specifically in the theft of others, she is betrothed after despair because there is despair and change of possession in her hand. But in her theft, even though she has despaired, nevertheless, there is no change of possession when the theft is in her hand, as it is hers. However, rabbinically, she is betrothed after despair because rabbinically, despair effects acquisition as stated in section 6 [Bach and Choshen Mishpat 4]. According to the Tur in Choshen Mishpat, section 353, it is not a definite rabbinic acquisition but rather a doubt, and here too it is a rabbinic doubt about betrothal [Beit Shmuel 6]. Some say that if despair effects acquisition rabbinically, it is a biblical betrothal, because since despair effects acquisition rabbinically, it is considered as if the court declared it ownerless, and she is biblically betrothed [Yam Shel Shlomo, Bava Kama 67]. However, it is a legal doubt whether despair effects acquisition rabbinically, and according to this, it is a biblical doubt about betrothal [there]. The general rule is that something acquired rabbinically also results in a biblical betrothal, as will be explained in the law of three parties, but there are those who disagree as mentioned there. However, some say that theft is not comparable to other acquisitions in this matter because biblically it needs to be returned, so he betroths her with something that is not his [Beit Shmuel there]. But in truth, it seems comparable to all acquisitions, and since the court's declaration of ownerless property is ownerless, it is like a biblical acquisition if we say that in all rabbinic acquisitions she is biblically betrothed [Avnei Miluim 33]. This will be further explained with God's help.

כג. ומ"מ אפשר לומר דגזילה לא דמי לכל קניינים דרבנן, דבכל הקניינים נשאר הדבר לגמרי שלו, משא"כ בגזילה דאף לאחר שקנה החפץ ביאוש מ"מ מעות בעד החפץ חייב להחזיר גם מדרבנן, ומדאורייתא חייב להחזיר גוף החפץ, ממילא דאין זה דומה לכל הקניינים [ואולי זהו כוונת הב"ש], אבל אם קנה החפץ גם מן התורה, כגון שקנה הגזילה בשינוי מעשה, לא גרע מגזל דעלמא דמקדשין בו לאחר יאוש, ואע"פ שחייב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להחזיר דמים – לא גרע מחוב דעלמא [ח"מ סק"ה].

23. Nevertheless, it is possible to say that theft is not similar to all rabbinic acquisitions, for in all acquisitions the item remains entirely his, whereas with theft, even after he acquires the object through despair, he is still rabbinically obligated to return the money for the object. Biblically, he is obligated to return the object itself. Consequently, this is not similar to all acquisitions [and perhaps this is what the Ba'er Hetev intended]. However, if he acquires the object also according to Torah law, such as acquiring the stolen item through a change in its form, it is no worse than ordinary theft where one can consecrate it after despair, and although he is obligated to return the value, this is no worse than any other debt [Choshen Mishpat, subparagraph 5].

כד. ויותר נראה לומר דבגזל דידה בכל מה שגזל הן מעות הן חפץ, אפילו קנאה בשינוי מעשה – אינם קדושין כלל אא"כ שדיך, דהרי יכולה לומר דידי שקלי ולכן שתקתי כשקידשני בזה כי לא חששתי לדבריו, ואין אנו יכולים לומר לה למה שתקת הלא קנה החפץ מדינא ואם לא רצית להתקדש לו היה לך למחות בהקדושין, דיכולה לומר אני איני יודע הדין, דאטו נשי דינא גמירי? [גמ' י"ג.] ואני רק יודע שגזלני וקבלתי חפצי או מעותי בחזרה [ע' ב"ש סק"ז ובמקנה], אך מ"מ אין לפטור אותה בלא גט מטעם סברא זו כמו שיתבאר בס"ד.

24. And it seems more likely to say that in the case of theft from her, whether it is money or an object, even if he acquired it through a change of action, it is not considered a valid betrothal at all unless she remains silent. For she can say, "It was mine that I took back, and that is why I was silent when he betrothed me with it, because I did not care about his words." And we cannot say to her, "Why were you silent? After all, he acquired the object according to the law, and if you did not want to be betrothed to him, you should have protested the betrothal," for she can claim, "I do not know the law. Do women know the law?" [Gemara 13] And I only knew that he was a thief, and I took back my object or my money [see Beit Shmuel section 7 and the Magen Avraham], but nevertheless, she cannot be exempted without a get (divorce document) based on this reasoning, as will be explained with God's help.

כה. וזה שנתבאר דבשדיך מקודשת אף כששתקה ובדלא שדיך מקודשת כשאמרה הן – זהו דווקא כשקדשה בעת שנתן לה גזילתה, אבל אם בעת הנתינה לא אמר דבר ואחר שקבלתו אמר לה "התקדשי לי בו", אע"פ שאמרה "הן" וגם שידכה מקודם – מ"מ אינה מקודשת דמסתמא קבלה לשם גזילתה, ואפילו לא אמר לה "הי לך גזילתך" [כ"מ בב"ש סק"ח] ואפילו אומרת שכוונתה היתה לשם קדושין כשקבלה וגם הוא אומר כן – מ"מ לא מהני, דכך שמו חכמים דעתה של אשה דלא ניחא לה לקדושי בגזל דידה, אא"כ אמר לה בשעת נתינה "הרי את מקודשת לי" ושידכה מקודם או אמרה "הן", וכן בדלא שדיך וקדשה בשעת הנתינה לידה ולא אמרה "הן" ואחר קבלתה אמרה "הן" – ג"כ לא מהני, כיון שלא אמרה בשעת הנתינה בוודאי לא נתרצתה אז [ב"ש].

25. And that which has been clarified that if he gives her a stolen item, she is betrothed even if she remains silent, and if he does not give a stolen item, she is betrothed if she says "yes" – this is specifically when he betrothed her at the time he gave her the stolen item. But if at the time of giving he did not say anything and after she received it he said to her, "Be betrothed to me with it," even if she said "yes" and he had previously arranged the betrothal – nevertheless, she is not betrothed, as it is assumed she accepted it for her stolen item. Even if he did not say to her "here is your stolen item" [as explained in Beit Shmuel, section 8], and even if she says that her intention was for betrothal when she received it, and he also says so – nevertheless, it does not help, as the sages established the understanding of a woman that she does not desire to be betrothed with her stolen item, unless he said to her at the time of giving "behold, you are betrothed to me" and he had previously arranged the betrothal or she said "yes." Similarly, if there was no prior arrangement and he betrothed her at the time of giving it to her hand and she did not say "yes" and after receiving it she said "yes" – it also does not help, because since she did not say it at the time of giving, it is certain she was not agreeable then [Beit Shmuel].

כו. כתב רבינו הרמ"א דצריך לשלם לה גזילותיה עכ"ל, כלומר דבמקום שחלו הקדושין כשקדשה בגזל דידה צריך לשלם לה גזילתה, דמה שנתן לה עתה הרי הם בתורת קדושין ולא בתורת השבת הגזילה, ואע"פ שבארנו בסעי' כ"א דבשדיך ושותקת אמרינן שמחלה לו על גזילתה, מ"מ בדלא שדיך ואמרה "הן" מחוייב לשלם לה הגזילה, דדווקא בשדיך מקודם אמרינן שמתוך קורבתם הקודמת מחלה לו, אבל בדלא שדיך נהי דעתה נתרצית להתקדש לו מ"מ גזילתה לא מחלה [נ"ל], ואמנם יש מרבותינו דס"ל גם בשדיך חייב להחזיר לה גזילתה דבאמת מנלן לומר דמחלה, והרי מחילה טענה גרוע היא בדיני ממונות, וכן משמע בירושלמי [פ"ב ה"א] דבגזל דידה הקדושין קיימים והגזל חושבת לחובה עליו וחייב לשלם, וגם הוא היה דעתו כן דאל"כ הקדושין בטילים אם הוא כיוון שלא להחזיר הגזילה והיא כיוונה שיחזיר לה, אלא וודאי גם הוא דעתו להחזיר בעד גזילתה [מקנה].

26. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that one must pay her for the thefts, meaning

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that in a case where the betrothal is valid despite betrothing her with something stolen from her, he must pay her for the theft. The reason is that what he gave her now is considered for the purpose of betrothal and not for the purpose of returning the stolen item. And even though we explained in Section 21 that if he jokes and she remains silent, we say that she forgave him for the theft, nevertheless, if he did not joke and she said "yes," he is obligated to pay her for the theft. This is because only if he joked previously do we say that due to their prior closeness she forgave him, but if he did not joke, even though now she agreed to be betrothed to him, she did not forgive the theft. However, there are some of our Rabbis who hold that even if he joked, he is obligated to return the theft to her, because, indeed, from where do we say that she forgave? And indeed, forgiveness is a weak claim in monetary laws. This is also implied in the Jerusalem Talmud (Chapter 2, Halacha 1) that in the case of theft from her, the betrothal is valid, and the theft is considered an obligation upon him, and he is obligated to pay. Also, his intention was the same, for otherwise, the betrothal is nullified if he intended not to return the theft and she intended that he would return it. Therefore, it is certain that his intention was to return the theft to her.

כז. וכמו שהדין בגזל דידה כמו כן בחוב שלה, אם החזיר לה החוב שחייב לה ואמר לה "כנסי סלע זה שאני חייב ליכי והרי את מקודשת לי בו" והאמירה היתה בעוד החפץ בידו ונתן לה ונטלתו ושתקה, אם היה ביניהם שידוכים – הרי זו מקודשת ואמרינן דבוודאי נתרצתה לקבלו לקדושין והחוב תגבה אח"כ, דאל"כ לא היתה שותקת אלא היתה אומרת לו "איני מקבל זה לשם קדושין", אבל אם לא קדמו ביניהם שידוכים – אין שתיקתה ראיה ולא חששה לדבריו אא"כ אמרה הן. ואם לאחר שנתנו בידה אמר לה "הרי את מקודשת לי בו" אע"פ שאמרה הן ושידך תחלה – אינה מקודשת, דאנן סהדי שקבלתה לשם חובה ולא לשם קדושין כיון שהזכיר את החוב בשעת מעשה, ואפילו לא הזכיר את החוב כיון שגם הקדושין לא הזכיר אלא נתן לה סתם – וודאי לשם החוב קבלה. ואם שניהם אומרים שכוונתם היה לקדושין ונתן לה סתם – יש להסתפק אם גם בזה דמי לגזל שאין נאמנים או לא, ונראה דצריכה גט ולא דמי לגזל, דבגזל אמרינן כיון שהוא רשע אינה נאמנת לומר שקבלה לקדושין, משא"כ בחוב.

27. And just as the law is regarding her stolen property, so too it is regarding her debt. If he returns her the debt that he owes her and says to her, "Take this sela that I owe you and behold you are betrothed to me with it," and the statement was made while the object was still in his hand, and he gave it to her and she took it and remained silent, if there were prior marriage negotiations between them – she is betrothed, and we say that she certainly agreed to accept it for betrothal and will collect the debt afterwards. For if not, she would not have remained silent but would have said to him, "I do not accept this for betrothal." However, if there were no prior marriage negotiations between them – her silence is not a sign of agreement, and she did not pay attention to his words unless she explicitly said yes. And if after he gave it into her hand, he said to her, "Behold you are betrothed to me with it," even if she said yes and there were prior marriage negotiations – she is not betrothed, because we testify that she accepted it for the debt and not for betrothal since he mentioned the debt at the time of the act. And even if he did not mention the debt, since he also did not mention the betrothal but gave it to her without specifying – she certainly accepted it for the debt. And if both of them say that their intention was for betrothal and he gave it to her without specifying – there is uncertainty whether this is similar to stolen property, where they are not believed, or not. It seems that she would need a get (divorce document) and it is not similar to stolen property, because with stolen property we say that since he is a wicked person, she is not believed to say she accepted it for betrothal, which is not the case with debt.

כח. ואף דחוב דמי לגזל מ"מ לאו בכולי מילתא דומים זל"ז, דאלו בגזל אף אם לא הזכיר הגזילה בעת שנתן לה אלא שאמר לה "הרי את מקודשת לי בו" – אינה מקודשת בשתקה אא"כ שדיך, ובדלא שדיך – כשאמרה הן, אבל בחוב אין דין זה אא"כ אמר לה "כנסי סלע זו שאני חייב ליכי ותתקדשי לי בו", דכיון שהזכיר החוב אמרינן דוודאי קבלה לחובה בסתמא כשלא אמרה הן ולא שדיך, אבל כשלא הזכיר את החוב כלל אלא נתן לה סלע ואמר לה "כנסי סלע זה" סתמא וקודם נתינת הסלע אמר לה "התקדשי לי בו" וקבלה בשתיקה ולא שדיך – מ"מ מקודשת אע"פ שהגיע זמן הפרעון מהחוב, ואינה יכולה לומר לפרעון חובי קבלתיו, ודווקא בגזל ברור הדבר שסתם קבלתה הוא להשבת הגזילה שכן דרך העולם להציל מגזלן בכל האפשרי, אבל בחוב רגיל הדבר שנתמשך זמן רב, וכל שהדיבור היה רק לקדושין וודאי דלקדושין קיבלה ולא חששה להחוב שלא גבתהו עתה. [וראיה מדף י"ג. ואלא קשיא הך דקדשה בגזל וכו', ומאי קושיא לוקמא בסתמא, אלא וודאי גזל שאני. וע' לחם משנה].

28. And even though a debt is similar to theft, nevertheless, they are not similar in all matters. For in the case of theft, even if he did not mention the theft at the time he gave it to her but only said to her, "Behold, you are betrothed to me with this" – she is not betrothed if she remains silent unless she consents, and if she does not consent – only if she says "yes." But with a debt, this rule does not apply unless he says to her, "Take this coin that I owe you and be betrothed to me with it." Because he mentioned the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

debt, we say that she certainly accepted it for the debt, even if she did not explicitly say "yes" or consent. However, if he did not mention the debt at all but gave her a coin and said to her, "Take this coin" and previously said to her, "Be betrothed to me with it," and she accepted it in silence and did not consent – nevertheless, she is betrothed, even though the time for repayment of the debt has arrived, and she cannot say, "I accepted it for the repayment of my debt." This is specifically with clear theft, where it is understood that her acceptance is for the return of the stolen item, as people strive to recover from a thief by any means possible. But with a debt, it is customary that a long time may pass, and if the conversation was only about betrothal, it is certain that she accepted it for betrothal and did not concern herself with the debt that she did not collect at that time. [And proof from page 13. And if it is difficult regarding the case of betrothal with theft, etc., and what is the difficulty, let it be established as unspecific, but it is certain that theft is different. And see Lechem Mishneh].

כט. והרמב"ם ז"ל כתב: החזיר לה חוב שהיה לה אצלו וא"ל "הרי את מקודשת בו קודם שתטלנו" ונטלתו ושתקה, אם היה ביניהם שדוכים – ה"ז מקודשת, ואם לא שידך – אינה מקודשת עד שתאמר הן, עכ"ל. ואינו מבואר בדבריו שא"ל מקודם "הילך חובך", אלא מיד כשקרב אליה א"ל "הרי את מקודשת בו", ולפ"ז דמי חוב לגזל. אמנם י"ל דמ"ש החזיר לה חוב, ר"ל שאמר לה "הילך חובך" ואח"כ קדשה, וכן תפסו כמה מהמפרשים שכן כוונתו דכן משמע מלשון הש"ס [שם]. אלא שיש מרבותינו שמסתפקים דאולי כשאמר "הילך חובך" וחזר ואמר "אין רצוני ליתן לך לשם החוב אלא לקדושין" ושתקה ולא שדיך – דמקודשת, כיון שחזר מפורש מדבריו הראשונים, ואע"ג דגם באומר "הילך חובך והתקדשי לי בו" הוי ג"כ כחזרה מפורשת, מ"מ לא דמי, דבלא חזרה מפורשת שתקה ולא חששה להשיבו כיון שלא אמר כהוגן, ואם כוונתו לפטור גם החוב בהקדושין – פשיטא דלא חששה להשיבו ולמה תעשה כן, דבשלמא בשדיך אפשר שגם בכה"ג נתרצתה [כ"ד הרשב"א, דלא כירושלמי שבסעי' כ"ו], אבל בדלא שדיך לא חששה לדבריו כלל, ואם כוונתו שהחוב ישלם לה אח"כ, מ"מ כיון דלא ביאר דבריו לא חששה להשיבו, אבל בחזרה מפורשת אם לא נתרצתה להתקדש לו היה לה להשיבו "לא אקבלו בקדושין אלא בחובי". ורבינו הרמ"א כתב בדין זה די"א דמקודשת וודאי, וצ"ע דלא הוה אלא ספק קדושין [חמ"ח], וי"א דגם בחזרה ממש אינו כלום [ר"ן] דלא חששה כלל על דברי חזרתו [שמפרש וחזר – חזרה ממש, אבל מתוספתא פ"ב מתבאר דא"ל שיתן החוב ובשעת הנתינה אמר שמקדשה בו, וזהו לשון חזר כלומר בשעת הנתינה, ומדוייק לשון הרמב"ם, ודו"ק].

29. And the Rambam, of blessed memory, wrote: If he returned to her a debt that he owed her and said, "Behold, you are betrothed to me with this before you take it," and she took it and was silent, if there was betrothal between them – she is betrothed. If there was no prior betrothal – she is not betrothed until she says "yes." His words do not clarify that he first said, "Here is your debt," but rather immediately when he approached her, he said, "Behold, you are betrothed to me with this." According to this, a debt is similar to robbery. However, it can be said that what he wrote, "he returned to her debt," means that he said to her, "Here is your debt," and then betrothed her. Many commentators have understood this to be his intention, as it appears from the language of the Talmud. However, some of our Rabbis are in doubt, thinking that perhaps if he said, "Here is your debt," and then said, "It is not my intention to give it to you as a debt but for betrothal," and she was silent and there was no prior betrothal – she is betrothed, because he explicitly retracted his initial words. Even though when he says, "Here is your debt and be betrothed to me with it," it is also considered an explicit retraction, it is not the same. Without an explicit retraction, she remained silent and did not bother to respond because he did not speak appropriately. If his intention was to also absolve the debt with the betrothal, it is obvious that she did not bother to respond and why would she do so? For in the case of prior betrothal, it is possible that she agreed in such a manner (as the Rashba holds, contrary to the Jerusalem Talmud in Section 26). But in the case where there was no prior betrothal, she did not consider his words at all. If his intention was to pay the debt later on, nevertheless, since he did not clarify his words, she did not bother to respond. But with an explicit retraction, if she did not agree to the betrothal, she should have responded, "I will not accept it for betrothal but for my debt." And our teacher, the Rema, wrote in this law that there are those who say she is certainly betrothed, and it is questionable because it is only a doubtful betrothal (as in Choshen Mishpat). And there are those who say that even with an explicit retraction, it is nothing because she did not care at all about his retracting words (interpreting that his retraction was indeed explicit, but from the Tosefta in chapter 2, it is clear that he said he would give the debt, and at the time of giving, he said he betroths her with it. This is the language of retraction, meaning at the time of giving, and the language of the Rambam is precise).

ל. י"א דכשלא הגיע זמן פרעון החוב וא"ל "כנסי חוב שלך והרי את מקודשת בו" ושתקה, אע"ג דלא שדיך – מקודשת [ב"ח]. וי"א שאין חילוק בזה, דכיון שנתרצה לפרוע תוך זמנו קבלתו בעד חובה [ט"ז]. ויש מי שמכריע בזה – דוודאי כשאמר "כנסו סלע זו לחובך והתקדשי לי בו" הוי כלאחר זמנו, אבל אם חזר ואמר "לא לשם חובך אני נותן אלא לשם קדושין" ושתקה סברה וקבלה לשם קדושין, דהרי עדיין לא הגיע זמנו והוא אין רצונו לסלק עתה החוב שהרי חזר בו [אבנ"מ], וכן נראה עיקר. וה"ה אם מקודם אמר "אפרע לך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חובך" ואח"כ בשעת הנתינה אמר לה "התקדשי לי בו" – נ"ל דהוי כחזרה כמ"ש ע"פ התוספתא.

30. Some say that when the time for the debt repayment has not yet arrived, and he says to her, "Take your debt and you are betrothed with it," and she remains silent, even though he did not specify – she is betrothed [Bach]. And some say there is no difference in this case, because since he agreed to repay within the designated time, it is accepted as payment for the debt [Taz]. And there are those who resolve this matter by saying that certainly when he says, "Take this sela for your debt and be betrothed to me with it," it is as if it is after its time. But if he then says, "I am not giving it for your debt but for betrothal," and she remains silent, she considers and accepts it for betrothal, because the time has not yet arrived and he does not wish to settle the debt now, as he has retracted [Avnei Miluim], and this appears to be the main opinion. The same applies if he initially says, "I will repay your debt," and afterwards, at the time of giving, he says to her, "Be betrothed to me with it" – it seems to me that it is considered a retraction as explained according to the Tosefta.

לא. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ג': בקש ממנה שתלוה לו מעות על משכון ונתנה לו המעות וכאשר נתן לה המשכון אמר לה "התקדשי לי בו" וקבלתו ושתקה – הוי ספק קדושין, עכ"ל. ואע"ג דגם בפריעת חוב נתבאר בסעי' כ"ח דכשלא הזכיר החוב כלל ה"ז מקודשת, וכ"ש במשכון, אמנם במשכון גם בלא הזכרת שם משכון הוי כהזכרה כיון שבמעמד אחד מדברים שתלוה לו על משכון והלותו ונתן לה המשכון וא"ל "התקדשי לי בו", הוי כמו בחוב כשא"ל "הילך חובך והתקדשי לי בו" ושתקה דאינה מקודשת בדלא שדיך, ויש ספק במשכון אם גם בו דינו כחוב ואינה מקודשת או דילמא לא דמי לחוב, דבחוב כיון שחייב לה יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, אבל במשכון אע"פ שא"ל שתלוהו על משכון מ"מ אין לה עדיין שום דבר על המשכון ואינו קנוי לה כלל, וברגע שנתן לה נתן לה רק לקדושין, וכ"ש אם המשכון שוה יתר על החוב. ואפילו אם נאמר שבמשכון א"צ משיכה ומעות קונות, מ"מ אין זה רק שיעבוד בעלמא ואין גוף המשכון שלה, שהרי ביכולתו לפרוע לה חובו ולקבל המשכון בחזרה, ולכן הוי ספק קדושין בשתיקתה דאולי נתרצתה להתקדש לו בזה המשכון. ואין חילוק בין א"ל הלויני על "משכון זה" או "משכון סתם", דגם ב"משכון זה" אינו רק שיעבוד וגם ב"משכון סתם" כיון שבמעמד אחד היה הוה כא"ל קחי למשכון ולקדושין [כנלע"ד וא"ש קושית החמ"ח וגם קושית המקנה וקושית האבני מלואים, ע"ש ודו"ק].

31. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 3: If a man asks a woman to lend him money with collateral, and she gives him the money, and when he gives her the collateral he says to her, "Be betrothed to me with this," and she accepts it and remains silent – it is a case of doubtful betrothal. And even though it is clarified in section 28 that in the case of debt repayment, if he does not mention the debt at all, she is considered betrothed, and certainly with collateral, nevertheless, with collateral, even without mentioning the word "collateral," it is like mentioning it, since in the same session they discuss that she should lend him with collateral, she lends him, and he gives her the collateral and says to her, "Be betrothed to me with this," it is like with a debt when he says to her, "Here is your debt and be betrothed to me with it," and she remains silent, she is not betrothed if he does not specify, and there is a doubt with collateral if it is also considered like a debt, and she is not betrothed, or perhaps it is not like a debt, because with a debt, since he owes her, she can say, "I am taking what is mine," but with collateral, even though he says to lend him with collateral, she does not yet have any ownership over the collateral, and it is not acquired by her at all, and at the moment he gives it to her, he is giving it only for betrothal, and certainly if the collateral is worth more than the debt. And even if we say that with collateral, no physical transfer is needed and money effects acquisition, still, it is only a general lien and the collateral itself is not hers, for he can repay his debt and retrieve the collateral, hence it is a case of doubtful betrothal when she remains silent, as perhaps she agreed to be betrothed with this collateral. And there is no difference whether he says to her, "Lend me with this collateral" or "with collateral in general," for even with "this collateral" it is only a lien, and with "collateral in general," since it was in the same session, it is like he said, "Take it as collateral and for betrothal."

לב. אמר לה "כנסי סלע זה לפקדון" וקודם שנתן לה אמר לה "הרי את מקודשת לי בו" ונטלתו בשתיקה – הרי זו מקודשת, דאינו דומה לחוב ולמשכון, ואינו מגיע לה כלום שתאמר קבלתי לחובי ולמשכוני, ואם לא רצתה למה שתקה לא היה לה לקבל ממנו, ואינה יכולה לומר לא חששתי לדבריו האחרונים אלא להראשונים ולפקדון קבלתיו, דאינה נאמנת לומר כן דמה לה בזה לקבלו לפקדון הלא הוא רוצה לקדושין. אבל אם אחר שנטלתו בתורת פקדון אמר לה "הרי את מקודשת לי בו, אם אמרה הן ה"ז מקודשת, דאפילו בפקדון שכבר בידה יכולה להתקדש בו כמו שיתבאר, אבל אם שתקה אינה מקודשת, דשתיקה דלאחר מתן מעות לאו כלום הוא דהא דשתקה משום דלא חששה להשיבו שהרי בתורת פקדון קבליתיה ולמה לא השליכתו על פניו? מפני שחששה שכיון שקבלתו לפקדון ונתחייבה בשמירתו אם תשליכנו והוא לא יקבלנו ויתאבד תתחייב לשלם [גמ' י"ב:] ואע"ג דבאמת לא תתחייב כשתשליכנו ותאמר לו הרי שלך לפניך, מ"מ נשים אינן בקיאות בדין ולפי הסברא נראה להן שתתחייב לשלם, לפיכך לא השליכתו בפניו [ר"ן שם].

32. He said to her, "Take this sela as a deposit," and before he gave it to her, he said to her, "Behold, you are betrothed to me with it," and she took it in silence – she is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed, for this is not comparable to a debt or a pledge, and she does not receive anything that she could say, "I received it for my debt or for my pledge." And if she did not want to be betrothed, why did she remain silent? She should not have accepted it from him. She cannot say, "I did not pay attention to his latter words but only to the former, and I accepted it as a deposit," for she is not believed to say so, for what reason does she have to accept it as a deposit when he wants it for betrothal? However, if after she took it as a deposit, he said to her, "Behold, you are betrothed to me with it," if she said yes, she is betrothed, for even with a deposit that is already in her possession, she can be betrothed with it, as will be explained. But if she remained silent, she is not betrothed, for silence after the giving of money is nothing, for if she remained silent, it was because she did not care to respond to him, as she had accepted it as a deposit, and why did she not throw it back at him? Because she was concerned that since she accepted it as a deposit and was obligated to guard it, if she threw it and he did not accept it and it got lost, she would be obliged to pay. And although in truth she would not be obligated if she threw it and said to him, "Here is yours before you," nevertheless, women are not knowledgeable in the law, and according to their reasoning, it seems to them that they would be obligated to pay. Therefore, she did not throw it at him.

לג. זה שבארנו בפקדון דשתיקה דלאחר מתן מעות לאו כלום הוא – זהו דעת הרמב"ם והטוש"ע ורוב הפוסקים, אבל דעת הרי"ף ז"ל דהוי ספיקא דדינא וצריכה ממנו גט, ואם רוצה לקיימה צריכה קדושין אחרים. וטעם הספק הוא מפני שלא השליכתו בפניו ולא תלינן במה שסברה שתתחייב לשלם. [ע' ר"ן דהרי"ף קאי גם על פקדון, ולפי גירסת הגמ' לא פליג רב הונא בריה דר"י רק אציפתא, וצ"ע].

33. What we have explained regarding a deposit, that silence after the giving of money is not considered an acceptance—this is the opinion of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, as well as the majority of the poskim (halachic authorities). However, the opinion of the Rif of blessed memory is that it is a halachic doubt, and she would require a divorce (get) from him, and if he wishes to maintain the marriage, she would require another betrothal (kiddushin). The reason for the doubt is that she did not throw the deposit before him, and we do not ascribe it to her thinking that she is obligated to pay. [See Ran; the Rif also applies this to a deposit. According to the version of the Gemara, Rav Huna the son of Rav Yehoshua only disagrees regarding a deposit, and this requires further study.]

לד. בזה שנתבאר דכשא"ל בפקדון "הרי את מקודשת לי" ונטלתו בשתיקה ה"ז מקודשת, כתב רבינו הרמ"א די"א דווקא שנטלתו בידה אבל אם זרק לה הקדושין אפילו לתוך חיקה – שתיקה כה"ג לאו כלום היא הואיל ולא נתרצית תחלה לקדושי ליה, עכ"ל. דדווקא כשנטלה בידה הוי שתיקתה ראיה על רצונה דאל"כ מי הכריחה ליקח ביד, אבל בזרק לה לתוך חיקה נהי דלעניין קדושין ברצון הוי כקבלה ביד אבל מ"מ דתיהוי שתיקתה ראיה על רצונה – אין ראיה, ולמה לא תשתוק ומה איכפת לה במה שהוא עושה. ולפ"ז לאו דווקא בפקדון הדין כן, אלא בכל ענייני קדושין כשקרב אל אשה וזרק לה דבר לתוך חיקה בפני עדים וא"ל "הרי את מקודשת לי" והיא שתקה, אף שלא נטלתו וזרקתו בפניו – אינם קדושין כלל, דאין לנו שום ראיה שנתרצית כיון שלא קיבלה בידה. וי"א דדווקא כשנערה מיד מתוך חיקה, אבל בלא נערה מיד הוי כשתיקה בשעת מתן מעות וצריכה גט [ב"ח], אבל בטור לא משמע כן [ב"ש סקי"ב] וכן נראה דעת גדולי אחרונים, וכן משמע בסי' ל', ע"ש.

34. In light of what has been explained, that when someone says to a woman with a deposit, "You are betrothed to me," and she takes it silently, she is considered betrothed, Rabbi Rema wrote that some say it is specifically when she takes it with her hand. However, if he threw the betrothal money to her, even into her lap, such silence is meaningless since she did not initially consent to the betrothal. The reason is that when she takes it with her hand, her silence is evidence of her consent—otherwise, who forced her to take it with her hand? But if he threw it into her lap, though for the purpose of betrothal it is considered as if she accepted it with her hand, still, her silence is not evidence of her consent. Why should she not remain silent, and what does she care about what he is doing? According to this, it is not only with a deposit that this law applies, but in all matters of betrothal, when a man approaches a woman and throws something into her lap in the presence of witnesses and says to her, "You are betrothed to me," and she remains silent, even if she did not take it and throw it back in his presence, it is not a betrothal at all, because we have no evidence that she consented since she did not accept it with her hand. Some say this is specifically when she immediately removed it from her lap, but if she did not immediately remove it, it is considered silence at the time of giving the money, and she needs a get (divorce). However, the Tur does not imply this, and so it seems to be the opinion of the great later authorities, and it also appears in section 30, see there.

לה. מעשה באחד שקידש אשה במחצלת של הדס, ואמרו לו הרי אינו שוה פרוטה, ואמר תתקדשי לי בד'

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דינרים הכרוכים בתוכו, והיא כשנטלה המחצלת לא ידעה מהדינרים, וכשאמר "תתקדש לי בהדינרים" לא השליכה המחצלת מידה וגם לא אמרה דבר ושתקה, ואמרו חז"ל [שם] דגם זה הוי שתיקותא דלאחר מתן מעות ואין זה קדושין כלל, דכיון שבעת קבלתה לא חלו הקדושין אינם חלים אח"כ ע"פ שתיקתה אא"כ אמרה הן, ולמה לא השליכתם לארץ אם אין רצונה להתקדש? מפני שיריאה שמא יתאבדו המעות ותצטרך לשלם, ואע"פ שבאמת אין הדין כן מ"מ אשה אינה בקיאה בדין והיא סבורה כן ולכן לא השליכתם [שם] אבל לא מפני שנתרצית. ומ"מ יש בגמ' מי שחשש להקדושין מטעם זה שלא השליכתם לארץ, דבוודאי אף אשה לא תטעה בזה שתדמה שתתחייב לשלם, ולכן שתיקתה אפשר ראיה על רצונה והוי כמו שאמרה הן, והרי"ף פסק כן שצריכה גט ואם רוצה לקיימה צריכה קדושין אחרים כמ"ש בסעי' ל"ג. אבל הרמב"ם פסק דמפני זה אינה צריכה גט מפני שבגמ' נראה עיקר לדינא כן, אמנם מצריכה גט מטעם אחר – מטעם שמא שוה המחצלת במקום אחר פרוטה כמ"ש בסי' ל"א, ונפק"מ דאם הוא דבר שאינו מתקיים כגון דבר מאכל המתקלקל – אינה מקודשת. ולדעת הרמב"ם נוטים הרבה מהפוסקים, ואדרבה על מה שחשש לקדושין שמא ש"פ במקום אחר נחלקו, דהרי הוא לא היה דעתו כלל לקדשה בהמחצלת אלא בהדינרים [רשב"א ור"ן]. והטור והשו"ע פסקו כהרי"ף ובפקדון לא פסקו כהרי"ף מטעם שבארנו בסעי' ל"ב, ולכן אם ידעה שלא תתחייב באחריותם – גם בפקדון הוי ספק קדושין [ע' ב"ש סקי"ד].

35. There was an incident involving a man who betrothed a woman with a myrtle mat and was told that it was not worth a perutah. He then said, "Be betrothed to me with the four dinars wrapped inside it." When she took the mat, she did not know about the dinars, and when he said, "Be betrothed to me with the dinars," she did not throw the mat away nor did she say anything and remained silent. The sages said that this silence after receiving the money is not considered a valid betrothal at all. Since at the time of receiving it, the betrothal did not take effect, it does not take effect later through her silence unless she explicitly says "yes." Why did she not throw the mat away if she did not wish to be betrothed? Because she was afraid the money might get lost and she would have to pay for it, even though, in truth, this is not the law. Nevertheless, a woman might not be knowledgeable about this law and might think so; therefore, she did not throw the mat away, but not because she consented. Nonetheless, there is an opinion in the Gemara that worries about the betrothal due to this reason that she did not throw it away, as surely even a woman would not err in thinking she would have to pay, and therefore, her silence might indicate her consent, akin to her saying "yes." The Rif ruled that she requires a get (divorce document), and if he wants to maintain the marriage, new betrothal is required, as stated in section 33. However, Rambam ruled that she does not require a get for this reason, as the Gemara's primary ruling seems to be this way. Nevertheless, he requires a get for a different reason – perhaps the mat is worth a perutah elsewhere, as stated in section 31. The practical difference is that if it is something perishable, like food that spoils, she is not betrothed. Many poskim (decisors) follow Rambam's view, and indeed, they argue about considering the betrothal valid lest it is worth a perutah elsewhere, as his intention was not to betroth her with the mat but with the dinars [Rashba and Ran]. The Tur and Shulchan Aruch ruled like the Rif, and in the case of a deposit, they did not rule like the Rif for the reason explained in section 32. Therefore, if she knew she would not be liable for their safekeeping, even in the case of a deposit, it is considered a doubtful betrothal [see Beit Shmuel, subparagraph 14].

לו. י"א דבעובדא שנתבאר כשאמרו לו שאינו ש"פ ואמר תתקדשי לי בדינרים שבתוכו, ה"ה אם לא אמר בלשון "תתקדשי לי בדינרים שבתוכו" אלא אמר סתם "הרי דינרים בתוכו" – ג"כ מקודשת מספק, וכן סתם רבינו הרמ"א בסעי' ד'. ויש חולקין בזה, דבשלמא כשאמר בלשון "התקדש לי בהדינרים שבתוכו" מקדשה עתה ויש ספק בשתיקתה כמ"ש, אבל כשלא אמר עתה לשון קדושין איזה ספק יש, והרי הלשון הראשון מהקדושין בטל כיון שלא ידעה שיש דינרים בתוכו ובמה תתקדש עתה, ועוד שי"א דכשאומר "תתקדש בהדינרים" חזר בו ממה שרצה לקדשה בהמחצלת [רא"ש] ופשיטא דכשלא אמר לשון קדושין מחדש אינו כלום [ב"ש שם], ואפילו אם נאמר דדעתו גם מקודם היתה לקדשה בהדינרים [ר"ן] מ"מ מקודם הלא היה דיבורו בטעות כיון שהיא והעדים לא ידעו מהדינרים, ובמה תתקדש עתה אם לא אמר לשון קדושין [ט"ז]. ונראה כדעת רבינו הרמ"א דכיון דהכל היה באותו מעמד פשיטא דלא גרע מדיבר עמה על עסקי קדושין, ולכן אפילו אם נימא דחזר מדבריו כיון שאמר עתה "הרי דינרים בתוכו" הוה כמדבר עמה על עסקי קדושין ונתן לה סתם דהוי קדושין, ולפיכך כיון שיש בשתיקתה ספק הודאה – וודאי דהוי ספק קדושין ולכן צריכה גט [ע' באה"ט בשם כנה"ג סקי"ט][ומרי"ו ותוס' רי"ד משמע כהט"ז, ע' אבנ"מ סקי"ב].

36. Some say that in the case explained, when they told him it is not a valid coin and he said, "Be betrothed to me with the dinars inside it," it also applies if he did not say specifically, "Be betrothed to me with the dinars inside it," but simply said, "Here are dinars inside it" – she is also betrothed out of doubt. Similarly, our teacher Rema ruled in section 4. However, some disagree with this. For if he said, "Be betrothed to me with the dinars inside it," he is betrothing her now, and there is doubt in her silence as we have said. But if he did not say now the language of betrothal, what doubt is there? The first language of betrothal is nullified since she did not know there were dinars inside it, and how can she be betrothed now? Furthermore, some say that when he says, "Be betrothed with the dinars," he retracts from wanting to betroth her with the mat, and it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is obvious that if he did not say the language of betrothal anew, it is nothing. Even if we say that his intention from the beginning was to betroth her with the dinars, initially his speech was in error because she and the witnesses did not know about the dinars, and how can she be betrothed now if he did not say the language of betrothal? It seems according to our teacher Rema that since everything was in the same context, it is obvious that it is no less than discussing matters of betrothal, and therefore, even if we say that he retracted his words, since he now said, "Here are dinars inside it," it is as if he is discussing matters of betrothal with her and gave it to her simply, which constitutes betrothal. Therefore, since her silence raises a doubt of consent, it is certainly a doubtful betrothal, and she requires a get (divorce document).

לז. אשה שחטפה מעות מאיש אחר והוא בקש ממנה שתחזירם לו ולא רצתה, וא"ל "הרי את מקודשת לי בהם" ושתקה והחזיקה המעות – לא הוי קדושין, דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולאו כלום היא, דכשם שכשבא לידה בתורת פקדון לא מהני השתיקה שאח"כ, כמו כן כשבא לידה בתורת גזל, ואדרבא בגזל גריע טפי, דבפקדון רק שתיקה לא מהני אבל כשאמרה הן מקודשת, ובגזל דידיה אפשר דגם כשאמרה הן לא מהני אא"כ תשיב לידו הגזילה ויקדשה בו, והטעם דהא קיי"ל גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, וא"כ זה האיש כמו שאינו יכול להקדיש כמו כן אינו יכול לקדש בהם את האשה, ולפ"ז גם בפקדון אם תבע ממנה ואין רצונה להחזירו לו נעשה כגזל ואינו יכול לקדש בו. אמנם אפשר לומר דמקודשת כששניהם נתרצו בקדושין, דנעשה כמו שהשיבה לו ונעשה כפקדון, ואף גם בהקדש אם שניהם נתרצו להקדישו הוי קדוש [ב"ש], דכיון דשניהם נתרצו הוי כפקדון וקדוש [ע' אבנ"מ סקי"ג].

37. A woman who seized money from another man, and he asked her to return it to him, and she refused. He then said to her, "Behold, you are betrothed to me with this money," and she was silent and held onto the money — this does not constitute betrothal. This is because her silence after receiving the money is not significant, just as when the money came into her possession as a deposit, her subsequent silence is ineffective. Similarly, when the money came into her possession through theft, and on the contrary, theft is even worse. For with a deposit, mere silence does not help, but if she said "yes," she is betrothed. However, with money obtained through theft, even if she said "yes," it may not help unless she returns the stolen money to him and he betroths her with it. The reason is that we hold that if property was stolen and the owners have not despaired of recovering it, neither party can consecrate it — the thief because it is not his, and the owner because it is not in his possession. Consequently, this man, just as he cannot consecrate the stolen money, so too he cannot betroth a woman with it. According to this, even with a deposit, if she was asked to return it and she refused, it becomes like theft and he cannot betroth her with it. However, it is possible to say that she is betrothed if both parties agreed to the betrothal, for it is as if she returned the money to him and it became a deposit, and similarly, with consecrated property, if both parties agreed to consecrate it, it is consecrated. Since both agreed, it is like a deposit and it is consecrated.

לח. כללא דמילתא מדינא דשתיקה שלאחר מתן מעות, דכל שבא החפץ לידה שלא בתורת קדושין אלא לפקדון או שגזלה ממנו, או אפילו בא לידה לשם קדושין אלא שלא חלו הקדושין כגון שלא היה ש"פ בחיצונות שבו כבסעי' ל"ה, או שהחפץ החיצון לא היה שלו ואחר שהיה בידה קדשה והיא שתקה – זהו שתיקה שלאחר מתן מעות, דכיון דלא אמרה הן אין גילוי דעת ממנה שרצונה להתקדש לו, ומה שלא זרקה בפניו מפני יראתה שלא תצטרך לשלם כמ"ש, ולכן בכל אחד הדין כמ"ש בסעיפים הקודמים. אמנם אם יש גילוי דעת שנתרצתה לקדושין, כגון שהחפץ לא היה בידה אלא בתוך חיקה או בשולי בגדיה וכיוצא בזה וכשקידשה בו לקחה החפץ לידה – וודאי דהיא מקודשת [באה"ט סקט"ז בשם רשד"ם]. וכן אם נתן חפץ לידה בסתם וקבלתו, ואחר שהחפץ בידה קידשה בו ושתקה – מקודשת וודאי, דאין זה שתיקה שלאחר מתן מעות שהרי לא בא לידה לשם עניין אחר מפורש אלא בסתמא, וכשאמר לה אח"כ שהוא לקדושין ושתקה סברה וקבלה.

38. The general principle regarding silence after the giving of money is as follows: If the object came into her possession not for the purpose of betrothal but as a deposit, or if she stole it from him, or even if it came into her possession for the purpose of betrothal but the betrothal did not take effect, such as when there was no prutah's worth in its external parts as in paragraph 35, or if the external object was not his and after it was in her possession he betrothed her and she remained silent – this is the silence after the giving of money. Since she did not say "yes," there is no indication of her intent to be betrothed to him. The reason she did not throw it in his face might be due to her fear of having to repay him as mentioned, and therefore, in each case, the law is as previously stated in the earlier paragraphs. However, if there is an indication of her consent to the betrothal, such as if the object was not in her hand but in her lap or in the hem of her garment or similar, and when he betrothed her with it, she took the object into her hand – she is certainly betrothed. Similarly, if he gave the object into her hand without specifying, and she accepted it, and after it was in her hand, he betrothed her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with it and she was silent – she is certainly betrothed. This is not silence after the giving of money since it did not come into her hand for another specified purpose but rather without specification, and when he subsequently told her it was for betrothal and she remained silent, she considered and accepted it.

לט. ובשתיקה דלאחד מתן מעות י"א דגם שדיך לא מהני [ר"ן], וראיה לזה דבעובדא דמחצלת כיון שקדשה בהמחצלת פשיטא דלא גרע משדיך, ומ"מ כשאמר תתקדש בהדינרים שבתוכה אמרו חז"ל דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות, והטעם – דשדיך לא מהני אלא כשהקבלה היתה תחלה לשם קדושין, אלא שאינו מועיל מפני שהמעות שלה מחובה או מגזילתה, בזה אמרינן דכיון דשדיך מחלתו לו, אבל כשתחלת הנתינה היתה לשם פקדון ולא ירדה עתה לתורת קדושין אין ראיה משתיקתה שנתרצית אף אם שדיך [ב"ש], דכמו שמתחלה לא קבלה לקדושין, כמו כן שתיקתה לא היתה לשם קדושין. ובמעשה דמחצלת אע"ג דירדה תחלה לקדושין מ"מ כיון שבהמחצלת עצמה אין כאן דבר הראוי לקדושין הוי כמו שלא ירדו לקדושין כלל, ולא דמי לחובה וגזילתה שיש בהם שיעור קדושין אלא שדבר אחר מעכב בזה [נ"ל]. וי"א עוד דבשתיקה שלאחר מתן מעות בדלא שדיך אפילו מאן דמחמיר בשתיקה שלאחר מתן מעות כמ"ש, מ"מ בדלא שדיך אין סברא להחמיר כלל [מהרמ"פ], ואם שיש מגמגמים בזה [ע' ט"ז] – מ"מ כן עיקר [אבנ"מ].

39. And with silence after the giving of money, some say that even "shadich" (an informal agreement) does not help [Ran], and the proof for this is the case of the mat. Since he consecrated her with the mat, it is obvious that it is not inferior to "shadich." Nevertheless, when he said, "Be consecrated with the dinars inside it," the Sages said that this is considered silence after the giving of money. The reason is that "shadich" only helps when the acceptance was initially for the sake of consecration, but it does not help because the money is hers from debt or theft. In this case, we say that since he made an informal agreement, she forgave him. But when the initial giving was for deposit and not for consecration, her silence does not indicate consent even if there was an informal agreement [Beit Shmuel], because just as she did not initially accept it for consecration, so too her silence was not for the sake of consecration. And in the case of the mat, even though it was initially for consecration, since the mat itself is not something appropriate for consecration, it is as if it was not for consecration at all. It is not similar to debt or theft, where there is enough for consecration, but something else prevents it [in my opinion]. And some say further that with silence after the giving of money without an informal agreement, even those who are strict about silence after the giving of money, as mentioned, nevertheless without an informal agreement, there is no reason to be strict at all [Maharamp], and though there are those who hesitate in this matter [see Taz]—nevertheless, this is the main opinion [Avnei Miluim].

מ. ממה שנתבאר למדנו דמקדשין בפקדון שביד האשה, ואע"פ שאינו נותן לה עתה כלום מ"מ ה"ז כנתן לה שהרי הפקדון ברשותה וכשמקדשה בו נעשה הפקדון שלה וזהו כסף קדושיה. וה"ה כששאלה ממנו חפץ וקדשה בו – מקודשת. וכ"ז כשאמרה הן [ח"מ סקי"ד] דאל"כ הוי שתיקה שלאחר מתן מעות. ולא עוד אלא כך אמרו חז"ל [מ"ו.] האומר לאשה "התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך" והלכה ומצאתו שנגנב או שנאבד, אם נשתייר הימנה ש"פ – מקודשת, ואם לאו – אינה מוקדשת, ולא אמרינן הרי היא לא נתרצתה להתקדש אלא בכל הפקדון, דוודאי אם ידעה סכום הפקדון אמרינן כן, אבל כשלא ידעה סכום הפקדון אמרינן שנתרצתה אף בש"פ ממנו. וי"א שאפילו ידעה סכום הפקדון כיון שלא אמר לה תתקדשי לי בכל הפקדון היתה כוונתם גם על מקצת ממנו, ויש להחמיר למעשה כדיעה זו [חמ"ח]. ורבותינו בעלי השו"ע סתמו כדיעה ראשונה, ובירושלמי משמע להדיא כדעת הי"א [הגר"א סק"כ].

40. From what has been explained, we learn that one can betroth a woman with a deposit that she is holding. Even though he is not giving her anything at that moment, it is as if he gave it to her since the deposit is in her possession. When he betroths her with it, the deposit becomes hers, and this is the money of her betrothal. The same law applies if he lent her an object and betrothed her with it—she is betrothed. All of this is when she says "yes," for if not, her silence after receiving the money would not be sufficient. Moreover, the sages said (M. 46): if a man says to a woman, "Be betrothed to me with the deposit I have with you," and she goes and finds that it was stolen or lost, if there remains from it the value of a prutah, she is betrothed; if not, she is not betrothed. We do not say that she only agreed to be betrothed with the entire deposit. If she knew the amount of the deposit, we say this, but if she did not know the amount, we say she agreed even with part of it. Some say that even if she knew the amount of the deposit, since he did not say to her, "Be betrothed to me with the entire deposit," her intention was also on part of it, and we should be stringent in practice according to this opinion. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, ruled according to the first opinion, but in the Jerusalem Talmud, it is implied clearly like the second opinion.

מא. ובשאלה ג"כ הדין כמו בפקדון, ואע"ג דלדיעה ראשונה א"א שיחולו קדושין בשאלה כשנחסר שהרי יודעת סכום השאלה, מ"מ בשאלה מתקדשת מטעם אחר, שהרי היא חייבת לשלם ומ"מ צריך שישתייר ממנו ש"פ דאל"כ כיון שנשאר עליה חוב ה"ל מקדש במלוה ואינה מקודשת אבל כשנשתייר ש"פ ה"ל מלוה ופרוטה דמקודשת [ב"ח ופרישה]. ולפ"ז גם בפקדון אם חייבת באחריות גם לדיעה ראשונה מקודשת אף כשידעה סכום הפקדון. ויש חולקים בזה, דנהי דחייבת לשלם מ"מ איהי לא סברה לאיקדושי אלא בכל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הפקדון, דטעמא דהמקדש במלוה ופרוטה מקודשת משום דלאו דעתה אמלוה אלא אפרוטה, משא"כ הכא דעתה אכולי פקדון [ט"ז ואבנ"מ]. ובשאלה בע"כ מיירי כשאמר "תתקדש לי במה שיש לי בידך" [אבנ"מ], דבלא"ה באמת אינה מקודשת אם נחסר מהסכום. [ובפקדון משכח הרא"ש והטור גווני כשלא ידעה כמה הוא]. ובפקדון כשנשאר רק פרוטה והיא מתקדשת בו כמ"ש אינו מחוייב להשלים לה המותר שהרי לא אמר לה באיזה סכום הוא מקדשה [טור].

41. In the case of a loan, the law is similar to that of a deposit. Although, according to the first opinion, it is impossible for betrothal to take effect with a loan if there is a deficiency, since she is aware of the amount of the loan, nevertheless, with a loan, she can be betrothed for another reason, as she is obligated to repay it. However, there must remain a minimum value (a perutah); otherwise, since she still owes the debt, it would be considered betrothing with a loan, and she would not be betrothed. But if a perutah remains, it is considered a loan and a perutah, and she is betrothed [according to the Bach and Prisha]. According to this, even with a deposit, if she is liable for its loss, according to the first opinion, she is betrothed even if she knew the amount of the deposit. Some disagree with this, arguing that although she is obligated to repay, she did not intend to be betrothed except with the entire deposit. The reason for betrothal with a loan and a perutah is that her mind is not on the loan but on the perutah. This is not the case with a deposit, where her mind is on the entire deposit [according to the Taz and Avnei Miluim]. In the case of a loan, it must be when he says, "Be betrothed to me with what you have in your possession" [according to the Avnei Miluim], for otherwise, she is truly not betrothed if there is a deficiency in the amount. [And regarding a deposit, the Rosh and the Tur find cases where she does not know how much it is]. In the case of a deposit, if only a perutah remains and she is betrothed with it as stated, he is not obligated to make up the balance, as he did not specify the amount with which he is betrothing her [according to the Tur].

מב. הלואה אינו דומה לפקדון, דאם היה לו מלוה אצלה אפילו הגיע זמנו לגבות ואפילו היתה מלוה בשטר וא"ל "הרי את מקודשת לי במלוה שיש לי אצלך" – אינה מקודשת, דבשלמא פקדון הוא ברשות המפקיד כל היכי דאיתיה, אבל מלוה להוצאה ניתנה, ואפילו המלוה עדיין בעין בידה שלא שלחה בהם יד, מ"מ הרי הם שלה ולא שלו אלא שיש לו עליה שיעבוד הגוף ושיעבוד נכסים שתשלם לו אבל המעות אינם שלו ובמה מקדשה. והרמב"ם ז"ל כתב מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו עכ"ל, אין כוונתו דאם הדינר בשלמות מקודשת, אלא דהכי פירושו: דכיון דניתנה להוצאה הוי כאלו הוציאה את הדינר אף שעדיין הוא בעין, והדינר שיש לה אינו שלו אלא שלה [ע' ב"ש סקי"ט].

42. A loan is not similar to a deposit. If someone had a loan with her, even if the time had come to collect it, and even if it were a documented loan, and he said to her, "Behold, you are betrothed to me with the loan that I have with you," she is not betrothed. For a deposit is under the depositor's control wherever it is, but a loan is given to be spent. And even if the loan is still intact with her, provided she has not used it, nevertheless, it is hers and not his. He only has a lien on her person and on her property to repay him, but the money is not his, so with what could he betroth her? And the Rambam, of blessed memory, wrote, "because the loan is given to be spent, and there is nothing here that exists to benefit from now, since that coin has already been spent and its benefit has passed." His intention is not that if the coin were intact, she would be betrothed, but rather this is its explanation: since it is given to be spent, it is as though the coin were spent even if it is still intact, and the coin she has is not his but hers.

מג. אם קבלה ממנו מעות לעיסקא דהוי פלגא מלוה ופלגא פקדון, אם מקדשה בחלק הפקדון – מקודשת. ואף אם מקדשה בהעיסקא סתם, אם רק יש בה שני פרוטות – מקודשת, דזהו כמקדש במלוה ופרוטה דדעתה אפרוטה, אבל אם מקדשה בחלק המלוה – אינה מקודשת [תשו' מיימוני משפטים סי"ב]. ויש מי שאומר דגם בחלק המלוה מקודשת, דטעמא דהמקדש במלוה אינה מקודשת משום דלהוצאה ניתנה ורשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהיה מצויה בכל עת שיתבענו [רש"י מז.], אבל עיסקא שאסור המקבל להוציא בעסק אחר רק בהעיסקא שקבל ה"ל כפקדון [אבנ"מ]. ונראה עיקר כדיעה ראשונה, דעכ"ז מחצה המלוה אינה ברשותו אלא ברשותה ואין לו עליה רק שיעבוד, ובמה מקדשה עתה, וזה שאסור להוציא לעניין אחר זהו כעין תנאי בההלואה אבל עכ"פ אינם ברשותו, והרי גם סתם הלואה אסור להלוה להוציא ההלואה בדברים של מה בכך, אלא לעסק כמ"ש בחו"מ סצ"ז אלא שרשאי להוציאו בכל עסק שירצה, ובעיסקא אינו רשאי להוציא רק בהעיסקא שדיברו, ומ"מ אחת הן [נ"ל].

43. If she received money from him for an 'Iska' (a business partnership) which is half a loan and half a deposit, if he betroths her with the deposit portion, she is betrothed. Even if he betroths her with the 'Iska' generally, as long as there are two perutot, she is betrothed, since this is like betrothing with a loan and a peruta, where her intention is on the peruta. However, if he betroths her with the loan portion, she is not betrothed. There is an opinion that even with the loan portion she is betrothed, arguing that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

reason why betrothing with a loan does not work is because it is meant for expenditure, and he is allowed to spend it and is not obligated to keep it available for her at all times. But concerning an 'Iska', where the recipient is forbidden to use it for another business and must use it for the 'Iska' as agreed, it is like a deposit. The primary opinion seems to be the first one, because, nevertheless, half of the loan is not under his control but under her control, and he only has a lien on it. With what, then, is he betrothing her now? The prohibition to use it for another matter is like a condition on the loan, but in any case, it is not under his control. Even with a regular loan, the borrower is not allowed to use the loan frivolously but must use it for business, as stated in Choshen Mishpat 67, although he is allowed to use it for any business he wants, whereas with an 'Iska', he is only allowed to use it for the agreed business. Nevertheless, they are one and the same.

מד. אפילו היה לו שטר עליה והחזיר לה השטר והשטר ש"פ – אינה מקודשת דהא קידשה בההלואה לא בהשטר, ואפילו אמר התקדשי לי בשט"ח זה וודאי לא היה דעתו על הנייר אלא על הכתוב בו. אבל יש מחמירין בזה ואפילו לא אמר התקדשי לי בשט"ח, אם הוא ש"פ והחזיר לה השט"ח הוי ספק קדושין, דהרי בגמ' [שם] יש אוקימתא בכה"ג דשמין את הנייר אם יש בו ש"פ מקודשת, ואע"ג דבמסקנא לא קאי הכי זהו מטעם אחר אבל מ"מ לדינא אולי כן הוא דדעתו גם על הנייר, ואע"ג דבשם עכ"פ הזכיר את השטר ואמר "התקדשי לי בשטר זה", אבל כשלא הזכיר כלל את השטר אין ראיה משם, מ"מ אולי גם בסתם כשאמר "התקדשי לי במלוה שיש לי אצלך" והחזיר לה השטר היתה כוונתו גם על השטר, דבשם המלוה כלול גם השטר [ע' ב"ש סקכ"א], ואינו דומה לכל שני דברים דהשטר הוא כחלק מההלואה, שהרי כשמסלק לו חובו מחזיר לו שטרו, וכבר בארנו בחו"מ סי' רמ"א סעי' ג' דבמוחל לו חובו אף כשיש שטר בידו אין השטר מעכב המחילה, ובארנו שם דנראה דכשמוחל החוב חייב להחזיר גם השטר, הרי דהשטר אינו כחפץ אחר. ובירושלמי פ"ק דגיטין יש מי שסובר דמחילת שטר הוי מחילה על החוב, ואף מי שחולק שם בזה זהו מפני שעיקר החוב נקרא על שם החוב ולא על השטר, אבל זהו מודה דבהחוב כלול גם השטר [נ"ל].

44. Even if he had a document of debt against her and returned the document to her and the document is worth a perutah, she is not betrothed because he betrothed her with the loan, not with the document. And even if he said, "Be betrothed to me with this debt document," certainly his intention was not on the paper but on what was written in it. However, there are those who are stringent in this matter, and even if he did not say, "Be betrothed to me with this debt document," if it is worth a perutah and he returned the debt document to her, it is considered doubtful betrothal. This is because in the Gemara [there] there is a situation like this where they appraise the paper, and if it is worth a perutah, she is betrothed. And although in the conclusion it does not remain so, this is for another reason. But nevertheless, in terms of the law, perhaps it is so that his intention is also on the paper. And although there he specifically mentioned the document and said, "Be betrothed to me with this document," but when he did not mention the document at all, there is no proof from there. Nevertheless, perhaps even generally when he said, "Be betrothed to me with the loan that I have against you," and he returned the document to her, his intention was also on the document. Because in the term 'loan,' the document is also included [see Beit Shmuel, section 121]. And it is not similar to any two separate things, because the document is part of the loan. For when he settles his debt, he returns the document to him. And we have already explained in Choshen Mishpat, section 241, paragraph 3, that when one forgives the debt, even if he has the document in his hands, the document does not prevent the forgiveness. And we have explained there that it seems that when he forgives the debt, he is obligated to return the document as well. Hence, the document is not like another object. And in the Jerusalem Talmud, the first chapter of Gittin, there is one who holds that forgiving the document is considered forgiving the debt. And even those who disagree there, this is because the main debt is referred to by the debt itself and not the document. But they agree that in the debt, the document is also included [it seems to me].

מה. וזה שכתבנו לדיעה ראשונה דאפילו אמר התקדשי לי בשט"ח לא היה דעתו על הנייר, כן נראה מדברי הרמב"ם [ב"ש סק"כ], אבל הטור דג"כ ס"ל כדיעה ראשונה מ"מ כתב דאם אמר התקדשי לי בשט"ח ונתנו לה – שמין הנייר אם יש בו ש"פ מקודשת, ואם לאו הרי היא ספק מקודשת, וכ"כ רבינו הב"י בסעי' ח', ולמה היא ספק מקודשת באין בו ש"פ? משום דשמא הוא ש"פ במקום אחר [ב"י]. ואע"ג שיש להקשות על כל מה שנתבאר והיאך מקדשה בהשטר הלא השטר שלה הוא דהרי הלוה נותן שכר הסופר כמ"ש בחו"מ סי' ל"ט? ויש מי שתירץ דהשטר הוא כמשכון על ההלואה [ב"ש סקכ"ב], וכשם שהמקדש במשכון שלה מקודשת כמו שנתבאר, כמו כן בשטר, ולפ"ז לדיעה שיתבאר דגם בלא החזיר לה המשכון מקודשת במלוה שיש עליה משכון, גם בכאן מקודשת אף בלא החזיר לה את השטר. וא"א לומר כן, דהרי זהו לכ"ע דהמקדש במלוה שיש עליו שט"ח אינה מקודשת ולא דמי למשכון, ועוד דמאי דומיא דשט"ח למשכון, דבמשכון יש להמלוה קניין בגוף המשכון כמו שיתבאר, משא"כ בשט"ח. אמנם לפמ"ש הרמב"ם [שם] בטעמא דמשכון דמקודשת כשהחזיר לה המשכון מפני שהיא נהנית בהמשכון מעתה והרי הגיע הנאה לידה, אפשר לומר גם בשט"ח כן, אבל לשארי הפוסקים דס"ל דמקודשת גם בלא החזרת המשכון א"א לדמות שט"ח למשכון, וגם להרמב"ם קשה לומר כן, דהרי במשכון נצטרך עכ"פ שהנאת השימוש בהמשכון יהיה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ש"פ דאל"כ במה מקדשה דהרי עיקר המשכון שלה הוא, ולפ"ז נצטרך לומר שגם הנאת השימוש בהנייר ש"פ, ולא משמע כן דהרי כתבו רק שהנייר ש"פ ממילא דהנאת שימושו אינו ש"פ, לפיכך נראה דבאמת הפוסקים מיירי כשהמלוה כתב השט"ח ולא היא, ומדינא בכה"ג אף כשתשלם לו א"צ להחזיר לה השט"ח רק לקורעו כמ"ש בחו"מ סי' נ"ז, ולכן כשמקדשה בו שפיר הוי קדושין [וכ"כ בבני אהובה פ"ה הי"ג]. ויש מי שאומר דבכל שט"ח צריך הלוה להקנות את השט"ח להמלוה ונמצא דהוי שלו [אבנ"מ], ולא משמע כן מהפוסקים.

45. And what we have written according to the first opinion, that even if one says "Be betrothed to me with a promissory note," his intention is not on the paper itself, this appears to be the opinion of the Rambam [Beit Shmuel, section 20]. However, the Tur, who also holds like the first opinion, writes that if he says "Be betrothed to me with a promissory note" and gives it to her, we assess the value of the paper. If it has the value of a perutah, she is betrothed; if not, she is in a state of doubtful betrothal. Similarly, our master the Beit Yosef wrote this in section 8. And why is she in a state of doubtful betrothal if it does not have the value of a perutah? Because perhaps it has the value of a perutah in another place [Beit Yosef]. And although there is a difficulty with all that has been explained, and how can one betroth with a document, for the document is hers since the borrower pays the scribe's fee as stated in Choshen Mishpat, section 39? Some have explained that the document serves as collateral for the loan [Beit Shmuel, section 22], and just as one who betroths with her collateral is betrothed as explained, so too with a document. According to this, in the opinion that will be explained, even without returning the collateral to her, she is betrothed with a loan that has collateral, and similarly here, she is betrothed even without returning the document to her. However, it is impossible to say this, for it is agreed by all that one who betroths with a loan that has a promissory note is not betrothed, and it is not similar to collateral. Additionally, what similarity is there between a promissory note and collateral, for with collateral, the lender has an acquisition in the collateral itself, as will be explained, unlike with a promissory note. However, according to what the Rambam wrote [there] regarding the reason for collateral, that she is betrothed when the collateral is returned because she benefits from the collateral immediately, and thus derives benefit, it is possible to say the same for a promissory note. But according to other authorities who hold that she is betrothed even without returning the collateral, one cannot compare a promissory note to collateral. Furthermore, even according to the Rambam, it is difficult to say this, for with collateral, it is necessary that the benefit of using the collateral has the value of a perutah, otherwise, with what is she being betrothed, for the main collateral is hers. According to this, one would need to say that the benefit of using the paper is worth a perutah, which does not seem to be the case, for they only wrote that the paper itself is worth a perutah, implying that the benefit of using it is not worth a perutah. Therefore, it appears that the authorities are indeed referring to a case where the lender wrote the promissory note and not her, and according to the law in such a case, even when she repays him, he does not need to return the promissory note to her but only tear it up as stated in Choshen Mishpat, section 57, and therefore, when he betroths her with it, it is a valid betrothal [and so wrote the Bnei Ahavah, chapter 5, halacha 13]. There are those who say that in every promissory note, the borrower needs to transfer ownership of the promissory note to the lender, and thus it is his [Avnei Miluim], but this does not seem to be the opinion of the authorities.

מו. וכשם שאין מקדשין במלוה, כמו כן אין מקדשין בשכירות, כגון שהיה שכיר אצלה ומגיע לו שכר פעולה שעשה לה, ואפילו הגיע זמן השכירות לגבות וא"ל "הרי את מקודשת לי בדמי שכירות אלו" – אינה מקודשת, והטעם דקיי"ל ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף – דעל כל פרוטה שעשה מתחייבת לשלם והתשלומין מלוה אצלה, ובמלוה אינה מקודשת. ואף אם נאמר דאינה לשכירות אלא לבסוף, מ"מ בכאן שכבר גמר המלאכה הרי המעות מלוה עליה [ע' רש"י מ"ח: ד"ה בשכר שעשיתי, וע' בהגר"א סקכ"ה, וצ"ע]. ואפילו אמר לה "התקדשי לי בשכר המלאכה שאעשה עמך" שעדיין אינו מגיע לו ממנה – מ"מ אינה מקודשת מטעם דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, ועל כל פרוטה שעשה נעשה כמלוה אצלה, ואע"ג דקיי"ל אין שכירות משתלמת אלא לבסוף וכמ"ש בחו"מ סי' של"ט, מ"מ החיוב חל על כל פרוטה שעושה אלא שהתורה לא חייבתו לשלם עד כלות הזמן [תוס' ב"מ ס"ה.].

46. And just as one cannot betroth with a loan, so too, one cannot betroth with wages. For example, if he was hired by her and he is due wages for work he performed for her, and even if the time for the wages to be collected has arrived and he says to her, "Behold, you are betrothed to me with the value of these wages" – she is not betrothed. The reason is that we hold that wages accrue from the beginning until the end – for every perutah (smallest coin) of work he does, she becomes obligated to pay, and the payment is considered a loan to her, and with a loan, she cannot be betrothed. And even if we say that wages are only due at the end, nevertheless, here, since the work has already been completed, the money is considered a loan to her. [See Rashi 48b, s.v.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

b'schaar she'asiti, and see Gra, sec. 25, and it requires further investigation]. And even if he said to her, "Be betrothed to me with the wages for the work I will do for you," which he has not yet earned from her – nevertheless, she is not betrothed due to the reason that wages accrue from the beginning until the end, and for every perutah of work he does, it is considered a loan to her, even though we hold that wages are only paid at the end, as it is written in Choshen Mishpat, siman 339, nevertheless, the obligation accrues with each perutah of work he does, but the Torah does not require payment until the end of the term [Tosafot Bava Metzia 65a].

מז. ואפילו אם הוא אומן קבלן ולא שכיר יום – לא אמרינן אומן קונה בשבח כלי והוה כאלו הכלי שלו וכשמקדשה הרי מקדשה בשלו, דאנן קיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי והכלי שלה הוא, ולו מגיע ממנה מעות האומנות והוי מלוה. וי"א שמקודשת, דקיי"ל אומן קונה בשבח כלי, וכבר נתבאר בחו"מ סי' ש"ו סעי' ד' דאף דעיקר לדינא דאין אומן קונה בשבח כלי וכמו שפסקו שם רבותינו בעלי השו"ע, מ"מ באיסור אשת איש יש להחמיר, ולכן כתבו כאן בסעי' ט"ו שני הדיעות, ועוד דמירושלמי [ב"ק פ"ט] נראה דקיי"ל אומן קונה בשבח כלי והיא פלוגתא דרבוותא. וי"א דהוי ספיקא דדינא [ש"ך שם סק"ג]. ויש מי שאומר דאפילו בשכיר יום יש לומר דקונה בשבח כלי, וכבר בארנו שם דלא נראה כן. ודע דכ"ז היא כשהאומן עושה רק המלאכה, והעצים או האבנים או הסחורה הוא משלה, אבל אם הכל שלו והושוה עמה לעשות לה בגד או כלי משלו במקח כך וכך – פשיטא ששלו הוא ואם קדשה בו הוי קדושין גמורים.

47. Even if he is a contractor and not a daily laborer, we do not say that a craftsman acquires the increase in value of the object and it is as if the object is his, and when he betroths her it is as if he betroths her with his own [object]. For we hold that a craftsman does not acquire the increase in value of the object, and the object belongs to her, and he is entitled to the payment for his work, which is considered a loan. And there are those who say she is betrothed, for we hold that a craftsman acquires the increase in value of the object. It has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 306, Se'if 4, that although the primary ruling is that a craftsman does not acquire the increase in value of the object, as ruled by the authors of the Shulchan Aruch, nevertheless, in matters of prohibiting a married woman, one should be stringent. Therefore, in Se'if 15, both opinions are recorded. Additionally, it appears from the Jerusalem Talmud (Bava Kamma, Chapter 9) that we hold a craftsman acquires the increase in value of the object, and this is a dispute among the authorities. Some say it is a doubt in the law (Shach there, Se'if Katan 3). And there are those who say that even for a daily laborer, one could say he acquires the increase in value of the object, but we have already explained there that this does not seem to be the case. And know that all this applies when the craftsman only performs the labor, and the wood or stones or merchandise belongs to her. But if everything belongs to him, and he agreed with her to make her a garment or an object of his for a certain price, it is obvious that it belongs to him, and if he betroths her with it, it constitutes a complete betrothal.

מח. אמרו חז"ל [ו:] אע"ג דבמלוה אינה מקודשת, מ"מ כשקדשה בהנאת מלוה מקודשת. ומה הוא הנאת מלוה, כשהרויח לה את הזמן מההלואה, ופירשו רבותינו דהכי פירושו: כגון שהיתה חייבת לו הלואה לשלם לזמן פלוני והרווח לה עתה הזמן על להבא, והנאה זו ש"פ שהרי היא היתה נותנת פרוטה לאדם שיפעל אצלו להרויח לה עוד זמן, או לו עצמו היתה נותנת פרוטה בעד הרחבת הזמן, ובפרוטה זו מקדש אותה ואומר לה "התקדשי לי בהנאה זו" דהרי זו ההנאה ש"פ. אמנם יש בזה איסור דהערמת ריבית שהרי הוא כאלו לוקח פרוטה בעד ההרחבה שהרי בזה הוא מקדש אותה, וריבית גמור לא הוה דעכ"פ אינו לוקח ממנה דבר. ויש מרבותינו דס"ל דזהו ריבית גמור שהרי הוא כלוקח ממנה פרוטה, וכאן מיירי שהיא חייבת לאדם אחר והגיע זמנו לפרוע ובא הוא ונתן להמלוה פרוטה להרויח לה זמן ובזה מקדשה, ולפיכך אינו ריבית גמור דהתורה לא אסרה אלא ריבית הבא מִלַּוֶּה למלוה [תוס'], וכ"ש אם מחל לה כל המלוה וא"ל "התקדשי לי בהנאת מחילה זו" [רש"י].

48. Our sages said, even though with a loan she is not betrothed, nevertheless if he betroths her with the benefit of the loan, she is betrothed. And what is the benefit of the loan? When he extends the time of the loan for her. Our rabbis explained that this means: for example, she owed him a loan to be paid at a certain time, and he now extends the time for her for the future. This benefit is worth a perutah, for she would have paid a perutah to someone to work on her behalf to extend the time, or she would have given a perutah to him himself for the extension of the time. With this perutah, he betroths her and says to her, "Be betrothed to me with this benefit," for this benefit is worth a perutah. However, there is an issue of the appearance of interest here, for it is as if he is taking a perutah for the extension, since with this he is betrothing her. But it is not considered actual interest since he is not taking anything from her. Some of our rabbis hold that this is considered actual interest, for it is as if he is taking a perutah from her. This discussion refers to a case where she owes another person and the time to pay has arrived, and he comes and gives a perutah to the lender to extend the time for her, and with this, he betroths her. Therefore, it is not considered actual interest, for the Torah only forbade interest that comes from borrower to lender. All the more so, if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he forgives her the entire loan and says to her, "Be betrothed to me with the benefit of this forgiveness," [it is valid].

מט. ואין לתמוה, היכי עדיפא הנאת המלוה מהמלוה עצמה, והרי אפילו אם מלוה לה עתה מעות ומקדשה בהם אינה מקודשת ובהנאת ההרוחה או המחילה תהיה מקודשת? דוודאי כן הוא דכשמקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה, אבל כי מקדש לה בהנאת מחילת מלוה או בהרחבת הזמן, השתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דשויא הך הנאה [שם], דהנאת מלוה איתא בעיניה ולהכי מתקדשת בה, ומלוה גופה ליתא דתתקדיש בה דקיי"ל מלוה להוצאה ניתנה [רי"ף].

49. And one should not wonder, how can the benefit of the loan be better than the loan itself, for even if he lends her money now and betroths her with it, she is not betrothed? And with the benefit of profit or forgiveness, she will be betrothed? Certainly, it is so that when he betroths her with the principal money, he is not giving her anything because it is already in her possession and it belongs to her. But when he betroths her with the benefit of forgiving a loan or extending the time, now he is giving her this prutah that the benefit is worth, as the benefit of a loan exists in its essence, and therefore she is betrothed with it. But the loan itself cannot betroth her, as we hold that a loan is given to be spent.

נ. אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ה לא נראה לו פירוש זה, והוא מפרש המקדש בהנאת מלוה ה"ז מקודשת, כיצד? כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז וא"ל "הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני" – ה"ז מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית עכ"ל, וס"ל דכל זמן שאינו נותן לה עתה דבר א"א שתתקדש בו, ולא דמי לפקדון שמתקדשת בלא נתינת דבר, שהפקדון הוא ברשותו בכל מקום שהוא, וכשמקדשה נעשית שלה וזהו נתינתה, משא"כ בהלואה איזו תועלת יש בהרחבת הזמן או בהנאת מחילה, סוף סוף אינו נותן לה כלום.

50. However, the Rambam of blessed memory in Chapter 5 did not agree with this explanation. He interpreted that if one betroths a woman with the benefit of a loan, she is considered betrothed. How so? For example, if he lent her two hundred zuz and said to her, "You are betrothed to me with the benefit of the time I am granting you to repay this loan, which will be in your possession for such and such days, and I will not demand it from you until a certain time" – she is considered betrothed. For she derives benefit from being able to use this loan until the agreed upon time. However, it is forbidden to do this because it is considered interest. And he (the Rambam) holds that as long as he does not give her something at that moment, she cannot be betrothed with it. It is not comparable to a deposit with which she can be betrothed without giving something, for the deposit is in his possession wherever it is, and when he betroths her, it becomes hers, and that is its giving. This is not the case with a loan, as what benefit is there in extending the time or the benefit of waiver? In the end, he is not giving her anything.

נא. האמנם גם לפירושו י"ל כן, דהרי במה שמלוה אותה עתה אינה מקודשת דלהוצאה ניתנה ואינם שלו, ואינו מקדשה אלא בהרווחת הזמן וסוף סוף אינו נותן לה כלום בעד הקדושין, וכיון שכן אפילו קדמה המלוה להקדושין מה בכך ואחת הן [ר"ן]. ונראה דדעתו כן הוא דכמו שאם מקדשה בחפץ שתהנה בשימושו כך וכך זמן והשימוש הוא ש"פ מקודשת, כמו כן בהמעות שמוכנים עתה להלותה ומרשה אותה שתשתמש בהמעות כך וכך זמן יתר מסתם הלואה, אין הנאה זו בגדר הלואה אלא בגדר תשמיש חפץ, וזהו דווקא כשהמעות מוכנים עתה לפנינו, אבל אם כבר הלוה לה, סוף סוף ההנאה אמלוה ולא עדיפא ממלוה עצמה [נ"ל].

51. Even according to his interpretation, it can be said the same, for since he is lending her now, she is not betrothed because the money is meant to be spent and does not belong to her. He is only betrothing her with the benefit of the time, and in the end, he is not giving her anything in exchange for the betrothal. Since this is the case, even if the loan preceded the betrothal, what of it? They are one and the same [Ran]. It appears that his opinion is that just as if he betroths her with an item from which she can benefit through its use for a certain period, and the use is worth a specific amount, she is betrothed, similarly with money that is now ready to be lent to her, and he permits her to use the money for a certain period longer than a usual loan, this benefit is not considered a loan but rather the use of an item. This is specifically when the money is now ready before us, but if he already lent it to her, in the end, the benefit is from the loan, and it is no better than the loan itself [Nir Li].

נב. ויש מהראשונים שפירשו כגון שהגיע זמן המלוה ליפרע ומעותיו בידה מזומן ליפרע, והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חודש אחד, והאריך לה בשכר הקדושין – מתקדשת [ראב"ד שם]. ונ"ל דבכה"ג גם הרמב"ם אפשר שיודה דהוי קדושין, דכיון שהמעות בידה וזמן ההלואה כבר עבר, בטלה לה שם הלואה מהמעות והוי כהנאת תשמיש בהחפץ שהם המעות, וצ"ע. ודע דלדינא צריכים לחוש לכל הדיעות, דהדיעה הראשונה היא דעת רוב רבותינו, ולחומרא צריכים לחוש לדברי הרמב"ם דאם קבלה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קדושין מאחר צריכה גט משניהם, וכן מתבאר מדברי רבותינו בעלי השו"ע בסעי' י', ע"ש. אמנם כשחייבת לאחרים ונתן לְהַמַּלְוֶה פרוטה להרחיב לה הזמן – נראה דהוי קדושין גמורים, וכן משמע מסידור דברי רבינו הרמ"א. [ולעניין ריבית – ע' ב"ש סקכ"ט, ול"נ דיש איסור, וסמך על דברי המחבר הקודמים].

52. Some of the early authorities explained that if the time for the borrower to repay has arrived and she has the money in hand ready to repay, and she willingly gives a dinar to someone to extend the loan period by one month, and he extends it in exchange for the betrothal – she is betrothed [Ra'avad there]. And it seems to me that in such a case, even the Rambam might agree that it constitutes betrothal, since the money is in her possession, and the loan period has already passed, the status of the money as a loan is nullified, and it is considered as benefiting from the use of the money, but this matter needs further examination. Know that in practice, we must take into account all opinions, as the first opinion is that of most of our Rabbis, and stringently, we must consider the Rambam's view that if she accepted betrothal from another man, she needs a get from both. This is also understood from the words of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 10, see there. However, when she owes money to others and gives a perutah to the lender to extend the loan period, it appears to be a complete betrothal, and this is also implied from the arrangement of our Rabbi the Rema. [Regarding interest – see Beit Shmuel section 29, and it seems to me that there is a prohibition, relying on the previous words of the author].

נג. יש מי שאומר דבהנאת מחילת מלוה גם הרמב"ם מודה, דדווקא בהרווחת זמן פליג דלא עדיפא ממלוה עצמה, אבל במחילת כל המלוה – וודאי הנאה גדולה היא [ב"ש סקכ"ח], ובוודאי דאפשר לומר כן, אבל יש שמסתפק גם בזה, דאפשר אפילו אמר לה "בהיא הנאה דמחילה מקדשנא לך" מ"מ איהי דעתא אזוזי דהמלוה עצמה, והדר הו"ל כמלוה עצמה [ר"ן] כיון דלהוצאה ניתנה וכבר אינם בעין, ולכן גם בזה יש לחוש לחומרא [וכמ"ש הלבוש].

53. There are those who say that with the benefit of forgiving a loan, even Maimonides agrees, that it is specifically in extending the time that he disagrees, as it is not better than the loan itself. But in forgiving the entire loan, it is certainly a great benefit [Beit Shmuel 128]. And certainly, it is possible to say so. However, there are those who are uncertain about this as well, because it is possible that even if he said to her, "With the benefit of the forgiveness, I betroth you," nevertheless, she has her mind on the money of the loan itself, and it returns to be like the loan itself [Ran], since it was given for spending and it is no longer in existence. Therefore, also in this, one should be stringent [as the Levush wrote].

נד. וכמו שאינו יכול לקדשה במלוה שלה, כמו כן אינו יכול לקדשה במלוה דאחרים, כגון שאמר "הרי את מקודשת לי בהמלוה שמגיע לי מפלוני". אמנם אין בזה הטעם כבהלואתה משום דלהוצאה ניתנה, דבמלוה דידה שכבר קנאה המעות ואינו נותן לה שום דבר חדש – דין הוא דאינה מקודשת, אבל בהלואת אחרים הרי נותן לה דבר חדש שלא היה בידה, דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות היא לה כאלו היה בעין [תוס' מ"ז:], אבל טעמא אחרינא אית בזה, ולא מיבעיא במלוה בע"פ שאמר לה "תהא מקודשת לי בהלואה המגיע לי מפלוני", דאין כאן קניין כלל ובמה מקדשה, אם לא במעמד שלשתן וכמו שיתבאר, אלא אפילו במלוה בשטר והקנה לה השטר בכתיבה ומסירה כמ"ש בחו"מ סי' ס"ו – מ"מ אינה מקודשת, והטעם דכיון שיכול גם אח"כ למחול להלוה חובו לא סמכה דעתה דשמא ימחול לו [מ"ח.].

54. Just as one cannot betroth her with her own loan, so too, one cannot betroth her with a loan of others, such as if he said, "Behold, you are betrothed to me with the loan that so-and-so owes me." However, the reason here is not the same as with her own loan, where the money was given for expenditure, as in the case of her own loan where she already acquired the money and he is not giving her anything new - it is clear that she is not betrothed. But with the loan of others, he is giving her something new that she did not have. Even though the loan is not tangible, it is considered a benefit to her as if it were tangible [Tosafot 47a]. However, there is another reason here. It is not only in the case of an oral loan where he said to her, "Be betrothed to me with the loan that so-and-so owes me," where there is no acquisition at all and with what is he betrothing her, unless it is in the presence of all three of them as will be explained. Rather, even with a loan in a document, and he transfers the document to her by writing and delivery as mentioned in Choshen Mishpat, Siman 66 - still, she is not betrothed. The reason is that since he can afterward forgive the borrower's debt, she does not rely on it because she fears he might forgive the debt [48a].

נה. אמנם הטור כתב דאם יש בהנייר ש"פ – מקודשת וודאי, ואם לאו – מקודשת מספק, עכ"ל. והטעם דשמא ש"פ במקום אחר, וזהו כמ"ש בשטר דידה. אבל י"א דאפילו הנייר ש"פ – אינה מקודשת, דהנייר הוא של הלוה, וכשימחול לו הלא תתחייב להחזיר לו את הנייר [ר"ן], וגם לדיעה זו אם הנייר הוא שלו ולא של הלוה – מקודשת כשיש בו ש"פ. והטור סובר דא"צ להחזיר לו הנייר, ומדבריו משמע דאפילו כשלא א"ל "התקדשי לי בשטר זה" ג"כ דעתו אנייר [ב"ש], ובזה חמיר משט"ח דידה, והטעם פשוט דכיון דהקנה לה השטר הרי כאלו מפורש הזכיר את השט"ח. ורבינו הב"י בסעי' י"ג כתב בסתם דבמלוה בשטר מקודשת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מספק, ומשמע דס"ל דהספק הוא אם סמכה דעתה אם לאו [שם, ואפשר דס"ל דילמא לתירוצים הקודמים שם בגמ' גם רבנן ס"ל דסמכה דעתה שלא יפסידה למחול להלוה, ע"ש ודו"ק].

55. However, the Tur wrote that if the paper has the value of a perutah, she is definitely betrothed, and if not, she is betrothed out of doubt. The reason is that perhaps the paper has the value of a perutah in another place, and this is similar to what is written in her document. But some say that even if the paper has the value of a perutah, she is not betrothed, because the paper belongs to the borrower, and when he forgives the loan, she will be obligated to return the paper to him. Also, according to this opinion, if the paper is his and not the borrower's, she is betrothed when it has the value of a perutah. The Tur holds that she does not need to return the paper, and from his words, it seems that even when he did not say "be betrothed to me with this document," his intention is on the paper. In this respect, it is more stringent than her document of debt, and the reason is simple: since he transferred the document to her, it is as if he explicitly mentioned the document of debt. Our master, the Beit Yosef, wrote in section 13 that in the case of a loan with a document, she is betrothed out of doubt, and it seems that he holds that the doubt is whether she relied on it or not.

נו. ואע"ג דמקדש במלוה אינה מקודשת, מ"מ במלוה שיש עליה משכון – מקודשת, בין במלוה דידה ובין במלוה דאחרים, וכתב הרמב"ם בדין י"ד הטעם במלוה דידה שהרי היא נהנית במשכון מעתה והרי הגיע הנאה לידה עכ"ל, ובמשכון דאחרים כתב הטעם בדין כ"ג לפי שבע"ח יש לו מקצת קניין בגופו של משכון, עכ"ל. ואין חילוק בהם בין משכנו בשעת הלואתו לשלא בשעת הלואתו, דבכולם יש לו מקצת קנין ולפיכך חייב כשומר שכר כמ"ש בפ"י משכירות. ובמשכון שלה פשיטא שאין חילוק כיון דהטעם שנהנית במשכון מעתה, א"כ מה לי משכנו בשעת הלואה לשלא בשעת הלואה, ומדכתב סתמא במשכון דאחרים כבמשכון דידה מבואר להדיא דאין חילוק בהם [ומזה דייק הטור ע"ש]. וזה שהוצרך לומר במשכון דידה טעם אחר מבמשכון דאחרים, ואין לומר דס"ל במשכון דידה דגם כשלא החזיר לה המשכון מקודשת, דהרי להדיא כתב שם דווקא בהחזיר לה המשכון, ועוד דהטעם שהיא נהנית במשכון מעתה לא שייך אלא בהחזיר לה המשכון. אמנם דזהו וודאי במשכון דאחרים אינה מתקדשת רק כשבא לידו בתורת משכון, אבל אם לא בא לידו בתורת משכון, אע"ג שיכול לעכבו על מעותיו, מ"מ אין זה משכון שיש לו בו קניין כמ"ש הטור, וס"ל להרמב"ם דזהו רק במשכון דאחרים דהטעם משום שיש לו בו קנין, אבל במשכון דידה דהטעם משום שנהנית עתה בהחפץ יכול להיות דמקודשת אף אם לא בא לידו בתורת משכון, ואע"ג דהטור כתב זה אמשכון דידה ע"ש, מ"מ להרמב"ם נוכל לומר כן דהטור בעצמו ס"ל במשכון דידה מקודשת אף בלא החזיר לה המשכון ואף אם לא הזכיר שמקדשה בהמשכון, דהמקדש במלוה שיש עליה משכון ס"ל דמקודשת מטעם דכיון שיש משכון הוה כאלו המלוה בעין ואינו כמלוה סתם שלהוצאה ניתנה [סמ"ג עשין מ"ח], ולכן אם אמר "הרי את מקודשת לי במלוה שאת חייבת לי על המשכון שלך שבידי" – ה"ז מקודשת אע"פ שהמשכון עדיין בידו [רא"ש פ"ק סכ"ו] ואפילו מי שסובר דצריך דווקא להחזיר המשכון ס"ל הטעם משום דזהו כהנאת מחילת מלוה [שם ס"ק], וטעמים אלו לא שייך רק בזמן שהיה משכון גמור, אבל לטעם הרמב"ם אפשר דאף שלא במשכון גמור מקודשת [נ"ל].

56. Even though betrothing with a loan does not effectuate a betrothal, nonetheless, with a loan that has a collateral, the betrothal is valid, whether it is her loan or someone else's loan. The Rambam wrote in Law 14 the reasoning for her loan, which is that she benefits from the collateral from now, and thus, benefit has reached her hand. And regarding someone else's collateral, he wrote the reasoning in Law 23 because the creditor has some ownership in the body of the collateral. There is no distinction between whether he took the collateral at the time of the loan or not at the time of the loan, because in all cases he has some ownership, and therefore he is liable as a paid guardian, as he wrote in Chapter 10 of Hiring. And regarding her collateral, it is obvious that there is no distinction, since the reason is that she benefits from the collateral from now, so what difference does it make whether he took it at the time of the loan or not. Moreover, since he wrote generally regarding someone else's collateral as her collateral, it is clearly explained that there is no distinction. And this is why he needed to state a different reason for her collateral than for someone else's collateral. One cannot say that he holds that with her collateral, she is betrothed even if he did not return the collateral to her, because he explicitly wrote there that it is specifically when he returns the collateral to her. Additionally, the reason that she benefits from the collateral from now only applies when he returns the collateral to her. However, certainly with someone else's collateral, she would only be betrothed when it comes to his hand as collateral, but if it does not come to his hand as collateral, even though he can withhold it for his money, nonetheless, this is not considered a collateral that he has ownership in, as the Tur wrote. The Rambam holds that this only applies to someone else's collateral, where the reason is that he has ownership in it, but with her collateral, where the reason is that she benefits from the item now, it could be that she is betrothed even if it does not come to his hand as collateral. And although the Tur wrote this regarding her collateral, nonetheless, according to the Rambam, we can say that the Tur himself holds that with her collateral, she is betrothed even without returning the collateral to her and even if he did not mention betrothing her with the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

collateral. For betrothing with a loan that has a collateral, he holds that she is betrothed because since there is a collateral, it is as if the loan is present and it is not like a regular loan that is meant to be spent. Therefore, if he said, “Behold, you are betrothed to me with the loan that you owe me on your collateral that is in my hand,” she is betrothed even though the collateral is still in his hand. Even those who hold that he must specifically return the collateral, hold that the reason is because it is like the benefit of forgiving a loan. These reasons only apply when there is a complete collateral, but according to the Rambam, it is possible that even without a complete collateral, she is betrothed.

נז. כבר נתבאר דיש מרבותנו שסוברים דבמשכון דידה מתקדשת גם בלא החזיר לה המשכון, ורבינו הרמ"א כתב דכשהיה המשכון ברשותה הוי כהחזיר לה המשכון, ונ"ל דזהו אינו אלא להטעמים שנתבארו, אבל לטעם הרמב"ם שהבאנו מפני שהיא נהנית עתה בו כשמחזירו לה, א"כ כשהיה המשכון בידה לא שייך טעם זה, אמנם במשכון ממש א"ש גם להרמב"ם, דמתקדשת מטעם שקונה המשכון ועתה נעשית שלה, דלא גרע ממשכון דאחרים [נ"ל].

57. It has already been explained that there are some of our Rabbis who believe that with her own collateral, she is betrothed even without returning the collateral to her. And our Rabbi, the Rema, wrote that when the collateral is in her possession, it is as if the collateral was returned to her. And it seems to me that this is only according to the reasons explained, but according to the Rambam's reason that we brought, that she benefits from it now when it is returned to her, if the collateral was in her possession, this reason does not apply. However, with actual collateral, it is understandable even according to the Rambam, that she is betrothed because she acquires the collateral and it now becomes hers, for it is no worse than the collateral of others.

נח. ובמשכון דאחרים יש מרבותנו שאמרו דאינה מתקדשת רק במשכנו שלא בשעת הלואתו, דאז קונה המשכון מדין תורה ויכול לקדש בו כיון שיש לו קניין בגוף המשכון, אלא שצריך להודיעה שהוא משכון דאל"כ הרי סבורה שגוף החפץ שלה ויכולה אח"כ לומר אין רצוני להתקדש בדבר שאינו שלו [ב"ש], אבל במשכנו בשעת הלואתו וקידשה בו – אינה מקודשת, דזה שאמרה תורה שהבע"ח קונה משכון אינו אלא שלא בשעת הלואה, אבל יש מרבותנו דס"ל דגם במשכון שבשעת הלואה – מקודשת, דכיון דשלא בשעת הלואתו קונה קניין גמור עד שיפדה משכונו, לכן בשעת הלואה נמי אלים שיעבודיה ליחשב ממון לקדש בו את האשה. אמנם נ"ל דכל מקדש במשכון עושה איסור, דהרי אסור להשתמש בו כמ"ש בחו"מ סי' ע"ב, והוא כריבית, וכשמקדש בו את האשה הרי נהנה בזה והוי כריבית, ואפשר דמותר לקדש בו, דהא מקדשה בהחוב אלא שהמשכון עושה את החוב כאלו הוא בעין, והיא לא תשתמש בהמשכון, ואין זה כלום. ואולי דלכן לא כתב הרמב"ם הטעם במשכון דאחרים כטעם דמשכון דידה שהיא נהנית בהמשכון, מפני שאסור להשתמש במשכון של אחרים [ע' ב"ש סקמ"ט].

58. In the case of a pledge belonging to others, some of our rabbis have said that she is not betrothed unless the pledge was taken not at the time of the loan, for then he acquires the pledge by Torah law and can betroth with it since he has a legal acquisition in the physical pledge. However, he must inform her that it is a pledge, for otherwise she might think the object itself belongs to her and could later say that she did not intend to be betrothed with something that does not belong to him. But if he took the pledge at the time of the loan and betrothed her with it, she is not betrothed, for the Torah's statement that a creditor acquires a pledge applies only when it is not at the time of the loan. However, some of our rabbis hold that even with a pledge taken at the time of the loan, she is betrothed, since when the pledge is taken not at the time of the loan, he acquires full ownership until the pledge is redeemed. Therefore, at the time of the loan, his lien is strong enough to be considered money to betroth a woman with it. However, it seems to me that anyone who betroths with a pledge commits a transgression, for it is forbidden to use it as stated in Choshen Mishpat, Siman 72, and this is like interest. If he betroths a woman with it, he benefits from it, and this is like interest. It is possible that it is permitted to betroth with it, for he is essentially betrothing her with the debt, and the pledge makes the debt as if it is present, and she will not use the pledge. This is of no consequence. Perhaps this is why the Rambam did not write the reason for a pledge belonging to others as he did for a pledge belonging to her, which is that she benefits from the pledge, because it is forbidden to use another's pledge.

נט. כתב רבינו הרמ"א דכ"ז במשכון שיש לו מישראל, אבל מכותי – אינה מקודשת, עכ"ל, דישראל מכותי אינו קונה משכון [פסחים ל"א.], והרמב"ם ז"ל לא חילק בזה מפני דס"ל דגם הכותי קונה משכון [מ"מ פ"ד מחמץ], ואנן לא קיי"ל כן כמבואר באו"ח סי' תמ"א. ואפילו הגיע זמן הפרעון ונתן לו רשות למוכרו, מ"מ כל זמן שלא מכרו עדיין הוא ברשות הלוה כדמוכח בחו"מ סי' ע"ג. ואפשר דבכה"ג מקודשת, דמה לי שמכרו לאחרים או נתן לאשה בעד קדושיה, ובוודאי יש להחמיר להצריכה גט, ואם קבלה קדושין מאחר – צריכה גט משניהם. ואם בשעה שהשכין לו א"ל "אם לא אפרע לך לזמן פלוני יהא המשכון שלך מעכשיו" והגיע הזמן ולא פרעו וקידשה בו – הוי קדושין גמורים אפילו לא קיבל עליו אחריות בשעת ההלואה, כדמוכח באו"ח שם, אבל אם קידשה קודם הגעת הזמן – אינה מקודשת אפילו לא פרעו בהגעת הזמן, דהרי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בשעת הקדושין לא היה שלו, וצריך ליטלו ממנה ולקדשה בו פעם שנית [נ"ל].

59. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that all of this applies to a pledge that he has from a Jew, but from a non-Jew – she is not betrothed, because a Jew from a non-Jew does not acquire a pledge [Pesachim 31b]. Maimonides (Rambam) did not differentiate in this matter because he holds that even a non-Jew acquires a pledge [Maggid Mishneh, Chapter 4 of Chametz], but we do not hold this way as explained in Orach Chaim, Siman 481. And even if the time for repayment has arrived and he has been given permission to sell it, nevertheless, as long as he has not sold it, it still belongs to the borrower, as is evident in Choshen Mishpat, Siman 73. And it is possible that in such a case she is betrothed, for what difference does it make if he sold it to others or gave it to a woman for her betrothal, and certainly one should be stringent and require her to receive a get (bill of divorce), and if she accepted betrothal from another man – she needs a get from both. And if at the time he pledged it to him he said, "If I do not repay you by such and such a time, the pledge will be yours from now," and the time arrived and he did not repay, and he betrothed her with it – it is a valid betrothal, even if he did not accept responsibility at the time of the loan, as is evident in Orach Chaim there. But if he betrothed her before the time arrived – she is not betrothed even if he did not repay at the time, for at the time of the betrothal it was not his, and he must take it from her and betroth her with it a second time.

ס. יש ששאלו למה גרע משכונו מגזילתו שלא תתקדש בו, אמנם האמת דוודאי אם מכוין לגוזלו – מקודשת, אבל כשאין כוונתו לגוזלו במה תתקדש [ב"ש], וכן אם מכר את המשכון לאחר והאחר קידשה בו – מקודשת, דכיון שהמלוה מכרו ה"ל כגזילתה, ולכן אע"ג שהקונה לא ידע שזהו משכון בידו ואלו ידע לא היה לוקחה – מ"מ מקודשת, כמו במקדש בגזילה או מכר את הגזילה והקונה קידש בו את האשה. ויראה לי דאם יש סכנה בדבר שיענש ע"פ ערכאות במה שקנה משכון או גזילה והקונה לא ידע מזה – אינם קדושין וודאים ואינו יותר מספק קדושין, ואולי אינם קדושין כלל כמ"ש בסעי' י"ט, ע"ש היטב וצ"ע.

60. There are those who ask why a pawned item is worse than a stolen item such that one cannot be betrothed with it. Indeed, the truth is that if he intends to steal it, she is betrothed. But when he does not intend to steal it, with what would she be betrothed [Beit Shmuel]? Similarly, if he sold the pawned item to another and the other person betrothed her with it, she is betrothed. For since the lender sold it, it is considered as if it were stolen. Therefore, even though the buyer did not know that it was a pawned item and if he had known, he would not have bought it, she is nonetheless betrothed, just as with one who betroths with a stolen item or sells the stolen item and the buyer betroths the woman with it. It seems to me that if there is a danger that he will be punished by secular courts for acquiring a pawned or stolen item and the buyer was unaware of this, the betrothal is not certain and is only considered doubtful betrothal. Perhaps it is not a betrothal at all, as I have written in section 19. Refer to it thoroughly, and the matter requires further study.

סא. אע"ג דהמקדש במלוה אינה מקודשת, מ"מ אם היה לו חוב ביד אחר ואמר לה בפני האחר "הרי את מקודשת לי בחוב שיש לי ביד זה" – ה"ז מקודשת דהרי קנתה החוב במעמד שלשתן, דאע"ג דמדין תורה אינו קניין, כבר תקנו חכמים שיקנה כמ"ש בחו"מ סי' קכ"ו. ויש מי שאומר דכיון דאינו אלא קניין מדרבנן גם הקדושין אינן אלא מדרבנן, אבל דעת רבינו הב"י דמדאורייתא הוי קדושין דכל תקנות חז"ל בממון הוי ממונו מדאורייתא, וכדבריו מוכח בירושלמי [מע"ש פ"ד ה"ג]. ואע"ג דסוף סוף הרי מקדשה במלוה, דבאמת כיון שהחוב הוא של אחרים ומקדשה בו מתקדשת בהנאת המלוה [ר"ן]. ולא דמי לחוב שלה, דחוב של אחרים כיון שהוא דבר חדש אצלה מה שלא היה לה עד עתה, דעתה אהנאה ולא על מעות המלוה עצמה. וי"א שאינה מקודשת במעמד שלשתן, כיון דקיי"ל דהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו – מחול כמ"ש בחו"מ סי' ס"ו, א"כ יש לחוש שמא ימחול ולא סמכה דעתה, ודיעה ראשונה ס"ל דבאמת במעמד שלשתן אינו יכול למחול דאלמוה רבנן לתקנתא דמעמד שלשתן, אבל שלא במעמד שלשתן אפילו היתה מלוה בשטר והקנה לה בכתיבה ומסירה אינו אלא קדושי ספק מטעם שיכול למחול כמ"ש בסעי' נ"ד.

61. Even though one who betroths a woman with a loan, the betrothal is not valid, nevertheless, if he had a debt owed to him by another person and said to her in the presence of that person, "You are betrothed to me with the debt that is owed to me by this person" – she is betrothed, because she acquires the debt in the presence of all three parties. For although by Torah law this is not considered an acquisition, the Sages have already instituted that it should be considered an acquisition, as stated in Choshen Mishpat, Siman 126. There is an opinion that since this acquisition is only rabbinic, the betrothal is also only rabbinic. However, Rabbi Yosef Karo (the Beit Yosef) holds that by Torah law it is considered betrothal, because all rabbinic enactments regarding monetary matters are considered as if they are by Torah law, and this is proven in the Jerusalem Talmud (Ma'aser Sheni, Chapter 4, Halacha 3). Even though ultimately he is betrothing her with a loan, since the debt is owed by others and he betroths her with it, she is betrothed by the benefit of the loan (Ran). This is not similar to her own debt,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because a debt owed by others is something new to her, and her mind rests on the benefit and not on the money of the loan itself. There are those who say she is not betrothed in the presence of all three parties, because we hold that if someone sells a debt to another and then forgives it, it is forgiven, as stated in Choshen Mishpat, Siman 66. Therefore, there is a concern that he might forgive the debt, and she does not rely on it. The first opinion holds that in the presence of all three parties, he cannot forgive the debt because the Sages strengthened the enactment of acquisition in the presence of all three parties. However, not in the presence of all three parties, even if it was a loan in writing and he transferred it to her by writing and delivery, it is only considered doubtful betrothal due to the reason that he can forgive the debt, as stated in Siman 54.

סב. יראה לי דכשמקדשה במלוה דאחרים ע"פ קניין דמעמד שלשתן, צריך שיאמר בשעת מעשה להלוה "מעות שיש לי בידך בהלואה תנה לאשה הזאת", דהרי כך הוא עיקר דינא דמעמד שלשתן. ואין לומר דכשאומר לה "תתקדש לי בחוב שיש לי ביד זה" הוה כמו שאומר אל הלוה, דהא א"צ דעת הלוה דאפילו בע"כ נקנה לו כמ"ש בחו"מ שם, מ"מ הא נתבאר שם דאין להוסיף שום דבר על התקנה, ובהתקנה לא מצינו שיאמר זה להמקבל אלא להלוה או הנפקד, ומה שלא הזכירו זה הפוסקים משום דהוי מילתא דפשיטא. ומ"מ למעשה יש להסתפק דאולי לגבי קדושין כשאומר לה במעמד שלשתן הוי כאומר להלוה, וצ"ע לדינא.

62. It appears to me that when one betroths a woman with a loan of others based on the principle of "ma'amad shloshtan" (the presence of all three parties), he must say at the time of the transaction to the borrower, "The money that I have with you as a loan, give it to this woman," for this is the essential law of "ma'amad shloshtan." And one should not say that when he tells her, "Become betrothed to me with the debt that this person owes me," it is as if he said it to the borrower, for the borrower's consent is not required, as it is acquired even against his will, as stated in Choshen Mishpat there. Nevertheless, it is clarified there that nothing should be added to the enactment, and in the enactment, we do not find that this should be said to the recipient, but rather to the borrower or the trustee. The fact that the poskim (decisors) did not mention this is because it is an obvious matter. Nevertheless, in practice, there is room for doubt, for perhaps regarding betrothal, when he says to her in the presence of all three, it is as if he says it to the borrower, and this requires further investigation for the law.

סג. וכמו שבארנו בקניין דרבנן שאינו מועיל מן התורה דמתקדשת בו כמו קניין דמעמד שלשתן, כמו כן להיפך יש להסתפק בקניין שמועיל מן התורה ומדרבנן אינו מועיל, כמו קניין כסף שראובן קנה משמעון סחורה ונתן לו מעות ולא משך הסחורה עדיין, דדבר תורה מעות קונות ומדרבנן אינו קונה רק משיכה, ועמד שמעון וקידש אשה בהמעות, אם מתקדשת בו אם לאו. ויש מי שאומר שהיא מקודשת, דלהקל לא באו על ד"ת [סמ"ע סי' קצ"ח סק"ג], אמנם א"כ נאמר ג"כ במעמד שלשתן כשבא אחר וקדשה נחוש ג"כ לקדושי שני, וכבר בארנו בשם רבינו הב"י דהיא מקודשת גמורה להראשון, דבאמת בארנו בחו"מ שם סעי' א' דבענייני קניינים אין זה בגדר עקירת דבר מה"ת, דאין זה מהמצות, וכל הסוחרים יכולים להנהיג ביניהם איזה קניינים שירצו כמ"ש שם בסי' ר"א, ועיקר קניין הוא סמיכת דעת הקונה והמוכר דמטעם זה אסמכתא לא קניא, ומי גריע תקנת רבנן מתקנת הסוחרים, ועוד כיון דכבר תקנו כן ממילא דאין להם שום סמיכת דעת על המעות, ולכן נ"ל דעכ"פ מידי ספק קדושין לא נפיק. אמנם אם המוכר מותר לו להשתמש בהמעות ע"פ המבואר שם בסי' קצ"ה – פשיטא דהוי קדושין גמורים כמ"ש שם סעי' ז'. עוד בארנו שם דכשהמקח נתבטל ע"פ קבלת מי שפרע פשיטא דאינם קדושין.

63. And just as we explained regarding a rabbinic acquisition, which is not effective according to Torah law, that one can become betrothed with it, like the acquisition of "Ma'amad Sheloshtan" (when three parties are present), similarly, there is a question about an acquisition that is effective according to Torah law but not effective rabbinically. For example, in the case of the acquisition of money, where Reuven bought merchandise from Shimon and gave him money but did not yet take possession of the merchandise. According to Torah law, money effects acquisition, but rabbinically, only taking possession effects acquisition. If Shimon then betrothed a woman with this money, is she betrothed or not? There is an opinion that she is betrothed, because the rabbinic enactments were not meant to override Torah law leniently (Sema, Siman 198, Se'if Katan 3). However, if this is the case, we should also consider when another man betroths the woman after the first man, we should still be concerned about the second man's betrothal. And we have already explained in the name of our teacher, the Beit Yosef, that she is fully betrothed to the first man. In truth, we explained in Choshen Mishpat, there Siman 1, that in matters of acquisitions, this is not considered an uprooting of a Torah law, because this is not among the commandments, and all merchants can establish any form of acquisition they desire, as we explained there in Siman 241. The main element of acquisition is the mutual consent of the buyer and the seller, which is why an "asmachta" (conditional commitment) does not effect acquisition. Why should a rabbinic enactment be less effective than the merchants' practices? Moreover, since it has already been

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

established, there is no mutual consent regarding the money, and therefore, it appears to me that in any case, we cannot entirely dismiss the issue of doubtful betrothal. However, if the seller is permitted to use the money, as explained there in Siman 195 – it is obvious that it would be a complete betrothal, as stated there in Se'if 7. We also explained there that when the sale is canceled according to the rule of "Mi Shepara" (the curse for one who reneges on a deal), it is obvious that it is not a valid betrothal.

סד. ואם המוכר קבל הדמים מהלוקח וקידש אשה בהחפץ שמכר להלוקח, נראה דהם קדושין גמורים כיון דמדרבנן לא יצא החפץ עדיין מרשותו, ומ"מ י"א שאם בא אחר וקדשה – חוששין גם לקדושי שני כיון דמן התורה קידשה הראשון בגזל [מל"מ פ"ה מה"א ה"ז], ואף שבארנו דבקניינים אזלינן רק בתר תקנת חז"ל, מ"מ כיון דגם מדרבנן חייב ב"מי שפרע" אם ירצה לחזור מהמקח, אינו נקרא שלו לגמרי קודם שקבל ה"מי שפרע" ושפיר חיישינן גם לקדושי שני. ולפ"ז אפשר לומר גם בדין הקודם כשקידשה בהמעות כיון שאם יבא הלוקח לחזור בהמקח לא יחזור בלא "מי שפרע", נחשבים המעות קצת כשלו קודם שקבל הלוקח את ה"מי שפרע" וחוששין לקדושיו.

64. And if the seller received the money from the buyer and betrothed a woman with the item he sold to the buyer, it appears that the betrothal is valid because, according to Rabbinic law, the item has not yet left his possession. However, some say that if another man comes and betroths her, we are concerned for the betrothal of the second one as well, because according to Torah law, the first man betrothed her with stolen property. And even though we have explained that in matters of acquisition we follow the enactment of the Sages, nevertheless, because according to Rabbinic law he is obligated in "Mi Shepara" (a curse invoked on one who reneges on a deal) if he wishes to retract the sale, the item is not completely his before he receives the "Mi Shepara," and therefore we are properly concerned for the betrothal of the second one. Consequently, it may also be said regarding the previous law when he betrothed her with the money, that since if the buyer wishes to retract the sale, he cannot do so without the "Mi Shepara," the money is considered somewhat his before the buyer receives the "Mi Shepara," and we are concerned for his betrothal.

סה. ואם מכר חפץ לחבירו והלוקח כבר משך ואח"כ נמצא מום במקח או אונאה יותר משתות, ובין כך קידש המוכר אשה בהמעות, אם המוכר לא ידע בהמום או בהאונאה – פשוט הדבר שקדושין גמורים הם, ואף שחייב המוכר להחזיר להלוקח את מעותיו, מ"מ לא אלו המעות עצמן חייב להחזיר ויכול להחזיר לו מעות אחרים, אבל אם המוכר ידע מהמום או מהמקח טעות אפשר שיש לדון בזה דין קידשה בגזל, ולדינא יש לילך בזה לחומרא דאין הכרע בזה [ע' מל"מ שם]. ואם הלוקח קידש אשה בהחפץ ואח"כ נמצא בו מום, אם בעת הקדושין ידעו מהמום – הוי קדושין גמורים דהא סבר וקביל, ואם לא ידעו מהמום – ממילא דאין כאן קדושין גמורים דהרי גם היא לא סברה וקיבלה על המום, אמנם אם נתוודע אחר הקדושין שיש בו ביטול מקח שזה אינו נוגע להאשה – נראה דהוי קדושי ספק [נ"ל].

65. And if a person sold an item to his friend and the buyer had already taken possession, and afterward a defect was found in the merchandise or there was an overcharge greater than one-sixth, and in the meantime, the seller betrothed a woman with the money, if the seller was unaware of the defect or the overcharge – it is clear that the betrothal is valid. Even though the seller is obligated to return the buyer's money, he need not return the exact same money and can return other money. However, if the seller knew of the defect or the error, it is possible that this could be considered as betrothing with stolen property, and in practice, we should be stringent as there is no clear ruling on this matter [see Maggid Mishneh there]. And if the buyer betrothed a woman with the item and afterward a defect was found in it, if they knew of the defect at the time of the betrothal – the betrothal is valid because they accepted it knowingly. If they were unaware of the defect – then the betrothal is not valid since she did not consent to the defect. However, if it is discovered after the betrothal that there is a complete voiding of the sale, which does not concern the woman – it appears that it is a doubtful betrothal [in my opinion].

סו. אע"ג דהמקדש במלוה אינה מקודשת, אבל אם קידשה במלוה ובפרוטה מזומנת או בשאר חפץ מזומן – מקודשת, דדעתה אפרוטה המזומנת, ואפילו היתה המלוה סכום רב לא אמרינן דדעתה אמלוה [רש"י סנהדרין י"ט:], ואין חילוק בין הקדים המלוה להפרוטה ובין הקדים הפרוטה, שכן כתב הרמב"ם בפ"ה דין ט"ז, ע"ש. ודווקא במלוה ופרוטה הדין כן, אבל אם קידשה בשני דברים מזומנים שבאחד מתקדשת בהן ובהאחת אינה מתקדשת, כמו קידשה בשני פרוטות האחת שלו והשנית של גזל, אין ראיה דליהוי קדושין, דוודאי אינם קדושין דאין לך קדושי טעות יותר מזה, שהרי היא לא נתרצית להתקדש בפחות משתי פרוטות, ובמלוה ופרוטה שאני דבאמת המלוה מחולה לה ואין כאן טעות אלא שאם היה דעתה להתקדש גם במלוה לא היו חלים הקדושין, ואמרינן שהיא לא היתה דעתה רק אפרוטה המזומנת והמלוה אינה אלא כעין תנאי כאומר ע"מ שתמחול לי המלוה [רשב"א בתשו' סי' א'תרל"ג], אבל אם קידשה בשני דברים שבאחד מהם אינה מתקדשת כמו גזל ואיסורי הנאה וכיוצא בהם – אין כאן קדושין, ולא דמי למכירה כשמוכר דבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם דחל הקניין על הדבר הבא לעולם כמ"ש בחו"מ סי' ר"ט, או לקני את וחמור שבסי' ר"י, דהתם שני עניינים נפרדים הם, אבל האשה אחת היא ולא נתרצתה להתקדש רק בשני הדברים, וגם אין שייך לומר שחציה תתקדש ותפשוט הקדושין בכולה, שהרי לא נתרצית להתקדש לחצאין [ודברי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

האבנ"מ צע"ג]. וטעמא דאמרינן דעתה אפרוטה משום דאשה אין דעתה בתפיסת הקדושין אלא במה שמוכן לפניה, ומה שאינו מוכן לפניה הוי כתנאי בעלמא.

66. Even though if one betroths a woman with a loan, she is not betrothed, but if he betroths her with a loan and an available perutah or another available object - she is betrothed, as her intention is on the available perutah. And even if the loan was a large amount, we do not say her intention was on the loan [Rashi, Sanhedrin 19b]. There is no difference whether the loan preceded the perutah or the perutah preceded the loan, as the Rambam writes in Chapter 5, Law 16. This applies specifically to a loan and a perutah, but if he betroths her with two available items, one of which effects betrothal and the other does not, such as betrothing her with two perutahs, one his and one stolen, there is no proof that this constitutes betrothal. Such betrothal is certainly invalid as there is no greater mistaken betrothal than this, since she did not consent to be betrothed with less than two perutahs. However, with a loan and a perutah it is different, because the loan is essentially forgiven to her, and there is no mistake here. If her intention was to be betrothed also with the loan, the betrothal would not take effect. We say her intention was only on the available perutah, and the loan is merely like a condition, as if he said "on the condition that you forgive me the loan" [Rashba, Responsa, Section 1733]. But if he betroths her with two items, one of which does not effect betrothal, such as stolen items or items prohibited for benefit, there is no betrothal. This is not comparable to a sale where one sells an item not yet in existence along with an item in existence, where the acquisition takes effect on the item in existence, as stated in Choshen Mishpat, Section 209, or "acquire this and the donkey" in Section 210. There, they are two separate matters, but here, the woman is one entity and she did not consent to be betrothed with only one of the items. Nor is it relevant to say that half of her is betrothed and the betrothal extends to her entire being, as she did not consent to be betrothed partially [and the words of the Avnei Miluim require further examination]. The reason we say her intention is on the perutah is because a woman's mind in grasping betrothal is only on what is immediately available to her, and what is not immediately available is considered merely a condition.

סז. וכן בזה שנתבאר בסעי' ט"ז דאומן אינה קונה בשבח כלי ואם קדשה בשכר מלאכתו ה"ל כמלוה ואינה מקודשת, אם הוסיף בהמלאכה פרוטה משלו וקדשה בהכלי – מקודשת, דהו"ל כמלוה ופרוטה. וי"א דדווקא כשהוסיף איזה דבר מסויים בהמלאכה כגון שהוסיף אבן או עץ או מסמר שלו שישנו בעין, אבל אם נתן מעות משלו על המלאכה הרי מעות אלו ג"כ במלוה [ב"ש סקמ"א]. אמנם דבר פשוט שאם קנה במעותיו איזה דבר מסויים והוסיף בהמלאכה – אין זה כמלוה, דכיון דקנה במעותיו הרי הוא שלו, אמנם אם נתן מעות משלו רק ליפות המלאכה וכיוצא בזה דבר שאינו מסויים – ה"ל כמלוה [וא"ש קושית האבנ"מ], וכן אם הוסיף צבע משלו – הוי רק ספק קדושין דאין בזה ממש [שם].

67. And similarly, as explained in Section 16, a craftsman does not acquire ownership through the improvement of the vessel. If he betroths a woman with the wages of his work, it is considered as a loan and she is not betrothed. However, if he added a perutah's worth of his own labor and betroths with the vessel, she is betrothed, as it is considered a loan and a perutah. Some say that this is specifically when he added some tangible thing to the work, such as a stone, wood, or nail of his own that remains visible. But if he gave money of his own for the work, this money is also considered a loan. However, it is clear that if he bought something specific with his money and added it to the work, it is not considered a loan, for since he purchased it with his money, it belongs to him. Nevertheless, if he gave his own money just to enhance the work or something similar that is not specific, it is considered a loan. Similarly, if he added his own dye, it is considered doubtful betrothal since it is not substantial.

סח. כשם שיש חילוק במלוה בין מלוה שלה למלוה האחרים, דבמלוה דאחרים אם מסר לה ההלואה לשם קדושין במעמד שלשתן מקודשת, כמו כן בשכירות, שאם עשה מלאכה אצל אחר ונתחייב לו פרוטה בעד המלאכה, אם קדשה בפרוטה זו ובמעמד שלשתן הוי כמקדש במלוה דאחרים במעמד שלשתן, ואפילו לא גמר עדיין המלאכה אך הבעלים קבלו בקניין והתחייבו א"ע לשלם לו – יכול לקדש בזה במעמד שלשתן [ב"ש]. ויש מי שאומר דבשכירות כל זמן שלא החזיר החפץ ששכר ממנו אין ע"ז שם מלוה כלל, וגרע אפילו מהלואה תוך הזמן, אלא דכשמחזיר החפץ נעשה מלוה למפרע ואין בו דין מעמד שלשתן כיון דלא נתברר החוב עדיין וכמ"ש בחו"מ סי' קכ"ו כעין זה [אבנ"מ], אמנם לפי מה שבארנו שם סעי' ב' בכלות הזמן החיוב ברור אף כשלא החזיר החפץ ע"ש כמה פרטים בזה, ולכן כיון שהבעלים קבלו בקניין והתחייבו א"ע לשלם, שפיר שייך בזה מעמד שלשתן כמ"ש. וצ"ע לדינא דקדושין, דאולי יש להחמיר ג"כ כדעת היש מי שחולק.

68. Just as there is a distinction in loans between one's own loan and the loan of others, where in the case of another's loan, if he handed over the loan for the purpose of betrothal in the presence of three, she is betrothed. Similarly, with wages, if someone performed work for another and became entitled to a perutah in payment for the work,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

if he betrothed her with this perutah in the presence of three, it is as if he betrothed with another's loan in the presence of three. Even if the work is not yet completed but the employer accepted it with a transaction and committed to paying him, he can betroth her with this in the presence of three. There is an opinion that regarding wages, as long as he has not returned the object he rented, it does not have the status of a loan at all, and it is even worse than a loan within the time frame. However, when he returns the object, it retroactively becomes a loan and does not have the law of the presence of three because the debt is not yet clarified, as stated in Choshen Mishpat, Siman 126. Nevertheless, according to what we explained there in section 2, at the end of the time the obligation is clear even if he has not returned the object. Therefore, since the employer accepted it with a transaction and committed to paying, it is indeed relevant here to the presence of three as stated. There is a need for careful consideration regarding the law of betrothal, as perhaps one should be stringent also according to the opinion of those who disagree.

סט. ובאומן קבלן כשעשה לה חפץ, שכתבנו בסעי' מ"ז דאם קידשה בשכר מלאכה העיקר לדינא דאינה מקודשת דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי, ורק בקדושין יש להחמיר כדברי הסוברים אומן קונה בשבח כלי, י"א דכ"ז הוא כשכבר החזיר לה הכלי אך שמקדשה בהשכר המגיע לו, אבל אם עדיין לא החזיר הכלי ובעת שמחזיר לה מקדשה בשכר הכלי – מקודשת לכו"ע דה"ל כמלוה שיש עליו משכון שנתבאר בסעי' נ"ו, ואע"ג דבעינן שירד לה בתורת משכון כמ"ש שם בשם הטור, מ"מ זה שהשהא החפץ אצלו הוי כירד בתורת משכון דכל אומן שמחזיק לכלי בידו הוה כמשכון על שכרו. וי"א דדווקא כשגילה דעתו שתופסה על שכרו הוי כמשכון [ב"ש סק"מ], דבלא"ה אין זה דומה למשכון, וי"א עוד דאפילו גילוי דעת לא מהני אלא כשתבעה החפץ ואמר לה שלא יתן לה עד שתשלם דזהו להדיא כמשכון [חמ"ח סקכ"ז בשם הר"ן], וי"א עוד דגם בכה"ג לא מהני, דאין דין אומן כמלוה על המשכון, דמשכון לא הוי אלא כשבא לידו בתורת משכון על הלואה דהתורה חשבה זה כקצת קניין בגוף המשכון [שם בשם הרמב"ן]. ודבר פשוט שיש להחמיר בקדושין ככל הדיעות. ויש מהראשונים שאמרו עוד דהדיעה המחמרת באומן קונה בשבח כלי דליהוי קדושין, אין זה אלא אם בעת שהחזיר לה החפץ אמר לה "הרי את מקודשת לי בשכר כלי זה", אבל מה שאמר לה קודם חזרה אין זה כלום [שם בשם תוס' רי"ד], וממילא דמאן דס"ל אין אומן קונה בשבח כלי גם בכה"ג לא מהני, ודלא כדיעה ראשונה שזה הוא כמשכון. אמנם עיקר דין זה צריך ראיה [שם]. וכבר בארנו דרק מפני חומר דקדושין חיישינן לדיעה הסוברת אומן קונה בשבח כלי, ולכן אין להאריך בזה.

69. And regarding an artisan who is a contractor, when he made an item for her, as we wrote in section 47, if he betrothed her with the wage for his work, the main ruling is that she is not betrothed, because we hold that an artisan does not acquire through the enhancement of the vessel. However, in matters of betrothal, one must be stringent according to those who say that an artisan does acquire through the enhancement of the vessel. Some say that this only applies when he has already returned the vessel to her but betroths her with the wage that is due to him. But if he has not yet returned the vessel and at the time of returning it he betroths her with the wage of the vessel, she is betrothed according to all opinions. This is similar to a loan that has collateral, as explained in section 56. And even though we require that it be explicitly taken as collateral, as mentioned there in the name of the Tur, nevertheless, the fact that he retained the item with him is considered as if it was taken as collateral, because any artisan who holds onto a vessel is as if he has collateral for his wage. Some say that this is true only if he revealed his intention to hold it as collateral for his wage, for otherwise, it is not considered similar to collateral. And some say further that even revealing his intention is not effective unless she demanded the item and he told her that he would not give it to her until she paid, as this is explicitly like collateral. And some say further that even in such a case, it is not effective, because the law of an artisan is not like that of a lender with collateral. Collateral is only when it comes into his hand as collateral for a loan, which the Torah considers as somewhat of an acquisition of the collateral itself. And it is clear that one should be stringent in matters of betrothal according to all opinions. Some of the early authorities said further that the opinion that is stringent in saying that an artisan acquires through the enhancement of the vessel, thereby making it a valid betrothal, applies only if at the time he returned the item to her he said to her, "Behold, you are betrothed to me with the wage of this vessel". But if he said it to her before returning it, it is nothing. And consequently, according to those who hold that an artisan does not acquire through the enhancement of the vessel, it is also ineffective in such a case, contrary to the first opinion that considers it as collateral. However, the primary ruling in this matter requires proof. And we have already explained that it is only due to the stringency of betrothal that we are concerned with the opinion that an artisan acquires through the enhancement of the vessel, and therefore there is no need to elaborate further on this.

ע. כתב הרמב"ם ז"ל בספ"ז: המקדש בפחות מש"פ או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים – צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקדושין הפסולין, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשירים עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה, עכ"ל. ואע"ג דבפנויה לא ס"ל להרמב"ם סברא זו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כמ"ש בפ"י מגירושין, מ"מ באלו שירד לתורת קדושין אלא דמדינא אין זה קדושין שפיר אמרינן דאינו עושה בעילתו בעילת זנות. ויש שדקדקו מלשון הרמב"ם דהוי קדושין וודאים בהבעילה [הה"מ], אבל רבים חולקים בזה וס"ל דאינן אלא קדושי ספק ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם, וגם בדעת הרמב"ם אין הכרע שכוונתו לקדושין וודאים [כ"מ], ולבד זה לאו כו"ע דינא גמירי דהמקדש במלוה אינה מקודשת דליהוי דעתיה אבעילה לשם קדושין, וכן משמע מלשון הש"ס [כתובות ע"ד.] ומירושלמי [גיטין פ"ח ה"ט] דזה שאנו אומרים אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הוא רק להצריכה ממנו גט ע"ש, ובסי' ל"א יתבאר עוד מזה בס"ד, וע"ש מ"ש בסעי' מ"ב כמה פרטים בזה בס"ד.

70. Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 7: If one betroths a woman with less than a perutah or with a loan and then has relations with her in the presence of witnesses without specifying anything further, she requires a get (divorce document), because it is assumed that he relies on this act of intercourse and not on the invalid betrothal, as it is presumed that an upstanding Jew does not engage in intercourse promiscuously. Now that he has the opportunity to make it an act of mitzvah (commandment), he will do so. This is the end of his words. And although Rambam does not hold this view regarding a single woman, as he writes in Chapter 10 of Hilchot Gerushin, nevertheless, in cases where the framework of betrothal was entered into, but the betrothal was invalid according to the law, we still say that he does not engage in intercourse promiscuously. Some have inferred from Rambam's language that the betrothal through intercourse is definite [Magid Mishneh], but many disagree, holding that it is only a doubtful betrothal, and if she accepts betrothal from another man, she requires a get from both. Even regarding Rambam's opinion, there is no clear indication that he intends it to be considered definite betrothal [Kesef Mishneh]. Additionally, not everyone is expert in the law that betrothing with a loan does not constitute a valid betrothal, and thus his intention might be for the intercourse to serve as betrothal. This also appears from the language of the Talmud [Ketubot 74a] and the Jerusalem Talmud [Gittin Chapter 8, Halacha 9] that the principle of "a man does not engage in intercourse promiscuously" is only to require a get from him, as discussed there. In Siman 31, this will be further elucidated, with additional details provided in Siman 42, God willing.

עא. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ז: הנכנס לבית חבירו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא בהם וקדש בו אשה, ובא בעה"ב, אע"פ שאמר לו למה לא נתת לה דבר זה שהוא טוב ממה שנתת לה? – אינה מקודשת, שלא א"ל דבר זה אלא כדי שלא להתבייש עמו, והואיל וקידש בממון חבירו שלא מדעת חבירו – הרי זה גזל ואינה מקודשת. אם קידשה בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז – הרי זו מקודשת מספק עכ"ל, והוא לשון הרמב"ם. ונראה שזה שהוצרך ליתן טעם שלא א"ל אלא שלא לביישו אבל בלבו אינו רוצה ליתן לו, א"צ על מה שלא חלו הקדושין למפרע, דלזה לא הוצרך, דאפילו אם נאמר שבלב שלם א"ל מ"מ כיון שלא לקחה מדעת בעה"ב הוי גזלן ואין מקדשין בגזילה, ואפילו שואל שלא מדעת בעה"ב הוי גזלן כ"ש בכה"ג, אלא הטעם הוצרך דאם נאמר שבלב שלם א"ל יחולו הקדושין מכאן ולהבא אם הדבר עדיין בעין ויחזור ויטלנה ממנה ויתן לה בפני עדים [עמ"ש בסעי' ה'], לזה אמר דגם מכאן ולהבא אינו מועיל דלא בלב שלם א"ל, וכן יש נפק"מ בזה הטעם אם אפילו לקח בפני הבעה"ב וקידשה בזה וא"ל למה לא נתת לה דבר יפה מזה, אם אמירתו בלב שלם היה ה"ז מקודשת, אבל כיון שאנו אומרים שלא כיון בלב שלם אינה מקודשת [ע' ח"מ וב"ש, וצ"ל כמ"ש דגם על להבא צריך לקדשה מחדש כמ"ש הב"ש בעצמו בסי' ל"א סק"א, ואף להרשב"א שם צ"ל עכ"פ אח"כ הרי את מקודשת לי ע"ש, ובסי' ל"א סעי' ה' יתבאר בזה בס"ד].

71. Our teacher, the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo), wrote in section 17: If someone enters his friend's house and takes a utensil or food item or something similar and uses it to betroth a woman, and then the homeowner comes and says, "Why didn't you give her this item, which is better than what you gave her?" – she is not betrothed. This is because the homeowner only said this to avoid embarrassment, and since he betrothed her with his friend's property without his friend's knowledge, it is considered theft, and she is not betrothed. If he betrothed her with something the homeowner doesn't care about, such as a date or a nut, she is betrothed out of doubt. This is the language of the Rambam. It appears that the reason given – that the homeowner only said it to avoid embarrassment and did not genuinely intend to give it – is not needed to explain why the betrothal is not retroactively valid. Even if we assume he spoke genuinely, since it was not taken with the homeowner's knowledge, it is theft, and one cannot betroth with stolen property. Even someone who borrows without the homeowner's knowledge is considered a thief, all the more so in this case. The reason is needed to explain that if we say he genuinely consented, the betrothal would take effect from now on if the item is still present, and he could take it back and give it to her in front of witnesses. To this, it is said that even from now on, it is not effective because he did not genuinely consent. This reasoning also has practical implications if he took it in front of the homeowner and betrothed her with it, and the homeowner said, "Why didn't you give her something nicer?" If the homeowner's statement was genuine, she would be betrothed. But since we say he did not genuinely consent, she is not betrothed. See the commentaries of the Chelkat Mechokek and the Beit Shmuel, where it is explained

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that even for future betrothal, it would need to be done anew, as the Beit Shmuel himself writes in section 31, subsection 1. Even according to the Rashba, it must subsequently be stated, "Behold, you are betrothed to me," as explained there. This will be further clarified in section 31, subsection 5, with God's help.

עב. כל זה שכתבנו הוא לפי דעת מפרשי השו"ע, ולענ"ד הדברים תמוהים, דאיך נאמר דגם על להבא אינה מקודשת מטעם שלא כיון בלב שלם, מניין לנו להקל כל כך, ושמא אמר בלב שלם וליהוי לכל הפחות ספק קדושין, ובאמת יש מרבותינו שפירשו עניין זה בגמ' [נב:] דזה שקידשה בהאוכל היה לו שייכות בזה שהיה עמו במחצית שכר במאכל זה [רש"י] או שהרשהו מקודם ליקח מן המאכל הזה אך לא א"ל מן היפות [תוס'] והוא נטל מן היפות. ואף גם בזה נ"ל דאין כוונתם דבוודאי אינם קדושין, אלא דחז"ל אמרו שאינם קדושים וודאים, ואף שבגמ' יש גירסא בשילהי שמעתתא דאינה מקודשת, ברי"ף ובראב"ש ליכא גירסא זו ע"ש, ואף לגירסתינו י"ל דאינה מקודשת וודאי, ואף שהלשון רחוק ויותר מחוור כגירסת הרי"ף והרא"ש ולשיטתם לא קאי אלהבא אלא על העבר, אבל הרמב"ם והשו"ע שלא פירשו כן נהי דלעבר וודאי אינם קדושין, מיהו על להבא למה לא יהיה ספק קדושין דשמא אמר בלב שלם, ובפרט דבקדושין יש ג"כ קצת מצוה ואיך פסקוה למילתא דוודאי לא אמר בלב שלם, וגם במה שכתבו דבדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו הוי קדושי ספק גם בעבר – הדבר תמוה שיהא ביכולת אדם לקדש אשה בשל אחרים בלתי דעתו [גם הנוב"י סנ"ט תמה בזה].

72. All that we have written is according to the opinion of the commentators on the Shulchan Aruch. However, in my humble opinion, these matters are perplexing. How can we say that she is not betrothed even for the future because he did not have complete intention? From where do we derive such a leniency? Perhaps he did have complete intention, and at the very least, it should be considered a doubt of betrothal. Indeed, some of our sages explained this matter in the Gemara (Kiddushin 52b) that the one who betrothed her with the food had some connection since he was a partner in the profit from this food (Rashi) or he had previously authorized him to take from this food, but did not specify to take from the best (Tosafot), and he took from the best. Even in this case, it seems to me that their intention is not that it is certainly not a betrothal, but rather that the Sages said it is not a definite betrothal. Even though in the Gemara there is a version at the end of the discussion that she is not betrothed, this version is not found in the Rif and the Rosh. And even according to our version, one can say that she is not definitely betrothed. Although the language is distant, it is clearer according to the version of the Rif and the Rosh, and according to their view, it applies only to the past and not to the future. But the Rambam and the Shulchan Aruch, who did not interpret it this way, indeed for the past it is certainly not a betrothal, but for the future, why should it not be a doubt of betrothal, since perhaps he had complete intention? Especially since in betrothal there is also somewhat of a mitzvah, how could they definitively rule that he did not have complete intention? And also, what they wrote that in a case where the owner of the item is not particular, it is a doubtful betrothal even for the past – this is perplexing. How can it be in a person's power to betroth a woman with someone else's property without his knowledge? (The Noda B'Yehuda also wonders about this).

עג. ולכן נ"ל דגם הרמב"ם אלמפרע קאי, וכך הוא העניין דוודאי אין דרך איש זר לבא לבית אחר וליטול לעצמו איזה דבר, ואם ימצא איש כזה לא יאמר לו הבעה"ב כלך אצל יפות, אלא דמיירי בחבירו שיוצא ונכנס תמיד בביתו והם ריעים אהובים ודרכו של זה ליכנס לביתו של זה תדיר וליטול מה שרוצה ואין הבעה"ב מקפיד עליו ויודע זאת גם מקודם, ומ"מ זה האיש שבא שלא ברשות בעה"ב כפעם בפעם ולקח דבר של הבעלים וקידש בו את האשה – אינה מקודשת, דסוף סוף לקח שלא ברשות וכגזלן הוא, ואם אינו מקפיד על מה שאוכל שם או משתמש בכליו אבל ליתן לאחרים – וודאי דמקפיד, ואף אם א"ל אח"כ "כלך אצל יפות" מפני הדרך ארץ אמר כן מפני קורבתו אבל לעולם הוא כגזל, ואף אם יתרצה אח"כ מ"מ למפרע הוה כיאוש שלא מדעת [ע' תוס' ב"מ כ"ב. ד"ה אם וכו' וא"ת וכו'], וכשא"ל "כלך אצל יפות" וחזר וקידשה בזה הוו ספק קדושין, אבל על למפרע וודאי לא הוה קדושין, ולכן הוצרך הרמב"ם לאמר דאמירתו היתה שלא לביישו דזהו נפק"מ גם על להבא דלא ליהוי קדושי וודאי, ולכן בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו כלל ויודע שזה הרגיל יטלם תמיד – ה"ז מקודשת מספק דשמא הוה כמו שצוה לו ליטול.

73. Therefore, it appears to me that the Rambam is also referring to retrospect, and this is the matter: Certainly, it is not the manner of a stranger to come into another's house and take something for himself, and if a person like this is found, the homeowner would not tell him, "Go to the better ones," but rather, it refers to a friend who regularly comes and goes in his house, and they are dear friends, and it is the custom of this one to enter the home of the other frequently and take what he wants, and the homeowner is not particular about it and knows this from before. Nevertheless, this person who came without the homeowner's permission as usual and took something of the owner's and betrothed a woman with it – she is not betrothed, because in the end, he took it without permission and is like a thief. Even if he is not particular about what he eats there or uses his utensils, but to give to others – he is certainly particular. And even if he later told him, "Go to the better ones," he said it out of etiquette because of their

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

closeness, but in truth it is like theft. Even if he later agrees, it is still retrospectively like unknowing despair (see Tosafot Bava Metzia 22a s.v. "If etc." and "If you say etc."). And when he told him, "Go to the better ones," and he then betrothed her with it, it is a doubtful betrothal. But retrospectively, it is certainly not a betrothal. Therefore, the Rambam needed to say that his statement was to avoid embarrassing him, because this has implications for the future as well, so that the betrothal should not be definite. Therefore, in a matter that the homeowner is not particular about at all and knows that this frequent visitor always takes it – she is betrothed out of doubt, because perhaps it is as if he commanded him to take it.

עד. כתב רבינו הרמ"א: אורח שיושב אצל בעה"ב ונוטל חלקו וקידש בו – הוי מקודשת, עכ"ל. ואע"ג דקיי"ל דאין האורחים רשאים ליטול ממה שלפניהם וליתן לבנו או לעבדו של בעה"ב בלי נטילת רשות מהבעה"ב כמ"ש באו"ח סי' ק"ע, וכ"ש שלא יתן לאחרים, ולכן י"א דאינו אלא ספק קדושין [ט"ז]. וי"א דזהו רק כשעדיין לא נתנו לכל אחד חלקו לפניו, אבל כשנתנו לכל אחד חלקו לפניו – הוי כשלו ורשאי לעשות בו מה שירצה [באה"ט], ויש קצת ראיה לזה ממס' דרך ארץ פ"ט, ע"ש. [ע' בהגר"א סק"נ ובמג"א שם סקכ"ב, ודברי הב"ש סקמ"ו צ"ע, ודו"ק].

74. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: "A guest who is sitting with the host and takes his portion and betroths a woman with it – she is betrothed." This is the end of his words. And even though we hold that guests are not permitted to take from what is before them and give it to the host's son or servant without the host's permission, as stated in Orach Chaim section 170, and certainly they should not give to others, therefore some say that it is only a doubtful betrothal. And some say that this applies only when each person has not yet been given their portion before them, but when each person has been given their portion before them – it is considered like their own, and they are permitted to do with it as they wish. There is some evidence for this from tractate Derech Eretz chapter 9. See there. (See also the commentary of the Gra section 150 and the Magen Avraham section 170, and the words of the Beit Shmuel section 146 require investigation, and be precise).

עה. יש מי שאומר דאורחים המסובים אצל בעה"ב אפילו ביררו חלקם והניחו לפניהם ונטל בעה"ב ממה שהניחו לפניהם וקדש את האשה – מקודשת כל עוד שלא נתנו לתוך פיהם [באה"ט בשם מהרי"ט], ואע"ג שכתבנו דכשנתנו לכל אחד חלקו לפניו הוי כשלו, זהו אמת כשעשה בחלקו איזה מעשה, דכשם שיכול ליתנו לתוך פיו כמו כן יכול ליתנו לאחר וזהו קניינו, אבל כל זמן שלא עשה בחלקו איזה מעשה עדיין נחשב החלק כשל בעה"ב [נ"ל]. ונ"ל דזהו באורח שאוכל בחנם, אבל אורח שבאכסניא שמשלם בעד אכילתו, מיד כשנתנו לפניו חלקו זכה בו ואין לבעה"ב רשות בהחלק דהרי השולחן שלפניו נחשב כשלו לזמן עמידתו בהאכסניא וקנה לו השולחן חלקו. ומיהו באורחים רבים, כל זמן שלא הוברר עדיין חלקו של כל אחד – לא נחשב עדיין כשלו. אמנם יש להסתפק אם יש להבעה"ב חלק בזה כל זמן שלא הוברר עדיין חלקו של כל אחד, וצ"ע לדינא.

75. There are those who say that guests who are dining at the table of a host, even if they have selected their portion and it has been placed before them, and the host took from what was placed before them and betrothed a woman with it – she is betrothed as long as they have not put it into their mouths [Be'er Heitev in the name of Maharit]. And although we have written that when each one's portion is placed before him it is considered as his own, this is true when he has done some action with his portion, for just as he can put it into his mouth, so too can he give it to another, and this is his acquisition. But as long as he has not done any action with his portion, it is still considered as the host's portion [in my opinion]. And it seems to me that this is with a guest who eats for free, but a guest in an inn who pays for his meal, as soon as his portion is placed before him, he acquires it and the host has no rights to the portion, for the table before him is considered his for the duration of his stay in the inn, and the table acquires his portion for him. However, with many guests, as long as each one's portion has not been clearly specified, it is not yet considered as his own. Nevertheless, there is a doubt if the host has a share in this as long as each one's portion has not been clearly specified, and this requires further investigation for a definitive ruling.

עו. היתה סחורה בינו ובין חבירו וחלקה שלא מדעת חבירו וקידש בחלקו, הואיל דצריכה שומת ב"ד ואין חלוקתו כלום כמ"ש בחו"מ סי' קע"ו – אינה מקודשת, שאין זה נוטל לעצמו מה שירצה ויניח מה שירצה, ואפילו נתן לה כל הסחורה שיש בחלקו והוא יותר מפרוטה – אפ"ה אינה מקודשת, שאין רצונה להתקדש אלא בכל הסחורה, אם לא שפירש ואמר "תתקדש לי בחלק שיש לי בסחורה זאת" [הה"מ] דהרי קידשה בחלק זה והוא אין לו רק מחצה בזה כיון שאין חלוקתו חלוקה. ויראה לי שאם ידעה שחלק הסחורה שלא מדעת שותפו – הוי ספק קדושין, דהרי יודעת שאין בחלוקתו כלום וסברה וקבלה במה שיש לו בזה, ואע"ג דנשי לאו דינא גמירי, מ"מ לקולא בכה"ג לא אמרינן כן. ולא דמי למ"ש בסעי' ל"ב, דהתם שאני שלא קבלה לשם קדושין כלל אלא לפקדון, ע"ש. וכן אם בא השותף אח"כ ונתרצה להחלוקה ועדיין לא נתאכלו הקדושין – הוה ספק קדושין, די"ל איגלאי מילתא למפרע דבשלו קידש [חמ"ה]. ויש מי שאומר דזהו דמי ליאוש שלא מדעת [ב"ש], אבל באמת דין זה תלוי בברירה, אם אמרינן יש ברירה להחמיר בדאורייתא אמרינן הוברר הדבר למפרע שזהו חלקו [מקנה] ואפילו נתאכלו הוה ספק קדושין [עחמ"ת]. וכל זה הוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בסחורה שיש בה טובות ורעות, אבל במין סחורה שכל המין שוה זה כזה וחלק שלא מדעת חבירו וקידשה בחלקו – ה"ז מקודשת, דזהו כחלוקת מעות שיכול השותף לחלקן שלא מדעת חבירו כמ"ש בחו"מ שם, ודווקא שחלקה במדה או במשקל שוה חלק כחלק באופן שא"צ שומת בי"ד.

76. If there was merchandise between him and his friend, and he divided it without his friend's knowledge and betrothed [a woman] with his portion, since it requires the appraisal of a court and his division is meaningless as stated in Choshen Mishpat, section 176, she is not betrothed. This is because he cannot take for himself whatever he wants and leave whatever he wants. Even if he gave her all the merchandise in his portion and it is worth more than a perutah, she is still not betrothed, because she does not desire to be betrothed except with all the merchandise, unless he specified and said, "Be betrothed to me with the portion that I have in this merchandise." For he betrothed her with this portion, and he only has half of it since his division is not a valid division. It seems to me that if she knew he divided the merchandise without his partner's knowledge, it would be considered a doubtful betrothal, for she knows that his division is nothing and she accepted it with what he has in this. Although women are not experts in law, nevertheless, in such a case, we do not say this leniently. This is not similar to what is written in section 32, for there she did not accept it for betrothal at all but as a deposit, see there. Similarly, if the partner later came and agreed to the division and the betrothal had not yet been consummated, it would be a doubtful betrothal, for it could be said that it was retroactively revealed that he betrothed with what was his. There are those who say this is similar to unintentional abandonment, but in truth, this law depends on retroactive clarification. If we say there is retroactive clarification to be stringent in Torah law, we say it is clarified retroactively that this is his portion. Even if it was consumed, it would be a doubtful betrothal. All this applies to merchandise that has good and bad parts, but with a type of merchandise where all items are equal and he divided it without his partner's knowledge and betrothed with his portion, she is betrothed. For this is like the division of money, where a partner can divide without the other's knowledge, as stated in Choshen Mishpat there, and specifically if he divided it equally by measure or weight in a way that does not require court appraisal.

עז. המקדש אשה בטבעת שאולה או בשאר חפץ השאול ולא הודיע לה ששאול הוא – אינה מקודשת, שהרי קבלה החפץ על דעת שהוא שלה והרי אינה שלה דהיא צריכה להחזיר להבעלים, ונמצא שקדשה בגזל [רא"ש פ"ק ס"כ]. ואם הודיע לה ששאול הוא ולבעל החפץ לא הודיע שרצונו לקדש בו אשה – אינה מקודשת אלא א"כ השאילו לזמן ידוע, דאל"כ הרי יכול בעל החפץ ליטול ממנה לאלתר, דאע"ג דקיי"ל סתם הלואה הוא שלשים יום, בשאלת חפץ אינו כן כמ"ש בחו"מ סי' שמ"א ע"ש, ואפילו להסוברים שם דגם סתם שאלה הוא ל' יום, לא אמרינן זה אלא לגבי השואל בעצמו, ופשיטא שאין לו רשות להשאילו לאחר דזהו כגזל גמור [אבנ"מ], אבל בשואל לזמן ידוע נהי דג"כ אין השואל רשאי להשאיל לכתחלה, מ"מ בדיעבד אין זה כגזל [שם, וב"ש סקמ"ח]. ויש מפקפקין בזה, דכיון דאיסורא עביד יכולה לומר לא ניחא לי להתקדש באיסור [מקנה וקרבן נתנאל אות צ"ח] ובעינן דווקא כשנתן לו רשות להשאילו לאחר, וכן משמע מלשון הרא"ש שם, ולדינא הוי ספק קדושין. ולתנאי הזה צריך עוד תנאי, שיודיע לה שהחפץ שאול לו עד זמן פלוני, ושיהיה שוה הנאת הקישוט של אותו זמן ש"פ – ואז היא מקודשת. ואע"ג שהיא צריכה להחזיר הכלי אחר זמן, ודמי למתנה ע"מ להחזיר שיתבאר בר"ס כ"ט דאינה מקודשת, מ"מ היא מקודשת משום דהוא נותן לה מה שהוא שלו, ואותו דבר נותן לה בנתינה גמורה [ב"ש].

77. One who betroths a woman with a borrowed ring or other borrowed object without informing her that it is borrowed – she is not betrothed, for she accepted the object with the understanding that it was hers, and indeed it is not hers since she must return it to its owner, thus it turns out that he betrothed her with an item taken by theft [Rosh, Chapter 1, Section 20]. If he informed her that it was borrowed and did not inform the owner of the object that he intended to use it for betrothal – she is not betrothed unless he borrowed it for a specific period, for otherwise, the owner can take it back immediately. Although we generally hold that a loan without a specified term lasts for thirty days, this is not the case with borrowing objects, as stated in Choshen Mishpat, Section 341. And even according to those who say there that an unspecified borrowing also lasts for thirty days, this applies only to the borrower himself. It is obvious that he does not have the authority to lend it to another, as this would be akin to outright theft [Avnei Miluim]. However, if he borrowed it for a specified period, although the borrower does not initially have the right to lend it to another, after the fact, it is not considered theft [there, and Beit Shmuel, Section 148]. Some are uncertain about this, arguing that since a transgression was committed, she can claim that she does not wish to be betrothed through a transgression [Mikneh and Kereb Nateanel, Section 98]. Therefore, it is necessary that permission was given to lend it to another, and this seems to be the implication from the wording of the Rosh there. In practice, this is considered a doubtful betrothal. Additionally, another condition is required: he must inform her that the object is borrowed until a certain time, and that the enjoyment of adornment during that time is worth a perutah – then she is betrothed. And although

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she must return the object after the time, which is similar to a gift on the condition to return, as will be explained in the beginning of Section 29 that she is not betrothed, nevertheless, she is betrothed because he gives her what is his, and that thing he gives her in a complete gift [Beit Shmuel].

עח. וי"א דאפילו יש כל תנאים אלו – אינו אלא קדושי ספק, דדמי למתנה ע"מ להחזיר [טור בשם בעל העיטור], דכיון דקידשה סתם בהחפץ אף שידעה שהוא שאול, מ"מ דעתה על גוף החפץ, וכיון שהגוף הדרא להמשאיל דמי למתנה ע"מ להחזיר, ודיעה ראשונה ס"ל כיון שיודעת שהוא שאול דעתה רק על הנאת השימוש, ולכן אם אמר בפירוש "הרי את מקודשת לי בהנאת שימוש החפץ" – מהני לכ"ע, דההנאה נשאר אצלה והגוף לא נתן לה כלל, ואין זה בדמיון כלל למתנה ע"מ להחזיר, ובכה"ג א"צ להודיע לה ששאול הוא, שהרי אינו מקדשה בגוף הכלי אלא בהנאת השימוש על איזה זמן, ואם קידשה מפורש בגוף הכלי – לכ"ע לא הוי קדושין [ב"ש]. וי"א דגם כשקידשה בפירוש בהנאת שימוש צריך להודיע לה שהוא שאול, דאל"כ כיון שסבורה ששלו הוא והוא מקדשה בהנאת השימוש ה"ז כוונתו לפי דעתה כמקדשה בכלי זו לתשמישה, וכיון דהכלי הדרא דמי למתנה ע"מ להחזיר, אבל כשאומר לה שהוא שאיל הרי יודעת שנותן לה כל מה שיש לו בהכלי ואינו דומה למתנה ע"מ להחזיר [אבנ"מ סקנ"א]. ולא נראה כן, דהא גם במתנה ע"מ להחזיר גופה הרי מדינא מקודשת אלא שגזרו חכמים מפני שדומה לחליפין כמ"ש בר"ס כ"ט, א"כ כשמקדשה בהנאת שימוש אף שסבורה ששלו הוא, מ"מ אין זה דמיון למתנה ע"מ להחזיר שמקדשה בהכלי עצמה, ודמי לחליפין. אלא שיש מי שאומר דכשמקדשה בשימוש הכלי צריך שיאמר לה "בהנאת שימוש הכלי" דהוה פירושו כמו בהנאת מלוה שהיתה צריכה לתת פרוטה לפייסו לישאל לה ומקדשה בפרוטה זו, אבל אם אמר סתם שתתקדש "בהשימוש של כלי זו" אינו מועיל, דזהו כמו שמקדשה בשכר השימוש והוי כמלוה, דשכירות כלי הוה כמלוה [מקנה].

78. Some say that even if all these conditions are met, it is only a doubtful betrothal, as it resembles a gift given on the condition that it be returned [Tur in the name of Baal Ha'itur]. Since he betrothed her with the object without specifying, even though she knew it was borrowed, her intention is on the item itself. And since the item must be returned to the lender, it is like a gift given on the condition that it be returned. The first opinion holds that since she knows it is borrowed, her intention is only on the benefit of its use. Therefore, if he explicitly says, "Behold, you are betrothed to me with the benefit of using this object," it is effective according to all opinions, because the benefit remains with her and the item itself was not given to her at all. This is not similar to a gift given on the condition that it be returned. In such a case, there is no need to inform her that it is borrowed, since he is not betrothing her with the item itself but with the benefit of its use for a certain time. If he betrothed her explicitly with the item itself, according to all opinions, it is not a betrothal [Bach]. Some say that even when he betroths her explicitly with the benefit of its use, he must inform her that it is borrowed. Otherwise, since she thinks it is his and he betroths her with the benefit of its use, his intention according to her understanding is to betroth her with the item for her use. And since the item must be returned, it is like a gift given on the condition that it be returned. But when he tells her it is borrowed, she knows he is giving her all he has in the item, and it is not similar to a gift given on the condition that it be returned [Even HaEzer 61]. This does not seem correct, because even with a gift given on the condition that it be returned, she is legally betrothed, except that the Sages decreed it invalid because it resembles an exchange, as stated in the beginning of section 29. Therefore, when he betroths her with the benefit of its use, even if she thinks it is his, it is not similar to a gift given on the condition that it be returned, which would be like an exchange. However, some say that when he betroths her with the use of the object, he must say, "with the benefit of using the object," which is like the benefit of a loan where she would need to give a coin to appease him to borrow it, and he betroths her with this coin. But if he simply said she should be betrothed "with the use of this object," it is not effective, as this is like betrothing her with the payment for its use, which is like a loan, as the rental of an object is like a loan [Ketzos HaChoshen].

עט. ודע, דזה שכתבנו די"א דאפילו בכל התנאים אינן אלא קדושי ספק, יש חולקין ע"ז וס"ל דכשיש כל התנאים לכו"ע הוי קדושי וודאי, והפוסקים שנחלקו לא נחלקו אלא אם שאל בלא זמן מוגבל, ולכן י"א דאינן אלא קדושי ספק שהרי יכול ליטלה בכל עת שירצה, וי"א שמקודשת דס"ל סתם שאלה ל' יום [ב"ח וב"ש]. ולפ"ז כיון דאנן קיי"ל לדינא דסתם שאלה לא הוי ל' יום פשיטא דאינו אלא קדושי ספק. ולפמ"ש בסעי' ע"ז דלאחר פשיטא שאינו יכול להשאיל, רחוק הוא גם מקדושי ספק, אלא שלמעשה אין להקל והוי ספק קדושין.

79. And know, that what we have written, that some say that even with all the conditions they are only doubtful betrothals, there are those who disagree with this and hold that when all the conditions are met, according to everyone they are definite betrothals. The authorities who disagreed, only disagreed if he borrowed without a specified time. Therefore, some say that they are only doubtful betrothals because he can take it back at any time he wishes, and some say that she is betrothed because they hold that a general borrowing is for thirty days [Beit Yosef and Bach]. And according

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to this, since we hold in practice that a general borrowing is not for thirty days, it is clear that it is only doubtful betrothals. And according to what is written in subsection 70, that after it is clear that he cannot lend, it is far from even being doubtful betrothals. But in practice, we do not rule leniently, and it is considered doubtful betrothals.

פ. כתב רבינו הב"י בסעי' כ': הנותן לחבירו מתנה ע"מ להחזירו, והלך המקבל וקידש בה אשה – ה"ז מקודשת, עכ"ל. ואע"ג דכשמקדש אשה ע"מ שתחזיר הקדושין אינה מקודשת כמ"ש בסי' כ"ט, זהו מפני גזירת חליפין כמ"ש שם, אבל כשנתן לאדם מתנה ע"מ להחזיר הרי היא כשלו ממש דמקנה לו בקניין גמור, וזה שאמר ע"מ להחזיר הוה כתנאי בעלמא כמ"ש בחו"מ סי' רמ"א סעי' י"א, ולכן גם יכול להקדישו כמ"ש שם, ולפיכך יכול גם לקדש בו אשה. ואי קשיא דהא התנה ע"מ להחזיר וכשאינו מקיים התנאי תתבטל המתנה, וכיון שקידש בו אשה וא"א לו להחזירו הרי לא נתקיים התנאי ונתבטלה המתנה וקידשה בגזל, דהא בהקדש שם קיי"ל דצריך להחזירו כשהוא מוקדש כמ"ש שם, והכא הרי האשה לא תחזיר לו? די"ל דגם כאן ביכולתו או לקנותו אח"כ מהאשה ולהחזיר לו החפץ או להשאירו ביד האשה ולשלם לו ממון כפי שיווי החפץ, דאפילו למאן דס"ל בתנאי דגיטין שצריך שיחזיר החפץ עצמו דווקא [גיטין ע"ב:] והכי קיי"ל כמ"ש בסי' קמ"ג, זהו רק בגט משום דאמרינן לצעורא קא מכוין, אבל באינש דעלמא מה לי החפץ עצמו או דמי החפץ [רא"ש פ"ק ס"כ], ולכן אם לא קיים זה תנאו ולא החזיר גם הדמים להנותן ה"ז קידש בגזל למפרע [חמ"ח]. מיהו לעולם לא תצא מקדושי ספק, דמתי שיחזיר לו הדמים יחולו הקדושין למפרע, ודבר פשוט דכשמקדשה בזה נותן לה את החפץ לעולם, דאם הוא נותן לה ג"כ ע"מ שתחזירנו אינם קדושין כמ"ש [ומ"ש האבנ"מ בסקנ"ג דמתנה עמ"ל הוא רק קנין הגוף לשעה, וכ"כ בקצה"ח שם, אין כדאי לדחות דברי התוס' והרא"ש והריטב"א, וקושיתו משור זה הקדש יישבנו בחו"מ שם סעי' י"ב, וראייתו מתשו' ר"א כ"ץ י"ל ודו"ק].

80. Our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in section 20: "If one gives his fellow a gift on the condition that it be returned, and the recipient went and betrothed a woman with it – she is betrothed." And even though when one betroths a woman on the condition that the betrothal be returned, she is not betrothed as it is written in section 29, this is due to the decree concerning exchange as explained there. But when one gives a person a gift on the condition that it be returned, it is entirely his, as he is granted ownership through a complete acquisition. The condition to return it is merely a stipulation, as stated in Choshen Mishpat section 241, paragraph 11. Therefore, he can also consecrate it, as stated there, and thus he can also betroth a woman with it. And if it is questioned that since he stipulated to return it, and if he does not fulfill the condition, the gift is nullified, and since he betrothed a woman with it and cannot return it, the condition is not fulfilled, and the gift is nullified, making the betrothal an act of theft, because in consecration, it is established that the item must be returned when consecrated as stated there, and here the woman will not return it? It can be said that here too, he can either later purchase it back from the woman and return the item or leave it with the woman and repay the giver with money equivalent to the item's value. For even according to the opinion that in the condition of a get (divorce document) the item itself must be returned specifically, and this is the ruling as stated in section 143, this is only in the case of a get because it is said that the intent is to cause distress. But with an ordinary person, what difference does it make if it is the item itself or its monetary value? Therefore, if he does not fulfill his condition and does not return the money to the giver, he betroths with theft retroactively. Nevertheless, it will always remain a doubtful betrothal because whenever he returns the money, the betrothal will retroactively take effect. And it is a simple matter that when he betroths her with this, he gives her the item permanently, because if he also gives it to her on the condition that she return it, it is not a betrothal.

פא. השוכר כלי או חפץ מחבירו וקידש בו אשה דינו כשואל כלי שנתבאר, ואם לא הודיעה ששכורה היא בידו – אינה מקודשת, ואם הודיעה והשימוש לזמן השכירות ש"פ – מקודשת. ויש שמסתפק לומר דבשוכר עדיף משואל, דאלו בשואל כשקידשה בגוף החפץ אינה מקודשת כמ"ש בסעי' ע"ח, ובשוכר מקודשת, דשכירות ליומא ממכר הוא, אמנם אפשר לומר דגם בשוכר אינה מקודשת דלא לכל הדברים אמרו חז"ל ממכר הוא [תוס' ב"מ נ"ו:], וכן משמע מדברי רבינו הרמ"א בסעי' י"ט דמדמי לה לשואל לגמרי. ומ"מ יש מי שאומר דבשכירות מועיל כשנותן לה גוף החפץ והיא יודעת ששכור הוא, דאפילו אם אינו כממכר למה לא יהיה ביכולתו ליתן זכותו לאחר, והרי בשכירות קרקע יכול גם לכתחלה להשכירו לאחר כמ"ש בחו"מ סי' שי"ב, ובשכירות מטלטלין נהי דלכתחלה אינו רשאי להשכירו לאחר, זהו שמא יאבדנו אבל מ"מ אותו זכות שיש לו למה לא יועיל כשמוסרנו לה זכות שיש לו בגוף הדבר, והרי יש לו זכות בגוף החפץ לכל ימי שכירותו כיון ששילם מעות, וצ"ע. [ע' אבנ"מ סקנ"ב].

81. One who rents a utensil or object from his fellow and betroths a woman with it is treated as one who borrows a utensil as explained. If he did not inform her that it was rented, she is not betrothed. If he informed her and the usage is within the rental period as agreed upon, she is betrothed. Some are uncertain whether renting is better than borrowing, because in the case of borrowing, if he betrothed her with the object itself, she is not betrothed, as stated in Section 78. However, in the case of renting, she is betrothed, since renting for a day is considered a sale. Nevertheless, it can be argued that even in renting, she is not betrothed, because not in all matters did the Sages say

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that renting is considered a sale. This is also implied from the words of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in Section 19, who equates renting to borrowing entirely. In any case, some say that renting is effective when he gives her the object itself and she knows it is rented, because even if it is not considered a sale, why should he not be able to transfer his rights to another? Indeed, regarding renting land, one can also initially rent it to another, as stated in Choshen Mishpat Section 312. In the case of renting movable objects, although one should not initially rent it to another due to the risk of loss, still, the rights he has should be effective when he transfers to her the rights he has in the object itself. Since he paid money, he has rights in the object for the entire rental period. This requires further study.

פב. כל מה שבארנו בקידשה בכלי שאולה – זהו כשלא הודיע לבעל החפץ שרצונו לקדש בהכלי אשה, אבל אם הודיע לבעל החפץ – פסקו רבותינו דהוי קדושין בכל עניין ואפילו לא הודיע לה שהוא שאול, והטעם דאמרינן שהמשאיל כיון שהשאילו לקדושין גמר בלבו ליתן לו באותו עניין שיועיל לקדושין, ואם לא יועיל בלשון שאלה תהיה מתנה, ולכל הפחות תהיה מתנה ע"מ להחזיר, ויקנה הכלי מהאשה ויחזירנה לו או ישלם לו דמים בעד הכלי כמ"ש בדין מתנה ע"מ להחזיר. ולכן יש להסתפק כשלא החזיר דמים להמשאיל אי הוה קדושי וודאי משום דאמרינן דכיוון גם למתנה גמורה, או אינו אלא קדושי ספק [ב"ש סקמ"ח]. ומלשון הטור משמע דגם הוא מסתפק בזה, ולכן אינו אלא ספק קדושין, ודוגמא לדבר זה אמרינן ג"כ באתרוג של קהל שיוצא בו י"ח אתרוג כמ"ש באו"ח סי' תרנ"ח.

82. Everything we have explained regarding consecrating (kiddushin) with a borrowed vessel applies when the owner of the vessel was not informed that the borrower intended to use it for kiddushin. However, if the owner was informed, our sages have ruled that the kiddushin is valid in any case, even if the woman was not informed that the vessel was borrowed. The reason is that we assume the lender, since he lent it for the purpose of kiddushin, fully intended to give it in a manner that would be effective for kiddushin. If it would not be effective as a loan, it would be considered a gift, or at the very least, a gift on condition that it be returned. The woman would acquire the vessel and then return it to him or pay him its value, as is stated in the law regarding a gift on condition of return. Therefore, there is doubt if the borrower did not return the value to the lender whether the kiddushin is definitely valid because we say he intended it as a complete gift, or it is only doubtful kiddushin. From the language of the Tur, it seems he also is uncertain about this, and therefore it is only doubtful kiddushin. A similar example is mentioned regarding an etrog owned by the community, where one fulfills his obligation with it, as stated in Orach Chaim, Siman 658.

פג. ודווקא ששאל מן הבעל עצמו, אבל לא ישאל כלי מאשה שיש לה בעל בלא דעת בעלה, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה. ומ"מ כתב רבינו הרמ"א דאם שאל כלי מאשה שיש לה בעל וקידשה בו – חוששין לקדושין והוי ספק קדושין. ועכשיו נהגו להקל קצת בזה, כשאין להחתן טבעת שואלין מאשה אחרת העומדת שם בשעת החופה אף בלא רשות בעלה משום דמסתמא אין הבעל מקפיד ליתן במתנה ע"מ להחזיר [חמ"ח]. ואין טעם לקולא זו, דבמקום הפסד ממון לא אמרינן דניחא ליה לאינש לעשות מצוה בממונו כמ"ש באו"ח סו' י"ד וסי' תל"ז [ב"ש], ולי נראה דיש טעם נכון לקולא זו, דוודאי בכלים וחפיצים שאינם שייכים לגופה וודאי דאין לה רשות, ובזה קאמר רבינו הרמ"א רק דיש לחוש להקדושין כלומר שהם קדושי ספק דשמא ניחא ליה לבעל, אבל בטבעת או שאר חפץ השייך לגופה הרי הם שלה ואין להבעל שייכות בהם, והרי אין בע"ח גובה מהם כמ"ש בחו"מ סי' צ"ז, ואף הקדש אינו גובה מזה כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מערכין. ואע"ג דלאחר מותו שמין זה בכתובתה כמ"ש בסי' צ"ט, והטעם דלא הקנה לה רק כל זמן שהיא תחתיו ולא כשמת [כתובות נ"ד.], וכ"ש שלא הקנה לה לתתם לאחרים, אמנם בע"כ שלה הם דהרי גם לאחר מותו אין ביכולת ליטלם ממנה כמ"ש שם אלא שמחשבין לה בדמי כתובתה, וה"נ כשתתן לאחרים יחשבו לה כדמי כתובתה כשימות, אבל מ"מ כיון דשלה הם למה לא תוכל לעשות בהם מה שתרצה, וכ"ש אם הטבעת שמשאלת הוא טבעת הקדושין שלה דפשיטא שהוא שלה לגמרי, דקדושין אינן חוזרים לבעל כמ"ש בסי' נ' ע"ש, וא"כ יש למנהג הזה מקום ע"פ הדין [נ"ל].

83. It is specifically when he asked from the husband himself, but one should not borrow a utensil from a woman who has a husband without the husband's knowledge, for whatever the woman acquires, the husband acquires. Nevertheless, our Rabbi the Rema wrote that if one borrowed a utensil from a woman who has a husband and sanctified with it – we are concerned about the sanctification and it is considered doubtful sanctification. And now the custom has become somewhat lenient in this regard, that if the groom does not have a ring, they borrow from another woman standing there at the time of the chuppah even without the husband's permission, because presumably the husband is not particular about giving a gift on the condition that it be returned. And there is no reason for this leniency, for in a case of financial loss we do not say that a person is pleased to do a mitzvah with his money, as it is written in Orach Chaim section 14 and section 437. However, it seems to me that there is a correct reason for this leniency, for certainly with utensils and items that are not related to her body, she indeed has no permission, and in this our Rabbi the Rema says

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

only that we should be concerned about the sanctification, meaning it is doubtful sanctification since perhaps the husband is pleased. But with a ring or other item related to her body, they are hers and the husband has no connection to them, and creditors do not collect from them as it is written in Choshen Mishpat section 97, and even consecration does not collect from this as Maimonides wrote in chapter 3 of Arachin. And although after his death we assess this towards her ketubah as it is written in section 99, the reason is that he only granted her as long as she is under him and not when he dies, and certainly he did not grant her to give them to others. However, against her will they are hers, for even after his death they cannot be taken from her as written there, only they are calculated towards her ketubah value. And similarly, when she gives to others, it is calculated towards her ketubah value when he dies. But nonetheless, since they are hers, why shouldn't she be able to do with them as she pleases? And all the more so if the ring being borrowed is her wedding ring, it is obvious that it is entirely hers, for the sanctification does not revert to the husband as it is written in section 50. Therefore, this custom has a place according to the law.

פד. לפי מה שנתבאר צריך כל מסדר קדושין ליזהר לשאול את החתן אם שלו הוא הטבעת או אם שאלו, ואם שאלו צריך לשאול אותו אם הודיע למשאיל שרצונו לקדש בו אשה, גם אם שאלו מן הבעל או מן אשה שיש לה בעל [ב"ש]. ולפמ"ש, בכלים השייכים לגופה לא מהני דעת הבעל בלא דעתה, ולכתחלה יש ליזהר שלא לקדש בכלי שאולה [תשו' הרא"ש], וטוב יותר לקדש במטבע מלקדש בטבעת שאולה, ואם אחר נותן להחתן טבעת במתנה יזהרו שהחתן יגביה את הטבעת ג' טפחים כמ"ש בחו"מ סי' קצ"ח, ואין המקדש נאמן להוציא לעז על הקדושין לאמר שגזל הטבעת או שאלו שלא מדעת בעלים, דאין אדם משים עצמו רשע [ד"ר], ושואל שלא מדעת הוי גזלן. ואם מכר לו חפץ ע"מ שישלם לו חפץ אחר כמוהו – זהו מכירה גמורה רק שצריך שיקננה במשיכה או בהגבהה כל אחד לפי קניינו, ואם מכר לו בדמים אין נתינת הדמים מעכב, ובלבד שיעשו פסיקת המקח דבלא פסיקה לא קנה כמ"ש בחו"מ סי' ר'.

84. According to what has been explained, every person who arranges a wedding must be careful to ask the groom if the ring belongs to him or if he borrowed it, and if he borrowed it, he must ask him if he informed the lender that he intends to use it for marriage, also if he borrowed it from the husband or from a woman who has a husband [Beit Shmuel]. And based on what was said, in items that belong to her body, the husband's consent is not effective without her consent, and ideally, one should avoid using a borrowed item for marriage [Responsa of the Rosh], and it is better to marry with a coin than with a borrowed ring, and if someone else gives the groom a ring as a gift, they should ensure that the groom lifts the ring three handbreadths as stated in Choshen Mishpat, section 198. The one who performs the marriage is not believed to cast aspersions on the marriage by saying that he stole the ring or borrowed it without the owner's knowledge, for no person makes himself wicked [Drisha], and borrowing without knowledge is considered theft. And if he sold him an item on the condition that he will pay him another item like it - this is a complete sale, but he must acquire it by pulling or lifting it, each according to its form of acquisition, and if he sold it to him for money, the giving of the money is not essential, provided they make a decisive agreement, for without a decisive agreement, he did not acquire it as stated in Choshen Mishpat, section 200.

פה. המקדש באיסורי הנאה – אינה מקודשת דאינו שוה ממון, ואע"ג דיש מהם שמצותם בשריפה ואפרן מותר בהנאה, וא"כ כשיש בהאפר ש"פ תתקדש בו, וכן יש איסורי הנאה שמותרין ליהנות בהם שלא כדרך הנאתם ואם יש בזה ש"פ תתקדש בזה, אמנם כיון שהיא סבורה להתקדש בעיקר הדבר וכדרך הנאה – ממילא דהקדושין בטילים, דהרי אפילו קידשה במנה ונמצא חסר דינר אינה מקודשת. אבל אם ידעה שזהו מאיסורי הנאה ובכה"ג ש"פ – אפשר דמתקדשת [וכ"מ בתוס' נ"ו:], וי"א דגם שלא כדרך הנאתן אין היתר רק לחולה ולא לבריא, דחז"ל לא אמרו רק שאין לוקין על איסורי הנאה שלא כדרך הנאתן ומ"מ איסור מדרבנן יש [ר"ן שם], וזהו רק לדיעה שיתבאר דגם באיסורי דרבנן אינה מקודשת ולכן אינה מתקדשת מפני ההנאה שלא כדרך הנאתן, ומה דשרי לחולה אין זה ממון דליתפס בהן קדושין, דאל"כ כל איסורי הנאה מותר לחולה שיש בו סכנה, ולמי שסובר דבאיסורי הנאה דרבנן מקודשת צריכה גט, וכן אם יש בהאפר ש"פ צריכה גט [ע' ב"ח וחמ"ח]. ויש מי שאומר דבכל איסורי הנאה כשהיא יודעת שזהו אסור בהנאה – יכול לקדשה, מפני שיכולה למכור לחולה [ב"ש סקנ"ד], והדבר תמוה דהא המכירה גופה הוי איסור אפילו תמכרם לחולה, ושיהנה בו שלא כדרך הנאה מ"מ המכירה הוי דרך הנאה [וכ"כ המקנה, וכ"מ מריטב"א], ואפילו כשהיא עצמה חולה ומותרת היא ליהנות מזה שלא כדרך הנאתן מ"מ יש להסתפק אם חלין הקדושין, דנהי דלגבי דידה הוי ש"פ מ"מ לגבי דידיה אינה ש"פ, ועוד דממון אינו מקרי רק מה ששוה ממון לכל אדם, אם לא שאמר לה "הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתרפא בו" ויש באותה הנאה ש"פ [מל"מ רפ"ה בשם ריטב"א], וכן נראה עיקר לדינא. ודע, דחמץ בפסח אע"ג דקיי"ל באו"ח סי' תמ"ה דאפרן אסור, מ"מ לחומרא דקדושין יש לחוש שמא הוא מנשרפין ואפרו מותר [ב"ש שם].

85. Sanctification using items forbidden for benefit – she is not sanctified because it is not considered to have monetary value, and even though there are some items whose mitzvah is to be burned and their ashes are permitted for benefit, and thus if the ashes have the value of a perutah she would be sanctified with it, and likewise there are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

forbidden items from which one may benefit in an unconventional manner, and if such benefit has the value of a perutah she would be sanctified with it. However, since she believes she is being sanctified with the primary item and in a conventional manner, the sanctification is automatically void, for even if he sanctified her with a maneh and it was found to be missing a dinar, she is not sanctified. But if she knew it was from items forbidden for benefit and in such a way it has the value of a perutah, it is possible she is sanctified [and so it appears in Tosafot]. Some say that even unconventional benefit is only permitted for a sick person and not for a healthy one, for the Sages only said one does not get lashes for forbidden benefit in an unconventional manner, but there is still a rabbinic prohibition [Ran there], and this is only according to the opinion that even with rabbinic prohibitions she is not sanctified, therefore she is not sanctified due to unconventional benefit. What is permitted for a sick person is not considered monetary value to effect sanctification, for otherwise all forbidden items would be permitted for a dangerously ill person. According to the opinion that with rabbinic prohibitions she is sanctified, she requires a get, and similarly if the ashes have the value of a perutah, she requires a get [see Beit Yosef and Chelkat Mechokek]. There is an opinion that in all forbidden items, if she knows it is prohibited for benefit, he can sanctify her because she can sell it to a sick person [Beit Shmuel], but this is problematic because the sale itself is forbidden even to a sick person, and benefiting in an unconventional manner, nevertheless, the sale is in a conventional manner [and so writes the Makneh, and so it appears from Ritva], and even if she herself is sick and permitted to benefit in an unconventional manner, there is still doubt if the sanctification is valid, for although regarding her it has the value of a perutah, regarding him it does not have the value of a perutah, and moreover, monetary value is only considered what is valuable to everyone, unless he says to her, "You are sanctified to me with the benefit you have from being healed by this," and this benefit has the value of a perutah [Maggid Mishneh in the name of Ritva], and this seems to be the main halachic ruling. Know that chametz on Pesach, although we hold in Orach Chaim 445 that its ashes are forbidden, nevertheless, concerning the stringency of sanctification, we are concerned it might be from those burned and its ashes are permitted [Beit Shmuel there].

פו. ולכן המקדש בערלה בכלאי הכרם ובאליל, ובשור הנסקל, ובעגלה ערופה, ובפיגול נותר וטמא, ובציפורי מצורע שנלקחים לטהרת מצורע האחת נשחטת והאחת נשלחת, ואף דהנשלחת מותרת בהנאה דלא אמרה תורה שלח להכשיל בה את הבריות מ"מ משחיטת חבירתה ועד השילוח נאסרה גם היא [תוס' נ"ז.], ובשיער נזיר, ובפטר חמור בין לאחר עריפה ובין קודם עריפה כשלא נפדה בשה, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה, וביין נסך – אינה מקודשת. וכן כהן שקידש בחלקו שבמקדש, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים – אינה מקודשת אע"ג שהכהנים אוכלים אותם, מ"מ הרי אינו שלהם אלא של גבוה, וכי קא זכו משולחן גבוה קא זכו והתורה לא זיכם רק באכילה ולא בדבר אחר. וכן ישראל שקידש בתודה ושלמים – אינה מקודשת מטעם שנתבאר, ואין חילוק בין מחיים לאחר שחיטה. והמקדש בעורות קדשים לאחר זריקת הדמים – נראה דמקודשת. וכן המקדש בשיירי מנחה – אינה מקודשת, וכן המקדש במע"ש קודם חילול בין בשוגג בין במזיד – אינה מקודשת, שקודם חילול הוא ממון גבוה.

86. Therefore, one who betroths with items of orlah, kilayim of the vineyard, an idol, a stoned ox, a beheaded calf, pigul, notar, and impure things, and with the birds of a leper that are taken for the purification of the leper, one of which is slaughtered and the other is sent away, even though the sent one is permitted for benefit since the Torah did not say to send it to cause stumbling to people, nevertheless, from the slaughter of its counterpart until the sending it is also forbidden [Tosafot 57.], and with the hair of a Nazirite, and with a firstborn donkey whether before or after its neck is broken if it was not redeemed with a lamb, with meat and milk, with un-consecrated animals slaughtered in the Temple courtyard, and with wine used for libation – she is not betrothed. Similarly, a priest who betroths with his portion from the Temple, whether from the most sacred offerings or from the lesser sacred offerings – she is not betrothed, even though the priests eat them, nevertheless, they do not own them but rather they belong to the Most High, and when they receive them, they receive them from the table of the Most High, and the Torah only gave them the right to eat them and not for any other matter. Similarly, an Israelite who betroths with a thanksgiving or peace offering – she is not betrothed for the reason explained, and there is no difference whether it is alive or after slaughter. And one who betroths with the hides of sacrificial animals after the blood is sprinkled – it seems she is betrothed. Similarly, one who betroths with the remnants of a meal offering – she is not betrothed, and one who betroths with second tithe before redemption whether unintentionally or intentionally – she is not betrothed, because before redemption it is the property of the Most High.

פז. בכור בזמה"ז לאחר שנפל בו מום – וודאי דהוי ממון כהן, שהרי רשאי למוכרו ולהאכילו אף לכותי,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אבל בכור תם בזמה"ז דינו ככל קדשים קלים שבזמן הבית דלא הוי ממונו, שהרי אסור בגיזה ועבודה. אמנם י"א דבכור בזמה"ז אפילו תם הוי ממון בעלים [רא"ש פ"ק דב"ק סט"ו בשם י"א], ולכן לדינא כשקידש כהן בו אשה – הוי ספק קדושין. ואינו דומה לשארי קדשים, שהרי משנולד זכה בו הכהן, וכך שנינו במשנה פ"א דמע"ש ע"ש, וכן פסק רבינו הב"י ביו"ד סי' ש"ו דכן עיקר לדינא [הגר"א], ומ"מ בכאן מפני חומר אשת איש כתב דהיא ספק מקודשת, ופסולי המוקדשים כמו קדשים שנפל בהם מום קודם שנפדו אסורים בהנאה, ומשנפדו מותרים. [בירושלמי נדרים ספ"ה איתא המקדש בס"ת אינה מקודשת – אפילו בס"ת שלו, וצ"ע].

87. A firstborn animal in our times, after it develops a blemish, is certainly considered the property of the priest, as he is permitted to sell it and even feed it to a non-Jew. However, an unblemished firstborn animal in our times is treated like other lesser sanctified offerings from the time of the Temple, and is not considered the property of the priest, as it is forbidden to shear it or use it for labor. Some say that a firstborn animal in our times, even if unblemished, is considered the property of its owner [Rosh, Chapter 1 of Bava Kamma, Section 15 in the name of some], and therefore, if a priest used it to betroth a woman, the betrothal is doubtful. It is not similar to other sanctified offerings, because from the moment it is born, the priest acquires it, as we learned in the Mishnah, Chapter 1 of Ma'aser Sheni, and so ruled our teacher, the Beit Yosef, in Yoreh De'ah, Section 306, that this is the main legal ruling [the Gra], but here, due to the severity of the prohibition of a married woman, he wrote that she is doubtfully betrothed. Invalidated sacrificial animals, such as those that developed a blemish before being redeemed, are prohibited for benefit, but once they are redeemed, they are permitted. [In the Jerusalem Talmud, Nedarim, end of Chapter 5, it says that one who betroths with a Torah scroll is not betrothed, even with his own Torah scroll, and this requires further investigation].

פח. יש מרבותינו שסוברים שאין שום חילוק בין איסורי הנאה דאורייתא ובין איסורי הנאה דרבנן דבכולהו אין הקדושין תופסין, דנהי דרק מדרבנן אסורים בהנאה, מ"מ סוף סוף אין זה ממון שהרי אינו שוה כלום [רש"י פסחים ז'. ור"ן ספ"ב דקדושין], וכן משמע בירושלמי [פ"ק ה"א], ולכן המקדש אשה בערב פסח בשעה ששית בחמץ דאז אסור בהנאה מדרבנן, ואפילו חמץ נוקשה דאין איסורו בהנאה אף בפסח עצמו רק מדרבנן והוי תרי דרבנן – מ"מ אינה מקודשת, וכן משמע דעת הרמב"ם רפ"ה [הה"מ]. אמנם יש מרבותינו דס"ל דכל איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אם קידש בהם אשה מקודשת, ולכן בחמץ דרבנן ושעות דרבנן כמ"ש – ה"ז מקודשת, דזהו כמו שאין לו עיקר מן התורה, אבל בשעות דאורייתא וחמץ דרבנן או שעות דרבנן וחמץ דאורייתא – זה מקרי יש לו עיקר מן התורה ואינה מקודשת [תוס' פסחים שם ורא"ש קדושין שם]. ויש מרבותינו דס"ל דבחמץ דאורייתא ושעות דרבנן יש לחוש להקדושין, דשמא טעו בהשעה וסברו שהיא שעה ששית ולא היה באמת רק חמישית שעדיין מותר בהנאה גם מדרבנן [רמב"ן], אבל בשעות דאורייתא וחמץ דרבנן אין לחוש להקדושין ואין לחוש שיטעו, דאפילו יטעו – לא יטעו בין איסור דאורייתא להיתר גמור, ועוד דבין קודם חצות לאחר חצות הטעות אינו מצוי כל כך. [מ"ש הב"ש סקנ"ב בחולין בעזרה, הוא לר"ש ולא קיי"ל כן].

88. There are some of our rabbis who hold that there is no difference between Torah-prohibited benefit and rabbinically-prohibited benefit, and in all of them, the kiddushin (marriage) does not take effect. For although they are only rabbinically prohibited from benefit, nevertheless, in the end, it is not considered property since it is worth nothing [Rashi Pesachim 7a and Ran end of chapter 2 of Kiddushin], and so it appears in the Jerusalem Talmud [chapter 1, halacha 1]. Therefore, if someone betroths a woman on the eve of Passover during the sixth hour with chametz (leavened bread), which is rabbinically prohibited from benefit, and even if it is hardened chametz, which is only rabbinically prohibited from benefit even during Passover itself and is a double rabbinic prohibition – nevertheless, she is not betrothed. This also appears to be the opinion of the Rambam at the beginning of chapter 5 [HaMaggid Mishneh]. However, there are some of our rabbis who hold that any rabbinic prohibition that has no basis in Torah law, if one betroths a woman with it, she is betrothed. Therefore, with rabbinic chametz and rabbinic hours, as mentioned – she is betrothed, for this is like it has no basis in Torah law. But with Torah hours and rabbinic chametz, or rabbinic hours and Torah chametz – this is considered having a basis in Torah law and she is not betrothed [Tosafot Pesachim there and Rosh Kiddushin there]. And there are some of our rabbis who hold that with Torah chametz and rabbinic hours, one must be concerned about the kiddushin, for maybe they made a mistake about the hour and thought it was the sixth hour when in reality it was only the fifth hour, which is still permitted from benefit even rabbinically [Ramban]. But with Torah hours and rabbinic chametz, there is no concern for the kiddushin and no concern for a mistake, for even if they err, they will not err between a Torah prohibition and a complete allowance. Furthermore, the mistake between before noon and after noon is not so common. [What the Ba'er Heitev wrote in subsection 92 in Chullin in the Temple courtyard, this is according to Rabbi Shimon and we do not hold like this].

פט. ורבינו הב"י כתב בסעי' כ"א: המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא –

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא – ספק מקודשת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא – אינה מקודשת, עכ"ל. ודבריו תמוהים, דבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ליכא מאן דס"ל שיש לחוש להקדושין [חמ"ח וב"ש והגר"א], ועוד דזהו מפורש בגמ' פסחים שם דאין לחוש להקדושין, ושנאמר שחשש לדיעה יחידאה דס"ל דחמץ בער"פ עד הלילה אין איסורו בהנאה רק מדרבנן, דא"כ גם בחמץ דאורייתא נימא כן, ועוד דהיא דיעה דחויה מכל הפוסקים [ב"ש סקנ"ג, ע"ש ודוחק]. ועוד קשה במה שפסק דבדרבנן שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת ולא חשש להדיעות שאינם קדושין, והיה לו לפסוק בזה דהוי קדושי ספק [הגר"א].

89. And our teacher, the Beit Yosef, wrote in Section 21: If one betroths with rabbinically prohibited items of benefit that have no basis in Torah law, she is betrothed. But if it is chametz that is prohibited by Torah law during rabbinic hours, or chametz that is rabbinically prohibited during Torah hours, it is doubtful if she is betrothed. And if it is entirely biblically prohibited items, such as chametz that is biblically prohibited during Torah hours, she is not betrothed, end quote. His words are perplexing, for regarding chametz that is rabbinically prohibited during Torah hours, there is no one who holds that we should be concerned about the betrothal [Chametz, Bedek HaBayit, and the Gaon of Vilna]. Furthermore, it is explicitly stated in the Gemara Pesachim there that we do not need to be concerned about the betrothal, and to say that he was concerned with a singular opinion that holds that chametz on the eve of Passover until nightfall is only rabbinically prohibited from benefit — if so, we should say the same for biblically prohibited chametz. Moreover, this is an opinion rejected by all the poskim [commentaries on Shulchan Aruch] [Bedek HaBayit Section 53, see there in detail]. Additionally, it is difficult regarding his ruling that for rabbinically prohibited items with no basis in Torah law she is betrothed and did not consider the opinions that they are not betrothal, and he should have ruled that this is a doubtful betrothal [Gaon of Vilna].

צ. ונ"ל דצדקו דבריו, דבאמת לא מצינו מפורש לאחד מרבותינו שיאמר דבשעות דרבנן וחמץ דרבנן אין קדושין תופסין, וכיון שהרא"ש פסק מפורש דבזה תופסין הקדושין, ובדעת הרמב"ם ס"ל ג"כ כן כמ"ש בספרו הגדול, לכן פסק כן. וזה שפסק דבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא הוי ספק קדושין, זהו מפני ששיטת רש"י ז"ל דהש"ס בפסחים מיירי בשעות דרבנן וחמץ דאורייתא דבזה אין חוששין לקדושין, ומשמע קצת מדבריו דלהיפך יש לחוש להקדושין, והטעם דבשלמא כשעיקר האיסור דאורייתא רק חכמים הקדימו את האיסור שפיר הוי כדאורייתא, אבל בחמץ שעיקרו מדרבנן, דמדאורייתא אין כאן איסור כלל – הוי כאין לו עיקר מן התורה. וכ"ז הוא לבאר דעת רבינו הב"י, אבל לדינא בכולהו הוי ספק קדושין גם בדבר שאין לו עיקר מן התורה. [מ"ש הב"ש ועוד אחרונים דלרש"י בתרי דרבנן אינה מקודשת – אינו כן, דרש"י מפרש בפסחים דחיטי קורדניתא הוי חמץ גמור, וכבר השיגם הק"נ בפ"ב ס"ב אות ז' ע"ש, ויש לזה ראיה מרש"י שם כ"א: ד"ה משש וכו' דאי לאחר שש מאי אתא לאשמעינן וכו' עכ"ל, ולהב"ש טובא קמ"ל, ומדנדחק רש"י בלשון משש ולמעלה ולא פירש כפשוטו ובחמץ דרבנן נראה דס"ל דבכה"ג הוי קדושין כמ"ש וא"ש דברי הב"י, ודו"ק].

90. And it seems to me that his words are correct, for indeed we do not find explicitly among any of our rabbis who would say that in cases of rabbinic hours or rabbinic chametz, the marriage is not valid. And since the Rosh explicitly ruled that in such cases the marriage is valid, and according to the Rambam's opinion, he also holds this, as he wrote in his great book, therefore he ruled so. And this that he ruled that in cases of rabbinic chametz and Scriptural hours it is a doubtful marriage, is because Rashi's opinion is that the Talmud in Pesachim deals with Scriptural hours and rabbinic chametz, where we do not worry about the marriage, and it somewhat implies from his words that the opposite, we do worry about the marriage. And the reason is that when the main prohibition is Scriptural but the Sages brought the prohibition earlier, it is considered as Scriptural. But with chametz that is essentially rabbinic, that Scripturally there is no prohibition at all, it is like it has no basis in the Torah. And all this is to explain the opinion of our teacher, the Beit Yosef, but in practice, in all cases, it is a doubtful marriage even in something that has no basis in the Torah. [What the Beit Shmuel and other later authorities wrote that according to Rashi in two rabbinic prohibitions she is not betrothed, is not so, for Rashi explains in Pesachim that "Kordyan wheat" is complete chametz, and the Ketzot HaChoshen already objected to them in Chapter 2, Section 2, Note 7, see there, and there is proof for this from Rashi there 21b, s.v. from six and onwards, that if it was after six, what would he come to teach us, etc., end quote. And according to the Beit Shmuel, it teaches us a lot, and since Rashi strained the language of "from six and onwards" and did not explain it simply with rabbinic chametz, it seems that he holds that in such a case the marriage is valid, as I wrote, and the words of the Beit Yosef are well understood, and study it carefully].

צא. יש ששאלו איך אפשר לומר דבדבר שעיקר איסורו מדרבנן תתקדש בהם, דהא סוף סוף כיון דמדרבנן אסור בהנאה הרי אינו נותן לה כלום, והרי המקדש ע"פ מעמד שלשתן דהקניין הוא מדרבנן והוי קדושין, וכמו כן להיפך במה שאסרו חז"ל בהנאה אינן קדושין [ב"ש סקנ"ב]. אמנם מקניינים אין ראיה כלל, דלא גריעי קניינים שתקנו רבנן מקנייני הסוחרים שנהגו דהוי קניין דאורייתא כמ"ש בסעי' ס"ג, אמנם בשארי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

איסורי דרבנן נ"ל דתלוי במחלוקת הרי"ף עם שארי הפוסקים במקדש בפסולי עדות דרבנן אם יש לחוש להקדושין, ויתבאר בסי' מ"ב בס"ד דהרי"ף באמת ס"ל כן דאינן קדושין דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והחולקים עליו ס"ל דלא אמרינן זה בעקירת קדושין רק במקום שאמרו חז"ל בפירוש, אבל בכל איסורי ופסולי דרבנן אין ראיה שיתבטלו הקדושין מכל וכל, דאולי בכזה לא תקנו חכמים, והרי יש קדושין שחלין גם בעבירה כמו חייבי לאוין וכמו כן י"ל באיסורי ופסולי דרבנן נהי דאיסורא קעביד מ"מ הקדושין תופסין. אמנם מירושלמי משמע דבאיסורי הנאה דרבנן אין קדושין תופסין וכמ"ש בסעי' פ"ח [ותמיהני על הב"ש שהביא הרי"ף, הא באמת פסק הב"י בסמ"ב דלא כוותיה].

91. Some have asked how it is possible to say that one can be betrothed with something whose primary prohibition is rabbinic, for after all, since it is rabbinically prohibited to derive benefit, it would seem she is receiving nothing. And indeed, one who betroths with the presence of three, where the acquisition is rabbinic, it is considered a valid betrothal. Similarly, in the reverse, in matters where the Sages prohibited benefit, the betrothal is not valid [Beit Shmuel, sec. 52]. However, from acquisitions, there is no proof at all, for rabbinic acquisitions are not less valid than the acquisitions practiced by merchants, which are considered Torah-level acquisitions as stated in section 63. Nevertheless, regarding other rabbinic prohibitions, it seems to me that it depends on the dispute between the Rif and other poskim regarding one who betroths with witnesses who are rabbinically disqualified, whether we should be concerned about the validity of the betrothal. This will be explained in section 42 with God's help, where the Rif indeed holds that such betrothal is not valid because one who betroths does so based on the authority of the Sages. Those who disagree with him maintain that we do not say this to nullify betrothal unless explicitly stated by the Sages. But regarding all rabbinic prohibitions and disqualifications, there is no proof that the betrothal is entirely nullified, for perhaps in such cases the Sages did not enact their decree. After all, there are betrothals that take effect even in transgression, such as those involving prohibitions of negative commandments. Similarly, one could say regarding rabbinic prohibitions and disqualifications that although it is forbidden, the betrothal still takes effect. However, from the Jerusalem Talmud, it appears that in cases of rabbinic prohibitions of benefit, the betrothal does not take effect, as stated in section 88 [and I am puzzled by the Beit Shmuel who cited the Rif, for indeed the Beit Yosef in section 142 ruled not like him].

צב. כל איסורי הנאה אפילו דאורייתא, אם עבר ומכר את האיסור וקבל בו דמים וקידש בהם אשה – ה"ז מקודשת, דנהי דאיסורא קעביד במה שנהנה מאיסורי הנאה, מ"מ אין הדמים נתפסים באיסור, ורק באלילים ובשביעית גלי קרא דהדמים נתפסים תחתם [פ' ר"י נ"ד:] ולא שארי איסורי הנאה. ואע"ג דלכתחלה וודאי אסורים לו המעות, מ"מ אם קידש בהם אשה היא מותרת ליהנות שאינן דמי איסורי הנאה לגבי דידה, ואע"ג שהוא נהנה במה שמתקדשת לו לא החמירו כל כך בזה דהרי אין הממון נתפסין באיסור הנאה [ע' רש"י שם], ומן התורה מותרין לו לכתחלה, ונהי דמדרבנן אסור לו לכתחלה ליהנות מהממון – מ"מ מקודשת [רא"ש ספ"ב דקדושין], ובאלילים אם מכרן וקידש בדמיהן – אינה מקודשת מטעם שנתבאר.

92. All items prohibited for benefit, even if they are of Torah origin, if one transgressed and sold the prohibited item and received money for it and betrothed a woman with that money – she is betrothed. For even though he committed a transgression by benefiting from items prohibited for benefit, nevertheless, the money itself does not become prohibited. Only with idols and the produce of the Sabbatical year does the verse reveal that the money is seized by the prohibition, but not with other items prohibited for benefit. And although initially the money is certainly forbidden to him, nevertheless, if he betrothed a woman with it, she is permitted to benefit from it, as it is not considered money of prohibited benefit with regard to her. And even though he benefits by her becoming betrothed to him, they were not so stringent in this matter, as the money does not become seized by the prohibition of benefit. And according to Torah law, it is permitted for him initially, and though by rabbinic law it is forbidden for him to benefit from the money initially – nevertheless, she is betrothed. But with idols, if he sold them and betrothed with their money – she is not betrothed for the reason explained.

צג. אימתי מקודשת? כשמכרן לכותי או לישראל וידע שזהו איסורי הנאה, אבל אם הלוקח לא ידע כלל שהם איסורי הנאה ולקח המוכר דמיהם וקידש בהם אשה – ה"ז ספק מקודשת, דקרוב הדבר לומר דלא חלו הקדושין כלל, דהרי צריך להחזיר להלוקח מעותיו וכגזל הן בידו, וכן משמע בירושלמי, אלא דמ"מ אפשר לומר כיון שבאו המעות לידו דרך מקח וממכר הויין מעות אלו כהלואה בידו ויכול להוציאן ולשלם מעות אחרים [רא"ש ור"ן שם], אבל כשהלוקח ידע שזהו איסורי הנאה ולקחן – פשיטא שהמעות הן של המוכר, דהרי לקחן. [מ"ש הרא"ש "מעות מתנה" שיגרא דלישנא ואינו עניין לכל המקומות, דהרי נתרצה לקנותם ולא חשש על האיסור, ול"ד להכיר בה שאינו שלו דבע"כ יוציאוה מידו, וא"ש קושית הב"ש סקנ"ח, ועוד דלפחות כהלואה הם כמ"ש האבנ"מ בשם הריטב"א, וע' תוס' ב"ב צ"ב: ד"ה אי וכו' ולא דמי וכו'].

93. When is she considered betrothed? When he sold them to a gentile or to a Jew who knew that these are items forbidden for benefit. However, if the buyer did not know at

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

all that they were forbidden for benefit and the seller took their value and betrothed a woman with it – this is a doubtful betrothal, for it is near to saying that the betrothal did not take effect at all, since he must return the money to the buyer and it is as if it were stolen in his hand. This is also implied in the Jerusalem Talmud. However, it is possible to say that since the money came into his hand through a transaction, this money is considered as a loan in his hand and he can use it and repay with other money [Rosh and Ran there]. But when the buyer knew that these were items forbidden for benefit and he took them – it is obvious that the money belongs to the seller, for he took them. [What the Rosh wrote "gift money" is a common phrase and does not apply to all places, for he consented to buy them and did not worry about the prohibition, and it is not similar to recognizing that it is not his, for he must return it against his will, and it answers the question of the Beit Shmuel section 158, and furthermore, it is at least like a loan as the Avnei Miluim wrote in the name of the Ritva. Also, see Tosafot Bava Batra 92b s.v. "if etc." that it is not similar etc.].

צד. המקדש בתרומות ומעשרות – אם ישראל הוא אע"ג שמתבואתו הם ויש לו בזה טובת הנאה שיכול ליתן לכל כהן שירצה, מ"מ פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ה דאינה מקודשת, דטובת הנאה אינה ממון. וי"א דטובת הנאה ממון ומקודשת [רא"ש בשם ר"ח ספ"ב]. והרבה מהגדולים הסכימו להרמב"ם [ע' ש"ך חו"מ ס"ס ש"נ], ואנחנו כבר בארנו שם סעי' י"ג דעכ"פ ספיקא דדינא הוי, דמש"ס דבכורות מוכח להדיא דהוי ממון ע"ש [דף כ"ז.]. אבל הכהן שקידש בתרומה והלוי במעשר ראשון – מקודשת, דמתנות כהונה הוי ממונו ממש שרשאי לעשות בם מה שירצה, ואינו דומה לקדשים שמשולחן גבוה קא זכו, אבל מתנות כהונה נתנם ה' לאהרן ולבניו שיהיו נכסיהם ממש, לפיכך כהן שקידש בתרומה ותרומת מעשר ובחלה ובכורים ובזרוע לחיים וקיבה ובראשית הגז ובחמשה סלעים של פדיון הבן ובפדיון פטר חמור ובגזל הגר ובשדה אחוזה ושדה חרמים – מקודשת, ואף לכתחלה יכול לקדש בהן, ובן הלוי במעשר, וכן ישראל עני במעשר עני, אבל עשיר שקידש במעשר עני של שדהו – אינה מקודשת, אע"ג דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, מ"מ כל כמה דלא הפקיר לאו דידיה הוא [לח"מ], ועוד דכל עני מצווה להפריש משדה שלו וליתנה לאחרים [גיטין י"ב.]. וישראל שנפלו לו בירושה תרומות ומעשרות מאבי אמו כהן הרי הם כשלו, ואף שאינו רשאי לאוכלם יכול למוכרם, ואפילו נפלו לו טבלים והפריש מהן תרומות ומעשרות הרי הן כשלו דמתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, ודווקא כשנגמרה מלאכתה לתרומות ומעשרות בחיי הכהן וזכה הכהן בחייו בהם [רש"י קדושין נ"ח.].

94. One who betroths with terumot and ma'aserot—if he is an Israelite, even though they come from his own produce and he has the benefit of discretion to give them to any Kohen he wishes, nevertheless, the Rambam ruled in Chapter 5 that she is not betrothed, because the benefit of discretion is not considered monetary value. However, some say that the benefit of discretion is considered monetary value, and she is betrothed. Many great authorities agree with the Rambam, and we have already explained there in Section 13 that at the very least, this is a legal doubt, as it is evident from the Talmud in Bechorot that it is considered monetary value. However, a Kohen who betroths with terumah and a Levite with the first tithe, she is betrothed, because the gifts to the Kohanim are considered their actual property, and they may do with them as they wish. This is not comparable to consecrated items which are considered as having been acquired from the divine table, but the gifts to the Kohanim were given by God to Aaron and his sons to be their actual property. Therefore, a Kohen who betroths with terumah, terumat ma'aser, challah, bikkurim, the foreleg, the cheeks, and the maw, the first shearings, the five sela'im of pidyon haben, the redemption of a firstborn donkey, with the stolen property of a proselyte, a field of inheritance, and a field of dedication, she is betrothed, and even ideally he may betroth with them. Similarly, a Levite with ma'aser, and an Israelite who is poor with the poor tithe. But a wealthy person who betroths with the poor tithe of his field, she is not betrothed, even though if he wished he could renounce his possessions and become poor and it would be fit for him, nevertheless, as long as he has not renounced his possessions, it does not belong to him, and furthermore, every poor person is commanded to separate from his field and give it to others. An Israelite who inherits terumot and ma'aserot from his mother's father who was a Kohen, they are considered his, and even though he is not permitted to eat them, he can sell them. Even if he inherits untithed produce and separates terumot and ma'aserot from them, they are considered his, because gifts that have not yet been separated are considered as if they have been separated, provided that the work on the produce had been completed for terumot and ma'aserot during the Kohen's lifetime and the Kohen had acquired them during his lifetime.

צה. המקדש בהקדש של בדק הבית בשוגג – מקודשת, והוא ישלם קרן וחומש להקדש ויביא אשמו כדין כל מועל בשגגה. ואם במזיד קידש – אינה מקודשת, דבמזיד אין ההקדש מתחלל ואינו חייב במעילה, דמעילה לא נאמרה אלא בשוגג. והמקדש בפירות שביעית ובאפר פרה אדומה ובמים שמילא לאפר הפרה – ה"ז מקודשת, ואע"ג שאסור ליטול שכר בעד קידוש המים וההזאה, מ"מ כיון שבעד מילוי המים וההבאה יכול ליטול שכר, כשהוא מקדש בגוף המים והאפר הרי היא נהנית מהם שיכולה ליטול פרוטה ממי שהוא צריך להם מחמת טורח הבאה ומילוי [הה"מ]. וי"א שאינה מקודשת בהמים והאפר עצמן אלא אם קידשה בשכר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הבאת האפר והמים או בשכר מילוי המים [ראב"ד]. וכן המקדש בפרש שור הנסקל – ה"ז מקודשת, ואע"פ שהוא אסור בהנאה פרשו מותר שאינו דבר חשוב לגבי השור, אבל המקדש בפרש עגלי אלילים – אינה מקודשת, שגם הפרש אסור בהנאה שנאמר "וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם" (דברים יג יח), אבל המקדש בעורו של שור הנסקל – אינה מקודשת, דגם העור אסרה תורה בהנאה [ב"ק מ"א:].

95. One who betroths a woman with consecrated property of the Temple treasury inadvertently – she is betrothed, and he must repay the principal and an additional fifth to the Temple and bring his guilt offering, as is the law for anyone who commits an inadvertent misappropriation. However, if he intentionally betroths her – she is not betrothed, because with intent, the consecrated property is not desecrated, and he is not liable for misappropriation, as the law of misappropriation only applies to inadvertent actions. If one betroths a woman with produce of the Sabbatical year, with the ashes of the red heifer, or with water drawn for the ashes of the heifer – she is betrothed, even though it is forbidden to take payment for the sanctification of the water and sprinkling. Nevertheless, since one can take payment for drawing and bringing the water, when he betroths with the water and ashes themselves, she benefits from them since she can receive a prutah from someone who needs them due to the labor of drawing and bringing. Some say she is not betrothed with the water and ashes themselves unless he betroths her with the payment for bringing the ashes and water or with the payment for drawing the water. Similarly, one who betroths a woman with the dung of an ox that was to be stoned – she is betrothed, even though it is forbidden to benefit from it, its dung is permitted because it is not significant compared to the ox. However, one who betroths with the dung of calves designated for idolatry – she is not betrothed, because their dung is also forbidden for benefit, as it says, "and nothing of the banned property shall cling to your hand" (Deuteronomy 13:18). But one who betroths with the hide of an ox that was to be stoned – she is not betrothed, because the Torah also forbade its hide for benefit.

צו. כתב רבינו הרמ"א בסעי' כ"א: קהל שתקנו ועשו הסכמה ביניהם שכל מי שיקדש בלא עשרה או כיוצא בזה, ועבר אחד וקידש – חיישינן לקדושין וצריכה גט, אע"פ שהקהל התנו בפירוש שלא יהיו קדושיו קדושין והפקירו ממונו, אפ"ה יש להחמיר לעניין מעשה, עכ"ל. ביאור דבריו: דלא מיבעיא דאם הטילו איסור בזה דאינו כלום, דלא עדיפא איסורם מאיסור תורה והרי קדושין תופסין בחייבי לאוין, אלא אפילו כשתקנו והפקירו ממון הקדושין דהפקר ב"ד הפקר וכל טובי העיר בעירם כב"ד הגדול דמי כמ"ש בחו"מ סי' ב', מ"מ קשה להפקיע קדושין, די"א דהפקר ב"ד אינו אלא בבי דינא דר' אמי ור' אסי דאלימי לאפקועי ממונא אבל אחרים לא, ואע"ג דאין לך אלא שופט שבימיך – זהו שכשאין גדול כמותם בהדור, אבל אם יש בדורם גדול כמותם – אין בידינו להפקיע ממון [מרדכי פ"ק דב"ב בשם ר"ת].

96. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in paragraph 21: A congregation that established a regulation and made an agreement among themselves that anyone who performs a kiddushin (betrothal) without a quorum of ten, or something similar, and one transgressed and performed the kiddushin - we consider the kiddushin valid and she requires a get (divorce document), even though the congregation explicitly stipulated that such kiddushin would not be valid and they declared his property ownerless, nonetheless, we should be stringent in practice, end quote. The explanation of his words: Not only is it that if they imposed a prohibition on this, it is of no effect, since their prohibition is not stronger than a Torah prohibition and kiddushin is valid in cases of negative commandments, but even when they established and declared his property ownerless, since the declaration of a court is considered valid, and all the prominent people of the city in their city are like a great court as it is written in Choshen Mishpat section 2, nevertheless, it is difficult to annul kiddushin, because some say that a court's declaration of ownerlessness is only effective in the court of Rabbi Ami and Rabbi Assi who had the power to annul property, but others do not have this power, and even though the principle of "you shall only go by the judge who will be in those days" applies, this is only when there is no one as great as them in the generation, but if there is someone as great as them in the generation, we do not have the authority to annul property [Mordechai, first chapter of Bava Batra in the name of Rabbeinu Tam].

צז. עוד כתב: אשה שנדרה הנאה מאדם אחד או מכל מה שיתנו לה שלא בפני פלוני ופלוני, ועבר אחד וקידשה – אינה מקודשת דהוי כאלו קדשה באיסורי הנאה, ודווקא שקדשה בתורת כסף, אבל אם קדשה בשטר – הוי קדושין, עכ"ל. ודווקא כשאמרה שכל מה שיתנו לה שלא בפני פלוני ופלוני יהיה "כהקדש" או "כקונם", אבל אם לא אמרה בכ"ף הדמיון אלא יהיה "הקדש" – יש להסתפק אם כוונתה להקדש ממש ואין בדבריה כלום דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, או כוונתה שיהיה כהקדש, ולכן אין לפוטרה בלא גט [חמ"ח בשם רשב"א]. ומה שכתב דאם קדשה בשטר הוי קדושין, טעמו דהא קיי"ל כתבו גט על איסורי הנאה כשר, דאע"ג דבגט כתיב "וְנָתַן בְּיָדָהּ" (דברים כד א), מ"מ כיון דהך נתינה אינו נתינת ממון מקרי נתינה גם כשהיא איסורי הנאה, כמו כן קדושי שטר דלא בעי נתינת ממון מקרי נתינת שטר קדושין. אמנם בסי' ל"ב כתב רבינו הרמ"א בעצמו מחלוקת בזה ע"ש, וי"א דכאן מיירי באיסורי הנאה דרבנן ולקמן הוא באיסורי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הנאה דאורייתא [ע' חמ"ח], ויש סעד לזה מירושלמי דפ"ק דקדושין, אבל א"א לומר כן, דהירושלמי גם בגיטין מחלק כן ואנן לא פסקינן הכי כמ"ש בסי' קכ"ד, ולכן יש מי שאומר דאין כוונתו בכאן על קדושין וודאים אלא כלפי קדושי כסף שוודאי אין נתפסים, לזה קאמר בקדושי שטר שנתפסים, כלומר דלחומרא הוי קדושין ולא לקולא וכמ"ש בסי' ל"ב [ב"ש סקנ"ו]. אמנם זהו פשיטא דאסורה להנשא לזה שנדרה הנאה ממנו וצריכה גט [שם]. וגם אפשר לחלק בכאן מבסי' ל"ב דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם, ובסתם כשאמרה מכל מה שיתנו לה היתה הכוונה רק על נתינת מעות וחפיצים דזהו מקרי נתינה בלשון בני אדם, ולקדושי שטר לא עלתה על דעתה [נ"ל]. ולבד זה, העיקר להלכה דקדשה בשטר באיסורי הנאה דאורייתא הוי קדושין [הגר"א] כמו בגט, אלא דלמעשה מפני חומר אשת איש חשש בסי' ל"ב להביא גם דיעה השנייה, אבל להלכה מוכח בש"ס דשוין בזה גיטין וקדושין [ע' גיטין י'. מילתא דליתא בקדושין, ודו"ק]. וגם אם הירושלמי מחלק בין איסור הנאה דרבנן לדאורייתא, העיקר כש"ס דילן, ולענ"ד גם הירושלמי יש לפרש כן דגם בדאורייתא מתקדשת ומתגרשת, [דמ"ש שם מעתה אפילו באיסור הנייה ד"ת וכו' בניחותא קאמר, ומ"ש מה בינה לשטר וכו' מוסיף עוד ראיה לזה ודוחה ראיה זו אבל הראשונה מתקיימת, ודו"ק]. ומדברי רבינו הרמ"א אלו יש ללמוד דבמקום שיש פריצי ישראל ויש חשש שיתפשום לבתולות ויקדשום, והיא מפני הבהלה או מקלות דעתה לא תמחה ולא תשליך הקדושין מידה מיד, ללמד אותן שיאסרו על עצמן כל מה שיקבלו מאחרים שלא בידיעת הוריהם בקונם ובהקדש, ולחוש שיקדשון בשטר לא שכיח, וכן עשו כמה גדולים.

97. Moreover, he wrote: A woman who vowed to derive no benefit from a certain person or from anything given to her without the presence of certain individuals, and someone transgressed and betrothed her—she is not considered betrothed, as it is as if he betrothed her with items from which she is prohibited to derive benefit. This applies specifically when he betrothed her with money, but if he betrothed her with a document—she is considered betrothed. This is only when she said that anything given to her without the presence of certain individuals shall be "like consecrated" or "like forbidden," but if she did not use the comparative "like" and instead said it will be "consecrated"—there is doubt whether she intended actual consecration, in which case her words mean nothing since a person cannot consecrate something not in their possession, or if she intended it to be like consecration. Therefore, she should not be released without a get [divorce document] [Choshen Mishpat in the name of the Rashba]. And what he wrote regarding being betrothed with a document being valid—the reason is that we rule that if a get is written on items from which deriving benefit is prohibited, it is valid. Even though it is written in the get, "and he shall place it in her hand" (Deuteronomy 24:1), since this placement is not monetary, it is still called placement even when it involves items from which deriving benefit is prohibited. Similarly, betrothal with a document does not require monetary placement and is called placement of a betrothal document. However, in Siman 32, the Rema himself wrote a dispute on this matter, and some say this refers to rabbinic prohibitions of benefit, while the latter refers to Torah prohibitions of benefit [see Choshen Mishpat]. There is support for this from the Jerusalem Talmud in the first chapter of Kiddushin. However, it cannot be said so, as the Jerusalem Talmud also differentiates in Gittin, and we do not rule so as written in Siman 124. Therefore, some say that here it does not refer to certain betrothal but to monetary betrothal, which is certainly not valid. Hence, he says that betrothal with a document is valid, meaning stringently it is considered betrothal and not leniently, as stated in Siman 32 [Beit Shmuel, note 156]. However, it is obvious that she is forbidden to marry the one from whom she vowed not to derive benefit and needs a get [there]. Additionally, it is possible to distinguish here from Siman 32 that in the context of vows, we follow the common language. Generally, when she said anything given to her, she intended only money and items, as that is called giving in common language, and betrothal with a document did not come to her mind [it seems to me]. Besides this, the primary halacha is that if betrothed with a document involving Torah prohibitions of benefit, it is considered betrothal [the Gra] just like with a get. However, in practice, due to the severity of a married woman, he was concerned in Siman 32 to also bring the second opinion, but the halacha is proven in the Talmud that gittin and kiddushin are equal in this matter [see Gittin 10a. Something not found in Kiddushin, and scrutinize this]. Even if the Jerusalem Talmud differentiates between rabbinic and Torah prohibitions of benefit, the primary is our Talmud, and in my humble opinion, it can also be interpreted that in Torah prohibitions, she is betrothed and divorced [what is stated there from now even with Torah prohibitions, etc., is said calmly, and what is stated about what is the difference between it and a document, etc., adds another proof to this and refutes that proof, but the first one remains, and scrutinize this]. From these words of the Rema, one can learn that in places where there are lawless Jews, and there is a concern they will seize young women and betroth them, and due to panic or light-mindedness, she will not protest or immediately discard the betrothal document, they should be taught to forbid upon themselves anything received from others without their parents' knowledge with vows and consecration. The concern of being betrothed with a document is rare, and many great individuals have done so.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן כט

א. **[אופני נתינת הכסף, ואם לא נתן בשלימות או נתן משכון, ובו מ"ב סעי']**
הכסף של הקדושין צריך שיתן לה במתנה גמורה, ואם נתן לה ע"מ להחזיר – אינם קדושין. ואע"ג דלכל התורה מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה כמ"ש באו"ח סי' תרנ"ח לעניין אתרוג, דהא המתנה הוי קניין עולם ככל המתנות, וזה שאמר ע"מ שתחזירנו זהו תנאי ככל התנאים – מ"מ בקדושין אמרו חז"ל [ו:] דאינה מקודשת, והטעם לפי שאין אשה נקנית בחליפין, שאין האשה מקנית עצמה בהם מפני שאינה מקבלת כלום דהסודר חוזר להבעלים, וה"נ במתנה ע"מ להחזיר הוי כחליפין שאינה מקבלת כלום [ר"ן להר"מ], וכן מבואר מלשון הרמב"ם פ"ה דין כ"ד שכתב: האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום, עכ"ל. ואע"ג דאפשר שהיתה ש"פ ההנאה עד זמן שהחזירה, מ"מ לאו בהנאה זו קידשה אלא בגוף הדבר [רשב"א].

1. **[Methods of Giving Money, and If It Was Not Given Completely or Given as Collateral, with 42 Sections]**
The money for the betrothal must be given to her as an absolute gift, and if he gave it to her on the condition that she returns it – it is not a valid betrothal. And even though in general, for the entirety of the Torah, a gift given on condition to return it is considered a gift, as it is written in Orach Chaim section 658 regarding the etrog, because the gift is considered a permanent acquisition like all gifts, and the condition to return it is just a condition like any other condition – nevertheless, in betrothal, the Sages stated that she is not betrothed. The reason is that a woman cannot be acquired through exchange, because the woman does not acquire herself through it since she receives nothing, for the cloth returns to the owner. Similarly, a gift given on condition to return is like an exchange, where she receives nothing. This is also clarified from the language of the Rambam in Chapter 5, Law 24, where he writes: "If a man says to a woman, 'Behold, you are betrothed to me with this dinar on the condition that you return it to me,' she is not betrothed whether she returned it or not. Because if she did not return it, the condition was not fulfilled, and if she did return it, she did not benefit, and nothing reached her hand." End quote. And even though it is possible that she may have derived some benefit until she returned it, nevertheless, she was not betrothed through this benefit but through the item itself.

ב. ולפ"ז אם נתן לה מתנה ע"מ להחזיר ואמר לה "בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי" – הוי קדושין, דההנאה נשאר אצלה, וכ"כ רבינו הרמ"א בסעי' א'. ואע"ג דבחליפין גופה אפילו אם ירצה להניח לה הסודר אינם קדושין, דכיון דקונין בכלי אע"פ שאין בו ש"פ כמ"ש בחו"מ סי' קצ"ה אין קניין חליפין בכלל "כי יקח" שכתבה התורה באישות, וכן הסכימו רוב רבותינו [תוס' ור"ן ריש קדושין]. ויראה לי דמטעם זה לא הוצרך הרמב"ם להזכיר כלל דין חליפין שאין האשה מתקדשת בו מפני שאינו נכלל קניין כסף שיוכלל בכי יקח איש, וכשם שא"צ להזכיר שארי קניינים שיש במכירות שאינו נוהג בקדושין, כמו כן לא הוצרך להזכיר זה, מ"מ במתנה ע"מ להחזיר שאינו חליפין ממש אלא דומה לחליפין אם קידשה בההנאה מקודשת ואין זה עניין לחליפין כלל [נ"ל].

2. Therefore, if he gave her a gift on the condition that she returns it, and he said to her, "With the benefit that you enjoy during the time, you are betrothed to me" – it is considered betrothal, as the benefit remains with her. And so wrote our teacher, the Rema, in section 1. And although regarding an exchange transaction itself, even if he wants to leave the kerchief with her, it is not considered betrothal, since an acquisition is made through an item even if it does not have the value of a perutah, as stated in Choshen Mishpat section 195, the acquisition of exchange is not included in "when a man takes" as written in the Torah regarding marriage. And most of our rabbis agreed [Tosafot and Ran at the beginning of Kiddushin]. It seems to me that for this reason, the Rambam did not need to mention at all the law of exchange, because a woman is not betrothed through it since it is not included in the acquisition of money that is encompassed in "when a man takes a wife." And just as there is no need to mention other types of acquisitions used in sales that are not applicable in betrothal, so too there was no need to mention this. Nevertheless, with a gift on the condition to return, which is not truly an exchange but similar to an exchange, if he betrothed her through the benefit, she is betrothed, and this has no relation to exchange at all [it seems to me].

ג. והנה מדברי הרמב"ם מתבאר דמתנה ע"מ להחזיר אין כאן אף ריח קדושין [יש"ש], אבל יש מרבותינו דס"ל דמדין תורה מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר כיון דשמה מתנה, אלא דחכמים גזרו ואפקעינהו לקדושין מפני הגזירה שיאמרו אשה מתקדשת בחליפין, דכיון דיש בזה דמיון לחליפין בהחזרת החפץ לידו גזרו כן [תוס' ורא"ש ור"ן], ולפ"ז נראה דאף אם מקדשה בהנאה שתהנה תוך הזמן, כיון שהזכיר מתנה ע"מ להחזיר יש בזה גזירת חליפין, ונ"ל דזהו טעמו של רבינו ירוחם [הובא בב"י] שהביא שני דעות בזה ע"ש, אבל מדברי רבינו הרמ"א שלא הביא כלל הדיעה האחרת מוכח דס"ל דלכולהו פירושא כיון שהזכיר הנאת השימוש תוך הזמן שוב אין כאן גזירת חליפין, וצ"ע לדינא. [וקושית החמ"ח סק"ג ישבנו בסכ"ח סעי' ע"ז, ע"ש]. [ע' בהגר"א סק"ב דלתוס' ורא"ש גם בהנאה אינה מקודשת, ולפ"ז לדינא יש להחמיר].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

3. From the words of the Rambam, it is explained that a gift on condition to return does not even have the slightest hint of betrothal [Yam Shel Shlomo]. However, some of our Rabbis hold that, by Torah law, a woman can be betrothed with a gift on condition to return, since it is still called a gift. But the Sages decreed and nullified such betrothal due to the concern that people might say a woman can be betrothed through barter (chalipin). Since this resembles barter when the item is returned to him, they made this decree [Tosafot, Rosh, and Ran]. According to this, it seems that even if he betroths her with the benefit she enjoys within the time period, since he mentioned it as a gift on condition to return, there is still the decree of barter. And it appears to me that this is the reason of Rabbeinu Yerucham [brought in Beit Yosef], who mentioned two opinions on this matter there. But from the words of Rabbeinu Rema, who did not bring the other opinion at all, it is evident that he holds that according to all interpretations, since the benefit of use within the time period was mentioned, there is no longer the decree of barter, and the law remains in question. [The difficulty raised by the Chavatzelet HaSharon in section 3 we resolved in section 28, paragraph 77, see there]. [See the Vilna Gaon in section 2, who holds that according to Tosafot and the Rosh, even with benefit, she is not betrothed, and therefore, in practice, one should be stringent].

ד. ובחליפין גופה יש מהראשונים דס"ל דזה שאמרו חז"ל אין אשה נקנית בחליפין – זהו אם הוא כחליפין דעלמא שהקונה מקנה להמוכר את הסודר והמוכר מקנה לו בעד זה סחורתו המונח באיזה מקום והוי קניין, והקונה מתחייב ליתן מעות כפי שיווי הסחורה, וה"נ כן הוא שהוא מקדשה בחפץ ואינו נותן לה עתה, נותן לה הסודר בקניין חליפין להקנות החפץ והיא מקנית עצמה לו ומתחייב בהחפץ, דחליפין זה אינו מתורת כסף אלא מתורת קניין, אבל אם קדשה בסודר זה בתורת קניין חליפין – מתקדשת בו, דכיון דתפסה שלש על שלש יכולה ליטול זה, ואין זה בתורת קניין אלא בתורת כסף [תוס' רי"ד וש"ג], אמנם מכל הראשונים לא משמע כן, ואדרבא סתם קניין חליפין שאין האשה מתקדשת בו פירושו שנותן לה סודרו בתורת קניין, והיא מקנית עצמה לו, ואדרבא אם מקדשה בחפץ אחר ומקנה לה החפץ ע"י קנין סודר ואומר לה "הרי את מקודשת לי בחפץ פלוני, ומקניהו אני לך בקנין סודר" יכול להיות דהוי קדושין, ויתבאר בזה בס"ד בסי' זה [עב"ש] סק"ב, ומ"ש בשם המרדכי נ"ל דכוונתו שלא הזכיר חליפין כלל, ע"ש]. וכן יש מי שאומר דבמתנה ע"מ להחזיר צריכה גט ממנו [ע' חמ"ח סק"א], ובדברי רבותינו מפורש להיפך דאפילו אותם שסוברים דמן התורה הוי קדושין מ"מ אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה [וכ"כ הב"ש שם].

4. And regarding the acquisition by exchange, there are those among the Rishonim (early authorities) who hold that when the Sages said a woman cannot be acquired through exchange, this refers to a standard exchange where the buyer transfers a cloth to the seller, and the seller transfers to him in return his merchandise that is located somewhere, thus effecting a transaction. The buyer then becomes obligated to pay money according to the value of the merchandise. Similarly, in this case, the man betroths her with an object but does not give it to her immediately; he gives her the cloth as an exchange acquisition to transfer the object to her, and she transfers herself to him and becomes obligated for the object. This type of exchange is not in the category of money but in the category of acquisition. However, if he betroths her with this cloth as an exchange acquisition, she is betrothed by it, because once she has taken hold of a cloth measuring three handbreadths by three handbreadths, she can take it, and this is not in the category of acquisition but in the category of money (Tosafot Rid and Shita Mekubetzet). Nevertheless, the majority of the early authorities do not imply this. On the contrary, the general principle of exchange acquisition where a woman is not betrothed by it means he gives her his cloth as an acquisition, and she transfers herself to him. Conversely, if he betroths her with another object and transfers the object to her through the acquisition of the cloth and says to her, "Behold, you are betrothed to me with this object, and I am transferring it to you through the acquisition of the cloth," it could be that this constitutes betrothal, and this will be clarified with God's help in this section (Avnei Shoham, subparagraph 2). As for what is written in the Mordechai, it seems to me that his intention was that he did not mention exchange at all. Likewise, some say that in the case of a gift on the condition of return, she requires a bill of divorce (see HaMelech HaMashiach, subparagraph 1), but in the words of our Rabbis, it is explicitly stated to the contrary, that even those who hold that from the Torah it constitutes betrothal, nevertheless, the Rabbis nullified the betrothal (as the Beit Shmuel wrote there).

ה. יש מי שאומר דזה שנתבאר דבעל מנת להחזיר אינם קדושין – זהו דווקא כשכפל התנאי, דאל"כ התנאי בטל והמעשה קיים [ב"ח] כמ"ש בסי' ל"ח, ונתבאר בחו"מ סי' ר"ז דכל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, וכן נצרך שיהיה בזה כל דיני תנאים כמו הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה, ע"ש. אמנם למי שסובר דבעל מנת א"צ כל דיני תנאי כמ"ש שם א"ש אפילו לא כפליה. ואפילו למי שאינו סובר כן, מ"מ באומדנא דמוכח דלא נתן רק ע"מ כן א"צ דיני תנאי וסגי בגילוי מילתא בעלמא וכמ"ש באו"ח סי' תרנ"ח לגבי אתרוג [בית הילל]. ואין לומר דבאתרוג וודאי יש אומדנא דמוכח דנותנו ע"מ להחזיר דהרי צריך לו הוא בעצמו ליום מחר אבל בכאן ליכא אומדנא דמוכח, דגם כאן יש אומדנא דמוכח דאינו נותן לה רק כדי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לקדשה בזה כיון שאומר להדיא כן, ונהי דכשמקדשה בפרוטה אין כאן אומדנא, אבל כשמקדשה בסך רב דלא שכיחי קדושין כאלו – וודאי הוה אומדנא דמוכח כשאומר כן [ע' ב"ש]. וגם אין לומר דכיון דבקדושין לא מהני ע"מ להחזיר תו ליכא אומדנא דמוכח, ואדרבא יש סברא יותר לומר דכיוון למתנה גמורה [ע' אבנ"מ], דא"כ למה אמר כלל ע"מ להחזיר והרי אנו רואין שלא חשש לזה או שאינו יודע הדין, ואיך נדין דין זה דאומדנא מפני עיקר דין קדושין והלא ע"ז אנחנו דנין.

5. There are those who say that what was explained, that betrothal on condition to return is not valid – this is specifically when the condition is doubled, for if not, the condition is void and the act stands [Bach] as stated in Siman 38. It is explained in Choshen Mishpat Siman 207 that any condition that is not like the condition of the tribes of Gad and Reuben is not a valid condition. Also, it is necessary to have all the laws of conditions, such as "yes" before "no" and the condition before the action, as mentioned there. However, for those who maintain that on condition (alone) does not require all the laws of conditions, as mentioned there, it is valid even without doubling the condition. And even for those who do not maintain this, nevertheless, in a compelling assessment that he only gave on this condition, the laws of conditions are not needed, and it suffices with mere expression, as stated in Orach Chaim Siman 658 regarding the Etrog [Beit Hillel]. It cannot be said that in the case of the Etrog, there is certainly a compelling assessment that he gives it on condition to return because he needs it himself for the next day, but here there is no compelling assessment, for here too there is a compelling assessment that he only gives it to betroth her with it since he explicitly says so. And if he betroths her with a small coin, there is no compelling assessment, but if he betroths her with a significant amount, which is not common for betrothal, there is certainly a compelling assessment when he says so [see Beit Shmuel]. Also, it cannot be said that since in betrothal, the condition to return does not work, there is no compelling assessment, and on the contrary, there is more reason to say that he intended a complete gift [see Avnei Milu'im]. If so, why did he say at all on condition to return? We must see that he did not concern himself with this, or he does not know the law. How can we judge this matter of assessment due to the primary law of betrothal, and indeed on this we are judging.

ו. אמנם יש מהראשונים דלא ס"ל בזה טעמא דאומדנא, וגם באתרוג כתבו דבעינן תנאי כפול [רא"ש פ' יש נוחלין סמ"ח]. אמנם אף אם נאמר דבלא תנאי כפול התנאי בטל והמעשה קיים, מ"מ הקדושין אינם חלים, דהרי האשה לא סמכה דעתה ולא ידעה שהמעשה קיים והתנאי בטל דהיא סבורה שחייבת להחזיר לו [ב"ש], דאטו נשי דינא גמירי, והוה כמקדש במלוה של אחרים דאינה מקודשת מטעם דלא סמכה דעתה שסבורה שימחול החוב כמ"ש בסי' כ"ח סעי' נ"ד, וה"נ לא סמכה דעתה. ולא דמי לכל התנאים שבסי' ל"ח דקיי"ל אם לא כפליה לתנאיה הוי קדושין ותנאו בטל, דבשם הקדושין הוי קדושין גמורים והתנאי אינו בעצם הקדושין, אבל הכא התנאי הוא בעצם הקדושין [שם], אלא די"ל דאפילו לפי מה שהיא סבורה הוי מתנה ע"מ להחזיר דמן התורה הוי קדושין אלא דמדרבנן בטלו הקדושין משום דדמי לחליפין, והכא לפי האמת אין זה ע"מ להחזיר ולא דמי לחליפין רק דהיא סבורה כן תפסי הקדושין [שם], אמנם כיון דלפי מה שהיא סבורה אין כאן קדושין לפי תקנתא דרבנן, וגם לפי דעת הרמב"ם שהבאנו גם מן התורה לא הוי קדושין, י"ל דלא הוי קדושין – ולפיכך הוי קדושי ספק [נ"ל].

6. However, there are some of the early authorities who do not hold by the reasoning of estimation in this matter, and they also wrote regarding the etrog that a doubled condition is necessary [Rosh, Chapter "Yesh Nochalin" Section 48]. Nevertheless, even if we say that without a doubled condition the condition is nullified and the act remains valid, the marriage still does not take effect, because the woman did not rely upon it and did not know that the act remains valid and the condition is nullified, as she thought she would have to return it [Beit Shmuel]. For do women learn the laws? It is as if one betroths with someone else's loan, where she is not betrothed because she does not rely upon it, thinking that the debt will be forgiven, as stated in Siman 28, Section 54; and here too, she did not rely upon it. This is not similar to all the conditions in Siman 38, where we hold that if the condition is not doubled, the betrothal is valid and the condition is nullified, because there the betrothal is complete and the condition is not intrinsic to the betrothal. But here the condition is intrinsic to the betrothal [ibid.]. However, it could be said that even according to her understanding, it is a gift on condition to return, which according to Torah law would be a valid betrothal, but the Rabbis invalidated the betrothal because it resembles an exchange. And here, the truth is it is not a condition to return and does not resemble an exchange, but she thought so, hence the betrothal takes effect [ibid.]. Nevertheless, since according to her understanding there is no betrothal according to Rabbinic enactment, and also according to the opinion of the Rambam that we mentioned, even according to Torah law there would be no betrothal, it could be said that there is no betrothal – and therefore it is a doubtful betrothal [so it seems to me].

ז. ויש מהגדולים שאמר דבכל מקום דבעינן תנאי כפול, אם לא כפליה נהי דהמעשה קיים מ"מ התנאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מחוייב לקיים מפני דברו וזהו כעין שכירות, והביא ראיה מדין חליצה על תנאי שיתבאר בסי' קס"ט דאין תנאי בחליצה, ומ"מ נתבאר שם שצריכה לשלם לו מטעם שכירות, וה"נ דכוותיה [קצה"ח סי' רמ"א ובאבנ"מ סק"א], ולפ"ז בכל עניין לא הוי קדושין כיון שמחוייבת להחזיר לו. ולא נהירא לומר כן, דא"כ גריעא כח תנאי כפול מאינו כפול, דבתנאי כפול אם ירצה יקיים תנאו עם המעשה ואם לא ירצה לא יקיים לא התנאי ולא המעשה, ובאינו כפול שהמעשה קיים בע"כ אם נאמר שגם התנאי קיים בע"כ, גריעא טובא כח תנאי כפול מאינו כפול. והראיה מחליצה אינו ראיה כלל, דבחליצה העניין נוגע להאשה לבדה ולהאיש אינו נוגע כלל, ומשום המצוה הלא ביכולתו לייבם ולא לחלוץ ורק היא הטעתו מפני שאין רצונה להתייבם לו והוא הטריח בנתינת החליצה, ולכן בוודאי מחוייבת לשלם לו כשכיר דעלמא, אבל בקדושין וכן במקח וממכר שהדבר נוגע לשניהם ושניהם רוצים בהעניין מה שייך שכירות בזה, והרי גם בחליצה א"צ לשלם לו כפי התנאי רק כפי אומד הטירחא, ובחליצה יש טורח אבל מה עניין זה לקדושין ומקח וממכר? וגם מכל הראשונים לא משמע כן [וגם הנתיבות המשפט שם דחה זה, ע"ש].

7. Some of the great authorities have said that in any case where a double condition is required, if it was not expressed as a double condition, although the action is valid, the condition must still be fulfilled because of one's word. This is similar to the concept of hiring. They brought proof from the law of conditional release (halitzah), which will be explained in Siman 169, where there is no condition in halitzah. Nevertheless, it is explained there that she must pay him due to the concept of hiring, and this is analogous [see Ketzot HaChoshen Siman 241 and Even HaEzer, Ketzot HaChoshen Siman 1]. According to this, in any matter, it would not be considered a valid betrothal since she is obligated to return [the money]. However, it does not seem reasonable to say this, for if so, the power of a double condition would be weaker than that of a single condition. In a double condition, if he wishes, he can fulfill his condition along with the action, and if he does not wish, he will not fulfill either the condition or the action. In a single condition, the action is valid regardless, and if we say that the condition is also valid regardless, the power of a double condition would be significantly weaker than that of a single condition. The proof from halitzah is not a proof at all, for in halitzah, the matter concerns the woman alone and does not concern the man at all. Because of the commandment, he has the option to perform levirate marriage (yibbum) and not halitzah, and only she misled him because she does not wish to marry him, and he troubled himself to perform halitzah. Therefore, she is certainly obligated to pay him like any other hire. But in betrothal and in buying and selling, where the matter concerns both of them and both desire the matter, what relevance does hiring have? Furthermore, even in halitzah, she is not required to pay him according to the condition but according to the estimated trouble, and in halitzah, there is trouble. But what relevance does this have to betrothal and buying and selling? Also, none of the early authorities appear to support this view [and also the Netivot HaMishpat there rejected this, see there].

ח. כתב רבינו הרמ"א בסעי' א': אבל האשה שנתנה לאחר מתנה ע"מ להחזיר לה לאחר ל' יום כדי לקדשה בה תוך ל', ונתן לה תוך ל' לקדושין – הוי מקודשת, עכ"ל. וכתבו המפרשים דזה שכתב שנתנה לו כדי לקדשה – א"צ כלל לזה, דאפילו לא השאילה לו רק לצורכו וקדשה – מקודשת, דהא עיקר הטעם מי שמחמיר לקדש בדבר השאול הוא מטעם דדמי למתנה ע"מ להחזיר כמ"ש בסי' כ"ח סעי' ע"ח, וכאן לא שייך זה דהא שלה הוא ולא תחזירנו [ט"ז וח"מ וב"ש]. עוד כתבו שלא הוצרך כלל לומר שהמתנה היתה עד ל' יום, דאפילו נתנה לו סתם מתנה ע"מ להחזיר – יכול לקדש בו אשה כמ"ש שם סעי' פ', דגזירת חליפין אינו אלא כשמקדשה בע"מ להחזיר, אבל מי שיש לו מתנה ע"מ להחזיר יכול לקדש [שם].

8. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 1: But if a woman gave another a gift on the condition that it be returned to her after 30 days in order to betroth her with it within the 30 days, and he gave it to her within the 30 days for betrothal – she is betrothed. And the commentators wrote that this statement that she gave it to him in order to betroth her is not necessary at all, for even if she only lent it to him for his own use and he betrothed her with it – she is betrothed. The main reason for those who are stringent about betrothing with a borrowed item is because it resembles a gift on the condition to return, as explained in section 28, paragraph 78. Here, this is not applicable because it belongs to her and she will not return it [Taz, Choshen Mishpat, and Beit Shmuel]. They also wrote that it was unnecessary to state that the gift was for 30 days, for even if she gave it to him as a plain gift on the condition to return – he can betroth a woman with it, as stated there in section 80. The decree of exchange is only when he betroths her on the condition to return, but someone who has a gift on the condition to return can betroth [there].

ט. ולי נראה עיקר כדברי רבינו הרמ"א, דאם לא היתה המתנה עד ל' יום וכל שעה כשמחזיר לה הוי שלה ממש – א"כ במאי מקדשה, והרי זהו ממש כמקדשה בחפץ שלה דלא הוי קדושין כיון דבכל עת שמחזיר לה הוה כהגיע זמן החזרה, ולא דמי למקדש אשה בחפץ שאחר נתן לו במתנה ע"מ להחזיר. וזה שהוצרך לומר שנתנה לו כדי לקדשה, בוודאי אם קדשה תוך ל' יום ואמרה הן, או אפילו שתקה רק שאמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאת שימוש חפץ זה" וההנאה שעד ל' ש"פ – מקודשת אפילו אם לא נתנה לו כדי לקדשה.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אבל אם אמר לה "הרי את מקודשת לי בחפץ זה" ושתקה וקבלתו, אם לא נתנה לו כדי לקדשה – אין זה כלום, דהרי קידשה בהחפץ והחפץ הוא שלה, ואי משום השימוש – הרי לא קידשה בהשימוש, דבשלמא במתנה של אחר אנו אומרים שהחפץ ישאר אצלה לעולם והוא ישלם להנותן כמ"ש שם, ולא כשהחפץ שלה, אבל אם נתנה לו כדי לקדשה – גם בכה"ג מקודשת מפני שעיקר נתינתה היתה כדי לקדשה והוו כמו שדיברו בפירוש שיקדשנה בהנאת השימוש, ומ"מ אם לא היתה עד ל' יום – אינה מועלת, דהוה כמו שאמרה לו "קדשיני בחפץ שלי" כיון דבכל שעה הגיע זמן החזרה. [ובזה א"ש מה דבתשו' לא הוזכר זה, דשם מיירי באמרה הן, והרמ"א דינא קתני, וע' אבנ"מ ומקנה מ"ש בזה, ודו"ק].

9. It appears to me that the primary ruling follows the words of our teacher, the Rema, that if the gift was not until 30 days and at any time she returns it to him, it is truly hers – then with what does he betroth her? For this is exactly like betrothing her with her own object, which is not a valid betrothal since at any moment she returns it, it is as if the time for returning has arrived. And this is not similar to someone who betroths a woman with an object that another gave him as a gift on the condition to return it. And the necessity to state that she gave it to him in order to betroth her, certainly if he betrothed her within 30 days and she said "yes," or even if she was silent and he said to her, "Behold, you are betrothed to me with the benefit of using this object" and the benefit is for up to 30 days – she is betrothed even if she did not give it to him in order to betroth her. But if he said to her, "Behold, you are betrothed to me with this object" and she was silent and accepted it, if she did not give it to him in order to betroth her – this is nothing, for he betrothed her with the object and the object is hers, and if for the usage – he did not betroth her with the usage, for in the case of another's gift, we say that the object will remain with her forever and he will pay the giver as stated there, but not when the object is hers. However, if she gave it to him in order to betroth her – even in such a case she is betrothed because her primary giving was in order to betroth her and it is as if they explicitly stated that he would betroth her with the benefit of the usage. Nevertheless, if it was not until 30 days – it is not effective, for it is as if she said to him, "Betroth me with my object" since at any moment the time for returning has arrived. [And with this, it is clear why this was not mentioned in the responsum, for there it discusses when she said "yes," and the Rema teaches the halacha, and see Avnei Miluim and Mekaneh for what they wrote about this, and examine it well].

י. יש מי שאומר דדווקא בנתנה לו כדי שיקדשנה ולא היה תנאי בדבר, אבל אם נתנה לו מתנה ע"מ להחזיר על מנת שיקדשנה בזה – אינה מקודשת [מקנה], כיון שהתנתה בפירוש שאם לא יקדשנה בזה תתבטל המתנה הרי אינו נותן לה כלום, דבין כך ובין כך שלה הוא [שם]. ויש חולקין בזה דזהו כמו שאומר "הרי אני נותן לך חפץ זה במתנה ע"מ שתקנה ממני איזה חפץ אחר בחפץ זה שנתתי לך" דוודאי מהני [קה"י], ה"נ נתנה לו ע"מ שיקח אותה בחפץ זה. ולי נראה להכריע דוודאי אם נתנה לו המתנה לזמן ע"מ שיקדשנה בו תוך הזמן – הוה כתנאי דעלמא ומקודשת, אבל אם נתנה לו סתם ע"מ שיקדשנה בו, א"כ בעת חלות הקדושין דהיינו בשעה שמקיים התנאי הוי אז שעת החזרה, והוי שלה ממש ובמה מקדשה וכמ"ש בסעי' הקודם, אבל אם המתנה הוא לזמן הרי מקדשה בשכר הנאת השימוש שיש לו עד הזמן ושמין אם יש בזה ש"פ – ה"ז מקודשת.

10. There are those who say that it is specifically when he gives it to her so that he may betroth her and there was no condition attached. However, if he gave it to her as a gift on condition that he would take her in betrothal with it – she is not betrothed, because she explicitly conditioned that if he does not betroth her with it, the gift would be nullified. Thus, he is not giving her anything, for either way it is hers. There are those who disagree, saying that this is like saying, "I am giving you this object as a gift on condition that you will acquire another object from me with this gift I gave you," which certainly works. Similarly, here he gave it to her on condition that he would take her in betrothal with this object. It seems to me to conclude that if he gave her the gift for a fixed time on condition that he would betroth her within that time, it is like a regular condition and she is betrothed. But if he gave it to her simply on condition that he would betroth her with it, then at the time of the betrothal, that is, when he fulfills the condition, it is the time of returning, and it is truly hers. With what is he betrothing her? As stated in the previous section. However, if the gift is for a fixed time, he betroths her with the benefit of usage he has until the time, and if this has the value of a perutah – she is betrothed.

יא. אע"ג דצריך ליתן לה כסף הקדושין מ"מ אמרו חז"ל [ז'.] דלפעמים אף אם אחר מקבל הכסף לעצמו ומתקדשת בו. כיצד? אמרה לו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, וכשנתנו לו אמר לה התקדשי לי [רש"י] במנה שנתתי לפלוני [רא"ש] – מקודשת אע"ג דלא מטי הנאה לידה, דכמו שהערב משתעבד למלוה אע"ג דהוא לא לוה ממנו מ"מ כיון שצוה להלוות לפלוני הוה כהלוה לו, כמו כן כשהאשה צוותה לו ליתן לפלוני משתעבדת לאישות והוה כנתן לה.

11. Even though it is necessary to give her the money for the betrothal, nevertheless, our sages said that sometimes, even if another person receives the money for himself, she can be betrothed with it. How so? She said to him, "Give a maneh (a specific

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

amount of money) to so-and-so, and I will be betrothed to you." When he gave it to him, he said to her, "Be betrothed to me with the maneh that I gave to so-and-so" – she is betrothed even though she did not receive any benefit. This is similar to a guarantor who becomes obligated to the lender even though he himself did not borrow from him; nevertheless, since he instructed to lend to so-and-so, it is as if he borrowed it himself. Likewise, when a woman instructs him to give to so-and-so, she becomes obligated in marriage, and it is as if he gave it to her.

יב. והרמב"ם ז"ל כתב בפ"ה: האשה שאמרה "תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך", ונתן ואמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך" – ה"ז מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה, עכ"ל. ונראה דהרמב"ם לאו דווקא קאמר שיפרש בשעת הקדושין לומר "בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך" אלא אפילו אמר "במנה שנתתי לפלוני" סתמא כמ"ש נמי מהני, אלא דהרמב"ם מפרש מה המה הקדושין ולמה נתפסים מפני ההנאה וההנאה הוא ש"פ, וכמו דהערב משתעבד מפני ההנאה שֶׁהִלְוָה לפלוני על פיו כמו כן היא מתקדשת בהנאה זו שנתן לפלוני על פיה, ואורחא דמילתא הוא בקדושין כי הני לפרש טעם הקדושין אבל פירוש הדבר אינו לעיכובא. ולא עוד אלא אפילו אמר סתמא "התקדשי לי" [כפירש"י] נמי מהני גם להרמב"ם ולשאר פוסקים, דכמו בכל קדושי דעלמא כשנתן לה הטבעת ואמר לה סתם "הרי את מקודשת לי" אע"ג שלא אמר "בטבעת זו" מהני, כמו כן בקדושין אלו כשאומר סתם, אלא דנ"ל דבכה"ג צריך שיאמר תיכף לנתינתו לפלוני, אבל אם השהו מעט בנתים צריך שיפרש ולומר התקדשי לי "במנה שנתתי לפלוני" [כהרא"ש] או "בהנאת מתנה זו" וכו' כהרמב"ם, דאל"כ אינו נראה כלל שמקדשה באיזה דבר [ולפמ"ש לא פליגי רש"י והרמב"ם והרא"ש].

12. And the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 5: A woman who said, "Give a dinar to so-and-so as a gift and I will be betrothed to you," and he gave it and said to her, "Behold, you are betrothed to me with the benefit of this gift that I gave at your request" – she is betrothed, even though she did not receive anything, because she benefited from her will being done and that so-and-so benefited because of her. End quote. And it appears that the Rambam did not mean specifically that he should specify at the time of the betrothal saying "with the benefit of this gift that I gave at your request," but even if he said "with the amount (money) that I gave to so-and-so" in a general way, as I have also written, it is effective. Rather, the Rambam explains what constitutes the betrothal and why it is effective due to the benefit, and the benefit is significant. Just as a guarantor obligates himself because of the benefit that another is loaned money at his request, so too she is betrothed by this benefit that he gave to so-and-so at her request. And it is customary in such betrothals to explain the reason for the betrothal, but this explanation is not essential. Moreover, even if he said generally "Be betrothed to me" [as Rashi explained], it is also effective according to the Rambam and other decisors. Just as in all other betrothals, when he gave her the ring and said generally "Behold, you are betrothed to me," even if he did not say "with this ring," it is effective, so too in this betrothal if he says it generally. However, it seems to me that in such a case, he needs to say it immediately upon giving it to so-and-so. But if there was a slight delay in between, he needs to specify and say, "Be betrothed to me with the amount that I gave to so-and-so" [as the Rosh said] or "with the benefit of this gift," etc., as the Rambam said. Otherwise, it does not at all appear that he is betrothing her with anything [and according to what I have written, Rashi, the Rambam, and the Rosh do not disagree].

יג. לפי מה שנתבאר הקדושין הם דווקא כשאמר לה התקדשי לי אבל בלא אמירתו לא מהני, ויש מראשונים שאמרו דאפילו לא אמר כלום מהני, דכיון דאמרה לו "ואתקדש אני לך" והוא נתן על פיה לא גרע ממדבר עמה על עסקי קדושיה דמהני אע"פ שלא פירש [ר"ן בשמם] וכמ"ש בסי' כ"ז סעי' י"ג. ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא דאינו מועיל כמ"ש שם, דשאני התם שנתן הוא תחלה ואין הדבר מוכיח שבתורת קדושין נתנו, וההוכחה מהקדושין הוא מאמירתה, ונמצא שבאמירתה נגמרו מעשה הקדושין ומשום הכי לא מהני, אבל כאן הוא עושה מעשה הקדושין לגמרי שהרי בנתינה זו היא מתקדשת בלא דיבור אחר, דה"ל דיבורא דידה כמדבר עמה על עסקי קדושיה דמהני אפילו בסתם [שם]. וטעם הרמב"ם ורש"י והרא"ש הוא דהא זהו פשיטא דבנתן הוא ואמרה היא לא מהני להיות קדושי וודאי אפילו כשאמרה בשעת נתינתו לידה, ואע"פ שע"מ כן נתן לה מ"מ לא מהני, דלא דמי למדבר עמה על עסקי קדושיה דבשם (ג"כ) כשדיבר הוא גם כן, אבל כל שלא דיבר כלום אע"פ שנתינתו מוכחת שהוא מסכים לדבריה אינו מועיל, דזהו דומה כשתיקה דידה לאחר מתן מעות דלא מהני גם באמר הוא ונתן הוא במקום שאנו צריכין לדיבורה [שם].

13. According to what has been explained, the act of betrothal (kiddushin) is specifically when he says to her, "Be betrothed to me," but without his statement, it is not effective. However, some of the early authorities have said that even if he did not say anything, it is effective, because since she said to him, "And I will be betrothed to you," and he gave her [the item] based on her statement, it is not inferior to speaking with her about the matters of betrothal, which is effective even though he did not specify [Ran in their name], as mentioned in Siman 27, Seif 13. It is not similar to a case where he gave and she said [the statement of betrothal], which is not effective as mentioned there, because there he gave first and it is not evident that he gave it as a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal, and the proof of the betrothal comes from her statement. Thus, it turns out that the act of betrothal is completed by her statement, and therefore it is not effective. But here, he performs the act of betrothal entirely, for with this giving she is betrothed without any other statement, since her statement is like speaking with her about the matters of betrothal, which is effective even in a general situation [there]. The reason of the Rambam, Rashi, and the Rosh is that it is obvious that if he gave and she said [the statement of betrothal], it is not effective to be a definite betrothal, even if she said it at the moment he gave it into her hand. And although he gave it to her with that intention, it is still not effective, because it is not similar to speaking with her about the matters of betrothal, where he also spoke. But if he did not say anything, even though his giving indicates that he agrees with her words, it is not effective, for this is similar to her silence after the giving of money, which is also not effective even if he said and gave in a case where we need her statement [there].

יד. ומדברי רבינו הרמ"א שכתב על דברי רבינו הב"י שהם דברי הרמב"ם, ואם היו עסוקין באותו עניין אע"פ שנתן סתם בציוויה ה"ז מקודשת עכ"ל, נראה דהני ראשונים לא פליגי כלל על הדיעות הקודמות וגם הם מודים דבלא דיבורו אינו מועיל כלל, ואינהו מיירי באמת כשדברו מקודם על עסקי הקדושין והוא דיבר ג"כ בזה דבכה"ג כולהו מודו דאין האמירה מעכב. ודע דכשדברו על עסקי קדושין אז א"צ שתאמר "תן לפלוני ואתקדש לך", דב"תן לפלוני" בלבד דיו, אמנם זהו רק כשהיא היתה המתחלת בעסקי הקדושין, אבל כשהוא היה המתחיל לדבר בעסקי הקדושין והשיבה "תן לפלוני" – אינם קדושין וודאים, דדמי ל"תנם לאבא ולאביך" שיתבאר בסי' ל' דלא הוה מקודשת, ואולי דבכה"ג גם כשסיימה "ואתקדש לך" אינם קדושים וודאים ובעינן דווקא שהיא תהיה המתחלת [כ"מ בתוס' ח' ד"ה תנם לאבא, וע' ב"ש סק"ז ודבריו מגומגמים, וע' ב"ש סי' ל' סקי"ג, וצ"ע א"כ מאי מקשו, וכ"מ ברש"י ובר"ן ע"ש, אך מהרא"ש סי' י"ג משמע כהב"ש, וע"ש בק"נ אות ס"א וצע"ג].

14. From the words of our master, the Rema, who wrote about the words of our master, the Beit Yosef, which are the words of the Rambam, "And if they were engaged in that matter, even though he gave it without specifying, she is betrothed," it appears that these early authorities do not disagree at all with the previous opinions and they also agree that without his speech, it does not work at all. They are really referring to a case where they previously spoke about matters of betrothal and he also spoke about this, for in such a case, all agree that the statement is not essential. And know that when they spoke about matters of betrothal, she does not need to say, "Give to so-and-so and I will be betrothed to you"; saying "Give to so-and-so" alone is sufficient. However, this is only when she initiated the matter of betrothal, but when he initiated speaking about matters of betrothal and she responded, "Give to so-and-so," it is not a certain betrothal, for it is similar to "Give them to my father or your father," which will be explained in Siman 30 that it is not a betrothal. And perhaps in such a case, even if she concluded with "and I will be betrothed to you," it is not a certain betrothal, and we specifically need her to be the one to initiate.

טו. וכתב רבינו הרמ"א דכ"ז הוא דווקא כשהיא התחילה לומר תן מנה לפלוני, אבל אמר לה הוא תחלה והיא אומרת תן לפלוני – עיין לקמן סי' ל' סעי' ח' עכ"ל, ור"ל דשם נתבאר דבכה"ג לא הוו קדושין, ולהדיא מתבאר מדבריו דאין חילוק בין כשסיימה "ואתקדש אני לך" ובין לא סיימה, דכשהוא היה המתחיל אפילו סיימה "ואתקדש אני לך" אמרינן דמשטה היתה בו דאל"כ מאי עניין זה לסי' ל'. אמנם לפי הסברא היה נראה לחלק דכשלא סיימה "ואתקדש לך" אלא "תנם לפלוני" הוה כהשטאה וכאומרת תנם למי שתרצה ואין לי עסק בקדושין, אבל כשסיימה "ואתקדש לך" אין זה כהשטאה, אבל מדברי רבינו הרמ"א לא משמע כן [וכ"מ מרש"י ותוס' ור"ן כמ"ש בסעי' הקודם]. ומ"מ נראה דכוונתו דאינן קדושין וודאי אבל קדושי ספק מיהא הוי,[והרי בראש"ש שם משמע להדיא כן כמ"ש, ובכלל צ"ע על הב"ש כמ"ש, וביותר מדברי הרמ"א].

15. And our Rabbi the Rema wrote that all of this is specifically when she began by saying, "Give a maneh (a specific amount of money) to so-and-so," but if he first said to her, and she responds, "Give to so-and-so" – see below in Siman 30, Se'if 8, end quote. And it means that it is explained there that in such a case, it is not considered a valid betrothal. And it is clearly understood from his words that there is no difference whether she concluded with "and I will be betrothed to you" or not. Because if he was the one who initiated, even if she concluded with "and I will be betrothed to you," we say that she was mocking him, for otherwise, what relevance does this have to Siman 30? However, logically, it would seem to differentiate that if she did not conclude with "and I will be betrothed to you" but only said "give them to so-and-so," it would be considered as mocking and as if she is saying "give them to whomever you want, and I have no interest in the betrothal." But if she concluded with "and I will be betrothed to you," this would not be considered as mocking. Nevertheless, from the words of our Rabbi the Rema, it does not seem so [and this is also evident from Rashi, Tosafot, and Ran as I wrote in the previous section]. And in any case, it seems that his intention is that it is not a definite betrothal, but it is at least a doubtful betrothal [and this is clearly implied in the Rosh as I wrote, and in general, it is a question on the Beit Shmuel as I wrote, and even more so from the words of the Rema].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. עוד כתב: אמרה לו "הלוה מנה לפלוני ואתקדש אני לך", והלוה לפלוני ואמר לה "הרי את מקודשת בו" – הוה קדושין כמו במתנה, אבל אם הרויח זמן מלוה על פיה וקדשה בו – אינה מקודשת, עכ"ל. דכיון דטעם קדושין אלו הוי כטעם דערבות כמ"ש בסעי' י"א, והרי גם בערב בכה"ג אינו משתעבד שאין הערב משתעבד אלא כשהלוהו על פיו דעל אמונתו הלוהו ולא ע"פ הרחבת הזמן [חמ"ח בשם רשב"א], דערב שלא בשעת מתן מעות אינו משתעבד כמ"ש בחו"מ סי' קכ"ט, ע"ש. והקשו ע"ז דהא סוף סוף הרווחת זמן המלוה הוא ש"פ כמ"ש בסי' כ"ח לעניין מקדש במלוה, וא"כ הרי נהנה פלוני ש"פ על ידה והיא נהנית הנאה מש"פ, ומה בין זה להלוה על פיה, ומה זה עניין לערבות [ט"ז וחמ"ח], ועוד דבחו"מ שם אינו מתבאר זה כלל דבהרווחת זמן לא הוה ערב אלא כשערב בעד כל הקרן שלא בשעת מתן מעות אינו ערב, אבל בהרווחת זמן למה לא יהיה ערב [חמ"ח]. ויש מי שאומר דוודאי אם אמר לה "התקדשי לי בהנאה זו שהרווחתי לפלוני זמן על פיך" – הרי היא מקודשת, אבל אם אמר סתם "התקדשי לי בהרווחת זמן שהרווחתי" וכו' ולא אמר "בהנאה זו" – אינה מקודשת, דבתחלת ההלואה או הנתינה אע"פ שלא פירש בהנאה מסתמא בההנאה מקדשה, אבל בהרווחת זמן צריך לפרש, ובכה"ג מיירי רבינו הרמ"א [מקנה] ואין טעם נכון לחלק בזה, דממ"נ – אם יש לה הנאה בהרווחת זמן לפלוני כמו בהלואה עצמה, למה לא נאמר גם בזה דמסתמא דעתו לקדשה בההנאה.

16. Furthermore, he wrote: If a woman says to a man, "Lend a maneh (a certain amount of money) to so-and-so, and I will become betrothed to you," and he lends to so-and-so and says to her, "Behold, you are betrothed to me with it" – it constitutes betrothal just like with a gift. However, if he extended the loan period based on her request and betrothed her with it – she is not betrothed. This is because the reason for this betrothal is akin to the reason for a guarantor, as mentioned in Section 11. And even with a guarantor in such a case, he is not obligated, as a guarantor only becomes obligated when the loan is given based on his guarantee, not based on the extension of the loan period. A guarantor who guarantees not at the time of the giving of the money is not obligated, as stated in Choshen Mishpat, Section 129. There is a question regarding this, as, after all, the benefit of extending the loan period is equivalent, as mentioned in Section 28 regarding betrothal with a loan. Therefore, the other party benefits from her action, and she benefits from his action, so what is the difference between this and lending based on her request, and what does this have to do with being a guarantor? Additionally, in Choshen Mishpat there, it is not clarified that extending the loan period does not make one a guarantor, unless he guarantees the entire principal not at the time of the giving of the money, but why should extending the loan period not make one a guarantor? There is an opinion that says if he tells her, "Become betrothed to me with this benefit that I extended the loan period for so-and-so based on your request" – she is betrothed. But if he just says, "Become betrothed to me with the benefit of extending the loan period" without specifying "with this benefit" – she is not betrothed. At the beginning of the loan or gift, even if he did not specify the benefit, it is assumed that she is being betrothed with the benefit. However, for extending the loan period, he needs to specify, and this is what Rabbi Rema is addressing. There is no valid reason to differentiate in this, for if she benefits from the extension of the loan period for so-and-so just like with the loan itself, why not say that it is assumed his intention is to betroth her with the benefit?

יז. ולי נראה דלא בא לדמות ממש דין זה לערבות, דא"כ נאמר כשקבלה בקניין בכה"ג הוי קדושין כמו דבערבות מתחייב בכה"ג כמ"ש בחו"מ שם, וכל כי האי ה"ל לפרש, דזהו חידוש גדול שהקניין יגרום הקדושין אף דאין אשה מתקדשת בחליפין, אלא דהכי פירושו: דוודאי כשבאה האשה מקודם אצלו ואמרה לו הרווח זמן לפלוני ואתקדש לך דמקודשת, דאין חילוק בין הלואה להרווחת זמן, אלא דרבינו הרמ"א מיירי דכשזה תבע להלוה ודחקו לשלם והיא ראתה בצערו ואמרה לו הרווח לו זמן ואתקדש לך דאין זה כהנאת ממון אצלה דרק להציל את הלוה מצער עשתה כן, ואף שאפשר דנכנסה בערבות כגון שקבלה בקניין, מ"מ אין זה עניין לקדושין דאין זה הנאה אצלה אלא הצלת צער הלוה, ולכן אפילו אמר לה "התקדשי לי בהנאה זו" אינו כלום [ולכן דימה הרשב"א בתשו' סי' א'רכ"ה לחונק אף שאין עניין זל"ז כמ"ש החמ"ח, אלא להסביר הטעם שאין כאן הנאה, ודו"ק].

17. And it appears to me that this is not intended to be compared exactly to the law of a guarantor, for if that were the case, we would say that if she accepted [the betrothal] with a formal acquisition in such a manner, it would be considered betrothal just as in the case of a guarantor where one becomes obligated in such a manner, as it is written in Choshen Mishpat there. And in such a case, it would need to be explained, for it is a great novelty that a formal acquisition would cause betrothal even though a woman is not betrothed through barter. Rather, the explanation is as follows: Certainly, if the woman initially came to him and said, "Extend time for so-and-so and I will be betrothed to you," she would be betrothed, for there is no difference between a loan and extending time. However, our teacher the Rema is dealing with a case where this person demanded repayment of the loan and pressed for payment, and she saw his distress and said to him, "Extend time for him and I will be betrothed to you." This is not considered a monetary benefit for her, for she only did this to save the borrower from distress. And even if it is possible that she entered into a guarantor agreement,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

such as by accepting with a formal acquisition, nevertheless, this is not relevant to betrothal because this is not considered a benefit for her but rather saving the borrower from distress. Therefore, even if he said to her, "Be betrothed to me through this benefit," it is nothing. [And therefore, the Rashba in his responsa compared it to a strangler, even though there is no relation between the two, as the Ketzot Hachoshen explains, rather to explain the reason that there is no benefit here, and examine this carefully.]

יח. ומ"מ לדינא אין להקל נגד דעת גדולי אחרונים והוי קדושי ספק בכה"ג, ועוד מי יימר דבכה"ג לא מקרי הנאה, ואולי הצלת צער חבירו הוי יותר הנאה מהלואה עצמה, וטעם רבינו הרמ"א נראה דעשיית מצוה כמו הצלת צער חבירו לא מקרי ממון בקדושין, ומ"מ למעשה אין להקל בזה והוה קדושי ספק.

18. Nevertheless, in practice, one should not be lenient against the opinion of the great later authorities, and such a case would be considered a doubtful betrothal. Additionally, who can say that in such a case it is not called a benefit? Perhaps relieving a friend's distress is considered a greater benefit than the loan itself. The reason of our master, the Rema, seems to be that performing a mitzvah such as relieving a friend's distress is not considered monetary compensation in the context of betrothal. Nevertheless, in practice, one should not be lenient in this matter, and it would be a doubtful betrothal.

יט. וכמו שבארנו דלפעמים האשה מתקדשת אע"פ שהיא בעצמה לא קבלה כסף הקדושין וילפינן לה מדין ערב, כמו כן אמרו חז"ל [שם] דלפעמים מתקדשת אע"פ שהוא לא נתן כסף הקדושין אלא אחר נתן לה, וילפינן לה מדין עבד דכמו שהעבד שקונה את עצמו לצאת לחירות בכסף, קונה אף אם אחרים נתנו בעדו כמ"ש ביו"ד סי' רס"ז, כמו כן אם איש אחר נתן לה מנה ואמר לה "הילך דינר משלי ובו תתקדשי לפלוני" – ה"ז מקודשת כשקבלה, ודווקא כשהפלוני עשאו לשליח לקדשה [רש"י] דאל"כ מי נתן לו רשות לקדשה בעדו, ואין זה בגדר זכין לאדם שלא בפניו, דאין זה זכות דלפעמים אין רצונו בה וגם הרי מתחייב לה בשאר כסות ועונה, ועוד דלא ניחא ליה דיאסר בקרובותיה [רשב"א]. וגם אם לא עשאו שליח אך שזה הפלוני אמר לה אח"כ "התקדשי לי במנה שנתן לך פלוני" – ה"ז מקודשת [רמב"ם].

19. And as we have explained, sometimes a woman is betrothed even though she herself did not receive the money for the betrothal. We derive this from the law of a guarantor. Similarly, our Sages stated that sometimes a woman is betrothed even though the man did not give the money for the betrothal but another gave it to her. We derive this from the law of a slave, as just as a slave can purchase his freedom with money, even if others gave the money on his behalf, as stated in Yoreh De'ah, Siman 267, so too if another man gave her a maneh (a specific amount of money) and said to her, "Take this dinar of mine and with it be betrothed to so-and-so" – she is betrothed when she accepts it, but only if that so-and-so appointed him as an agent to betroth her [Rashi], for otherwise, who gave him the authority to betroth her on his behalf? This does not fall under the category of "benefiting someone in their absence," as it is not necessarily a benefit since sometimes he does not wish to marry her, and he also incurs obligations to her for sustenance, clothing, and marital relations, and moreover, he may not want to be prohibited from marrying her relatives [Rashba]. And even if he did not appoint him as an agent but that so-and-so later said to her, "Be betrothed to me with the maneh that so-and-so gave you" – she is betrothed [Rambam].

כ. ומאלו שני הדינים למדנו עוד דין שלישי, דלפעמים אפילו הוא לא נתן והיא לא קבלה – ומקודשת. כיצד, אמרה לאחר "תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו" ונתן זה להפלוני וקדשה הפלוני ואמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך" – ה"ז מקודשת, דהנאה זו שוה אצלה פרוטה, וזהו כעין שנתבאר בסי' כ"ז סעי' ל"ט בנתנה לו וקדשה בהנאת מתנה זו שקבל ממנה, ושם נתבאר דדווקא כשהוא אדם חשוב ובכאן אפילו אינו חשוב, דבשם שחסרה ממון שנתנה לו משלה א"כ שלא באדם חשוב במה תתקדש, אבל הכא שאחרים נתנו לו ע"פ ציווייה שפיר מתקדשת במה שנעשה מצותה, וזהו עצמו ש"פ [הה"מ].

20. From these two laws, we learn a third law: sometimes, even if he did not give and she did not receive, the betrothal is still valid. How so? If she said to another person, "Give a maneh (a sum of money) to so-and-so and I will be betrothed to him," and this person gave the money to the so-and-so and the so-and-so betrothed her and said to her, "Behold, you are betrothed to me through the benefit of this gift that I received at your request"—she is betrothed. This is because this benefit is worth a perutah to her, similar to what was explained in Siman 27, Se'if 39, where she gave him something and he betrothed her through the benefit of that gift he received from her. There, it was explained that it applies specifically when he is an important person. Here, it applies even if he is not important, because in that case, she gave him money from her own funds, so if he is not important, with what would she be betrothed? But here, since others gave him the money based on her instructions, she is rightfully betrothed through the fulfillment of her command. This itself is explained by the Rambam.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כא. אמר לה "התקדשי לי במנה" ונתן לה משכון על המנה – אינה מקודשת, וכך אמרו חז"ל [ח:] מנה אין כאן משכון אין כאן, כלומר דהרי האשה נקנית בכסף והכסף אינו בעין והיאך תתקדש, שאין המשכון במקום הכסף כיון שלא ישאר ביד האשה [תוס'], ולפ"ז אם אמר לה "התקדשי לי במשכון זה והמשכון יהיה שלך" – מקודשת [שם] כיון שנתן לה זכות בגוף המשכון, והוי כמשכון דאחרים שמתקדשת בו כמ"ש בסי' כ"ח סעי' נ"ו לפי שיש לבע"ח קניין בגופו של משכון וה"נ דכוותיה. אבל יש מרבותינו שסוברים דגם בכה"ג לא מהני בכאן, דאדם יכול לשעבד נכסיו לדבר שכבר נתחייב בו כמו בבע"ח, אבל בדבר שעדיין לא נתחייב לא חל שיעבוד על נכסיו [רא"ש], וכשאמר לקדשה עדיין לא נתחייב לה, כמו במתנה כשאומר ליתן לו מתנה [ע"ש], ועמ"ש בסעי' כ"ה.

21. He said to her, "Be betrothed to me with a maneh" and he gave her a pledge on the maneh – she is not betrothed. Thus our Sages said, "There is no maneh here, there is no pledge here," meaning that the woman is acquired with money, and the money is not present, so how can she be betrothed? The pledge does not take the place of the money since it will not remain in the woman's possession. Therefore, if he said to her, "Be betrothed to me with this pledge and the pledge will be yours" – she is betrothed because he gave her a right to the body of the pledge. It is like the pledge of others by which a woman can be betrothed, as it is stated in Siman 28, Se'if 56, because a creditor has ownership of the body of the pledge, and this case is similar. However, some of our Rabbis hold that even in such a case it does not work here. A person can encumber his property for something he is already obligated for, like a creditor, but for something he is not yet obligated for, the encumbrance on his property does not take effect. When he said to betroth her, he was not yet obligated to her, similar to a gift when he says to give a gift. See what is written in Se'if 25.

כב. אמנם אפילו לדיעה זו אם נתן לה משכון ואמר לה "קני במשכון זה שיעבוד מנה והתקדשי לי בו" – מקודשת [ר"ן בשם הראב"ד], לפי שקודם הקדושין התחייב עצמו במנה והאדם יכול לחייב עצמו, וממילא נשתעבד המשכון ושפיר חלו הקדושין דהוי כמשכון דאחרים. ויש מרבותינו דס"ל דגם בכה"ג אינו מועיל [שם בשם הרמב"ן, וכ"כ הרשב"א], דמפרשי שזה שאמרו חז"ל מנה אין כאן משכון אין כאן – ר"ל דכיון שאותו מנה שמקדשה בו אכתי גביה הוא וכסף קדושין דאגיד גבי בעל לאו כסף קדושין הוא, הוי כאלו משכון אין כאן, דנהי דקניא להמשכון להשיעבוד של המנה, מ"מ אינה מקודשת בכך דכיון דהמנה אין אצלה – גם המשכון אינו כלום [שם], ולפ"ז גם שארי חיובים לא מהני, כגון אם נתן לה שטר על המנה אינו כלום כיון שהמנה אגידא גביה, ולדיעות ראשונות מהני [חמ"ח סק"ח], והלכך הוי ספק קדושין [שם].

22. However, even according to this opinion, if he gave her collateral and said to her, "Acquire with this collateral the obligation of a maneh and be betrothed to me with it," she is betrothed [Ran in the name of Raavad], because before the betrothal he obligated himself to the maneh, and a person can obligate himself, and consequently the collateral becomes encumbered, and the betrothal is valid as it is akin to the collateral of others. There are some of our Rabbis who hold that even in such a case it does not work [ibid. in the name of Ramban, and so wrote Rashba], explaining that when the Sages said, "There is no maneh here, there is no collateral here," it means that since that maneh with which he betrothed her is still with him and the money of betrothal that is attached to the husband is not considered money of betrothal, it is as if there is no collateral here. Even though the collateral was acquired for the obligation of the maneh, still she is not betrothed with it because since the maneh is not with her, the collateral is also nothing [ibid.]. According to this, other obligations would also not work, such as if he gave her a document for the maneh, it is nothing because the maneh is still with him, whereas according to the initial opinions it does work [Chomat Shlomo, section 8], and therefore it is a case of doubtful betrothal [ibid.].

כג. לפי מה שנתבאר תמוהים דברי רבינו הרמ"א שכתב דכ"ש אם נתן לה שטר על הדינר דלא הוי קדושין, ואח"כ כתב אמר לה "הרי את מקודשת לי בדינר ותזכה בו בגוף המשכון שאני נותן לך ע"ז" – ה"ז מקודשת עכ"ל, והרי לדיעות הקודמות מקודשת כשנתן לה שטר, ולדיעה אחרונה לא מהני גם זיכוי בגוף המשכון, ואיך כתב תרתי דסתרי, וכבר תמהו עליו המפרשים [ב"ש והגר"א סקי"ד].

23. According to what has been explained, the words of our master, the Rema, are puzzling. He wrote that it is certainly the case that if he gave her a document for the dinar, it does not constitute kiddushin. Then he wrote that if he said to her, "You are betrothed to me with this dinar, and you will acquire the collateral itself that I am giving you for this," then she is betrothed. And according to the earlier opinions, she is betrothed when he gives her a document, while according to the last opinion, even acquiring the collateral itself does not help. How could he write two contradictory statements? And indeed, the commentators have already been puzzled by this [Beit Shmuel and the Gra, subparagraph 14].

כד. ולי נראה דדבריו צודקים, דבשטר שנתן לה על הדינר בלא משכון לכו"ע אינה מקודשת דאין כאן דבר בעין שנאמר שבזה הדבר מקודשת, דאפילו להדיעות דלא חיישי במה שהוא אגוד בכסף הקדושין מ"מ זהו כשיש בעין איזה דבר השוה כסף ויש לה ע"ז שיעבוד בגוף הדבר כמו משכון, אבל זה השט"ח מה יועיל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להקדושין, ולא דמי לשט"ח דאחרים דאלולי טעמא דמחילה היתה מתקדשת בו כמ"ש בסי' כ"ח סעי' נ"ד, זהו מפני שמתוסף לה דבר חדש אצל אחרים, ונהי שאין הדבר בעין מ"מ יש לה דבר חדש והיינו מעות אצל אחרים כמ"ש שם, אבל זה הדבר החדש שנתוסף לה הרי הוא בשלימות אצל המקדש ולה לא נתן עדיין ובמה תתקדש, ואף אם הנייר ש"פ אין כאן קדושין, דהרי לא קדשה בשט"ח כבשם אלא במנה, ועל המנה נתן שט"ח [ע' חמ"ח ספק"ח, וצ"ע].

24. And it appears to me that his words are correct, for in a contract given to her for the dinar without collateral, she is not betrothed according to all opinions since there is no tangible item here to say that through this item she is betrothed. For even according to the opinions that do not worry about it being tied to the money of the betrothal, nevertheless, this applies when there is some tangible item worth money and she has a lien on the actual item like collateral. But this document, how does it help for betrothal? And it is not similar to a document of others, for if not for the reason of forgiveness, she would be betrothed with it as stated in Siman 28, Se'if 54. This is because something new is added for her by others, and although there is no tangible item, nevertheless, she has something new, meaning money with others as stated there. But this new thing added for her is complete with the one who betroths, and he has not yet given it to her, so with what will she be betrothed? And even if the paper is worth a perutah, there is no betrothal here, for he did not betroth her with the document itself, but with the money, and he gave a document for the money. [See Choshen Mishpat, Siman 68, and it requires further study.]

כה. וזה שכתב דכשאמר לה "תזכה בגוף המשכון" מקודשת, ס"ל דבזה כו"ע מודים, ולא פליגי רבותינו אלא בשיעבוד על המשכון מטעמים שנתבארו, אבל אם אמר שתזכה בגוף המשכון הוי כשלה ממש, אע"ג דאם ישלם לה הדינר תהא מוכרחת להחזיר לו המשכון דאל"כ אין בזה שם משכון, מ"מ כל זמן שלא החזירה הוי כשלה ממש וכשתחזור לו תהא כמכירה. וזה שכתבנו בסעי' כ"א דכשאמר לה "יהיה המשכון שלך" יש חולקים ע"ז, לא ס"ל לרבינו הרמ"א כן, ולא פליגי רק כשהזכירו שם שיעבוד. ואם לא אמר "תזכה בגוף המשכון" אלא "אל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך כך וכך", י"א דהוי כמו שאמר תזכה בגוף המשכון [חמ"ח סק"ט], ויש חולקים בזה [ב"ש סקי"א] ורק לעניין מתנה מהני בכה"ג שלא יחזיר לו עד שיתן לו המתנה ולא לעניין קדושין, וכן נראה עיקר. [מ"ש בדעת הרמ"א כ"מ מלשון הר"ן ומרי"ו שהובא בד"מ, וכ"מ מלשון התוס' שכתבו פשיטא שמקודשת, ובזה מדויק לשון הרמב"ם, ע"ש ודו"ק].

25. And this is what he wrote, that when he told her "you will acquire the body of the collateral," she is betrothed. He holds that in this, everyone agrees, and our rabbis only disagree regarding the lien on the collateral for the reasons that were explained. But if he said that she should acquire the body of the collateral, it is considered as if it is entirely hers, even though if he pays her the dinar, she will be obligated to return the collateral to him; otherwise, it would not be considered collateral. Nevertheless, as long as she has not returned it, it is as if it is entirely hers, and when she does return it, it will be like a sale. And that which we wrote in section 21 that when he said to her "the collateral will be yours," there are those who disagree with this. Rabbi Rema does not hold this way and only disagrees when mentioning the lien. If he did not say "you will acquire the body of the collateral," but rather "do not return the collateral to me until I give you such and such amount," some say that it is like he said she should acquire the body of the collateral, and others disagree. And only regarding a gift does this work, that she should not return it until he gives her the gift, but not regarding betrothal, and this seems to be the main view.

כו. אמר לאשה "התקדשי לי במנה" ונתן לה מיד דינר ולא יותר – ה"ז מקודשת מיד כשלקחה הדינר, והוא מחוייב להשלים לה הצ"ט דינרין שזהו כמו שאמר "הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שאתן לך מנה" שהיא מקודשת מעכשיו, דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, ואין לומר שלא נתכוונו לגמור הקדושין עד נתינת המנה, דא"כ לא היתה מקבלת ממנו דינר אחד וגם הוא למה נתן לה, אלא וודאי שכוונו זה לשם קדושין והשאר הוי כתנאי, ואע"ג דלא הזכיר דיני תנאי דיינינן לה כאלו התנה וכפליה לתנאי [רא"ש פ"ק ס"ט] וכל דיני תנאי, וכ"ש למאן דס"ל דבע"מ א"צ לדיני תנאי כמ"ש בסי' ל"ח, ואפילו למאן דלא ס"ל כן מ"מ בכאן א"צ לדיני תנאי, דטפי עדיף כשלא הזכיר תנאי מפורש אלא שמעשיו מוכיחין עליו ממי שמזכיר תנאי שלא כדרך תנאי שנכתב בבני גד ובני ראובן [רשב"א גיטין ע"ה], וזהו ע"פ מ"ש בחו"מ סי' ר"ז סעי' ה' דיש דברים דסגי בגילוי דעת וא"צ תנאי לזה ע"ש, ואפילו להחולקים בזה וס"ל דלא עדיף גילוי דעת מתנאי שלא נכפל [רמב"ן ור"ן שם] מ"מ מודים בזה, דהא באמת אין זה בגדר תנאי שהרי לא הפליג הדינר מהצ"ט דינרים, דהתקדשי לי במנה אמר לה, אלא שאנו אומרים מדקבלה דינר אחד ש"מ שלא רצו להמתין בגמר הקדושין עד כל המנה, אבל איך נאמר דצריך דיני תנאי ובאם לאו התנאי בטל והמעשה קיים ותתקדש אף אם לא נתן לה אח"כ הצ"ט דינרים, האם קדשה בדינר, דבשלמא בכל התנאים אנו מקיימים דבריו של הקדושין ומבטלים לתנאו, אבל בכאן הרי נצריך לבטל עיקר דבריו של הקדושין – וזה אי אפשר, ולכן אמרינן שהקדושין קיימים מיד והוא חייב ליתן לה המותר ואם לא יתן יתבטלו הקדושין, ונפק"מ שאינה יכולה לחזור בה ויכול ליתן לה בע"כ את המותר [ע' אבנ"מ סקי"ד וסק"א, ועמ"ש בסעי' ז', ונ"ל כמ"ש].

26. If a man says to a woman, "Be betrothed to me with a maneh (100 dinars)," and he gives her immediately one dinar and no more, she is immediately betrothed when she takes the dinar. He is obliged to complete the remaining ninety-nine dinars. This is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

similar to saying, "Behold, you are betrothed to me with this dinar on the condition that I will give you a maneh," in which case she is betrothed from now. For anyone who says "on condition" is as if he says "from now." We do not say that they did not intend to complete the betrothal until the maneh is given, because if so, she would not have accepted one dinar from him, and he would not have given it to her. Rather, it is certain that they intended this for the sake of betrothal, and the rest is a condition. And although he did not mention the laws of conditions, we judge it as if he stipulated and doubled the condition, as per the Rosh (First Chapter, Siman 9), and all the laws of conditions. Moreover, according to those who hold that "on condition" does not require the laws of conditions, as stated in Siman 38, even those who do not hold this way, still in this case, there is no need for the laws of conditions. It is better when he did not mention an explicit condition, but his actions demonstrate his intent, than when he mentions a condition not in the manner of the condition written with the children of Gad and Reuven (Rashba, Gittin 75). And this is based on what is written in Choshen Mishpat, Siman 207, Se'if 5, that there are matters where an indication of intent is sufficient, and no condition is necessary. Even according to those who disagree and hold that an indication of intent is not better than a condition that was not doubled (Ramban and Ran there), they still agree in this case. For indeed, this is not in the category of a condition, since he did not separate the dinar from the ninety-nine dinars. He said to her, "Be betrothed to me with a maneh," but we say that since she accepted one dinar, it indicates that they did not want to wait for the completion of the betrothal until the entire maneh was given. But how can we say that the laws of conditions are required, and if not, the condition is void and the act remains, and she would be betrothed even if he did not subsequently give her the ninety-nine dinars? Did he betroth her with a dinar? It is understandable that in all conditions, we uphold the words of the betrothal and annul the condition. But here, we would need to annul the main words of the betrothal, and that is impossible. Therefore, we say that the betrothal is valid immediately, and he is obligated to give her the remainder, and if he does not give it, the betrothal is annulled. The practical difference is that she cannot retract, and he can give her the remainder against her will (See Even HaEzer, Siman 14, and Siman 1, and as I have written in Siman 7, and it seems to me as I have written).

כז. בד"א דמקודשת בדינר אחד – כשאמר לה התקדשי במנה סתם, אבל אם פירש ואמר לה התקדשי לי במאה דינרין אלו – אינה מקודשת עד שישלים לידה כל המנה. והדינר שקבלה, אף שעתה לא קבלה יותר, לא היתה דעתה להתקדש בו עד כל המנה, וכן אפילו אמר לה "התקדשי לי במנה" סתם והתחיל למנות לתוך ידה, אף שפסק באמצע והפסיק זמן רב ושתקה לא אמרינן שנתרצתה להתקדש במקצת, דכיון דכן דרך העולם להיות מונה והולך זה אח"ז וודאי היה דעתה אכולה ולא חששה למה שפסק באמצע העניין וידעה שלא יגמרו הקדושין עד שימנה כולם לתוך ידה, וזהו דעת הטור ורבינו הרמ"א, וכן מורה סוגית הש"ס [ח'.].

27. In what case is she betrothed with one dinar? When he said to her, "Be betrothed to me with a maneh" without specifying. But if he specified and said to her, "Be betrothed to me with these one hundred dinars," she is not betrothed until she receives the entire maneh. And the dinar she received, even though she did not receive more at this time, it was not her intention to be betrothed with it until the entire maneh is given. Similarly, even if he said to her, "Be betrothed to me with a maneh" without specification and began counting into her hand, even if he stopped in the middle and paused for a long time and she remained silent, we do not say that she consented to be betrothed with part of it. Since it is the way of the world to count one after another, certainly her intention was for the entire amount, and she was not concerned about the interruption in the middle. She knew that the betrothal would not be completed until he counted all of it into her hand. This is the opinion of the Tur and our teacher the Rema, and this is also indicated by the Talmudic discussion.

כח. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ז: בד"א כשאמר לה במאה דינרין סתם, אבל אם פירש ואמר לה "הרי את מקודשת לי במאה דינרין אלו" והתחיל למנות לתוך ידה – אינה מקודשת עד שישלים לה מאה, ואפילו בדינר האחרון שניהם יכולין לחזור זה בזה עכ"ל, וס"ל דתרתי בעינן – שיאמר "אלו" וגם שימנה לתוך ידה, אבל בלא שני הדברים – מקודשת בדינר הקודם, וכ"כ רבינו הב"י בסעי' ז'. וי"א דגם להרמב"ם העיקר תלוי באומרו "דינרין אלו" ואז אפילו לא היה מונה לתוך ידה – אינה מתקדשת עד תשלום המאה, אבל "במנה" סתם אפילו היה מונה והולך והפסיק ושתקה – מקודשת גם בדינר אחד [חמ"ח וב"ש]. וי"א דלהרמב"ם דווקא תרתי בעינן, ואפילו אמר "דינרין אלו" בלא מונה והולך מתקדשת בדינר אחד, וכ"ש "במנה" סתם ומונה [הגר"א], וכן משמע בתוספתא שהביא הרי"ף ע"ש, והטעם משום דס"ל דהיה לה לומר כשהפסיק מליתן ולאמר איני מתרצה להתקדש בפחות, ומדשתקה מסתמא נתרצתה שמיד יגמרו הקדושין ויתן לה אח"כ המותר, אבל "בדינרין אלו" ומונה והולך או "מנה זו" ומונה והולך – פשיטא שלא חששה להשיבו[נ"ל מפרש מ"ש שם הכא במאי עסקינן במנה זו אמנה דברייתא קאי, ורב אשי לפלוגי אתי, והלכתא כסתמא דש"ס].

28. But Maimonides, of blessed memory, wrote in chapter 7: "In what case are these

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

words said? When he said to her, 'You are betrothed to me with one hundred dinars' without specifying. But if he specified and said to her, 'You are betrothed to me with these one hundred dinars' and began to count them into her hand, she is not betrothed until he completes the hundred. And even with the last dinar, both can retract from each other." End quote. He holds that we require two things: that he says 'these' and that he counts them into her hand. But without these two things, she is betrothed with the previous dinar. And so wrote our teacher, the Beit Yosef, in paragraph 7. And some say that even according to Maimonides, the main thing depends on his saying 'these dinars,' and then, even if he did not count them into her hand, she is not betrothed until the completion of the hundred. But if he said 'with a maneh' without specifying, even if he was counting and stopped and she remained silent, she is betrothed with just one dinar. [Chamor Mishna and Beit Shmuel] And some say that according to Maimonides, we specifically need both conditions. And even if he said 'these dinars' without counting, she is betrothed with just one dinar, and all the more so if he said 'with a maneh' without specifying and was counting. [The Gaon of Vilna] And this is also implied in the Tosefta that the Rif brought. And the reason is because they hold that she should have said, when he stopped giving, that she does not agree to be betrothed with less. And since she remained silent, it is assumed that she agreed, expecting the betrothal would be completed immediately and the rest given later. But if he said 'with these dinars' and was counting or 'with this maneh' and was counting, it is obvious that she did not bother to respond. [It appears to me that this explains what is said there: 'what are we dealing with here?' It refers to a specific maneh in the Baraita, and Rav Ashi came to differentiate, and the halacha is like the anonymous opinion in the Talmud].

כט. ובמקום שיכולה לחזור, כמו "בדינרין אלו" או מונה והולך להטור, ולהרמב"ם "בדינרין אלו" בלבד לדיעה ראשונה ובשני הדברים לדיעה אחרונה – אפילו בדינר האחרון יכולים שניהם לחזור בהם אא"כ אמר לה שמה שלא השלמתי יהא עלי במלוה ונתרצית מפורש דאז נגמרו הקדושין, ודווקא כשאמרה "הן" אבל אם שתקה אף שלא אמרה "לאו" – אין זה קדושין וודאים, ויתבאר עוד בזה [נ"ל דמ"ש בשו"ע סעי' ז' דינר החסר ר"ל מה שלא השלים וחסר ל"ד ומיושב קושית הגר"א בסקכ"א, ע"ש].

29. In a situation where she can retract, such as "with these dinars" or counting and proceeding according to the Tur, and according to the Rambam "with these dinars" alone for the first opinion, and in both cases for the second opinion – even with the last dinar, both can retract unless he said to her that what I have not completed will be on me as a loan and she explicitly agreed, then the betrothal is finalized. Specifically, if she said "yes," but if she was silent, even if she did not say "no," this is not a definite betrothal. This will be further explained [It seems to me that what is mentioned in Shulchan Aruch, section 7, regarding the lacking dinar means what has not been completed and is lacking, and this addresses the Gra's question in subparagraph 21, see there].

ל. ב"דינרין אלו" או מונה והולך להטור, ולהרמב"ם בשניהם יחד כפי מ"ש, ה"ה אם נתן כולם לתוך ידה ומנתה אותם ונמצא שחסר דינר או דינר אחד מהם של נחשת או שאר דבר רע – אינה מקודשת אא"כ הכירה בו תחלה בהדינר שהוא רע או שהוא נחשת ומסתמא נתרצית בכך, או שלאחר שראתהו סברה וקבלה בזה, ואין חילוק בין דינר אחד נחשת ורע או הרבה דינרים, דאם סברה וקבלה – מקודשת. וכן אם אמר לה התקדשי לי במנה זו וראתה מה שבידו, ולפי הראות ניכר שאין כאן מנה כגון שחסר הרבה וסברה וקבלתן לתוך ידה – מקודשת [ב"ש סקי"ז], ובזה כשנמצא דינר נחשת או רע ויכולה להוציאו ע"י הדחק ה"ז מקודשת ויחליף, מיהו אם לא החליף אין עיכוב בהקדושין [שם], אך בדינר נחשת נראה דא"א גם ע"י הדחק להוציאו בדינר אם יודיעו להמקבל ששל נחשת הוא, ואין כאן קדושין, ורק דינר רע של כסף יכול להיות שיוציאו אותו ע"י הדחק למי שאינו מקפיד כל כך [נ"ל].

30. "In these 'dinars' or he counts and continues to the Tur, and according to the Rambam in both together as written, the same applies if he gave all of them into her hand and she counted them and found that one dinar was missing or one of them was made of copper or some other inferior material – she is not betrothed unless she recognized initially that the dinar was inferior or made of copper and presumably consented to it, or after seeing it, she thought and accepted it. There is no difference whether it is one copper dinar or many dinars, if she thought and accepted, she is betrothed. Similarly, if he said to her, 'Be betrothed to me with this maneh' and she saw what was in his hand, and it was evident that there was not a full maneh, such as if many were missing, and she thought and accepted them into her hand – she is betrothed [Beit Shmuel, Section 17]. In this case, when a copper or inferior dinar is found and she can get rid of it with difficulty, she is betrothed, and he should replace it. However, if he did not replace it, it does not invalidate the betrothal [ibid.]. But in the case of a copper dinar, it seems that it is impossible even with difficulty to get rid of it as a dinar if the recipient is informed that it is made of copper, and there is no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal. Only an inferior silver dinar might be possible to get rid of with difficulty to someone who is not so particular [it appears to me]."

לא. ובדין זה שנמצא חסר דינר או של נחשת ורע בדין הקודם, כשאמר לה "הרי את מקודשת לי במאה דינרין" סתם י"א דדינו כמו בנתן לה דינר אחד דמקודשת, וק"ו הוא דמה בדינר אחד אמרינן דנתרצתה להתקדש כ"ש כשחסר דינר אחד. וי"א דאדרבה בחסר דינר גרע טפי ואינה מקודשת, ודווקא כשנתן לה רק דינר אמרינן דנתרצתה להתקדש בזה הדינר והמותר ישלם לה כי תתבע ממנו, אבל בחסר רק דינר תתבייש לתבוע ממנו ולכן לא סמכה דעתה ואינה מקודשת עד שישלים לה הדינר וקודם זה יכולה לחזור בה. ונראה דלדיעה זו לאו דווקא דינר בחסר דינר אחד, דה"ה יותר מאחד מעט כל שאינו הרבה תתבייש לתובעו, וקשה להגביל השיעור עד כמה תתבייש לתבוע [ע' רש"י מ"ז. ד"ה כסיפא וכו' דדבר מועט וכו']. ודעת הרמב"ם נראה להדיא כדיעה ראשונה, ע"ש [וע' לח"מ שם].

31. In this ruling where a dinar is missing, or it is made of copper and thus inferior to the previous ruling, when a man says to a woman, "Behold, you are betrothed to me with one hundred dinars," without specifying further, some authorities say that the law is like when he gives her one dinar, that she is betrothed, and it is a fortiori case (kal vachomer): if we say that with one dinar she consents to be betrothed, all the more so when one dinar is missing from a hundred. Others say that on the contrary, if a dinar is missing, it is worse, and she is not betrothed. Specifically, when he gives her only one dinar, we say that she consents to be betrothed with that dinar, and the remainder he will pay her when she demands it. But if only one dinar is missing, she will be embarrassed to demand it from him, and therefore she does not fully consent and is not betrothed until he completes the payment of the dinar, and before this, she can retract. It seems that according to this opinion, it is not specifically one dinar missing, for the same applies if slightly more than one dinar is missing as long as it is not a substantial amount, she will be embarrassed to demand it. It is difficult to define the exact amount for which she will be embarrassed to demand [see Rashi 47a s.v. "kesifa" etc., that it refers to a small amount etc.]. The opinion of the Rambam seems explicitly to be like the first opinion, see there [and see Lechem Mishneh there].

לב. יש מי שאומר דגם לדיעה ראשונה יש מרבותינו דס"ל דדווקא אם המקדש קבל עליו את הדינר במלוה דאז מקודשת אבל בלא"ה אינה מקודשת, ויש מרבותינו חולקים בזה [ע' ב"ש סקי"ג]. ולי נראה דהכל שוים בזה, דלדיעה ראשונה אין נ"מ בין קבל עליו במלוה ללא קבל, דהא לדיעה זו בחסר דינר הוי כנתן רק דינר, והתם אף אם לא קבל עליו במלוה דממילא כן הוא דהמותר נשאר עליו במלוה וה"נ כן הוא [ומ"ש רש"י בד' מ"ז. בחסר דינר כשאמר הרי עלי מלוה, משום דלשון הברייתא כן הוא ע"ש, והרי בפ"ק ח'. לא כתב כן ומה בין זל"ז, ודו"ק].

32. There are those who say that even according to the first opinion, there are some of our Rabbis who hold that it is specifically if the groom accepted upon himself the dinar as a loan that she is betrothed, but otherwise she is not betrothed. And there are some of our Rabbis who disagree with this [see Beit Shmuel subparagraph 13]. It appears to me that everyone agrees with this, that according to the first opinion, there is no difference between whether he accepted upon himself the dinar as a loan or not, because according to this opinion, if a dinar is missing, it is as if he only gave a dinar. And there, even if he did not accept it upon himself as a loan, it remains as a loan by default, and similarly here [and what Rashi wrote on 47a about a missing dinar when he said "I will take it as a loan," because that is the wording of the baraita there, and see in the first chapter 8a he did not write so, and what is the difference between them, analyze this carefully].

לג. יש מרבותינו דס"ל דבמקום שיכולה לחזור אפילו לא חזרה בה בפירוש אלא שתקה – בטלו הקדושין ממילא [רמב"ן ור"ן], ויש מרבותינו דס"ל דדווקא כשחזרה בה בפירוש אבל אם שתקה לא נתבטלו הקדושין [רש"י]. ולכן יש מי שאומר דזה שנתבאר בסעי' כ"ט דכשנתרצתה ואמרה "הן" נגמרו הקדושין – אינו אלא לדיעה אחרונה, אבל לדיעה ראשונה דהקדושין נתבטלו לא מהני ריצויה אא"כ יקדשה מחדש ותאמר הן [ב"ש סקט"ז], וכן לדיעה אחרונה אם קדשה מחדש ושתקה – הוי ספק קדושין, די"ל דסמכה על דיבורו הקודם ולא הוי כשתיקה שלאחר מתן מעות כיון דהקדושין לא נתבטלו דלא כיש מי שחולק בזה [שם], אבל לדיעה ראשונה דנתבטלו הקדושין לא מהני כלל אף אם קדשה מחדש כששתקה, דכיון שנתבטלו הקדושין והמעות כפקדון בידה מאי מהני שתיקתה, הא הוי שתיקה שלאחר מתן מעות [שם סקי"ט].

33. Some of our Rabbis hold that in a situation where the woman could retract, even if she did not explicitly retract but remained silent – the betrothal is annulled automatically [Ramban and Ran]. And some of our Rabbis hold that it is specifically when she explicitly retracts, but if she remains silent, the betrothal is not annulled [Rashi]. Therefore, there is an opinion that what was clarified in section 29, that when she consents and says "yes," the betrothal is finalized – this applies only according to the latter opinion. But according to the former opinion, that the betrothal is annulled, her consent does not help unless he betroths her anew and she says "yes" [Beit Shmuel, section 16]. Similarly, according to the latter opinion, if he betroths her anew and she remains silent – it is a doubtful betrothal, because it can be said that she relied on his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

previous statement, and her silence is not like silence after the giving of money, since the betrothal was not annulled, contrary to the opinion of some who dispute this [ibid.]. But according to the former opinion, that the betrothal was annulled, it does not help at all even if he betroths her anew when she remains silent, because since the betrothal was annulled and the money is considered a deposit in her hand, what does her silence help? This is considered silence after the giving of money [ibid., section 19].

לד. אבל מדברי רבינו הרמ"א בסעי' ז' מתבאר דגם לדיעה ראשונה הוה ספק קדושין כשקדשה מחדש ושתקה, וגם משמע מדבריו דכשנתרצתה ואמרה "הן" מהני גם לדיעה ראשונה אף בלא קדשה מחדש, ונראה דטעמו דהא באמת אין זה ביטול קדושין ממש גם לדיעה ראשונה אלא דלא נתקיימו מה שקידשה מקודם, ואין זה דומה לפקדון שנדון בזה דין שתיקה שלאחר מתן מעות, ולכן גם כשנתרצתה ואמרה "הן", אף שלא קידשה מחדש – מהני לכל הדיעות, ולא גרע מדיבר עמה על עסקי קדושין, ואנו מחשבים המעות שבידה למעות קדושין, וכן נראה מצד הסברא אמנם לדינא יש להחמיר ככל הדיעות.

34. However, from the words of our teacher, the Rema, in section 7, it is understood that even according to the first opinion, there is a doubt about the betrothal when he betroths her anew and she remains silent. Additionally, it is implied from his words that when she consents and says "yes," it is effective even according to the first opinion, even without him betrothing her anew. It appears that his reasoning is that indeed, this is not a complete nullification of the betrothal according to the first opinion; rather, it is that the previous betrothal was not fulfilled. This is not similar to a deposit, where silence after the giving of the money is considered acceptance. Therefore, even when she consents and says "yes," even if he did not betroth her anew, it is effective according to all opinions and is not less valid than discussing matters of betrothal. We consider the money in her possession as betrothal money. This also seems reasonable; however, in practice, one should be stringent according to all opinions.

לה. האומר לאשה "התקדשי לי בדינר זה ע"מ שאשלים לך מנה" והיא אומרת "על מנת שתשלים לי מאתים", והתנה בכל דיני תנאי או למאן דס"ל דב"על מנת" א"צ דיני תנאי כמ"ש בסי' ל"ח, ולא הושוו ביניהם ואח"כ תבעו זא"ז וקדשה ונתן לה הדינר ואת התנאי לא הזכירו, אם האיש תבע את האשה – יעשו דברי האשה וישלים לה מאתים, ואם לאו – אינה מקודשת, ואם האשה תבעה את האיש – יעשו דברי האיש וישלים לה רק מנה, דמסתמא מי שתבע הסכים לדברי השני, וכה"ג במקח וממכר כמ"ש בחו"מ סי' רכ"א. ואם מקודם הושוו ביניהם והיו מוכנים לקדושין וחזר אחד מהם ובקש להוסיף או לפחות ונפרדו זה מזו, ואח"כ תבע הצד השני וקדשה סתם, לא אמרינן דנתרצה למלאות רצון השני הוא, אלא על דעת קציצה הראשונה הוא, וגם השני בוודאי היה דעתו כן כיון שמקודם הושוו ביניהם, דכן הדין גם במקח כמ"ש שם [ב"ש]. אמנם כבר בארנו בחו"מ שם סעי' ג' דיש חולקים בזה ע"ש, ולפ"ז יש להסתפק גם בקדושין בדין זה, ואפילו לפמ"ש שם דהעיקר כדיעה ראשונה, זהו מטעם תרעומות כמ"ש שם, ובקדושין לא שייך תרעומות ולכן צ"ע לדינא. ובכל עיקר דין זה יראה לי דמיירי דכשקדשה אח"כ בהדינר היה הוכחה דעל דעת תנאי הראשון קידשה, כגון שהיה סמוך להדברים הראשונים או שהזכירו דעל דעת תנאי הראשון מקדשה, אבל אם נתמשך הדבר וקידשה אח"כ בדינר סתם, מנלן לומר דעל תנאי הראשון קידשה, דילמא קידשה בלא שום תנאי, וצ"ע לדינא.

35. The one who says to a woman, "Be betrothed to me with this dinar on the condition that I complete for you a maneh," and she says, "On the condition that you complete for me two hundred," and he stipulated according to all the conditions of a stipulation, or according to the opinion that holds that with "on the condition" there is no need for the conditions of a stipulation as written in Siman 38, and they did not agree between them. Afterwards, when they made claims against each other, he betrothed her and gave her the dinar without mentioning the condition. If the man claimed against the woman, they should follow the woman's words and he must complete for her two hundred. If not, she is not betrothed. If the woman claimed against the man, they should follow the man's words and he must complete for her only a maneh, for it is assumed that whoever made the claim agreed to the words of the other. This is similar to buying and selling as written in Choshen Mishpat Siman 221. If initially they agreed between them and were ready for the betrothal, and one of them wanted to add or subtract, and they separated from each other, and afterwards the other party claimed and betrothed her without specifying, we do not say that he agreed to fulfill the other's wish. Rather, it is based on the initial agreement, and the second party certainly also had this intention since they initially agreed. This is also the law in buying as written there. However, we have already explained in Choshen Mishpat there in Seif 3 that some disagree with this, and according to this, there is doubt regarding betrothal in this law. Even according to what is written there that the main opinion follows the first view, it is due to complaints as written there, and in betrothal, complaints are not relevant. Therefore, the law is uncertain. In all this main law, it seems to me that it speaks when he betrothed her afterwards with the dinar, there was proof that he betrothed her based on the first condition, such as when it was close to the original

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

statements or they mentioned that he betrothed her based on the first condition. But if the matter was prolonged and he betrothed her afterwards with a plain dinar, from where can we say that he betrothed her based on the first condition? Perhaps he betrothed her without any condition, and therefore the law is uncertain.

לו. אם קידש אשה באיזה חפץ ובתוך החפץ הזה היה עוד איזה חפץ, אם אמר התקדשי לי בזה – פשיטא שבשני הדברים קדשה, ואם אחד מהחפיצים אינו שלו – אינה מקודשת [באה"ט בשם ר"ש חיון]. אבל אם הזכיר רק החפץ החיצון, אם שני החפיצים אין דרכן להשתמש ביחד – נראה דקדשה רק בהחפץ שהזכיר ולא בהשני, אבל אם דרכן להשתמש ביחד אז תלוי לפי העניין, כמו משקין שבכלי שדרך להיות ביחד, וקדשה בגביע משקה והזכיר רק הכוס שאמר לה "התקדשי לי בכוס זה", אמרו חז"ל [מ"ח:] דאם היה הכוס מלא מים – ה"ז מקודשת בהכוס ובהמים ומצטרפין שניהם לש"פ, דהמים בטלי להכוס ומסתמא כיוון גם על המים. ואם היה מלא יין – לא נתבטל היין להכוס וקדשה בהכוס ולא בהיין. ואם היה מלא שמן דיש בהשמן חשיבות יותר מבהכוס ודרך בני אדם להזכיר מה שבתוך הכוס בשם הכוס בעצמו – קדשה בהשמן ולא בהכוס, דמסתמא קדשה בהדבר היותר חשוב, ולדיעה זו אם היה בהשמן ש"פ מקודשת בוודאי ואם אין בהשמן ש"פ אינה מקודשת אלא דהוה קדושי ספק כמו בכל דבר שאין בו ש"פ דחיישינן שמא ש"פ במקום אחר כמ"ש בסי' ל"א. אבל יש מרבותינו דס"ל דאם הכוס מלא מים – קדשה בהכוס ולא בהמים דאין במים שום חשיבות שנאמר שכיוון עליהם, וביין – קדשה בהיין ולא בהכוס דכן דרך לשתות היין ולהחזיר הכוס, ואם היה מלא שמן, דדרך להשתמש בו זמן רב – קדשה בהכוס ובהשמן [רש"י]. ולפי הכללים האלו לפי הדיעות שנתבאר יש לדון בכל שני הדברים שביחד, ויש לילך לחומרא בשני הדיעות שנתבאר כי שני הדיעות הם מגדולי הראשונים ז"ל. ויש מי שאומר דזה שמחלקינן בהכוס כפי מ"ש – זהו כשקדשה שלא בזמן אכילה ושתיה, אבל אם קדשה בעת אכילה ושתיה ואמר לה התקדשי לי בכוס זה – וודאי לא היה כוונתו אלא על היין שבתוך הכוס [רשד"ם] דכן דרך העולם לקרא כן, וה"ה בשארי משקים. וכן אם הזכיר התקדשי לי בכוס יין – אפילו שלא בשעת אכילה כוונתו רק על היין, ואם נמצא שלא היה בו יין אלא משקה אחרת – אינה מקודשת [ב"ח]. וכן אם היה אוכל בבית אחד וקידש את בת בעה"ב בהכוס שלפניו, בכל עניין כוונתו על המשקה ולא על הכוס, שהרי אין הכוס שלו [באה"ט].

36. If a man betrothed a woman with an object, and within that object there was another object, if he said, "Be betrothed to me with this" – it is obvious that she is betrothed with both items. If one of the items does not belong to him – she is not betrothed. However, if he only mentioned the outer object, if the two items are not commonly used together – it appears that she is only betrothed with the object he mentioned and not with the other. But if they are commonly used together, it depends on the context. For example, liquids in a vessel that are typically used together: if he betrothed her with a drinking cup and only mentioned the cup, the Sages said that if the cup was full of water – she is betrothed with both the cup and the water, and they combine to meet the value of a perutah, because the water is secondary to the cup and it is assumed he intended the water as well. If it was filled with wine – the wine is not secondary to the cup, and she is betrothed with the cup but not with the wine. If it was filled with oil, which is more significant than the cup and people commonly refer to what is within the cup by the name of the cup itself – she is betrothed with the oil and not with the cup, because it is assumed he intended the more important item. According to this opinion, if the oil has the value of a perutah, she is certainly betrothed, and if not, she is not betrothed, but it is doubtful betrothal as with anything that does not have the value of a perutah, as we worry it may have the value of a perutah elsewhere, as stated in Siman 31. However, some of our Rabbis hold that if the cup is full of water – she is betrothed with the cup and not the water, as water has no significance to assume he intended it. With wine, she is betrothed with the wine and not the cup, as it is customary to drink the wine and return the cup. If it was filled with oil, which is used for a long time – she is betrothed with both the cup and the oil. According to these principles and the opinions clarified, each case of two items together should be analyzed. One should be stringent according to both opinions because they are from the great early authorities. Some say this distinction regarding the cup applies when he betrothed her not during a meal or drink, but if he betrothed her during a meal or drink and said "Be betrothed to me with this cup" – it is certainly intended only for the wine in the cup, as that is the common practice. The same applies to other beverages. Similarly, if he said "Be betrothed to me with a cup of wine" – even not during a meal, his intention is only for the wine, and if it turns out there was no wine but another beverage, she is not betrothed. Also, if he was dining in someone's home and betrothed the host's daughter with the cup before him, in any case, his intention is for the beverage and not the cup, since the cup is not his.

לז. יש מהגדולים שהורה באחד שלקח תרנגולת ושם אותה בתוך כלי או בגד וקדשה בזה סתם, אמרינן דלכל הדיעות קדשה בהתרנגולת ובהכלי ואם אחד מהם אינו שלו הוה ספק קדושין [כנה"ג]. ולפי הסברא נראה דעניין זה דומה לכוס ובו יין, ונראה דהכל תלוי לפי המקומות ולפי הלשון הנהוג בשם ולפי חשיבות הדברים, וחכמי המקום ידונו בזה לפי הבנתם, ובספק פשיטא שיש לילך לחומרא בכל עניין.

37. Some of the great authorities ruled in a case where someone took a chicken and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

placed it in a vessel or a garment and consecrated it in this unspecified manner, that we say according to all opinions that it is consecrated with the chicken and the vessel. If one of them is not his, it is a doubtful consecration [Kenesset HaGedolah]. According to reasoning, it appears that this matter is similar to a cup with wine in it. It seems that everything depends on the local customs and the common language used, and the significance of the items. The sages of the place should decide this according to their understanding, and in a case of doubt, it is clear that one should be stringent in all matters.

לח. בגמ' [ט'.] הובא מעשה באחד שהיה מוכר מחרוזות של תכשיטין ובאה אשה פנויה ואמרה לו "תן לי מחרוזת אחת" ואמר לה "אם אתן לך תתקדשי לי?" וענתה לו "נתן תתן", וכן מעשה באחד ששתה יין בחנות ובאה פנויה ואמרה לו "תן לי כוס אחד" ואמר לה "אם אתן לך תתקדשי לי?" וענתה לו "נתן תתן", וכן מעשה באחד שהשליך תמרים מדקל ובאה פנויה ואמרה לו "השלך לי שני תמרים" ואמר לה "אם אשליך לך תתקדשי לי?" וענתה לו "השלך תשליך", ועשה כן, ופסקו רז"ל דאינם מקודשות דלא הסכימה לדבריו וכוונתה "תן לי ולא תשחק עמי בדבר אחר" [רמב"ם פ"ד], ואין חילוק בין דבר אכילה ושתיה לבין דבר תכשיט או שאר דבר [תוס'], דתשובה כזאת הוא שאין רצונה בדבר הקדושין. וה"ה אם לא כפלה תשובתה, כגון שאמרה "תן" או "השלך" וכיוצא בזה [גמ']. ואם השיבה "הן" ונתן לה ה"ז מקודשת. ואם לא השיבה כלום רק קבלה בשתיקה, דעת רבינו הב"י בספרו הגדול דמקודשת, ורבים חולקים עליו וס"ל דדווקא אם בשעה שנתן לה אמר לה פעם שנית הרי את מקודשת לי וקבלה בשתיקה ה"ז מקודשת, אבל בזה ששאל אותה מקודם אם אתן לך תתקדשי לי אין זה כלום כשקבלה בשתיקה [ב"ח וחמ"ח וב"ש], וכן מבואר מדברי רבינו הרמ"א בסעי' י' ע"ש. וזה שכתב רבינו הב"י בשו"ע ואם אמר בשעה שנתנו לה הרי את מקודשת לי וקבלה מקודשת עכ"ל, דמשמע דהוא מצריך ג"כ שיאמר לה גם בשעת נתינה זהו מפני שהשיבה מקודם "תן" שלא רצתה להתקדש, ולכן בהכרח שיאמר לה עוד פעם לשון קדושין, אבל כל שלא השיבה מקודם כלום וקבלה בשתיקה, אפילו לא שנה דברו – מקודשת כשקבלה בשתיקה, וכ"כ בתשובה. [ובטור ברלנ"ח אות ג' הביאו, ע"ש].

38. In the Gemara [9a], a story is brought of a man who was selling necklaces of jewelry. A single woman came and said to him, "Give me one necklace," and he said to her, "If I give it to you, will you be betrothed to me?" She answered him, "Give, you should give." Similarly, there is a story of a man who was drinking wine in a shop, and a single woman came and said to him, "Give me one cup," and he said to her, "If I give it to you, will you be betrothed to me?" She answered him, "Give, you should give." Similarly, there is a story of a man who was throwing dates from a palm tree, and a single woman came and said to him, "Throw me two dates," and he said to her, "If I throw them to you, will you be betrothed to me?" She answered him, "Throw, you should throw." He did so, and the Sages ruled that they are not betrothed because she did not agree to his words. Her intention was, "Give me and do not play with me about anything else" [Rambam, Hilchot Ishut 4]. There is no difference between food and drink and jewelry or any other item [Tosafot], as such an answer indicates that she does not wish to be betrothed. The same applies if she did not repeat her response, such as if she said "Give" or "Throw" or something similar [Gemara]. But if she responded "Yes" and he gave it to her, she is betrothed. If she did not respond at all but accepted in silence, the opinion of our teacher, the Beit Yosef, in his great book is that she is betrothed. Many disagree with him and hold that only if, at the time he gave it to her, he said again, "Behold, you are betrothed to me," and she accepted in silence, she is betrothed. But if he asked her beforehand, "If I give it to you, will you be betrothed to me?" and she accepted in silence, it is nothing [Bach, Chelkat Mechokek, and Beit Shmuel]. This is also clarified from the words of our teacher, the Rema, in Siman 10. And what our teacher, the Beit Yosef, wrote in the Shulchan Aruch, "If he said at the time he gave it to her, 'Behold, you are betrothed to me,' and she accepted, she is betrothed," this implies that he also requires him to say it again at the time of giving because she previously responded "Give," indicating she did not want to be betrothed. Therefore, it is necessary for him to say words of betrothal again. But if she did not respond at all previously and accepted in silence, even if he did not repeat his words, she is betrothed when she accepts in silence. He wrote similarly in a response. [And it is brought in the Tur, Berlanach, Siman 3, see there].

לט. ורבינו הרמ"א כתב להדיא בספרו הגדול כהחולקים עליו, ולפ"ז צ"ל מ"ש בשו"ע ואם אמר לה בשעה שהיא ניתן לה הרי את מקודשת לי וקבלה מקודשת עכ"ל, אין כוונתו על דברי הב"י הקודמים דווקא כשהשיבה מקודם תן, אלא אפילו אם לא השיבה מקודם תן, אם לא אמר לה פעם שנית הרי את מקודשת לי אין בקבלתה בשתיקה כלום [ומתורץ קושית החמ"ח בסקכ"ב]. וזה שכתב אח"כ ואם קבלה בשתיקה רק חזרה ואמרה "תן לי" או "השלך" וכיוצא בזה – אינה מקודשת, עכ"ל. ביאור דבריו נראה דכשענתה לו "תן" נתן לה ואמר לה "הרי את מקודשת לי", ולא השיבה כלום רק אמרה עוד הפעם כמקודם "תן לי", וגרע טפי מששתקה לגמרי. ותמיהני דהר"ן כתב להדיא דמקודשת בכה"ג ע"ש, ודעת הרשב"א שאפילו אמר לה בשעת נתינה "הרי את מקודשת לי" וקבלה בשתיקה – אינה מקודשת, דכיון שמתחלה השיבתו "תן" כלומר איני חפץ בקדושין, לא מהני מה שחזר ואמר לה בשעת הנתינה לשון קדושין כששתקה אא"כ נתרצית בפירוש לקדושין, ע"ש. ולהיפך ס"ל להרשב"א דאם בפעם הראשון כששאלה אם אתן לך תתקדשי לי לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

השיבה תן אלא שתקה – מקודשת, כדעת רבינו הב"י שכתבנו [ע' בהגר"א סקכ"ו שביאר כן דעת הרשב"א].

39. And our teacher, the Rema, explicitly wrote in his major work like those who disagree with him, and according to this, one must say regarding what is written in the Shulchan Aruch, "And if he said to her at the time he gave it to her, 'Behold, you are betrothed to me,' and she accepted, she is betrothed." His intention is not specifically about the previous words of the Beit Yosef, only when she responded initially "Give," but even if she did not respond initially "Give," if he did not say to her a second time "Behold, you are betrothed to me," her acceptance in silence means nothing. [And this resolves the difficulty raised by the Choshen Mishpat in section 22]. And what he wrote afterwards, "And if she accepted in silence but then said 'Give me' or 'Throw [it to me]' or something similar – she is not betrothed," end of quote. The explanation of his words seems to be that when she answered him "Give," he gave it to her and said to her "Behold, you are betrothed to me," and she did not respond at all but said once again as before "Give me," it is worse than if she had remained completely silent. And I am puzzled, for the Ran explicitly wrote that she is betrothed in such a case, see there, and the opinion of the Rashba is that even if he said to her at the time of giving "Behold, you are betrothed to me," and she accepted in silence, she is not betrothed, because initially she responded "Give," meaning she is not interested in the betrothal. It does not help that he repeated and said to her at the time of giving the language of betrothal when she was silent, unless she explicitly consented to the betrothal, see there. And conversely, the Rashba holds that if the first time when he asked her if she would be betrothed to him if he gave it to her, she did not respond "Give" but remained silent – she is betrothed, according to the opinion of our teacher, the Beit Yosef, as we have written [see the Gaon of Vilna's commentary in section 26 where he explains the Rashba's opinion in this way].

מ. עוד כתב רבינו הרמ"א: וכל זה בהתחילה היא לומר "תן לי מעט", אבל אם התחיל הוא לדבר "אם אתן לך תתקדש לי" ואמרה לו בלשון שחוק "הן" וקבלה ממנו – הוי ספק קדושין, עכ"ל. ודבריו תמוהין, מהו לשון שחוק, דזה אמת שיש מרבותינו דס"ל דזה שאמרו חז"ל לכשאמרה הן לאו כלום הוא, זהו כשהתחילה היא לבקש ממנו דלא היה דיבורה כלל לקדושין, אבל אם הוא התחיל בדברים ואמר לה בלשון שאלה "אם אתן לך תתקדשי לי?" והשיבה "תן" – י"ל דהוי קדושין, דאמרינן דכוונתה שמסכמת לדבריו [ר"ן, וכ"מ בתוס'], ויש שמסתפק בזה [מרדכי], ויש מי שאומר דלא הוה קדושין, כיון שאמר בלשון שאלה אי ס"ד שמסכמת לדבריו הו"ל להשיבו "אין", וזה שאמרה "תן" הוי סימן שאינה מסכמת להקדושין [רשב"א], ולא עוד אלא אפילו חזר ואמר לה בשעת נתינה "הרי את מקודשת לי" ושתקה אינה מקודשת לדיעה זו כמ"ש [שם], אבל לשון שחוק לא נמצא בהפוסקים ומה טיבו של שחוק זה, וממ"נ אם אמרה "הן" למה לא הוי קדושין [ע' חמ"ה]. ויש שרוצה להגיה בדבריו דאמרה לו "הב" או "תן" [הגר"א], ויש מי שרוצה לומר דכוונתו שהשיבה לשון כפול "נתן תתן" דזהו לשון שחוק, אבל אם אמרה "תן" הוי קדושין [ב"ש], ולא נהירא דמוכח מהש"ס והפוסקים דאין חילוק בין כפל לשון ללא כפליה, ובכפל לשון מה שייך לשון שחוק, וצ"ע.

40. Furthermore, Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: All this applies when she initiated by saying "Give me a little." But if he initiated by saying "If I give you, will you be betrothed to me?" and she responded in a playful manner "Yes" and accepted from him – it is considered a doubtful betrothal. His words are perplexing: What does "playful manner" mean? It is true that some of our sages hold that when the Sages said that when she responded "Yes" it is of no consequence, this is when she initiated by asking him, for her words were not related to betrothal at all. However, if he initiated the conversation and said to her in a questioning manner "If I give you, will you be betrothed to me?" and she responded "Give" – it can be said that this is a betrothal, for we say that her intention is to agree to his words [Ran, and this is also found in Tosafot]. Some are uncertain about this [Mordechai], and some say that it is not a betrothal, since he said it in a questioning manner. If she really agreed to his words, she should have responded "Yes," and since she said "Give," it is a sign that she does not agree to the betrothal [Rashba]. Furthermore, even if he reiterated at the time of giving "Behold you are betrothed to me" and she remained silent, she is not betrothed according to this opinion as written [there]. However, the term "playful manner" is not found in the decisors, and what is the nature of this playfulness? And if she said "Yes," why would it not be a betrothal [see Chamat Hamelach]? Some wish to emend his words to say that she said to him "Give" or "Give me" [Gra], and some want to say that his intention was that she responded in a doubled language "Give, give," which is a playful manner. But if she said "Give," it is a betrothal [Beit Shmuel]. This is not clear, as it is proven from the Talmud and the decisors that there is no difference between a doubled language and a single one, and in a doubled language, what relevance does playful manner have? This requires further investigation.

מא. ולי נראה דדבריו הולכים על דברי רבינו הב"י שהם דברי הרמב"ם, שכתב דאם אמרה "הן" מקודשת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אבל אם אמרה "תן לי" או "השלך" או דברים שעניינם לא תשחק עמי בדברים אלו אלא תן לי בלבד – אינה מקודשת עכ"ל, ותפס הרמב"ם שזה שאמרה "תן" או "השלך" כוונתה לא תשחק ממני, מפני שבאמת היא עניין שחוק שהיא מבקשת ממנו דבר והוא עונה לה עניין קדושין, ורבינו הרמ"א הולך לשיטתו בחו"מ סי' תכ"א דיש הן שהוא כלאו בדבר שנראה שהעניין תמוה ע"ש. ולפי שיש פוסקים המחמירים כשהיא לא התחילה לבקש ממנו אלא הוא היה המתחיל, ויש חולקים בזה כמ"ש, לפיכך החמיר ופסק דבמקום שהוא היה המתחיל הוה ספק קדושין, לזה החמיר עוד לומר דלא מיבעיא כשהשיבתו "תן לי" או "השלך" דהוה רק ספק קדושין, אלא אפילו ענתה "הן" אלא שענתה בלשון שחוק או בלשון תמיה ג"כ אינו אלא ספק קדושין. והכי פירושו: אבל אם הוא התחיל ואפילו ענתה "הן" בלשון שחוק, אינו אלא קדושי ספק מפני שיש הן שהוא כלאו, וכ"ש כשענתה "תן" או "השלך" כמ"ש. וזה נכלל בדברי הרמב"ם שכתב דברים שעניינם לא תשחק עמי, וממילא כשהשיבה הן בלשון שחוק או בלשון תמיה ג"כ עניינן שלא תשחק עמי [נ"ל]. ולדינא יש להחמיר ככל הדיעות שנתבארו, דלכולם יש פנים מסבירות בסברא ובסוגית הש"ס.

41. And it seems to me that his words are directed at the words of our teacher, the Beit Yosef, which are the words of the Rambam, who wrote that if she said "yes" she is betrothed, but if she said "give me" or "throw" or words whose intention is "do not jest with me with these words, but rather give me only" – she is not betrothed, end quote. The Rambam understood that her saying "give" or "throw" implies "do not jest with me," because in truth it is a matter of jest that she requests something from him and he answers her with matters of betrothal. And our teacher, the Rema, follows his own reasoning in Choshen Mishpat, Siman 521, that there is a "yes" which is like a "no" in a matter that seems strange, see there. And since there are authorities who are stringent when she did not begin to request from him but he was the one who initiated, and there are those who disagree with this as mentioned, therefore he was stringent and ruled that in a case where he initiated, it is a doubtful betrothal. To this he added stringency by saying that not only when she answered "give me" or "throw" is it only a doubtful betrothal, but even if she answered "yes" but in a jesting manner or with doubt, it is also only a doubtful betrothal. And this is its explanation: but if he initiated and even if she answered "yes" in a jesting manner, it is only a doubtful betrothal because there is a "yes" which is like a "no," and all the more so when she answered "give" or "throw" as mentioned. And this is included in the words of the Rambam who wrote words whose intention is "do not jest with me," and consequently when she answered "yes" in a jesting manner or with doubt, it also implies "do not jest with me." And for the halacha, one should be stringent according to all the opinions that have been explained, for all of them have reasonable explanations in logic and in the Talmudic discussions.

מב. יש מהגדולים שנסתפקו דאם כששאלה ממנו ליתן לה לא השיב לה בלשון שאלה אלא בלשון גוזר, כגון שאמר "אתן לך ותתקדשי לי" ושתקה וקבלו, או אמרה לו "תן" או "נתן תתן" דאפשר שמקודשת, ואפילו להפוסקים דלא מהני כשאמר לה אח"כ הרי את מקודשת לי – זהו מפני שמקודם אמר לה בלשון שאלה, אבל אם תחלת תשובתו היה בלשון גוזר הוה קדושין [מל"מ], ונראה דהוה ספק קדושין.

42. Some of the great authorities have questioned whether, if when she asked him to give her [something] he did not respond in the form of a question but in the form of a decree, such as if he said, "I will give you and you will be betrothed to me," and she was silent and accepted it, or if she said to him, "Give" or "You shall surely give," that it is possible she is betrothed. And even according to the authorities who rule that it is not effective if he subsequently said to her, "Behold, you are betrothed to me" – this is because he initially spoke to her in the form of a question. However, if his initial response was in the form of a decree, it would be a valid betrothal, and it appears that it would be a doubtful betrothal.

סימן ל

א. [לאיזה מקום צריך ליתן הקדושין ובו ל"ג סעיפים]
כתב הרמב"ם בפ"ד דין כ"א: המקדש את האשה בכסף או בשטר אינו צריך שיתן הקדושין לתוך ידה, אלא כיון שרצתה לזרוק לה קדושיה וזרקן בין לתוך ידה בין לתוך חיקה או לתוך חצירה או לתוך שדה שלה – ה"ז מקודשת, עכ"ל, וכ"כ בטור ושו"ע. ואע"ג דגבי גט יש מרבותינו שהחמירו דלא הוה מגורשת גמורה עד שיבא הגט לידה ממש [תוס' גיטין ע"ח:] וכן פסק רבינו הרמ"א בסי' קל"ט, מ"מ בקדושין לא ראו להחמיר בזה דהוה חומרא דאתי לידי קולא אם נטיל דופי בהקדושין, וכיון דמעיקר הדין הוי מקודשת גמורה, גם בנתינה לחצירה לא ראו חכמים להחמיר בזה, אבל בגט לא יהיה קלקול אם נאמר שעדיין אינה מגורשת גמורה [נ"ל], ועוד דבגט החמירו מפני שחוב הוא לה וניתן מדינא בע"כ, משא"כ בקדושין, דגם בגט חומרא בעלמא הוא שהחמירו חכמים ולא בקדושין [הה"מ פ"ה מגירושין הי"ג], ועמ"ש בסעי' י"ג.

1. [To where should the betrothal be given, with 33 sections] The Rambam wrote in Chapter 4, Law 21: One who betroths a woman with money or a document does not need to place the betrothal directly into her hand. Rather, if she agrees to receive her betrothal and he throws it either into her hand, into her lap, into her courtyard, or into her field, she is betrothed. This is also written in the Tur and Shulchan Aruch. And

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

even though regarding a get (divorce document), some of our Rabbis were stringent that she is not fully divorced until the get comes directly into her hand [Tosafot Gittin 78:], and Rabbi Rema also ruled this way in Siman 139, nevertheless, with betrothal, they did not see fit to be stringent in this manner. Being stringent could lead to leniency if we cast doubt on the betrothal. Since according to the primary law she is fully betrothed, even giving it into her courtyard, the Sages did not see fit to be stringent in this case. However, with a get, there is no harm if we say she is not yet fully divorced [in my opinion]. Additionally, with a get, they were stringent because it is a disadvantage for her, and it can be given against her will according to the law, unlike betrothal. Thus, with a get, the stringency is merely an added precaution by the Sages and not with betrothal [HaMagid Mishneh, Chapter 5 of Divorce Law 13]. See what is written in Section 13.

ב. ומבואר מדברי הרמב"ם שקודם שזרק לה הקדושין צריכה להתרצות שיזרוק לה, אבל כשלא נתרצתה מפורש מקודם שיזרוק לה, וזרק ושתקה – לא הוה קדושין כל זמן שלא באו לידה ממש אפילו באו לרשותה, דאין שתיקתה ראיה שנתרצתה כמ"ש בסי' כ"ח סעי' ל"ד, ע"ש. מיהו אם נתרצתה על הקדושין, אפילו לא נתרצתה מפורש על הזריקה, וזרק לרשותה – ה"ז מקודשת [ט"ז וח"מ וב"ש], דלא כיש מי שחולק בזה. אמנם אם אמרה מפורש "תן הקדושין לתוך ידי" וזרק לה לרשותה – אין כאן קדושין, כיון דשינה ממה שאמרה [ט"ז ר"ס מ"ב], ואם זרק לידה – נראה דהיא מקודשת, דבלשון תן נכלל כל מיני נתינה, בין ע"י הושטה ובין ע"י זריקה, אא"כ אמרה בפירוש שלא יתן לה ע"י זריקה [נ"ל].

2. It is explained from the words of the Rambam that before he throws her the betrothal money, she needs to consent to his throwing it to her. However, if she did not explicitly consent before he threw it, and he threw it and she remained silent – it is not considered betrothal as long as it did not come into her hand directly, even if it came into her domain, because her silence is not proof that she consented, as it is written in Siman 28, Seif 34. However, if she consented to the betrothal, even if she did not explicitly consent to the throwing, and he threw it into her domain – she is betrothed, contrary to the opinion of some who disagree. Nonetheless, if she explicitly said "place the betrothal money into my hand" and he threw it into her domain – there is no betrothal, since he deviated from her instructions. But if he threw it into her hand – it appears that she is betrothed, because the term "give" includes all forms of giving, whether by handing or by throwing, unless she explicitly stated not to give it to her by throwing.

ג. וזה שכתב הרמב"ם דלתוך חצירה הוה קדושין, כתב הטור דבעינן שהחצר ישתמר לדעתה, ואז מקודשת אפילו אינה עומדת אצל החצר, ע"ש. ואע"ג דבגט בעינן תרתי – שישתמר לדעתה ותעמוד אצלו כמ"ש בסי' קל"ט, זהו חומר בגיטין מפני שחוב הוא לה, וגם בגט יתבאר שם בס"ד, ולא בקדושין [ע' ב"ש סק"ג]. והרמב"ם שלא הזכיר זה י"א דס"ל דבקדושין אף אם אינו משתמר לדעתה ואינה עומדת בצדו מקודשת, ואע"ג דגם במתנה בעינן אחד משניהם כמ"ש הרמב"ם בפ"ד מזכיה, מ"מ קדושין עדיפא [כ"מ בשם הה"מ]. וי"א דדין קדושין כדין מתנה והרמב"ם סמך על מ"ש בהלכות זכיה [שם], אבל יש לגמגם בזה דהא סתם שדה אינה משתמרת כמ"ש שם [לח"מ], אך די"ל דבשדה בעינן באמת שתעמוד בצדו. ונ"ל דלדינא יש להחמיר כתירוץ הראשון, דהא בגמ' [ב"מ י"א.] יש אוקימתא דבמכר ומתנה כיון שיש דעת אחרת מקנה אותו לא בעינן חצר המשתמרת ולא עומד בצדו, ולכן אע"ג דהרמב"ם לא פסק כן מ"מ בקדושין אולי חשש להחמיר [ואפשר שזהו טעם הה"מ, ואע"ג דהב"י בחו"מ סי' ר' כתב דגם לרב פפא בעינן שישתמר לדעת הנותן ע"ש, זהו להרא"ש שפסק כר"פ, ע"ש ודו"ק].

3. And this that the Rambam wrote that within her courtyard it constitutes betrothal, the Tur wrote that we require the courtyard to be guarded with her knowledge, and then she is betrothed even if she is not standing next to the courtyard, see there. And even though with a get (divorce document), we require two conditions—that it be guarded with her knowledge and that she stands next to it as it says in Siman 139—this is a stringency with gittin because it is a detriment to her, and also with a get it will be explained there with God's help, and not with betrothal. And the Rambam, who did not mention this, some say he holds that with betrothal, even if it is not guarded with her knowledge and she is not standing next to it, she is betrothed. And even though with a gift we require one of these conditions as the Rambam wrote in Chapter 4 of Hilchot Zechiyah, nevertheless, betrothal is more significant. And some say that the law of betrothal is like the law of a gift, and the Rambam relied on what he wrote in Hilchot Zechiyah, but there is room to question this because an ordinary field is not guarded as it says there, but one could say that with a field we indeed require her to stand next to it. And it seems to me that the practical law is to be stringent like the first explanation, because in the Gemara (Bava Metzia 11a) there is a case where with sale and gift, since there is another person transferring it, we do not require a guarded courtyard or for her to stand next to it, and therefore, even though the Rambam did not rule this way, nevertheless, with betrothal, he might have been stringent. (And possibly this is the reason of the Maggid Mishneh, and even though the Beit Yosef in Choshen Mishpat

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Siman 200 wrote that according to Rav Papa, we also require it to be guarded with the knowledge of the giver, see there, this is according to the Rosh who ruled like Rav Papa, see there and be precise.)

ד. לדעת הטור דבעינן שהחצר ישתמר לדעתה, אם משתמר הוא לדעתו ולא לדעתה היה אפשר לומר דמהני ג"כ לפמ"ש רבינו הרמ"א בחו"מ סי' ר' גבי מתנה דאף אם משתמר לדעת הנותן קנה המקבל וה"נ דכוותיה, אך שאפשר לחלק דבקדושין הרי בעינן שיבא הכסף מידו לידה ושהוא יסלק כל כחו מהקדושין דזהו עיקר הקדושין, וא"כ לא מהני במשתמר לדעתו והוי ספק קדושין [ע' חמ"ח סק"ב וב"ש סק"ג], והרי גם בשם יש חולקים בזה [ע' ש"ך שם]. ועוד דהא במציאה הכל מודים דבעינן משתמרת מפני שאין שם דעת אחרת מקנה כמ"ש שם בחבורינו סעי' ג', ולכן בקדושין אף שיש דעת אחרת מקנה מ"מ אינה סומכת דעתה עליו כמו במתנה דרצונה שיהא הכסף בבירור בידה, ולכן הוי ספק קדושין. [ע' ט"ז וב"ש, וקושית האבנ"מ סק"ג ל"ק כלל, ודו"ק].

4. According to the Tur, the courtyard must be guarded with her knowledge. If it is guarded with his knowledge and not with hers, one might say that it is still effective based on what our teacher, the Rema, wrote in Choshen Mishpat, Siman 200, regarding a gift. Even if it is guarded with the knowledge of the giver, the recipient acquires it, and the same should apply here. However, it is possible to differentiate because in betrothal, we require that the money comes from his hand to hers and that he relinquishes all his power over the betrothal, as this is the essence of the betrothal. Therefore, it does not help if it is guarded with his knowledge, and it is considered a doubtful betrothal [see Choshen Mishpat, Siman 200, Sifkat 2, and Beit Shmuel, Sifkat 3]. And indeed, there are those who disagree with this [see Shach there]. Furthermore, in the case of a found item, everyone agrees that it must be guarded because there is no other intent to transfer it, as we wrote in our work, Siman 3. Therefore, in betrothal, even though there is another intent to transfer it, she does not rely on him as in a gift where she wants the money to be clearly in her hand. Therefore, it is considered a doubtful betrothal. [See Taz and Beit Shmuel, and the question of the Avnei Miluim, Sifkat 3, is not difficult at all, and study this well].

ה. היתה עומדת ברשות הבעל – צריך שיתן לתוך ידה או לתוך חיקה או לתוך כלי שלה שאין הוא מקפיד על המקום כמו קלתה, והוא כלי שהנשים נותנות לתוכו מחטין וצנורות, וכל דבר כיוצא בזה, ואע"ג שזהו ככליו של לוקח ברשות מוכר דאינו קונה לוקח או דהוי ספיקא דדינא כמ"ש בחו"מ סי' ר' ע"ש, מ"מ מתקדשת דאינו מקפיד על מקום כלי כזה של אשתו כמו שאינו מקפיד על מקום חיקה. אבל אם נתן בכלי אחרת, אפילו נתן במטתה והיא יושבה במטה – אינה מתקדשת קדושין וודאים אא"כ המטה גבוה עשרה טפחים שחלקה רשות לעצמה, ועל מה שכרעי המטה עומדים על שלו אינו מקפיד ע"ז כמ"ש לעניין גיטין בסי' קל"ט, ואם אינה גבוה י"ט – ה"ז ספק מקודשת. ואם המטה שלו – אינה מקודשת בכל עניין אא"כ השאיל לה רשות שנתבאר דינו בשם, וה"ה בקדושין, ע"ש.

5. If she was standing in the domain of her husband, he needs to place it into her hand, or into her lap, or into one of her vessels over which he is not particular about the location, such as her basket, which is a vessel that women use to place needles and tubes and the like. Even though this is like the buyer's vessels in the domain of the seller, where the buyer does not acquire it, or it is a doubtful legal status as stated in Choshen Mishpat, Siman 200, nonetheless, she is considered betrothed because he is not particular about the location of such a vessel of his wife, just as he is not particular about the location of her lap. However, if he placed it in a different vessel, even if he placed it on her bed and she was sitting on the bed, she is not definitely betrothed unless the bed is ten handbreadths high, in which case it creates its own domain. And regarding the legs of the bed standing on his property, he is not particular about this, as stated regarding divorce in Siman 139. If it is not ten handbreadths high, she is doubtfully betrothed. And if the bed is his, she is not betrothed in any case unless he lent her the domain, as its law is explained there, and the same applies to betrothal. See there.

ו. כתב הרמב"ם ז"ל: היתה עומדת ברשות שהיא של שניהם וזרק לה קדושיה מדעתה ולא הגיעו לידה או לחיקה – ה"ז מקודשת קדושי ספק, ואפילו אמרה לו "הנח קדושי על מקום זה", ואותו המקום הוא של שניהם – הרי אלו קדושי ספק עכ"ל, והעתיקו רבינו הב"י בסעי' ג'. דהרמב"ם ס"ל דאע"ג דחצר השותפין אין קונין זה מזה, מ"מ לעניין קדושין כשיש לה חלק בהחצר והוא ניחא לו שתתקדש אפשר דהוי כחצירה ולכן הוי ספק קדושין. אבל יש מרבותינו שחולקים ע"ז וס"ל דגם לקדושין אינו כלום חצר השותפין ואינה מקודשת, ומה שלא הגיה רבינו הרמ"א, דסמך על מ"ש בסעי' ט', ולעניין דינא צריכה גט לפי דעת הרמב"ם והשו"ע.

6. Rambam, of blessed memory, wrote: If she was standing in a domain that belongs to both of them and he threw her betrothal items with her consent, but they did not reach her hand or her lap - this is considered a doubtful betrothal. Even if she told him, "Place my betrothal items in this specific place," and that place belongs to both of them, this is still considered a doubtful betrothal. These are the words of the Rambam,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and our teacher, the Beit Yosef, copied them in Section 3. Rambam holds that even though a courtyard jointly owned by partners does not acquire from one another, nevertheless, concerning betrothal, if she has a share in the courtyard and he is agreeable that she be betrothed, it is possible that it is like her courtyard. Therefore, it is a doubtful betrothal. However, some of our teachers disagree with this and hold that even for betrothal, a jointly owned courtyard is nothing, and she is not betrothed. The reason our teacher, the Rema, did not correct this is that he relied on what he wrote in Section 9. Regarding the law, according to the opinion of the Rambam and the Shulchan Aruch, she requires a get (divorce document).

ז. כתבו הטור והשו"ע בסעי' ד': היתה עומדת בסימטא או בצידי רה"ר וזרקם לתוך ד' אמותיה – מקודשת, ואם נשארו תוך ד' אמותיו – אינה מקודשת, אפילו נכנסה היא לתוך ד' אמותיו כיון שקדם הוא לתוכם זכה בהם והם שלו, עכ"ל. וביאור הדברים: דבחו"מ סי' רמ"ג נתבאר דחכמים תקנו שכל ד' אמות שאדם עומד בהן נחשבים כחצירו לעניין קניינים, ודווקא בסימטא ובצידי רה"ר כיון שיש רשות לכל אדם להתעכב שם ולהניח שם חפיציו, לכן כל הקודם בהד' אמות נחשבים כחצירו, אבל לא ברה"ר וברשות אחרים שהרי בהם אין לאדם רשות להתעכב שם, וגם בחצר השותפין לא תקנו זה דא"א ליטול הרשות מהשותף השני. ואף שי"א שלא תקנו זה רק במציאה כדי שלא יבואו לידי מחלוקת כמ"ש שם בסי' רס"ח, מ"מ רוב הפוסקים ס"ל דבכל הקניינים תקנו כן כמ"ש שם בסי' ר' סעי' ח' ע"ש, וס"ל להטור והשו"ע דגם לעניין קדושין הוה כחצירה כשקדמתו בתוך ד' אמות, וכן לעניין גיטין כמ"ש לקמן בסי' קל"ט.

7. The Tur and Shulchan Aruch wrote in section 4: If she is standing in an alleyway or at the sides of a public domain and he throws it into her four cubits – she is betrothed. But if it remains within his four cubits – she is not betrothed, even if she enters his four cubits because he preceded her in them, he has acquired them and they are his. And the explanation of the matter is: In Choshen Mishpat, section 243, it is explained that the Sages decreed that any four cubits in which a person stands are considered as his courtyard regarding acquisitions. This applies specifically in an alleyway and at the sides of a public domain because everyone has permission to linger there and place their belongings there. Therefore, whoever precedes within the four cubits, it is considered as his courtyard. However, this does not apply in a public domain or in the property of others because a person does not have permission to linger there. Also, in a shared courtyard, this was not decreed because one cannot take permission from the other partner. And even though some say that this was decreed only in the case of a found object to avoid disputes, as mentioned there in section 268, nevertheless the majority of Poskim hold that this was decreed for all acquisitions, as mentioned there in section 200, paragraph 8. The Tur and Shulchan Aruch hold that also regarding betrothal, it is considered as her courtyard if she precedes him within the four cubits, and similarly regarding divorce, as stated later in section 139.

ח. ואע"ג דקניין זה הוא רק מדרבנן, מ"מ מקודשת בו מן התורה דהפקר ב"ד הפקר [ר"ן פ"ח דגיטין], ונעשה המקום כחצירה מן התורה, ועוד דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש [רמב"ן שם]. ולאו דליהוי קדושין דרבנן, דהקדושין הם מן התורה כיון דרבנן שויוה כחצירה, אלא דאי לא קידשה אדעתא דרבנן הייתי אומר שרצונו שיבואו הקדושין לחצירה שמן התורה, אבל כיון שמקדש על דעתם נגמרו הקדושין גם מן התורה בחצר שתקנו רבנן, [וא"ש כל מ"ש האבנ"מ בסק"ה]. וכבר בארנו בסי' כ"ח סעי' ס"א בשם רבינו הב"י דכל קניינים דרבנן הוו קניין גם מן התורה לכל דבר, ושכן מוכח בירושלמי דמעשר שני ע"ש, וגם בעניין זה דד' אמות איתא בירושלמי פאה [פ"ד] וירושלמי גיטין [פ"ח] דאפילו מאן דס"ל דבמתנה לא תקנו קניין ד' אמות מ"מ בגיטין מודה ע"ש, ופשיטא דהגט הוא מן התורה ואין לומר דדווקא בגיטין משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין בגט הזה ולא בקדושין, דק"ו הדברים דכיון דהפקיעו קדושי תורה בגט כזה כ"ש שגמרו קדושי תורה בקדושין כאלו כיון דמקדש אדעתא דרבנן. [ע' אבנ"מ, ולענ"ד העיקר כמ"ש].

8. Even though this acquisition is only rabbinic, nevertheless, she is betrothed by it according to Torah law because the court has the power to declare property ownerless [Ran, Chapter 8 of Gittin], and thus the place becomes like her courtyard by Torah law. Furthermore, anyone who betroths does so with the understanding of the rabbis [Ramban there]. This does not mean the betrothal is rabbinic; the betrothal is by Torah law since the rabbis made it like her courtyard. Rather, if he did not betroth with the understanding of the rabbis, one might say his intention is for the betrothal to take place in a courtyard that is valid by Torah law. But since he betroths with their understanding, the betrothal is completed by Torah law in the courtyard established by the rabbis. [This reconciles all that is stated by the Avnei Miluim in section 5]. We have already explained in Siman 28, Se'if 61, in the name of our teacher, the Beit Yosef, that all rabbinic acquisitions are also acquisitions by Torah law for all matters, and this is proven in the Jerusalem Talmud in Ma'aser Sheni, see there. Also, regarding the four cubits, it is stated in the Jerusalem Talmud Peah [Chapter 4] and Jerusalem Talmud Gittin [Chapter 8] that even those who hold that a gift does not establish the four-cubit acquisition, nevertheless agree concerning gittin, see there. And it is obvious that the get is by Torah law, and one cannot say it is only in gittin because anyone who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betroths does so with the understanding of the rabbis, and the rabbis annulled the Torah betrothal with this get and not with betrothal. This is certainly the case, for if they annulled a Torah betrothal with such a get, all the more so they complete a Torah betrothal with such conditions since he betroths with the understanding of the rabbis. [See Avnei Miluim, and to my humble opinion, the main point is as stated].

ט. הפוסקים לא הביאו שום חולק בדין זה דד' אמות ופסיקא להו דלכל הפוסקים דין זה מוסכם, ואע"ג דהרמב"ם ז"ל לא הביא כלל דין דד' אמות לעניין קדושין, ס"ל דסמך על מ"ש בפ"ה מגירושין [הגר"א סקכ"ו, וכ"מ מחמ"ח וב"ש], ואדרבה להרמב"ם מהני ד' אמות גם ברה"ר כמ"ש שם, והטעם מפני תקנת עגונות [ב"ש סק"ה], ומזה הטעם תקנו גם בקדושין כן, אף דבקדושין לא שייך עיגון מ"מ מקשינן קדושין לגירושין [שם]. אבל הטור והשו"ע אע"ג דבגט פסקו בסי' קל"ט דמהני ד' אמות גם ברה"ר, מ"מ בקדושין ס"ל דלא מהני [שם], וכ"ז הוא לדעת גדולי אחרונים.

9. The decisors did not bring any disagreement regarding this law of four cubits, and it is clear to them that according to all the decisors, this law is agreed upon. And even though the Rambam, of blessed memory, did not bring at all the law of four cubits regarding betrothal, it is because he relied on what he wrote in Chapter 5 of Laws of Divorce [Gra 26, and so it appears from Maharshal and Beit Shmuel]. On the contrary, according to the Rambam, four cubits are effective even in a public domain as he wrote there, and the reason is because of the decree concerning agunahs [Beit Shmuel 5]. And for this reason, they also instituted it in betrothal, even though in betrothal the issue of agunah does not apply, nevertheless, we compare betrothal to divorce [there]. But the Tur and the Shulchan Aruch, even though in divorce they ruled in Siman 139 that four cubits are effective even in a public domain, nevertheless, in betrothal they hold that it is not effective [there], and all of this is according to the opinion of the great later authorities.

י. אמנם מצאתי לאחד מהראשונים שכתב בפירוש דתקנתא דד' אמות ליכא אף בגיטין [נמק"י פ"ק דב"מ], וגם הרי"ף ז"ל בפ"ח דגיטין לא כתב הך דינא ע"ש, וגם בדעת הרמב"ם ז"ל נלע"ד דלא ס"ל תקנתא דד' אמות בגיטין וכ"ש בקדושין, ודין ד"א שכתב שם עניין אחר הוא, דבגיטין וקדושין יש קניין אחר שאין זה בדיני ממונות, והיינו כשיכולה לשמור הגט או הקדושין והוא אינו יכול לשמור כמו שיתבאר, ובזה אין חילוק בין רה"ר לסימטא דמדין שמירה נגעו בה, ורק בגיטין קיי"ל דבעינן שיהא הגט קרוב לה כל כך עד כדי שתשוח ותטלנו, וגם בזה החמירו מדרבנן שלא תנשא עד שיגיע הגט לידה כמ"ש הרמב"ם שם, אבל בקדושין אוקמיה אדינא דכל שיכולה לשמור והוא אינו יכול לשמור – הוי קדושין כמו שיתבאר, והד' אמות שכתב הרמב"ם בגט הוא כדי שתשוח ותטלנו ומדין שמירה הוא, ואדרבא החמירו דאם קדם הבעל לתוך הד' אמות אינו גט אף אם הוי שתטלנו כדי שתשוח כמ"ש שם בהל' ט"ו ע"ש, ולכן בהל' י"ב שם בדין היתה ידה כקטפרס כתב דכשזרק הגט על ידה ונפל לתוך ד' אמותיה מגורשת כשנח הגט, משום דהוי כבידה ממש וכ"ש שהוא כדי שתשוח ותטלנו [ומתורץ קושית תוס' בגיטין ע"ח: ד"ה יהא, ע"ש ודו"ק], ולכן בקדושין לא הזכיר הרמב"ם דין ד"א דנכלל בהדין שכתב במקום שתוכל לשמור והוא אינו יכול לשמור, ואם באמת אינה יכולה לשמור – אינה מקודשת מדין ד"א. וזה שאמרו בירושלמי דיש בגיטין דין ד"א, אמנם איתא שם בגיטין דזהו להלכה ולא למעשה ע"ש, והרי אדרבא הירושלמי מחמיר הרבה בעצם קניין הד"א דבעינן שיאמר שמתכוין לקנות כמ"ש בחו"מ בסי' רס"ח סעי' ה' ע"ש, וש"ס דילן לא ס"ל כן [ב"מ י':]. ולכן לענ"ד אף שהדין דד' אמות בקדושין נתבאר בשו"ע ואחרונים בלי חולק, מ"מ יש לילך למעשה לחומרא דאם קדשה אחר צריכה גט משניהם, וגם אם זרק לה קדושין ברה"ר בתוך ד' אמותיה הוי ספק קדושין [ב"ש], ואע"ג דלפמ"ש ממ"נ אין כאן קדושין, דלהטור והשו"ע אין דין זה ברה"ר ולהרמב"ם לא ס"ל כלל הך דינא לפי מ"ש, מ"מ כיון שגדולי האחרונים הכריעו כן חלילה לחלוק עליהם לקולא. אך בסי' קל"ט בארנו דבגט מודה הרמב"ם שמעיקר דינא יש לה ד"א ורק מפני החומר פסלו, ע"ש.

10. However, I found that one of the early authorities explicitly wrote that the four cubits rule does not apply even to bills of divorce [Nimukei Yosef, first chapter of Bava Metzia], and also the Rif, of blessed memory, in the eighth chapter of Gittin did not write this law. It also seems to me that the Rambam, of blessed memory, did not hold that the four cubits rule applies to bills of divorce, and certainly not to betrothal. The four cubits rule he wrote about there pertains to a different matter. In bills of divorce and betrothal, there is another form of acquisition that does not pertain to monetary laws, namely when she can guard the bill of divorce or the betrothal and he cannot guard it, as will be explained. In this, there is no difference between a public domain and a semi-public domain, as it pertains to the law of guarding. Only regarding bills of divorce, we hold that the document must be close enough to her that she can bend down and take it, and even in this, the Rabbis were stringent that she should not remarry until the document reaches her hand, as the Rambam wrote there. But in betrothal, we follow the law that as long as she can guard it and he cannot, it constitutes betrothal, as will be explained. The four cubits mentioned by the Rambam in the context of a bill of divorce is so that she can bend down and take it, and it pertains to the law of guarding. Indeed, they were stringent that if the husband entered the four cubits before her, it is not a valid divorce, even if she could bend down and take it, as he wrote there in Law 15. Therefore, in Law 12 there, regarding if her hand

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

was like a basket, he wrote that if he threw the bill of divorce on her hand and it fell within her four cubits, she is divorced when the document rests, because it is considered as if it were in her hand, and even more so because she can bend down and take it [and this resolves the Tosafot's question in Gittin 78b 'let it be,' see there and examine well]. Therefore, in betrothal, the Rambam did not mention the law of four cubits because it is included in the law that she can guard it and he cannot. If she indeed cannot guard it, she is not betrothed by the law of four cubits. And what they said in the Jerusalem Talmud that there is a four cubits rule in bills of divorce, they meant it as a theoretical law, not for practical application, as it says there. Indeed, the Jerusalem Talmud is very stringent regarding the actual acquisition of the four cubits, requiring that he says he intends to acquire, as it is written in Choshen Mishpat, Siman 268, Section 5, see there. And our Talmud does not hold this [Bava Metzia 10a]. Therefore, in my humble opinion, even though the law of four cubits in betrothal is explained in the Shulchan Aruch and later authorities without dispute, one should act stringently in practice. If another man betrothed her, she would need a divorce from both. Also, if he threw the betrothal in a public domain within her four cubits, it is a doubtful betrothal [Beit Shmuel]. Even though, according to what I wrote, there is no betrothal here either way, since according to the Tur and Shulchan Aruch, this law does not apply in a public domain, and according to the Rambam, he does not hold this law at all as I wrote. Nevertheless, since the great later authorities decided so, God forbid to dispute them leniently. However, in Siman 139, we explained that in the case of a bill of divorce, the Rambam agrees that fundamentally she has four cubits, but because of stringency, they invalidated it, see there.

יא. לדעת הטור והשו"ע, בתוך ד' אמות שלה אפילו אם שניהם יכולים לשמור הקדושין – ה"ז מקודשת, ואע"ג דבגט מחמירינן בכה"ג בסי' קל"ט, חומרא הוא בגט אבל בקדושין כשר [שם סק"ז], דבכל מקום שהגט כשר מדאורייתא ורק מדרבנן פסול – אז בקדושין היא מקודשת בוודאי [ר"ן]. וכמו שאם קדם הוא לתוך ד"א אלו אינה מקודשת אע"פ שהיא נכנסה ג"כ אח"כ לתוך ד"א אלו, כמו כן להיפך אם קדמה היא מקודשת אע"פ שנכנס הוא ג"כ אח"כ לתוך ד"א אלו, דכללא הוא בדין קניין ד"א דכל הקודם בהם נעשים כרשותו, ואע"ג דבגט מחמירינן גם בכה"ג – זהו חומרא בגיטין כמ"ש [ב"ש סק"ח]. ואם שניהם באו כאחד לתוך ד"א אלו – הוי כחצר של שניהם שנתבאר בסעי' ו' [שם]. ובחו"מ סי' רס"ח נתבאר דיש מחלוקת אם ד"א קונה אדם רק בעומד או אפילו במהלך, ופשוט הדבר דבקדושין יש לילך בזה הכל לחומרא [חמ"ח וב"ש], ואע"ג דבשו"ע שם לא הובא שם דיעה זו שמחלוקת בין עומד למהלך, מ"מ יש לילך לחומרא, וכן אע"ג שבארנו שם בסעי' ד' דלא פליגי לדינא ע"ש, מ"מ בקדושין לא נסמוך ע"ז, ויש לילך הכל לחומרא.

11. According to the Tur and the Shulchan Aruch, within her four cubits, even if both of them can guard the betrothal, she is betrothed. And even though with a get (divorce document) we are stringent in this manner in Siman 139, it is a stringency specifically for a get, but with betrothal it is valid. In any case where the get is valid by Torah law and only invalid by Rabbinic law, then in betrothal she is certainly betrothed. Just as if he preceded her into these four cubits, she is not betrothed even if she also subsequently entered these four cubits. Similarly, if she preceded, she is betrothed even if he also subsequently entered these four cubits, for the rule in the law of acquisition of four cubits is that whoever precedes in them, they become his property. And although with a get we are stringent even in this manner, it is a stringency specifically for gittin as mentioned. And if both of them came into these four cubits simultaneously, it is like a courtyard owned by both of them, as explained in Section 6. And in Choshen Mishpat Siman 268, it is explained that there is a dispute whether four cubits acquire for a person only when standing or even when walking, and it is clear that in betrothal we should always be stringent in this matter. And although in the Shulchan Aruch it does not bring this opinion which differentiates between standing and walking, nevertheless, we should be stringent. And similarly, although we explained there in Section 4 that there is no practical difference in law, nevertheless, in betrothal we do not rely on this, and we should be stringent in all matters.

יב. כתב הרמב"ם ז"ל ספ"ד מאישות: היו עומדים ברה"ר או ברשות שאינו של שניהם וזרק לה קדושיה, קרוב לו – אינה מקודשת, קרוב לה – ה"ז מקודשת, מחצה למחצה או שהיו ספק קרוב לו ספק קרוב לה ואבדו קודם שיגיעו לידה – ה"ז ספק מקודשת. כיצד הוא קרוב לו וקרוב לה? כל שהוא יכול לשמור אותם והיא אינה יכולה – זהו קרוב לו. היא יכולה לשמור אותם והוא אינו יכול – זהו קרוב לה. שניהם יכולים לשמור אותם או שניהם אינם יכולים לשמור – זהו מחצה למחצה עכ"ל, וכ"כ הטור והשו"ע סעי' ה'. ואע"ג דלא מצינו בשום מקום שיהא הקניין תלוי בשמירה, מ"מ תקנו חז"ל כן בגיטין מפני תקנת עגונות, ולא היה אפשר להם לחלק בין גיטין לקדושין משום דכתיב ויצאה והיתה [ר"ן פ"ח דגיטין]. ואע"ג דבגיטין פסקינן שאינו גט גמור עד שיגיע לידה, ס"ל להרמב"ם דזהו חומר שהחמירו בגיטין אבל לעניין קדושין הוי מקודשת גמורה [שם]. ולפי טעם זה כל עיקר האי דינא הוי תקנתא דרבנן, ואע"ג דכבר בארנו דבכל קניין דרבנן הוי קדושי תורה, מ"מ להחולקים ע"ז אינן רק קדושין מדרבנן. [ע' חמ"ח סק"ה וסק"ז].

12. Maimonides, of blessed memory, wrote in the fourth chapter of the Laws of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Marriage: If they were standing in a public domain or in a domain that belongs to neither of them and he threw her the betrothal money, if it is closer to him – she is not betrothed, if it is closer to her – she is betrothed. If it is equally distant, or if it is uncertain whether it is closer to him or her, and the money was lost before she could take possession of it – she is in a state of doubtful betrothal. What defines closer to him and closer to her? If he is able to guard it and she is not able – it is closer to him. If she is able to guard it and he is not able – it is closer to her. If both of them are able to guard it or neither of them are able – it is equally distant. These are the words of Maimonides, and similarly, the Tur and the Shulchan Aruch wrote in section 5. And although we do not find in any place that acquisition depends on guarding, nevertheless, the Sages decreed so in the case of divorce documents because of the decree concerning chained women (agunot), and it was not possible for them to differentiate between divorce documents and betrothal documents because it is written "and she departs and becomes" [Ran, Chapter 8 of Gittin]. And although in divorce documents we rule that it is not a complete divorce until it reaches her hand, Maimonides holds that this is a stringency they imposed in divorce documents, but regarding betrothal she is fully betrothed. And according to this reasoning, the entire basis of this law is a rabbinic decree. And although we have already explained that in every rabbinic acquisition the betrothal is of Torah status, nevertheless, according to those who disagree, they are only rabbinic betrothals. [See Choshen Mishpat, sections 5 and 7].

יג. אבל יש מרבותינו שאמרו טעם אחר בזה, דלפי שמדין תורה ניתן הגט בע"כ הלכך הוי גיטא בקרוב לה [רש"י שם ע"ח:], וממילא דהוה קניין גם בקדושין משום דכתיב "ויצאה והיתה" [שם]. ולטעם זה י"ל דמדין גמור הוא, וזה שהחמירו בגיטין עד שיגיע הגט לידה חומרא היא בגיטין דילמא אתו למימר על רחוק שהוא קרוב [רש"י שם], וממילא דבקדושין אין להחמיר בזה, דבשלמא בגט אתי לאיקולקולי כשיאמרו שהיא מגורשת ותנשא לאחר, אבל בקדושין אין זה קילקול אם יאמרו שהיא מקודשת, ואע"ג דיש קלקול אם תקבל קדושין מאחר מ"מ דבר זה לא שכיחא שמי שהיא מקודשת תקבל קדושין מאחר, וגם זה אין לחשוש להיפך שיאמרו על קרוב שהוא רחוק ואינה מקודשת, דהרי לזה לא נועיל אם נאמר שאינה מקודשת עד שיגיעו הקדושין לידה, דאכתי שמא יאמרו על קרוב שהוא רחוק ואינם קדושין, ומן התורה וודאי הם קדושין [נ"ל]. וטעם זה שבארנו י"ל על כל החומרות שהחמירו בעניינים כאלה בגיטין ולא החמירו בקדושין.

13. However, some of our Rabbis have offered a different rationale for this, stating that since, according to Torah law, a get (divorce document) can be given against the wife's will, therefore the get is effective even when it is near her [Rashi there 78b]. Consequently, it would also be a valid transaction in betrothals, because the verse states, "And she shall depart and she shall be [another man's wife]" [there]. According to this reasoning, it can be said that this is a full-fledged law. The reason they were stringent with gittin (divorce documents) until the get reaches her hand is a stringency specific to gittin, lest people come to say that a distant get is close [Rashi there]. Consequently, with betrothals, there is no need to be stringent about this. For in the case of a get, there could be a problem if people say she is divorced and she remarries another, but with betrothals, it is not problematic if people say she is betrothed. And although there could be an issue if she accepts betrothal from another man, this is not common because someone who is betrothed does not usually accept betrothal from another man. Furthermore, there is no concern for the opposite, that people will say a close betrothal is distant and she is not betrothed, for even if we say she is not betrothed until the betrothal reaches her hand, they might still say a close one is distant and it is not a betrothal. According to Torah law, they are certainly betrothal [in my opinion]. This rationale we have explained can apply to all the stringencies imposed in such matters concerning gittin, but not in betrothals.

יד. וזה שכתב דשניהם אין יכולים לשמור הוה ספק קדושין, אין הכוונה דשניהם ביחד אין יכולים לשמור, דא"כ פשיטא דלא הוי קדושין, אלא הכוונה דכל אחד מהם אין יכולין לשמור אלא שניהם ביחד [תוס'], ובסי' קל"ט יתבאר עוד בס"ד, ולפ"ז מ"ש שניהם יכולים לשמור – פירושו שכל אחד מהם יכול לשמור. וזה שכתב דין זה ברה"ר לאו למעוטי סימטא וצידי רה"ר, דק"ו הוא מרה"ר אלא למעוטי חצר שלו ושלה, דבשלו לעולם אינה מקודשת ובשלה לעולם מקודשת אם החצר משומר או עומדת בצדו, ומה שמדמה רשות שאינו של שניהם לרה"ר מפני שדין אחד להם בקנייני מכירות [הה"מ].

14. And regarding what he wrote that neither of them can guard it, this constitutes a doubtful betrothal; the intention is not that both together cannot guard it, for if so, it is obvious that it would not be a betrothal. Rather, the intention is that each one individually cannot guard it, but both together can guard it. In chapter 139, it will be further explained with the help of Heaven. According to this, when it is written that both can guard it, the meaning is that each one can guard it individually. And the statement of this law in a public domain is not to exclude an alleyway or the sides of a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

public domain, for it is a fortiori from the public domain, but to exclude his courtyard and hers. In his courtyard, she is never betrothed, and in hers, she is always betrothed if the courtyard is guarded or she is standing beside it. And the comparison of a domain that does not belong to both of them to a public domain is because the law is the same for both regarding the acquisition of sales.

טו. ומה שכתב ספק קרוב לו ספק קרוב לה, יש מהראשונים שפירשו דדווקא בשני כיתי עדים כת אחת אומרת קרוב לו וכת אחת אומרת קרוב לה דהו"ל ספיקא דאורייתא, ואע"ג דתרי ותרי מן התורה אוקמה אחזקה, מ"מ מדרבנן א"א להוציאה בלא גט כיון שיש שני עדים שאומרים קרוב לה [יבמות ל"א.], אבל בכת אחת שאחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה י"ל דמוקמינן לה אחזקת פנויה, וכן אם אצל שניהם יש ספק אם קרוב לו או קרוב לה מוקמינן אחזקה. וי"א דאפילו בכת אחת שאחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה גזרו בה רבנן והוי ספק קדושין [חמ"ה וב"ש], אבל בסי' מ"ז יתבאר דבכה"ג אם נשאת לא תצא ומיהו לכתחלה לא תנשא, דכיון שידוע לנו שזרק לה קדושין איתרע חזקת פנויה שלה ע"ש, ושם יתבאר עוד בזה בס"ד, ולפי סברא זו גם כשלשניהם יש ספק אם קרוב לו או קרוב לה לכתחלה לא תנשא דאיתרע חזקתה ואם נשאת לא תצא, אך די"ל כיון שלשניהם יש ספק אין כאן חשש קדושין כלל דהו"ל כמקדש בלא עדים [ע' ב"ש סק"ט], אבל לפ"ז גם בעד אחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה לא הו"ל למיחש, דהא קיי"ל המקדש בעד אחד אין חוששין לקדושין, וזהו דעת רוב הפוסקים, אלא וודאי דאין זה כוודאי מקדש בלא עדים אלא ככל הספיקות אם יש עדים אם לאו, ומדינא נוקמה אחזקה אלא משום דאיתרע חזקתה לפיכך לא תנשא לכתחלה. ויש מי שמחלק בין אם ראו העדים המקום שנפל בו הקדושין והמה מסתפקים אם המקום קרוב לו או לה – נעשה כספק קדושין, אבל אם לא ראו את המקום כלל אלא שראו הזריקה ואין יודעין להיכן הגיעו הקדושין אם קרוב לה או לו – לא הוה אפילו ספק קדושין [אבנ"מ], ולא נתברר לי חילוק זה[וגם מתוס' כתובות כ"ג. ד"ה תרווייהו לא משמע כן, ע"ש]. אבל בשני כיתי עדים, אף אם נשאת תצא מדרבנן [תוס' שם ד"ה מ"ש], וי"א דגם בתרי ותרי אם נשאת לא תצא [ריב"ש סי' רס"ו] דמצרפינן גם חזקה דאשה דייקה ומינסיבא לחזקת פנויה, והדיוק הוא שמא יפסידו עדיה שמצדה [מקנה] ויריאה מזה לכן תדייק, ובירושלמי יבמות [פ"י ה"ג] מבואר ג"כ כן ע"ש, [גם התוס' לתירוץ הי"מ סוברים כן, וכ"כ הרשב"א שם דהסוגיא היא למאן דס"ל תרי ותרי הוה סד"א, ע"ש].

15. And regarding what is written about a doubt whether it is closer to him or to her, some of the early authorities explained that this specifically applies to two sets of witnesses, one set saying it is closer to him and the other set saying it is closer to her, which constitutes a biblical doubt. And although from the Torah, in a case of two against two, we maintain the status quo, nevertheless, rabbinically, she cannot be released without a get (divorce document) since there are two witnesses saying it is closer to her (Yevamot 31). However, with one set of witnesses where one says it is closer to him and the other says it is closer to her, one could say that we maintain her status as unmarried. Similarly, if both have a doubt whether it is closer to him or to her, we maintain the status quo. Some say that even with one set of witnesses where one says it is closer to him and the other says it is closer to her, the sages decreed that it is a case of doubtful betrothal (Chamach and Beit Shmuel). But in Siman 47, it will be explained that in such a case, if she marries, she does not need to leave her second husband. However, initially, she should not marry because since it is known that he threw the betrothal, it weakens the presumption of her being unmarried. According to this opinion, even if both are in doubt whether it is closer to him or to her, she should initially not marry because her presumption is weakened. If she did marry, she does not need to leave. However, one could argue that since both are in doubt, there is no concern of betrothal at all, as it is like betrothing without witnesses (see Beit Shmuel, section 9). But according to this, even in a case where one witness says it is closer to him and the other says it is closer to her, there should be no concern, as we hold that betrothal with one witness is not considered a betrothal. This is the opinion of most authorities, but certainly, this is not like a definite betrothal without witnesses but rather like any doubt whether there are witnesses or not. By law, we maintain the status quo, but since her status is weakened, she should not marry initially. Some differentiate between whether the witnesses saw the place where the betrothal fell and are uncertain if it is closer to him or to her, which constitutes a case of doubtful betrothal, and if they did not see the place at all but only saw the throwing and do not know where the betrothal reached, whether closer to him or to her, it does not even constitute a case of doubtful betrothal (Avnei Miluim). But I have not clarified this distinction (also, the Tosafot in Ketubot 23 do not imply this). However, with two sets of witnesses, even if she marries, she must leave rabbinically (Tosafot there). Some say that even with two sets of witnesses, if she marries, she does not need to leave (Rivash, Siman 266) because we also combine the presumption that a woman examines carefully before marrying with the presumption of being unmarried. The examination is because she fears that her witnesses might be disqualified, so she is careful. This is also explained in the Jerusalem Talmud in Yevamot (Chapter 10, Halacha 3). (Also, the Tosafot according to the answer "there are those who say" hold this, and the Rashba there writes that the sugya is according to the opinion that two against two is a biblical doubt).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. סימטא הוא מקום מיוחד להעומדים שם באותה שעה וכחצר של שניהם דמי [רשב"ם ב"ב ע"ו:], והוא שביל של יחידים או כניסה בולטת מרה"ר ויש רשות לבני אדם להעמיד שם חפצים שלהם כחצר השותפים דאינו עשוי להילוך בני רה"ר [שם פ"ד:], וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר והוא הפקר לרבים להמשך שם ליצא מן הדחק [רש"י ב"מ י:], וכערך מקומות כאלו יש לדון בכל מקום לפי העניין. ובהכ"נ ובית המדרש י"א דדינו כסימטא לעניין ד' אמות [ריב"ש] וי"א דדינו כחצר השותפים [בית הלל] כדמוכח ביו"ד סי' רכ"ד ע"ש, ויש מי שאומר דהעיקר כדיעה ראשונה דאע"ג דבשארי דברים וודאי דינם כחצר השותפים, מ"מ לעניין גיטין וקדושין דרגילין לעשות בבה"כ ובבה"מ שפיר דינם כסימטא [ב"ש סק"ט], ולפ"ז במדינתינו שאין רגילין לעשות גיטין וקדושין שם דינם כחצר השותפים, ואפשר לומר דבזמן התפלה דינם כחצר השותפין ושלא בזמן התפלה דינם כסימטא, ויש להתיישב בזה. וחצר בהכ"נ – נראה ג"כ דדינו כסימטא.

16. A side street (simta) is a place designated for those standing there at that time, and it is similar to the courtyard of both of them [Rashbam Bava Batra 76b]. It is a private path or a protruding entrance from a public domain, and people have permission to place their belongings there, similar to a shared courtyard that is not made for the walking of the public [ibid. 84b]. Similarly, a corner adjacent to a public domain, which is ownerless and the public can use to ease congestion [Rashi Bava Metzia 10a], and similar such places should be judged according to the situation. A synagogue and a study hall—some say it has the same status as a side street regarding the four cubits [Rivash], and some say it has the status of a shared courtyard [Beit Hillel], as proven in Yoreh De'ah, Section 224, see there. There is an opinion that the primary view is the first one, that even though in other matters their status is certainly like a shared courtyard, nevertheless, regarding divorce and betrothal, which are commonly done in a synagogue and study hall, their status is like a side street [Beit Shmuel 9]. According to this, in our country where it is not common to perform divorces and betrothals there, their status is like a shared courtyard. It is possible to say that during prayer time their status is like a shared courtyard, and outside prayer time their status is like a side street, and this requires further consideration. The courtyard of the synagogue also seems to have the status of a side street.

יז. כתב רבינו הב"י בסעי' ו': זרק לה קדושיה אפילו לתוך חיקה ולא שקלתינהו אלא אישתיקה – יש מי שאומר שאינו כלום כיון דלא ארצאי מעיקרא לקדושי ליה, עכ"ל. וזהו כמ"ש בסעי ב' דכשלא נתרצתה מפורש מקודם שיזרוק לה וזרק ושתקה לא הוה קדושין, וכמ"ש רבינו הרמ"א בסי' כ"ח דדווקא כשנטלתו בידה אבל אם זרק לה הקדושין אפילו לתוך חיקה שתיקתה לאו כלום היא כיון שלא נתרצית תחלה לקדושי ליה עכ"ל, ובארנו שם בסעי' ל"ד דדווקא כשנטלתה בידה הוי שתיקתה ראיה על רצונה, ע"ש. וי"א דכיון שאמר לה לשון קדושין ושתקה הוי קדושין גמורים, ודווקא כשהשליכה הקדושין מחיקה מיד לא הוי קדושין אבל כשלא השליכה הוי קדושין [ט"ז], ולפ"ז צ"ל דגם בדין זה של רבינו הב"י הכוונה כן שהשליכה [שם], ורבים חולקים על דיעה זו [חמ"ח וב"ש והגר"א והאבנ"מ וחת"ס בסי' פ"ד].

17. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in Section 6: "If he threw her the betrothal money, even into her lap, and she did not take it but remained silent—there is an opinion that says it is nothing, since from the outset she did not consent to be betrothed to him." This aligns with what is stated in Section 2, that if she did not explicitly consent beforehand for him to throw it to her, and he threw it and she remained silent, it does not constitute betrothal. As our teacher, the Rema, wrote in Section 28, that it is only when she took it in her hand, but if he threw the betrothal money to her, even into her lap, her silence is meaningless since she did not initially consent to be betrothed to him. We explained there in Section 34 that it is only when she took it in her hand that her silence serves as evidence of her consent. Some say that since he used the language of betrothal and she was silent, it constitutes a complete betrothal, and it is only when she immediately threw the betrothal money from her lap that it does not constitute betrothal, but if she did not throw it away, it does constitute betrothal. According to this, it must be said that in our teacher, the Beit Yosef's ruling, the intention is also that she threw it away. Many disagree with this opinion.

יח. ולבעל דיעה זו יש ראיה לכאורה ממ"ש רבינו הרמ"א בסי' מ"ב סעי' א' דאם לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידש והיא לא זרקה הקדושין הוי מקודשת, אע"פ שמתחלה באונס היה ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום, הואיל ובתחלה דיבר עמה מקדושין עכ"ל, ואם נאמר דבזרק כשלא נתרצתה אין חוששין במה שלא השליכתם מחיקה, א"כ ה"נ לא ליהוי קדושין כיון שלקח ידה בחזקה ולמה הויין קדושין במה שלא זרקתם [חמ"ח שם]. אמנם באמת אין עניין זל"ז, דבשם מיירי שבתחלה נתרצית להתקדש לו [ב"ש שם] דכן מוכח מלשונו של רבינו הרמ"א, וכן מוכח ממקור הדין ע"ש [חת"ס]. ולבד זה אינו דומה דכשהקדושין בידה אע"פ שבע"כ נתן לה מ"מ כשסר האונס היה לה להשליכם מידה, משא"כ כשהיה בחיקה לא חששה להשליכם כיון שלאו בידה ממש הוא, ואע"ג דלדינא אין חילוק בין ידה לחיקה לעניין קבלת קדושין, מ"מ לעניין שלא השליכתם אח"כ הסברא נותנת לחלק בזה, ומ"מ אפשר דלמעשה יש להחמיר אע"פ שמעיקר הדין הוא כמ"ש [דהט"ז והב"ח ברסכ"ח מחמירים, וגם החמ"ח כתב דסותרים זא"ז וגם המגיה בט"ז ס"ל כן, והחת"ס שם דחה דבריו, ע"ש].

18. And for the one who holds this opinion, there is an apparent proof from what our teacher, the Rema, wrote in Siman 42, Se'if 1: that if a man forcefully took a woman's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hand without her consent and betrothed her, and she did not throw away the betrothal (money), she is considered betrothed, even though it initially was under duress and he gave it to her without saying anything, since he initially spoke to her about betrothal. And if we say that if she threw it when she did not consent, we are not concerned that she didn't throw it from her lap, then similarly, the betrothal should not be valid since he took her hand forcefully. Why then should the betrothal be valid just because she didn't throw it away? However, in truth, these cases are not comparable, because there it speaks of a case where she initially consented to be betrothed to him, as is evident from the language of our teacher, the Rema, and also from the source of the law. Additionally, it is not the same because when the betrothal is in her hand, even though it was given to her against her will, once the coercion ceased, she should have thrown it from her hand. This is not the case when it was in her lap; she did not worry about throwing it away since it was not directly in her hand. Although according to the law there is no difference between her hand and her lap regarding the acceptance of the betrothal, nevertheless, regarding the fact that she did not throw it away afterward, logic suggests making this distinction. Nevertheless, in practice, it is possible to be stringent even though according to the essence of the law, it is as stated. [The Taz and the Bach in Siman 28 are stringent, and also the Chochmat Shlomo wrote that they contradict each other, and the one who corrected the Taz also holds this way, and the Chatam Sofer there refuted his words, see there.]

יט. בגט קיי"ל דאם אמר לה "טלי גיטך מעל גבי קרקע" לא אמר כלום דבעינן "וְנָתַן בְּיָדָהּ" (דברים כד א), וי"א דה"ה לקדושין כשאמר לה טלי קדושך מע"ג קרקע – אין זה קדושין, ואע"ג דבקדושין לא בעינן נתינה מידו לידה דהא אפילו קידשה בפקדון שבידה מקודשת, מ"מ בעינן עכ"פ שיבא מידו או מיד שלוחו לידה זה הדבר שמקדשה בו אף שלא בתורת קדושין, וכן כשמקדשה בדבר שנחשב כמי שנתן לה עכ"פ זהו עצמו כנתינה, אבל ב"טלי מעל גבי קרקע" לא הוה קדושין, דהוקשו להדדי כדכתיב "ויצאה והיתה" [מהרי"ל בתשובה]. וי"א דהוה קדושין גמורים ולא בעינן בקדושין נתינה מידו לידה [רשד"ם וראנ"ח ואבנ"מ], דהקישא דויצאה והיתה אינו אלא לקדושי שטר, ומה תועלת בהפקדון שבידה שבא לידה שלא בתורת קדושין, ועוד דאטו לא משכחת לה פקדון כשלא מסר לה ממש מידו לידה, ואם נאמר באמת שיש חילוק בזה הו"ל להש"ס והפוסקים לפרש [נ"ל]. וגם ממה שנתבאר בסי' כ"ח סעי' ל"ז באשה שחטפה מעות מוכח ג"כ דלא בעינן נתינה מידו לידה, שהרי משמע שם להדיא דאם אמרה הן מקודשת, והרי לא באו המעות מידו לידה [אבנ"מ]. ויש מהגדולים שמסתפקים בדין זה [הר"י בן לב והרש"ך וב"ש סק"א], ובוודאי לדינא הוה ספק קדושין אף שנראה עיקר כדיעה השנייה, מ"מ למעשה א"א לדונם לקדושים וודאים אלא לקדושי ספק, ואם בא אחר וקדשה – צריכה גט משניהם.

19. In the case of a get (divorce document), it is established that if the husband says to his wife, "Take your get from the ground," it is considered as if he said nothing, because we require "and he shall place it in her hand" (Deuteronomy 24:1). Some say that the same applies to kiddushin (betrothal): if he says to her "Take your kiddushin from the ground," it is not considered kiddushin. Even though for kiddushin we do not require the giving to be directly from his hand to hers—since if he betrothed her with a deposit that was already in her possession, she would be betrothed—nevertheless, we do require that it come from his hand or the hand of his emissary to hers, even if not in the context of kiddushin. Similarly, if he betroths her with something that is considered as if given to her, it is still considered as giving, but if he says "Take it from the ground," it is not valid kiddushin, as there is a comparison between get and kiddushin based on the verse "and she departs and becomes [another man's wife]" (Deuteronomy 24:2) [Mahari"l in his response]. Some say that it is considered complete kiddushin, and we do not require the giving to be from his hand to hers in kiddushin [Rashdam, Ranach, and Avnei Miluim], since the comparison of "and she departs and becomes" applies only to kiddushin with a document. What benefit is there to a deposit already in her possession that did not come into her possession as kiddushin? Moreover, do we not find cases where a deposit was not handed directly from his hand to hers? If there were truly a distinction, the Talmud and the legal authorities would have explained it [in my opinion]. Also, from what is explained in Siman 28, Se'if 37 regarding a woman who grabs money, it is also proven that we do not require the giving to be from his hand to hers, as it is clearly implied there that if she says "Yes," she is betrothed, even though the money did not come from his hand to hers [Avnei Miluim]. There are some great authorities who are uncertain about this law [R. Yosef ibn Lev, Rashbash, and Beit Shmuel, subsection 1], and certainly, in practice, it is considered a case of doubt in kiddushin. Even though the primary opinion seems to be the second one, in practice, they cannot be considered definitely betrothed but rather betrothed in doubt, and if another man betroths her, she requires a get from both.

כ. אמר לאשה "התקדשי לי בדינר זה" ונטלתו וזרקתו בפניו לים או לאור או לכל דבר האבד ולא דיברה כלום – אינה מקודשת, שזה מוכיח שאינה חפיצה בהקדושין, ואע"ג דמחייבה לשלומי ליה והייתי אומר שכיוונה לקדושין ולנסותו באה אם לא יכעוס, מ"מ לא אמרינן כן דמעשה כזה מוכיח שאינה חפיצה בו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומתוך הכעס איבדתו ותחייב לשלם, וכ"ש אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבוד דלא הוי קדושין, דזהו כמו שאומרת טול מה שנתת לי איני חפץ בך.

20. He said to a woman, "Be betrothed to me with this dinar," and she took it and threw it in front of him into the sea or into the fire or into anything that is lost and said nothing – she is not betrothed, for this proves that she does not desire the betrothal. And although she is obligated to pay him and one might say that she intended the betrothal and came to test him to see if he would not get angry, nevertheless, we do not say this, for such an action proves that she does not desire him, and out of anger, she destroyed it and will be obligated to pay. All the more so, if she threw it in front of him to a place where it is not lost, it is not a betrothal, for this is like saying, "Take what you gave me, I do not desire you."

כא. הפוסקים לא חילקו בדין זה בין שדיך ללא שדיך, ומשמע דאפילו אם דיברו מקודם על עסקי קדושין אינה מקודשת, מיהו מצד הסברא נראה דיש חילוק, ובוודאי אם ברגע זו ממש השליכתו מידה – לא הוי קדושין בכל עניין, אבל אם שהתה רגע וזרקתו בפניו, אם שדיך מקודם – עכ"פ הוה ספק קדושין, דאולי ברגע שקבלה נתרצתה ואח"כ חזרה בה, אבל בדלא שדיך אם שהתה איזה זמן בידה ואח"כ השליכתו – הוה ספק קדושין. אבל אם לא שהתה איזה זמן, אע"ג שלא ברגע זו ממש שקבלה השליכתו – אינם קדושין, דכיון דאין כאן לא דיבור של קדושין מצדה המוכיח על רצונה ולא מעשה, ואדרבא יש כאן מעשה המוכיח שלא נתרצתה – לא הוי קדושין, ואין דנין בדין זה דין תוך כדי דיבור דקיי"ל בקדושין תוך כדי דיבור כלאחר כדי דיבור, דכיון דזרקתה בכדי דיבור מעשה זריקתה מוציא מידי מעשה קבלתה [מקנה]. אבל אם שהתה עד לאחר כדי דיבור – וודאי דהוי ספק קדושין, אבל בשדיך גם תוך כדי דיבור הוה ספק קדושין, אם לא שברגע קבלתה ממש השליכה לפניו [נ"ל].

21. The halachic authorities did not distinguish in this matter between "shadich" and "not shadich," and it implies that even if they had previously spoken about matters of betrothal, she is not betrothed. However, logically, there seems to be a distinction, and certainly, if at that very moment she threw it from her hand, it is not a betrothal in any case. But if she delayed a moment and then threw it in his face, if they had previously spoken (shadich), it would at least be a doubtful betrothal, for perhaps at the moment she received it, she consented and then changed her mind. But if they had not spoken (not shadich) and she held it for some time and then threw it, it would be a doubtful betrothal. But if she did not hold it for some time, even though she did not throw it immediately upon receiving it, it is not a betrothal, for there is neither a verbal expression of betrothal on her part indicating her consent nor an action, and on the contrary, her action shows she did not consent, it is not a betrothal. And the law of "within the time it takes to speak" does not apply in this case, for we hold that in betrothal, "within the time it takes to speak" is like "after the time it takes to speak." Since she threw it within that time, her action of throwing nullifies her action of receiving. But if she delayed until after that time, it is certainly a doubtful betrothal. But if they had previously spoken (shadich), even within the time it takes to speak, it would be a doubtful betrothal, unless she threw it right at the moment she received it.

כב. ויש להסתפק אם קידשה בחפץ וברגע קבלתה קרעתו ולא השליכתו מידה אם נאמר דזהו ג"כ גילוי דעת שאין רצונה בהקדושין, או אפשר כיון שלא השליכתו מידה הוי קדושין, ולדינא נראה דהוי ספק קדושין.

22. There is a doubt if he betrothed her with an object and at the moment she received it, she tore it but did not throw it from her hand, whether we say that this is also an indication that she does not want the betrothal, or perhaps since she did not throw it from her hand, it is considered a valid betrothal. And in practice, it seems that it is a case of doubtful betrothal.

כג. י"א דאם עומדים ברשותה וזרקה הקדושין, כיון דעדיין הם ברשותה – מקודשת, אא"כ אמרה בפירוש שאין רצונה להתקדש לו, וכן הדין כשזרקה קרוב לה או לתוך ד' אמות שלה [ב"ח]. ויש מגמגמין בזה [ב"ש], דמה היה לה לעשות אחרי שזרקתו בפניו אין לך גילוי דעת יותר מזה שאינה חפיצה בהקדושין, וצ"ע לדינא, דמסתברא דזה הוא כמו הדין שנתבאר בסעי' י"ז ע"ש, ומ"מ למעשה הוי ספק קדושין אחרי שיש גדולים שמחמירים בזה [דגם החמ"ח ס"ל כהב"ח].

23. Some say that if they are standing in her domain and he threw the betrothal (money), since it is still in her domain – she is betrothed, unless she explicitly said that she does not want to be betrothed to him. This is also the law if he threw it close to her or within her four cubits [Tur]. However, there are those who question this [Beit Shemuel], arguing that what more could she have done after he threw it in front of her? There is no greater indication of her disinterest in the betrothal than this. This matter requires further study, as it seems that this is similar to the law detailed in section 17, see there. Nevertheless, practically, this remains a doubtful betrothal since there are significant authorities who are stringent in this matter [and also the Chacham Tzvi

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

agrees with the Tur].

כד. אמר לאשה "התקדשי לי במנה" ואמרה לו "תנהו לאבי" או "תנהו לאביך" או "תנהו לפלוני" ונתנו להם, אין אומרים שכוונתה לומר שבזה מתקדשת לו, אלא כוונתה שמשחקת בו לאמר תן מעותיך לאחרים, אע"פ שצותה ליתן לאביה אין זה כלום, ואע"פ שבשעה שנתן לאביה אמר לה "התקדשי לי במנה שנתתי לאביך" ושתקה – אינו כלום, דדווקא אם היה נותן לידה וקבלה בשתיקה מקודשת, אבל בזה מה לה לדבר אחרי שלא באו לידה, ומניין אנו יודעין שאין כוונתה שהמה יקבלו בעדה ותתקדש בזה, דא"כ היה לה להשיבו אבי או אביך או פלוני יקבל בעדי. ולא דמי לתן מנה לפלוני ואתקדש לך שבסי' קכ"ט שמקודשת, דהתם היא היתה המתחלת בדברים לא שייך לומר שכוונה לשחוק, אבל כשהוא היה המתחיל והשיבה כן הוה כמשחקת בו כמ"ש [רש"י ותס' ח':]. ויש מי שאומר דב"תן מנה לפלוני" אפילו לא סיימה "ואתקדש לך" מקודשת כשהיא היתה המתחלת [ב"ש סקי"ג], ועמ"ש בסי' כ"ט סעי' י"ד, וצ"ע.

24. He said to a woman, "Be betrothed to me with a maneh" (a specific amount of money), and she responded, "Give it to my father" or "Give it to your father" or "Give it to so-and-so," and he gave it to them, we do not say that her intention is to be betrothed through this. Rather, her intention is to mock him by saying "Give your money to others." Even though she instructed him to give it to her father, it means nothing. Even though at the moment he gave it to her father he said to her, "Be betrothed to me with the maneh that I gave to your father," and she remained silent - it means nothing. Specifically, if he gave it into her hand and she accepted it silently, she would be betrothed. But in this case, what does she have to speak of, since it did not come into her hand? And how do we know that her intention was not for them to receive it on her behalf and thereby become betrothed? Because if so, she would have responded, "My father or your father or so-and-so will receive it on my behalf." This is not similar to the case of "Give a maneh to so-and-so and I will be betrothed to you" in Siman 129 where she is betrothed, because there she initiated the conversation and it is not appropriate to say she intended to mock. But when he initiated and she responded in this manner, it is as if she is mocking him, as Rashi and Tosafot explained. Some say that in the case of "Give a maneh to so-and-so" even if she did not complete the phrase with "and I will be betrothed to you," she is betrothed when she initiated the conversation, as noted in Beit Shmuel Seif Katan 13. Refer to what I wrote in Siman 29 Seif 14, and this requires further study.

כה. אבל אם ענתה לו "אבי יקבל לי" או "אביך יקבל לי" או "פלוני יקבל לי" וכשנתן להם אמר "תזכו בקדושין אלו לפלונית" [חמ"ח סקי"ב], או ששמעו כשאמרה לו שהמה יקבלום לה ואז בקבלתם הוי כאלו הגיע לידה [ב"ש], ואפילו לא חזר ואמר לה "התקדשי לי במנה שנתתי להם", ואפילו באמרה "פלוני יקבל לי" והפלוני הוא איש זר לא אמרינן דדחויי קא מדחית ליה ואין רצונה בהקדושין, אלא אמרינן שכוונתה באמת שתתקדש בקבלתו של הפלוני, דאל"כ היתה אומרה "תנם לפלוני". ודע דזה שאמרה "פלוני יקבל לי" או "אבי ואביך יקבל לי" אין הכוונה שהיא עושה אותם לשלוחה לקבלה שיקבלו הקדושין בעדה, דא"כ היתה צריכה לומר להם "הוו שלוחי לקבל בעדי מעות קדושין" ולא שתאמר לאחר "אמור לפלוני ויקבל קדושי" דבכה"ג אפשר לומר דהוי כמילי דלא מימסרן לשליח, אלא היינו טעמא דכיון שאמרה לו שהמה יקבלו הוי כאלו נתנתם בידה [תוס' רי"ד, וע' אבנ"מ ס"ק י'], ובאמת קיי"ל דיכולה לעשות שליח לקבלה שלא בפניו [מקנה] ואין זה דומה לאומר אמרו [ר"ן ס"פ התקבל], רק דהאמת הוא כן דאין זה כשליחות אלא כעניין תנאי הוא דבכה"ג מתקדשת לו [ובאמת בברייתא שם תני לשון תנאי והפוסקים השמיטו דאין זה כתנאי גמור אלא דבכה"ג נתרצית, ומ"ש המקנה בשם הח"מ והב"ש שעשתם לשליח קבלה אינו מבואר כן בדבריהם וגם כוונתם כמ"ש, ודו"ק].

25. However, if she responded to him, "My father will accept for me" or "Your father will accept for me" or "So-and-so will accept for me," and when he gave it to them he said, "Acquire these betrothals for so-and-so," or if they heard when she told him that they would accept it for her, then upon their acceptance it is as if it reached her hand, even if he did not say again to her, "Be betrothed to me with the money I gave them." Even if she said, "So-and-so will accept for me," and that person is a stranger, we do not say that she is merely pushing him off and does not desire the betrothal. Rather, we say that her intention is truly to be betrothed through that person's acceptance, for if not, she would have said, "Give it to so-and-so." And know that when she said, "So-and-so will accept for me" or "My father and your father will accept for me," the intention is not that she is making them her agent to accept the betrothal on her behalf. For if so, she would need to tell them, "Be my agents to accept the betrothal money on my behalf," and not tell another person, "Tell so-and-so to accept my betrothal." In such a case, it could be said that it is merely a matter that cannot be entrusted to an agent. Rather, the reason is that since she told him that they will accept it, it is as if it was given into her hand. And in truth, we hold that she can appoint an agent to accept [the betrothal] on her behalf even not in his presence, and this is not similar to one who says "Tell so-and-so." Rather, the truth is that this is not like agency but more like a condition, for in such a case she becomes betrothed to him. And indeed, in the Baraita there it is taught in the language of a condition, but the poskim omitted this because it is not a complete condition but rather that in such a case she agrees. And what the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Maknah wrote in the name of the Chelkat Mechokek and the Beit Shmuel that she made them agents to accept is not clearly explained in their words, and their intention is as I have written. And understand this well.

כו. איתא בש"ס [ח':] דאם אמר לאשה "התקדשי לי במנה" והשיבתו "תנם על גבי סלע" – אינה מקודשת, ואם היה סלע שלה – מקודשת, ובסלע של שניהם – הוי ספק קדושין. ויש מרבותינו שפירשוה כפשוטה, דבסלע שלה מקודשת דהוה כחצירה וכאלו קבלה לידה [רש"י], ובסלע של שניהם אע"ג דבחצר השותפים אין קונין זה מזה מ"מ הכא י"ל דכיון דיש לה חלק בו כי אמרה לו "תנם על הסלע" דעתה להתקדש, ואיהו נמי כיון דרצונו לקדשה הקנה לה מקום באותו הסלע וקנאתו, או דילמא כיון שהסלע אינו שלה לגמרי דיחויא בעלמא הוא [ר"ן והמ"מ], וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל כמ"ש בסעי' ו' ע"ש, ולשיטה זו דמטעם חצר הוא צ"ל דהסלע שלה הוא משתמר לדעתה או עומדת בצדו, וכן מיירי סלע של שניהם [נ"ל].

26. It is stated in the Talmud that if a man says to a woman, "Be betrothed to me with a maneh" and she responds, "Place it on a rock" – she is not betrothed. However, if the rock belongs to her – she is betrothed, and if the rock belongs to both of them – it is a doubtful betrothal. Some of our rabbis have explained this literally, that if the rock belongs to her, she is betrothed because it is considered like her courtyard and as if she received it in her hand (Rashi). And if the rock belongs to both of them, even though in a jointly-owned courtyard, one cannot acquire from another, here it can be said that since she has a share in it, when she tells him "Place it on the rock," her intention is to become betrothed. And he too, since he wants to betroth her, grants her a place in that rock, and she acquires it. Or perhaps, since the rock is not entirely hers, it is considered merely a pretense (Ran and Maggid Mishneh). This is also the opinion of the Rambam, as written in section 6, see there. According to this view, which is based on the principle of 'courtyard,' the rock must be under her control or she must be standing beside it, and similarly, it refers to a rock owned by both of them (this seems correct to me).

כז. ויש מרבותינו שמפרשים דלאו מטעם חצר הוא דין זה, דאי מטעם חצר אין ספק בחצר של שניהם דוודאי אינה מקודשת, דחצר השותפים אין קונין זה מזה, ובכאן מיירי שיש קניין אחר כגון שזרק לה אח"כ לתוך חיקה ושתקה, דבזה אמרינן דכשאמרה "תנם על הסלע" דחויי קא מדחית ליה כלומר איני חפץ בך ותנם למקום שתרצה, וממילא דלא מהני גם זריקתו לחיקה כיון שאמרה שאינה חפיצה בו, אבל אם היה סלע שלה אנו אומרים שלא כיוונה להדחותו ואדרבא נתרצית, ובזה וודאי אפילו לא זרק לתוך חיקה ג"כ מקודשת מטעם חצר [חמ"ח], ולכן אם היה סלע של שניהם וזרקם אח"כ לתוך חיקה הוה ספק אם כוונתה היתה להדחותו או שנתרצית [רא"ש]. ומדברי הטור משמע דבסלע שלה אפילו לא נתנם כלל על הסלע אלא זרקם לתוך חיקה מקודשת, ואף שי"ל דהיא הקפידה רק ליתנם על הסלע ולא לתוך חיקה [יש"ש], אמנם י"ל דאין קפידא בזה שהרי בידה ליטלם מחיקה וליתנם על הסלע [שם], וכן הוא בכל הדינים שיתבארו כעין זה. ודע דלדיעה זו אינו אלא כשאמרה "תנם על הסלע" ולא יותר, אבל כשסיימה "ואתקדש לך" – שוב אין ספק בזה ומקודשת כשזרקם לתוך חיקה, דהא לאו דחויי קא מדחית ליה [נ"ל], אבל לפי' הקודם אף אם אמרה "ואתקדש לך" אינו כלום בסלע סתם, כיון דאין הסלע שלה במאי קנתה [ר"ן בשם רמב"ן], ובוודאי דלדינא לא פליגא דיעה ראשונה על דיעה זו בנתנם לתוך חיקה, ורק דיעה זו חולקת על דיעה ראשונה בחצר של שניהם כמ"ש.

27. And some of our rabbis interpret that this ruling is not based on the principle of a courtyard, for if it were based on the principle of a courtyard, there would be no doubt in the case of a courtyard that belongs to both of them, as it is certain that she would not be betrothed, since partners' courtyards do not acquire from each other. Here, it refers to a case where there is another form of acquisition, such as if he subsequently threw it into her lap and she remained silent. In this scenario, we say that when she said, "Place it on the rock," she was merely rejecting him, meaning she did not desire him and told him to place it wherever he wished. Consequently, his throwing it into her lap would also be ineffective since she indicated her lack of interest in him. However, if the rock belonged to her, we say she did not intend to reject him, and on the contrary, she consented. In this case, even if he did not throw it into her lap, she would still be betrothed by the principle of a courtyard [Choshen Mishpat]. Therefore, if the rock belonged to both of them and he subsequently threw it into her lap, there is doubt whether her intention was to reject him or she consented [Rosh]. From the words of the Tur, it implies that if the rock belonged to her, even if he did not place it on the rock at all but threw it directly into her lap, she is betrothed. Although one could argue that she insisted on it being placed on the rock and not in her lap [Yam Shel Shlomo], it can also be said that there is no insistence in this case, as she could take it from her lap and place it on the rock herself [there]. And so it is with all similar cases that will be explained. Know that according to this opinion, it only applies when she said, "Place it on the rock," and nothing more. But if she added "and I will be betrothed to you," there is no doubt, and she is betrothed if he threw it into her lap, as she was not merely rejecting him [in my opinion]. However, according to the previous interpretation, even if she said, "and I will be betrothed to you," it means nothing in the case of an ordinary

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

rock since it is not hers, and with what could she acquire it [Ran in the name of Ramban]? Certainly, according to the law, the first opinion does not disagree with this one when he throws it into her lap. This opinion only disputes the first one in the case of a courtyard that belongs to both of them, as mentioned.

כח. ויש מרבותינו דס"ל ג"כ כדיעה הקודמת דבחצר של שניהם אין קניין, ומפרשים באופן אחר דאין הטעם תלוי כאן בקניין חצירה, אלא דאם הסלע שלה סמכה דעתה וכשאינה שלה לא סמכא דעתה, ובסלע של שניהם יש ספק אם סמכה דעתה אם לאו [תוס'], ואף שאין כאן קניין בסלע של שניהם ומאי מהני סמיכת דעת ואיזה ספק יש בזה [פ"י], אך דס"ל לדיעה זו דבאמרה "תן מנה על הסלע ואתקדש לך" דמקודשת מדין ערב כמו ב"תן מנה לפלוני", ולפ"ז אם היה כאן סמיכות דעת היתה מתקדשת מדין ערבות אף שאין כאן קניין [מקנה]. אבל כמה מרבותינו הסכימו דדין ערבות לא שייך רק כשצותה ליתן לאדם אבל לא בנתינה על הסלע או בהשלכה לאיבוד, דאין בזה דין ערבות [רא"ש שם והר"ן בשם אחרים, וגם הרמב"ן דפליג בלאיבוד מודה בסלע, ע"ש]. מיהו למעשה יש להחמיר כיון דכמה גדולים סוברים דיש ערבות בכה"ג [רא"ש].

28. Some of our rabbis also hold like the previous opinion that in a courtyard owned by both, there is no acquisition, and they explain in a different manner that the reason does not depend here on the acquisition of the courtyard, but rather if the rock is hers, her mind is settled, and if it is not hers, her mind is not settled. And in the case of a rock owned by both, there is doubt whether her mind is settled or not [Tosafot]. And even though there is no acquisition in a rock owned by both, and what benefit is there in her mind being settled, and what doubt is there in this [Piskei Yeshivot], nevertheless, this opinion holds that if she says, "Place the money on the rock and I will be betrothed to you," she is betrothed by the law of a guarantor, similar to "Give the money to so-and-so." According to this, if her mind is settled, she would be betrothed by the law of guarantee even though there is no acquisition [Makneh]. However, many of our rabbis agreed that the law of guarantee only applies when she commands to give to a person but not in placing it on a rock or throwing it away, as there is no law of guarantee in this [Rosh there and Ran in the name of others, and also Ramban who disagrees regarding throwing away agrees in the case of a rock, see there]. Nevertheless, in practice, one should be stringent since many great authorities hold that there is a guarantee in such a case [Rosh].

כט. ויש מרבותינו שכתבו דאם אמרה סתם "תנם על הסלע" אינה מקודשת אפילו נתנם על סלע שלה, אבל אם ייחדה לו הסלע כגון שאמרה "תן על סלע פלוני" או "על סלע שלי" – מקודשת [טור בשם רמ"ה], דכשאמרה תנם על הסלע דחויי קא מדחית ליה. וי"א דאין חולק בזה, דכל הפוסקים מודים לזה [חמ"ח], אבל לא משמע כן מלשון הפוסקים ומדברי רבינו הרמ"א [וכ"מ מלבוש ומיש"ש], ולמעשה פשיטא שיש להחמיר ככל הדיעות. ולדיעה זו, בסלע של שניהם הספק הוא י"ל כדיעה הקודמת מדין ערבות [כ"מ מהגר"א סק"י] או אפשר דס"ל כדיעה ראשונה דבסלע של שניהם הוי קניין לגבי קדושין, וכן משמע מסידור הלשון של רבינו הרמ"א בסעי' ט', ע"ש. [מלבוש מתבאר דדעת התוס' והרמ"ה אחד הם ע"ש, וזהו כהגר"א].

29. Some of our rabbis have written that if she says simply, "Place them on the rock," she is not betrothed even if he places them on her rock. However, if she specifies the rock, such as saying, "Place them on a certain rock" or "on my rock," she is betrothed [Tur in the name of the Rema], because when she says to place them on the rock, she is rejecting him. And there are those who say that no one disagrees with this, and that all the poskim agree with this [Cheshek Shlomo], but it does not appear that way from the language of the poskim and from the words of Rabbeinu the Rema [and so it appears from the Levush and the Mishna Shlomo], and in practice, it is clear that one should be stringent according to all opinions. According to this opinion, regarding a rock that belongs to both of them, it can be said that there is doubt as in the previous opinion from the law of surety [so it appears from the Gra, section 10], or it is possible that it holds like the first opinion that regarding a rock that belongs to both of them, it is considered an acquisition in terms of betrothal, and this also seems to be the understanding from the arrangement of the language of Rabbeinu the Rema in section 9, see there. [From the Levush it is explained that the opinion of the Tosafot and the Rema are one, see there, and this is like the Gra].

ל. יש מי שסובר דבמקום שאנו אומרים שגילתה דעתה שאין רצונה בהקדושין כפי מה שנתבאר, אז לא הוה קדושין אפילו כשבא לידה אח"כ [ב"ש סקט"ז] ולא השליכתו מידה כמו שאמרנו בזרק לה לתוך חיקה, ואע"ג דבסעי' י"ח חלקנו בין כשבא לידה לבין לתוך חיקה דהיה לה להשליכם מידה, מ"מ בכאן יכולה לומר לשם מתנה קבלתיו [טור], ומ"מ צ"ע לדינא, דמאין לה לומר שנתן לה מתנה הלא הוא אמר שתתקדשי לי בזה [והב"ש מדמה להבה מיהבי, ולא דמי דהתה היא בקשה מקודם לשם מתנה ע"ש, ונ"ל דיש להחמיר בזה]. [וצ"ע על הב"ש בסקי"ז שכתב כן בשם הרמ"א, והרי הרמ"א כתב לתוך חיקה ע"ש, ומ"ש דאם אמר בעת הנתינה לידה תתקדשי לי ה"ז מקודשת, פשיטא ומאי קמ"ל].

30. There are those who hold that in a situation where it is clear that she does not want the betrothal, as previously explained, then the betrothal is not valid even if it later comes into her possession. And it is not considered that she threw it away from her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hand as we said about throwing it into her lap. And even though in section 18 we differentiated between it coming into her hand and into her lap, where she should have thrown it away from her hand, nevertheless, here she can say that she received it as a gift. Still, there is a question regarding the law, where does she get the right to say that he gave her a gift, for he said that she should be betrothed to him with it. And the Beit Shmuel compares it to a case where someone gives a gift, but it is not the same, as in that case she had previously asked for a gift. Therefore, it seems to me that one should be stringent in this matter. There is also a question on the Beit Shmuel in section 17 where he wrote this in the name of the Rema, and the Rema wrote about it being in her lap. And what he wrote, that if he said at the time of giving to her hand that she should be betrothed to him, then she is betrothed, is obvious, and what is he teaching us?

לא. עוד אמרו חז"ל שם דאם אמר לאשה "התקדשי לי בככר" וענתה לו "תנהו לכלב" – אינה מקודשת, ואם היה כלב שלה – מקודשת. ואם כלב רץ אחריה לנושכה ואמרה לו "תנהו לכלב זה" – הוה ספק קדושין, דשמא בההוא הנאה דקא מצלא נפשה מיניה ע"י ככר זה גמרה ומקניא ליה נפשה להתקדש לו דהנאה זו הוה בוודאי ש"פ, או דילמא כיון דמן התורה חייב להצילה הוה חיובי דרמי עליה. וגם דין זה לפי דיעה שבסעי' כ"ז מיירי ג"כ שנתן לה אח"כ לתוך חיקה, דזה שאמרה לו תנהו לכלב הוה כאומרת איני חפץ בך ולא מהני הנתינה לתוך חיקה, ובכלב שלה מקודשת אפילו לא נתן לתוך חיקה, וכן ברץ לנושכה הוה ספק קדושין אפילו לא נתן לתוך חיקה מטעמים שנתבארו [ב"ש]. ולפירוש הראשון שפרשנו בסעי' כ"ו דמטעם חצר הוא, יש חילוק בין סלע לכלב, דבאמרה תנם על הסלע אינה מקודשת כשאין הסלע שלה אפילו אמרה ואתקדש לך דבמה תתקדש כמ"ש בסעי' כ"ז, ובכלב שאינה שלה מקודשת כשאמרה ואתקדש לך, דזהו כערבות כשנתנו לכלב ואכלו, דערבות לאיבוד דמי כערבות לאדם [רמב"ן]. ויש חולקין בזה כמו שיתבאר, וי"א דגם בסלע שייך ערבות כמ"ש בסעי' כ"ח.

31. Our Sages further stated there that if a man says to a woman, "Be betrothed to me with this loaf of bread," and she responds, "Give it to a dog," she is not betrothed. However, if the dog belongs to her, she is betrothed. If a dog is running after her to bite her and she says, "Give it to this dog," it is considered a doubtful betrothal because perhaps with the benefit that she saves herself from the dog through this loaf, she fully commits and consecrates herself to be betrothed to him, as this benefit is certainly worth a perutah. Alternatively, since he is obligated by the Torah to save her, it is a duty imposed on him. This law also applies according to the opinion in Section 27, where he gave it to her afterward into her lap. Her saying, "Give it to the dog," is like saying, "I do not desire you," and the giving into her lap does not help. If the dog is hers, she is betrothed even if he did not place it into her lap. Similarly, if the dog is running to bite her, it is a doubtful betrothal even if he did not place it into her lap, for the reasons explained. According to the first explanation in Section 26, which understands it by the principle of 'courtyard,' there is a difference between a rock and a dog. If she said, "Place it on the rock," she is not betrothed if the rock does not belong to her, even if she said, "And I will be betrothed to you," because with what will she be betrothed, as explained in Section 27. However, if she said to give it to a dog that does not belong to her, she is betrothed if she said, "And I will be betrothed to you," as this is like giving security to destruction, which is comparable to giving security to a person. There are those who disagree with this, as will be explained, and some say that even with a rock, security is applicable, as explained in Section 28.

לב. עוד אמרו חז"ל שם דכשאמר לאשה "התקדשי לי בככר" וענתה לו "תנהו לעני" – אינה מקודשת אפילו אם זה העני סמוך עליה שמפרנסת אותו משום מצוה, מפני שיכולה לומר כמו שאני מחוייבת לפרנסו כן גם אתה חייב ליתן צדקה ולא הוה כנתינה לידה. ולמה בכלב שרץ לנושכה אמרנו דהוה ספק קדושין אף דשם איכא נמי מצוה להצילה, משום דאפשר דהצלה דגופה חשיבה לה טובא וגמרה ומקנייה נפשה [ר"ן]. ונראה דבעני כשאמרה "ואתקדש לך" דמקודשת אפילו באינו סמוך על שולחנה כיון שאמרה בפירוש שמתקדשת בהנאה זו שיתן הככר להעני, דהנאה זו שוה אצלה פרוטה ולא גרע מתן מנה לפלוני, וכן בעני הסמוך עליה כשענתה סתם "תנהו לעני" ואמרה שכוונתה היתה להתקדש לו בזה דהוה ספק קדושין, ואפילו באינו סמוך עליה נראה דהדין כן. ובדין זה דעני לפי הדיעה שבסעי' כ"ז בכאן ג"כ אפילו נתנו אח"כ לתוך חיקה דאינה מקודשת, דזה שאמרה תנהו לעני דחויי אדחיתיה שאין רצונה בו. ודבר פשוט שאם אמרה "תנהו לבעל חובי" ונתן לו שמקודשת, ויש מי שמחלק בין שהיה בעל חובו דוחקו לשלם או לא, ובין בע"ח כותי – דהוה קדושין, לבין ישראל – דהוה ספק קדושין, ולא ידעתי למה [ע' באה"ט סק"ט בשם רשד"ם].

32. The sages also said there that if a man says to a woman, "Be betrothed to me with this loaf of bread," and she replies, "Give it to a poor person," she is not betrothed, even if this poor person is dependent on her for support due to a mitzvah (commandment), because she can say, "Just as I am obligated to support him, so too are you obligated to give charity," and it is not considered as if it was given into her hand. And why, in the case of a dog running to bite her, did we say it is a doubtful betrothal even though there is also a mitzvah to save her, because it is possible that saving her life is very important to her and she fully intends to betroth herself [Ran]. And it seems that in the case of a poor person, if she said, "And I will be betrothed to you," she is betrothed even if he is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not dependent on her, since she explicitly stated that she is betrothed by the benefit that he gives the loaf to the poor person, as this benefit is worth a perutah (a minimal amount of value) to her and is no less than giving a maneh (a substantial amount of value) to another person. Similarly, in the case of a poor person dependent on her, if she replied simply, "Give it to the poor person," and later stated that her intention was to be betrothed by this, it would be a doubtful betrothal, and even if he is not dependent on her, it seems that the law is the same. And in this law of the poor person, according to the opinion in section 27 here, even if he later placed it into her lap, she is not betrothed, because by saying "Give it to the poor person," she rejected him, showing she has no desire for him. It is straightforward that if she said, "Give it to my creditor," and he gave it to him, she is betrothed. However, some differentiate between whether the creditor is pressing her to pay or not, and between a non-Jewish creditor – it is betrothal, and a Jewish creditor – it is a doubtful betrothal, and I do not know why [see Be'er Hetiv, section 9, in the name of Rashdam].

לג. כתב רבינו הרמ"א בסעי' י"א: אמרה היא מתחלה "תן ככר לכלב" או "תן דינר על הסלע ואתקדש אני לך" – י"א דדינו כאמרה "תן דינר לפלוני" וכמ"ש לעיל סי' כ"ט, ויש להחמיר בדבר עכ"ל. וטעם דיעה זו דס"ל דכמו בתן דינר לפלוני מקודשת מדין ערב, כמו כן יש דין ערבות בנתינה לכלב ועל הסלע וכמ"ש בסעי' כ"ח. וי"א דבשניהם אין דין ערבות, דערבות לא שייך אלא בנתינה לאדם ולא על הסלע ולא לכלב ולא לאיבוד [ר"ן בשם אחרים]. וי"א דבסלע אין ערבות ובכלב יש ערבות [שם בשם רמב"ן], דכיון שאיבד הדבר ע"י דיבורה יש ערבות. ומדברי רבינו הרמ"א נראה דס"ל עיקר לדינא דבשניהם אין ערבות, מיהו יש להחמיר בקדושין ככל הדיעות, וכ"כ הרא"ש [פ"ק סי' י"ג], ועמ"ש בחו"מ סי' ש"פ סעי' ד'.

33. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 11: If she first said, "Give a loaf to the dog" or "Place a coin on the rock and I will be betrothed to you" — some say that it is treated as if she said, "Give a coin to so-and-so," as mentioned earlier in section 29, and one should be stringent in this matter. The reasoning behind this opinion is that, just as she is betrothed through the principle of surety (arvut) when giving a coin to another person, there is also a principle of surety in giving to the dog or placing the coin on the rock, as stated in section 28. Others say that in both cases there is no principle of surety, for surety only applies to giving to a person and not to placing on a rock or giving to a dog or to waste [Ran in the name of others]. And some say that there is no surety with the rock, but there is surety with the dog [there in the name of Ramban], because since the item is lost through her speech, there is surety. From the words of Rabbi Moshe Isserles it appears that he mainly holds that in both cases there is no surety; however, one should be stringent regarding betrothal according to all opinions, as the Rosh also wrote [Chapter 1, section 13], and see what is written in Choshen Mishpat section 380, paragraph 4.

סימן לא

א. **[שאין מקדשין בפחות מש"פ ולא באבנים טובות ובו מ"ב סעיפים]**
אין מקדשין בפחות משוה פרוטה, ואפילו האשה מרוצית לזה לא מהני דלא מקרי כסף כלל [תוס' ג'.]. ויש להסתפק בדבר שאינו ש"פ אם ביכולתה לומר לדידי שוה לי פרוטה, כמו בחמש סלעים של פדיון הבן שיכול הכהן לומר כן כמ"ש הטור ביו"ד סי' ש"ה, או אפשר דבשיווי ממון יכול לומר לדידי שוה לי יותר, אבל דבר שאינו ממון כלל אין ביכולת ליתן עליו תורת ממון [ר"ן], ומיהו גם בשם יש דיעות דדווקא אם באמת שוה לכהן הזה חמש סלעים כגון שדרכו ליתן בעד חפץ כזה יותר משויו, ולפ"ז אם אפילו שוה להאשה הזאת ש"פ אם אין העדים יודעים מזה שדרכה לשלם ביוקר אין כאן קדושין דהו"ל כמקדש בלא עדים [שם], אבל הרמב"ם והטור שם לא ס"ל כן ע"ש, ולכן יש להסתפק בכל גווני אם האשה אומרת שאצלה הוה ש"פ[ומ"ש הב"י שם לדעת הרמב"ם דבעינן שיהא שוה לשום אדם, דחו הש"ך והט"ז, ע"ש].

1. [One cannot betroth with less than a perutah's worth, nor with precious stones, and it contains 42 sections] One cannot betroth with less than the value of a perutah, and even if the woman consents, it does not help, because it is not considered money at all [Tosafot Gittin]. There is a doubt regarding an item that is not worth a perutah if the woman can say, "To me, it is worth a perutah," similar to the five sela'im for the redemption of the firstborn, where the priest can say the same, as mentioned by the Tur in Yoreh De'ah, section 305. Alternatively, it is possible that for monetary value, one can say "To me, it is worth more," but for something that is not money at all, it cannot be considered as money [Ran]. However, there are opinions that say this applies specifically if it is genuinely worth five sela'im to this particular priest, such as if he typically pays more for such an item than its usual value. Accordingly, if it is worth a perutah to this woman, but the witnesses do not know that she usually pays more, there is no betrothal, as it would be like betrothing without witnesses [ibid.], but Rambam and the Tur there do not agree with this; see there. Therefore, there is doubt in all cases if the woman says that to her, it is worth a perutah [and what the Beit Yosef wrote there according to the Rambam, that it must be worth it to any person, was refuted by

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Shach and Taz; see there].

ב. ומ"מ אם קדשה בחפץ סתם א"צ לשום אותו תחלה אם הוא ש"פ, אלא כיון דהיא באמת ש"פ מקודשת למפרע משעת נתינת הקדושין, ולא מיבעיא כשלא פירש בשעת הקדושין שויו של החפץ, אלא אפילו אם פירש ואמר לה "התקדשי לי בחפץ זה ששוה חמישים זוז", או שאמר לה "התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהן" [רש"י] ולא שמו תחלה את שיויו, אם נמצא אח"כ ששוה חמישים זוז – מקודשת למפרע משעת נתינת הקדושין. ויש להסתפק אם חסר שיויו של חפץ פחות משתות דהוה מחילה במקח וממכר אם נוהג זה הדין ג"כ בקדושין, ובאמר "התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהן" – וודאי דלא שייך מחילה בזה [אבנ"מ], וכן בשוה פרוטה חסר שיויו פחות משתות פשיטא דלאו ממון הוא, אך באמר "התקדשי לי בחפץ זה ששוה חמישים זוז" וחסר פחות משתות – יש להסתפק בזה. ונראה דבקדושין לא שייך זה, דטעמא דמחילה במקח וממכר כתב הטור בחו"מ סי' רכ"ז שכן הוא דרך מקח וממכר שאין יכולין לכוין בצמצום ודרך העולם למחול בפחות משתות ע"ש, אבל בקדושין שהוא מעט המציאות לקדש בחפץ ולאמר שויו, לא שייך בזה לומר שדרך העולם למחול. ועוד כיון דחזינן דהני קפדני נינהו שלא עשו כדרך מנהג העולם בקדושין, בוודאי רחוק שתמחול. ועוד דהא טעמא דלא בעי שומא מקודם אע"ג דאשה אינה בקיאה בשומא והיה לנו לומר דלא סמכה דעתה בשיויו, מ"מ אין אנו אומרים כן אלא אמרינן דסמכה דעתה, ואם נאמר דגם בפחות משתות מקודשת בוודאי לא סמכה דעתה שמא הוא פחות בשויו עוד מעט ויהיה שתות או מעט יותר דאיך אפשר לדקדק בכל שהוא, אלא וודאי דצריך להיות שויו במילואו, ומ"מ למעשה צ"ע.

2. Nevertheless, if he betrothed her with an unspecified object, there is no need to appraise it beforehand if it is worth a perutah. Rather, since it is indeed worth a perutah, she is retroactively betrothed from the moment the betrothal was given. And it is not necessary to say when the value of the object was not specified at the time of betrothal, but even if he specified and said to her, "Be betrothed to me with this object that is worth fifty zuz," or if he said to her, "Be betrothed to me with fifty zuz, and here are these items in their value," and its value was not appraised beforehand, if it is later found to be worth fifty zuz, she is retroactively betrothed from the moment the betrothal was given. There is a doubt if the value of the object is less than a sixth, which is considered a waiver in buying and selling, whether this law also applies to betrothal. And if he said, "Be betrothed to me with fifty zuz, and here are these items in their value," certainly there is no waiver in this case. Similarly, if the object is worth a perutah but less than a sixth is lacking in its value, it is clear that it is not considered money. However, if he said, "Be betrothed to me with this object that is worth fifty zuz," and it is lacking less than a sixth, there is a doubt about this. It seems that in betrothal, this does not apply. The reason for a waiver in buying and selling, as the Tur writes in Choshen Mishpat, siman 227, is that this is the way of buying and selling, where exact precision cannot be achieved, and it is customary for people to waive less than a sixth, but in betrothal, which is a rare occurrence to betroth with an object and specify its value, it cannot be said that it is customary for people to waive. Moreover, since we see that these people are meticulous and do not follow the usual custom in betrothal, it is certainly unlikely that she would waive. Furthermore, the reason we do not require an appraisal beforehand, even though a woman is not knowledgeable in appraisals and we might think that she does not rely on its value, nevertheless we do not say this but rather assume she relies on it. If we say that even less than a sixth she is betrothed, she certainly does not rely on it, as it might be worth slightly less, making it a sixth or slightly more. Since it is impossible to be precise to the exact amount, it must certainly be of full value. However, in practice, this matter requires further investigation.

ג. וזה לשון הרמב"ם בפ"ז דין י"ח: אמר לה "הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שוין חמשין דינרין" והיו של משי וכיוצא בהן שהאשה מתאוה להן, אם היו שוין חמישים – ה"ז מקודשת משעת לקיחה, וא"צ שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה, אלא הואיל והן שוין כמו שאמר לה הרי זו מקודשת משעה ראשונה, ואם אינן שוין – אינה מקודשת, עכ"ל. ומבואר מדבריו דדווקא בדברים שהאשה מתאוה להן א"צ שומא מקודם, אבל בדברים שאין האשה מתאוה להן צריך שומא מקודם [ר"ן והה"מ]. וגם נשמע מדבריו שאפילו בדברים שצריך שומא אם לא שמוהו אין הקדושין בטילים אלא שאינן חלין עד שיהו נשומין [שם], אבל יש מרבותינו דס"ל דאם צריך שומא ולא שמאום אינן קדושין כלל [רש"י], אך דס"ל לדינא דא"צ שומא בכל דבר [ר"ן בשם אחרים]. וי"א דגם דעת הרמב"ם דבמקום שצריך שומא לא מהני השומא שאח"כ אא"כ קדשה מחדש, אלא דה"ק: דדבר שא"צ שומא לא אמרינן שישומו ואח"כ יקדשנה כיון שא"צ שומא, אבל במקום שצריך שומא – ישומו ואח"כ יקדשה, ואם קדשה בלא שומא – אינו מועיל השומא שאח"כ [ב"ח וב"ש סק"א].

3. This is the language of the Rambam in Chapter 7, Halacha 18: If he said to her, "Behold, you are betrothed to me with these clothes that are worth fifty dinars," and they were made of silk and similar materials that a woman desires, if they were worth fifty, she is betrothed from the time of acquisition, and there is no need for appraisal in the market, and afterwards she becomes betrothed in order to assure her mind. Rather, since they are worth what he said to her, she is betrothed from the first moment. But if they are not worth it, she is not betrothed. It is explained from his words that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

specifically with items that a woman desires, there is no need for prior appraisal, but with items that a woman does not desire, prior appraisal is needed. And it is also implied from his words that even with items that require appraisal, if they were not appraised, the betrothal is not nullified, but rather it does not take effect until they are appraised. However, some of our Rabbis hold that if appraisal is required and it was not done, the betrothal is not valid at all. However, some hold that there is no need for appraisal in any matter. And some say that even according to the Rambam, in a place where appraisal is needed, the subsequent appraisal does not help unless he betroths her anew. Rather, he means to say: in a matter that does not require appraisal, we do not say that it should be appraised and then he should betroth her since it does not require appraisal. But in a place where appraisal is required — it should be appraised and then he should betroth her, and if he betrothed her without appraisal, the subsequent appraisal does not help.

ד. מיהו זה וודאי דבדבר הצריך שומא ולא שמוה מקודם ושמוה אח"כ וחזר וקדשה מחדש – ה"ז מקודשת אע"פ שלא נטל החפץ בחזרה [רשב"א] וגם שתקה ולא אמרה "הן" רק שלא השליכה מידה – ה"ז מקודשת, ואין זה כשתיקה לאחר מתן מעות, דהכא כיון שקבלה לשם קדושין מקודם עדיף טפי משדיך [ב"ש]. וכבר בארנו בסי' כ"ז סעי' כ"ה דזה לא דמי ללשונות המסופקות שנתבאר שם דצריך ליטול ממנה הקדושין כשמקדשה עוד פעם, ע"ש.

4. However, it is certain that in a case where an item requiring appraisal was not appraised initially but was later appraised, and then he consecrated her anew—she is betrothed, even though he did not take the item back [Rashba]. Also, if she was silent and did not say "yes," but did not throw the item from her hand—she is betrothed. This is not like being silent after the giving of money, for here, since she initially accepted it for the sake of betrothal, it is better than merely matchmaking [Beit Shmuel]. And we have already explained in Siman 27, Se'if 25 that this is not similar to the ambiguous expressions discussed there, where it is necessary to take the betrothal from her when consecrating her again; refer to it there.

ה. יש מי שאומר דכשקדש בגזל, שאינם קדושין כמ"ש בר"ס כ"ח, ואח"כ קנה זה הדבר מהנגזל – חלין הקדושין מאותה שעה כשזה הדבר הוא עדיין בעין ביד האשה [ב"ש שם ס"ק"ג בשם הריטב"א], אבל לפי דעת רבותינו שנתבאר דבדבר הצריך שומא ולא שמאום אינן קדושין כלל, גם בגזל ואח"כ קנה לא חלו הקדושין [ב"ש סק"א]. ולי נראה דאפילו למי שסובר בדעת הרמב"ם בשומא שחלו הקדושין כששמאום כמ"ש, מ"מ בגזל ואח"כ קנה מודה דלא הוי קדושין, דבשלמא בשומא שהחפץ שלו אלא דלא סמכה דעתה י"ל דסמכה דעתה כאשר ישומו אותם יחולו הקדושין, אבל בגזל שאין החפץ שלו כלל במה יחולו הקדושין אח"כ, הלא אין כאן עדים שראו הקדושין, דבעת ראיית העדים לא היו הקדושין כלום ומה זה עניין לשומא, ותמיהני מי שסובר כן בגזל דליהוי חלין הקדושין אח"כ, ואין זה דומה למ"ש בחו"מ סי' שע"ד בגוזל שדה ומכרה ואח"כ קנאה הגזלן מהנגזל דקיי"ל שהשדה נתקיימה ביד הלוקח, דהתם טעמא משום דניחא ליה דליקום בנאמנותו, אבל בקדושין לא שייך זה [תוס' קדושין ס"ג.], ואף דגם בקדושין וודאי ניחא ליה דליהוי קדושין מ"מ מה מועיל, דהא בארנו בשם דאע"ג דאין כאן קניין מ"מ הוי כאומר שדה זו קנויה לך לכשאקחנה וזה אינו מועיל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, והטעם משום סמיכת דעת כמ"ש שם, אבל בקדושין דבעי עדים ממ"נ לא מהני, דאם יראו העדים שהוא גזל אין כאן קדושין כלל ואם לא ידעו פשיטא דלא מהני וגם שארי טעמים שבארנו שם לא שייך כלל בקדושין, והרי אפילו בגזל שנתייאשו הבעלים אם היה השינוי רשות קודם יאוש בארנו בסי' כ"ח סעי' י' דלא מהני אף להרמב"ם דלא מצריך היאוש קודם השינוי רשות כיון דבעת הקדושין לא היו שלו ע"ש [וכ"כ שם הב"ש סק"ד], וכ"ש בכה"ג.

5. There is an opinion that if one betrothed with stolen property, the betrothal is not valid as stated earlier in section 28, and if afterwards he purchased this item from the person he stole it from – the betrothal becomes valid from that moment as long as the item is still in the woman's possession [Beit Shmuel there, subsection 163, in the name of the Ritva]. However, according to the opinion of our Rabbis, it was explained that in a matter that requires evaluation and was not evaluated, the betrothal is not valid at all. Therefore, even in the case of theft followed by a purchase, the betrothal does not take effect [Beit Shmuel, subsection 1]. It seems to me that even according to the one who holds, in the opinion of the Rambam, that the betrothal takes effect once the item is evaluated as stated, nevertheless, in the case of theft followed by a purchase, they agree that the betrothal is not valid. For in the case of evaluation, the item is his, but she does not trust its value until it is evaluated, so it can be said that she trusts it once evaluated, and the betrothal takes effect. But in the case of theft, where the item was never his, how can the betrothal take effect later? There are no witnesses who saw the betrothal, for at the time the witnesses saw, there was no betrothal at all. How is this related to evaluation? I am bewildered by the opinion that holds that the betrothal takes effect later in the case of theft. This is not comparable to what is stated in Choshen Mishpat, section 374, regarding one who steals a field and sells it, and then purchases it from the original owner, where it is established that the field remains with the buyer. There, the reason is that the original owner prefers to maintain his credibility. But in the case of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal, this does not apply [Tosafot Kiddushin 63]. Even though in the case of betrothal, it is certainly preferred that the betrothal be valid, nevertheless, what does it help? As we have explained, even though there is no acquisition, it is like saying, "This field is acquired by you when I will purchase it," which does not help, as a person cannot transfer ownership of something that has not yet come into existence. The reason is due to the reliance of the mind, as explained there. But in the case of betrothal, which requires witnesses, it does not help. If the witnesses see that it was theft, there is no betrothal at all, and if they do not know, it is obvious that it does not help. Also, the other reasons we explained there do not apply at all in the case of betrothal. And even in the case of theft where the owners have despaired, if the change of possession occurred before the despair, we explained in section 28, paragraph 10, that it does not help even according to the Rambam, who does not require the despair before the change of possession, since at the time of the betrothal, the item was not his [and so writes the Beit Shmuel there, subsection 4], and certainly in such a case.

ו. ויראה לי שאין שום דיעה מראשונים שיסבור כן בגזל, וזה שאומר דמהני זהו בנכנס לבית חבירו וקדשה בחפצו של בעה"ב ובא הבעה"ב וא"ל "כלך אצל יפות" דגלי דעתיה דניחא ליה, ובזה ס"ל דכיון דגלי דעתיה דניחא ליה מעיקרא אין זה כגזל וחלין הקדושין מכאן ולהבא [דבזה כתב הריטב"א בקדושין נ"ב:], אבל בגזל גמור לא ס"ל כן, ואף גם זה לא ברירא ליה האי דינא [ע"ש דמסיק דלדעתו לא כן], וכבר בארנו בדין זה שם סעי' ע"א דאם אפילו בלב שלם אמר כן צריך לקדשה אח"כ, ע"ש [ומ"ש שם ס"ק מ"ד הביא זה בשם הריטב"א ע"ש, ודבריו שם ובסקס"ג ובסי' זה סק"א צע"ג, דהמעיין בריטב"א שם יראה דלדינא לא ס"ל כן גם בשם, וכ"ש בגזל גמור].

6. It appears to me that none of the early authorities hold this view regarding theft. The statement that it is effective refers to a case where one enters his fellow's house and betroths a woman using the homeowner's property, and the homeowner subsequently says, "Go to the more beautiful ones," indicating that he is pleased with this. In such a case, they hold that since the homeowner revealed his intention retroactively, it is not considered theft, and the betrothal is valid from that point onward [as the Ritva wrote in Kiddushin 52]. However, in the case of outright theft, they do not hold this view. Even this ruling is not clear [as the Ritva concludes that in his opinion, this is not the case]. We have already explained in that section, paragraph 71, that even if he said so with complete sincerity, he must betroth her again afterward, as noted there [and what is written there in subsection 44 brings this in the name of the Ritva. However, his words there in subsections 43 and 53, and in this section, subsection 1, are not straightforward. The careful reader of the Ritva there will see that he does not hold this view for the law, and certainly not in the case of outright theft].

ז. כבר בארנו דעת הרמב"ם דבדברים שאין האשה מתאוה להן צריך שומא, ויש מרבותינו דס"ל חילוק אחר בעניין זה: דבכל החפיצים שרוב העולם בקיאין בשומתן והמעות בהם מעט – א"צ שומא, אבל באבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהן שאין רוב העולם בקיאין בשומתן ולפעמים טועים בהם הרבה שלא בערך, ואמר לה התקדשי לי באבן טוב זה ששוה נ' זוז – צריך שומא, דהרי לא סמכה דעתה ששוה כל כך [רא"ש], ולפ"ז אין קפידא רק כשאמר לה ששוה כך וכך, אבל אם קדשה בסתמא – אין קפידא, ויש מרבותינו דס"ל דאף בסתם יש קפידא, דלא סמכה דעתה דלעולם היא טועה, אף שאמר לה שמקדשה בכל דהוא מ"מ היא סבורה ששוה הרבה וטועית בכך, ולכן בכל עניין צריך שומא [ר"ן בשם ר"ת, וכ"מ בתוס' ט'. דאל"כ מאי מקשי מנופך, ועוד דלאיכא דאמרי (ז:) בכל דהו נמי פליגי, ע"ש].

7. We have already explained the opinion of the Rambam that for items which a woman does not desire, an appraisal is necessary. Some of our Rabbis hold a different view in this matter: that for all items which most people are knowledgeable about their value and the money involved is small, an appraisal is not needed. However, for precious stones and pearls and the like, where most people are not knowledgeable about their value and sometimes make significant errors in their estimation, and he says to her, "Become betrothed to me with this precious stone worth fifty zuz" – an appraisal is necessary, for she does not rely on the fact that it is worth that much [Rosh]. According to this, there is only concern when he states its value, but if he betrothed her without specifying the value, there is no concern. Yet, some of our Rabbis hold that even without specifying the value, there is concern, for she does not rely on it, as she is always mistaken, even if he tells her that he is betrothing her with whatever its value might be; she thinks it is worth a lot and is mistaken in this. Therefore, in all cases, an appraisal is necessary [Ran in the name of R"T, and so it appears in Tosafot 9a. Otherwise, what is the objection from the garnet, and also according to the alternative opinion (7b) they also disagree about any amount, see there].

ח. וכתבו רבותינו דלפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בו אבן, דביש בו אבן היה צריך שומא כמ"ש, ולדעה הרמב"ם לא חששו או אפשר דגם טבעת בלא אבן האשה מתאוה לזה, ובוודאי דנכון להוציא גם דעתו הגדולה ולקדש בדבר שהאשה מתאוה להן, ואפשר דלפיכך כתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' דנוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת ש"פ כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בש"פ עכ"ל, ובזה גם להרמב"ם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א"ש דהא שמוהו להטבעת, אך במדינתינו אין נוהגין לשאול להעדים. עוד כתב שגם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות ואינן מקפידות במה מקדש אותן עכ"ל, כלומר שבזה שמכסין פניהן הוה כאומרות קדשיני במה שתרצה רק שיהיה ש"פ [חמ"ח], וזה המנהג פשוט בכל המדינה, ולפ"ז א"ש גם לדעת הרמב"ם, ואע"ג דלפ"ז למה אין המנהג אצלינו לקדש בטבעת שיש בו אבן? די"ל דא"א לסמוך ע"ז לבד, דכשיודעת שיש בו אבן טוב תטעה תמיד בדעתה לומר ששוה הרבה ולא יעלו הקדושין לשארי רבותינו, וכמ"ש בחו"מ סי' רכ"ז לעניין אונאה דאף כשאומר ע"מ שאין לך עלי אונאה מ"מ יש בו אונאה אם שוה הרבה יותר מכפי שאומר, מפני שיכול לומר מאחר שראיתי ששוה יותר ממה שאמרת ידעתי שלא אמרת רק להשקיטיני, ולכן גם האשה תטעה בזה אף אם יאמרו העדים שהוא רק ש"פ, ואף אם יכסו פניה ומראית שאינה מקפדת כמ"ש מ"מ זהו מועיל לדעת הרמב"ם ולדעת שארי רבותינו בכל החפיצים, אבל בטבעת עם אבן טוב שכל אשה יודעת ששוויו הרבה מאד לא יועיל כל אלה לשארי רבותינו, דאכתי תאמר אף שכסיתי פני מ"מ ידעתי שהוא שוה הרבה וא"כ נצריך שומא מקודם הקדושין, ולכן המנהג אצלינו לכסות פני הכלה וגם שלא לקדש בטבעת שיש בו אבן טוב כדי לצאת כל הדיעות [כנלע"ד].

8. Our Rabbis have written that the reason the custom has developed to betroth with a ring that does not have a stone is because if it had a stone, it would require an appraisal, as mentioned. According to the opinion of the Rambam, they were not concerned, or it is possible that a ring without a stone is also something that the woman desires. Certainly, it is proper to fulfill even the great opinion of the Rambam and to betroth with something that the woman desires, and it is possible that this is why our teacher the Rema wrote in section 2 that under the chuppah, it is customary to ask the witnesses if the ring is worth a prutah so that the bride knows she is being betrothed with something worth a prutah, end quote. In this way, even according to the Rambam, it is satisfactory since they appraised the ring. However, in our country, it is not customary to ask the witnesses. He also wrote that it is customary to cover the faces of modest brides who are not particular about what they are betrothed with, end quote. This means that by covering their faces, it is as if they are saying, "Betroth me with whatever you wish as long as it is worth a prutah." This custom is widespread throughout the country, and according to this, it is also satisfactory according to the Rambam. And even though according to this, why is it not customary among us to betroth with a ring that has a stone? It can be said that one cannot rely on this alone, because if she knows there is a stone, she will always be mistaken in her mind to think that it is worth a lot and the betrothal will not be valid according to the other Rabbis. As it is written in Choshen Mishpat section 227 regarding deception, even if one says "on condition that there is no deception," there is still deception if it is worth much more than stated, because one can say, "Since I saw it was worth more than you said, I knew you only said that to calm me." Therefore, the woman would also be mistaken about this even if the witnesses say it is only worth a prutah, and even if her face is covered and she appears not to be particular, as mentioned, this is beneficial according to the Rambam and the other Rabbis regarding all items. But with a ring with a valuable stone, every woman knows its high value, and these measures would not help according to the other Rabbis. She would still say that even though her face was covered, she knew it was worth a lot, and an appraisal would be needed before the betrothal. Therefore, the custom among us is to cover the bride's face and also not to betroth with a ring that has a valuable stone in order to satisfy all opinions.

ט. ויש לשאול בזה שאלה גדולה, אחרי שמכסין פני הכלה ועידי הקדושין אין רואין למי מקדש למה לא ניחוש דהוה כמקדש בלא עדים? אמנם אצלינו אין חשש בזה, שהרי ידוע שבתולה זו הוליכוה לחופה והוחזקה שהיא היא המתקדשת, וסוקלין על החזקות [אבנ"מ], אך מ"מ זהו עדות ידיעה בלי ראיה דמהני בדיני ממונות כמ"ש בחו"מ ס"ס ל' ולא בד"נ, ובגיטין וקדושין ג"כ מהני ידיעה בלא ראיה דהא עידי גיטין וקדושין ילפינן דבר דבר מממון [שם ומקנה בסמ"ב], ועוד דזהו ג"כ ראיה כיון שאח"כ נתגלתה והכל רואין אותה כמו אם היו רואים עדים באחד שהיה פניו מכוסה והרג את הנפש האם לא היו יכולין להביא האיש הזה לב"ד ולהעיד עליו [ע' פ"ת], ועוד זהו ראיה ממש כשכל הגוף עומד לפני העדים, דיש טב"ע בהגוף אף בלא פרצוף פנים לשיטת ר"ת שנתבאר בסי' י"ז, ועוד דאצלינו כשנותנים לה לשתות מהכוס של אירוסין שקודם הקדושין בהכרח שיתגלה צורתה במקצת והוי ראיה ממש [נ"ל]. [וכוונת מהרי"ט שמחלק בין ראיית הקדושין לראיית האשה ר"ל בהכרתה אבל ראיה יש, וא"ש קושית האבנ"מ].

9. And there is a significant question to ask here: After they cover the bride's face and the witnesses of the betrothal do not see whom he is betrothing, why do we not suspect that it is as if he is betrothing without witnesses? However, among us there is no concern about this, since it is known that this virgin was brought to the chuppah and it is established that she is indeed the one being betrothed, and we rely on presumptions [Even HaEzer]. Nevertheless, this is based on knowledge without direct sight, which is effective in monetary law as stated in Choshen Mishpat, end of section 30, but not in capital cases. And in divorce and betrothal, knowledge without direct sight is also effective since the witnesses of divorce and betrothal derive the principle from monetary law [there and Mekneh, section 42]. Furthermore, this is also considered a form of sight since she is later revealed, and everyone sees her, similar to if witnesses

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

saw someone with a covered face committing murder—would they not be able to bring that person to court and testify against him [see Pitchei Teshuvah]? Additionally, this is considered actual sight when the entire body stands before the witnesses, as there is an inherent recognition of the body even without the facial features according to the opinion of Rabbeinu Tam, as explained in section 17. Moreover, among us, when they give her to drink from the cup of betrothal before the betrothal, her form is necessarily revealed to some extent, and this is considered actual sight [so it appears to me]. [And the intention of the Maharit, who distinguishes between the sight of the betrothal and the sight of the woman, means her recognition, but there is sight, and this answers the question of Even HaEzer].

י. כתב רבינו הרמ"א: אם קדשה בטבעת שיש בו אבן או בסתם טבעת ונמצא של נחשת, אע"פ שאין דרך לקדש בכך חיישינן לקדושין, ואפילו אמרו העדים תחת החופה שהוא של זהב ונמצא נחשת, אע"ג דלעניין דינא נראה דלא הוי מקודשת אפ"ה יש להחמיר לעניין מעשה, עכ"ל. וכתב שלכן נהגו לשאול לעדים אם הטבעת ש"פ וגם לכסות פני הכלה כמ"ש, דבכה"ג אף כשנמצא של נחשת אין כאן קדושי טעות, ואין חילוק בין מקדשה ממש בשל נחשה ובין מקדשה בשל זהב ונמצא שהוא של נחשה רק שיהיה ש"פ [חמ"ה]. וביאור דבריו, דלפי מנהגינו הוה בכל עניין קדושין וודאים ואפילו בלא זה חיישינן לקדושין כיון שקדשה בטבעת סתם שלא אמר שויו, ואע"ג שהעדים אמרו שהוא של זהב מ"מ הוא לא הטעה אותה אלא העדים הטעוה [ב"ש]. ובאמת אין נפק"מ בזה ויכולה לומר אנא אעדים סמכי וזהו כמו שהוא עצמו הטעה אותה [תשו' מיי' ס"כ], אך למעשה קשה להפקיעה בלא גט [שם], וזהו שכתב רבינו הרמ"א דיש להחמיר לעניין מעשה אף דלדינא נראה דלא הוה קדושין. אמנם לפי המנהג לכסות פניה גם מדינא יש לחוש כיון שזהו כאומרת שאינה מקפדת, ומ"מ אם בא אחר וקדשה נראה דצריכה גט גם מהשני כיון שהעדים אמרו מפורש שהוא של זהב [ע' חמ"ח סק"ז, וצ"ע]. ובקדשה סתם או ביש בו אבן טוב – פשיטא שהיא מקודשת גמורה לפי מנהגינו לכסותה [נ"ל]. ודע דיש מי שכתב שאין מקדשין במטבע, וכבר בארנו בסי' כ"ז שאינו כן [וכ"כ האבנ"מ].

10. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: If he betrothed her with a ring that has a stone or with a plain ring and it was found to be made of copper, even though it is not customary to betroth in this manner, we still suspect the betrothal is valid. Even if the witnesses under the chuppah said it was gold and it was found to be copper, although from a legal standpoint it seems she is not betrothed, nonetheless, one should be stringent in practice, end quote. He wrote that therefore it is customary to ask the witnesses if the ring is of proper value and also to cover the bride's face as mentioned, because in such a case, even if it is found to be copper, there is no erroneous betrothal. There is no difference whether he betrothed her with a ring that is actually copper or with a gold ring that was found to be copper, as long as it is of proper value. The explanation of his words is that according to our custom, all betrothals are considered valid in any case, and even without this, we suspect the betrothal is valid since he betrothed her with a ring without specifying its value. Even though the witnesses said it was gold, nonetheless, he did not deceive her but rather the witnesses deceived her. Indeed, there is no practical difference in this, and she can claim she relied on the witnesses, which is as if he himself deceived her. However, in practice, it is difficult to annul the betrothal without a get (divorce document). This is why Rabbi Moshe Isserles wrote that one should be stringent in practice even though from a legal standpoint it seems there is no betrothal. Nevertheless, according to the custom of covering her face, even from a legal standpoint, one should be concerned since it is as if she is saying she does not care. In any case, if someone else comes and betroths her, it seems she would need a get from the second as well since the witnesses explicitly said it was gold. And if he betrothed her plainly or with a ring that has a good stone – it is clear that she is fully betrothed according to our custom of covering her face. And know that some have written that one should not betroth with a coin, and we have already explained in section 27 that this is not so.

יא. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד דין י"ט: המקדש בפחות מפרוטה – אינה מקודשת, קדשה בכלי או באוכל וכיוצא בו ששוה פחות מש"פ – ה"ז מקודשת בספק וצריכה גט מספק שמא דבר זה ש"פ במקום אחר, הא למדת שכל המקדש בשוה כסף אם היה באותה העיר ש"פ הרי אלו קדושי וודאי, ואם אינו ש"פ הרי אלו קדושי ספק. יראה לי שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם, אם לא היו ש"פ באותו המקום – אינה מקודשת כלל שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד ולא יהא ש"פ, עכ"ל. ואין לומר אפילו כששוה פרוטה במקום אחר איזו חששא יש, דהא עדים רואים שמקדשה בפחות מש"פ והו"ל כמקדש בלא עדים, די"ל כיון דגם להעדים יש ספק זה – הוי קדושין בעדים [ב"ש], די"א שדעת הרמב"ם דאם ידוע ששוה פרוטה במקום אחר בדבר המתקיים הוי קדושי וודאי [טור], וצ"ל דגם להעדים היה זאת ידוע דאל"כ הו"ל כמקדש בלא עדים לעניין קדושי וודאי, וי"א דגם הרמב"ם לא ס"ל שיהא קדושין וודאין מטעם שיתבאר [הה"מ].

11. Rambam of blessed memory wrote in Chapter 4, Law 19: If one betroths a woman with less than a perutah, she is not betrothed. If he betroths her with a utensil or food or something similar worth less than a perutah, she is doubtfully betrothed and requires a get out of doubt, for perhaps this item is worth a perutah elsewhere. From here you

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

learn that anyone who betroths with an item of equivalent value, if it is worth a perutah in that city, it is a definite betrothal. If it is not worth a perutah, it is a doubtful betrothal. It seems to me that if he betroths her with a dish or vegetable that does not last, and similar items, if they are not worth a perutah in that place, she is not betrothed at all because this item will not reach another place before it spoils and loses its value and will not be worth a perutah. And one cannot say that even if it is worth a perutah elsewhere there is any concern, for the witnesses see that he betroths her with less than a perutah and it is like betrothing without witnesses. It can be said that since the witnesses also have this doubt, it is a betrothal with witnesses, as some say that Rambam holds that if it is known to be worth a perutah elsewhere for something that lasts, it is a definite betrothal. And it must be said that the witnesses also knew this, for otherwise it would be like betrothing without witnesses regarding definite betrothal. And some say that Rambam does not hold that it is a definite betrothal for reasons to be explained.

יב. ויש מרבותינו דאמרו דחששא זו דשמא ש"פ במקום אחר לאו חששא דאורייתא היא, דוודאי אין לך בכל מקח וממכר רק מקומו ושעתו כפי המקח העומד שם בעת ההיא, דאפילו בהקדש אמרו שאין להקדש אלא מקומו ושעתו [ערכין כ"ד], אלא טעם החומרא דשמא יהיה איש מזה המקום ששוה פרוטה בשם, ואם יראה שאנו אין חוששין להקדושין לא יחשושו ג"כ הם במקומן [ר"ן], ולפ"ז אין חילוק בין דבר המתקלקל עד שיגיע לשם לאינו מתקלקל, וכן לטעם זה אפילו יש עדים שש"פ במקום אחר אינן קדושין וודאים כיון דכאן אינו שוה, אלא ספק קדושין, ואינו ג"כ ככל הספיקות אלא חומרא דרבנן בעלמא היא. וגם לטעמו של הרמב"ם אין לשאול למה ניחוש לספק שמא ש"פ במקום אחר, נוקמה אחזקת פנויה? די"ל דכיון שנעשה בה מעשה קדושין איתרע חזקתה, ועוד דזהו דבר שאפשר לברר ולא ניקום אחזקה.

12. Some of our Rabbis have said that this concern that perhaps a perutah's worth exists elsewhere is not a Torah-level concern, because certainly in all transactions, only the place and time of the transaction as it stands there at that moment are considered. Even with respect to consecrated property, they said that consecration only applies in its place and time [Arakhin 24]. The reason for the stringency is that perhaps there is a person from this place for whom the name is worth a perutah, and if he sees that we are not concerned about the betrothal, they will also not be concerned in their place [Ran]. According to this, there is no difference between something that will spoil before reaching there and something that will not spoil. Furthermore, for this reason, even if there are witnesses that a perutah's worth exists elsewhere, the betrothal is not definite since it is not worth a perutah here, but it is a case of doubtful betrothal. And it is not like other doubts, but merely a stringency of the Rabbis. Also, according to the Rambam's reasoning, we should not ask why we are concerned about the doubt that it might be worth a perutah elsewhere and establish her presumption of being single. For it can be said that since an act of betrothal was performed with her, her presumption is weakened. Additionally, this is something that can be clarified, and we do not rely on a presumption.

יג. ויש מי שכתב לטעמו של הרמב"ם דלכן הוה קדושי תורה כשש"פ במקום אחר, דכיון דש"פ במקום אחר הוה כאומרת לדידי שוה לי פרוטה [ע' ר"ן וב"ש ובמ"ש בסעי' א', וא"ש], ואע"ג דכתבנו בסעי' א' דגם באומרת לדידי ש"פ הוה ספק, זהו כשאינו ידוע אם ש"פ במקום אחר, אבל כשידוע יכולה לומר כן [ב"ש]. ואין לומר מנלן שהיא מתרצית לקבלו בש"פ, דוודאי כן היא דכיון שקבלתן לשם קדושין והכל יודעים שאין אשה מתקדשת בפחות מש"פ מסתמא קבלתן בפרוטה כיון שש"פ במקום אחר [אבנ"מ]. וגם בזה שכתבנו בסעי' י"א דגם העדים צריכים לידע מזה שש"פ במקום אחר, י"א שגם זה א"צ דהא העדים שלפנינו רואים במה מקדשה ובמקום היוקר יש עדים שדבר זה הוה ש"פ, ואין לחשוב עדים שלפנינו כמעידים על חצי דבר כיון שמעידים על כל מה שראו ויותר אין ביכולתם לראות כמו שמצטרפין ג' כיתי עדים לעניין חזקה בחו"מ סי' קמ"ה [בית מאיר, וע' אבנ"מ]. ולי נראה עיקר כמ"ש בסעי' י"א דאין זה דומה לשם דהתם אין העדים סותרין אלו לאלו, אבל בכאן לפי ראות העדים שלפנינו הרי אין כאן קדושין ומאי מהני מה שיש עדים במרחק שבשם הוי ש"פ [ומ"ש האבנ"מ סק"ז אינו מובן].

13. There is an opinion that explains the reasoning of the Rambam, that the sanctification (of marriage) is valid when the item is worth a perutah (minimal value) in another place. Since it is worth a perutah in another place, it is as if she says, "To me, this is worth a perutah" [see Ran, Beit Shmuel, and what I wrote in paragraph 1, and it is correct]. And even though we wrote in paragraph 1 that even if she says "to me, this is worth a perutah," it is still doubtful, this is when it is not known if it is worth a perutah in another place. But when it is known, she can say so [Beit Shmuel]. And one should not say, "How do we know she agrees to accept it as worth a perutah?" Certainly, she does, since she accepted it for the sake of marriage, and everyone knows that a woman does not get married for less than a perutah, it is assumed that she accepted it as a perutah since it is worth a perutah in another place [Avnei Miluim]. And regarding what we wrote in paragraph 11 that the witnesses also need to know that it is worth a perutah in another place, some say that this is not necessary, since the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witnesses before us see with what she is being sanctified, and in a place of high value, there are witnesses that this item is worth a perutah. We should not consider the witnesses before us as testifying about half a matter, since they testify about everything they saw, and they cannot see more, just as three sets of witnesses combine to establish a chazakah (presumption) in Choshen Mishpat, Siman 145 [Beit Meir, and see Avnei Miluim]. In my opinion, the main point is as I wrote in paragraph 11, that this is not similar to the case there, where the witnesses do not contradict each other. But here, according to the witnesses before us, there is no sanctification, and what is the use of having witnesses at a distance who say that it is worth a perutah there [and what the Avnei Miluim wrote in subparagraph 7 is not understood].

יד. ואין לשאול דאיך אפשר לומר הטעם דהוה כאומרת לדידי ש"פ, דא"כ גם בדבר שאינו מתקיים נאמר כן, ולמה חילק הרמב"ם בין דבר המתקיים לאינו מתקיים? די"ל דוודאי כן הוא כמ"ש בסעי' א' דדבר זה אינו ביכולת לעשות ממון מדבר שאינו ממון כלל ע"ש, וא"כ בדבר המתקלקל עד שיגיע לשם אינו ממון כלל [אבנ"מ].

14. And one should not ask how it is possible to say that the reason is that it is as if she says, "To me, it is like money," for if so, we should say the same for something that does not last. Why, then, did the Rambam differentiate between something that lasts and something that does not last? It can be said that indeed this is so, as stated in section 1, that this matter is not within the capability to make money from something that is not money at all, as mentioned there. Consequently, regarding something that spoils before it reaches there, it is not money at all.

טו. ויש מי שמסתפק להפוסקים דס"ל דגם אם ש"פ במקום אחר אינם קדושי תורה, וגם בדעת הרמב"ם יש סוברים כן כמ"ש בסוף סעי' י"א, ומטעם דאין לך בכל דבר אלא מקומו ושעתו, אם האשה צריכה ליסע מיד לאותו מקום שבשם הוה ש"פ אם וודאי קדושי תורה הם לכל הדיעות, או דאפילו בכה"ג אינן אלא קדושי ספק [חמ"ח סק"ח]. ומלשון הראשונים משמע דבכל עניין לא הוה קדושי וודאי, ואע"ג דבמעשר שני קיי"ל דאין אשה מתקדשת בו מטעם דהוי ממון גבוה כמ"ש בסי' כ"ח סעי' פ"ו, אבל אי לאו האי טעמא אמרו בש"ס [נ"ג:] שהיתה מתקדשת בו, ומע"ש אינו שוה במדינה כלום עד שיביאוהו לירושלים [רש"י שם ד"ה משום] ומ"מ חלין הקדושין מיד כשקדשה במדינה [תוס' שם], דאינו דומה דבשם עיקר מצותו בכך וכשקדשה במע"ש ידעה שחוב עליה לילך לירושלים ולאוכלה, הא למה זה דומה – לקידש אשה ביום התענית בדבר מאכל, אף שעתה אינו שוה כלום אך היא קבלה שלערב תאכלנו ויודעת שההכרח כן הוא, וה"נ במע"ש הכל משלמים פרוטה עבורו מפני שיודעים שבירושלים יאכלוהו, משא"כ דבר שאינו ש"פ בכאן לא ימצא שום איש שישלם בעד זה ש"פ אף שהוא ש"פ במקום אחר [ומתורץ קושית הב"ש ס"ק ו], ולכן לדינא יש להחמיר בכל עניין והויין קדושי ספק.

15. There are those who are uncertain regarding the opinions of the poskim who hold that even if a perutah's worth (a small coin) in another place is not considered a valid Torah-level kiddushin (betrothal), and some hold this view even regarding the Rambam, as mentioned at the end of section 11. The reasoning is that one must consider the specific time and place. If the woman needs to travel immediately to the place where the perutah's worth is valid, the question arises whether the kiddushin is valid according to all opinions, or if even in such a case it is only considered a doubtful kiddushin. From the language of the earlier authorities, it seems that in any case it is not considered a definite kiddushin. Even though in the case of ma'aser sheni (second tithe) it is established that a woman cannot be betrothed with it because it is considered sacred property, as stated in Siman 28, section 86, if not for this reason, the Talmud states that she could be betrothed with it. Ma'aser sheni has no value in the province until it is brought to Jerusalem, but nevertheless, the kiddushin takes effect immediately when she is betrothed with it in the province. This is because its primary mitzvah is to be eaten in Jerusalem, and when she is betrothed with ma'aser sheni, she knows she must go to Jerusalem to consume it. This is similar to betrothing a woman on a fast day with food, even though it has no current value, she accepts it knowing she will eat it in the evening and understands the necessity. Similarly, with ma'aser sheni, everyone will pay a perutah for it because they know it can be eaten in Jerusalem. However, an item that is not a perutah's worth here will not have anyone willing to pay a perutah for it, even if it is worth a perutah elsewhere. Therefore, the practical ruling is to be stringent in all cases and consider such a kiddushin as doubtful.

טז. יש מי שאומר שאם קידש באתרוג שאינו שוה פרוטה ורק מצד מצותו ש"פ – אינה מקודשת [ברכ"י בשם מל"מ], ויש מסתפקים בזה. ויראה לי דוודאי אם לכל ישראל ש"פ מצד מצותו ונמכר בשוק בפרוטה – בוודאי מקודשת, דמה לי אם שיויו מצד שנצרך לאכילה או מצד שנצרך למצוה סוף סוף הוא ש"פ, ואם לכולם אינו ש"פ אף מצד המצוה מפני שמצויה היא הרבה, ואצלה ש"פ שאומרת לדידי ש"פ מפני המצוה, אם באמת אינה משגת אחר למצוה – וודאי דעדיף מכהן שאומר לדידי שוה חמש סלעים שהבאנו בסעי' א' אע"ג דלכו"ע אינה ש"פ, אמנם אם גם היא משגת אחר רק שאומרת שאצלה מפני חביבת המצוה ש"פ – נראה כדיעה ראשונה שאינה מקודשת, דשיווי מצוה לאו ממון הוא, דאפילו מצוה מן המובחר לא מקרי ממון לגבי שלא מן המובחר אם אין ביכולת למכור ביוקר [כדמוכח בב"ק ע"ח:, ועי' פ"ת סק"א שדימה למ"ש החכם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

צבי, ולדברינו אין זה דמיון, וגם עיקר ראית הגדולים מרמב"ם ספ"ד מממרים דחה הנוב"י בסי' ס"ז בטוב טעם ע"ש, מ"מ נ"ל לדינא כמ"ש, ומ"מ למעשה צ"ע].

16. There are those who say that if one betrothed with an etrog that is not worth a perutah, but only because of its mitzvah value it is worth a perutah – she is not betrothed [Birkei Yosef in the name of Maggid Mishneh], and there are those who are uncertain about this. It seems to me that certainly if for all of Israel it is worth a perutah because of its mitzvah value and it is sold in the market for a perutah – she is definitely betrothed, for what difference does it make if its value is because it is needed for eating or because it is needed for a mitzvah; in the end, it is worth a perutah. And if for everyone it is not worth a perutah even because of the mitzvah because it is very common, and for her it is worth a perutah because she says, "To me it is worth a perutah because of the mitzvah," if she truly cannot obtain another for the mitzvah – it is certainly better than a Kohen who says, "To me it is worth five selaim" as we brought in section 1, even though for everyone it is not worth a perutah. However, if she can also obtain another but says that for her, because of the preciousness of the mitzvah, it is worth a perutah – it seems like the first opinion that she is not betrothed, for the value of a mitzvah is not considered money, for even a superior mitzvah is not called money compared to a non-superior one if it cannot be sold at a higher price [as proven in Bava Kamma 78b, and see Pitchei Teshuvah section 1 who compared this to what Chacham Tzvi said, but according to my words this is not a comparison, and the main proof of the great ones from Rambam at the end of chapter 4 of Mamrim was rejected by Noda Biyhuda in section 67 with good reasoning, see there. Nevertheless, it seems to me that the law is as I wrote, but in practice, it requires further investigation].

יז. דבר פשוט הוא דחששא דשמא ש"פ במקום אחר אינו אלא בקדשה סתם, אבל אם אמר לה שדבר זה ש"פ ונמצא שאינו ש"פ בכאן אף שהוא ש"פ במק"א – אינה מקודשת, דאפילו אמר לה ששוה מאה מנה ונמצא שאינו שוה כל כך אינה מקודשת, ואין מה להסתפק בזה, ומ"מ יש שמסתפק בזה וצ"ע [ע' פ"ת סק"ו].

17. It is clear that the concern that it might be worth a prutah (minimal value coin) elsewhere applies only when it was sanctified without specification. However, if he told her that this item is worth a prutah and it turns out that it is not worth a prutah here, even though it might be worth a prutah elsewhere, she is not betrothed. For even if he said it was worth one hundred maneh (large sum of money) and it turns out to be worth less, she is not betrothed. There is no doubt about this. Nevertheless, there are those who have doubts about this, and it requires further investigation [see Pischei Teshuvah, subsection 6].

יח. בהך חששא דשמא ש"פ במקום אחר, אף שיש מן הראשונים שפסקו דלא חיישינן לזה [בה"ג], מ"מ כל רבותינו הראשונים והגאונים פסקו דחיישינן לזה, ולכן לא הובא דיעה זו כלל בטור ושו"ע, ואף אם במקום רחוק ש"פ חיישינן לה [כ"מ בגמ']. ואין חילוק בין יכול להתקיים לאינו יכול להתקיים כמו שבארנו דלרוב הראשונים דזהו חששא דרבנן אין חילוק בזה, ואף להרמב"ם אינו אלא כשא"א בשום אופן להתקיים, אבל תאינה לחה שביכולת לייבשה ולהוליכה – גם להרמב"ם חיישינן [ב"י], וכן כל כיוצא בזה. מיהו בדבר שלפי מראית העין אינו ש"פ בשום מקום אין לחשוש בזה, ובפרט דלרוב הפוסקים זהו רק חששא דרבנן, ולמעשה יש לעיין.

18. In regards to the concern that perhaps it (something) has a status of a permitted entity in another place, even though there are some early authorities who ruled that we do not worry about this [Bahag], nevertheless, all our early authorities and the Geonim ruled that we do worry about this. Therefore, this opinion is not mentioned at all in the Tur and Shulchan Aruch, and even if it is in a distant place where it is permitted, we are concerned about it [as mentioned in the Gemara]. There is no distinction between whether it can be sustained or not, as we have explained that according to most of the early authorities, this is a rabbinic concern and there is no distinction in this regard. Even according to the Rambam, it only applies when it is absolutely impossible for it to be sustained in any way. However, a fresh fig that can be dried and transported – even according to the Rambam, we are concerned about it [Beit Yosef], and likewise with anything similar. However, regarding something that by all appearances is not considered permitted in any place, there is no need to be concerned about it, especially since according to most authorities this is only a rabbinic concern, and practically, this requires careful consideration.

יט. הא דאמרינן שהיא מקודשת מספק שמא דבר זה ש"פ במק"א – צריכה גט להתירה לעלמא, ואם רוצה לקיימה – צריכה קדושין אחרים, ואפילו ידוע שש"פ במקום אחר כיון דלרוב הפוסקים אינן אלא קדושי דרבנן [ב"ש]. וי"א שא"צ קדושין אחרים, כמו בקדושי קטנה שהקדושים הם מדרבנן וכי גדלה מכוין לקדשה בביאה, וה"נ כן [ב"ח], אבל בחששא דשמא ש"פ במק"א אינן אפילו קדושין דרבנן גמורים אלא חששא בעלמא [כ"מ גם מהב"ש], ואע"ג דהטעם בקטנה הוא מפני שאדם יודע שמן התורה אין קדושי קטנה כלום ולכן כי בעיל בגדלותה בועל לשם קדושין, אמנם בכאן נמי אדם יודע שאין בקדושי פחות מש"פ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קדושי תורה ויבעול לשם קדושין. וי"א עוד דבכל עניין א"צ קדושין אחרים, דאפילו בקדושי טעות א"צ לחזור ולקדשה דבעילתו קניא וא"צ קדושין אחרים [ד"מ בשם מרדכי], ואין כן דעת הטור והשו"ע, וכ"כ בסי' מ"ב דבקדושי ספק צריך לחזור ולקדש, ע"ש. וגם בזה שכתבנו דאדם יודע שאין אשה מתקדשת בפחות מש"פ יש בגמ' פלוגתא בזה [כתובות ע"ג:] ולפיכך בכל עניין צריך לקדשה מחדש לכתחלה, דלהרמב"ם כל עיקר דבר זה כקדושי ספק, [ופשיטא דלבה"ג צריך קדושין אחרים].

19. The statement that she is doubtfully betrothed because perhaps this matter is worth a perutah elsewhere means that she needs a get (divorce document) to permit her to marry others. If he wants to maintain the marriage, she needs another kiddushin (betrothal). Even if it is known that the item is worth a perutah elsewhere, since according to most authorities, this is only rabbinic kiddushin. Some say that there is no need for another kiddushin, just like with the kiddushin of a minor, which are rabbinic, and when she grows up, he consummates the marriage with intercourse, and the same applies here. However, with the concern that perhaps it is worth a perutah elsewhere, these are not even fully rabbinic kiddushin, but merely a concern. Even though the reason for a minor is that a person knows that from the Torah, a minor's kiddushin is nothing, so when he consummates the marriage when she grows up, he does so for the sake of kiddushin, here too, a person knows that kiddushin worth less than a perutah are not Torah kiddushin and will consummate for the sake of kiddushin. Some say that in any case, there is no need for another kiddushin because even in the case of mistaken kiddushin, there is no need to remarry, as intercourse acquires and there is no need for another kiddushin. This is not the opinion of the Tur and the Shulchan Aruch, and it is also written in Siman 42 that in the case of doubtful kiddushin, he must remarry, see there. Furthermore, regarding what we wrote that a person knows that a woman cannot be betrothed for less than a perutah, there is a dispute in the Gemara about this, and therefore, in any case, he should remarry initially, because according to the Rambam, this entire matter is doubtful kiddushin, and it is obvious that according to the Ba'al HaMaor he needs another kiddushin.

כ. כשמקדשה מחדש צריך לקדשה בפרוטה שלימה, ולא אמרינן שיצטרף להפחות מש"פ הקודם עד פרוטה, דאין מצטרפין זל"ז לדעת רוב הפוסקים, דהקודמים הוי קדושין דרבנן ושלה הן ואינה צריכה להחזיר לו כמ"ש בסי' נ', א"כ כבר זכתה בזה, ורק להרמב"ם דהוי קדושי ספק וחוזרים הקדושין כמ"ש שם יכול לצרפן, מיהו אם כבר נתאכלו הקודמין הוי מלוה ולא מצטרפי [אבנ"מ].

20. When betrothing her anew, it is necessary to betroth her with a whole prutah, and we do not say that the amount less than a prutah from before can be combined to reach a prutah, for they do not combine with each other according to the majority of authorities. The initial betrothals are considered rabbinic betrothal and the money belongs to her, and she does not need to return it to him as stated in Siman 50. Therefore, she has already acquired it. Only according to the Rambam, who considers it doubtful betrothal and the betrothal returns as stated there, can they be combined. However, if the earlier amounts have already been consumed, it is considered a loan and they do not combine. [Avnei Nezer]

כא. אם בא אחר וקדשה קדושין גמורים – יגרש ראשון וישא שני, אבל לא יגרש שני וישא ראשון גזירה שמא יאמרו שמותר להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר, דכיון שיצא הקול שקדשה הראשון ואח"כ קדשה השני וחזרה, יאמרו שהראשון גירשה ונשאה השני וגירשה וחזרה ונשאה הראשון, ואע"ג דבסי' י' נתבאר לעניין קדושי חרש דכיון דלא הוי אלא מדרבנן לא החמירו בגזירה זו, זהו מפני שאין בחרש כלל קדושי תורה, אבל במקום שיש קדושי תורה אע"ג דבקדושין אלו ליכא קדושי תורה מ"מ גזרינן, וכמ"ש שם סעי' ד' לעניין קטנה ע"ש [ומתורץ קושית הב"ש סק"ט].

21. If another man comes and marries her with complete kiddushin (betrothal) - the first man should divorce her, and the second man should marry her. However, the second man should not divorce her and the first man marry her, as a decree lest people say that it is permissible to remarry one's divorced wife after she has been married to another. Because once the rumor spreads that the first man betrothed her and then the second man betrothed her and she returned, they will say that the first man divorced her, the second man married her, divorced her, and then the first man remarried her. And even though it was explained in Siman 10 regarding the betrothal of a deaf-mute, that since it is only Rabbinic, they were not stringent with this decree, this is because a deaf-mute does not have any Torah-level kiddushin at all. But in a case where there is Torah-level kiddushin, even though in these kiddushin there is no Torah-level kiddushin, nevertheless we decree, as it is written there in S'if 4 regarding a minor, see there [and this also resolves the question of the Beit Shmuel, S'if 9].

כב. וזה שמותרת לשני – דווקא שלא בא עליה השני קודם גירושי ראשון, אבל אם בא עליה הרי נאסרה להראשון כדין א"א שזינתה, וממילא דנאסרה גם על השני דכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, ואע"ג דעיקר עניין הראשון אינו אלא מדרבנן לרוב הפוסקים, מ"מ דנים בזה כמו בקדושי תורה, וכמ"ש בסי' מ"ו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשיצא קול שמקודשת אף שלא נתברר הקול בעדים, ע"ש. ולאו דווקא בא עליה, אלא אפילו נתייחדה עמו אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה [ע"ש בב"ש סקי"ח], וכללא הוא דכל מקום שצריכה גט מזה ומזה דנין כן. וי"א עוד דאפילו אם נשאת להשני ע"פ הוראת חכם אסורה לזה ולזה, ואף אם נאמר בקדושי ספק כשנשאת לאחר לא תצא דהולד בחזקת היתר דמוקמינן לה בחזקת פנויה ולא דמי לתרי ותרי דקיי"ל תצא, אבל ספק זה דשמא ש"פ במקום אחר חמור יותר מספק קדושין [ב"ש סק"י], והטעם דכיון דעניין קדושין היה כאן אלא שהספק הוא בשויו איתרע חזקתה וכמ"ש בסי' ל' סעי' ט"ו, ויש מקילין בזה [ע' אבנ"מ סקי"ב], והעיקר כדיעה ראשונה דכן פסק רבינו הרמ"א בסעי' ד', אבל ממה שכתבנו בסי' י"ז סעי' רס"ב מבואר כדעת המקילין, ע"ש.

22. And this, that she is permitted to the second [man]—specifically if the second did not have relations with her before the divorce from the first [husband]. But if he did have relations with her, she becomes prohibited to the first [husband] as is the law for a married woman who committed adultery, and consequently she is also prohibited to the second [man]. For just as she is prohibited to the husband, so too she is prohibited to the adulterer. And although the main issue with the first [man] is only rabbinic according to most authorities, nevertheless it is judged as in the case of Torah-level marriages, as we wrote in section 46: when a rumor arose that she is married, even though the rumor was not substantiated by witnesses. See there. And it is not specifically that he had relations with her, but even if he secluded himself with her, we say "these are the witnesses of seclusion, these are the witnesses of relations" [see there in Beit Shmuel, subparagraph 18]. And the general rule is that in any case where she requires a get from both [men], we judge it similarly. And some say further that even if she married the second [man] based on the ruling of a sage, she is prohibited to both this one and that one. And even if we say in cases of doubtful betrothal that if she marries another she does not need to leave him, because the child is presumed permissible, as we establish her status as single and it is not comparable to cases of two against two witnesses where we rule she must leave, this doubt is more severe than doubt in betrothal [see Beit Shmuel, subparagraph 10]. The reason is that since the matter of betrothal was present, but the doubt is in its validity, her presumption is weakened as we wrote in section 30, paragraph 15. And some are lenient in this [see Even HaEzer, subparagraph 12]. The main ruling follows the first opinion, as Rabbi Rema ruled in paragraph 4, but from what we wrote in section 17, paragraph 262, it is clear that it is according to the lenient opinion. See there.

כג. ומ"מ לעניין הולד שילדה מהשני קודם שגירש הראשון – הולד כשר והוא חייב להוציאה, דכיון דקדושי ראשון אינן אלא חשש בעלמא שמא ש"פ במק"א אין לנו לעשות להולד מן השני ממזר, ולא דמי למה שקנסו חכמים באשה ששמעה שמת בעלה ונשאת לאחר ונמצא שהוא חי דהולד ממזר מזה ומזה, דהתם קנסוה מפני שנשאת באיסור א"א והו"ל למידק כמ"ש בס"ס י"ז, ולכן אם באמת יצא קול ששוה פרוטה במקום אחר וכ"ש אם נתברר שש"פ במקום אחר – הויין הבנים מן השני ספק ממזירים [ב"ש], אבל בלא זה אפילו להרמב"ם כפי שיש שתפסו בדבריו דהוה ספק קדושין מ"מ ליכא איסור תורה והבנים כשירים, דאפילו אם יוודע ששוה פרוטה במקום אחר, מ"מ בעת הקדושין לא היה ידוע זה להעדים והו"ל כמקדש בלא עדים [שם], אבל אם בעת הקדושין יצא הקול והיה ידוע גם לעדים – שפיר הם ספק ממזירים, ועמ"ש בסעי' כ"ו.

23. Nevertheless, regarding the child born from the second husband before the first husband divorced her – the child is legitimate, and he (the second husband) is obligated to divorce her. Since the first marriage is only a concern due to the possibility that a perutah (a small coin) was worth more in another place, we do not consider the child from the second husband to be a mamzer (illegitimate). This is unlike the case where the sages penalized a woman who heard that her husband had died, married another man, and then it turned out that her first husband was still alive, in which case the child is a mamzer from both (men). In that situation, they penalized her because she married while still technically married to her first husband, and she should have been more careful, as stated in Siman 17. Therefore, if it indeed becomes known that there was a perutah's worth in another place, and certainly if it becomes clarified that there was a perutah's worth in another place, the children from the second husband are considered doubtful mamzerim. However, without this, even according to the Rambam, as some interpret his words to mean that it is a doubtful betrothal, there is no Torah prohibition, and the children are legitimate. Even if it becomes known that there was a perutah's worth in another place, at the time of the betrothal it was not known to the witnesses, and it is like a betrothal without witnesses. But if, at the time of the betrothal, it was known to the witnesses, then indeed the children are doubtful mamzerim, as I have written in section 26.

כד. אם השני קידש ג"כ באותו דבר השוה פחות מפרוטה – מותרת לראשון וא"צ גט משני ממ"נ, אם ש"פ במקום אחר – הרי היא מקודשת להראשון, ואם לאו – של שניהם אינם קדושין. ואם קבלה גט מהשני – נאסרה בקרובותיו כמ"ש בס"ס ט"ו דכל מקום שקבלה גט אף שהוא למותר הדין כן ע"ש, וממילא דנאסרה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

על הראשון. ואם השני קדשה בדבר אחר השוה פחות מפרוטה צריכה מדינא גט גם מהשני, די"ל ששל הראשון אינו ש"פ במקום אחר ושל השני שוה [שם], וי"א דבכה"ג מותרת גם להראשון ואין חוששין להגט של השני כמו בסי' מ"ו ביצא עליה קול קדושין מזה ומזה ע"ש, וה"נ דכוותיה [חמ"ח סק"י], ולפ"ז כ"ש בדין הראשון כשקידשה השני באותו דבר שקידשה הראשון דמותרת להראשון, ואפילו להרמב"ם דהוה ספק איסור תורה, מ"מ הא ס"ל דספק תורה מן התורה לקולא [אבנ"מ]. ואע"ג דוודאי נאסר בקרובותיה שלא יאמרו שנושא קרובת גרושתו, וכן היא אסורה בקרוביו כמ"ש בסי' ט"ו, מ"מ לחזור לו אין חשש שיאמרו מחזיר גרושתו לאחר שנשאת לאחר, אמנם לא דמי לסי' מ"ו דהתם קול בעלמא ויאמרו שנתברר שהקול שקר, אבל בכאן שהיו קדושין אלא שלא היה ש"פ י"ל דיותר חמור [ע' תוס' גיטין צ.], מ"מ אין לזה ראיה ברורה, וכיון דעיקר דין זה הוא ספק דרבנן לרוב הפוסקים – אפשר להקל בזה.

24. If the second man also betrothed her with something worth less than a perutah, she is permitted to the first man and does not require a get from the second man in any case. If it is worth a perutah in another place, then she is betrothed to the first man, and if not, neither betrothal is valid. If she received a get from the second man, she is forbidden to his relatives as it is written in Siman 15 that in any case where she received a get, even if it is unnecessary, this is the law, and thus she is forbidden to the first man. If the second man betrothed her with something else worth less than a perutah, she requires a get from the second man according to the law, as it could be that the first man's item is not worth a perutah in another place and the second man's is. Some say that in such a case, she is permitted to the first man and we do not concern ourselves with the get of the second man, as in Siman 46 where there was a rumor of betrothal from this one and that one. Similarly, in this case, according to the same logic, all the more so in the first case where the second man betrothed her with the same item with which the first man betrothed her, she is permitted to the first man. Even according to the Rambam, who considers it a doubtful Torah prohibition, nevertheless he holds that a doubtful Torah matter is lenient according to Torah law. Although she is certainly forbidden to his relatives so that people will not say he is marrying the relative of his divorcee, and she is also forbidden to his relatives as per Siman 15, nevertheless, to return to him, there is no concern that people will say he is remarrying his divorcee after she married someone else. However, it is not similar to Siman 46 where it was just a rumor and people will say that it was clarified that the rumor was false, but here there was an actual betrothal, just not worth a perutah, so it can be said that it is more severe. Nevertheless, there is no clear proof for this, and since the main ruling here is a rabbinic doubt according to most authorities, it is possible to be lenient in this matter.

כה. כתב הטור בשם רבינו מאיר הלוי: אי קדיש במידי דלא ידעינן השתא אי הוה ש"פ בעידן קדושין או לא – אזלינן בתר השתא ואי אית בה ש"פ השתא הוי קדושי וודאי עד דמתברר בסהדי דלא הוה בעידן קדושין ש"פ. ואם אפשר להתברר ע"י עדים שהיה ש"פ בשעת קדושין חיישינן להו ולא שרינן לה אפילו העדים רחוקים מכאן הרבה, לא מיבעיא אם ידוע שיש עדים שיודעים אלא אפילו יצא קול שיש עדים שיודעים שהיה ש"פ חיישינן להו, אבל לא אסרינן לה ע"פ אשה או ע"פ קרוב שאומרים שהיו יודעים שהיה ש"פ באותה שעה, עכ"ל.

25. Rabbeinu Meir HaLevi, as cited by the Tur, writes: If one betroths with something about which we do not know now whether it was worth a perutah at the time of betrothal or not, we follow the current value. If it is worth a perutah now, the betrothal is certainly valid until it becomes clarified by witnesses that it was not worth a perutah at the time of betrothal. And if it is possible to clarify through witnesses that it was worth a perutah at the time of betrothal, we are concerned about their testimony and do not permit her [to marry another] even if the witnesses are very far away. Not only if it is known that there are witnesses who know, but even if a rumor spreads that there are witnesses who know it was worth a perutah, we are concerned about it. However, we do not prohibit her based on the testimony of a woman or a relative who says they knew it was worth a perutah at that time.

כו. וחיישינן להקול אפילו כשלא איתחזק הקול בב"ד [ב"י], ואע"ג דכל קלא דלא איתחזק בבי דינא לאו כלום הוא כמ"ש בסי' מ"ו, זהו בקול על עיקר הקדושין, אבל כשהקדושין וודאים והספק הוא על שיויו חיישינן [נ"ל]. וגם לעניין ספק ממזרות שבסעי' כ"ג הוה ג"כ אפילו בקול שלא הוחזק בב"ד מטעם שבארנו, ואם הדבר עתה אינה ש"פ ולא ידעינן איך היה בשעת הקדושין ממילא דהוה קדושי ספק, דגם אם בעת הקדושין לא היה ש"פ הלא חיישינן שש"פ במקום אחר. וכללו של דבר דלעולם אין לנו לחוש שנשתנה המקח בשעת הקדושין מכפי שאנו רואין עכשיו ואזלינן בתר השתא [חמ"ח סקי"א].

26. And we are concerned about the rumor even when it has not been confirmed in a court of law [Beit Yosef], and even though any rumor that has not been confirmed in a court is considered nothing, as we wrote in Siman 46, this applies to a rumor concerning the essence of the betrothal. However, when the betrothal is certain and the doubt is about its validity, we are concerned [so it appears to me]. And also regarding the doubt of mamzerut (illegitimacy) mentioned in Siman 23, it applies even to a rumor

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not confirmed in court, for the reason we explained. And if the matter now is not public knowledge and we do not know how it was at the time of the betrothal, it is automatically a doubtful betrothal, for even if at the time of the betrothal it was not publicly known, we are still concerned that it might have been known elsewhere. The general principle is that we should never worry that the transaction changed at the time of the betrothal from what we see now, and we follow the present state [Choshen Mishpat 11].

כז. ויש מי שאומר דבמקח לא אזלינן בתר השתא, דהמקחים עשוים להשתנית תמיד כמ"ש בחו"מ סי' רכ"ז סעי' י"ב, ולפ"ז גם כדהשתא ש"פ אינן קדושי וודאי, דלכי קדשה אחר לא תצטרך ממנו גט, דוודאי צריכה גט מפני דאולי לא היה ש"פ בשעת הקדושין [אבנ"מ סקי"ג]. ולי נראה עיקר כפשטות לשון הטור דאזלינן בתר השתא, ואע"ג דדרך השער להשתנות מ"מ כיון דרובא דאינשי לא מקדשי בפחות מש"פ די לנו אם נאמר כדהשתא פחות מש"פ דניחוש שמא גם בעת הקדושין לא היה ש"פ, אבל בדהשתא ש"פ דניחוש שמא בשעת הקדושין לא היה ש"פ פשיטא שאין לחוש להוציא מחזקה דהשתא דמסייע לה רובא. וראיה לזה ממה דקיי"ל בסי' ל"ז בנערה שקידשה עצמה בערב ביום השתנות מנערות לבגרות ואביה קידשה בבוקר דלא חלו קדושי האב, מפני שאין כאן חזקה הסותרת אזלינן בתר השתא מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת ע"ש, וכ"ש כשיש רובא המסייע לחזקה דהשתא, ואע"ג דחזקת פנויה סותר לחזקה דהשתא מ"מ רובא עדיף מחזקה. והא דלא אזלינן בחו"מ סי' רנ"א בתר חזקה דהשהא במתנת שכ"מ שהנותן אומר שכ"מ היה והמקבל אומר שבריא היה דעל המקבל להביא ראיה אף אם הנותן עתה בריא, זהו מפני חזקת ממון שיש להנותן, ואין לומר דגם כאן יש חזקת ממון אם נאמר דהיה פחות מש"פ יחזרו המעות אליו, דאינו כן – חדא דפחות מש"פ לאו ממון הוא, ועוד דכבר בארנו שהקדושין אינם חוזרים. אמנם מלשון רבינו ב"י בבדק הבית משמע ג"כ שאינן קדושים וודאים ע"ש, וצ"ע לדינא, וכ"ש אם קדשה בחפץ ואמר לה ששוה מנה ולא שמוהו בשעתו ואח"כ שמוהו, בין שנמצא ששוה מנה ובין שנמצא שאינו שוה מנה דהויין קדושי ספק.

27. There is an opinion that in transactions we do not follow the present value, because transactions are always subject to change, as stated in Choshen Mishpat, Siman 227, Se'if 12. According to this, even if the current value is not a perutah, it is not definitely a valid kiddushin (marriage), because if she is betrothed to another afterward, she would not need a get (divorce document) from the first one, since it is definite that she needs a get because perhaps it wasn't worth a perutah at the time of the kiddushin. However, it seems to me that the primary opinion follows the simple understanding of the Tur, that we follow the present value. And although market prices tend to change, nevertheless, since the majority of people do not betroth with less than a perutah, it is sufficient for us to say that if the current value is less than a perutah, we should be concerned that maybe at the time of kiddushin it was also not worth a perutah. But if the current value is a perutah, we should not be concerned that at the time of kiddushin it was not a perutah, as it is evident that we rely on the present status supported by the majority. A proof for this is from what we hold in Siman 37 regarding a girl who betrothed herself in the evening of the day she transitions from na'arah (young girl) to bogeret (mature girl), and her father betrothed her in the morning, that the father's kiddushin is not valid, because there is no contradictory presumption, we follow the present status since she is a bogeret now, and in the morning she was also a bogeret. All the more so when there is a majority that supports the current status. And although the presumption of being unmarried contradicts the current status, the majority is preferable to the presumption. And the reason we do not follow the presumption in Choshen Mishpat, Siman 251, regarding a gift from someone on their deathbed where the giver claims they were on their deathbed and the receiver claims they were healthy, and the burden of proof is on the receiver even if the giver is now healthy, is because of the presumption of ownership that the giver has. It cannot be said that here too there is a presumption of ownership if we say it was worth less than a perutah and the money should return to him, because less than a perutah is not considered money, and additionally, we have already explained that the kiddushin is not retracted. However, from the language of our master Beit Yosef in the Bedek HaBayit, it also seems that it is not a definite kiddushin. Further investigation is needed for the ruling, and all the more so if he betrothed her with an item and told her it was worth a maneh (100 zuz) and it was not appraised at the time, and afterward it was appraised whether it was found to be worth a maneh or not, it is considered doubtful kiddushin.

כח. דבר פשוט הוא דכשמקדש בג' או ד' דברים שכל אחת מהן אינה ש"פ ובהצטרפן הם ש"פ, אם קדשן בכולן – מקודשת, ואם אמר התקדשי לי באחת מהן – אינה מקודשת רק קדושי ספק שמא ש"פ במקום אחר כמ"ש, ואפילו קידשה בכולן רק שקידשה בכל אחת מהן אין מצטרפות זל"ז, כיון שחלק את שם הקדושין על כל אחת. ולפיכך האומר לאשה "התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בזו, התקדשי לי בזו" – אם יש באחת מהן ש"פ מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת אלא מספק שמא שוה תמרה אחת במקום אחר פרוטה, ואם אמר לה "התקדשי לי בזו ובזו ובזו" – כולן מצטרפות, שאם יש בכולן ש"פ מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת אלא מספק כמ"ש.

28. It is self-evident that when one betroths a woman with three or four items, each of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

which individually is not worth a perutah, but together they are worth a perutah, if he betroths her with all of them, she is betrothed. However, if he says, "Be betrothed to me with one of them," she is not betrothed, only in a state of doubtful betrothal, perhaps one of them is worth a perutah elsewhere, as previously mentioned. Even if he betroths her with all of them but betroths her with each one individually, they do not combine, because he divided the act of betrothal among each one. Therefore, if a man says to a woman, "Be betrothed to me with this date, be betrothed to me with this one, be betrothed to me with this one," if one of them is worth a perutah, she is betrothed; if not, she is not betrothed, only in a state of doubtful betrothal, perhaps one date is worth a perutah elsewhere. But if he said to her, "Be betrothed to me with this one and this one and this one," they all combine, so if together they are worth a perutah, she is betrothed; if not, she is not betrothed, only in a state of doubtful betrothal, as previously mentioned.

כט. ומתבאר מזה דכשאמר "בזו ובזו ובזו" הוה כאלו כללן ביחד כמו שאמר התקדשי לי באלו, וכ"כ הרמב"ם בפ"ה דין כ"ז, ואע"ג דבפ"ז משבועות פסק דכשנשבע שבועה "שאין לך בידי, ולא לך, ולא לך" הוה כפורט כל אחד בפ"ע, וכן בשבועה "שאין לך בידי חטין ושעורין וכוסמין", וכן פסק בפ"ד מנדרים ע"ש, אמנם דס"ל להרמב"ם אע"ג דלשון זה הוה כפורט כל אחד בפ"ע, מ"מ לשון זה הוה גם בכולל, ובשאין ש"פ בכל אחד אמרינן דכוונתו לכלול, וכ"ש בקדושין דאין תופסין בפחות מש"פ וודאי דכוונתו היה לכלול כולם ביחד, ורק כשיש בכל אחד ש"פ אמרינן דנוטה יותר לפרט מלכלל. וכן איתא להדיא בירושלמי קדושין [פ"ב ה"א] ובירושלמי שבועות [פ"ה ה"ד], ואע"ג דבש"ס שלנו לא משמע כן [מ"ו.], ס"ל להרמב"ם ז"ל דגם בש"ס שלנו יש מי שחולק ע"ז [שבועות ל"ח. דאר"י פרוטה מכולם מצטרפת, כלומר גם בחטין ושעורין וכוסמין כשאין פרוטה בכ"א דר"י אומר כן שם בירושלמי ופליג על רבה שם ומתורץ קושית הכ"מ והלח"מ והב"ש סקי"ב ועא"מ ומקנה, ודו"ק].

29. And it is explained from this that when one says "with this one and this one and this one," it is as if he combined them together, similar to when he says, "Be betrothed to me with these." And so wrote Rambam in Chapter 5, Law 27. And although in Chapter 7 of Shevuot he ruled that when one swears an oath "I owe you nothing, nor you, nor you," it is as if he specified each one separately, and similarly in an oath "I owe you nothing of wheat, barley, and spelt," and he ruled similarly in Chapter 4 of Nedarim, however, Rambam holds that even though this language specifies each one separately, nonetheless, this language also includes them together, and when there is not a perutah in each one, we say that his intention is to include them all together. Especially in betrothal, where it does not take effect with less than a perutah, it is certain that his intention was to include them all together. Only when there is a perutah in each one do we say that it tends more to specify than to include. And so it is explicitly in the Jerusalem Talmud Kiddushin Chapter 2, Halacha 1, and in the Jerusalem Talmud Shevuot Chapter 5, Halacha 4. And although it does not seem so in our Talmud (46a), Rambam held that even in our Talmud there is someone who disagrees with this (Shevuot 38a, where Rabbi Yochanan says that a perutah from all of them combines, meaning also in wheat, barley, and spelt when there is not a perutah in each one, Rabbi Yochanan says so there in the Jerusalem Talmud and disagrees with Rabbah there, resolving the difficulties of Kesef Mishneh, Lechem Mishneh, Beis Shmuel, and others. Note this well).

ל. לפעמים גם באומר "התקדשי לי בזו ובזו ובזו" אינן מצטרפות יחד לשוה פרוטה, כגון שהיתה אוכלת ראשונה ראשונה עד שאכלה כולם כשגמר דבריו, וכיון דהקדושין לא נגמרו עד שתקבלם כולם והיא כבר אכלה קודם שתקנה אותם בקדושיה, לפיכך כל התמרים שעד האחרונה הוי כמלוה אצלה. ולא דמי לאומר לאשה "התקדשי לי לאחר ל' יום" דמקודשת אפילו נתאכלו המעות כמ"ש בסי' מ' ואינו כמלוה דהרי לקדושין נתן לה ושלה אכלה, אבל הכא כיון שהקדושין לא נגמרו עד האחרונה הוי כמלוה [תוס'], לבד האחרונה לא הוה כמלוה מפני שבעת שאכלתה כבר נגמרו הקדושין ושלה אכלה, ולכן אם יש באחרונה ש"פ ה"ז מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת אלא מספק, ואפילו אם כל הקודמים לאחרונה שוה כל אחת פרוטה מ"מ לא אמרינן דדעתו היה אראשונות והו"ל מקדש במלוה, דכבר נתבאר בסי' כ"ט דהמקדש במלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה.

30. Sometimes, even when a man says, "Be betrothed to me with this one and this one and this one," they do not combine to equal a perutah (the minimal value for betrothal), for example, if she eats each one as he gives it to her until she finishes them all as he concludes his words. Since the betrothal is not completed until she receives them all, and she has already eaten them before they were acquired for her betrothal, therefore all the dates until the last one are considered a loan to her. This is not comparable to one who says to a woman, "Be betrothed to me after thirty days," where she is betrothed even if the money was consumed, as stated in Siman 40, since it is not considered a loan because he gave it to her for betrothal and she consumed her own property. But here, since the betrothal is not completed until the last one, it is considered a loan, except for the last one, which is not considered a loan because at the time she ate it, the betrothal was already completed, and she consumed her own

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

property. Therefore, if the last one is worth a perutah, she is betrothed; otherwise, she is not betrothed except in doubt. Even if all the previous ones before the last one are each worth a perutah, we do not say that his intention was for the first ones and that he is betrothing with a loan, for it has already been explained in Siman 29 that one who betroths with a loan and a perutah, his intention is on the perutah.

לא. אבל אם לא אמר לה "התקדשי לי בזו ובזו ובזו", אלא אמר לה "התקדשי לי באלו" ואכלה אותם ראשונה ראשונה, מצרפות כולם לש"פ גם אותם שאכלה, דכיון שגמר כל דברי הקדושין קודם שנתן לה כלום, א"כ מיד כשנתן לה הראשונה בתורת קדושין באה לידה ומדידה קאכלה. וה"ה אם אמר "בזו ובזו ובזו" וגמר כל דבריו קודם שקבלה אותם כולם – מצטרפות אפילו אכלם ראשונה ראשונה מטעם שנתבאר, כיון שגמר דברי הקדושין קודם שנתן לה כלום הרי שלה אוכלת. וי"א דבעינן שגם המסירה לידה יומסרו כולם עד שלא אכלה כלום, אבל אם כשמסר לה הראשונה ואכלה ומסר לה השנייה ואכלה וכן כולם – אין מצטרפות זל"ז אפילו כשנגמר דיבורו קודם שאכלה כלום, דעיקר גמר הקדושין הוא בקבלתה לידה, וכל זמן שלא באו לידה הוי כמלוה ראשונה ראשונה, אמנם כשאמר "התקדשי לי באלו" אף אם עד שמסר לה האחרונה אכלה הראשונות מ"מ מצטרפים כיון שלא חלקן בלשונו – כולם כאחת הם, ויש חולקים גם בזה [ש"ג], ודיעה ראשונה ס"ל דהעיקר תלוי בגמר אמירתו, וכשנגמר אמירתו הויין כולן כשלה ומדידה קאכלה, אף שלא קבלן כולן כאחת ואכלתן ראשונה ראשונה [ע' בהגר"א סקי"ד].

31. But if he did not say to her, "Be betrothed to me with this one and this one and this one," but rather said to her, "Be betrothed to me with these," and she ate them one by one, they all combine to form the value of a perutah, including those she ate, because since he completed all the words of the betrothal before he gave her anything, therefore, immediately when he gave her the first one under the context of betrothal, it came to her hand, and she ate from what was hers. Similarly, if he said, "With this one and this one and this one," and completed all his words before she accepted them all, they combine even if she ate them one by one for the reason explained, since he completed the words of the betrothal before giving her anything, it is as if she eats what is hers. Some say that we require that all be handed to her before she eats anything, but if he handed her the first one and she ate it, and then handed her the second one and she ate it, and so on, they do not combine even if he completed his speech before she ate anything, because the main completion of the betrothal is in her receiving it in her hand. As long as they have not come to her hand, it is like a loan one by one. However, when he said, "Be betrothed to me with these," even if she ate the first ones before he handed her the last one, they still combine because he did not divide them in his speech—they are all as one. Yet, some disagree even in this [Shach]. The first opinion holds that the main thing depends on the completion of his speech, and when his speech is completed, they all become hers, and she eats from what is hers, even if she did not receive them all at once and ate them one by one [See the Vilna Gaon, note 14].

לב. המקדש חצי אשה – אינה מקודשת, דכתיב כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה (דברים כב יג) ולא חצי אשה, לפיכך אם אמר לה "חצייך מקודשת לי" – אינה מקודשת, ואע"ג דקדושין הוי לשון הקדש ובהקדש קיי"ל דהאומר "חצי בהמה עולה" פשטה קדושי בכולה כמ"ש הרמב"ם בפט"ו מקרבנות, מ"מ בכאן א"א לומר כן דהא היא צריכה להקנות א"ע לו וכשאין רצונה להתקדש לו בכולה איך יתפשטו הקדושין בכולה [גמ']. ומ"מ אם אמר לה לחציו שאמר "התקדשי לחציי" – מקודשת, דאין כוונתו לחצי גופו אלא כלומר שיקח עוד אשה, שהאיש רשאי לישא שתי נשים מדין תורה, ואע"ג דלאחר תקנת רגמ"ה אסור לישא שתי נשים, מ"מ קדושין תופסין דלא גרע מחייבי לאוין שקדושין תופסין, אבל אשה לבי תרי לא חזיא [גמ']. ויראה לי שאם אמר מפורש "אין אני מקדשך רק לחצי גופי ולא לכולו" דאינה מקודשת, ואצלו לא שייך שיפשוט הקדושה בכולו דהיא מתקדשת לו ולא הוא אליו, דהיא נאסרה על כל האנשים כהקדש ולא הוא על כל הנשים מדין תורה כמ"ש, ומ"מ למעשה צ"ע דלא מצאתי דין זה מפורש בכל הפוסקים. וכ"ש כשאומר לאשה "הרי את מקודשת לי ולשמעון" דאינה מקודשת. וכשאמר "חצייך מקודשת לי", אפילו אמר לאחר שעה "גם חצייך השני מקודשת לי" – לא אמר כלום [חמ"ח], דכשאמר בשני זמנים פסקה למילתיה ולא חלו לא זה ולא זה, משא"כ אם אמר בפעם אחת "חצייך וחצייך" הוה ספק קדושין כמו שיתבאר.

32. If one betroths half a woman, she is not betrothed, as it is written, "When a man takes a wife" (Deuteronomy 22:13), and not half a wife. Therefore, if he says to her, "Half of you is betrothed to me," she is not betrothed. And even though betrothal is a term of sanctification and in the case of sanctification, we hold that if someone says, "Half of the animal is an offering," the sanctification extends to the whole animal, as Rambam writes in the fifteenth chapter of Hilchot Korbanot, nonetheless, here we cannot say this, since she has to consent to be betrothed to him, and if she does not wish to be wholly betrothed to him, how can the betrothal extend to her entirety [Gemara]. However, if he says to her, "Be betrothed to half of me," she is betrothed, for his intention is not to half of his body but rather to mean that he will take another wife, as a man is permitted to marry two wives according to Torah law. And although after the enactment of Rabbenu Gershom it is forbidden to marry two wives, nevertheless, the betrothal is valid, as it is not worse than those who are prohibited by negative

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

commandments, whose betrothal is valid. But a woman cannot be married to two men [Gemara]. It seems to me that if he explicitly says, "I am only betrothing you to half of my body and not to all of it," she is not betrothed, and in his case, the sanctification cannot extend to his whole being, for she is betrothed to him and not he to her, as she becomes forbidden to all men like holy property and not he to all women by Torah law, as explained. Nevertheless, in practice, it requires further investigation, as I have not found this ruling explicitly mentioned in any of the decisors. And all the more so, if he says to a woman, "Behold, you are betrothed to me and to Shimon," she is not betrothed. And if he says, "Half of you is betrothed to me," even if he later says, "The other half of you is also betrothed to me," it is as if he said nothing [Chazon Ish], as when he stated it in two separate times, his statement is interrupted, and neither part takes effect. However, if he says at once, "Half of you and half of you," there is a doubt concerning the betrothal, as will be explained.

לג. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג: אמר לה "הרי חצייך מקודשת לי בפרוטה וחצייך בפרוטה" או שאמר לה "חצייך מקודשת לי בחצי פרוטה וחצייך האחרת מקודשת בחצי פרוטה" – ה"ז מקודשת. אמר לה "חצייך מקודשת לי בפרוטה היום וחצייך בפרוטה למחר", "שתי חצייך בפרוטה", "שתי בנותיך לשני בניי בפרוטה", "בתך מקודשת לי ופרתך מכורה לי בפרוטה", או "בתך וקרקעתך לי בפרוטה" – בכל אלו מקודשת בספק, עכ"ל. והרבה מרבותינו חולקים עליו במה שפסק בחצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה או חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה דמקודשת וודאי, והרי שתי חצייך בפרוטה עדיף מזה שאמר בלשון אחד ומ"מ הוי ספק, וכ"ש בכה"ג דאינן אלא ספק קדושין, ועוד דלשון הש"ס שאמרה שאין אשה מתקדשת לחצאין משמע בכל גווני, ולכן פסקו דגם באלו הוה רק ספק קדושין, וכן פסקו הטור והשו"ע בסעי' ז' ע"ש, ולדינא קיי"ל כרוב הפוסקים. ומיהו טעמו של הרמב"ם הוא דוודאי אין אשה מקודשת לחצאין, רק דכשאמר חצייך וחצייך אין כוונתו לקדשה לחצאין אלא דמונה והולך הוא [ר"ן], וסברא זו איתא בש"ס, וזהו כמו שאומר "הריני מקדש ראשך וידיך ורגליך וכל איבריך" דלא שייך לומר שמקדשת לחצאין אלא דמונה כל איבריה, משא"כ באומר "שתי חצייך בפרוטה" דכללן באמירה אחת ואפ"ה פלגינהו אפשר דכוונתו לקדשה לחצאין. והא דפסק בחצייך היום וחצייך למחר דהוי ספק, משום דאפשר לומר דכל שאינו מקדשה ביום אחד אף שאמירתו בשעה אחת פסקה למילתיה והוי קדושין לחצאין [שם].

33. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 3: If he said to her, "Half of you is betrothed to me with a perutah and the other half with a perutah," or if he said to her, "Half of you is betrothed to me with half a perutah and the other half with half a perutah," she is betrothed. If he said to her, "Half of you is betrothed to me with a perutah today and the other half with a perutah tomorrow," or "Both halves of you with a perutah," or "Your two daughters to my two sons with a perutah," or "Your daughter is betrothed to me and your cow is sold to me with a perutah," or "Your daughter and your land to me with a perutah" – in all these cases, she is doubtfully betrothed. And many of our Rabbis disagree with him regarding his ruling that if he said "Half of you with a perutah and half of you with a perutah" or "Half of you with half a perutah and half of you with half a perutah," she is certainly betrothed, as "both halves of you with a perutah" is preferable to this, which he said in one statement, and nonetheless it is doubtful, and certainly in such cases, it is only doubtful betrothal. Additionally, the language of the Talmud that states a woman is not betrothed in halves implies in all forms. Therefore, they ruled that even in these cases, it is only doubtful betrothal. Similarly, the Tur and Shulchan Aruch ruled in section 7 there, and in practice, we follow the majority of decisors. However, the Rambam's reasoning is that certainly a woman is not betrothed in halves, but when he says "Half of you and half of you," his intention is not to betroth her in halves but rather he is enumerating and proceeding [gradually] [Ran], and this reasoning is found in the Talmud. This is akin to saying "I betroth your head, your hand, your foot, and all your limbs," where it cannot be said that he is betrothing her in halves but rather enumerating all her limbs. This is unlike saying "Both halves of you with a perutah," where, by including them in one statement and yet dividing them, it is possible that his intention is to betroth her in halves. And regarding his ruling that "Half of you today and half of you tomorrow" is doubtful, it is because it can be said that anything not betrothed in one day, even if said in one time, interrupts the matter and is considered betrothal in halves [there].

לד. יש מרבותינו שאמרו דהא ד"חצייך וחצייך" הוו ספק קדושין אינו אלא כשאמר לשון אירוסין או שארי לשונות התופסין בקדושין, אבל אם אמר לשון קדושין – מקודשת וודאי, והטעם דהא נתבאר בסעי' ל"ב דלמה לא אמרינן ב"חצייך מקודשת לי" דתתפשט הקדושין בכולה כמו בקדשים מפני דתלוי גם בדעתה וא"כ אין זה רק כשאמר רק חצייך, אבל כשאמר "חצייך וחצייך" דנתרצית להתקדש בכולה ממילא דפשטה קדושי בכולה [תוס'] בחציה הראשון, אבל כל הפוסקים לא חלקו בזה, והטעם י"ל משום דאפשר בשעה שאמר "חצייך" לא התרצית להתקדש בכולה, ורק אח"כ כשאמר "וחצייך" נתרצית [ב"י] על חציה השנית, ולפ"ז כשאמר "שתי חצייך" בפרוטה ואמר לשון קדושין מהני, וכן אם אמרה דבאמירת חציו הראשון נתרצית לכולה מהני, ולא משמע כן מהפוסקים [ע' ב"ש סקט"ו].

34. Some of our Rabbis have said that the case of "half of you and half of you" being a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

doubtful betrothal only applies when he uses the language of engagement or other expressions that are effective for betrothal. However, if he uses the language of betrothal, she is certainly betrothed. The reason is that it has been explained in section 32 why we do not say that when someone says "half of you is betrothed to me," the betrothal should extend to the whole of her, just as it does with sacrifices, because it also depends on her consent. This only applies when he says "half of you," but when he says "half of you and half of you," and she agrees to be fully betrothed, the betrothal extends to the entire part of her from the first half. However, all the decisors do not differentiate in this matter, and the reason might be that it is possible that at the time he said "half of you," she did not consent to be fully betrothed, and only afterward, when he said "and half of you," she consented to the second half. According to this, when he says "both halves of you" with a prutah and uses the language of betrothal, it is effective. Similarly, if she says that at the time of the first half she consented to be fully betrothed, it is effective. However, this does not seem to be the opinion of the decisors.

לה. אבל באמת א"צ לזה, דהטעם שנתבאר שם מפני דתלוי בדעתה אינו מספיק, דסוף סוף כיון דגם היא נתרצית לחציה נימא דפשטה קדושתה בכולה, אלא עיקר הטעם הוא דכיון דע"פ דיבורו לא נתפשטו הקדושין בכולה אלא מפני רצונה והוי קדושין מחמתה ולא מחמתו, ונמצא שהיא מתקדשת א"ע לו והתורה אמרה שהוא יקדשה ולא שהיא תתקדש לו [ב"ש בשם מהרי"ט, וכ"כ הרשב"א], ואע"ג דבכל קדושין אנו מוכרחין לרצונה דוודאי כן הוא שבלא רצונה א"א לקדשה אבל מ"מ הוא מקדשה בכולה, משא"כ בלשון "חצייך" שאינו מקדש רק מחציתה ואין זה קדושין, ושע"פ דיבורו יתפשטו הקדושין בכולה אין ביכולתו דתלי גם בה, אלא שנאמר דע"פ רצונה לחצי מתפשט בכולה ולא מפני דיבורו נמצא שלא קידשה בדיבורו [ולחנם השיג ע"ז האבנ"מ]. ולפ"ז גם בכל לשון חצאים אף אם נאמר שהיא מתרצית לכולה מ"מ כיון שע"פ לשונו אין זה רק לחצאין ותלוי בה נמצא שבדיבורו לא קידשה [ותי' תוס' רי"ד שהביא האבנ"מ בסקי"ח לחלק בין שני דיעות לדיעה אחת קשה לחלק, ואולי גם כוונתם כעין מ"ש].

35. But in truth, this is not necessary, as the reason given there—that it depends on her consent—is not sufficient. For ultimately, since she also consents to half, we would say that her sanctity extends to all of her. Rather, the main reason is that since by his speech the sanctification does not extend to all of her but only due to her consent, it becomes a sanctification because of her and not because of him. It turns out that she sanctifies herself to him, and the Torah says that he shall sanctify her, not that she sanctifies herself to him [Beit Shmuel in the name of Maharit, and likewise wrote the Rashba]. And although in all marriages her consent is necessary—for certainly it is so that without her consent it is impossible to sanctify her—nonetheless, he sanctifies her entirely, which is not the case with the phrase "half of you," where he only sanctifies half of her, and this is not a valid sanctification. And although by his speech the sanctification could extend to all of her, he cannot do so because it also depends on her. It turns out that by his speech he did not sanctify her [and the Avnei Miluim's objection to this is unfounded]. According to this, in any language of halves, even if we say that she consents to all of it, nonetheless, since by his words it is only in halves and depends on her, it turns out that by his speech he did not sanctify her [and Tosafot Rid, cited by the Avnei Miluim, in siman 18, answers to differentiate between two opinions. If split into one opinion, it is difficult to differentiate, and perhaps their intention is similar to what was mentioned].

לו. יש מרבותינו שאומרים דזה שנתבאר ב"חציך היום וחציך למחר" דהוה עכ"פ ספק קדושין, זהו כשאמר לה בפעם אחת [תוס'] כלומר בהמשך אחד, אבל אם אמר לה "חציך היום" ולא יותר ובמשך זמן אמר לה "חצייך למחר" – פשיטא שאין זה קדושין, וכן משמע מלשון הש"ס והפוסקים. וכן באומר "חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה" או "חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה" מיירי שנתן לה כל הפרוטה או שני הפרוטות בפעם אחת ואמר לה בהמשך אחד, אבל כשחלקן בשני נתינות ובשני זמנים אין זה כלום [ב"ח וב"ש]. וצריך לומר הדיבור השני תוך כדי דיבור להראשון [ר"ן]. ויש מי שרוצה לומר דבעינן מיד ממש אבל שלא מיד אף שאמר תוך כ"ד לא מהני, משום דקיי"ל בקדושין תוך כ"ד לאו כדיבור דמי לעניין חזרה [ב"ש], ולא נהירא, דהא כל אלו הוי ספיקות, וזה דקיי"ל לאו כדיבור דמי זהו לחומרא ולא לקולא, ואיזו נפק"מ יש בזה.

36. Some of our rabbis say that when it is stated "half of you today and half of you tomorrow," it is at least a doubtful betrothal. This is when he said it to her at one time, meaning in one continuous statement. However, if he said to her "half of you today" and nothing more, and after some time said to her "half of you tomorrow" — it is obvious that this is not a betrothal. This is also implied by the language of the Talmud and the poskim (decisors of Jewish law). Similarly, when one says "half of you with half a prutah and half of you with half a prutah" or "half of you with a prutah and half of you with a prutah," it refers to a case where he gave her the entire prutah or the two prutot at once and said it to her in one continuous statement. But when he divided them into two separate givings and two separate times, it is nothing. It is necessary for the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

second statement to be made within the time frame of "toch k'dei dibbur" (the time it takes to say a greeting) to the first. There is someone who wants to say that it must be immediate, but if not immediate, even if said within "toch k'dei dibbur," it does not help, because we hold that in betrothal, "toch k'dei dibbur" is not considered as one continuous statement in regard to retraction. This does not seem correct, because all these cases are doubts, and the rule that we hold "toch k'dei dibbur" is not considered as one continuous statement is for stringency and not for leniency, and what practical difference does this make?

לז. וזה שכתב "שתי בנותיך לשני בניי בפרוטה" – הספק הוא אם אזלינן בתר הנותן והמקבל ואיכא ממונא או דילמא דאזלינן בתר המקדשים והמתקדשין וליכא פרוטה לכל אחת, ומיירי בבנות קטנות דהקדושין דאב נינהו, אבל אם הן גדולות ועשו את האב לשליח לקבל קדושיהן פשיטא דצריך פרוטה לכל אחת, ולא עדיף שליח ממשלחו [תוס'], ואע"ג דבנים אינם ברשות האב ובהכרח שעשו אביהם לשליח והרי אין בנתינת כל אחד פרוטה, אמנם להנותן אין לחוש כל כך רק שהמקבל יקבל ש"פ [שם]. וי"א דזהו דווקא כשהאב נותן הממון בשבילם דהוי חד נותן, אבל אם שני הבנים נתנו להאב פרוטה אחת לקדש בעדם – אין זה קדושין [ב"ש בשם מהרי"ט] דאין מקדשין בפחות מש"פ, אך כשהאב נתן פרוטה חשבינן הפרוטה לכל אחד מהם, וכיון שיש להמקבל ש"פ והנותן ג"כ נתן פרוטה הוי ספק קדושין. ולפ"ז גם בבנות גדולות משכחת לה, וכגון שאמרו "תן כסף קדושין לאבינו ונתקדש להם" דמהני מדין ערב כמ"ש בסי' כ"ט, ועוד אפשר דבכה"ג הוי קדושין וודאים אפילו אם נאמר דאזלינן בתר המתקדשות, כיון דאתינן עלה מדין ערב הו"ל כאלו קבלה כל אחת פרוטה שלימה, וצ"ע לדינא, ולמעשה אזלינן לחומרא והוי ספק קדושין [ע' אבנ"מ סק"כ].

37. And this, that he wrote "your two daughters to my two sons for a perutah" — the doubt is whether we follow the giver and the receiver and there is monetary value, or perhaps we follow the betrothed and the ones being betrothed and there is not a perutah for each one. It refers to young daughters where the betrothal is by the father, but if they are adults and appointed the father as an agent to receive their betrothal, it is obvious that a perutah is needed for each. The agent is not superior to the sender. Even though sons are not under the father's authority and necessarily appointed their father as an agent, and there is no perutah given by each, nevertheless, the giver does not need to be concerned as long as the receiver receives a perutah. Some say this is only when the father gives the money on their behalf, making him one giver, but if the two sons gave the father a single perutah to betroth for them, this is not betrothal, as one does not betroth with less than a perutah. However, when the father gives a perutah, we consider it as if each of them gave a perutah, and since the receiver has a perutah and the giver also gave a perutah, it is a doubtful betrothal. Therefore, this can also be found with adult daughters, such as when they said "Give the betrothal money to our father and we will be betrothed to them," which works by the law of a guarantor, as mentioned in Siman 29. Moreover, in such a case, it might be certain betrothal even if we say we follow the ones being betrothed, since by the law of a guarantor, it is as if each received a full perutah. This requires further study for the law, but in practice, we are stringent, and it is considered a doubtful betrothal.

לח. יש מרבותינו שאומרים דב"שתי בנותיך לשני בניי" דהוי ספק קדושין, אין זה רק כשבירר לאיזה מהם כגון רחל לראובן ולאה לשמעון, דאל"כ הו"ל קדושין שאין מסורין לביאה [תוס']. ואע"ג דקיי"ל קדושין שאין מסורין לביאה הוי קדושין כמ"ש בסי' מ"א, מ"מ בכאן שכל אחד מהבנים עשאו להאב שליח ליתן קדושין בעדו וודאי דכוונתו היה לקדושין המסורין לביאה, ואם לא כן הוי שינוי בהשליחות [מל"מ פ"ז], ולפ"ז אם שני הבנים אמרו להאב "תקדש בעדינו שתי בנות פלוני" – הוי קדושין. ויש מי שמשמע מדבריו דבכל עניין בקדושין שאין מסורין לביאה הויין קדושין, ולכן למעשה הוי ספק קדושין [ע' ב"ש סקט"ז שכתב דהתוס' כתבו אליבא דרבא], ועמ"ש בסי' ל"ה סעי' נ"ג.

38. Some of our rabbis say that in the case of "your two daughters to my two sons," where it is a doubt whether it constitutes a valid betrothal, this only applies when it has been specified to whom each daughter is betrothed, such as Rachel to Reuven and Leah to Shimon. Otherwise, it would be a betrothal that is not fit for consummation [Tosafot]. And even though we hold that a betrothal that is not fit for consummation is still considered a betrothal, as mentioned in Siman 41, nevertheless, in this case, since each of the sons appointed the father as an agent to give the betrothal on his behalf, it is certain that his intention was for a betrothal fit for consummation. Otherwise, it would be a deviation from the agency [Maggid Mishneh, Chapter 7]. According to this, if both sons said to the father, "Betroth for us the two daughters of so-and-so," it would be a valid betrothal. There is, however, an opinion that implies that in any case where the betrothal is not fit for consummation, it would still be a valid betrothal. Therefore, in practice, it is considered a doubtful betrothal [see Beit Shmuel, Section 16, who wrote that Tosafot wrote according to Rava], and see what I wrote in Siman 35, Section 53.

לט. וב"בתך ופרתך בפרוטה" הוי הספק, מי אמרינן שכוונתו בתך בחצי פרוטה ופרתך בחצי – ואינה מקודשת, או דילמא בתך בפרוטה ופרתך במשיכה, דהרי יודע שבפחות מפרוטה אין מקדשין אשה [רש"י]

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומסתמא כן כוונתו אף שלשונו לא משמע כן, ועוד דמטלטלין אין נקנין בכסף רק במשיכה [תוס']. וכן ב"בתך וקרקעך בפרוטה" הוי הספק כמו בפרה, ואע"ג דקרקע נקנית בכסף מ"מ מפני טעם הראשון הוי ספק, ולכן אם אמר "בתך ופרתך בשתי פרוטות" – הוי וודאי קדושין כיון שיש פרוטה על הבת, ואע"ג דהפרה לא נקנית בכסף מ"מ היא מקודשת, דקיי"ל "קני את וחמור" דקנה מחצה כמ"ש בחו"מ סי' ר"י ע"ש, וכ"ש דמן התורה נקנין מטלטלין בכסף, וק"ו ל"בתך וקרקעך בשני פרוטות" שמקודשת. [ע' ב"ש סקי"ז, ודבריו תמוהים דקיי"ל קנה מחצה כמ"ש, ויש ליישב ע"פ דברי הר"ן המובא בחמ"ח סי' מ"א סק"ד, ע"ש ודו"ק].

39. And with "your daughter and your cow for a perutah" there is uncertainty. Do we say that his intention is to give half a perutah for your daughter and half a perutah for your cow – and she is not betrothed? Or perhaps your daughter is betrothed with a perutah and your cow through pulling (meshichah), for he knows that less than a perutah cannot betroth a woman [Rashi], and presumably that is his intention even though his wording does not imply this. Additionally, movable property is not acquired with money but only with pulling [Tosafot]. Similarly, with "your daughter and your land for a perutah" there is the same uncertainty as with the cow, and although land is acquired with money, because of the first reason there is still doubt. Therefore, if he said, "your daughter and your cow for two perutot" – it is definitely betrothal because there is a perutah for the daughter, and although the cow is not acquired with money, she is betrothed, for we hold "acquire you and a donkey," where half is acquired, as stated in Choshen Mishpat, Siman 190, look there. All the more so if it is "your daughter and your land for two perutot" she is betrothed. [See Beit Shmuel, Se'if 17, and his words are puzzling for we hold that half is acquired as stated, and it can be reconciled according to the words of the Ran brought in Choshen Mishpat, Siman 41, Se'if 4, look there and examine it well.]

מ. יש מרבותינו שסובר דהא דהוי ספק קדושין ב"בתך ופרתך בפרוטה" או ב"בתך וקרקעך" – זהו כשמשך הפרה והחזיק בקרקע, דלפ"ז י"ל דהפרוטה כולה על הקדושין, אבל היכא דלא משך ולא החזיק פשיטא דעל שניהם היא הפרוטה ואינה מקודשת כלל, ומ"מ ראוי להחמיר [מל"מ פ"ג בשם ריטב"א]. וכל הפוסקים לא הזכירו זה, דממ"נ אם בעת נתינת הפרוטה משך או החזיק הרי להדיא דכוונתו שהפרוטה יהיה להקדושין, ואם אח"כ משך והחזיק דהוי ספק על כוונתו בשעת הקדושין, א"כ אם גם עדיין לא משך ולא החזיק שמא עדיין ימשיך ויחזיק. ועוד דשמא בשעת הקדושין היה כוונתו כן למשוך ולהחזיק ועתה חזר בו, ואף אם נאמר דגם אם בשעת מעשה משך והחזיק הוי ספק קדושין ולא וודאי, דשמא כוונתו לקנות הפרה או הקרקע בחצי פרוטה ובמשיכה או בחזקה, א"כ גם אם לא משך ולא החזיק שמא בשעת מעשה היתה כוונתו כן ועתה חזר בו וסוף סוף מידי ספיקא לא נפקא. ועוד דאפשר דאי אזלינן בתר מקבל תקדוש בחצי פרוטה כיון דליד המקבל בא פרוטה, כמו ב"שתי בנותיך לשני בניי" שנתבאר, ואף שיש לחלק מ"מ ספק יש בזה [ע' במקנה ז': ד"ה בעי ר"א].

40. Some of our Rabbis hold that the case of uncertain betrothal with "your daughter and your cow for a prutah" or "your daughter and your land" applies when he has taken possession of the cow or the land. In such a case, one might say that the entire prutah is for the betrothal. However, if he did not take possession or hold onto them, it is obvious that the prutah is for both and she is not betrothed at all. Nevertheless, it is proper to be stringent. And all the legal authorities did not mention this, for if at the time of giving the prutah he took possession or held onto them, it is clear that his intention was that the prutah should be for the betrothal. If he took possession or held onto them afterward, there is doubt about his intention at the time of the betrothal. Therefore, if he has not yet taken possession or held onto them, perhaps he will still do so. Additionally, perhaps at the time of the betrothal his intention was to take possession or hold onto them but he has now changed his mind. Even if we say that if he took possession or held onto them at the time of the act, it would be an uncertain betrothal and not definite, for maybe his intention was to acquire the cow or the land with half a prutah and by taking possession or holding onto them, then even if he did not take possession or hold onto them, perhaps his intention was so at the time of the act, and now he has changed his mind. In any case, the doubt remains unresolved. Additionally, it is possible that if we follow the recipient who betroths with half a prutah since the prutah came into the recipient's possession, as in the case of "your two daughters for my two sons" that has been explained, even though there is a distinction, there is still doubt in this matter.

מא. שנו חכמים [נ.]: המקדש שתי נשים בשוה פרוטה או אשה אחת בפחות מש"פ, אע"פ ששלח סבלונות לאחר מכאן – אינה מקודשת, ולא אמרינן יודע היה שאין קדושיו קדושין וגמר ושלח סבלונות לשם קדושין [רש"י], אלא אמרינן מחמת קדושין הראשונים שלח, ואין בזה אפילו קדושי ספק אם אין בזה חשש שמא ש"פ במקום אחר, כגון שקידשה בכסף שמן התורה צריך שיעור חצי שעורה, וכ"ש אם קידשה במטבע או להרמב"ם בדבר שאינו מתקיים. ואפילו במקום שחוששין לסבלונות לפמ"ש בסי' מ"ה, מ"מ הכא לא חיישינן, דהסבלונות נשלחו על הקדושין הקודמים. [ע' ב"ש סק"ך מ"ש בשם בדק הבית דבכסף פחות מחצי שעורה אפילו שוה הרבה אינו כלום, והב"י שם כתב בלשון אפשר, וצ"ע לדינא].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

41. The Sages taught: If one betroths two women with a perutah's worth or one woman with less than a perutah's worth, even if he sent gifts afterward – she is not betrothed. We do not say that he knew his betrothal was invalid and therefore sent gifts for the sake of betrothal (Rashi). Rather, we say he sent them because of the initial betrothal, and there is not even a doubt of betrothal unless there is a concern that it might be worth a perutah elsewhere, such as if he betrothed her with money, which by Torah law requires the value of half a barleycorn, and all the more so if he betrothed her with a coin or according to the Rambam with something that does not endure. Even in a place where they are concerned about gifts, as mentioned in Siman 45, nevertheless here we are not concerned, because the gifts were sent for the previous betrothal. (See Beit Shmuel, subparagraph 20, where he quotes the Bedek HaBayit that with money less than half a barleycorn, even if it is worth a lot, it is nothing. The Beit Yosef there wrote in a language of possibility, and the matter needs investigation for the halacha).

מב. ואע"ג דבסבלונות אין חוששין לקדושין, מ"מ אם קדשה בפחות מפרוטה ואח"כ בא עליה בפני עידי יחוד – צריכה גט, וכך אמרו חז"ל [כתובות ע"ד.]: המקדש במלוה ובעל, על תנאי ובעל, בפחות מש"פ ובעל – צריכה הימנו גט משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר ובעל לשם קדושין, ולכן לא דמי לסבלונות. ומלשון הרמב"ם ספ"ז משמע דבפחות מש"פ ובמלוה הוה קדושי וודאי, וכן משמע מלשון רבינו הב"י כאן בסעי' ט' שכתב צריכה גט שוודאי בעיל לשם קדושין, ולפ"ז אם בא אחר וקידשה א"צ ממנו גט, אבל הרבה מהפוסקים ס"ל דזהו רק קדושי ספק ואם בא אחר וקדשה צריכה גט משניהם. ויש לתמוה על רבינו הב"י שבספרו כס"מ שם כתב דגם להרמב"ם לא הוה קדושי וודאי, ובכאן הכריע דהוה קדושי וודאי, וכ"כ בספרו הגדול, וביותר יש לתמוה על רבינו הרמ"א שכתב כאן: וה"ה קטן שקידש ונתגדל אצלה צריכה גט דוודאי בעיל כשהגדיל לשם קדושין עכ"ל, ואף שאין עדים לא ביחודו ולא בביאתו [הגר"א] כיון שדרו דרך איש ואשתו הוה כעדים כמ"ש בסי' כ"ו, ועוד יתבאר בסימן מ"ג, ולעיל בסי' כ"ח כתב רבינו הרמ"א בעצמו בסעי' ט"ז בפחות מש"פ ובעל דהוה ספק קדושין, ובכאן מדמה זה לקטן ונתגדל דזהו לכ"ע קדושי וודאי כשדרו כדרך איש ואשתו. ולדינא הכריעו האחרונים בפחות מש"פ ובעל דהוה קדושי ספק, ואפילו נתייחדה עמו ולא ידענו שבעל צריכה גט, דאמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה [ב"ש]. ונ"ל לתרץ דברי רבותינו בעלי השו"ע דוודאי בקדשה בפחות מש"פ ובעל פעם אחת במקרה צריכה גט מספק, וכאן מיירי שקידשה ובא עליה כדרך איש ואשתו, דבזה פשיטא דהוה קדושי וודאי כיון שידע שקידשה בפחות מש"פ, וכן משמע מדברי רבינו הרמ"א שכתב ודווקא בכה"ג שכל אדם יודע דאין קדושי קטן או בפחות מפרוטה כלום ולכן בעל לשם קדושין, אבל במקום דאיכא למיטעי צריך קדושין אחרים עכ"ל, ונתבאר במקור הדין [בתשו' מיי'] במעשה באדם אחד שהיה לו מאשתו כמה בנים ולבסוף נודע שטבעת הקדושין לא היה ש"פ, ופסקו שצריך לקדשה מחדש, דכיון דלא ידע שצריך קדושין אחרים לא עלה בדעתו לקדשה בביאותיו. וכללו של דבר – דכל דבר קדושין שאינם קדושין והוא ידע מזה ובא עליה פעם אחת, אמרינן חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וצריכה גט. ומיהו אם קדשה אחר – צריכה גט משניהם, אבל אם דר עמה כדרך איש ואשתו והדבר מפורסם – הוה קדושין וודאים, וזהו למעלה מחזקה דאינו עושה בעילתו בעילת זנות, וכ"ז כשידע שאינם קדושין אבל לא ידע כלל מזה בכל עניין צריכה קדושין אחרים, מיהו אם אחר שנודע לו שלא היה ש"פ דר עמה כדרך איש עם אשתו ולא היה עידי יחוד – י"ל דהוי כעידי יחוד [ב"ש], ויש שמסתפק בזה [שם], ויש לילך לחומרא. [ולפמ"ש א"ש כל מה שהקשו על הב"י והרמ"א, ועמ"ש בסי' כ"ח סעי' ע'].

42. Even though with gifts we do not worry about betrothal, nevertheless, if he betrothed her with less than a perutah and then cohabited with her in the presence of witnesses of seclusion - she needs a get (divorce document). Thus, our Sages said [Ketubot 74a]: "If one betroths with a loan and cohabits, with a condition and cohabits, with less than a perutah and cohabits - she needs a get from him because a person does not make his cohabitation promiscuous and he intended to cohabit for the sake of betrothal." Therefore, it is not comparable to gifts. And from the language of the Rambam in the seventh chapter, it is implied that with less than a perutah and with a loan it is definitely betrothal. Similarly, from the language of our teacher the Beit Yosef here in section 9, who wrote that she needs a get, it is evident that he certainly intended to cohabit for the sake of betrothal. According to this, if another man came and betrothed her, she does not need a get from him. However, many of the poskim (decisors of Jewish law) hold that this is only doubtful betrothal, and if another man betrothed her, she needs a get from both of them. It is surprising regarding our teacher the Beit Yosef, who in his book Kesef Mishneh wrote there that even according to the Rambam it is not definite betrothal, and here he ruled that it is definite betrothal. Similarly, in his major work, it is surprising regarding our teacher the Rema, who wrote here: "And the same applies to a minor who betrothed and grew up with her, she needs a get because he certainly cohabited for the sake of betrothal when he matured." Even though there are no witnesses to his seclusion or his cohabitation [Gra], since they lived together as husband and wife, it is considered as witnesses as stated in section 26, and it will be further explained in section 43. Earlier in section 28, the Rema himself wrote in section 16 that with less than a perutah and cohabited, it is doubtful betrothal. But here he compares it to a minor who grew up, which is certainly betrothal when they lived as husband and wife. For practical halacha, the later authorities concluded that with less than a perutah and cohabited, it is doubtful

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal. Even if she secluded herself with him and we do not know that he cohabited, she needs a get, because we say that the same witnesses of seclusion are the same witnesses of cohabitation [Beit Shmuel]. I think to reconcile the words of our teachers, the authors of the Shulchan Aruch, that certainly if he betrothed her with less than a perutah and cohabited once by chance, she needs a get out of doubt. Here, we are discussing a case where he betrothed her and cohabited with her as husband and wife, in which case it is clear that it is definite betrothal since he knew that he betrothed her with less than a perutah. This is also implied from the words of our teacher the Rema, who wrote that specifically in such a case where everyone knows that the betrothal of a minor or with less than a perutah is nothing, therefore he cohabited for the sake of betrothal. But in a place where there is a mistake, other betrothal is needed. This is explained in the source of the law [Teshubot Maimonides] in a case of a man who had several sons from his wife, and in the end, it was discovered that the betrothal ring was not worth a perutah. They ruled that he needs to betroth her again, because since he did not know that other betrothal was needed, it did not occur to him to betroth her with his cohabitations. The general rule is that any doubtful betrothal and he knew about it and cohabited once, we say that a person does not make his cohabitation promiscuous, and she needs a get. However, if another man betrothed her, she needs a get from both of them. But if he lived with her as husband and wife and it was publicly known, it is definite betrothal, which is stronger than the presumption that he does not make his cohabitation promiscuous. All this is when he knew that it was not betrothal, but if he did not know at all, other betrothal is needed. However,

סימן לב

א. [כיצד הם קדושי שטר ובו ט"ו סעיפים]
כבר נתבאר בסי' כ"ו סעי' י"ב דקדושי שטר ילפינן מ"וְיָצְאָה וְהָיְתָה" – מה יציאתה בשטר אף הוייתה בשטר, ולפיכך בענין בקדושי שטר רוב דינים שבגט כמו שיתבאר. וכיצד הוא קדושי שטר? שכותב לה על הנייר אע"פ שאין בו ש"פ "הרי את מקודשת לי", "הרי את מאורסת לי", או "הרי את לי לאינתו" ומוסרו לה ואומר לה "הרי את מקודשת לי בשטר זה כדת משה וישראל", ואם לא אמר – ג"כ הוי קדושין, ובאמת בהפוסקים לא נמצא בקדושי שטר שצריך אמירה, והסברא נותנת כן דהא גם בקדושי כסף כשעסוקין באותו עניין אין האמירה מעכב כמ"ש בסי' כ"ז, וכ"ש בשטר שבו כתוב לשון הקדושין דא"צ אמירה. אך בגמ' [מ"ח.] משמע דצריך לומר לה "התקדשי לי בשטר", ובוודאי לכתחלה צריך לומר לה, דכן הוא דרך הקדושין, אמנם אינו מעכב אם היא והעדים יודעים שהוא שטר קדושין ומסרו לה – דיו [נ"ל] [ע' ב"ש סק"ג]. ואם היא קטנה או נערה ומקדשה ע"י אביה בשטר, כותב "בתך מקודשת לי", ואם כתב "הרי את מקודשת לי" – ג"כ הוי קדושין [חמ"ח סק"ה], ובסי' ל"ז יתבאר מי הוא המקבל הקדושין ע"ש ועוד פרטי דינים בזה. ואם היא יתומה ומתקדשת ע"י אמה או אחיה קדושין דרבנן, נראה שצריך דווקא לכתוב "הרי את מקודשת לי" ומוסרו לה.

1. **[How are betrothals by document conducted? This contains 15 sections]**
It has already been explained in Siman 26, section 12, that betrothal by document is derived from the verse "and she departs and becomes [another man's wife]" – just as her departure (i.e., divorce) is by document, so too her becoming (i.e., betrothal) can be by document. Therefore, in betrothal by document, most of the rules of a get (divorce document) apply, as will be explained. How is betrothal by document conducted? He writes for her on paper, even if it has no monetary value, "You are betrothed to me," "You are betrothed to me," or "You are my wife," and hands it to her and says to her, "You are betrothed to me with this document according to the law of Moses and Israel." If he does not say it – it is still considered betrothal. In truth, among the halachic authorities, it is not found that in betrothal by document a statement is required, and logic dictates this, for in betrothal by money, when the parties are engaged in the matter, the statement is not essential as written in Siman 27, and all the more so with a document where the language of betrothal is written, a statement is not necessary. However, in the Gemara [48a] it implies that he needs to say to her, "Become betrothed to me with this document," and certainly, initially, he should say it, as this is the proper manner of betrothal. Nevertheless, it does not invalidate the betrothal if she and the witnesses know it is a betrothal document and he gives it to her – it is sufficient [so it seems to me] [see Beit Shmuel, section 3]. If she is a minor or a young girl and is being betrothed by her father through a document, he writes "Your daughter is betrothed to me," and if he wrote "You are betrothed to me" – it is also considered betrothal [Chelkat Mechokek, section 5], and in Siman 37 it will be explained who receives the betrothal and other specific laws regarding this. If she is an orphan and is being betrothed by her mother or brothers with rabbinic betrothal, it appears that he must specifically write "You are betrothed to me" and give it to her.

ב. שטר קדושין הבעל כותבו, ואע"ג שהיא המקנית עצמה לו ובשטר מכר המוכר כותב "שָׁדִי מכורה לך", מ"מ בקדושין הלכה למשה מסיני שהבעל הקונה כותב "הרי את מקודשת לי", וכדכתיב כי יקח איש אשה –

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

משמע שהוא צריך ליקח אותה ולא שהיא תקנה א"ע לו [גמ']. וכן כשמקדש קטנה ונערה ע"י האב כמ"ש, אע"ג דכתיב "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה" (דברים כב טז) דמשמע לכאורה שהוא מקנה את בתו לו, מ"מ באה הקבלה שהשטר צריך הבעל הקונה לכתוב "בתך מקודשת לי", וכמו שבגט כותב הבעל כמו כן בקדושין. ואע"ג דבירושלמי קדושין [פ"א ה"ב] מבואר דגם כשאבי הנערה כתב שטר "אני פלוני קדשתי בתי לפלוני" ג"כ כשר, מ"מ בש"ס ובפוסקים משמע להדיא דלעיכובא הוא שדווקא הבעל כותבו [הגר"א], וגם הירושלמי נראה דלא קאמר רק בקדושין ע"י אב משום דכתיב את בתי נתתי ע"ש – מיהו גם בזה לא קיי"ל כן, והאי דכתיב את בתי נתתי, ר"ל ברצוני נתתי, דבקטנה ונערה צריך דווקא רצון האב ולא בגדולה.

2. The marriage contract (shetar kiddushin) is written by the husband, and even though she is the one who transfers herself to him, and in a sales contract the seller writes "my field is sold to you," nevertheless in marriage, it is a tradition from Moses at Sinai that the husband, who is acquiring, writes "behold, you are betrothed to me," as it is written, "when a man takes a wife"—which implies that he must take her and not that she acquires herself to him. Similarly, when betrothing a minor or a young woman through the father, as has been mentioned, even though it is written "I gave my daughter to this man" (Deuteronomy 22:16), which seemingly implies that he is transferring his daughter to him, the tradition has come that the document must be written by the husband, who is acquiring, stating "your daughter is betrothed to me," and just as in a divorce the husband writes, so too in betrothal. And even though in the Jerusalem Talmud (Kiddushin 1:2) it is explained that even if the father of the girl wrote a document saying "I, so-and-so, betrothed my daughter to so-and-so," it is also valid, nevertheless in the Babylonian Talmud and the poskim it is clearly implied that it is essential that only the husband writes it. And also in the Jerusalem Talmud, it seems that it is only said in the context of betrothal through the father because it is written "I gave my daughter," but even in this case, we do not follow this opinion, and what is written "I gave my daughter" means "with my consent I gave," because for a minor and a young woman the consent of the father is required, but not for an adult woman.

ג. צריך ליתן לה את השטר בפני עדים, כמו בגט דצריך עידי מסירה דהעיקר הם עידי מסירה דקיי"ל כר' אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי בגיטין, וה"ה לקדושין דחד דינא אית להו, וא"צ לעדים שיחתמו בהשטר. אמנם לעניין גט נתבאר בסי' קל"ג שאם חתמו עדים בהגט ומסרו לה בינו לבינה שלא בפני עדים שי"א דכשר וי"א דפסול, וכן בקדושין, והטעם יתבאר שם בס"ד. וגם בשם נתבאר שלכתחלה צריך גם עידי חתימה, וכמו שהמנהג פשוט אצלינו להחתים בהגט גם עידי חתימה ולמוסרו בפני עידי מסירה, וכן בקדושין, ומיהו בדיעבד אם לא החתים עידי חתימה – כשר לכו"ע בין בגיטין ובין בקדושין.

3. It is necessary to give her the document in the presence of witnesses, just like a get (divorce document) which requires delivery witnesses, as the primary witnesses are the delivery witnesses, for we hold like Rabbi Elazar who says that delivery witnesses effectuate the get. The same applies to marriage, as they have the same law, and there is no need for witnesses to sign the document. However, regarding a get, it is explained in Siman 133 that if witnesses sign the get and it is delivered to her privately without witnesses, some say it is valid and some say it is invalid, and the same applies to marriage, and the reason is explained there with God's help. Additionally, it is explained there that ideally, there should also be signing witnesses, and as our custom is to have signing witnesses on the get and to deliver it in the presence of delivery witnesses, the same applies to marriage. Nevertheless, if after the fact there were no signing witnesses, it is valid according to all opinions, both for a get and for marriage.

ד. וכיון דקיי"ל עידי מסירה כרתי, ולכן גם אם כתבו על דבר שיכול להזדייף כמו על החרס וכיוצא בו ג"כ כשר כמו בגיטין בסי' קכ"ד, מיהו י"א דזהו דווקא כשאין עידי חתימה דאז אין שום חשש, אבל אם גם חתמו עדים בהשטר – אינו כשר על דבר שיכול להזדייף, דחיישינן שמא יסמכו רק על עידי החתימה ויהיה ביכולת לזייף, ושם יתבאר בס"ד. וגם צריך לכתוב בדיו או בכל דבר שרישומו עומד כמו בגיטין, ונתבאר בסי' קכ"ה. ונראה דכל הזהירות שצריך בגט בכתיבתו, כמו שלא לכותבו ע"י חרש שוטה וקטן וכן שארי דינים המבוארים שם, נוהג גם בשטר קדושין כיון דשטר קדושין למדנו מגט.

4. And since we hold that delivery by witnesses effects the acquisition, therefore, even if it is written on something that can be forged, such as on pottery or the like, it is still valid, as in Gittin, Siman 124. However, some say that this is specifically when there are no signed witnesses, as then there is no concern. But if witnesses also signed on the document, it is not valid on something that can be forged, as we are concerned that they may rely only on the signed witnesses, and it will be possible to forge it, and this will be explained with the help of Heaven. Additionally, it needs to be written in ink or any substance whose mark endures, as in Gittin, and this is explained in Siman 125. It seems that all the precautions necessary in writing a get (divorce bill), such as not writing it through a deaf-mute, an imbecile, or a minor, and other laws explained there, also apply to a marriage document, because we learn the marriage document from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

get.

ה. כתב רבינו הרמ"א: אם כתבו בכתב ידו ואין עליו עד – מקודשת מספק עכ"ל, ור"ל אף אם מסרו לו בינו לבינה דליכא לא עידי חתימה ולא עידי מסירה, והספק הוא דאע"ג דבגיטין וקדושין א"א להיות בלא עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים, מ"מ קיי"ל דגט שכתב בכתב ידו ואין עליו עדים וגם לא מסרו בפני עדים – דמדאורייתא הוי גט ואם נשאת הולד כשר, דמפני שהתורה תלתה בכתיבתו כדכתיב "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוּת" (דברים כד א) לכן כשר בכתב ידו מן התורה [רשב"א גיטין פ"ו.], ולכן י"א דגם בקדושין הדין כן, ואע"ג דבזה לא דמי לגט דגט נכתב גם שלא ברצונה ולכן תלוי העיקר בכתיבת הבעל, משא"כ בקדושין דצריך גם רצון שלה, מ"מ כיון דשטר קדושין ילפינן מגט הדין כמו בגט. ויש חולקין בזה, ואף גם בגט – הגט פסול מדרבנן ולא תנשא בו כמ"ש בסי' ק"ל, וכ"ש דבקדושין צריכה קדושין אחרים, מיהו בקדושין כאלו מקודשת מספק וצריכה גט.

5. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: If it was written in his own handwriting and there are no witnesses, she is doubtfully betrothed. And the meaning is, even if he gave it to her privately, where there are neither signing witnesses nor delivery witnesses. The doubt is that although in divorce and betrothal it is impossible without witnesses, as matters of sexual prohibitions require at least two witnesses, nevertheless, we hold that a divorce document (get) written in his own handwriting without witnesses and not delivered in the presence of witnesses is valid by Torah law, and if she remarries, the child is legitimate. This is because the Torah made it dependent on his writing, as it is written, "and he writes for her a bill of divorce" (Deuteronomy 24:1), thus it is valid by Torah law if written in his own handwriting. Therefore, some say that the same applies to betrothal. And although this is not similar to divorce since a divorce can be written without her consent and thus depends mainly on the husband's writing, unlike betrothal which requires her consent as well, still, since the betrothal document is derived from the divorce document, the law is the same as in a divorce document. However, there are those who disagree, and even with a divorce document, it is invalid rabbinically and she should not remarry with it, as stated in section 130. Certainly, with betrothal, she needs another betrothal, but in such a betrothal, she is doubtfully betrothed and requires a get (divorce document).

ו. ויש לבאר בדין זה, דהנה זהו וודאי דזה ששיותה התורה בגט כתיבת ידו לעדים זהו לעידי חתימה, דאמרה תורה דכתיבתו יפה כמו כתיבת עדים, אבל אין זה עניין לעידי מסירה, וממילא דאין נפק"מ בדין זה, דממ"נ – אם לא היו בזה עידי מסירה למאן דס"ל דבלא עידי מסירה פסול כמ"ש בסעי' ג' גם בזה פסול, אפילו אם נחשבנו כעידי חתימה, ואין זה אלא למאן דס"ל דכשר בלא עידי מסירה, וכיון דלדידן הוי ספק – ממ"נ הוי ספק קדושין, ואי איכא עידי מסירה – פשיטא דבכל עניין כשר [ע' חמ"ח וב"ש], ולכן דקדק רבינו הרמ"א לכתוב בזה דהוי ספק קדושין ולא כתב די"א כשר וי"א דפסול, דאפילו להי"א דכשר אין בזה רק ספק קדושין כיון דליכא עידי מסירה, ואין נפק"מ בדין זה, רק דלא נימא דאין בקדושין כאלו אף ספק, דספק יש, אבל להיות וודאי קדושין אינו אפילו לדיעה המכשרת בכתב ידו.

6. And it is necessary to explain this law: It is certain that the Torah's requirement of handwriting for a get (divorce bill) for witnesses is for the signing witnesses, as the Torah stated that his handwriting is as valid as the handwriting of the witnesses. However, this does not pertain to the witnesses of delivery. Consequently, there is no practical difference in this law, for if there were no witnesses of delivery, according to the opinion that without witnesses of delivery it is invalid, as mentioned in section 3, it is also invalid here, even if we consider them as signing witnesses. This is only relevant to those who hold it is valid without witnesses of delivery. And since for us it is a doubt, it is a doubtful marriage. If there are witnesses of delivery, it is certainly valid in any case [see Chumash Meir and Beit Shmuel]. Therefore, our teacher the Rema was precise to write that it is doubtful marriage and did not write that some say it is valid and some say it is invalid, because even according to the opinion that it is valid, it is only doubtful marriage since there are no witnesses of delivery. There is no practical difference in this law, except that one should not say that there is no doubt in such marriages, for there is a doubt, but to be certain marriage, it is not, even according to the opinion that validates with his handwriting.

ז. ולפ"ז יש מי שרוצה לומר דבקדושין כאלו הוי ס"ס – ספק אם הלכה כמאן דס"ל דכת"י הוה ככתב ידי עדים, ואת"ל דהוה, ספק אם הלכה כמ"ד דעידי חתימה מהני בלא עידי מסירה [ב"ש] והוא ס"ס המתהפך ג"כ ספק אם די בעידי חתימה, ואת"ל שדי, ספק אם כת"י הוה כעדים והוה ס"ס להכשר. ולי נראה דאין זה ס"ס ולא דמי לכל הס"ס שהספק היא בעיקר המעשה שמא היה כן או כן ואת"ל כן שמא גם בכה"ג כשר, אבל הכא המעשה מבוררת אצלינו והספיקות הם על הדין, א"כ כשבאנו לדון על זו האשה הוי חד ספק – אם היא פנויה או א"א, ומה לי ספק זה או ספק זה והוי כס"ס משם אחד, ולכן העיקר כרבינו הרמ"א שזהו ספק קדושין.

7. And according to this, there are those who wish to say that in such a case of betrothal (kiddushin), it is a case of a double doubt (safek sefeika) – a doubt whether the law follows the opinion that a person's handwriting is considered like the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

handwriting of witnesses, and if you say it is, there is a doubt whether the law follows the opinion that the signatures of witnesses are valid without the delivery of the document in their presence. And it is a double doubt that also reverses: a doubt whether the signatures of witnesses alone are sufficient, and if you say they are, a doubt whether a person's handwriting is considered like witnesses, and it would be a double doubt leading to validation. However, it appears to me that this is not a double doubt and is not similar to other cases of double doubt where the uncertainty is about the fundamental act, whether it was done this way or that way, and if you say it was done this way, perhaps in this case it is also valid. But here, the act is clear to us and the doubts are about the law. Therefore, when we come to judge this woman, it is a single doubt – whether she is single or married. And what difference does it make whether this doubt or that doubt, it is like a double doubt from the same source. Therefore, the main ruling follows our master the Rema that this is a case of doubtful betrothal.

ח. אם בא לפנינו שטר קדושין כתוב בכת"י ואינו ידוע אם היה שם עידי מסירה אם לאו, לא אמרינן דוודאי נעשה כהלכתו והיו שם עידי מסירה, דהא י"ל גם להיפך לאוקמה בחזקת פנויה ונאמר שלא היה שם עידי מסירה ותיהוי פנויה להדיעה הפוסלת בקדושין בכת"י, אלא היא ספק א"א והקדושין פסולים מדרבנן עד שיתברר שהיה שם עידי מסירה [ע' ב"ש]. אבל אם בא לפנינו שטר קדושין חתים בעדים, אמרינן דוודאי היו שם גם עידי מסירה והיא א"א לכל הדיעות, ולא אמרינן דשמא לא היו שם עידי מסירה ופסול למאן דס"ל דפסול בלא עדי מסירה. ואם קבלה קדושין גם מאחר צריכה גט משניהם, דגם בגט כשר בכה"ג כמ"ש בסי' קל"ג.

8. If a marriage document (shetar kiddushin) comes before us, written in handwriting, and it is not known whether there were witnesses to its delivery or not, we do not assume that it was certainly done according to halacha and that there were witnesses to its delivery. For it can also be said conversely, to establish her status as unmarried and say that there were no witnesses to its delivery, and she remains unmarried according to the opinion that invalidates a handwritten marriage document. Rather, she is in a state of doubt regarding her marital status, and the kiddushin is rabbinically invalid until it is clarified that there were witnesses to its delivery. However, if a marriage document comes before us signed by witnesses, we assume that there were certainly also witnesses to its delivery, and she is married according to all opinions. We do not say that perhaps there were no witnesses to its delivery, which would invalidate it according to the opinion that requires witnesses to the delivery. If she accepted kiddushin from another man, she needs a get (divorce document) from both men, for a get is valid in such a case as well, as mentioned in Siman 133.

ט. שטר הקדושין צריך שיכתוב הסופר לשם האשה כמו בגט דבעינן לשמה, ואם כתבו שלא לשמה – אינה מקודשת. ואינו כותבו אלא לדעת האשה, ואע"ג דבגט א"צ לדעת האשה – זהו מפני שמתגרשת בע"כ. ומ"מ אם כתב שלא מדעתה – יש מרז"ל שמכשירים מפני שכיון דילפינן מגט הוי דומיא לגמרי לגט, ויש מרז"ל שפוסלים דבזה לא שייך לדמות לגט מפני הטעם שנתבאר, ולכן אם כתבו שלא מדעתה – ה"ז ספק מקודשת, ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם, אמנם אם גם השני קידשה בשטר ונכתב שלא לדעתה – ממ"נ אינה מקודשת להשני [נ"ל].

9. The marriage contract must be written by the scribe with the intention for the specific woman, just as with a divorce document where it needs to be written for her sake. If it was written without this intention, she is not betrothed. It is only written with the woman's consent, and although in the case of a divorce document her consent is not required—because she can be divorced against her will—nonetheless, if it was written without her consent, there are sages who validate it because since we derive the law from divorce, it should be completely analogous to divorce. However, there are sages who invalidate it, arguing that in this context, the comparison to divorce does not apply due to the reason explained. Therefore, if it was written without her consent, she is in a state of uncertain betrothal. If she accepted betrothal from another man, she needs a divorce from both. However, if the second man also betrothed her with a document that was written without her consent, she is not betrothed to the second man in any case [in my opinion].

י. כתב רבינו הב"י דיש מי שאומר שצריך שיזכיר שמות האיש והאשה בשטר קדושין כשם שצריך להזכירם בגט עכ"ל, וכן צריך לכתוב שם עירה ושם עירו [ב"ש], ובוודאי דכן הוא כיון דילפינן מגט, וכ"כ הרשב"א דאע"ג דהגמ' לא הזכירה השמות מ"מ פשיטא דכן הוא וכן משמע להדיא בירושלמי [פ"א ה"ב]. ומיהו אם לא הזכיר השמות נ"ל דאין לפוטרה בלא גט אפילו במקום שאין חשש על הנייר שמא ש"פ כגון שהתנה עמה שאינו מקדשה בממון רק בשטר [ע' חמ"ח סק"ג], דהא יש מראשונים דס"ל גם בגט כשלא כתב השמות ג"כ הוי גט לדידן דקיי"ל עידי מסירה כרתי ולא בעינן שיהא מוכח מתוכו כיון שהעדים יודעים [מרדכי רפ"ג דגיטין בשם רבינו יואל, וכ"מ מתוס' שם כ'. ד"ה האל], וא"כ כ"ש בקדושין שא"א לפוטרה בלא גט, ואע"ג דבהלכות גיטין לא הביאו הפוסקים כלל דיעה זו וחלילה אף לצרפה לאיזו קולא, מ"מ בשטר קדושין דלא מצינו מפורש שצריך להזכיר השמות חלילה לפוטרה בלא גט, ולכן נ"ל שלפיכך כתבה רבינו הב"י בשם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"יש מי שאומר" לאשמעינן דרק לחומרא יש לחוש לזה ולא לקולא, וגם הרשב"א בתשובה נראה כמסתפק קצת בזה, אף שבחידושיו פסקה למילתיה מ"מ בתשובה למעשה נראה שחשש בזה [ע' ב"י שהביאה].

10. Our master, Rabbi Yosef Karo, wrote that there is an opinion which states that the names of the man and the woman must be mentioned in the marriage document (shtar kiddushin), just as they must be mentioned in a get (divorce bill). Certainly, this is the case since we derive it from a get. The Rashba also wrote that even though the Gemara does not mention the names, it is obvious that this is the case, and it is explicitly implied in the Jerusalem Talmud. However, if the names were not mentioned, it seems to me that a get would still be necessary to release her, even in a case where there is no concern about forgery, such as if he stipulated that he is betrothing her with a document and not with money. This is because some early authorities hold that even in a get, if the names were not written, it is still valid for us who hold that the delivery of the get by witnesses effects the divorce, and it does not need to be self-evident within the document since the witnesses know the parties involved. If so, all the more so with kiddushin, where it is impossible to release her without a get. Even though the halachic authorities did not bring this opinion at all in the laws of gittin, and it is unthinkable to rely on it for any leniency, nevertheless, regarding a marriage document, where it is not explicitly stated that the names must be mentioned, it is unthinkable to release her without a get. Therefore, it seems to me that this is why our master, Rabbi Yosef Karo, wrote "there is an opinion" to indicate that this is only a stringency to be concerned about and not a leniency. Additionally, the Rashba in a responsum appears somewhat uncertain about this, even though he ruled decisively in his novellae. Nonetheless, in practical terms, he seems to have been concerned about this.

יא. כתב רבינו הרמ"א: כתבו על דבר המחובר לקרקע או על איסורי הנאה – י"א שהוא פסול ויש מכשירים, עכ"ל. והסכימו כל הגדולים דבמחובר לקרקע פסול גמור היא, דאע"ג דבתורת כסף מקדשין גם במחובר כמפורש בתוספתא שהבאנו בסעי' כ"ז סעי' ה', אבל קדושי שטר דילפינן מגט – פסול, והיש מכשירים ג"כ חזרו לדעתם ופסלו בפשיטות [חמ"ח סק"ז והגר"א סק"ט], ולהיפך באיסורי הנאה דעת הרבה פוסקים דכשר כמו בגט שכתבו על איסורי הנאה דכשר, ויש מחלקים בין איסור דאורייתא לדרבנן, וכבר בארנו הנראה לנו בזה בסי' כ"ח סעי' צ"ז ע"ש, ולמעשה יש להחמיר.

11. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: If one writes on something attached to the ground or on items forbidden for benefit, some say it is invalid, and some permit it. End quote. All the great authorities agree that if it is attached to the ground, it is completely invalid, because although one can consecrate with money even if it is attached, as explained in the Tosefta we brought in section 27, subsection 5, but for a marriage contract (ketubah) derived from a divorce document (get), it is invalid. Those who initially permitted it also reconsidered and straightforwardly ruled it invalid [Choshen Mishpat 7:7 and Gra 9]. Conversely, regarding items forbidden for benefit, many authorities hold that it is valid, just as a get written on forbidden items is valid. Some differentiate between a Torah prohibition and a rabbinic prohibition, and we have already explained our view on this in section 28, subsection 97. Practically, one should be stringent.

יב. זמן – א"צ לכתוב בשטר קדושין, דגם בגט כשר מן התורה בלא זמן ורק חכמים תקנו לכתוב זמן בגט, ובקדושין לא תקנו מפני שרוב בני אדם מקדשים בכסף לפיכך גם מי שמקדש בשטר לא תקנו [יבמות ל"א:], ועוד דעיקר הטעם שתקנו זמן בגט הוא מפני תקנת זנות כמ"ש בסי' קכ"ז, ובקדושין לא שייך זה דתמחקנו ונעמידנה בחזקת פנויה, אבל בגט לא תמחוק דהרי נעמידנה בחזקת א"א וע"י הזמן יתוודע מתי זינתה, אבל לא בקדושין [שם].

12. Time – There is no need to write the date in a marriage contract (shtar kiddushin), as even in a divorce document (get), it is valid according to Torah law without a date, and it is only the Sages who instituted writing the date in a get. In a marriage contract, they did not institute this because most people perform kiddushin (betrothal) with money. Therefore, even for those who perform kiddushin with a document, they did not institute [writing the date] (Yevamot 31b). Furthermore, the primary reason the Sages instituted writing the date in a get is due to concerns of promiscuity, as stated in Siman 127. In a kiddushin document, this concern does not apply because if there were an issue, it could be erased, and she would be presumed to be single. However, in a get, it should not be erased because she would be presumed to be a married woman, and the date would reveal when she committed adultery, but this is not the case with kiddushin (ibid).

יג. ואף אם קידש בשטר פסול כגון שכתבו שלא לשמה או שאר פסול, מ"מ שמין אה הנייר אם יש בו ש"פ – מקודשת כשקידשה בפני עדים, ואם לאו – מקודשת מספק שמא ש"פ במקום אחר, ואע"ג שקידשה בשטר שאמר "אני מקדשך בשטר זה", מ"מ כל זמן שלא אמר "איני מקדשה בתורת ממון רק בתורת שטר" י"ל בכוונתו גם קדושי כסף, וה"ק "אני מקדשך בשטר זה בתורת כסף" כמו אם אומר "אני מקדשך בטבעת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זה". ומבואר להדיא מדברי הפוסקים דכשיש בו ש"פ מקודשת קדושי וודאי מתורת כסף ואמרינן דדעתה נמי אנייראַ, וכן משמע בש"ס [מ"ח.], וכן מפורש בירושלמי והביאו הרי"ף ז"ל בפ"ק, והרמב"ם ז"ל השמיט כל זה ולא ידעתי למה, ואולי שמפרש דווקא אם קידשה בתורת כסף, אבל לא משמע כן, וצ"ע. ומ"מ נ"ל דאם היא או הוא אומרים שלא היה דעתם כלל להתקדש בהנייר מתורת כסף – אין זה אלא קדושי ספק אפילו אם הוא ש"פ [ואולי הרמב"ם ס"ל דצריך לשואלם, ונאמנים כשאומרים שלא היה דעתם אנייר אא"כ אומרים שהיה דעתם אנייר, וא"כ אין שום חידוש בזה ולכן השמיטו].

13. And even if he betrothed with a disqualified document, such as one written not for her or with another disqualification, nevertheless, we evaluate the paper to see if it has the value of a perutah – she is betrothed if he betrothed her in the presence of witnesses. If not, she is betrothed out of doubt, perhaps the value of a perutah is found elsewhere. And even though he betrothed her with a document saying, "I betroth you with this document," still, as long as he did not say, "I am not betrothing you as monetary value, only as a document," we can say his intention is also for the betrothal money, and he means "I betroth you with this document as monetary value," similar to if he said, "I betroth you with this ring." It is explicitly explained by the poskim that when it has the value of a perutah, she is certainly betrothed by the monetary value, and we say that her intention is also on the paper, and this is also implied in the Talmud, as well as explicitly in the Jerusalem Talmud, brought by the Rif in the first chapter, though the Rambam omitted all this, and I do not know why. Perhaps he explains it specifically if he betrothed her with monetary value, but it does not seem so, and it requires further investigation. Nevertheless, it seems to me that if she or he says that their intention was not at all to be betrothed by the paper as monetary value, it is only a doubtful betrothal even if it is worth a perutah. [And perhaps the Rambam holds that we need to ask them, and they are believed when they say their intention was not on the paper unless they say their intention was on the paper, and if so, there is no innovation in this and therefore he omitted it.]

יד. קידשה בשטר ואמר לה "הרי את מקודשת לי בשטר זה והנייר שלי" – אינה מקודשת, דנמצאו האותיות פורחות באויר ולא נתן לה כלום, ובעינן שימסור לה השטר כמו בגט דאינו כלום בכה"ג כמ"ש בסי' קמ"ג. וכן אם אמר לה "על מנת שהנייר שלי" פסק רבינו הרמ"א דאינה מקודשת, ויש מי שאומר דעכ"פ הוה ספק קדושין דכיון דאמר "על מנת" אינו שיור בהשטר אלא תנאי והו"ל תנאי ומעשה בדבר אחד, וכל תנאי ומעשה בדבר אחד התנאי בטיל והמעשה קיים [אבנ"מ], אבל מדברי רבינו הרמ"א בסי' ל"ח סעי' ד' מוכח דלא ס"ל דין זה ע"ש [וכ"כ שם הגר"א סק"ה], דלא חש לה רק לחומר בעלמא, ובשם יתבאר בס"ד. ואם אמר לה "על מנת שתחזיר לי את הנייר" בגט מהני כמ"ש בסי' קמ"ג, ובקדושין נראה נמי דמהני דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, ואע"ג דבקדושי כסף נתבאר בסי' כ"ט דלא מהני ע"ש, מ"מ בקדושי שטר שעיקר הקדושין אינו בשיווי הנייר מהני, דהא האותיות אינם פורחות באויר דלזמן הקדושין הנייר שלה [חמ"ח], ושם יתבאר בס"ד.

14. If he betrothed her with a document and said to her, "Behold, you are betrothed to me with this document and the paper is mine," she is not betrothed, because the letters are considered to be floating in the air and he has given her nothing. We require that he give her the document itself, similar to a get (divorce document), which is invalid in such a case, as stated in Siman 143. Similarly, if he said to her, "On the condition that the paper is mine," Rabbi Rema rules that she is not betrothed. However, there is an opinion that it is at least doubtful betrothal, because since he said "on the condition," it does not constitute a reservation in the document but rather a condition. This makes it a condition and an action in the same matter, and any condition and action in the same matter nullifies the condition and validates the action. Nonetheless, from Rabbi Rema's words in Siman 38, Paragraph 4, it is evident that he does not agree with this ruling, as explained there. The Gra (Vilna Gaon) similarly writes in his commentary that it is only taken into account as a stringency. This will be explained further with God's help. If he said to her, "On the condition that you return the paper to me," in the case of a get (divorce document), it is effective as stated in Siman 143. In the case of betrothal, it also seems to be effective because a gift given on the condition to return it is still considered a gift. Although it is explained in Siman 29 that it does not work with monetary betrothal, nonetheless, with betrothal by document, where the essence of the betrothal is not in the value of the paper, it is effective. This is because the letters are not considered to be floating in the air, as at the moment of betrothal the paper is hers. This will be explained further with God's help.

טו. גזל נייר וכתב עליו שטר קדושין וקידש בו את האשה והבעלים עדיין לא נתייאשו – נראה דאינם קדושי וודאי, דכיון דהנייר אינו שלה לא עדיף מכשאומר הנייר שלי דאינה מקודשת, אבל י"ל דכיון דהנייר נשתנה ע"י הכתיבה הרי קנאו בשינוי ויחזיר לו דמים והנייר שלו והוי קדושין גמורים, וצ"ע דאם הוא כתב שיכול להתמחק הוי שינוי החוזר לברייתו ולא קנה. [וביו"ד סי' רס"ז סעי' ס"ח בררנו דאין שתי נשים מתקדשות בשטר אחד כמו בגיטין, וראיה ברורה לזה מגיטין ט': דלא פריך ותו ליכא, ע"ש ודו"ק].

15. If someone stole a piece of paper and wrote a marriage contract (shtar kiddushin)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

on it and betrothed a woman with it, and the original owner has not yet despaired of recovering it – it seems that this is not a definite betrothal, because since the paper is not hers, it is no better than when he says "the paper is mine," in which case she is not betrothed. However, it could be argued that since the paper has been altered by the writing, he has acquired it through this change and should return its value to the owner, making the paper his, and the betrothal valid. This requires further investigation, because if he wrote in a way that the writing can be erased, this is considered a change that reverts to its original state, and he has not acquired it. [And in Yoreh De'ah, Siman 267, Se'if 68, we clarified that two women cannot be betrothed with one document, as with divorce documents (gittin), and there is clear evidence for this from Gittin 9a: since it does not ask "and furthermore, there is no other case," see there and analyze it carefully.]

סימן לג

א. [דיני קדושי ביאה ובו י"א סעיפים]
כבר נתבאר בסי' כ"ו דקדושי ביאה מפורש בתורה: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעָלָהּ" (דברים כד א) ע"ש, וכן נתבאר שם דחכמים אסרו לקדש בביאה דפריצות הוא, אמנם אין זה שום עיכוב לעניין הקדושין. וכיצד הוא קדושי ביאה? שמתייחד עמה בפני שני עדים ואומר לה בפניהם "הרי את מקודשת לי בביאה זו שאבא אליך מיד", והעדים יוצאים והוא בועלה לשם קדושין, ואין העדים צריכים לראות הביאה דמכוער הדבר אלא שרואים היחוד, ואע"ג דאינם רואים הביאה מ"מ כיון שרואים היחוד הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה [הה"מ]. ואע"ג דבקדושי כסף ושטר צריכין לראות הקדושין ממש, אמנם דזה היחוד הוה נמי כביאה ממש כמו שראו הביאה, דאש בנעורת ואינה מהבהבת ולבו גס בה, ועוד דהרי א"א לראות ממש כמכחול בשפופרת ואפילו בעידי זנות הורגים אף אם לא ראו ממש כמכחול בשפופרת [תשו' מיימ' לה"א ס'א], וגם בשם די כשיראו כדרך המנאפים אף שי"ל שמא בא עליה דרך איברים, מ"מ הורגין על תמונה זאת [שם]. ואי קשיא – הרי על יחוד אין הורגין אפילו אומרים שמתייחדים לעשות מעשה, ולמה מתקדשת ע"י יחוד אף כשלא ראו התמונה הזאת? דוודאי לא דמי, דכשמתייחד עמה לביאת עבירה איך אפשר לומר הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, שמא חזרו בתשובה ולא עשו מעשה, ולכן אין נהרגין אא"כ ראו עדים ששוכבים זע"ז דאז פשיטא שלא חזרו בתשובה, אבל בביאת היתר דבר פשוט הוא דכשנתייחדו וודאי בא עליה דמי יעכב על ידם, הלכך הוה כמו שהעדים ראו את הביאה ממש. ואע"ג דפריצותא היא מ"מ אין זה עבירה, ועוד דהפריצות כבר עבר משעה שנתייחדו [נ"ל].

1. [Laws of Betrothal through Intercourse, containing 11 sections] It has already been explained in Siman 26 that betrothal through intercourse is explicitly mentioned in the Torah: "When a man takes a wife and has relations with her" (Deuteronomy 24:1). It is also explained there that the Sages prohibited betrothal through intercourse because it is considered immodest, but this prohibition does not invalidate the betrothal. How is betrothal through intercourse performed? The man secludes himself with the woman in the presence of two witnesses and says to her in their presence, "Behold, you are betrothed to me through this intercourse that I will have with you immediately." The witnesses then leave, and he has intercourse with her for the sake of betrothal. The witnesses do not need to see the intercourse itself, as it is improper; rather, they need to see the seclusion. Even though they do not see the intercourse, since they see the seclusion, they are witnesses of the seclusion and thereby witnesses of the intercourse. Even though in the cases of betrothal through money or a document, the witnesses need to see the actual act of betrothal, in this case, the seclusion is considered equivalent to the intercourse itself, as if they saw the intercourse. This is because fire in tinder does not smolder without igniting, and he is familiar with her. Additionally, it is impossible to see the actual act of intercourse, and even in cases of execution for adultery, witnesses are sufficient even if they do not see the actual act of penetration. Furthermore, it is sufficient if they see behavior typical of adulterers, even though one could argue that perhaps he only had external contact; nonetheless, they are executed based on that appearance. If one asks, "Why is it that for mere seclusion they are not executed, even if they say they secluded themselves to commit the act, yet for betrothal, seclusion is sufficient even if they did not see this appearance?" The answer is that it is not comparable. In the case of seclusion for a forbidden act, it is possible to argue that they repented and did not commit the act; therefore, they are not executed unless the witnesses saw them lying together, which clearly indicates they did not repent. However, in the case of permitted intercourse, it is obvious that when they secluded themselves, he certainly had intercourse with her—who would prevent them? Therefore, it is considered as if the witnesses actually saw the intercourse. Although it is immodest, it is not a transgression, and the immodesty already passed from the moment they secluded themselves.

ב. ולכן נ"ל דהמקדש בביאה אחת מחייבי לאוין לא אמרינן בזה הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, ואינה מתקדשת אא"כ ראו שבא עליה כמו באיסור זנות שהורגים עליה כמ"ש. ואין לומר דהתם חיוב מיתה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אמרינן שחזרו בהם ולא באיסור לאו, דמה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת [יבמות קי"ט.], אידי ואידי דאורייתא הוא. או אפשר לומר כיון שהזמינו עדים לקדושין אלו אמרינן שפיר כמו בקדושי היתר, וצ"ע לדינא. וכן יש להסתפק בשניות לעריות ובחלוצה לכהן אף שאיסורן מדרבנן, ועמ"ש בסי' י"ח סעי' ג', וכ"ש כשקידש נדה בביאה דהוא בכרת.

2. Therefore, it seems to me that if one betroths through intercourse one who is subject to a negative commandment (lav), we do not say in this case that "these are the witnesses of seclusion, these are the witnesses of intercourse," and she is not betrothed unless they saw the actual intercourse, just as in the case of illicit relations where they are executed as we mentioned. And one cannot say that in the case of a death penalty, we assume they retracted, but not in the case of a negative commandment, because what difference is there between a negative commandment and a karet (excision) prohibition, both are from the Torah. Or it is possible to say that since witnesses were appointed for this betrothal, we say it as in the case of permitted betrothal, and the matter requires further investigation for the law. Similarly, there is doubt regarding secondary incest prohibitions and a chalutzah to a priest, even though their prohibition is rabbinic, and see what I wrote in Siman 18, se'if 3, and all the more so if one betroths a menstruant through intercourse, which is subject to karet.

ג. אם קדשה בפני עידי יחוד ונתייחדו ושהו כדי ביאה ויצאו ואמר הוא או היא שלא בא עליה ואין כאן קדושין – נראה שחוששין לזה והוה ספק קדושין. ואפילו שניהם אומרים שלא בא עליה מ"מ אין נאמנים שתפטור בלא גט. אבל זה אין לומר דוודאי בא עליה והוי קדושי וודאי, לא מיבעיא כששניהם אומרים כן, אלא אפילו אחד אומר בא ואחד אומר לא בא אמרינן דאפשר שבאמת לא בא עליה, כדאמרינן ביבם ויבמה דעד תלתין יומין מוקי אינש אנפשיה כמ"ש לקמן סי' קס"ז, וא"כ ה"נ יש לחשוש שמא לא בא עליה ולכן הוי קדושי ספק [נ"ל].

3. If he betrothed her in the presence of witnesses to seclusion, and they secluded themselves and stayed together for the amount of time it takes for intercourse, and then they came out and he or she said that he did not have intercourse with her and there is no betrothal – it appears that we are concerned about this and it would be considered doubtful betrothal. Even if both of them say that he did not have intercourse with her, nevertheless, they are not believed to release her without a get (divorce document). However, it cannot be said with certainty that he did have intercourse with her and it is definite betrothal; not only if they both say so, but even if one says he did and the other says he did not, we say that it is possible that he indeed did not have intercourse with her, as we say regarding a levir and his sister-in-law that up to thirty days a person restrains himself, as we will say later in section 167, and therefore here too we should be concerned that perhaps he did not have intercourse with her, and therefore it is doubtful betrothal.

ד. בסי' כ' נתבאר דבכל העריות חיובו על העראה אף שלא גמר ביאתו, ובביאה דקדושין אמרו חז"ל [י'.] דכל הבועל דעתו על גמר ביאה, ובמקום אחר אמרו חז"ל [יבמות נ"ה:] דאשה נקנית לבעלה בהעראה, ופירשו רבותינו דאם גמר ביאתו דעתו לקנותה רק בגמר ביאה, ולכן אם קודם שיגמר פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר – מקודשת לשני. אבל אם לא עשה בה רק העראה ופירש – קונה בהעראה, וכן אם אמר תחלה שדעתו לקנות בהעראה קונה בהעראה אף אם גמר ביאתו, ואם קודם גמר הביאה קבלה קדושין מאחר – מקודשת לראשון. ויש מחלקים בין ביאת קדושין דאינה נקנית רק בביאה גמורה ובין ביאה שאחר הקדושין לעשותה כנשואה דנעשית בהעראה בעלמא כיון שמכבר נקנית לו [רי"ף]. ויש מרבותינו שאמרו דוודאי גם בקדושין העראה כגמר ביאה כמו בעריות, וזה שאמרו חז"ל "גמר ביאה" בקדושין – ר"ל גמר העראה, דגם בהעראה יש תחלה וסוף, דהעראה זו היא הכנסת עטרה ושייך בזה תחלה וסוף [ר"ת]. ורבותינו בעלי השו"ע לא הביאו רק דיעה ראשונה, ומשמע דכן עיקר לדינא.

4. In Siman 20, it is explained that for all prohibited relationships, liability is incurred with partial penetration, even if full intercourse was not completed. Regarding the intercourse of betrothal, the Sages stated [Yevamot 10.] that anyone who engages in intercourse intends for complete intercourse. Elsewhere, the Sages said [Yevamot 55b] that a woman is acquired for her husband with partial penetration. Our Rabbis explained that if he completes the intercourse, he intends to acquire her only with the completion of intercourse. Therefore, if before he completes, she extends her hand and accepts betrothal from another man, she is betrothed to the second man. But if he only performed partial penetration and withdrew, he acquires her with partial penetration. Similarly, if he initially stated that his intention is to acquire her with partial penetration, he acquires her with partial penetration even if he completes the intercourse. And if before the completion of the intercourse she accepted betrothal from another man, she is betrothed to the first man. Some distinguish between the intercourse of betrothal, which only acquires her with full intercourse, and the intercourse after betrothal, which establishes the marriage with mere partial penetration since she is already acquired to him [Rif]. Some of our Rabbis said that certainly, also in betrothal, partial penetration is like complete intercourse, similar to prohibited

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relationships. And what the Sages said "completion of intercourse" in betrothal means the completion of partial penetration, as partial penetration has a beginning and an end. This partial penetration is the insertion of the glans, and there is a beginning and end to this [Rabbeinu Tam]. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, only brought the first opinion, implying that this is the primary ruling.

ה. ביאה שקונה אותה לקדושין אין חילוק בין בא עליה כדרכה לשלא כדרכה, דכיון שבא עליה ביאה גמורה לשם קדושין – אף שלא כדרכה היא מקודשת לו, וכן בכל העריות אין חילוק בין כדרכה לשלא כדרכה דכתיב "מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה" (ויקרא יח כב) – הוקשו משכבות להדדי. אבל אם בא עליה באבר מת – לא קנה דאין זה ביאה כמ"ש בסי' כ' סעי' י"ז, ע"ש. וכן אם בא עליה כמתעסק בלא כוונה שלא כיוון לביאה – נראה שאינו קונה, ואע"ג דלעניין קרבן חייב כיון שנהנה כמ"ש שם, מ"מ בקדושין בעינן כוונה לקנותה, ועוד דבמזיד אינו חייב כלום במתעסק כמ"ש שם. וכן בתולה פחותה מבת ג' שנים ויום אחד אינה מתקדשת בביאה, שאין ביאתה ביאה כלל כמ"ש בסעי' ל"ז ע"ש. וכן ביאת שוגג אינו קונה באשה [ב"ש סק"ג], וכ"ש ביאת אונס.

5. Sexual intercourse that effects acquisition for marriage has no distinction whether it is in the usual manner or not in the usual manner. Since he had full intercourse with her for the purpose of marriage—even if it was not in the usual manner—she is betrothed to him. Similarly, for all forbidden relations, there is no distinction between the usual manner and not the usual manner, as it is written, "the lyings of a woman" (Leviticus 18:22)—the different types of lying are likened to each other. However, if he had intercourse with her with a flaccid member, he has not acquired her, for this is not considered intercourse, as written in Siman 20, Se'if 17. Also, if he had intercourse with her without intent, as if engaged in casual activity without intending intercourse, it appears that he does not acquire her. And although regarding a sacrifice he is liable since he derived pleasure, as written there, nevertheless, for marriage, we require the intention to acquire her. Furthermore, in an intentional case, he is not liable at all if it was casual, as written there. Also, a virgin less than three years and one day old is not betrothed through intercourse, for her intercourse is not considered intercourse at all, as written in Se'if 37. Likewise, accidental intercourse does not effect acquisition in a woman, and certainly not coerced intercourse.

ו. בקדושי כסף נתבאר שהאמירה מעכבת, דאם לא אמר לה "הרי את מקודשת לי" אינו כלום אא"כ דיברו מעסקי קדושין, ובקדושי שטר בארנו דאין האמירה מעכבת, ובקדושי ביאה – נראה דדינו כקדושי כסף, ורק בשטר שכתוב בו לשון קדושין אין האמירה מעכבת, אבל ביאה הוה ככסף ובלא אמירה הוה כזנות בעלמא, ולא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דכבר כתב הרמב"ם בפ"י מגירושין דחזקה זו לא אמרינן אלא באשתו שנתגרשה או במקדש על תנאי ובעיל ע"ש. אבל אם עסוקין בענייני קדושין נראה דאין האמירה מעכב כמו בקדושי כסף, ויש שחוכך גם בזה הואיל שהעדים אינם רואים הביאה [ב"ש סק"ב], ונראה דבכה"ג וודאי דאין האמירה מעכב דכיון שהזמינו העדים על היחוד, גם להרמב"ם פשיטא דאמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולא גרע ממקדש על תנאי ובעיל, וכ"ש להחולקים עליו. ואם ייחדו עד אחד על הביאה, למאן דחייש לקדושין בעד אחד בסי' מ"ב – גם בכאן יש לחוש [שם].

6. In the case of betrothal through money, it has been explained that the declaration is essential. If he did not say to her "Behold, you are betrothed to me," it is nothing unless they spoke about matters of betrothal. And in the case of betrothal through a document, we explained that the declaration is not essential. Regarding betrothal through intercourse, it seems that its law is like betrothal through money. Only in the case of a document that contains the language of betrothal is the declaration not essential. However, in the case of intercourse, it is like money, and without a declaration, it is considered mere licentiousness. We do not say that a man does not make his intercourse licentious, for Rambam has already written in the tenth chapter of the laws of divorce that we only say this presumption in the case of his wife who was divorced or in the case of betrothal on condition and he had intercourse [with her]. But if they are engaged in matters of betrothal, it seems that the declaration is not essential, as in the case of betrothal through money. There are those who are uncertain about this since the witnesses do not see the intercourse. It seems in such cases that the declaration is indeed not essential, because if the witnesses were invited to witness the seclusion, even according to Rambam, it is clear that we say a man does not make his intercourse licentious. This is no less than the case of betrothal on condition and subsequent intercourse, and certainly according to those who disagree with him. If they designated one witness for the intercourse, for those who are concerned about betrothal with one witness as in Siman 42, there is concern here as well.

ז. בביאת קדושין אינה נעשית רק כארוסה כמו בקדושי כסף ושטר ולא נעשית כנשואה, ואע"ג דנשואה היא הנבעלת והרי גם כאן נבעלת היא, מ"מ כיון דזהו ביאת קדושין לא נעשית כנשואה, וכל ההפרשים שיש בין ארוסה לנשואה נוהג גם בה. וז"ל הרמב"ם בפ"י: הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, ואפילו אם קדשה בביאה אסור לו לבא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום, עכ"ל. וכן ההפרשים שיש בדיני התורה בין ארוסה לנשואה כמו שאם הוא כהן אינו מטמא לה כמ"ש ביו"ד סי' שע"ג וכן שאינו יורשה – נוהג גם בקדושי ביאה, ואע"ג דטעם דטומאה ודירושה משום דכתיב "שְׁאֵרוֹ" (ויקרא כא ב) ושאירו הוא קירוב בשר [רש"י ב"מ י"ח., וצ"ע מלשונו כתובות נ"ג. ד"ה אינו יורשה], ובקדושי ביאה הרי יש קירוב בשר, מ"מ כיון שביאה זו אינה לשם נשואין אלא לשם אירוסין ועדיין אינו מותר בה כמ"ש הרמב"ם, אין זה קירוב בשר דהרי גם מן התורה יש הפרש בין ארוסה לנשואה כדכתיב "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ" וגו' (דברים כ ז) וזה כולל כל מיני אירוסין, בין קדושי כסף ושטר ובין קדושי ביאה – הרי דקראתו התורה שלא לקחה עדיין [נ"ל], ועמ"ש בסי' נ"ה.

7. In the act of betrothal through cohabitation, the woman becomes only a betrothed (arusa) similar to the betrothal through money or document, and she does not become a married woman (nesuah). And even though a married woman is one who has had intercourse and here too she has had intercourse, nevertheless, since this is intercourse for the sake of betrothal, she does not become a married woman. All the differences that exist between a betrothed woman and a married woman apply to her as well. And these are the words of the Rambam in Chapter 10: "A betrothed woman is forbidden to her husband by rabbinic decree as long as she is in her father's house, and one who has intercourse with his betrothed in his father-in-law's house is given lashes of rebellion. Even if he betrothed her through intercourse, he is forbidden to have intercourse with her a second time in her father's house until he brings her into his house and secludes with her and designates her for himself, and this seclusion is called 'entering the chuppah,' and this is called marriage everywhere," end quote. Similarly, the differences in Torah law between a betrothed woman and a married woman, such as if he is a Kohen he does not become impure for her as stated in Yoreh De'ah section 373, and also that he does not inherit her – these apply also to betrothal through intercourse. And even though the reason for impurity and inheritance is because it is written "his close relative" (Leviticus 21:2) and a close relative is bodily closeness [Rashi, Bava Metzia 18a, and see his language in Ketubot 53a, "he does not inherit her"], and in betrothal through intercourse there is bodily closeness, nevertheless, since this intercourse is not for the sake of marriage but for the sake of betrothal and he is still not permitted to her as the Rambam wrote, this is not considered bodily closeness. For even according to Torah law, there is a difference between a betrothed woman and a married woman as it is written "Who is the man that has betrothed a woman and not taken her?" (Deuteronomy 20:7) and this includes all kinds of betrothal, whether through money, document, or intercourse – thus the Torah considers her as not yet taken [in my opinion], and see what I wrote in section 55.

ח. וכתב רבינו הרמ"א די"א דווקא שבא עליה בבית חמיו, אבל כנסה לביתו ובא עליה או שקידשה כבר ובא עליה – דינה כנשואה, עכ"ל. ור"ל דכשכנסה לביתו וקידשה בביאה באין האירוסין והנשואין כאחד, דההבאה לביתו הוה כנשואין כדמוכח מלשון הרמב"ם שבסעי' הקודם, וכן כשקידשה כבר בכסף או בשטר, אף שבא עליה בבית חמיו לשם נשואין – הוה כנשואה, וזה דקיי"ל הבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה כמ"ש – זהו כשלא בא לשם נשואין אלא דרך זנות, אבל דרך נשואין אינו לוקה והיא נעשית נשואה בבעילה זו, ואף שלא בירך ברכת נשואין אין הברכות מעכבות, וזה שאמרו חז"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה [מס' כלה א, א] הכוונה הוא על נשואין, אבל ברכות הם לכתחלה ובדיעבד אין מעכבות ככל הברכות [נ"ל, וע' ב"ש סי' נ"ה סק"א].

8. And our teacher, the Rema, wrote that some say it is specifically if he had relations with her in his father-in-law's house, but if he brought her into his home and had relations with her, or he had already betrothed her and then had relations with her—her status is like that of a married woman. This means that when he brought her into his home and betrothed her through intercourse, the betrothal and marriage occur simultaneously, as bringing her into his home is considered marriage, as is evident from the language of the Rambam in the previous section. Similarly, if he had already betrothed her with money or a document, even if he had relations with her in his father-in-law's house for the sake of marriage—it is like she is married. And this that we hold that one who has relations with his betrothed in his father-in-law's house receives lashes, as written—this is when he did not do it for the sake of marriage but rather in a promiscuous manner. However, if it was for the sake of marriage, he does not receive lashes, and she becomes a married woman through this intercourse. And even if he did not recite the marriage blessings, the blessings do not impede the marriage. And that which our Sages said, "a bride without a blessing is forbidden to her husband like a menstruant" [Tractate Kallah 1:1], the intention is regarding the marriage itself, but the blessings are initially required, and post facto do not impede, like all blessings.

ט. והנה זה שחילק בקדושי ביאה בין בא עליה בבית חמיו לכנסה לביתו, לא משמע כן מכל הראשונים והיא דיעה יחידאה [ר"ן פ' המדיר], וגם הוא לא פסקה למילתיה [שכתב לשון אפשר], וסתמא דהש"ס משמע דכל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ביאה שלא ע"י חופה והיינו ביאת קדושין אינה אלא אירוסין בכל גווני [דאל"כ בגמ' י': בהא דבן בג בג לוקמה שלא ע"י חופה ובעלה בביתו, והמקנה הביא ראיה דלא כהרמ"א מתוס' יבמות נ"ט. ד"ה הא ע"ש, ויש לדחות דאסוגיא קאי דמיירי שלא בביתו, וגם הגר"א חולק עליו, ע"ש].

9. Behold, this distinction made in betrothal through intercourse between having intercourse with her in her father-in-law's house and bringing her into his home is not implied by any of the early authorities and is a singular opinion [Ran, Perek HaMadir], and he himself did not definitively rule this way [as he wrote in a tentative language]. The general principle of the Talmud implies that any intercourse not accompanied by a wedding ceremony, which is the intercourse of betrothal, is merely engagement in all cases [otherwise in Gemara 10: regarding the matter of Ben Bag Bag, it would establish that it was without a wedding ceremony and he had intercourse with her in his home. The Makneh brought proof against the Rema from Tosafot Yevamot 59, s.v. "ha" see there, and it can be refuted that it refers to a case not in his home, and also the Gra disagrees with him, see there].

י. אמנם בזה שפסק דבביאה שלאחר הקדושין נעשית כנשואה אם כיון לנשואין, הא וודאי דכן הוא, ואף אם קידשה בביאה וחזר ובא עליה לשם נשואין הרי היא כנשואה [מר"ן פ"ק ד"ה גרסינן בגמ' איבעיא להו וכו' מראייתו מק"ו, ע"ש ודו"ק]. ואע"ג דרק חופה עושה נשואין, מ"מ הרי חופה היא רק צורך ביאה וכ"ש ביאה עצמה [שם], ועוד דדעת הרבה מהפוסקים דעיקר החופה הוא היחוד כמ"ש בסי' נ"ה, והרי זהו בחופה עצמה אם כיוון לשם נשואין ולא לזנות בעלמא, ומ"מ גם בזה י"א דבבית חמיו אינו מועיל רק בהכנסתה לביתו ויחודו עמה [הגר"א סק"ה], ולא אבין דכיון דיחדה לביאת נשואין מה לי בביתו או שלא בביתו, וכן מבואר מלשון הרמב"ם [שם] שכתב והבא על ארוסתו לשם נשואין אחר שקדשה משיערה בה – קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר עכ"ל, ומשמע להדיא דבכל מקום שבא עליה לשם נשואין היא כנשואה גמורה.

10. However, regarding the ruling that intercourse following betrothal makes her considered as a married woman if he intended it for marriage—this is certainly true. Even if he betrothed her through intercourse and then had intercourse with her again for the purpose of marriage, she is considered married. Although only the wedding canopy (chuppah) establishes marriage, the chuppah is merely preparation for intercourse, and certainly, intercourse itself suffices. Additionally, many authorities hold that the essence of the chuppah is seclusion, as written in Siman 55. This applies to the chuppah itself if he intended it for marriage and not merely for licentiousness. Nevertheless, some say that in the house of her father-in-law it is not effective unless he brings her into his house and secludes with her. I do not understand this, as since he secluded her for the purpose of marital intercourse, what difference does it make whether it is in his house or not? This is also evident from the language of the Rambam, who wrote: "One who has intercourse with his betrothed for the purpose of marriage after betrothing her—once he has intercourse with her, he acquires her, and she is considered married and is his wife for all matters." This clearly implies that in any place where he has intercourse with her for the purpose of marriage, she is considered fully married.

יא. עוד כתב (הרמ"א): י"א דפנוי הבא על הפנויה לפני עדים חוששים שמא כיוון לשם קדושין דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אבל אם כבר הוחזק לזנות או שיש לו אשה אחרת – לא חיישינן, ויש מקילין בכל עניין, וע' לקמן סי' קמ"ט וסי' קס"ו ולעיל סי' ט"ו, עכ"ל. ואף להסוברים חזקה זו אינה אלא בהאיש ולא בהאשה הנבעלת [מל"מ פ"י מגירושין הי"ח], ופשיטא דכשהיא נדה לא שייך חזקה זו כיון שעובר על איסור חמור [שם]. ועיקר מחלוקת זו תלוי בדברי הרמב"ם פ"י מגירושין ופ"ד מנחלות, שהרמב"ם חולק על מקצת הגאונים שאמרו דבכל אדם ובכל עניין אנו אומרים חזקה זו, והרמב"ם סובר דלא אמרינן זה רק באשתו שנתגרשה כמ"ש בסי' קמ"ט, וכבר כתבנו זה בסי' ט"ו סעי' י"א, וכן בשפחתו שילדה ממנו בן ונוהג בו מנהג בנים והוא ת"ח ומוחזק למדקדק במצות, ע"ש בהל' נחלות. ודע דזה שכתב רבינו הרמ"א שבא לפני עדים – אין כוונתו שייחד עדים ליחודו, דבוודאי בכה"ג גם הרמב"ם מודה דחיישינן לקדושין, אלא הכוונה שהוא לא ייחד עדים אלא שעדים ראו מבחוץ, וכן מבואר במקור הדין במרדכי פ"ג דקדושין, ע"ש. [ועמ"ש בסי' קמ"ט סעי' י"ג בדעת הרמ"א].

11. The Rema also wrote: "There are those who say that if a single man has relations with a single woman in the presence of witnesses, we are concerned that he may have intended it as a form of betrothal, since it is presumed that a person does not make his act of intercourse one of promiscuity. However, if he is already known to act promiscuously or if he has another wife, we are not concerned. There are some who are lenient in all cases. See further in Siman 149 and Siman 166 and earlier in Siman 15." And even according to those who hold that this presumption applies only to the man and not to the woman who is being cohabited with, and it is obvious that when she is in a state of niddah, this presumption does not apply since he is transgressing a severe prohibition. The essence of this dispute hinges on the words of the Rambam in Chapter 10 of Hilchot Gerushin and Chapter 4 of Hilchot Nachalot, where the Rambam disputes some of the Geonim who said that we always apply this presumption to every person and in every situation. The Rambam holds that this is said

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

only regarding his wife who has been divorced, as stated in Siman 149, and we have already written about this in Siman 15, Section 11. Also, in the case of his maidservant who bore him a son and he treats him as a son, and he is a Torah scholar and known to be meticulous in commandments, see there in Hilchot Nachalot. Know that what our master the Rema wrote, "in the presence of witnesses," does not mean that he designated witnesses for his seclusion, for certainly in such a case even the Rambam agrees that we are concerned for betrothal. Rather, it means that he did not designate witnesses, but witnesses saw from outside, as is clarified in the source of the law in the Mordechai, Chapter 3 of Kiddushin. See what is written in Siman 149, Section 13 regarding the opinion of the Rema.

סימן לד

א. **[דין ברכת אירוסין ואם צריך עשרה ובו י"ג סעיפים]**
המארס אשה צריך לברך, וכמו כל המצות שטעונות ברכה, וכך היא ברכתה: בא"י אמ"ה אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הָעֲרָיוֹת וְאָסַר לָנוּ אֶת הָאֲרוּסוֹת וְהִתִּיר לָנוּ אֶת הַנְּשׂוּאוֹת לָנוּ [ר"ן] עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין בא"י מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין. ולמה אין מברכין ברכה קצרה "אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה" כמו בכל המצות, ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה עניין להזכיר עריות בכאן, ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן הרי מברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין ובלא חופה [רא"ש פ"ק דכתובות סי"ב], דכך היה המנהג בזמן התלמוד לקדש מקודם ואחר משך זמן להכניסה לחופה, וגם היום נוהגים כן בארצות המזרח.

1. **[The Law of the Blessing of Betrothal and Whether Ten are Required, Containing Thirteen Sections]**
One who betroths a woman must recite a blessing, just like all commandments that require a blessing. This is the blessing: "Blessed are You, Lord our God, King of the universe, Who has sanctified us with His commandments and commanded us regarding forbidden unions, and prohibited to us betrothed women, and permitted to us married women [Ran] through chuppah and betrothal. Blessed are You, Lord, Who sanctifies His people Israel through chuppah and betrothal." And why do we not recite a shorter blessing: "Who has sanctified us with His commandments and commanded us to betroth a woman," like we do with other commandments? Furthermore, where do we find such a blessing that mentions what God has forbidden to us? After all, we do not bless "Who has forbidden to us a limb from a living animal and permitted to us the slaughtered animal." And why mention forbidden unions here? Additionally, why mention chuppah here when we bless the blessing of betrothal in the house of betrothal and without chuppah [Rosh, Chapter 1 of Ketubot, Section 12]? This was the custom in Talmudic times—to betroth first and then, after some time, bring her to chuppah. Even today, this is the custom in Eastern countries.

ב. אמנם עיקרן של דברים כך הוא, דוודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש שא"א לברך כפי מה שראוי בברכת המצות, שאין לברך בשעת הקדושין "אשר קדשנו במצותיו וצונו על הקדושין" משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מחסרה מסירה לחופה, ובשעת כניסה לחופה נמי א"א לברך על קדושין וחופה כיון שכבר קידש מזמן מרובה, וכשבא לקדש ולכנוס כאחת ג"כ לא ראו לו לתקן בפ"ע ברכה כדי שיהא טופס ברכה שוה לכל [ר"ן]. ועוד דבע"כ ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה או עקרה או איילונית וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצוה פו"ר [רא"ש], ואף בנושא אשה לשם פו"ר כיון דאפשר לקיים פו"ר בלא קדושין, ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם א"א לו לאכול בלא שחיטה, אבל הכא אפשר לקיים פו"ר בלא קדושין [שם].

2. However, the essence of the matter is as follows: Certainly, this blessing is not an actual blessing of the commandment, as it is impossible to bless in the manner appropriate for a blessing of a commandment. One cannot bless at the time of betrothal with "Who has sanctified us with His commandments and commanded us concerning betrothal" because one does not bless on a commandment whose completion is not its final act, as the betrothal still lacks the transfer to the chuppah (wedding canopy). Even at the time of entering the chuppah, it is impossible to bless concerning betrothal and chuppah since the betrothal was done a long time ago. And when someone comes to perform betrothal and marriage together, they also did not see fit to establish a separate blessing so that there would be a uniform blessing format for all cases. Additionally, it is clear that this blessing is not a blessing for the performance of a commandment because the commandment of procreation is about fulfilling the mitzvah. If someone takes a concubine and fulfills the mitzvah of procreation, he is not obligated to betroth a woman. Similarly, one who marries an elderly woman, an infertile woman, or a woman who cannot bear children, as well as a man who is naturally unable to have

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

children but marries, they still recite the wedding blessings even though there is no obligation in this mitzvah since it does not fulfill the mitzvah of procreation. Even one who marries a woman for the sake of procreation, since it is possible to fulfill the mitzvah of procreation without betrothal, it is not comparable to slaughtering, where one is not obligated to slaughter and eat, and even so, when he slaughters to eat, he blesses. There, it is impossible to eat without slaughtering, but here, it is possible to fulfill the mitzvah of procreation without betrothal.

ג. אבל מפני שחז"ל לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל לכן תקנו לברך על קדושת כלל ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקידשן בעניין זיווג ולתת לו שבח אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות, והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקדושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קדושין נתקנה להתירה לו, לכך הזכירו חופה לומר דרק ברכת חופה היא המתרת הכלה, ולהכי נמי הקדימו חופה לקדושין לומר והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה שאחר ברכת הקדושין [שם]. וי"א שעיקר הגירסא הוא "חופה בקדושין", כלומר חופה עם קדושין הקודמים להחופה, רק מפני שהבי"ת הוא רפה ע"פ הדקדוק כדין בג"ד כפ"ת הסמוך לאהו"י לכך טעו הסופרים וכתבו "וקדושין" בוא"ו [ר"ן]. ועוד מפני שהמנהג אצלינו לעשות אירוסין ונשואין כאחד ומכניסין תחת החופה ואח"כ מברכין ברכת אירוסין, לכך שפיר דמי להקדים גם תיבת חופה להקדושין, ועוד מפני שגמר ההיתר הוא ע"י החופה לכך הקדימו החופה [ש"מ].

3. However, because our Sages did not want this commandment to be fulfilled without any blessing at all, they instituted a blessing for the sanctity of the entire Jewish people. This means that the Holy One, Blessed be He, chose them and sanctified them concerning marriage. We give praise that He sanctified us with His commandments, separated us from the nations, and commanded us to sanctify a woman permitted to us and not one of the prohibited relationships. They mentioned the prohibition of betrothals and the permissibility of marriages under the chuppah and kiddushin to prevent anyone from mistakenly thinking that the blessing of kiddushin was established to permit her to him. Therefore, they mentioned the chuppah to say that only the blessing of the chuppah permits the bride. For this reason, they also mentioned the chuppah before the kiddushin to indicate that the permissibility of the marriage is through the chuppah that follows the blessing of kiddushin. Some say that the primary version is "chuppah with kiddushin," meaning chuppah with kiddushin preceding the chuppah. Because the "bet" is soft according to the rules of grammar, like the letters "beged kefet" when following a vowel, scribes mistakenly wrote "and kiddushin" with a "vav." Additionally, since our custom is to perform betrothal and marriage together, bringing the couple under the chuppah and then reciting the blessing of betrothal, it is fitting to also mention the chuppah before the kiddushin. Since the final permissibility is through the chuppah, they mentioned the chuppah first.

ד. ולפיכך חותמין בה בברכה אע"ג דברכה קצרה היא, מידי דהוה אקידושא שחותמין בה משום דארוכה היא קצת אף שאין בה אלא עניין אחד, כמו כן בברכה זו אף שאין בה אלא עניין אחד מ"מ כיון שארוכה היא קצת לכן חותמין בה, והיא נמי נתקנה בלשון קדושה כמו קידושא של שבת ויו"ט, וכמו שבקידוש נזכרו בו שני דברים מעשה בראשית ויציאת מצרים ונחשבת ארוכה, כמו כן ברכה זו שיש בה קדושת כלל ישראל וקדושת הזיווג וזה נחשבת כארוכה. ופירושא דמקדש עמו ישראל ע"י חו"ק הוא ג"כ כמ"ש, וי"א דזהו החופה והקדושין של כלל ישראל שנתקדשו להקב"ה בשעת מתן תורה, והחופה הוא הר סיני שכפה עלינו את ההר כגיגית ועמדנו תחת ההר כתחת החופה, והקדושין היא מתן תורה [רמב"ן], ואמת הוא כי מאז נתקדשנו וגם זיווג הזה בא בקדושה ושייך לברכת אירוסין של זיווג הזה, ולפ"ז אתי שפיר שהקדימו החופה, דכפיית ההר היה קודם מתן תורה כמפורש בתורה.

4. Therefore, we conclude it with a blessing, even though it is a short blessing, similar to Kiddush, which we conclude with a blessing because it is somewhat lengthy, even though it contains only one concept. Similarly, in this blessing, even though it contains only one concept, nevertheless, since it is somewhat lengthy, we conclude it with a blessing. It was also established in the language of sanctity, like the Kiddush of Shabbat and Yom Tov. Just as in the Kiddush, two things are mentioned: the act of creation and the Exodus from Egypt, making it considered lengthy, so too in this blessing, which includes the sanctity of the entire people of Israel and the sanctity of the union, it is considered lengthy. The explanation of "Who sanctifies His people Israel through the chuppah and kiddushin" is also as we have said. Some say that this refers to the chuppah and kiddushin of the entire people of Israel, who were sanctified to the Holy One, Blessed be He, at the time of the giving of the Torah. The chuppah was Mount Sinai, which He held over us like a barrel, and we stood under the mountain as under a chuppah. The kiddushin was the giving of the Torah, as explained by Ramban. It is indeed true that from then we were sanctified, and this union also comes in sanctity and is connected to the blessing of betrothal of this union. According to this, it makes sense that the chuppah preceded the kiddushin, as the holding of the mountain was before the giving of the Torah, as explicitly stated in the Torah.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ה. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין כ"ג: כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח, צריך לברך קודם הקדושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקדושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה, עכ"ל. וי"א שמברכין אחר הקדושין כי שמא תחזור בה האשה ויהיה ברכה לבטלה [ראב"ד], וזה שצריכין לברך עובר לעשייתן זהו כשהמצוה מסורה ביד המברך [הגהמ"י], אמנם לדינא העיקר בזה כדברי הרמב"ם לברך מקודם [רח"ש בתשו'] וכך נהגו כל ישראל, אך בזה שפסק שאם לא בירך מקודם אינו מברך אח"כ לא קיי"ל כמותו ומברך גם אח"כ, ואין זה כאחר עשייתן דעיקר הגמר הוא החופה ועדיין הוא כעובר לעשייתן, ועוד דלפמ"ש עיקר הברכה אינו על הקדושין אלא על קדושת כלל ישראל ולא שייך בזה עובר לעשייתן, ובפרט לפי מנהגינו שאחד מברך פשיטא שיכול לברך גם אח"כ [חמ"ח וב"ש].

5. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 3, Law 23: Anyone who betroths a woman, whether by himself or through an agent, must recite a blessing before the betrothal, either he or his agent, just as one recites a blessing before performing any commandment, and afterwards he betroths. If he betrothed without reciting a blessing, he should not recite the blessing afterward because this would be a blessing in vain; what has been done is done. These are his words. Some say that the blessing is recited after the betrothal, because the woman might retract and the blessing would be in vain [Raavad]. This requirement to bless before performing the mitzvah applies when the mitzvah is in the hands of the one reciting the blessing [Hagahot Maimoniot]. However, the main ruling in this matter follows the Rambam, to bless beforehand [Responsa of Rashbash], and this is the custom of all Israel. Yet, in the case where he ruled that if one did not bless beforehand, he should not bless afterward, we do not hold like him, and one blesses afterward as well. This is not considered as after the act because the main completion is the chuppah (marriage canopy), and it is still considered as before the act. Moreover, according to what has been stated, the main blessing is not on the betrothal itself but on the sanctity of the entire Jewish people, and in this, it is not relevant to say "before the act." Especially according to our custom, where one person recites the blessing, it is obvious that he can recite it afterward as well [Chomat Shlomo and Beit Shmuel].

ו. אפילו כשמקדשה בביאה מברך לכתחלה עובר לעשייתן, והיינו שמברך לפני עידי יחוד ובעשרה לפי דעת המצריכים עשרה בברכת אירוסין כמו שיתבאר, ואח"כ מתייחד עמה ובועלה, ואע"ג שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשמוכנת לפניו לעשותה, ובאותה שעה שהוא עמה במטה א"א לו לברך משום "וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר" (דברים כג טו), ובאמת מטעם זה איתא בירושלמי ברכות [פ"ט ה"ג] דבקדושי ביאה אין מברך עובר לעשייתו, מ"מ כיון דבתלמוד שלנו ליתא כן לא קיי"ל כהירושלמי [הה"מ], ועוד דבירושלמי גופה יש פלוגתא בזה ע"ש, וזה מקרי עובר לעשייתן כיון שא"א בעניין אחר.

6. Even when one betroths with intercourse, he should ideally recite the blessing before the act, which means he blesses in front of the witnesses of seclusion and in front of ten men according to those who require ten for the blessing of betrothal, as will be explained. Afterward, he secludes himself with her and has intercourse with her. Although it is not proper to bless the mitzvah unless it is ready to be performed, and at the time he is with her in bed it is impossible to bless due to "and there shall be no indecent thing in you" (Deuteronomy 23:15), in truth, for this reason, it is stated in the Jerusalem Talmud (Berakhot 9:3) that for betrothal by intercourse, one does not bless before the act. Nevertheless, since this is not stated in our Talmud, we do not follow the Jerusalem Talmud, and furthermore, there is a dispute in the Jerusalem Talmud itself on this matter. And this is called "before the act" since it cannot be done otherwise.

ז. בחתימת הברכה איתא ברמב"ם: "בא"י מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל" ולא יותר, דכיון שאין עתה זמן החופה לפי מנהגם איך יסיים בחופה? ומ"מ הרבה מרבותינו כתבו לסיים "מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין" וכן נוהגים בכל הגולה, דכיון שמקודם אומר "וְהִתִּיר לָנוּ ... עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין" צריך גם לסיים בהחתימה כן, ואין לערער בדבר אפילו כשהקדושין זמן רב קודם החופה דהרי הברכה היא על קדושת כלל ישראל קאי כמ"ש, וגם בזיווג הזה כיון שהקדושין בלא החופה אינו מועיל צריך להזכירה, וכתב הרא"ש ז"ל שכן נהגו.

7. In concluding the blessing, the Rambam states: "Blessed are You, O Lord, who sanctifies Israel," and no more, for since it is not currently the time of the wedding canopy according to their custom, how can one conclude with "under the wedding canopy"? Nevertheless, many of our rabbis have written to conclude "who sanctifies His people Israel through the wedding canopy and betrothal," and this is the custom throughout the diaspora. Since earlier we say "and permitted us... through the wedding canopy and betrothal," we should also conclude the blessing in this manner. One should not challenge this practice even when the betrothal is a long time before the wedding canopy, for the blessing pertains to the sanctity of the entire people of Israel, as mentioned. Additionally, in this marriage, since the betrothal without the wedding canopy is ineffective, it is necessary to mention it. The Rosh wrote that this is indeed the custom.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ח. הרמב"ם ז"ל כתב שהחתן עצמו צריך לברך, ואם מקדשה ע"י שליח צריך השליח לברך, וכן מסתבר דהא המצוה שלו היא וצריך לברך עליה, אבל י"א דאחר מברך כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך [ב"ש], כמו שתקנו בקריאת התורה שאחר קורא ולא העולה לתורה מפני טעם זה, וכן היה במקדש בהבאת ביכורים שצריך לקרות פרשת "ארמי אובד אני" ותקנו שיהו מקרין גם מי שיודע לקרות [ביכורים פ"ג] מטעם זה, וכאן עדיף יותר כיון שהברכה הוא על קדושת כלל ישראל הכל שוין בה. אמנם אם אין אחר שיודע הברכה יברך החתן בעצמו [שם], וגם ברבקה מצינו שאחרים ברכו ולא אליעזר שהיה שליח מיצחק כדכתיב "וַיְבָרְכוּ אֶת רִבְקָה" (בראשית כד ס) [הגר"א] דבמסכת כלה (א, א) דריש לה על ברכת אירוסין, ומיהו פשטא דקרא לא אייריי בברכת אירוסין ואסמכתא בעלמא היא [תוס' כתובות ז:].

8. Maimonides, of blessed memory, wrote that the groom himself must recite the blessing, and if he consecrates through a messenger, the messenger must recite the blessing. This is logical, as the mitzvah is his, and he must bless over it. However, some say that another should recite the blessing so as not to embarrass someone who does not know how to recite it, as they instituted for the reading of the Torah that another reads and not the one who is called to the Torah for this reason. Similarly, in the Temple, when bringing the first fruits, one had to recite the passage "Arami Oved Avi" (Deuteronomy 26:5), and they instituted that it be recited by prompting even for one who knows how to read for this reason. Here, it is even more preferable because the blessing is upon the sanctity of all Israel, and all are equal in it. However, if there is no one else who knows the blessing, the groom should recite it himself. Additionally, we find with Rebecca that others blessed her and not Eliezer, who was Isaac's messenger, as it is written, "And they blessed Rebecca" (Genesis 24:60). The Vilna Gaon explains that in Tractate Kallah (1:1) it is derived concerning the blessing of betrothal, but the plain meaning of the verse does not refer to the blessing of betrothal, and it is merely an allusion.

ט. וכתב הרמב"ם דנהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר, ומברך על הכוס תחלה ואח"כ מברך ברכה זו, ואם אין שם יין או שכר מברך אותה בפני עצמה, עכ"ל. דמדינא א"צ כוס לברכת אירוסין דחיובא דכוס הוא רק לברכת נשואין, ובאירוסין נהגו העם כמו שנהגו בברכת מילה כמ"ש בטור יו"ד סי' רס"ה מפני שאין אומרים שירה אלא על היין וגורם ברכה לעצמו [ברכות מ"ב.] דבכמה מקומות הוא בא ומברכים עליו אע"פ שא"צ לשתייתו [רש"י, וע"ש בתוס']. ונותנים להחתן והכלה לשתות מעט והמברך יוצא בזה, ואע"ג דברכת הנהנין המברך צריך שיטעום, מ"מ כיון דנתקנה על הכוס ה"ל כקידושא ואבדלתא דמוציא אחרים בברכת היין ג"כ כמ"ש רבינו הב"י לעניין מילה שם [נ"ל]. ונראה דאם המברך רוצה לשתותו דאין מוחין בידו ושפיר דמי אלא שלא נהגו כן, ואף שהיה טוב יותר כיון שאין הכוס מעכב מ"מ כיון דקבעו כחובה לברך על הכוס הוה כקידוש והבדלה [נ"ל], וא"צ לשתותו כולו או רובו דבטעימה די, דהא אין חיובו בכוס מדינא כקידוש והבדלה שנצריך לשתותו כולו או רובו.

9. The Rambam wrote that it is customary to recite this blessing over a cup of wine or beer, and one should first bless over the cup and then recite this blessing. If there is no wine or beer, one recites the blessing on its own. Technically, there is no need for a cup for the blessing of betrothal, as the requirement for a cup is only for the blessing of marriage. However, for betrothal, people have the custom similar to the blessing of circumcision, as stated in the Tur Yoreh De'ah, section 265, because one does not say a song except over wine, and it causes its own blessing [Berachot 42]. In many places, wine is brought, and blessings are made over it even though it is not necessary to drink it [Rashi, and see there in Tosafot]. They give the groom and bride a little to drink, and the one reciting the blessing fulfills his obligation this way. And although for blessings over enjoyment, the one reciting must taste, nevertheless, since it was instituted over a cup, it is like Kiddush and Havdalah, where one can fulfill others' obligation with the blessing over the wine as our master the Beit Yosef wrote regarding circumcision there [in my opinion]. It seems that if the one reciting wants to drink it, there is no objection, and it is acceptable, although it is not customary. And even though it would be better, since the cup is not essential, nevertheless, since it was established as obligatory to bless over the cup, it is like Kiddush and Havdalah [in my opinion]. There is no need to drink all or most of it; a taste suffices, for there is no obligation of a cup by law as with Kiddush and Havdalah, where one must drink all or most of it.

י. ברכת אירוסין צריך עשרה לכתחלה, והיינו שמלבד עידי הקדושין צריך עוד שמנה או שבעה, דגם החתן מן המניין כמו בברכת נשואים [ע' חמ"ח סק"ז, וצ"ע], ואפילו קרובים מצטרפים לעשרה כשהם גדולים. ואי ליכא עשרה אינו מעכב משום דבגמ' לא נמצא מפורש שצריך עשרה באירוסין, אבל בשאילתות דר"א גאון [פ' חיי שרה] מפורש דצריך עשרה, ומהרמב"ם משמע דא"צ [מ"ש בטור "רב האי גאון" היא טעות הדפוס, וצ"ל רב אחאי גאון, וע' ב"י].

10. The blessing of betrothal ideally requires ten men, which means that in addition to the witnesses of the betrothal, another eight or seven men are needed, as the groom is also counted in the quorum, similar to the blessings of marriage [see Choshen Mishpat section 7, and this requires further investigation]. Even relatives can be included in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ten if they are adults. If ten men are not available, it does not invalidate the blessing because the Talmud does not explicitly state that ten men are needed for betrothal. However, in the Sheiltot of Rabbi Achai Gaon [Parashat Chayei Sarah], it is explicitly stated that ten men are needed, while from Maimonides it appears that ten are not required [what is written in the Tur as "Rabbi Hai Gaon" is a printing error, and it should say Rabbi Achai Gaon, see Beit Yosef].

יא. אם לא בירך ברכת אירוסין בשעת הקדושין והנשואין הם לאחר זמן, חיסר ברכה ואינו מברכה בשעת נשואים דכבר עבר זמנה, ואפילו למאי דכתבינן דאם לא בירך קודם הקדושין מברכה אח"כ – זהו מיד על המקום וכמו במדינתינו שהאירוסין והנשואין כאחד, אבל כשהאירוסין בזמן קודם אינו עניין לברכה בשעת נשואין. ומ"מ יש גאונים שהורו שאם שכחו לברכה בשעת אירוסין יברכוה ביחד עם ברכות הנשואים דכיון דמסיימים בה "והתיר לנו הנשואות" היא שייכה גם לנשואין [מרדכי], ועוד כמו דקיי"ל במי שלא בירך אחר המזון דמברך כל זמן שלא נתעכל המאכל, וכן בזה אע"פ שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך, וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנשואין [רא"ש בשם הר"י], וי"א דכן נוהגין אפילו לכתחלה שלא לברך בשעת אירוסין רק בשעת הנשואים תחת החופה [מרדכי, וזהו כוונת הרמ"א בסעי' ג' במ"ש וכן נוהגין וכו', וכ"כ הגר"א בסק"י, וע' חמ"ח סק"ד, ובמרדכי מפורש כמ"ש, ע"ש].

11. If the blessing of betrothal is not recited at the time of the betrothal and the wedding takes place later, the blessing is missed and should not be recited at the time of the wedding because its time has already passed. Even according to what we have written that if the blessing was not recited before the betrothal, it may be recited afterwards, this applies immediately and on the spot, like in our regions where betrothal and wedding occur together. But when the betrothal is at an earlier time, it is not relevant to recite the blessing at the time of the wedding. Nevertheless, there are Geonim who ruled that if the blessing was forgotten at the time of the betrothal, it should be recited together with the wedding blessings. Since it concludes with "and permitted us the betrothed," it pertains also to the wedding [Mordechai]. Additionally, just as we hold that one who did not recite the blessing after a meal can recite it as long as the food has not been digested, so too here, even if much time has passed, as long as the permission is not completed the blessing can be recited. And since the permission is not completed except through the chuppah, the blessing can be recited at the time of the wedding [Rosh in the name of R"Y]. And some say that the custom is even initially not to recite the blessing at the time of betrothal but only at the time of the wedding under the chuppah [Mordechai, and this is the intention of the Rema in section 3 when he writes "and so is the custom," and so wrote the Gra in Sk"Y, and see ChM"Ch Sk"D, and it is explicitly stated in the Mordechai as written, see there].

יב. אם לא ברכו בשעת אירוסין ומברכין בשעת החופה, כתב רבינו הרמ"א די"א דחוזר ומקדש אותה תחת החופה כדי שיהיו הקדושין סמוכין לברכה, עכ"ל. ואע"ג דשליח שקידש פסקינן בסי' ל"ו שאין להמשלח לקדשה עוד פעם כדי שלא יאמרו שקדושין הראשונים אינם קדושין ואתי לאקלקולי, בכאן לא חששו לכך, ודווקא כשהיו ע"י שליח יש חשש שיאמרו שקדושין ע"י שליח אינו מועיל ולא כשקידש בעצמו [ב"ש], ועמ"ש בסי' ל"ו סעי' י'.

12. If they did not recite the blessing at the time of the betrothal and recite it at the time of the wedding, Rabbi Rema writes that some say he should betroth her again under the chuppah so that the betrothal is close to the blessing. And even though it is ruled in Siman 36 that if an agent betroths, the sender should not betroth again to avoid people saying the first betrothal is invalid and causing confusion, here they did not worry about this. Specifically, when it is done by an agent, there is a concern that people might say that betrothal by an agent is ineffective, but not when he betroths her himself. See what is written in Siman 36, Se'if 10.

יג. ואפילו במקום שבירך כבר ברכת אירוסין בשעת הקדושין, מ"מ י"א דחוזרים ומברכים תחת החופה בלא הזכרת שם ומלכות [ע' חמ"ח סק"ו] ויאמר "ברוך אתה השם אשר קדשנו" וגו' ולא יפרש השם באד' כקריאתו [עב"ש סק"ו]. וזה הדין אינו אלא במקום שכל העולם מקדשין תחת החופה כמו שהמנהג אצלינו והוא קידש ובירך מקודם ועתה מקדשה מחדש תחת החופה כפי המנהג, ולכן מברך עוד פעם מפני הרואים שלא יאמרו שקידש בלא ברכה, אבל במקומות שכולי עלמא מקדשין קודם והוא קידש ובירך מה לו לברך עוד [חמ"ח], ולכן במדינתינו כשאירע שאחד קידש אשה קודם החופה יקדשה ג"כ תחת החופה, ואם לא ברכו מקודם ברכת אירוסין יברכוה תחת החופה בשם ומלכות, ואם אפילו ברכו מקודם יברכו תחת החופה בלא שם כמ"ש.

13. And even in a place where the blessing of betrothal was already recited at the time of the engagement, nevertheless, some say that it should be recited again under the chuppah (wedding canopy) without mentioning God's name and sovereignty [see Chiddushei Maharam Chaviv, Siman 6], and he should say, "Blessed are You, Lord, who has sanctified us," etc., without pronouncing the name as it is read [see Avnei Shoham, Siman 6]. This rule applies only in a place where everyone conducts the betrothal under the chuppah, as is our custom, and he betrothed and recited the blessing

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

beforehand and now is betrothing her anew under the chuppah according to the custom. Therefore, he recites the blessing again for the sake of those present, so they do not say that he betrothed without a blessing. However, in places where everyone betroths beforehand and he already betrothed and recited the blessing, what need is there to recite it again [Chiddushei Maharam Chaviv]? Therefore, in our country, when it happens that someone betrothed a woman before the chuppah, he should also betroth her under the chuppah. If the betrothal blessing was not previously recited, it should be recited under the chuppah with God's name and sovereignty. If it was already recited beforehand, it should be recited under the chuppah without mentioning God's name, as stated above.

סימן לה

א. [דיני קדושין ע"י שליח ובו נ"ג סעי']
האיש יכול לעשות שליח לקדש לו אשה בקדושי כסף ושטר, והשליח יאמר לה "הרי את מקודשת לפלוני", דכבר נתבאר בחו"מ סי' קפ"ב דבכל התורה שלוחו של אדם כמותו, ואע"ג דמצוה המוטלת על גוף האדם אין ביכולתו לעשות שליח כמו שאינו יכול לעשות שליח להניח תפילין בעדו, אמנם בארנו שם דהכנת המצוה יכול לעשות שליח, וקדושי כסף ושטר היא הכנה למצוה, דהמצוה עצמה היא פו"ר וכמ"ש בסי' ל"ד סעי' ב', ולכן בקדושי ביאה לא שייך שליחות כלל. ויכול לעשות שליח בין לקדש לו אשה סתם ובין אשה פלונית, ומ"מ אינו נכון לכתחלה לעשות שליח לקדש לו אשה סתם [ב"ש] דהא אם ימות השליח קודם שיוודע את מי קידש בעדו יאסור בכל הנשים כמו שיתבאר בס"ד.

1. The man can appoint an agent to betroth a woman for him with money or a document, and the agent will tell her, "You are betrothed to so-and-so," as it has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 182, that throughout the Torah, a person's agent is considered like the person himself. And even though for a mitzvah that is incumbent upon a person's body, he cannot appoint an agent—just as he cannot appoint an agent to put on tefillin for him—nevertheless, we have explained there that the preparation for the mitzvah can be done through an agent. And the betrothal with money or a document is considered a preparation for the mitzvah, as the mitzvah itself is procreation, as stated in Siman 34, Se'if 2. Therefore, in betrothal through intercourse, agency does not apply at all. One can appoint an agent either to betroth any woman for him or to betroth a specific woman. Nevertheless, it is not advisable from the outset to appoint an agent to betroth any woman for him [Beit Shmuel], because if the agent dies before it is known whom he betrothed on his behalf, he would be prohibited from marrying any woman, as will be explained, with the help of Heaven.

ב. ודווקא שאין ביכולתו לקדש ע"י עצמו, אבל כשאפשר לו לקדשה בעצמו – אסור לו לקדש ע"י שליח, וכך אמרו חז"ל אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר "ואהבת לרעך כמוך" [רפ"ב]. ולכן כשאינו מכירה אסור לו לקדש ע"י שליח כשאפשר לקדשה בעצמו, דאם לא אפשר אין לבטל המצוה בשביל זה, ואם מכירה מותר לו לכתחלה לקדשה ע"י שליח, ומ"מ יש יותר מצוה לקדשה בעצמו גם במכירה כשאפשר לקדשה בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו כבכל המצות, וכן מצוה יותר שיקדש האב את בתו בעצמו ולא ע"י שליח [ב"ש]. ומה שאין אנו נזהרין בזה ועושין שידוכין ואין החתן רואה את הכלה, משום דקודם הקדושין רואה אותה ואם לא תישר בעיניו יבטל השידוך [שם], ועוד טעמים כתבו בזה, ומיהו לכתחלה וודאי יותר נכון שהחתן יראה הכלה קודם השידוכין דאל"כ אולי אף שקודם החופה לא תישר בעיניו ויתבייש מלנתק התנאים, ובמדינתינו נתפשט עתה המנהג שרואים זא"ז קודם התנאים, ומנהג כשר הוא הבנוי על קו הדין ועל השלום.

2. And specifically when he is unable to perform the betrothal himself, but when it is possible for him to betroth her himself – it is forbidden for him to betroth through a messenger. And so our Sages said: it is forbidden for a person to betroth a woman until he sees her, lest he find in her something unseemly and she becomes repulsive to him, and the Merciful One said, "Love your neighbor as yourself" [Leviticus 19:18]. Therefore, when he does not know her, it is forbidden for him to betroth through a messenger if it is possible to betroth her himself. If it is not possible, the commandment should not be annulled because of this, and if he knows her, it is permissible for him to betroth her through a messenger. Nevertheless, there is a greater mitzvah to betroth her himself even if he knows her, if it is possible to betroth her himself, for the mitzvah is greater when performed by oneself than through a messenger, as with all commandments. Similarly, it is a greater mitzvah for a father to betroth his daughter himself and not through a messenger. And the reason we are not stringent about this and make matches without the groom seeing the bride is because before the betrothal he sees her, and if she does not find favor in his eyes, the match will be annulled. Other reasons have also been written on this matter. However, initially, it is certainly more proper for the groom to see the bride before the match, because if not, even if before the wedding she does not find favor in his eyes, he will be embarrassed to break the conditions. In our country, the custom has now spread that they see each other before

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the conditions, and it is a proper custom built on the foundation of law and peace.

ג. קיי"ל דבכל השליחות שליח עושה שליח, דכיון ששלוחו של אדם כמותו הרי הוא כעצמו ועושה שליח. ועוד קיי"ל דמילי לא מימסרן לשליח, כלומר דווקא שליחות במעשה כמו השולה גט לאשתו יכול שליח ראשון לעשות שליח שני, אבל שליחות בדברים כמו שעשהו שליח לכתוב הגט – אין להשליח כח לעשות במקומו שליח אחר, דאין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר כמ"ש בסי' ק"כ, ובארנו זה בחו"מ סי' רמ"ד, ע"ש. לפיכך בשליחות קדושין אם מסר להשליח כסף או שטר שיקדשנה בכסף זה או בשטר זה – יכול לעשות שליח אחר במקומו אם קשה עליו לעשות בעצמו, כגון שחלה או אירע לו אונס אחר, והוא מוסר לו הקדושין שמסר לו הבעל, אבל אם הבעל לא מסר לו הקדושין אלא א"ל שיקדשנה בכל כסף שירצה – אינו עושה שליח אחר דהו"ל מילי. וי"א דבקדושין בכל עניין אין שליח עושה שליח אפילו כשמסר להשליח כסף או שטר, דמסירת הקדושין הוי מילי ולא דמי לגט דמיד כשבא הגט ליד השליח הוה כמעשה כיון שיכול למסור לה בע"כ, אבל הקדושין שתלוי בדעתה ואולי לא תאבה לקבל מקרי מילי. ויש מחלקים בין כסף לשטר, דשטר בהכרח לקדשה בשטר זה לא הוה מילי, וכסף שיכול להחליף על כסף אחר מקרי מילי [ע' ב"ש סקט"ו], ובירושלמי פ"ג דגיטין הל' ה' מפורש כהי"א דאין שליח עושה שליח בקדושין, דבעיא היא שם ולא איפשטא וכן משמע שם ריש פ"ד, ואע"ג דבש"ס שלנו לא משמע כן, מ"מ כיון דאינו מבואר להדיא בש"ס שיכול לעשות שליח ובירושלמי מבואר שאין לעשות – קיי"ל כירושלמי. מ"מ נ"ל דבש"ס דילן מבואר להדיא להיפך, דהא מתנה דמיא בזה לקדושין שאינו יכול לכופו לקבל מתנה, ובש"ס אמרינן [גיטין כ"ט.] דמתנה הרי הוא כגט, והכי קיי"ל בחו"מ שם, וצ"ע לדינא. [וגם הירושלמי יש לפרש דה"ק אף בקדושין כן דיכול לעשות, ופריך מה בין וכו' כלומר פשיטא, ומשני הכל מצוי בידו לגרש וכו' כלומר דמפני זה הייתי מחלק קמ"ל דלא, אבל ברפ"ד שם א"א לפרש כן ע"ש, ויש לחלק בין מתנה לקדושין דמתנה זכות היא ומזכין שלא בפניו והוי כבא לידו משא"כ בקדושין, וצ"ע.]

3. We hold that in all matters of agency, an agent can appoint another agent. Since the agent of a person is like the person himself, he can appoint another agent. Furthermore, we hold that verbal instructions cannot be transferred to another agent. This means that only agency involving an action, such as delivering a get (divorce document) to a wife, allows the first agent to appoint a second agent. However, agency involving verbal instructions, like appointing an agent to write the get, does not give the agent the power to appoint another agent, as verbal instructions do not have the power to be transferred to another, as stated in Siman 120, and as we explained in Choshen Mishpat Siman 294. Therefore, in the case of agency for betrothal, if the husband gives the agent money or a document to betroth a woman with that money or document, the agent can appoint another agent if he is unable to do it himself, such as if he falls ill or encounters another impediment, and he transfers to the second agent the betrothal means given to him by the husband. However, if the husband did not give him the betrothal means but merely told him to betroth her with any money he chooses, he cannot appoint another agent because this is considered verbal instructions. Some say that in all cases of betrothal, an agent cannot appoint another agent, even if the husband gave the agent money or a document, because transferring the betrothal means is considered verbal instructions and is not like a get, where once the get is in the agent's hands, it is considered an action since he can deliver it against her will. But betrothal, which depends on her consent and she might refuse, is considered verbal instructions. Others differentiate between money and a document. They say that with a document, which must be used to betroth her, it is not considered verbal instructions. But with money, which can be exchanged for other money, it is considered verbal instructions. In the Jerusalem Talmud, Gitin Chapter 3, Halacha 5, it is explicitly stated according to the opinion that an agent cannot appoint another agent in betrothal, as it is raised as a question there and not resolved, and this also seems to be implied at the beginning of Chapter 4. And although our Talmud does not imply this, since it is not explicitly stated in our Talmud that an agent can appoint another agent, and the Jerusalem Talmud explicitly states that he cannot, we hold according to the Jerusalem Talmud. Nevertheless, it seems to me that our Talmud explicitly implies the opposite, as a gift is similar to betrothal in that one cannot force someone to accept a gift. And in our Talmud, it is said (Gitin 29) that a gift is like a get, and this is also the ruling in Choshen Mishpat there. This requires further investigation. [Also, the Jerusalem Talmud can be interpreted to mean that even in betrothal, an agent can appoint another agent, and the question "What is the difference?" is a rhetorical question, and the answer "Everything is in his power to divorce" means that because of this we might have distinguished, but it teaches us that we do not distinguish. However, at the beginning of Chapter 4 there, it cannot be interpreted this way. And there is a distinction between a gift and betrothal, as a gift is a benefit and one can confer a benefit in someone's absence, making it as if it has already come to his hand, unlike betrothal. This requires further investigation.]

ד. הכל כשירין לשליחות קדושין בין איש בין אשה אפילו קרוב או פסול, חוץ מחרש שוטה וקטן לפי שאינן בני דעת, ועובד כוכבים לפי שאינו בן ברית, והעבד לפי שאינו בתורת קדושין. ויש מי שאומר דגבי גט כשר העבד להיות שליח להולכה, ורבינו הב"י בסי' קמ"א חשש לדיעה זו דליהוי ספק, ע"ש, ובוודאי דגם בקדושין כן, והא דלא הביא דיעה זו בסי' זה משום דרוב רבותינו חולקים בזה ולדינא העיקר כן, ורק מפני

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חומר הנושא צריכין לחוש גם לדיעה זו, ורק מפני שדיעה זו היא בגיטין דשם הוא סוגיית הש"ס לפיכך סמך רבינו הב"י אדהתם [וכ"מ מהגר"א סקי"ד, ומ"ש הב"ש בסקי"ד דהב"י כתב שם דה"ה לקדושין, ליתא שם, ומ"מ הדין אמת ודברי האבנ"מ סק"ט אינו עיקר, דלרוב דיעות גם בגט האמירה מעכב כמ"ש בסי' קל"ו, ולהיפך בשטר קדושין כשיודעת מ"ש בשטר אין האמירה מעכב כמ"ש בסי' ל"ב, ודבריו תמוהים ודו"ק].

4. Everyone is eligible to be an emissary for betrothal, whether a man or a woman, even a relative or someone otherwise disqualified, except for a deaf-mute, an insane person, and a minor, because they lack mental capacity, and a non-Jew, because he is not part of the covenant, and a slave, because he is not subject to the laws of betrothal. There is an opinion that a slave is valid to be an emissary for delivering a divorce document (get), and Rabbeinu Beit Yosef in Siman 141 considered this opinion as creating a doubt, see there, and certainly the same applies to betrothal. The reason he did not bring this opinion in this Siman is that most of our Rabbis disagree with it, and the main ruling is as such, but due to the stringency of the matter, we need to be concerned for this opinion as well, and because this opinion is in the context of divorce documents, where it is the Talmudic discussion, therefore Rabbeinu Beit Yosef relied on it there. [And so it appears from the Gra in Sk' 14, and what the Beit Shmuel wrote in Sk' 14 that the Beit Yosef wrote there that the same applies to betrothal, is not found there, and in any case, the law is true, and the words of the Avnei Miluim in Sk' 9 are not fundamental, because according to most opinions, even in a get, the verbal declaration is essential as written in Siman 136, and conversely, in a betrothal contract, if she knows what is written in the contract, the verbal declaration is not essential as written in Siman 32, and his words are perplexing, and scrutinize them well.]

ה. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ו': השולח כתב ע"י כותי לחבירו ישראל שבמקום אחר וממניהו להיות שלוחו לקדש לו אשה, י"א שדינו כמו בגיטין, וי"א דגבי קדושין לכו"ע הוי מקודשת מדאורייתא, עכ"ל. ובוודאי שגם בגיטין כשר מן התורה בכה"ג, והמחמירים בגט היא רק מפני חומרא בעלמא כמ"ש בסי' קמ"א, ושם יתבארו הדברים בס"ד. וכבר פשט המנהג לשלוח גט על הבי דואר, וכ"ש דבקדושין אין חשש בדבר וכן הסכימו גדולי האחרונים, ומ"מ שלא במקום הדחק אין לעשות כן, ולדינא אין חשש בזה [ע' חמ"ח סקי"ח ובהגר"א סי' קמ"א ס"ק ע"ג]. ולשלוח מכתב ע"י שיקדשנה השליח במעותיו אין שום חשש בזה [ב"ש].

5. Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 6: If someone sends a letter via a non-Jew to another Jew in a different location and appoints him as his agent to betroth a woman for him, some say that its status is like that of a get (divorce document), and some say that regarding betrothal, according to all opinions she is betrothed by Torah law. Certainly, even regarding a get, it is valid by Torah law in such a case, and those who are stringent about a get do so only out of stringency, as stated in section 141, where the matter is explained with God's help. And the custom has already spread to send a get by postal service, and all the more so regarding betrothal there is no concern, and so agreed the great Acharonim. Nevertheless, where there is no pressing need, one should not do so, but according to the law, there is no concern about this. And to send a letter by which the agent will betroth her with his money, there is no concern about this.

ו. קיי"ל דשליח נעשה עד בדבר שהוא שליח, ואע"ג דשלוחו של אדם כמותו מ"מ לא נפסל לעדות, דהבע"ד עצמו שפסול לעדות הוא מפני שנוגע בדבר, והשליח הזה הרי אינו נוגע בדבר ולמה יפסול לעדות, ואדרבה הוא עד יותר טוב ומחזק את העדות כיון שע"י נעשה הדבר [ע' רש"י מ"ג. ד"ה אלומי]. ולכן כששולח שליח לקדש לו אשה ויש עוד אחד שבפניו קידשה השליח הרי יש כאן שני עדים על הקדושין, ואם עשה לשנים שלוחים לקדשה א"צ עדים אחרים והן הן שלוחיו והן הן עדיו, וכן בגט וכן בדיני ממונות כמ"ש בחו"מ סי' קכ"א.

6. We hold that a messenger can serve as a witness in matters for which he is a messenger, and even though a person's messenger is considered like the person himself, the messenger is not disqualified from being a witness. This is because the party involved is disqualified from being a witness due to personal interest in the matter, whereas the messenger does not have a personal interest, so why should he be disqualified? On the contrary, he is an even better witness and strengthens the testimony since the matter was carried out through him. Therefore, when someone sends a messenger to betroth a woman for him and there is another person in whose presence the messenger betroths her, there are two witnesses to the betrothal. And if he appoints two messengers to betroth her, no other witnesses are needed, as they are both his messengers and his witnesses. The same applies to a divorce document (get) and monetary matters, as stated in Choshen Mishpat, Siman 121.

ז. ואפילו אם השליח בא בשכרו ששכרו לשליחות זה – אינו נפסל לעדות זו [ר"ן שם], ודווקא ששכרו בסכום זה בין יגמור העניין ובין לא יגמור, אבל אם יש הפרש בשכירותו בין כשיגמור העניין ובין לא יגמור – פשיטא דפסול לעדות דאין לך נוגע גדול מזה שרצונו שהקדושין יהיו קיימים ויקבל שכר יותר. וכיון דשליח נעשה עד, אם היו שני שלוחים ומעידים שקידשוה בעד המשלח והיא מכחשתם – אינה נאמנת והיא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מקודשת גמורה.

7. Even if the agent receives payment for his agency, he is not disqualified from testifying in this matter [Ran there], provided that his payment is fixed whether he completes the task or not. However, if there is a difference in his payment depending on whether he completes the task or not, it is obvious that he is disqualified from testifying, for there is no greater bias than this, as he desires for the betrothal to be valid and to receive greater payment. And since an agent can become a witness, if there were two agents who testified that they betrothed her on behalf of the sender and she denies it, she is not believed and she is fully betrothed.

ח. וכתב הטור: בד"א כשאין שם כפירת ממון, כגון שקידשה בשטר או אפילו בכסף והם אומרים שנתנוהו לשם קדושין והיא אומרת לשם פקדון, אבל אם יש שם כפירת ממון שאמרה שלא קבלתי כלל – אינם נאמנים עכ"ל, דהא נוגעים בעדותם הם דאם כדבריה הרי הם מחוייבים להחזיר למשלח מה שנתן להם, וכיון שיש בהם הכחשה הרי חייבים לישבע וכל עד שצריך שבועה אינו עד, אבל הרמב"ם ז"ל לא חילק בכך, די"ל כיון שמן התורה א"צ שבועה ושבועת התורה היא רק במודה מקצת, ולכן אע"ג דמדרבנן חייבים שבועה אין זה בכח לפסול עדותן. ולפיכך לדינא ביש הכחשה ביניהם הוה ספק קדושין, וכן פסק רבינו הב"י בסעי' ב'. ואין לתמוה על סברת הרמב"ם דהרי סוף סוף נוגעין בעדותן כיון דמדרבנן מחוייבים לישבע הרי בהכרח אם אין רצונם לישבע להחזיר המעות ואין לך נוגע גדול מזה, די"ל דמ"מ אם היה בא אליהו ואמר שהעדים נתנו לה המעות בתורת קדושין הוי מקודשת וודאי, והחסרון הוא מצדינו מפני העדר ידיעתינו, לפיכך אין להוציא מספק קדושין עכ"פ. ועוד דאין כאן נגיעה גמורה בעדותן, דאם לא יעידו על הקדושין ויאמרו לא נתן לנו מעות לקדשה צריכים לישבע נגדו, ואם יעידו צריכים לישבע נגדה, וממ"נ צריכים לישבע, אלא שפסולם הוא לא מפני הנגיעה אלא שאנו אומרים דכל עד הצריך שבועה אינו עד, ופסול זה הוא רק מדרבנן [חמ"ח סק"ג].

8. The Tur writes: This applies when there is no monetary denial, such as if he betrothed her with a document or even with money and they say that he gave it for the sake of betrothal and she says it was for safekeeping. But if there is a monetary denial where she says that she did not receive anything at all – they are not believed, for they are considered interested parties in their testimony. For if it were as she says, they would be obligated to return what was given to them to the sender. And since there is a contradiction, they are required to take an oath, and any witness who needs to take an oath is not a valid witness. However, Rambam did not differentiate in this way, for it can be said that since from the Torah law there is no need for an oath and the Torah's oath is only in a case of partial admission, therefore, even though rabbinically they are obligated to take an oath, it is not sufficient to disqualify their testimony. Therefore, in practice, if there is a contradiction between them, it is a case of doubtful betrothal, and so ruled our teacher, Beit Yosef, in paragraph 2. And one should not be surprised at Rambam's reasoning, for after all they are interested parties in their testimony since rabbinically they are obligated to take an oath, and if they do not wish to take an oath, they must return the money, and there is no greater interest than this. One can say that if Elijah were to come and say that the witnesses gave her the money for betrothal, she would indeed be betrothed. The deficiency is on our part due to our lack of knowledge; therefore, one cannot remove her from a case of doubtful betrothal. Furthermore, there is no complete interest in their testimony, for if they do not testify about the betrothal and say he did not give them money to betroth her, they must take an oath against him, and if they testify, they must take an oath against her. In any case, they must take an oath, but their disqualification is not due to the interest, but because we say that any witness who needs to take an oath is not a valid witness, and this disqualification is only rabbinical [Choshen Mishpat, section 3].

ט. ויש מרבותינו דס"ל דבקדושי כסף אפילו כשהוא מודה אינן אלא קדושי ספק, והטעם דכיון דבלא הודאה שלה לא מהני העדות כמ"ש הטור, א"כ כל העדות מתכשרת ע"י הודאתה והו"ל כמקדש בלא עדים [ר"ן ורשב"א]. ולפי דיעה זו הא דשליח נעשה עד בקדושין אינו אלא בקדושי שטר וכשאין בהשטר ש"פ, דאם יש בו ש"פ חזר דינו ככסף. ובאמת יש בירושלמי פלוגתא בזה, ומסקנתו נראה שפוסק דבאין הכחשה ביניהם הוי קדושי וודאי, והרא"ש [פ"ב ס"ד] הביאו ע"ש, והטור והשו"ע לא הביאו כלל דיעה זו, ומ"מ דעת גדולי אחרונים לחוש לדיעה זו, ולפ"ז בקדושי כסף בכל עניין הוי ספק קדושין [ע' חמ"ח סק"ב וב"ש סק"ג]. ויראה לי דאפילו לדיעה זו אם יש עד אחד שמעיד שנתנו לה בתורת קדושין אין כאן שום ספק דבזה א"א לחייבן שבועה, דעד המסייע פוטר משבועה כמ"ש בחו"מ סי' ע"ה, ולפ"ז גם במכחשת י"ל דבכה"ג הוה קדושין. וי"א דגם זה לא מהני לדיעה זו, דכיון דהם אינם נאמנים ע"פ דיבורם רק ע"י העד המסייע אין להם דין עדות [ב"ש סוף סק"ה]. ולא נהירא דא"כ בכל עדות שבאים לפסול העדים ואחרים העידו להכשירם כמו זוממין וזוממי זוממין נאמר ג"כ דבטלו עדות הראשונים מפני שאין כשרותן רק ע"י אחרים, אלא וודאי עדותן קיימת כיון שנסתלק הפסול מעליהם וה"נ כן, ולא דמי לעיקר דעה זו כשמודית להם דלא הוי קדושין וודאים דזהו מפני שהעיקר תלוי בהודאתה ואין כאן עדים, אבל כשאינו תלוי בהודאתה אלא פסולם מפני חיוב השבועה כשיש עד המסלק השבועה נשארו בכשרותם [וכ"מ ממהרי"ק שהביא הב"ש בעצמו].

9. Some of our rabbis maintain that in the case of betrothal with money, even if the woman acknowledges it, it is only considered doubtful betrothal. The reason is that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

since the testimony would not be effective without her acknowledgment, as the Tur writes, the entire testimony is validated by her acknowledgment, making it like a betrothal without witnesses [Ran and Rashba]. According to this opinion, when an agent serves as a witness in betrothal, it only applies to betrothal with a document and when the document does not contain an explicit statement. If it does contain an explicit statement, it is treated like money. Indeed, there is a dispute in the Jerusalem Talmud on this matter, and its conclusion seems to rule that if there is no contradiction between them, it is considered definite betrothal. The Rosh [Chapter 2, Section 4] brings this, but the Tur and Shulchan Aruch do not mention this opinion at all. Nevertheless, leading later authorities are inclined to be concerned with this view, and according to this, in all cases of betrothal with money, it is considered doubtful betrothal [see Choshen Mishpat, Siman 2 and Beit Shmuel, Siman 3]. It appears to me that even according to this opinion, if there is one witness testifying that the money was given to her for the sake of betrothal, there is no doubt, for in this case, one cannot impose an oath, as a supporting witness exempts from an oath, as written in Choshen Mishpat, Siman 75. Therefore, even if she contradicts, it can be said that in such a case it is betrothal. Some say that even this does not help according to this opinion, because since they are only credible through the supporting witness, their testimony does not have the status of testimony [Beit Shmuel, end of Siman 5]. This is not clear, for if so, in any testimony where witnesses are disqualified and others testify to validate them, such as conspiring witnesses, we would also say that the first testimony is nullified because their validity is only through others. Certainly, their testimony stands once the disqualification is removed, and the same applies here. It is not comparable to the primary opinion that if she acknowledges them, it is not definite betrothal, because this is due to the fact that the main issue depends on her acknowledgment and there are no witnesses. But when it does not depend on her acknowledgment, and their disqualification is due to the obligation of an oath, when there is a witness who removes the oath, they remain valid [and this is also evident from the Maharik, brought by the Beit Shmuel himself].

י. אמנם כשהשליח אחד ויש לו עוד אחד המעיד עמו על הקדושין, אע"ג דגם זה העד מסייעו ופוטרו משבועה, מ"מ יש להסתפק בזה מפני דבכה"ג עיקר העדות עומדת על עד אחד מעידי הקדושין, ובעדות בעינן שהעניין יגמר ע"פ שני העדים שוה בשוה [חמ"ח סוף סק"ג], ומ"מ זהו פשיטא דלחומרא יש לחשבם לעדים כשירים [כההיא דמהרי"ק סכ"ח לחוש לסבלונות ע"י שליח ועד, וצע"ג על הב"י שתמה עליו, וגם צ"ע על הב"ש שהביאו לקולא, ודו"ק].

10. However, when the messenger is one person and he has another person who testifies with him regarding the betrothal, even though this witness also assists and exempts him from an oath, there is still reason to doubt this because in such a case, the primary testimony relies on one of the witnesses of the betrothal. And in testimony, we require that the matter be concluded based on two witnesses equally [Choshen Mishpat, end of section 3]. Nevertheless, it is clear that for stringency, we should consider them as fit witnesses [as in the case of the Maharik, section 28, regarding being concerned about gifts given by a messenger and a witness. There is difficulty with the Beit Yosef who questioned him, and also difficulty with the Beit Shmuel who brought this leniently, and analyze carefully].

יא. וי"א דמטעם אחר לא מהני כאן עד המסייע, דהא רבינו הרמ"א כתב בחו"מ סי' פ"ז סעי' ו' דעד המסייע אינו פוטר אלא כשטוען הנתבע טענה שאפשר להאמינו בלא מיגו, אבל אם אין מאמינין אותו אלא מכח מיגו דטוען טענה אחרת צריך לישבע כאלו טען טענה אחרת עכ"ל, וא"כ אכתי נוגעין בעדותן הן, דמוכרחין לומר שנתנו להאשה דאם יאמרו שהחזירו המעות להמשלח הרי יצטרכו לישבע דבזה אין להם עד מסייע, ולכן יותר טוב להם לאמר שנתנו להאשה דבזה יש להם עד המסייע ופטורים משבועה, ואם יאמרו שגם עתה ישבעו שנתנו לה הרי עד הצריך שבועה אינו עד [אבנ"מ סק"ו].

11. And some say that for another reason, an aiding witness does not help here, for our teacher, the Rema, wrote in Choshen Mishpat, Siman 87, Se'if 6, that an aiding witness only exempts when the defendant makes a claim that can be believed without a migo (a form of legal argument), but if he is not believed except by force of a migo, which is based on another claim, he must swear as if he made the other claim, end quote. Therefore, they are still considered interested parties in their testimony, for they are compelled to say that they gave the money to the woman. If they say that they returned the money to the sender, they would have to swear, for in this case, they do not have an aiding witness. Thus, it is better for them to say that they gave it to the woman, for in this case, they have an aiding witness and are exempt from an oath. If they say this, they would still need to swear that they gave it to her, for a witness who requires an oath is not a valid witness.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יב. ולי נראה דלא דמי, דבשם שני הטענות הם לאיש אחד, כמו במשכון שיכול לפטור א"ע בטענת החזרתי וטענת נאנסו, ועל טענה אחת יש לו עד המסייע ולא על האחרת, אבל הכא שהבעל אינו מכחישם ואומר כמותם ורק היא מכחשתם, וכיון שיש להם עד המסייע נגדה שפיר פטורים משבועה ואינם כנוגעים בדבר, ועוד דבאמת אין זה מיגו גמור שנדונו ככל המיגות כמ"ש בחיבורינו בחו"מ סי' רצ"ו סעי' ד' ע"ש [ולבד שהש"ך חולק שם, ע"ש].

12. And it seems to me that this is not comparable, because there, both claims are made by one person, such as in the case of a pledge where a person can exempt himself by claiming "I returned it" and "It was stolen," and for one claim he has a supporting witness but not for the other. However, here, the husband is not contradicting them and says as they do, and only she contradicts them. And since they have a supporting witness against her, they are properly exempt from an oath and are not considered as having a vested interest. Additionally, this is not a complete "miggo" (presumption) that should be judged like all other "miggots," as we explained in our work in Choshen Mishpat, section 296, paragraph 4, see there [and besides, the Shach disagrees there, see there].

יג. י"א דאם הבעל פטרם מתחלה משבועה בשעה ששלחם שיהיו נאמנים לומר מה שירצו – בכל עניין הוי קדושין וודאים [חמ"ח סק"ב] דהא א"צ שבועה כלל אפילו אם הכחישם, דיכולים לומר החזרנו להמשלח והוא פטרם משבועה. אבל אם ירצה הבעל עתה לפטרם משבועה – אינו מועיל כמ"ש בחו"מ סי' קכ"א, מפני די"ל דבשביל ההנאה שפטרם הם מעידין לו [סמ"ע שם סקכ"ד]. ויש מגמגמין גם אם פטרם מקודם [ב"ש סק"ג], ואין טעם נכון לגמגום זה, וכן משמע מכמה גדולי ראשונים דמהני, וכן בחו"מ שם אין שום דיעה אחרת בזה [ודקדוקו של הב"ש אינו מובן ובכ"מ יש כזה בשו"ע וכ"מ ממרדכי ומריטב"א פ"ב דקדושין, ויש שמכשירים גם בפטרן אח"כ, ע' אבנ"מ סק"ו].

13. There are those who say that if the husband initially exempted them from an oath at the time he sent them, allowing them to be trusted to say whatever they want - in any case, the marriage is certain [Choshen Mishpat 2], because there is no need for an oath at all even if he contradicted them, since they can say, "We returned it to the sender and he exempted us from an oath." But if the husband wants to exempt them from an oath now, it is not effective as it says in Choshen Mishpat, Siman 121, because one can say that due to the benefit of being exempted, they are testifying for him [Sema there, Siman 24]. And there are those who hesitate even if he exempted them earlier [Beit Shmuel, Siman 3], and there is no valid reason for this hesitation, and so it is implied from several major Rishonim that it is effective, and also in Choshen Mishpat there is no other opinion on this [and the Beit Shmuel's precision is not understood and in many places there is such in the Shulchan Aruch, and it is evident from Mordechai and Ritva in Perek 2 of Kiddushin, and there are those who validate even if he exempted them afterward, see Avnei Miluim, Siman 6].

יד. וכן אם הלך הוא עם השלוחים ועמד מרחוק וראה שעשו שליחותם מהני, דהשתא א"צ שבועה. אמנם לפי דעת רבינו הרמ"א בחו"מ שם הוי ספק קדושין ואיך נעשה על פיו קדושין וודאים דנמצא דהקדושין נגמרים רק ע"י אמירת הבעל ולא ע"י עדים, ולכן אם יש עדים על זה שהבעל ראה השליחות, וודאי דהם עדים להקדושין, דהשתא אין אנו צריכים לדברי הבעל. וכן בהדין שנתבאר בפטרם הבעל משבועה צריך ע"ז עדים, דאל"כ נמצא דכל עיקרי הקדושין נגמרים ע"י הבעל ולא ע"י עדים ואינם קדושין, כמו בנגמרים ע"י האשה לדיעה שנתבאר בסעי' ט', וצ"ע בכל זה לדינא. ונמצא דאין קדושין ע"י שלוחים קדושין וודאים אלא אם קידשום ע"י עדים אחרים, ואם הם בעצמם הן העדים יקדשוה ע"י שטר שאין בו ש"פ, ובזה לא נחמיר לומר שמא ש"פ במקום אחר [ט"ז], ואם יקדשוה בכסף צריכים עדים שהבעל מסר להם ושהם מסרו לה לשם קדושין ואז אין פקפוק בהקדושין.

14. And similarly, if he went with the agents and stood from afar and saw that they carried out their mission, it is effective, for now there is no need for an oath. However, according to the opinion of our teacher, the Rema in Choshen Mishpat there, it is a matter of doubtful betrothal, and how can valid betrothal be made based on it? This implies that the betrothal is completed only by the husband's declaration and not by witnesses. Therefore, if there are witnesses that the husband saw the agents, they are certainly witnesses to the betrothal, for now we do not need the husband's statement. Similarly, in the matter that was explained that the husband is exempt from an oath, there need to be witnesses for this, for otherwise it would imply that all the essentials of the betrothal are completed by the husband and not by witnesses, and they are not valid betrothal, as it is when completed by the woman, according to the opinion explained in paragraph 9, and this requires further examination in practice. It turns out that betrothal by agents is not valid betrothal unless they betroth with other witnesses, and if they themselves are the witnesses, they should betroth by a document that does not involve a perutah, and in this case we will not be stringent to say perhaps there is a perutah elsewhere. And if they betroth with money, there need to be witnesses that the husband handed it to them and that they handed it to her for the sake of betrothal, and then there is no doubt about the betrothal.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טו. אם כולם מודים בהקדושין אלא שהיא אומרת שקדשוה בפרוטה והם אומרים שקידשוה במנה שנתן להם הבעל לקדשה בהן – ישבעו השלוחים היסת שנתנו לה המנה, והיא פטורה מלישבע שהרי אפילו לדברי השלוחים לשם קדושין נתנו לה והרי הם שלה ולמה תשבע [ב"י בשם רי"ן]. ואע"ג דכיון דהעדים צריכים שבועה אינם עדים גמורים להקדושין כמ"ש, וא"כ לפ"ז צריכה להחזיר הקדושין ולמה לא תשבע, דבאמת הקדושין לא הדרא בכל עניין, דהא עכ"פ ספק קדושין הוי ואיך נאמר שתחזיר הקדושין ואתו למימר שאין כאן קדושין כלל ותופסין קדושין באחותה כמ"ש בסי' נ', ולכן אין אנו מניחין לה שתחזיר הקדושין ולפיכך אינה צריכה שבועה [מקנה].

15. If all acknowledge the betrothal but she says she was betrothed with a prutah and they say she was betrothed with a maneh that the husband gave them to betroth her with – the agents must take an oath of heset that they gave her the maneh, and she is exempt from taking an oath since even according to the agents' words, the money was given to her for the purpose of betrothal, and it belongs to her. Why should she take an oath [Beit Yosef in the name of Re'i]? And although since the witnesses require an oath, they are not complete witnesses for the betrothal as mentioned, and according to this, she should return the betrothal money and why not take an oath, indeed the betrothal money is not returned in any case, for in any case, it is a case of doubtful betrothal and how can we say she should return the betrothal money and they will come to say there is no betrothal at all and seize betrothal with her sister as mentioned in Siman 50, therefore we do not allow her to return the betrothal money and hence she does not need to take an oath [Mekane].

טז. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין ט"ו: כל העושה שליח לקבל הקדושין צריך לעשותו בפני עדים, אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה א"צ לעשותו בעדים, שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמיתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח א"צ עדים כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהם בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו וא"צ עדים, עכ"ל. והנה גם בפ"ו מגירושין פסק כן לעניין גט, דשליח הולכה א"צ עדים ושליח לקבלה צריך עדים, ודימה הרמב"ם קדושין לגירושין בזה, אבל בפ"ט מגירושין דין ל"ב ביאר בעצמו דכשאין עדים חתומים על הגט אז צריך שני עדים על השליחות ע"ש, וא"כ בקדושין שאין כאן עידי חתימה למה לא נצטרך עדים כמו בגט? [וזהו קושית הרמ"ך שהביא הכ"מ כמ"ש המגי' במל"מ].

16. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 3, Law 15: Anyone who appoints an agent to receive betrothal must do so in the presence of witnesses. However, a man who appoints an agent to betroth a woman for him does not need to do so in the presence of witnesses, as there is no need for witnesses in the man's appointment of an agent except to verify the matter's truth. Therefore, if the agent and the sender admit to it, witnesses are not needed, similar to an agent for delivering a divorce document or an agent authorized to separate tithes for him. In all such cases, a person's agent is like the person himself and does not require witnesses. This is the end of his words. And behold, he also ruled similarly in Chapter 6 concerning divorce, that an agent for delivery does not need witnesses, but an agent for receiving does need witnesses. The Rambam likened betrothal to divorce in this matter. However, in Chapter 9 of laws concerning divorce, Law 32, he himself explained that when there are no witnesses signed on the divorce document, then two witnesses are needed for the agency. Therefore, in betrothal, where there are no signing witnesses, why should we not require witnesses as in the case of a divorce document? This is the question of the RaMACH that the Kessef Mishneh cited, as mentioned by the Maggid Mishneh in the Mishneh Torah.

יז. ונ"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דהנה זהו וודאי דאין עניין לעדים בשליחות בכל התורה כולה, ואף גם בגיטין וקדושין אף שאין דבר שבערוה פחות משנים, זהו בשעת עשיית הקדושין והגירושין בשעה שהשליח מקדשה או מגרשה ולא בשעת השליחות, ומיהו כשהיא עושה שליח לקבלה בין לקדושין בין לגיטין צריכה שני עדים על השליחות, ולא מטעם השליחות אלא משום דהגוף הזה בתחלה נאסרה לכל העולם ואחר הגירושין מותרת, ובקדושין הוה להיפך וא"כ איך אפשר שתצא מאיסור להיתר ומהיתר לאיסור בדבר שבעדות בלי שמיעת עדים, ונהי דשלוחו של אדם כמותו והו"ל כאלו היא קבלה הקדושין והגט, מ"מ סוף סוף עדים לא שמעו מפיה שום דיבור קל ואיך יצא הגוף הזה מאיסור להיתר ומהיתר לאיסור? אבל הבעל לא נשתנה גופו כלל דמותר בכל הנשים תמיד ועיקר הדבר ערוה שלו אינו אלא בשעת הקדושין והגירושין דאז נאסרה על כל העולם או ניתרת לכל העולם וגם הוא אוסר עצמו בקרובותיה או שארי חיובים בקדושין ובגירושין יצא מחיוביו, וזהו כשארי מעשים של שליחות, אבל עצם גופו לא יצא מאיסור להיתר או מהיתר לאיסור. וזה שהצריך עידי שליחות בגט כשאין עידי חתימה עניין אחר הוא, דהנה כפי מה דקיי"ל עידי מסירה כרתי קרא ד"וכתב לה" אכתיבת הגט קאי שיכתבנו לשמו ולשמה ולשם גירושין ובלא זה אינו גט כלל, ולפ"ז נהי דבעת המסירה יש שני עדים אבל הרי עיקר כשרותו תלוי גם בכתיבתו לשמה ומי זה מעיד ע"ז, ובשלמא כשיש עדים חתומים בהגט הרי הם כאלו מעידים שנכתב לשמה, אבל באין עדים מי מעיד ע"ז לפיכך מוכרחים שני עדים לשמוע כשעושיהו לשליח למסור לה גט זה והוי כיודעים שנכתב לשמה כמו עידי חתימה [וחיליה דהרמב"ם דמגיטין ס"ג. מבואר דבשליחותה צריכים עדים, ומקדושין מ"ה: מוכח דבשליחותו א"צ עדים ע"ש, והירושלמי שהביא הרא"ש רפ"ד דגיטין מיירי בלא עידי חתימה כדמוכח שם, ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

17. It appears to me that according to the opinion of the Rambam, of blessed memory, it is certain that there is no relevance to witnesses in the context of agency throughout the entire Torah. Even in matters of divorce (gittin) and betrothal (kiddushin), although there is no matter of a forbidden relationship (davar she-be'eravah) with fewer than two witnesses, this applies at the time of the betrothal or divorce when the agent is betrothing or divorcing her, but not at the time of the agency. However, when she appoints an agent to receive the betrothal or the divorce, she needs two witnesses for the agency, not because of the agency itself, but because her body was initially forbidden to the entire world, and after the divorce, she is permitted. In betrothal, it is the opposite. Therefore, how is it possible for her status to change from forbidden to permitted or from permitted to forbidden in a matter that requires testimony without the hearing of witnesses? Even though the agent of a person is like the person themselves, and it is as if she received the betrothal or the divorce, nevertheless, in the end, the witnesses did not hear any verbal statement from her. How can her status change from forbidden to permitted or from permitted to forbidden without hearing witnesses? But the husband's body does not change at all, as he is always permitted to all women. The main issue of his forbidden relationship is only at the time of the betrothal and divorce, when she becomes forbidden to the entire world or permitted to the entire world. And he also forbids himself to her relatives or other forbidden relationships through betrothal and is released from his obligations through divorce. This is similar to other acts of agency, but his body does not change from forbidden to permitted or from permitted to forbidden. The requirement for witnesses of the agency in the case of a divorce without witnesses of the signing is a different matter. According to our established law, witnesses of delivery (mesirah) finalize the divorce. The verse "and he shall write for her" refers to writing the get (divorce document) for her sake, and if it is not written for her sake, it is not a valid get at all. Therefore, even though there are two witnesses at the time of delivery, the main validity of the get also depends on it being written for her sake. Who testifies to this? When there are signed witnesses on the get, it is as if they testify that it was written for her sake. But without witnesses, who testifies to this? Therefore, two witnesses are required to hear when she appoints him as an agent to deliver this get, and it is as if they know that it was written for her sake, like the signed witnesses.

יח. וזה שכתב הרמב"ם אם הודו השליח והמשלח א"צ עדים, כתב רבינו הרמ"א דלא מקרי הודה רק אם הודה בפני עדים כדרך הודאה עכ"ל, והיינו שיאמר "אתם עידי" או שיאמר זה דרך הודאה גמורה ולא דרך שיחה בעלמא כמ"ש בחו"מ סי' פ"א, ואע"ג דטענת משטה אני בך או שלא להשביע א"ע לא שייך בקדושין כבדיני ממונות, מ"מ יכול ליתן אמתלא אחרת כמו שלא יקדמנו אחר וכיוצא בזה, ויש מי שרוצה לומר דזהו רק בשליחות לקבלה ולא בהולכה [חמ"ח], ואינו עיקר ואין חילוק בזה [ב"ש], דבאמת עיקר דין זה אינו אלא בהכחשה כשמכחיש ואומר שלא עשאו לשליח, וכשהודה בפני עדים שעשאו לשליח שוב אינו יכול להכחישן אף שלא היו העדים בעת שעשאו לשליח לשיטתו דלא בענין שליחות בהולכה, אבל בקבלה הרי ס"ל דבענין עדים בשעת השליחות כמ"ש.

18. And regarding what the Rambam wrote, "If the agent and the sender admit, there is no need for witnesses," our master the Rema wrote that an admission is only considered valid if made in the presence of witnesses, in the manner of a formal admission. This means that he must say, "You are my witnesses," or make the admission in a complete and formal manner and not just in casual conversation, as stated in Choshen Mishpat, Siman 81. And even though the claims of "I was jesting with you" or "so as not to make an oath" do not apply in matters of betrothal as they do in monetary law, nevertheless, one can give another pretext, such as to ensure that someone else does not precede him, or something similar. There are those who want to say that this applies only to the agency of receipt and not to the agency of delivery, but this is not the main opinion and there is no distinction in this matter. The fundamental law is that this only applies in cases of contradiction, when the sender denies appointing the agent. However, if he admitted before witnesses that he appointed the agent, he can no longer deny it, even if the witnesses were not present at the time of the appointment. According to his opinion, agency for delivery does not require witnesses, but for receipt, witnesses are required at the time of the appointment, as stated.

יט. ויש מרבותינו דס"ל דגם בשליחות להולכה צריך עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים, ובגט לא בענין עדים בהולכה לפי שגיטו מוכיח עליו משא"כ בקדושין [ראב"ד], ולפ"ז כששלחו בשטר קדושין – גם בקדושין א"צ עדים [ב"ש]. ויראה לי דזה אינו אלא כשחתומים עדים על השטר, אבל אם צוהו לקדשה רק בעידי מסירה בלבד – אין זה כלום. אמנם הטור פסק בסי' קמ"א דגם בשליחות הולכה דגט צריך עדים, ולפ"ז גם בשטר קדושין צריך עדים, ואף שיש לחלק מטעם שיתבאר, מ"מ לדינא אין נראה לחלק בזה ואם לא היו עדים הוי ספק קדושין לדיעה זו [ע' ב"ש סק"ז, ודו"ק].

19. Some of our sages maintain that even for the delivery of a marriage proposal,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witnesses are required, as any matter of marital status cannot be established with fewer than two witnesses. However, for a get (divorce document), witnesses are not necessary for the delivery because the get itself serves as proof, which is not the case with betrothal. According to this, if the betrothal is done through a document, witnesses are also not required for betrothal. It seems to me, however, that this is only when witnesses sign the document, but if he instructs to betroth her only with witnesses of delivery, it is invalid. Nevertheless, the Tur rules in Siman 141 that even for the delivery of a get, witnesses are required. According to this, witnesses are also required for a betrothal document, and although there might be reasons to differentiate, in practice it does not seem appropriate to distinguish, and if there were no witnesses, it would be considered doubtful betrothal according to this opinion.

כ. ויש מרבותינו שחוכך לומר להיפך דבקדושין גם בשליח קבלה א"צ עדים, ולא דמי לגט שהוא בא להתירה א"א בלא עדים ולא בקדושין [רא"ש], דכיון שהיא אוסרת עצמה, כמו שמספיק הודאת הבעל להשליחות כמו כן הודאתה, ויש לחוש ולהחמיר ולחוש לדיעה זו בשליחות קבלה בלא עדים להצריכה גט, וכן פסק רבינו הרמ"א שם.

20. Some of our Rabbis are inclined to say the opposite, that in the case of betrothal, even for a receiving agent, witnesses are not required. This is not comparable to a get (divorce document), which is intended to permit her, and cannot be done without witnesses. In the case of betrothal, since she is forbidding herself, just as the husband's acknowledgment of the agency suffices, so too does her acknowledgment. However, we should be concerned and stringent, and consider this opinion about receiving agents without witnesses, thereby requiring a get (divorce document). This is also the ruling of our teacher, the Rema, in that location.

כא. שלח שליח לקדשה ואומר השליח וגם האשה אומרת שקדשה, ועידי קדושין אינם לפנינו, ואומרים השליח והאשה שהעדים מתו או הלכו למדה"י, אע"ג דהיא בחזקת א"א דחזקה שליח עושה שליחותו, מ"מ אם בא אחר וקדשה – צריכה גם ממנו גט, דחזקה זו דשליח עושה שליחותו לא אמרינן לקולא רק לחומרא. ואע"ג דאיש ואשה הבאים לפנינו בחזקת שהוא בעלה אין תופסין קדושין של אחר אף שאין כאן עדים אלא חזקת הנהגתם כאיש ואשתו, אין מדמין החזקות זל"ז [ב"ש סק"ט], דבשם החזקה היא מעצמותם, אבל הכא ידיעת הבעל אינה אלא מכח חזקה דשליח עושה שליחותו, ולכן אפילו יש עדים שעשאו הבעל לשליח מ"מ כיון שאין עדים שקדשה השליח חוששין לקדושין של אחר [שם]. מיהו אם היו ביחד כאיש ואשתו אע"ג שהוא לא ראה עידי הקדושין מ"מ כיון שאח"כ היו כאיש ואשתו אין חוששין לקדושי אחר, דאין חוקרין בחזקה זו איך היו הקדושין, וגם כיון שידוע לכל שהם איש ואשתו ממילא נתחזקה החזקה של השליח שעשה שליחותו [נ"ל].

21. If someone sends a messenger to betroth a woman and the messenger claims that he betrothed her, and the woman also says that she was betrothed, but the witnesses to the betrothal are not present, and the messenger and the woman say that the witnesses have died or have gone abroad, even though she is presumed to be a married woman because of the presumption that a messenger fulfills his mission, nevertheless, if another man comes and betroths her, she requires a divorce from both men. This is because we only rely on the presumption that a messenger fulfills his mission to be stringent, not lenient. And even though a man and woman who come before us and are presumed to be husband and wife cannot have their betrothal to another man take effect, even without witnesses, relying only on their behavior as husband and wife, these presumptions are not comparable. In that case, the presumption is based on their own actions, but here the knowledge of the husband's status comes only from the presumption that the messenger fulfilled his mission. Therefore, even if there are witnesses that the husband appointed the messenger, since there are no witnesses to the actual betrothal, we are concerned about the betrothal by the other man. However, if they were living together as husband and wife, even though he did not see the witnesses of the betrothal, since they subsequently lived as husband and wife, we are not concerned about the betrothal by the other man. We do not investigate the presumption of how the betrothal occurred because it is known to all that they are husband and wife. Consequently, the presumption that the messenger fulfilled his mission is strengthened.

כב. כתב רבינו הרמ"א: אם אין עדים בדבר והמשלח כופר שעשאו שליח, י"א דהוי ספק מקודשת, וי"א דאינה מקודשת כלל – וכן נראה עיקר, עכ"ל. וטעמו דכל עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, ואע"ג שעשה מעשה וקדשה בעדו בפני עדים, מ"מ כיון שהוא כופר ואומר שלא עשאו שליח ואין לפנינו עדים שעשאו שליח אין זה כלום, ואפילו אב שקבל קדושי בתו הגדולה והיא מכחשת שלא עשאתו לשליח – אינה מקודשת כשאין עדים לפנינו על השליחות, וכ"ש באחר כשהאשה מכחשתו שלא עשאתו לשליח לקבלה, דכלל גדול הוא דעד אחד בהכחשה לא מהימן. מיהו אם יש עוד אחד להשליח המעיד כמותו, או ששנים הם שלוחים וכשירים לעדות – דנאמנים דשליח נעשה עד כמ"ש.

22. Rabbi Moses Isserles (the Rema) wrote: If there are no witnesses in the matter and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the sender denies having appointed the agent, some say she is in a state of doubtful betrothal, while others say she is not betrothed at all—and the latter opinion appears to be the main one. The reason is that any single witness in a case of contradiction is considered nothing, and even though he performed an act and betrothed her in the presence of witnesses, nevertheless, since he (the sender) denies and says that he did not appoint him as an agent and there are no witnesses before us that he appointed him as an agent, this is nothing. Even if a father received the betrothal for his adult daughter and she denies that she made him her agent—she is not betrothed when there are no witnesses before us regarding the agency, and all the more so with another person when the woman denies that she made him her agent to receive it, for it is a great principle that a single witness in a case of contradiction is not believed. However, if there is another witness for the agent who testifies like him, or if there are two agents who are fit to testify—they are believed, for an agent can become a witness as has been stated.

כג. ובמה שהכריע לקולא צ"ע [חמ"ח וב"ש], דכיון שעשה מעשה רבה לקדשה קשה להוציאה בלא גט, ונראה שכופין אותו ליתן לה גט, דהיא אסורה לעלמא דהרי היא אינה יודעת אם הוא אומר אמת או השליח, ואין זה דומה לכל עד מפי עד כשהראשון מכחישו אין השני נאמן, דהשליח אינו עד אלא אומר שעשאו לשליח ומעיד על עצמו ולא על אחרים [ב"ש סקי"א]. ואע"ג שיכול המשלח לומר לא אתן גט דלא ניחא לי לאסור עלי קרובותיה, מ"מ כיון שהיא לא פשעה והשליח עומד וצווח שעשאו שליח – כופין אותו ליתן גט. מיהו אם מתה בלא גט אין המשלח נאסר בקרובותיה אפילו לדיעה ראשונה מאחר שהוא כופר בהשליחות, ורק לגבי האשה עצמה דאינה יכולה להכחישו היא ספק מקודשת [שם]. וכ"ז בשליחות קדושי כסף, אבל בשליחות קדושי שטר – דינו כמו בגט שיתבאר בסי' קמ"א, דבזה דינו כשליש והוה קדושי ספק [נ"ל וע' ב"ש].

23. And regarding his ruling leniently, it is difficult [to understand] (Chamudei Daniel and Beit Shmuel), since he performed a significant act to sanctify her, it is difficult to release her without a get (divorce document). It seems that we compel him to give her a get, because she is forbidden to others, as she does not know whether he is telling the truth or the messenger, and this is not similar to the case of testimony by secondhand report, where if the first witness contradicts the second, the second is not believed. For the messenger is not a witness but rather claims he was appointed as a messenger and testifies about himself, not about others (Beit Shmuel, sub-paragraph 11). And even though the sender can say, "I will not give a get because I do not wish to forbid myself to her relatives," nevertheless, since she has not committed any wrongdoing and the messenger stands and asserts that he was appointed as a messenger, we compel him to give a get. However, if she dies without a get, the sender is not forbidden to her relatives even according to the primary opinion, since he denies the agency, and only concerning the woman herself, who cannot contradict him, she is considered doubtfully betrothed (ibid.). And all this applies to the agency of betrothal with money, but regarding the agency of betrothal with a document, it is treated like a get, as will be explained in section 141, where it is deemed like a third party and the betrothal is doubtful (so it seems to me, and see Beit Shmuel).

כד. כתב הטור בשם הרא"ש דאפילו לא מינוהו שליח בהדיא אלא שגילה דעתו שהוא חפץ באשה פלונית ואמר לו לשדכה לו והלך וקידשה בלא מינוי שליחות – שהיא מקודשת לו. אבל אם לא אמר לשדכה לו והלך וקידשה לו – אינה מקודשת, ולא חיישינן שמא עשאו שליח, לא שנא אם המקדש אביו או איש זר, ואפילו נתרצה בהקדושין כששמע אינו כלום, עכ"ל. ודבר פשוט הוא דלמאן דס"ל דשליחות צריך עדים צריך לגלות דעתו בפני עדים ולבקשו שישדכנה, והא דא"צ שליחות מפורש לקדושין נראה הטעם משום דזכין לאדם שלא בפניו, וכיון שבקש שישדכנה לו הוי כשליחות דזכייה היא מטעם שליחות, אבל כשלא בקש לשדכה לו אע"ג שגילה דעתו אין זה כלום, דגילוי דעתא בקדושין לאו מילתא היא כמו בגיטין שיתבאר בסי' קמ"א ע"ש, ולפיכך אינו מועיל אף כשנתרצה אח"כ בהקדושין, לפי שהמעשה הקודמת אין בזה ממש [נ"ל], אבל כשבקש שישדכנה לו הוי כשליחות ממש כמ"ש.

24. The Tur writes in the name of the Rosh that even if one was not explicitly appointed as an agent but merely expressed his desire for a certain woman and told another to arrange the match for him, and that other person went and betrothed her without explicit appointment as an agent—she is betrothed to him. However, if he did not tell him to arrange the match and the other person betrothed her for him—she is not betrothed, and we do not suspect that he made him an agent. This applies whether the one performing the betrothal is his father or a stranger. Even if he later agrees to the betrothal, it is meaningless. And it is clear that according to those who hold that agency requires witnesses, he must express his desire before witnesses and request that he arrange the match. The reason that explicit agency is not required for betrothal seems to be because one can benefit a person in his absence, and since he requested that the match be arranged, it is as if he appointed him as an agent. Benefiting someone without their knowledge is considered as agency. However, if he did not request the match, even though he expressed his desire, it is meaningless. Expressing one's desire

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in betrothal does not have the same status as in divorce, as will be explained in Siman 141. Therefore, it is not effective even if he later agrees to the betrothal because the previous action has no substance. But if he requested that the match be arranged, it is considered as true agency, as stated.

כה. עוד כתב בשם רבינו מאיר הלוי: אם האב הרצה הדברים לפני הבן שהוא רוצה לקדשה לו ושתק הבן והלך האב וקדשה לו – הוו קדושין גמורים, דמחמת כיסופא דאב שתק ועשהו שליח לקדשה לו, אבל באינש אחרינא כה"ג – הוי ספק קדושין, עכ"ל. דס"ל דכשהשליח הרצה הדברים לפני המשלח שרצונו להיות לו שליח לקדשה בעדו והוא שתק, הוי ספק שמא נתרצה לעשותו לשליח ושתיקתו כהודאה דמי או שמא לא נתרצה ומה שלא אמר "אין רצוני בזה" דלא חשש להשיבו, אבל באב א"א לומר שלא חשש להשיבו ושתיקתו כהודאה דמי, ומה שלא א"ל מפורש שיהיה שליח מפני החרפה שהתבייש לומר לאביו להיות שליח בעדו. ויש שחלקו בזה וס"ל דגם באב אינו אלא קדושי ספק, הלא אפשר לומר דלא מפני חרפה שתק אלא שלא נתרצה או היה לו ספק בדבר [מהרש"ל], ואף שהסברנו הדבר דבאחר י"ל שלא חשש להשיבו כלל אבל באב א"א לומר כן, מ"מ לעשותו קדושין וודאים קשה הדבר.

25. Rabbeinu Meir HaLevi also wrote: If a father presented the matter before his son, indicating that he wants to betroth a woman to him, and the son remained silent, and then the father went and betrothed her to him – this constitutes a valid betrothal. This is because, out of respect for his father, the son remained silent, effectively appointing him as his agent to betroth her. However, with another person in a similar situation, it would be a doubtful betrothal, end quote. The reason is that when the agent presented the matter before the principal, indicating his desire to appoint him as his agent to betroth her on his behalf, and the principal remained silent, it is uncertain whether he agreed to appoint him as his agent and his silence is considered as consent, or perhaps he did not agree and did not bother to respond. But with a father, it cannot be said that he did not bother to respond, and his silence is considered as consent. The reason he did not explicitly appoint him as his agent is due to the embarrassment of having to tell his father to act as his agent. There are those who disagree and hold that even with a father, it is only a doubtful betrothal, for it is possible to say that the son remained silent not out of embarrassment but because he did not consent or was uncertain about the matter. Although we have explained that with another person, it can be said that he did not bother to respond at all, but with a father, it cannot be said so, still, to consider it a definite betrothal is difficult.

כו. ודע, דאע"ג דדיעה זו חולקת עם דעת הרא"ש שהבאנו בסוגיית הש"ס [מ"ה: דהרא"ש מפרש ארצוייה על הבן והרמ"ה מפרש על האב], מ"מ לדינא אפשר דלא פליגא וכן משמע מלשון הטור, ויכול להיות דגם הרא"ש מודה דכשהשליח הרצה בפני המשלח להיות שליח ושתק הוי ספק קדושין, ואע"ג דרבינו הב"י בספרו הגדול כתב שחולקים, מ"מ בשו"ע משמע שחזר בו שהרי סידר שני הדינים בסעי' ד' וסעי' ה' בלא מחלוקת [וכ"כ הב"ש דלא פליגי], וגם בספרו הגדול כוונתו דלהרא"ש אין מוכח דין זה אבל מ"מ י"ל דלא פליג לדינא.

26. And know, that although this opinion differs from that of the Rosh which we brought in the Talmudic discussion [where the Rosh interprets it as referring to the son and the Ramah interprets it as referring to the father], nevertheless, in practice, it is possible that they do not actually disagree. This is also implied by the language of the Tur, and it could be that even the Rosh agrees that when the agent expresses before the sender his willingness to be an agent and the sender remains silent, it constitutes a doubtful betrothal. And although our teacher, Rabbi Yosef Karo, in his major work, wrote that they disagree, nevertheless, in the Shulchan Aruch it implies that he retracted this, as he arranged both laws in sections 4 and 5 without mentioning a disagreement [and so the Beit Shmuel also wrote that they do not disagree], and even in his major work, his intention is that according to the Rosh this law is not proven, but nevertheless, one can say that they do not disagree in practice.

כז. דבר פשוט הוא דאם השליח כופר בשליחותו והיא אומרת שקדשה בעד המשלח ואין כאן עדים שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא ונותן לה גט, ואין כופין אותו ליתן גט אם הוא אינו מודה בשליחות השליח.

27. It is straightforward that if the agent denies his agency and she claims that he betrothed her on behalf of the sender, and there are no witnesses, she has rendered herself as a "piece of forbidden meat" (i.e., she is forbidden to others), and he must give her a get (divorce document). However, we do not force him to give a get if he does not acknowledge the agency of the agent.

כח. שליח ששינה דבר בשליחותו – בטלה שליחותו כמ"ש בחו"מ שם, ולא מיבעיא בשינוי גמור כמו שצוהו לקדשה על תנאי וקדשה סתם או להיפך, אלא אפילו שינה בהמקום כגון שאמר "קדש לי פלונית במקום פלוני" וקדשה במקום אחר – אינה מקודשת, מפני שיכול לומר במקום זה ניחא לי שתתקדש מפני שיש לי שם אוהבים רבים ולא ידברו עלי רע משא"כ במקום אחר [גמרא נ'.], וכ"ש אם שינה איזה דבר בתנאי. אבל אם אמר לו "קדש לי פלונית והרי היא במקום פלוני" וקדשה במקום אחר – מקודשת, דלא מפני הקפידא א"ל אלא מראה מקומה הוא לו שהרי לא א"ל "תקדשה במקום פלוני" אלא "והרי היא במקום

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

פלוני", וכן הדין בשליחות הגט כמ"ש בסי' קמ"א.

28. A messenger who deviates from his mission - his mission is nullified, as stated in Choshen Mishpat there. And not only in the case of a complete deviation, such as if he was instructed to betroth her on a condition and he betrothed her unconditionally or vice versa, but even if he changed the location, for example, if he was told "Betroth this woman for me in a certain place" and he betrothed her in a different place - she is not betrothed, because he can say that in this place it is agreeable to me for her to be betrothed since I have many friends there and they will not speak ill of me, unlike in another place (Gemara 50). All the more so if he changed something regarding the condition. However, if he was told "Betroth this woman for me, and she is in such-and-such place" and he betrothed her in a different place - she is betrothed, because it was not said out of insistence but merely to indicate her location, as he did not say "Betroth her in such-and-such place" but rather "and she is in such-and-such place." The same law applies to the mission of delivering a divorce document, as stated in Siman 141.

כט. העושה שליח לקדש לו אשה פלונית והלך השליח וקדשה לעצמו – ה"ז מנהג רמאות, והרמב"ם בפ"ט דין י"ז כתב דנקרא רשע כמו עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלו, והטור והשו"ע לא כתבו דנקרא רשע דאזלו לשיטתייהו בחו"מ סי' רל"ז דבמתנה ומציאה לא נקרא רשע ע"ש, וקדושין לא גרע מזה, והרמב"ם ס"ל דבכל עניין מקרי רשע, ומ"מ מה שעשה עשוי והיא מקודשת להשליח כשידעה שקידשה לעצמו וסברה וקבלה. ואף אם לא עשאו שליח אלא א"ל "כשתלך לשם קדש לי אשה פלונית" והלך וקדשה לעצמו, מ"מ הרי זה מנהג רמאות כיון שזה סמך עליו והוא רימה אותו, אף שלא ייחדו בשליחותו שילך בעדו אלא במקרה כשילך לעסקיו יקדשנה בעדו [ב"ש], ויראה לי דבכה"ג גם לדעת הרמב"ם לא מקרי רשע אלא רמאי.

29. If someone appoints an agent to betroth a specific woman for him, and the agent goes and betroths her for himself, this is considered deceitful behavior. Rambam in Hilchot Ishut, Chapter 9, Halacha 17, writes that such a person is called wicked, similar to a poor person who is turning over a cake (to eat it), and another comes and takes it away. However, the Tur and Shulchan Aruch do not write that this person is called wicked, because they follow their reasoning in Choshen Mishpat, Siman 237, that in the case of a gift or found object, the person is not called wicked. And betrothal is not worse than that. The Rambam's opinion is that in any situation, such a person is called wicked. Nevertheless, what was done is done, and if she knew that the agent betrothed her for himself and she agreed and accepted, she is betrothed to the agent. Even if he was not appointed as an agent but was told, "When you go there, betroth that specific woman for me," and he went and betrothed her for himself, this is still considered deceitful behavior because the person relied on him and he deceived him, even though he was not specifically appointed as an agent to go on his behalf, but rather incidentally when he went on his own business to betroth her on his behalf. It seems to me that in such a case, even according to the Rambam, he is not called wicked but rather a deceiver.

ל. ודווקא שקדשה במעותיו, אבל אם קדשה במעות המשלח – אין כאן קדושין, דגזל הם בידו והמקדש בגזל אינה מקודשת כמ"ש בסי' כ"ח. וי"א דזהו דווקא כשאין להשליח עתה מעות אחרים להחליפן במקום מעות המשלח וליתנם להמשלח, או אפילו יש לו ויש קפידא להחליפן כגון שמעות המשלח יותר טובות או שקדשה בחפץ של המשלח, אבל אם קדשה במעות המשלח ויש להשליח מעות אחרות כאלו למוסרם להמשלח – מקודשת [ב"ש סקכ"א], דבזה לא שייך שקדשה בגזל שהרי בשלו קדשה. ויש חולקין בזה, דזה אינו אלא במפקיד מעות כשמותר להשתמש בהן יחזיר להמפקיד אחרים, אבל בשליח גזלן גמור הוא ואין לו רשות להחליפן, וכל מקום שהם הם של המשלח אא"כ נתן לו רשות להוציאן ולההליפן [מקנה]. ונראה דלא פליגי, דוודאי אם המשלח מסר לו מעות צרורין אין לו רשות להחליפן, אבל אם מסר לו מעות פתוחים והמשלח יודע שיש גם להשליח מעות ויניחם ביחד עם מעותיו ואין דרך העולם להקפיד במעות אלו או אלו – בוודאי העיקר כדיעה ראשונה. ואי קשיא, כשקדשה במעות המשלח למה לא תתקדש להמשלח כמו במכר בחו"מ סי' קפ"ג? דהתם אמרינן שהמוכר הקנה להמשלח אבל בקדושין איך תתקדש להמשלח והוא לא קדשה בעדו[שם ואבנ"מ, וע' ט"ז ודרישה, ומ"ש הב"ש דאין מקדשין במטבע כבר כתבנו בסכ"ז דלא כן הוא, וכ"כ האבנ"מ].

30. The translation of the passage: And specifically, if he betrothed her with his own money, but if he betrothed her with the sender's money – there is no betrothal here, because it is considered theft in his hand, and one who betroths with stolen property, she is not betrothed, as stated in section 28. And some say that this is specifically when the agent does not have other money now to replace the sender's money and give it to the sender, or even if he has and there is a concern to replace it, such as if the sender's money is of better quality or if he betrothed her with an object of the sender, but if he betrothed her with the sender's money and the agent has other similar money to give to the sender – she is betrothed [Beit Shmuel section 21], because in this case it is not considered that he betrothed her with stolen property since he betrothed her with his own. And there are those who disagree with this, saying that this is only applicable when someone deposits money and it is permitted to use it and return other money to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the depositor, but in the case of an agent, he is a complete thief and has no permission to replace it, and wherever the money is, it belongs to the sender unless he gave him permission to use and replace it [Mekneh]. And it appears that they do not disagree, for certainly if the sender gave him tied-up money, he has no permission to replace it, but if he gave him open money and the sender knows that the agent also has money and he mixes it with his own money, and it is not the custom of the world to be particular about this money or that money – certainly the main opinion is like the first opinion. And if you ask, when he betrothed her with the sender's money, why shouldn't she be betrothed to the sender like in a sale in Choshen Mishpat section 183? There, we say that the seller transferred ownership to the sender, but in betrothal, how can she be betrothed to the sender when he did not betroth her on his behalf [there and Even HaEzer, and see Taz and Drisha, and what Beit Shmuel wrote that one cannot betroth with a coin, we have already written in section 27 that this is not so, and the Even HaEzer also wrote so].

לא. והנה זה אינו רבותא כלל כשקדשה השליח לעצמו דמקודשת, דלמה לא תתקדש לו, וכי מפני שעשה מרמה לא תתקדש לו [ער"ן רפ"ג], אלא אפילו אם בבואו אל האשה אמר לה שבא לקדשה בעד משלחו וכל דבריו עד הקדושין היה כן, ובעת הקדושין קדשה לעצמו והיא הבינה שקדשה לעצמו ולא עירערה בדבר – ג"כ מקודשת, ואין אומרים כיון שעד רגע הקדושין היתה כוונתם להמשלח א"כ נאמר דזה שאמר "לי" היינו לשליחותו לקדשך בעד המשלח ואף שחזרו במחשבתם הוי דברים שבלב – לא אמרינן כן, דפירושא ד"לי" הוא "לי" ממש ואין זה דברים שבלב, וכיון ששניהם אומרים שכוונתם להשליח – שפיר מתקדשת לו כשקדשה במעותיו כמ"ש [חמ"ח סק"כ].

31. Behold, this is not a novelty at all when the agent betroths her for himself, that she is betrothed, for why should she not be betrothed to him? Just because he acted deceitfully, should she not be betrothed to him? Rather, even if when he came to the woman, he told her that he came to betroth her on behalf of his sender and all his words until the betrothal were as such, and at the time of the betrothal, he betrothed her for himself, and she understood that he betrothed her for himself and did not object – she is also betrothed. And we do not say that since until the moment of the betrothal their intention was for the sender, therefore we should say that when he said "for me," it meant on behalf of his mission to betroth you for the sender, and even though they changed their minds, it is considered "matters of the heart" – we do not say this. For the interpretation of "for me" is literally "for me," and this is not "matters of the heart." And since both of them say that their intention was for the agent – she is properly betrothed to him when he betrothed her with his own money, as was written.

לב. אבל אם היא אומרת שלא הבינה כלל שקדשה לעצמו וסברה שלהמשלח קדשה – אינה מקודשת להשליח, ובוודאי אדעתא דמה שאמר לה בתחלה לקדשה לפלוני קבלה ממנו הקדושין ונאמנת כשאומרת כן. וגם זהו פשוט דגם להמשלח אינה מקודשת, דהרי השליח לא קידשה בעדו, ולכן אינה צריכה גט לא מזה ולא מזה [ט"ז], ויש מי שמחמיר להצריך גט משניהם ואין שום טעם בדבר [ב"ש] אם לא מצד הרואים והשומעים [פרישה] שלא יאמרו אשת איש יוצאה בלא גט, ולכן אם דבר זה נתגלה לכל הרואים בשעת הקדושין שהשליח שינה והיא לא נתרצית להתקדשה לו פשיטא דאין כאן בית מיחוש [ומה שלא הזכיר הטור לשון זה דזהו פשוט].

32. However, if she says that she did not understand at all that he was marrying her to himself, and she thought that he was marrying her to the one who sent him – she is not betrothed to the agent. Certainly, she accepted the betrothal based on what he initially told her, that he was betrothing her to someone else, and she is believed when she says so. It is also clear that she is not betrothed to the one who sent the agent, as the agent did not betroth her on his behalf. Therefore, she does not need a get (divorce document) from either of them [Taz]. There is someone who is stringent and requires a get from both, but there is no reason for this [Beit Shmuel], except perhaps due to the concern of onlookers [Prisha], who might say that a married woman is being released without a get. Therefore, if this matter became known to all the onlookers at the time of the betrothal – that the agent deviated from his instructions and she did not consent to be betrothed to him – it is obvious that there is no concern here [and what the Tur did not mention is because it is obvious].

לג. אם אמר השליח "הרי את מקודשת לי" ואומר בעצמו מיד שטעה ורצונו היה לקדשה להמשלח, כתב רבינו הרמ"א דנאמן לומר שטעה, והרי יש רגלים לדבר שטעה כיון שהוא שלוחו של המשלח וחזקה שליח עושה שליחותו ועד הקדושין דיבר עמה בעד המשלח, ואיך יקדשנה פתאום לעצמו והרי קרוב הדבר שלא תתרצה להתקדשה לו ואין שום בר דעת עושה כן, ולפיכך נאמן. ומה דינו בהקדושין, יש מי שאומר דמקודשת להראשון היינו להמשלח, ו"לי" קאי על שליחותי כמ"ש בסעי' ל"א [חמ"ח סק"כ], והיינו אם אומר שאמר "לי" בלא שום כוונה וממילא יתפרש על השליחות. אבל לא משמע כן מהפוסקים, ובוודאי דצריך לקדשה פעם אחרת בעד המשלח דהקדושין האלו אינם כלום, דלהמשלח לא קדשה ולו ג"כ אינה מקודשת אפילו כשאין קפידא בהמעות כגון שעירב מעות המשלח במעותיו או המשלח צוהו לקדשה משלו, מ"מ כיון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהוא אמר שבטעות אמר והוא נאמן כמ"ש הקדש טעות אינו הקדש, וכמו במתכוין לומר "תרומה" ואמר "מעשר" וכיוצא בזה, ונוסף לזה שהרי היא אומרת שאין רצונה להתקדש להשליח והעניין מוכיח כן – אין קדושיו כלום. אלא שיש מי שאומר שהשליח צריך לישבע שטעה ושלא היתה כוונתו לקדשה לעצמו [ב"ש סקכ"ד], ויראה לי דזהו אינו אלא במקום שהיא אינה צועקת ע"ז ונכון בעדה גם להתקדש לשליח, אבל אם היא צועקת ואומרת שאין רצונה בו ולא דיבר עמה בעדו או שדיבר ולא נתרצתה וזה ששתקה מפני שלא הבינה שלעצמו קדשה, מה לנו ולשבועתו, והרי היא נאמנת כמו שנתבאר, ואפילו היתה כוונתו לקדשה לו מה מועיל.

33. If the agent says, "Behold, you are betrothed to me," and then immediately says that he made a mistake and intended to betroth her on behalf of the sender, Rabbi Rema writes that he is believed when he claims he made a mistake. There are grounds to support the claim of a mistake because he is the agent of the sender, and there is a presumption that an agent performs his agency. Until the betrothal, he spoke with her on behalf of the sender, so how could he suddenly betroth her for himself? It is likely that she would not agree to be betrothed to him, and no sensible person would do such a thing. Therefore, he is believed. Regarding the status of the betrothal, some say that she is betrothed to the first one, meaning the sender, and "to me" refers to my agency, as stated in section 31. This applies if he says that he said "to me" without any intention, and it is automatically interpreted as referring to the agency. However, this interpretation does not seem to be supported by the authorities. Certainly, he must betroth her again on behalf of the sender because the initial betrothal is invalid. She is not betrothed to the sender, nor is she betrothed to the agent himself, even if there is no issue with the money, such as if he mixed the sender's money with his own or if the sender instructed him to betroth her with his own money. Since he said he made a mistake and he is believed, as a mistaken consecration is not a consecration, just as if he intended to say "terumah" and said "ma'aser" instead, and the like. Additionally, she says that she does not wish to be betrothed to the agent, and the circumstances support this, making the betrothal invalid. However, some say that the agent must swear that he made a mistake and did not intend to betroth her for himself. It appears to me that this only applies if she does not protest and it is acceptable to her to be betrothed to the agent. But if she protests and says she does not want him, and he did not speak with her on his behalf or did speak but she did not agree, and she remained silent because she did not understand that he was betrothing her for himself, then his oath is irrelevant. She is believed, as explained, and even if he intended to betroth her for himself, it is of no consequence.

לד. ולכן זה שכתב רבינו הב"י דיש מי שמחמיר להצריכה גט מהשליח – זהו אינו אלא כשאין הוכחה מפורשת כל כך שטעה השליח וגם אין הוכחה גלויה שהיא לא נתרצית בהשליח כגון שדיבר עמה ג"כ אולי תאבה להתקדש לעצמו ולא אמרה לו מפורש שאין רצונה בכך, והדברים תלוים בדעת ב"ד שבאותו מקום לחקור ולדרוש יפה יפה, וכשהדברים מוכיחים מכל צד שטעה בלשונו – לא נצריכה גט בחנם, והשליח מקדשה עוד פעם בעד המשלח. ואם הדברים אינם מוכיחים כל כך וודאי דקשה להוציאה בלא גט מהמשלח, וכן משמע ממקור הדין במרדכי פ"ג ע"ש, ולזה הסכימו גדולי האחרונים.

34. Therefore, what our master, the Beit Yosef, wrote that there are those who are stringent and require a get (divorce document) from the agent – this is only when there is no clear proof that the agent made a mistake, and there is no clear evidence that she did not agree to the agent, such as if he spoke with her and perhaps she might consent to marry him, and she did not explicitly tell him that she does not desire this. These matters depend on the opinion of the local court to investigate and inquire thoroughly. And when it is evident from all sides that he made a mistake in his words – she does not require a get without cause, and the agent can betroth her again on behalf of the sender. But if the matters are not so clear, it is certainly difficult to release her without a get from the sender, and this also appears from the source of the law in Mordechai, Chapter 3, see there, and this is agreed upon by the great later authorities.

לה. ודע, דזה שנתבאר דכשעבר וקדשה לעצמו דהוי רמאי או רשע להרמב"ם – זהו אם האשה היתה מתרצית להתקדש להמשלח, אבל אם לא נתרצית כלל להתקדש להמשלח אלא להשליח, שפיר עביד שקדשה ואין זה רמאות כלל, אלא אם יש לו פנאי להודיע להמשלח שאיננה מתרצית להתקדש לו נכון להודיעו, ואם מתיירא שעד שיודיענו יקדמנו אחר גם זה א"צ [גמ'].

35. And know, regarding what was explained that if someone transgressed and betrothed her for himself, he is considered deceitful or wicked according to the Rambam – this applies if the woman would have consented to be betrothed to the sender. But if she did not consent at all to be betrothed to the sender, only to the agent, then it is proper that he betrothed her and this is not deceit at all. However, if there is time to inform the sender that she does not consent to be betrothed to him, it is proper to inform him. And if he fears that by the time he informs him, someone else might precede him, then this is also not necessary.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לו. אמרו חז"ל [נזיר י"ב.] דהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם שלא א"ל אשה פלונית, ומת השליח ואינו יודע אם קידש לו אשה אם לאו – הרי זה בחזקת שקידש, שחזקה שליח עושה שליחותו והואיל ואין ידוע איזו אשה קידש לו ה"ז אסור בכל אשה שיש לה קרובות שהן ערוה עמה, והן שש עריות – אחותה, ובתה, ובת בתה, ובת בנה, ואמה, ואם אמה. ובפרטן שבעה עריות, דאחותה לשתים יחשב – מן האב ומן האם, דאינו יכול לישא אשה זו שיש לה עריות כאלו, דשמא שלוחו קידש לו אחותה או בתה או אמה. אבל אשה שאין לה קרובות כאלו – מותר לישא אותה, ולשניות לא חששו מפני שאיסורן הוא מדרבנן. ולכן אם רוצה לקדש אשה שיש לה קרובות כאלו, אין לו תקנה אא"כ יבואו אלו הקרובות ויאמרו שלא נתקדשנו לשלוחו של זה, וי"א שאמירתן אינו מועיל להתירה, ורק אם עמדו ונשאו לאנשים דאז נתברר שהן פנויות ומותר בה, וטעם פלוגתתן יתבאר לפנינו בס"ד בסעי' מ', ע"ש.

36. The Sages said (Nazir 12b) that if someone tells his agent, "Go and betroth a woman for me," without specifying a particular woman, and the agent dies and it is unknown whether he betrothed a woman or not, the presumption is that he did betroth a woman, because there is a presumption that an agent completes his agency. Since it is not known which woman he betrothed, he is forbidden to any woman who has relatives that are forbidden to him as incestuous relationships, which are six forbidden relationships: her sister, her daughter, her granddaughter (daughter's daughter), her grandson's daughter, her mother, and her maternal grandmother. When detailed, they are seven forbidden relationships, because a sister is counted as two — from the father and from the mother. He cannot marry a woman who has such relatives, because perhaps his agent betrothed her sister, or her daughter, or her mother. But a woman who does not have such relatives is permitted to marry him, and there is no concern for secondary forbidden relationships because their prohibition is rabbinic. Therefore, if he wants to betroth a woman who has such relatives, he has no solution unless these relatives come and say that they were not betrothed by his agent. Some say that their statement does not help to permit her, and only if they marry other men is it clarified that they are single and permitted to him. The reasoning behind this dispute will be explained further with God's help in section 40, as noted there.

לז. עוד אמרו חז"ל [שם] דאפילו אשה שיש לה קרובות כאלו, אם אלו הקרובות היו נשואות בשעה שעשהו לשליח, אף אם אח"כ קודם מיתת השליח נתאלמנו או נתגרשו באופן שהיה לו עדיין פנאי לקדשן, מ"מ מותר באשה זו ולא חיישינן שקידש השליח אחת מקרובותיה, ואמרו בטעמא דמילתא דכיון דבההיא שעתה שעשהו לשליח היו נשואות, כי משוי שליח במילתא דקיימא קמיה, במילתא דלא קיימא קמיה לא משוי שליח. ויש גירסא בגמ' לא מצי משוי שליח, ולכן כתבו רבותינו הראשונים דכל מידי דלא מצי עביד אינש לא מצי עביד שליח, ואינו יכול לעשות שליח שיקדש אשה זו לאחר שתתגרש כיון שאין ביכולתו עתה לקדשה אינו יכול לעשות עתה שליח לזה, ואם יקדשה השליח בעדו אינו כלום דהשליחות לא תפסה, וצריך לעשות השליח כשתתאלמן או תתגרש כשיהיה בעצמו ביכולת לקדשה. וי"א דוודאי מן הדין מצי עביד אלא שאין דרך האדם לעשות שליח במילתא דלא מצי עביד השתא ולא חיישינן לזה, אבל אם עשהו שליח לזה – שליחותו קיימת, וכבר בארנו מחלוקת זו בחו"מ סי' קפ"ב ע"ש, ותלוי בחילוף הגירסאית שבגמ' כמ"ש.

37. Our Sages further stated that even if a woman has such close relatives, if these relatives were married at the time he appointed the agent, even if later, before the agent’s death, they became widowed or divorced in a way that he still had time to betroth them, nevertheless, he is permitted to marry this woman, and we do not suspect that the agent betrothed one of her relatives. They explained the reasoning that since at the time he appointed the agent they were married, a person appoints an agent only for something that is currently possible, not for something that is not currently possible. There is a version in the Gemara that says he cannot appoint an agent for this. Therefore, our early Rabbis wrote that anything a person himself cannot do, he cannot appoint an agent to do. He cannot appoint an agent to betroth this woman after she gets divorced because since he cannot currently betroth her, he cannot appoint an agent now for this. If the agent betroths her on his behalf, it is invalid because the agency is not in effect. He would need to appoint the agent after she becomes widowed or divorced when he himself has the ability to betroth her. Some say that from a legal standpoint, he could appoint the agent, but it is not customary to appoint an agent for something that one cannot currently do, and we do not concern ourselves with this. However, if he did appoint the agent for this, the agency is valid. We have already explained this dispute in Choshen Mishpat, Siman 182; see there. It depends on the different versions in the Gemara as we have written.

לח. בטעם איסור זה שאסרוהו רז"ל בכל הנשים, יש מרבותינו דס"ל שאין זה אלא קנסא על אשר צוהו לקדש לו אשה סתם ולא פרט לו אשה פלונית, דלא היה לו להכניס עצמו בספק איסור ובחשש תקלה, דמדינא אין כאן איסור דאין כאן חזקה גמורה דשליח עושה שליחותו, שהרי אינו תלוי בו ושמא לא תתרצה אשה להתקדש לו בעד משלחו, ועוד דאיך נאסור עליו כל הנשים דהרי יש לנו לילך אחר הרוב ורוב נשים שבעולם אינן מקרובי האשה שנתקדשה להשליח, ואין לומר בזה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, דמן התורה אין דין קבוע אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר לעצמו כמו תשע חנויות שנתבאר ביו"ד סי' ק"י,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ותדע לך שכן הוא שזהו רק קנסא בעלמא דאל"כ כל הקטנות שאביהם במרחקים יאסרו לעולם דניחוש שמא קיבל אביהן בעדן קדושין ע"י השליח, אלא וודאי שאין זה אלא קנסא ולדידיה קנסו ולאחריני לא קנסו [תוס'].

38. The reason for this prohibition, which our sages forbade for all women, is according to some of our rabbis because it is a penalty for commanding him to betroth any woman without specifying a particular woman. For he should not have involved himself in a situation of potential prohibition and possible error. For according to the law, there is no prohibition here, as there is no absolute presumption that an agent does the agency, since it does not depend on him, and perhaps the woman will not agree to be betrothed on behalf of the sender. Additionally, how can we forbid him from all women, as we should follow the majority, and the majority of women in the world are not relatives of the woman who was betrothed to the agent. And one cannot say that any fixed situation is considered as if it is half and half, for from the Torah, the law of fixed applies only when the prohibition is distinct by itself and the permission by itself, like in the case of nine stores explained in Yoreh De'ah, Siman 110. And you should know that this is only a penalty, for otherwise, all minors whose fathers are far away would be forbidden forever due to the concern that perhaps their father accepted betrothal for them through an agent. Rather, it is certainly only a penalty, and it is a penalty for him, but not for others.

לט. אבל יש מרבותינו דס"ל דדין גמור הוא, דכל הקטנות אפילו מת אביהן מותרות לפי שהן בחזקת פנויות ואין חזקת שליח עושה שליחותו מוציאן מחזקתן, ועוד חזקה על האב כשמקדש בתו להודיע לה ולאנשים הרבה ולא ישתוק שתהיה מקולקלת, אבל האיש הזה כשבא לקדש פנויה ואנו חוששין שמא קידש השליח אחת מקרובותיה, אע"ג שלכל אחת מהקרובות יש חזקת פנויה לא מהני חזקתן לזו שרוצית להתקדש, שהרי אין הקרובות לפנינו שנאמר שתועיל חזקתן, ובאמת אם באו הקרובות ואמרו לא נתקדשנו וודאי דהן מותרות מפני חזקת פנויה להתקדש לאחרים, ומתוך שנאמנות על עצמן נאמנות גם לזו [ר"ן פ"ו דגיטין בשם הרמב"ן], וחזקה דשליח עושה שליחותו חזקה גמורה היא, דרוב נשים רוצות להתקדש ויותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא, וגם דין קבוע גמור י"ל על זה, דהאיסור ניכר לעצמו – והיינו נשואות ידועות, וההיתר לעצמו – היינו כל פנויות על עצמן מפני חזקת פנויותן, ואנו מסתפקים על קרובות של זו אם הן מהפנויות או מהנשואות [נ"ל, וע' ר"ן שם שהקשה עליו דאיך נאמנת עד אחד, וי"ל דעל עצמן נאמנות מפני חזקתן וממילא שהיא מותרת דנסתלק האיסור, ודו"ק].

39. But there are some of our rabbis who hold that it is a definitive law, that all minors —even if their father has died—are permitted, because they are presumed to be single, and the presumption that an agent fulfills his mission does not remove them from their presumption. Furthermore, there is a presumption about the father that when he betroths his daughter, he will inform her and many people, and he will not be silent so that she would become corrupted. However, when this man comes to betroth a single woman, and we are concerned that perhaps the agent has betrothed one of her relatives, although each of the relatives has a presumption of being single, their presumption does not help this one who wants to be betrothed, since the relatives are not before us that we might say their presumption would be effective. Indeed, if the relatives come and say, "We were not betrothed," they are certainly permitted because of their presumption of being single to be betrothed to others. And since they are trustworthy about themselves, they are also trustworthy regarding this one [Ran, Chapter 6 of Gittin, in the name of Ramban]. The presumption that an agent fulfills his mission is a strong presumption, for most women desire to be betrothed, and more than a man desires to marry, a woman desires to be married. And there is also a definitive law about this, that the prohibition is evident to itself—that is, known married women—and the permission is evident to itself—that is, all single women are permitted because of their presumption of being single. And we are in doubt about the relatives of this one, whether they are from the singles or the married [It appears to me, and see Ran there who questions how one witness is believed, and it can be said that they are believed about themselves because of their presumption, and consequently, she is permitted because the prohibition is removed. Pay careful attention].

מ. ויש נפק"מ לדינא בין שני דיעות אלו: דלטעמא דדינא – מותרת כשהקרובות אומרות שלא נתקדשו, ולטעמא דקנסא – אינו מועיל, דהרי מדינא גם בלא אמירתן מותרת ומה יוסיף אמירתן, ולכן לא מהני אא"כ עמדו ונתקדשו דאיסורא לא עבדי, ואז בהכרח א"א לנו לאוסרה לזו עליו, וזהו טעם השני דיעות שכתבנו בסי' ל"ו. ועוד נפק"מ: דאם לא השגיח וקידש אשה, דלטעמא דקנסא – הויין קדושין גמורים כיון דמדינא מותרת היא, ולטעמא דדינא – הויין ספק קדושין, דשמא קידש אחותה או ערוה אחרת ואין קדושיו תופסין בה, ועד שיתברר בבירור גמור שכל קרובותיה הן פנויות, ואז הקדושין קדושין גמורים [ע' ב"ש סק"ל].

40. There is a practical halachic difference between these two opinions: according to the reasoning of the law, she is permitted when the relatives say that she was not betrothed. According to the reasoning of a penalty, their statement does not help, because according to the law she is permitted even without their statement, so what

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would their statement add? Therefore, it only helps if they stood and betrothed, for they would not perform a forbidden act, and then it is necessarily impossible for us to prohibit her to him. This is the basis of the two opinions we wrote in Siman 36. Another practical difference: if he did not pay attention and betrothed a woman, according to the reasoning of a penalty, the betrothal is valid because according to the law she is permitted. According to the reasoning of the law, it is a doubtful betrothal, because perhaps he betrothed her sister or another forbidden relation and his betrothal does not take effect with her. Until it is completely clarified that all her relatives are unmarried, then the betrothal is a valid betrothal. [See Beit Shmuel 31].

מא. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' י"א, די"א דה"ה אם צוה לקדש אשה פלונית ומת השליח – נאסר מיד בקרובותיה מטעם חזקה שליח עושה שליחותו, ויש חולקין בזה, עכ"ל. וטעם הפלוגתא: דלטעמא דקנסא א"כ כשצוהו לקדש אשה פלונית דלא שייך קנסא כמו בצוהו סתם א"כ אין לאסרו בקרובותיה, אבל לטעמא דדינא כמו דבסתמא נאסר בכל הנשים כמו כן במפורש נאסר בקרובותיה, אמנם כל גדולי האחרונים חולקים עליו, דוודאי אפילו לטעמא דקנסא בזה הוי דין גמור ורק בסתמא דאסרינן ליה בכל העולם הוי רק קנסא, אבל כשפירט "אשה פלונית" פשיטא דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו והוא אסור בקרובותיה, ואפילו אם נאמר דחזקה שליח עושה שליחותו לא אמרינן לקולא, מ"מ לחומרא וודאי דאמרינן וממילא דקרובותיה נאסרו מדינא מפני הספק [חמ"ח וב"ש והגר"א].

41. And our teacher, the Rema, wrote in section 11 that there are those who say that if a man instructed a messenger to betroth a specific woman and the messenger died, he is immediately forbidden to marry her relatives based on the presumption that a messenger carries out his mission. However, there are those who disagree. The reason for the dispute is as follows: According to the reasoning of a penalty, if he instructed the messenger to betroth a specific woman, the penalty does not apply as it does when he gave a general instruction. Therefore, he should not be forbidden to marry her relatives. However, if the reasoning is based on law, just as he is generally forbidden to marry all women, he is likewise forbidden to marry her relatives when he specified. Nevertheless, all the great later authorities dispute the Rema. They hold that even according to the reasoning of a penalty, here it is a definite law, and only in a general instruction do we impose a penalty on him forbidding all women. But when he specified a particular woman, it is clear that we say the presumption that a messenger carries out his mission applies, and he is forbidden to marry her relatives. And even if we say that we do not apply the presumption of a messenger carrying out his mission leniently, we certainly apply it stringently. Consequently, her relatives are forbidden to him by law due to the doubt.

מב. ולי נראה כדברי רבינו הרמ"א, דמדינא א"צ לחוש כלל אפילו למאן דס"ל דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו אפילו לקולא, דהא הכא אין בידו כלל, ואפילו אם בסתם יש לחוש מפני שהרבה נשים יש הרוצות להנשא, אבל בפורט אשה פלונית מי יימר שנתרצתה להתקדש לו, ונהי דעכ"ז מדרבנן יש לחוש דשמא נתרצתה, מ"מ זהו פשיטא דאם האשה הזאת תרצה להנשא לאחר שאין ביכולתינו לאוסרה מפני שליחותו של זה, דהרי יש לה חזקת פנויה והיא עומדת וצווחת שלא נתקדשה לשלוחו של זה. ולפ"ז אם נאמר דחזקתה של זו מועיל גם לקרובותיה פשיטא דאין איסור עליו לקדש את הקרובות מטעמים שנתבאר, אלא דלמאן דס"ל באשה סתם דמדין גמור נאסר בכל הנשים נתבאר דס"ל דאין חזקתה של זו מועיל לאחרת, וא"כ יש לאוסרם עכ"פ מדרבנן, אבל מאן דס"ל קנסא לא ס"ל סברא זו, וא"כ מותרות – אם מפני טעם חזקה אם מפני שלא שייך בזה חזקה עושה שליחותו כמ"ש, וקנס לא שייך בזה שהרי פירט לו את האשה, ושפיר קאמר רבינו הרמ"א. ומ"מ למעשה יש להחמיר לכל הדיעות עד שיבורר הדבר.

42. And it appears to me like the words of our master, the Rema, that according to the law, there is no need to be concerned at all, even according to the opinion that we say there is a presumption that an agent completes his agency even for leniency. For here, it is not in his control at all, and even if in a general case there is reason for concern because many women wish to marry, but when specifying a particular woman, who says she consented to be betrothed to him? And even though nevertheless, from the Rabbis, there is reason to be concerned that perhaps she consented, still it is clear that if this woman wishes to marry another, we cannot forbid her due to the agency of this one, for she has the presumption of being unmarried and she stands and declares that she was not betrothed to the agent of this one. And according to this, if we say that the presumption of this woman also benefits her relatives, it is clear that there is no prohibition on him to betroth the relatives for the reasons explained, except that according to the one who holds that in the case of a general woman it is completely forbidden by law with all women, it is explained that he holds that the presumption of this woman does not benefit another. And if so, there is reason to forbid them at least from the Rabbis, but according to the one who holds it is a penalty, he does not hold this reasoning. And if so, they are permitted - whether due to the reason of presumption or because the presumption of completing the agency does not apply here as mentioned, and a penalty does not apply here since he specified the woman. And

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

our master, the Rema, said well. Nevertheless, in practice, it is proper to be stringent according to all opinions until the matter is clarified.

מג. עשה שליח וביטל השליחות קודם הקדושין – הרי הוא בטל, אבל אחר הקדושין – אינו מועיל הביטול אפילו תוך כדי דיבור של הקדושין כמו בגט בסי' קמ"א, דבגיטין וקדושין קיי"ל דתוך כדי דיבור הוי כלאחר כדי דיבור כמ"ש בסי' ל"ח וסי' מ"ט, וזהו דעת רוב הפוסקים. אמנם למאן דס"ל דזהו רק לחומרא כמ"ש שם, וודאי דיש לחוש לחומרא שאם קבלה קדושין מאחר צריכה ממנו גט, ואם אין ידוע אם ביטל קודם הקדושין או אחר הקדושין – ה"ז ספק מקודשת.

43. If one appointed an agent and then nullified the agency before the betrothal, the agency is nullified. However, if the nullification occurred after the betrothal, the nullification is ineffective, even within the time it takes to say the words of the betrothal, similar to the laws of divorce as discussed in Siman 141. For in the matters of divorce and betrothal, it is established that the time it takes to say the words is considered as if it were after that time, as mentioned in Siman 38 and Siman 49, and this is the opinion of the majority of the decisors. However, according to the opinion that this is only a stringency, as mentioned there, certainly one must be stringent that if she accepted betrothal from another man, she would require a divorce from him. And if it is not known whether the nullification was before or after the betrothal, it is considered a doubtful betrothal.

מד. ביטול זה הוא דווקא בפה ובפני שני עדים ושיבטלו מפורש, אבל גילוי דעת אינו מועיל, דקיי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא וכן בקדושין. ואולי דבכאן מועיל גילוי דעת לחומרא דעדיין הוא קודם הקדושין הוה כבדיני ממונות דמועיל גילוי דעת בכמה דברים, אבל דברים שבלב וודאי דאינו כלום. ולכתחילה יבטלו בפני השליח עצמו, דכן תקנו חז"ל בגט כמ"ש שם כדי שלא יבא הדבר לידי קילקול ואסרו לבטל שלא בפני השליח, ומ"מ בדיעבד אם ביטלו – מבוטל גם שלא בפניו. ושמא תשאל מה חשש יש בקדושין כשיבטל שלא בפניו? בשלמא בגיטין יש חשש שלא תדע מהביטול ותנשא לאחר, אבל בקדושין איזה חשש יש כשתסבור שמקודשת היא? אמנם גם בכאן יש חשש, דכשתסבור שמקודשת היא אם תקבל קדושין מאחר לא תחוש להקדושין ובאמת היא פנויה, ועוד דכיון דתסבור שהיא מקודשת תתעגן ותיתיב ולא תנשא לאחר וטב למיתב טן דו, או שיגיעו הקדושין לידה קודם שבטלו והיא סבורה שכבר בטלו ותנשא לאחר. והרמב"ם והטור לא כתבו כלל דין זה דבאמת המה חששות דלא שכיחי כמובן, וגם בגמ' לא נזכר זה בקדושין, אמנם מירושלמי רפ"ד דגיטין משמע כן, וכן פסקו רבותינו בעלי השו"ע, והכי קיי"ל. [ואע"ג דלפי ש"ס דילן גיטין ל"ג. לר"י ולר"נ דקיי"ל כוותייהו ולהטעם שמפרש שם לא שייך בקדושין, מ"מ לטעמי הירושלמי יש לחוש, ודו"ק].

44. This nullification is specifically verbal and in the presence of two witnesses, and it must be explicitly nullified. A mere expression of intent is not effective because we hold that an expression of intent in the case of a divorce document is not valid, and the same applies to betrothal. Perhaps here an expression of intent is effective as a stringency since it is still before the betrothal and it is similar to monetary laws where an expression of intent is effective in several matters, but matters of the heart are certainly meaningless. Ideally, the nullification should be in the presence of the agent himself, as the Sages decreed regarding a divorce document, as written there, to prevent complications and they prohibited nullifying it not in the presence of the agent. Nevertheless, after the fact, if it was nullified, it is nullified even not in his presence. And perhaps you will ask, what concern is there in betrothal if it is nullified not in his presence? In the case of divorce, there is a concern that she will not know about the nullification and will marry someone else, but in betrothal, what concern is there if she thinks she is betrothed? However, here too there is a concern. If she thinks she is betrothed, she might accept betrothal from another and not worry about the first betrothal, when in fact she is single. Additionally, since she believes she is betrothed, she will remain single and not marry another, preferring to remain with the one she believes betrothed her ("better to sit with a friend"). Or, the betrothal may reach her before it is nullified, and she might think it has already been nullified and marry another. Rambam and the Tur did not write this law at all because these concerns are indeed uncommon, as is evident. Also, in the Gemara, this is not mentioned regarding betrothal. However, from the Jerusalem Talmud at the beginning of the fourth chapter of Gittin, it seems so, and this is how our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, ruled, and this is our established practice. [And even though according to our Talmud in Gittin 33a, according to Rabbi Yehuda and Rabbi Nachman, whose opinions we follow, and based on the reasoning explained there, this does not apply to betrothal, nevertheless, according to the reasoning of the Jerusalem Talmud, there is a concern, and consider this carefully.]

מה. העושה שליח לקדש לו אשה פלונית והלך השליח וקידשה לו, והמשלח בעצמו קידש אחת מקרובותיה שהן ערוה לזו כמו אמה ובתה ואחותה, ואינו ידוע איזו מהן נתקדשה ראשונה – שתיהן צריכות גט ואסורות עליו, אבל אם ידוע מי קידש ראשון – ה"ז מקודשת לו והשנייה א"צ גט שאין קדושין תופסין בערוה, ואפילו אם השליח קידש ראשון לא אמרינן דהרי חזינן שאין המשלח רוצה בשליחותו מדקידש מיד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קרובתה בוודאי ביטלו לשליחות בלבו, דהרי כבר בארנו דגילוי דעתא לאו מילתא היא. ואם באמת ביטלו בפירוש וידענו שהיה הביטול קודם קדושי השליח – כבר נתבאר דקדושי השליח בטילין וממילא דקדושיו שקידש בעצמו הן קדושין וודאים. ואם אין ידוע אם היה הביטול קודם הקדושין אם לאו – הדר ה"ל ספיקא וצריכות שניהן גט ואסורות עליו.

45. If someone appoints an agent to betroth a specific woman on his behalf, and the agent goes and betroths her for him, but the sender himself betroths one of her close relatives who are prohibited to marry each other (like her mother, daughter, or sister), and it is not known which of them was betrothed first – both need a get (divorce document) and are forbidden to him. However, if it is known who was betrothed first – she is the one who is betrothed to him, and the second one does not need a get because betrothal does not take effect with a close relative. Even if the agent betrothed her first, we do not say that it is evident that the sender does not want the agency to take effect because he immediately betrothed her close relative; certainly, he nullified the agency in his heart. This is because we have already explained that revealing one's intention in one's heart is not significant. If he explicitly nullified it, and we know that the nullification occurred before the agent's betrothal – it has already been explained that the agent's betrothal is nullified, and consequently, the sender's own betrothal is a definite betrothal. If it is not known whether the nullification occurred before the betrothal or not – the matter returns to being doubtful, and both need a get and are forbidden to him.

מו. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ט דין י"ח: העושה שליח לקדש לו אשה והלך וקדשה, השליח אומר לעצמי קדשתיה והאשה אומרת לראשון ששלחו נתקדשתי, אם לא עשה השליח בעדים הרי השליח אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו והאשה אסורה בקרובי המשלח והמשלח מותר בקרובותיה, ואם הוחזק השליח בעדים – ה"ז מקודשת לראשון. אמרה איני יודעת למי נתקדשתי אם למשלח או לשלוחו, אם לא הוחזק השליח בעדים – ה"ז מקודשת לשני, ואם הוחזק שהוא שלוחו – שניהן נותנין גט, ואם רצו – אחד נותן גט ואחד כונס, עכ"ל. ומקורו מירושלמי פ"ג דקדושין, ועשאו לדין זה כמו האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתני דהוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו כמ"ש בסי' מ"ח דכל מי שמודה בהקדושין הרי עשה אנפשיה חתיכה דאיסורא על הקרובים מהעריות שאין קדושין תופסין בהן. וכ"ז כשעידי הקדושין אינם לפנינו או שאינם זוכרים איך היה, ופרטי הדינים בנתינת גט יתבאר שם בס"ד.

46. The Rambam wrote in Chapter 9, Law 18: If someone appoints an agent to betroth a woman for him and the agent goes and betroths her, the agent says, "I betrothed her for myself," and the woman says, "I was betrothed to the first one who sent him." If the agent did not act with witnesses, the agent is forbidden to marry her relatives, and she is permitted to marry his relatives. The woman is forbidden to marry the relatives of the one who sent the agent, and the one who sent the agent is permitted to marry her relatives. If the agent is established by witnesses, she is betrothed to the first one. If she says, "I do not know to whom I was betrothed, whether to the sender or the agent," if the agent is not established by witnesses, she is betrothed to the second one. If it is established that he was the agent, both must give her a divorce. If they wish, one gives a divorce, and the other marries her. End quote. His source is from the Jerusalem Talmud, Chapter 3 of Kiddushin, and he made this ruling akin to the case where a man says to a woman, "I betrothed you," and she says, "You did not betroth me." He is forbidden to marry her relatives, and she is permitted to marry his relatives, as stated in Siman 48, that anyone who admits to the betrothal makes himself forbidden to the relatives as with forbidden relationships where betrothal does not take effect. And all this applies when the witnesses to the betrothal are not present or do not remember how it happened. The details of the laws concerning the giving of divorce will be explained there, with the help of Heaven.

מז. ואין לתמוה למה בלא עשאו בעדים מותר המשלח בקרובותיה, הרי הוא אומר שעשאו לשליח והיא אומרת שנתקדשה לו [טור]? די"ל דאין שום טעם שיאסור המשלח בקרובותיה דהרי עיקר איסורו מפני השליחות, והרי השליח עומד וצווח שביטל השליחות וקדשה לעצמו, ויש כח להשליח להתיר להמשלח קרובותיה והיא אין בידה כח לאסרו, ולא עדיפא מאשה דעלמא שאומרת לראובן קדשתני וראובן מכחישה, והכא ג"כ השליח שהוא במקום ראובן מכחישה. ומ"מ יש מרבותינו שחולקים בזה וס"ל דגם הוא אסור בקרובותיה [שם בשם הרא"ש].

47. And one should not wonder why, when a man did not appoint a messenger with witnesses, it is permissible for the sender to marry her relatives. After all, he says that he appointed the messenger, and she claims that she was betrothed to the messenger. One could say that there is no reason to prohibit the sender from marrying her relatives, for the primary reason for the prohibition is because of the agency. Here, the messenger stands and claims that he annulled the agency and betrothed her to himself. The messenger has the power to permit the sender to marry her relatives, and she does not have the power to prohibit him. This situation is no different than any woman who claims that Reuven betrothed her, and Reuven denies it. Here, too, the messenger, who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stands in place of Reuven, denies it. Nevertheless, some of our Rabbis disagree with this and hold that he is also prohibited from marrying her relatives.

מח. וכן במה שפסק דאם הוחזק השליח בעדים ה"ז מקודשת לראשון, והרי השליח עומד וצווח אע"פ שעשאני בעדים חזרתי משליחותי ולעצמי קדשתיה [שם], ואיך נתירנה להמשלח? אמנם בשנדקדק בדבריו דלא אמר אם עשאו בעדים כדקאמר ברישא אם לא עשאו בעדים, אלא דבאמת אין נפק"מ בין עשהו בעדים לשלא בעדים, והוחזק הוא עניין אחר, והוא כגון שהביא עמו עדים או כתב מקויים ששליח זה נעשה בעדים, וכיון דהשליח עצמו טרח לפני הקדושין להביא ראיה שהוא שלוחו של פלוני, אינו נאמן לומר שכרגע נשתנה דעתו, וכיון שהיא טוענת ברי שנתקדשה להמשלח אנו מאמינים לה, ודברי השליח אינו כלום והוי כטוען נגד מה דקים לן ונגד החזקה. ומ"מ זהו וודאי דהשליח נאסר בקרובותיה [הה"מ] דהרי שויא אנפשיה חד"א, ואפשר דגם כופין אותו ליתן גט וכמ"ש בסי' מ"ח. ויש מרבותינו שחולקים גם בזה וס"ל דאין חילוק בין הוחזק ללא הוחזק, ואפילו בהוחזק לא נשארה מקודשת לראשון בקדושין אלו, אלא שכופין את השליח ליתן גט וגם כופין אותו שיקדשנה עוד פעם בעד המשלח [ע' ב"ש סקל"ז, ול"נ דכוונת הרמ"א כמ"ש, ובזה יצאנו מכל פקפוק, ודו"ק].

48. And similarly, regarding his ruling that if the agent was established with witnesses, she is betrothed to the first [principal], and the agent stands and protests, even though he made me [an agent] with witnesses, I rescinded my agency and betrothed her to myself [there is a difficulty]. How can we permit her to the principal? However, when we scrutinize his words, he did not say "if he made him with witnesses," as he said at the beginning "if he did not make him with witnesses," but rather, in truth, there is no difference whether he made him with witnesses or without witnesses. Being established is another matter, such as if he brought witnesses with him or a validated document that this agent was made with witnesses. Since the agent himself exerted effort before the betrothal to bring proof that he is the agent of so-and-so, he is not believed to say that his intention changed at that moment. And since she claims with certainty that she was betrothed to the principal, we believe her, and the agent's words are nothing, and it is like a claim against what is established for us and against the presumption. Nevertheless, it is certain that the agent is forbidden to her relatives [according to the Rambam], for he made himself like a single witness. And it is possible that he is also compelled to give a divorce, as it is written in Siman 48. Some of our Rabbis disagree about this and hold that there is no difference between being established and not being established, and even if he is established, she is not betrothed to the first one with this betrothal. Rather, the agent is compelled to give a divorce, and he is also compelled to betroth her again on behalf of the principal. [See Beit Shmuel on Siman 37, and it seems to me that the intention of the Rema is as I have written, and with this, we avoid all doubts. Examine this well.]

מט. ובזה שפסק באומרת איני יודעת למי נתקדשתי אם לא הוחזק בעדים מקודשת לשני ואם הוחזק בעדים שניהם נותנים גט, הטעם פשוט דכשלא הוחזק שליחותו והוא טוען ברי והיא שמא – נאמן, שהרי אין כאן דבר במה שלא נאמינו, אבל בהוחזק בעדים דהחזקה כמכחשת אותו, ולפיכך שניהם נותנים גט דהדבר שקול דהוא טוען ברי ושליחותו הוחזקה, ואין מי שחולק עליו בדין זה.

49. And regarding the ruling that if she says, "I do not know to whom I was betrothed," if there is no established testimony, she is betrothed to the second one. If there is established testimony, both must give a get (divorce document). The reasoning is simple: when his agency is not established, and he claims with certainty while she is uncertain, he is believed, for there is no reason not to trust him. However, when there is established testimony, the presumption is that she contradicts him. Therefore, both must give a get, as the matter is balanced: he claims with certainty, and his agency is established. No one disputes this ruling.

נ. אם אחר שאמר השליח "לעצמי קדשתיה" חזר בו ואמר "סבור הייתי שקדשתיה לעצמי ונזכרתי שקדשתיה לשולחי", אם הוחזק בעדים – אז אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו ונאמן לחזור בו ולומר שטעה והשליח מותר בקרובותיה ומקודשת קדושי וודאי להראשון, אבל בלא הוחזק בעדים – אפשר באמת שחזר משליחותו כמו שאמר מקודם ואינו נאמן עתה לחזור בו [חמ"ח וב"ש סקל"ח], ונשאר באיסור בקרובותיה והראשון צריך קדושין אחרים. וכשהיא אמרה איני יודעת וחזר בו השליח, בהוחזק בעדים נראה דלא גרע מהיכא שהכחישתו מקודם, אבל בלא הוחזק אין הדין כמקודם שפסקנו שמקודשת לשני, אלא וודאי דבזה נאמן לחזור בו ואינה מקודשת לו וצריכה ממנו גט וגם מהראשון, או שהראשון יקדשה מחדש [נ"ל].

50. If, after the agent (shaliach) said, "I betrothed her to myself," he retracted and said, "I thought I had betrothed her to myself, but I remembered that I betrothed her to my sender," if this is established by witnesses, then we say that there is a presumption that an agent carries out his agency, and he is believed to retract and say that he was mistaken. The agent is permitted to her relatives, and the betrothal is certainly valid for the first one. However, without being established by witnesses, it is indeed possible that he withdrew from his agency as he initially stated, and he is not believed now to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

retract, and he remains prohibited to her relatives, and the first one requires a new betrothal. And when she said, "I do not know," and the agent retracted, if it is established by witnesses, it seems it is no worse than if she had contradicted him initially. But without being established, the law is not as it was previously decided that she is betrothed to the second one; rather, certainly in this case, he is believed to retract, and she is not betrothed to him and needs a get (divorce document) from him and also from the first one, or the first one should betroth her anew.

נא. י"א דשליח שקידש סתם, והיינו שבא אל האשה וא"ל "פלוני עשאני שליח לקדש אותך" ולאחר שעה קדשה סתם והשליח אומר לעצמי נתכוונתי והיא אומרת להמשלח נתכוונתי, אם לא היה השליחות מפורסם מותר המשלח בקרובותיה כמו שהשליח אומר, דמאמינים לו שלעצמו כיון, והשליח אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרובי השליח, אבל כשהוחזק בעדים – גם המשלח אסור בקרובותיה, שאין מחאת השליח מחאה אצלו לבטל השליחות [ראב"ד שם], ואפשר דלדינא גם הרמב"ם מודה בדין זה, וצ"ע. [והראב"ד מפרש כן הירושלמי, וצ"ע על השו"ע שלא הביאו כלל].

51. Some say that if an agent betroths a woman without specifying, meaning he goes to the woman and says, "So-and-so appointed me as an agent to betroth you," and after some time he betroths her unspecifically, and the agent claims he intended it for himself while she claims she intended it for the sender, if the agency was not well-known, the sender is allowed to marry her relatives as the agent claims because we believe him that he intended it for himself. The agent, however, is forbidden to marry her relatives, and she is permitted to marry the agent's relatives. But if there were witnesses attesting to the agency, the sender is also forbidden to marry her relatives because the agent's objection is not considered sufficient to nullify the agency [Raavad there]. It is possible that, in practice, even Rambam agrees with this ruling, but this requires further investigation. [And the Raavad explains the Yerushalmi in this way; it is puzzling why the Shulchan Aruch does not mention this at all].

נב. אם השליח אומר קדשתיה להמשלח והיא אומרת לא קדשתני – המשלח אסור בקרובותיה ע"פ השליח אף אם לא הוחזק בעדים, דכיון שאומר שעשה שליחותו וחזקה שליח עושה שליחותו הוי כאומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתני. ודע, דבין המשלח ובין השליח יכולים לבטל השליחות בדיבורם, אפילו קנו בקניין יכולין לבטל השליחות [ב"י], ואם נשבעו שלא לבטל השליחות ועברו וביטלו – ביטולם ביטול ועברו על השבועה [ע' תוס' תמורה ו'. ד"ה והשתא], מיהו אין נאמנים לומר שביטלו כל זמן שלא ידענו בבירור שביטלו דאין אדם משים עצמו רשע, ובהלכות גיטין יתבאר עוד בס"ד.

52. If the agent (shaliach) says, "I betrothed her on behalf of the sender," and she says, "You did not betroth me" – the sender is prohibited from marrying her relatives based on the agent's word, even if there are no witnesses. Since the agent says he fulfilled his mission and there is a presumption that an agent fulfills his mission, it is as if the man told the woman, "I betrothed you," and she says, "You did not betroth me." And be aware, both the sender and the agent can cancel the agency with their verbal declaration. Even if a kinyan (formal act of acquisition) was made, they can still cancel the agency. If they swore not to cancel the agency and then canceled it, the cancellation is valid, but they have violated their oath. However, they are not believed to say they canceled unless we know clearly that they did, because a person does not make himself a wicked person. Further details will be explained in the laws of divorce, G-d willing.

נג. כבר נתבאר בסעי' נ"ח דשליח ששינה בשליחותו בטלה השליחות, ויש שמסתפק אם קידש קדושין דרבנן או ספק קדושין אם זהו שינוי בשליחות, דבוודאי דעת המשלח היה לקדשה קדושין גמורים, וכן אם קדשה בקדושין שאין מסורים לביאה [מל"מ פ"ז ה"כ], ובסי' ל"א סעי' ל"ח כתבנו שיש בזה מחלוקת ולמעשה הוי ספק ע"ש, ואע"ג דמצד הסברא היה נראה דזהו וודאי שינוי בשליחות [שם], מ"מ י"ל גם להיפך דוודאי אם שינה באיזו מעשה הוי שינוי אבל כשלא שינה במעשה אלא דלפי הדין הוי כשינוי אין זה כשינוי בשליחות דהא לא צוהו כיצד לעשות ע"פ הדין אלא דזהו כגילוי דעתא דאנן סהדי דוודאי לא חפץ רק בקדושין ברורים והרי קיי"ל דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא וכן בקדושין, ולכן למעשה הוי ספיקא דדינא והוי ספק קדושין [ואע"ג דראיית המל"מ מדף נ"ב. מרב טביומי יש לדחות ולומר דכן עשהו לקדש לו אחת מהבנות וכמעשה דאחיות במשנה שם, וכן ראיית המגיה מדף ס"ד: יש לדחות ע"ש, מ"מ י"ל מצד הסברא כן כמ"ש, ודו"ק].

53. It has already been explained in section 58 that if an agent deviates from their mission, the agency is nullified. There are those who are uncertain if a rabbinic betrothal or a doubtful betrothal constitutes a deviation from the mission, for certainly the intent of the sender was to perform a complete betrothal. Similarly, if he betrothed her with betrothal that does not permit consummation [Maggid Mishneh, Chapter 7, Law 20]. And in section 31, paragraph 38, we wrote that there is a dispute on this matter, and in practice, it is considered doubtful, see there. And even though logically it would seem that this is certainly a deviation from the mission [there], nevertheless, one could argue the opposite, that certainly if he deviated in some action, it would be considered a deviation. But if he did not deviate in action but according to the law it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered a deviation, this is not a deviation in the mission, for he was not instructed on how to act according to the law, but it is merely an indication of intent that we are witness to the fact that certainly he only desired clear betrothal. And we hold that an indication of intent in a divorce document is not significant, and similarly in betrothal. Therefore, practically, it is a doubtful legal matter and is considered doubtful betrothal [even though the proof of the Maggid Mishneh from page 52 of Rabbi Taviumi can be refuted by saying that he did indeed betroth one of the daughters for him, as in the case of the sisters in the Mishnah there. Similarly, the proof of the commentator from page 64b can be refuted, see there. Nevertheless, it can be argued logically as stated, and scrutinize well].

סימן לו

א. [דיני שליחות להאשה ובו י"ט סעי']
כשם שהאיש עושה שליח לקדושין כמו כן אשה עושה שליח לקבל קדושין, ומיד כשהשליח מקבל הקדושין מתקדשת כמו בגט שהאשה עושה שליח לקבלה, וצריכה לעשותו בעדים אפילו להרמב"ם שאינו מצריך עדים בשליחות מ"מ בשליחות קבלה מודה דצריך עדים, וטעמא דמילתא בארנו בסי' הקודם סעי' י"ז ע"ש, וכ"ש לשארי הפוסקים דגם בשליחות האיש מצריכים עדים, ומ"מ אם לא עשתה אותו בעדים וקבל קדושין יש להחמיר ולהצריכה גט מפני שי"א דבקדושין גם בשליח לקבלה א"צ עדים כמ"ש שם סעי' כ', ע"ש.

1. [Laws of Agency for a Woman, containing 19 sections] Just as a man can appoint an agent for betrothal, so too a woman can appoint an agent to receive betrothal. And as soon as the agent receives the betrothal, she is betrothed, just as with a divorce where a woman appoints an agent to receive it. She is required to appoint the agent in the presence of witnesses, even according to the Rambam who does not require witnesses for agency in general. Nevertheless, for the agency of receiving, he agrees that witnesses are needed. The reason for this matter is explained in the previous section, section 17. All the more so according to other authorities who require witnesses even for the man's agency. However, if she did not appoint the agent in the presence of witnesses and the agent received the betrothal, it is proper to be stringent and require a get (divorce document) because there are those who say that for betrothal, even for the agency of receiving, witnesses are not needed, as mentioned there in section 20.

ב. וכשם שמצוה בו יותר מבשלוחו כמ"ש שם סעי' ב', כמו כן יש מצוה יותר בה מבשלוחה, ואע"ג דאשה אינה מצווה על פו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו [ר"ן רפ"ב], דכבר בארנו בסי' א' סעי' ו' דאף מי שאינו מצווה על פו"ר מ"מ כשמקיים מצוה קעבד, דזה הוא רצון הקב"ה להרבות בישוב עולמו כמ"ש שם סעי' ד', ועל כלל הנשים פשיטא שיש מצוה דא"א לקיים המצוה בלעדן [ומיושב קושית האנשי שם שם] אלא דאין זה מצוה המוטלת על הפרט, ולפיכך וודאי שמצוה בה יותר מבשלוחה, אבל איסורא ליכא אם מתקדשת ע"י שליח בלא ראות, דאע"ג דבו גם איסור יש כמ"ש בסי' הקודם שם דילמא לא תישר בעיניו, ובאשה לא חיישינן לזה דאשה בכל דהוא ניחא לה וכיון שמתרצית להתקדש שלא בפניה שוב לא תמאסנו.

2. Just as it is a greater mitzvah for a man to perform a commandment himself than through an agent, as stated there in section 2, so too it is a greater mitzvah for a woman to perform it herself than through an agent. And although a woman is not commanded to be fruitful and multiply, she still has a mitzvah because she assists her husband in fulfilling his commandment. We have already explained in section 1, paragraph 6, that even one who is not commanded to be fruitful and multiply still performs a mitzvah when they fulfill it, for it is the will of the Holy One, blessed be He, to increase the settlement of His world, as stated there in section 4. And regarding all women, it is obvious that there is a mitzvah, for it is impossible to fulfill the mitzvah without them (and this answers the question posed by the people there), but this is not a mitzvah imposed on the individual. Therefore, it is certainly a greater mitzvah for a woman to perform it herself than through an agent. However, there is no prohibition if she is betrothed through an agent without seeing him, for although with a man there is also a prohibition, as stated in the previous section there, because perhaps she will not be pleasing in his eyes, with a woman we do not worry about this, for a woman is generally agreeable to any match. And since she consents to be betrothed without being present, she will not despise him.

ג. ובכל הדברים של קדושין דין האשה עם שלוחה כדין השליח עם האיש, דאם שינה בשליחותה השליחות בטל, ואם אמרה לשליח "קבל הקדושין במקום פלוני" והוא קיבלם במקום אחר – אינה מקודשת, ואם אמרה לו "הרי הוא במקום פלוני" וקבלם במקום אחר – מקודשת, שמראה מקום היא לו כמ"ש בשליחות שלו. וכן איזה שינוי שהוא – בטל השליחות, ורק בזה שנתבאר שם דשליח עושה שליח י"א דבשליחות קבלה אינו כן מטעמא דמילי לא ממסרי לשליח כמ"ש שם סעי' ג'.

3. In all matters of betrothal, the law concerning a woman with her agent is the same as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the law concerning the agent with the man. If the agent deviates from their mission, the mission is nullified. If she told the agent, "Receive the betrothal in a certain place," and he received it in another place, she is not betrothed. If she told him, "He is in a certain place," and he received it in another place, she is betrothed, because she was merely indicating the place, as we have explained regarding his own mission. Similarly, any deviation nullifies the mission. Only in the matter previously clarified, where an agent can appoint another agent, there are those who say that in the case of an acceptance mission, it is not so, for the reason that 'words cannot be entrusted to an agent,' as explained there in Section 3.

ד. כיצד הוא הקדושין בשליח קבלה? כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין י"ח דאם שליח האשה מקבל הקדושין אומר לו המקדש "הרי פלונית ששלחה אותך מקודשת לי" והוא אומר לו "קדשתיה לך" או "ארסתיה לך" או "נתתיה לך לאשה" וכל כיוצא בזה. ואם אמר השליח "הן" – דיו, ואפילו שתק. ואם היו עסוקין באותו עניין ונתן לשליח ולא פירש ולא אמר דבר – דיו והיא מקודשת, עכ"ל. ומה שמצריך שהשליח יאמר לו "קדשתיה לך" או שיאמר "הן", י"א דטעמו דאל"כ חיישינן שמא חזר בו משליחותו וקבל הכסף לפקדון ולא לשם קדושין [ב"ח], ואין טעם מבורר למה לנו לחוש לכך. וי"א הטעם משום דכתיב "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ" (דברים כב טז) והוא כשליח מבתו, ומשמע דצריך שיאמר שהוא נותן [מקנה], וגם זה לא מסתבר, דפירושא דקרא הוא שמרצונו נתנה לו. וי"א הטעם דבאשה עצמה מוכח להדיא דשתיקתה הוא כהודאה על הקדושין, דכיון דנאסרה על כל העולם היה לה למחות אי לא ניחא לה בהקדושין, אבל השליח לא איכפת ליה בזה ואין ראיה משתיקתו שמסכים על הקדושין, הלכך אמירתו מעכבת [אבנ"מ]. וגם זה קשה להבין, הלא השליח עומד במקום האשה ואין לך ראיה יותר על הודאתו ממה שקבל הקדושין דמי הכריחו לכך, וגם באשה עצמה כן הוא הטעם דקבלתה ראיה על הודאתה [ומ"ש מר"ן, ע"ש בסוף הדיבור].

4. How does the procedure of betrothal through a receiving agent work? Rambam wrote in Chapter 3, Law 18, that if the woman's agent receives the betrothal, the groom says to him, "Behold, so-and-so who sent you is betrothed to me," and he responds, "I have betrothed her to you," or "I have engaged her to you," or "I have given her to you as a wife," or any similar expression. If the agent says "Yes," it is sufficient, even if he remains silent. If they were engaged in that matter and he gave the agent (the money) without specifying or saying anything, it is sufficient, and she is betrothed. End quote. The requirement that the agent must say "I have betrothed her to you" or say "Yes" – some say the reason is that otherwise we might suspect that he revoked his agency and received the money as a deposit and not for betrothal (Bach). There is no clear reason why we should be concerned about this. Others say the reason is because it is written, "I have given my daughter to this man" (Deuteronomy 22:16), and he is like an agent from his daughter, implying that he needs to say he is giving [transferring ownership], but this also does not seem reasonable, as the verse means he gave her willingly. Others say the reason is that with the woman herself, her silence is clearly an agreement to the betrothal, because since she is prohibited to everyone else, she would have protested if she was not agreeable to the betrothal. But the agent does not care about this, and his silence does not indicate agreement to the betrothal, therefore his statement is necessary (Avnei Miluim). This is also difficult to understand, as the agent stands in the place of the woman, and there is no greater proof of his agreement than his acceptance of the betrothal, as no one forced him, and for the woman herself, it is also the acceptance that serves as proof of her agreement (and what Maran wrote, see at the end of the discussion).

ה. ולכן נ"ל בטעמו של הרמב"ם דוודאי אם עידי הקדושין יודעים שזה האיש הוא שליח מהאשה א"צ לאמירתו כלל, וזה שהצריך האמירה של השליח הוא מפני העדים, דבשלמא כשרואים איש שמקדש אשה יש כאן ידיעה וראיה, אבל כשרואים איש שמקדש אשה ע"י איש ואינם רואים האשה ולא יודעים מהשליחות, אם אינם שומעים מהאיש דברים שמודה על שליחותו אין כאן ראיה וידיעה ברורה והוי כמקדש בלא עדים, ולפיכך הצריך שיאמר "פלונית מתקדשת לך" או שיאמר "הן", דזהו כידיעה ממנו שהוא שליח מהאשה, ולכן אם דיברו מקודם על עסקי קדושין א"צ כלום שהרי יודעים העדים שהוא שליח.

5. Therefore, it appears to me that the rationale of the Rambam is certainly if the witnesses to the betrothal know that this man is a messenger from the woman, there is no need for his declaration at all. The requirement for the messenger's declaration is because of the witnesses. For, it is understandable when they see a man betrothing a woman, there is knowledge and evidence. But when they see a man betrothing a woman through another man and they do not see the woman and do not know about the agency, if they do not hear from the man statements acknowledging his agency, there is no clear knowledge and it is like betrothing without witnesses. Therefore, it is required that he says "So-and-so is betrothed to you" or says "Yes," for this is akin to knowledge from him that he is a messenger from the woman. Therefore, if they discussed the matters of betrothal beforehand, nothing else is needed since the witnesses know that he is a messenger.

ו. וי"א דזה שכתב הרמב"ם דאם שתק מהני בעסוקין באותו עניין, היינו שתיקתו של הבעל מהני כמו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

במקדש אותה דמהני בעסוקין באותו עניין נתינתו בלבד בלא שום דיבור, אבל לא קאי אשליח, דאצל השליח האמירה מעכבת [ב"ח], אבל רוב הגדולים הסכימו דגם אשליח קאי דבעסוקין באותו עניין א"צ לא אמירת הבעל ולא אמירת השליח [חמ"ח וט"ז וב"ש], ופשיטא דלפי הטעם שבארנו כן הוא דהרי יש כאן ידיעה וראיה, וכן משמע להדיא מלשונו של הרמב"ם, דאי רק אמקדש קאי ה"ל כפול לשון ע"ש, ולגירסא שלפנינו ברמב"ם "ואם היו עסוקין באותו עניין" משמע עוד דבדיעבד לא בעי אמירתו כלל אפילו לא היו עסוקין באותו עניין [וכ"מ מהגר"א סק"ב שמפרש כן ע"ש, וצ"ע לדינא].

6. Some say that what the Rambam wrote, that if he was silent, it is effective when they are engaged in that matter, means that the husband's silence is effective just like when he betroths her, as it is effective when engaged in that matter by the act alone without any speech. However, this does not apply to the agent, for with the agent, the saying is essential. But most of the authorities agree that it applies even to the agent, that when engaged in that matter, neither the husband's nor the agent's speech is needed. And it is obvious that according to the reasoning we have explained, it is so, as there is knowledge and evidence here. This is also explicitly implied by the Rambam's wording, for if it only applied to the one who betroths, it would be a redundant expression. And according to the version we have of the Rambam, "And if they were engaged in that matter," it further implies that after the fact, his speech is not required at all, even if they were not engaged in that matter.

ז. ובמקדש בשטר ע"י שליח, כתב הרמב"ם ז"ל דצריך לכתוב השטר מדעת השליח דהא שטר אירוסין צריך לכתוב מדעתה כמ"ש בסי' ל"ב, ולכן כשעשתה שליח – שלוחה כמותה, וכ"ש כשכתב לדעת האשה דמהני. ויש מרבותינו דס"ל דלא מהני לדעת השליח רק לדעתה שהיא תצוה לכתוב את השטר, דבזה לא אמרינן שלוחה כמותה, דכמו דבגט בעינן לדעת המקנה דווקא דהסופר צריך לשמוע מפי הבעל דווקא, ואפילו אם הבעל אומר "אמרו לפלוני ויכתוב" – פסול, וכן בקדושין צריך לדעת המקנה דווקא והיא האשה, ולא לדעת שלוחה [ר"ן ומ"מ]. ולהרמב"ם י"ל דאין ענין זל"ז, דבשלמא בגט דעל הבעל לכתוב הגט לכך צריך הוא בעצמו לאמר להסופר לכתוב, אבל שטר קדושין אין על האשה לכתוב והבעל כותבו, ורק לשאול דעתה בעינן ודעת שלוחה כמותה. ועוד דאומר אמרו דפסול בגט הוי מטעם גזירה כמ"ש בסי' ק"כ או מטעם מילי כמו שיתבאר שם בס"ד, ובקדושין לא שייך כל זה בהאשה דאין עליה לכותבו. ועוד דבגט אפילו ע"י שליח אינו מזכיר שם השליח בגט, ובקדושין הרי כותב פלונית ששלחך מקודשת לי, וכיון שמזכיר שם השליח מהני דעתה [כנ"ל להרמב"ם]. ומ"מ למדנו מכל זה דבעינן דעתה בשטר קדושין, היינו שתתרצה בכתיבת השטר, ולא די במה שנתרצית בהקדושין בכלל, שהרי בכאן ששלחה שליח לקבל קדושין ועכ"ז בעינן דעת שלוחה או דעתה להפוסקים החולקים על הרמב"ם [ב"ש סק"ג]. והנה זהו פשוט אפי' להרמב"ם דבבעל שעשה שליח לקדש את האשה דלא מהני כתיבת השטר לדעת השליח רק לדעת הבעל, דבזה הוה כמו בגט כפי מה שבארנו [נ"ל].

7. In the case of betrothal with a document through an agent, the Rambam writes that the document must be written with the agent's knowledge, since a betrothal document must be written with her knowledge, as stated in Siman 32. Therefore, when she appoints an agent, her agent is like herself, and certainly if it is written with the woman's knowledge, it is effective. However, some of our Rabbis hold that it is not effective with only the agent's knowledge but requires her knowledge, that she commands the writing of the document. In this case, we do not say that her agent is like herself, just as in a get (divorce document) we require the knowledge of the grantor specifically, that the scribe must hear directly from the husband, and even if the husband says, "Tell so-and-so to write it," it is invalid. Similarly, in betrothal, we require the knowledge of the grantor specifically, who is the woman, and not her agent's knowledge [Ran and Maggid Mishneh]. According to the Rambam, one could say that there is no connection between these cases. For in a get, since the husband must write the get, he himself must instruct the scribe to write it. But in a betrothal document, the woman does not write it; the man writes it. We only need to consult her opinion, and her agent's opinion is like hers. Additionally, the invalidity of "tell so-and-so to write" in a get is due to a decree, as stated in Siman 120, or due to "words" (mili) as will be explained there, but in betrothal, none of this applies to the woman since she does not write it. Furthermore, in a get, even through an agent, the agent's name is not mentioned in the get, whereas in betrothal, it is written, "So-and-so, whom you sent, is betrothed to me." Since the agent's name is mentioned, her knowledge is effective [according to the Rambam]. Nevertheless, we learn from all this that we require her knowledge in the betrothal document, meaning she must agree to the writing of the document. It is not enough that she agrees to the betrothal in general, for here she sent an agent to receive the betrothal, and still, we require the knowledge of her agent or her knowledge according to the authorities who disagree with the Rambam [Bach, subparagraph 3]. And it is simple, even according to the Rambam, that if the man appoints an agent to betroth the woman, the writing of the document is not effective with the agent's knowledge but only with the man's knowledge, as in the case of a get, as we have explained [this seems correct to me].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ח. וכשם שהבעל יכול לבטל השליחות, כמו כן היא, דאם חזרה וביטלה השליחות קודם שקבל הקדושין הרי הוא בטל ואינה מקודשת, ואם אין ידוע אם ביטלה השליחות קודם הקדושין או אחר קבלת הקדושין – הרי זו ספק מקודשת.

8. And just as the husband can revoke the agency, so too can she. If she retracted and canceled the agency before receiving the betrothal, it is nullified and she is not betrothed. If it is unknown whether she canceled the agency before the betrothal or after receiving the betrothal, she is considered to be in a state of doubtful betrothal.

ט. וכן אם שלוחה קיבל קדושין מאחד והיא בעצמה קיבלה קדושין מאחר ואין ידוע אם קדושין שקבל שלוחה קדמו לשלה או שלה קדמו – אסורה לשניהם וצריכה גט משניהם, ואם רצו – אחד נותן גט ואחד כונסה, וצריכה קדושין אחרים דשמא הקדושין של האחר קדמו ולא תפסו קדושין הקודמים. וכ"ז כששני המקדשים רחוקים זה מזה, אבל כשהם קרובי ערוה כגון שהשליח קידשה לראובן והיא בעצמה נתקדשה לבן ראובן או לאחיו – שניהם נותנים גט ואסורה לשניהם, דאיך אפשר להנשא לאחד מהם שמא הקדושין של האחר קדמו ונתגרשה ממנו והרי היא ערוה על השני. וכל דיני ביטול שנתבאר באיש – ה"ה באשה.

9. And similarly, if her agent received betrothal from one person and she herself received betrothal from another, and it is not known whether the betrothal her agent received preceded hers or hers preceded, she is forbidden to both and requires a divorce from both. If they wish, one can give a divorce and the other can marry her, and she needs another betrothal because perhaps the betrothal of the other one preceded, and the previous betrothal did not take effect. And all this applies when the two betrothers are distant from each other. But when they are close relatives, such as if the agent betrothed her to Reuven and she herself was betrothed to Reuven's son or brother, both must give a divorce and she is forbidden to both of them. For how can she marry one of them? Perhaps the betrothal of the other preceded, and she was divorced from him, and thus she is a forbidden relative to the second. And all the laws of nullification that apply to a man also apply to a woman.

י. מי שקידש ע"י שליח לא יקדש פעם אחרת בשעת חופה שלא להוציא לעז על קדושי הראשונים שיאמרו אין קדושי שליח כלום, ואע"ג שפסקנו בסי' ל"ד סעי' י"ב דבקדושי האיש בעצמו רשאי לקדשה פעם שנית, מ"מ בקדושי שליח חששו כמ"ש שם. ומיהו י"א כשהקדושין הראשונים היו בלא עשרה דרשאי לקדשה בעצמו פעם שנית בעשרה, דהרי מוכחא מילתא דמפני שרצונו לקדשה בעשרה מקדשה עוד פעם ולא מפני שיש חשש בקדושי שליח, וכן דוקא כשיש עדים על קדושי השליח דאז אינו רשאי לקדשה עוד פעם, אבל כשאין עדים לפנינו אלא השליח והאשה אומרים שנתקדשה בעדים, כל כה"ג אין חשש כשיחזור ויקדשנה, דבזה אין חשש מרואים כיון דליכא עדים על קדושי השליח[אבנ"מ בסי' ל"ד בשם תשב"ץ, ע"ש].

10. One who betroths through an agent should not betroth again at the time of the wedding, so as not to cast aspersions on the original betrothal by suggesting that the agent's betrothal was invalid. And even though we ruled in Siman 34, Se'if 12, that if the man himself betrothed, he is permitted to betroth her again, nonetheless, in the case of betrothal through an agent, they were concerned as mentioned there. However, some say that if the first betrothal was without ten [people present], he is permitted to betroth her again himself in the presence of ten, as it is evident that he is doing so because he wants to betroth her in the presence of ten, and not because there is a concern about the agent’s betrothal. Similarly, this is specifically when there are witnesses to the agent's betrothal, for then he is not permitted to betroth her again. But when there are no witnesses present, and only the agent and the woman say that she was betrothed with witnesses, in such a case there is no concern if he betroths her again, since there are no witnesses to the agent's betrothal.

יא. כבר נתבאר בסי' ל"ה דאשה כשירה לשליחות קדושין ויכולה לקבל קדושין בעד חברתה, ולא עוד אלא אפילו אם מקבלת קדושין גם בעדה יכולה לקבל גם בעד חבירתה, ויאמר לה המקדש "הרי את מקודשת לי וגם פלונית מקודשת לי", ואע"ג שנעשות צרות זל"ז ובכל עדות שהאשה כשירה לה אין הצרה נאמנת, מ"מ שליחותה כיון שעשתה עשתה [רש"י נ"ב.], דזה שאינה נאמנת הוא מפני שחשודה לקלקלה, אבל במעשה שעושית בעדה לא שייך קילקול [ע"ש בתוס']. וי"א עוד דאפילו אם בעת קבלת קדושין רחל מיעקב אמרה לה לאה "קבלי גם בעדי קדושין מיעקב", ולא ענתה לה דבר וקבלה, ויעקב אמר בנתינת לה כסף הקדושין שמקדש שתיהן – הרי גם השנייה מקודשת, ולא אמרינן הרי לא אמרה בפירוש שמקבלת גם בעד לאה, דאדרבה מדלא אמרה שאין רצונה לקבל בעד לאה אמרינן דנתרצית לקבל גם בעד לאה אע"פ שנעשית לה צרה, אבל בקיבלה בפירוש בעד לאה ג"כ פשיטא דאין ספק בזה ואין זה רבותא כלל [הרא"ש]. ומזה ראיה למ"ש בסעי' ו' דאם אפילו השליח לא השיב "הן" ה"ז קדושין [חמ"ח סק"ח], אמנם י"ל דמזה אין ראיה, דבכאן עדיף טפי מדהיא מקודשת בודאי אמרינן דגם חבירתה מקודשת, משא"כ בשליח קבלה שמקבל רק בעד מי ששלחו לבדה [ב"ש סק"ב].

11. It has already been explained in Siman 35 that a woman is fit to act as an agent for betrothal and can receive betrothal on behalf of her friend. Moreover, even if she receives betrothal for herself, she can still receive it on behalf of her friend. The one who is betrothing can say to her, "You are betrothed to me, and so is so-and-so

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed to me." Even though they become co-wives and in all testimonies where a woman is fit, a co-wife is not believed, nevertheless, her agency is valid because she acted as an agent. This is because the reason she is not believed is due to suspicion of causing harm, but in an action she performs on behalf of her friend, there is no concern of harm (see Tosafot). Some say further that even if, at the time of receiving the betrothal, Rachel from Jacob said to Leah, "Receive also for me betrothal from Jacob," and Leah did not answer her but received it, and Jacob said in giving her the betrothal money that he is betrothing both of them—then the second one is also betrothed. We do not say that since Leah did not explicitly say she is receiving on behalf of Rachel, Rachel is not betrothed. On the contrary, since Leah did not say she does not want to receive on behalf of Rachel, we say she consented to receive also on behalf of Rachel even though they become co-wives. But if she explicitly received on behalf of Rachel as well, it is obvious that there is no doubt about this, and it is not a novelty at all (Rosh). From this, there is proof of what is written in Siman 6, that even if the agent did not respond "yes," it is still a valid betrothal (Chumash Menachem, note 8). However, it can be said that this is not a proof, for here it is better since she is certainly betrothed, we say that her friend is also betrothed, which is not the case with an agent who receives only on behalf of the one who sent him alone (Beit Shmuel, note 2).

יב. אשה שהיא שליח לקבל קדושין לחבירתה, וכשנתן לה הקדושין אמר לה "ואת נמי" או "וכן את" ושתקה וקבלה – שתיהן מקודשות. ואם לא אמר לה "ואת נמי" או "וכן את" אלא "ואת" – הרי זו שקבלה הקדושין ספק מקודשת שמא לא נתכוין אלא לראות מה שבלבה וכאלו אמר לה "ואת מה תאמרי בדבר זה", ולכן אע"ג שקבלה ושתקה י"ל דגם היא מתיישבת בעניין זה כמו ששואל אותה אבל לא הסכימה עתה לקדושין, ולכן הוי ספק קדושין דהא י"ל דהם כיוונו לשם קדושין, ודווקא כשיש שני פרוטות לא פחות. ואם קידש את רחל ולאה עומדת, ונתן פרוטה ללאה ואמר לה "ואת" – הוה קדושין גמורים, דדווקא כשלאה קיבלה בעד רחל אז י"ל מה שאמר ללאה "ואת" כפמ"ש והיא לא חששה להשיבו כיון שעליה לקבל בעד רחל, אבל כשרחל קבלה בעצמה ואמר לה "הרי את מקודשת לי" א"כ כשנתן ללאה וקבלה ואמר לה "ואת" – פשיטא דשניהם כיוונו לשם קדושין גמורים דאל"כ למה נתן לה ולמה קבלה [חמ"ח וב"ש].

12. A woman who is an agent to accept betrothal on behalf of her friend, and when the betrothal was given to her, he said to her, "And you as well" or "And so you," and she was silent and accepted it—both are betrothed. However, if he did not say to her "And you as well" or "And so you" but rather just "And you"—this woman who accepted the betrothal is doubtfully betrothed, as perhaps he only intended to see what she would say, as if he said to her, "And what do you say about this matter?" Therefore, even though she accepted it and was silent, it can be said that she is still contemplating this matter, as he is asking her, but she has not agreed now to the betrothal. Therefore, it is a doubtful betrothal because it can be said that they intended for betrothal. This is specifically when there are two prutot, not less. And if he betrothed Rachel and Leah was standing there, and he gave a pruta to Leah and said to her, "And you"—this is a complete betrothal. This is because when Leah received it on behalf of Rachel, we can say that when he said to Leah "And you," it is as previously mentioned, and she did not bother to respond since she was to accept on behalf of Rachel. But when Rachel accepted it herself and he said to her, "Behold, you are betrothed to me," then when he gave it to Leah and she accepted it and he said to her "And you"—it is obvious that both intended for a complete betrothal. Otherwise, why would he give it to her and why would she accept it?

יג. מצד הסברא נראה דזה דהוי ספק כשאמר לה "ואת", זהו כשנותן לה שתי פרוטות ואומר לה בשעת נתינה "הרי פלונית ששלחך מקודשת לי ואת" או "ואת נמי" לעניין קדושין וודאים, אבל אם נתן לה השתי פרוטות וא"ל "הרי פלונית ששלחך מקודשת לי", ושהא מעט אפילו פחות מכדי דיבור וא"ל "ואת" או "ואת נמי" – אין ממש בקדושיה, חדא דהא קיי"ל דבקדושין תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי, ועוד כיון שמסר לה השני פרוטות לשם חברתה כבר זכתה חברתה בכל הכסף אפילו הם אלף דינרין, א"כ במאי מקדשה? אמנם מלשון הטור שכתב: אם היא שליח לקבל קדושין לחברתה ולאחר שנתן הקדושין לידה א"ל "את נמי" – שתיהן מקודשות, אבל אם א"ל "ואת" – ה"ז שקבלה ספק מקודשת עכ"ל, משמע להדיא דגם בכה"ג מהני, וצ"ל דזה דקיי"ל דתוך כ"ד לאו כדיבור דמי בקדושין זהו לעניין חזרה בלבד וכ"כ רבינו הב"י בספרו בדק הבית, ואע"ג דא"כ ממילא כיון דלעניין חזרה לאו כדיבור דמי הרי הכסף של השנית ובמה מקדשה? וצ"ל דמיירי שנתכוין מתחלה לשום כך דממילא לא זכתה השנית בכל הכסף, אבל אם לא נתכוין מתחלה אלא נמלך לקדש גם אותה אף שהיתה ההמלכה תכ"ד מ"מ הרי אין לו במה לקדשה דהכסף היא של השנית [אבנ"מ]. ואם נאמר שהוסיף לה כסף, דאז פשיטא דהוי קדושין גם ב"את" בלבד כמ"ש בשתי נשים ובשני נתינות בסעי' הקודם.

13. From a logical perspective, it appears that this uncertainty when he says to her "and you" exists when he gives her two prutot and says to her at the time of giving, "Behold, so-and-so who sent you is betrothed to me, and you" or "and you too" regarding definite betrothal. But if he gave her the two prutot and said to her, "Behold, so-and-so who sent you is betrothed to me," and then paused even for less than the time it takes

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to speak and then said to her, "and you" or "and you too"—her betrothal is not valid. Firstly, because we hold that in betrothal, within the time it takes to speak is not considered as speaking, and moreover, since he gave her the two prutot on behalf of her friend, her friend has already acquired all the money, even if it is a thousand dinarim, so with what would he betroth her? However, from the language of the Tur who wrote: if she is an agent to receive betrothal for her friend, and after he gave the betrothal into her hand, he said to her "you too"—both are betrothed, but if he said "and you"—she is doubtfully betrothed, it clearly implies that even in such a case it is effective. We must say that this ruling that within the time it takes to speak is not considered as speaking in betrothal applies only to retraction, and our teacher the Beit Yosef also wrote this in his book Bedek HaBayit. And even though, if so, since regarding retraction it is not considered as speaking, the money belongs to the other woman, with what would he betroth her? We must say that it refers to a case where he intended from the outset for this, so the other woman did not acquire all the money. But if he did not intend from the outset but changed his mind to betroth her as well, even if the decision was within the time it takes to speak, he still has nothing with which to betroth her, as the money belongs to the other woman. And if we say that he added money for her, then it is obvious that it would be a betrothal even with "and you" alone, as was written regarding two women and two acts of giving in the previous section.

יד. יעקב קידש את רחל וא"ל "הרי את מקודשת לי" ונתן לה שתי פרוטות, ואמר ללאה "ואת נמי" ונתרצית – הרי שתיהן מקודשות, דהרי רחל קבלה בעדה ובעד לאה [ר"ן ורא"ש נדרים ו:], ואע"ג דרחל שתקה ומי יימר שקבלה בעד לאה ג"כ, הרי לאה לא עשתה מקודם לשליח, די"ל דאם לא היה רצונה בכך היה לה להשיב "איני מקבל רק בעדי" ולמה שתקה כשאמר יעקב ללאה "ואת נמי", אלא וודאי שנתרצית לכך. אבל אם אמר ללאה "ואת" בלבד – הוי ספק קדושין, דאע"ג דמוכח טפי למימר דפירושו הוא "ואת נמי" מ"מ כיון שגם יש לפרש דה"ק לה "ואת תראה בקדושין שאני מקדש לרחל" אע"פ שפירוש רחוק הוא מ"מ אין זה קדושין מפורשים לגבי לאה אלא כעין יד לקדושין והוה ספיקא דדינא אם יש יד לקדושין אם לאו [שם], ואע"ג דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים לרוב הפוסקים כמ"ש בסי' כ"ז סעי' א' וסעי' כ"ז ע"ש, אבל בידים מוכיחות דהויין ידים לכל דבר, ורק בקדושין מספקא לן אם יש יד לקדושין אם לאו.

14. Jacob betrothed Rachel and said to her, "Behold, you are betrothed to me," and gave her two prutot. Then he said to Leah, "And you too," and she agreed – both are betrothed, since Rachel accepted [the betrothal] for herself and for Leah [Ran and Rosh Nedarim 6:]. Even though Rachel was silent and one might question whether she accepted [the betrothal] on behalf of Leah as well, since Leah did not previously appoint her as an agent, one could say that if Leah did not agree to this, she should have responded, "I only accept [the betrothal] for myself." Why was she silent when Jacob said to Leah, "And you too"? It must be that she agreed. However, if he only said to Leah, "And you," it is a doubtful betrothal. Although it is more likely to interpret his words as meaning "And you too," since it is also possible to interpret it as saying, "And you observe the betrothal that I am doing with Rachel," even though this is a far-fetched interpretation, nonetheless, these are not explicit betrothal words regarding Leah, but rather like an implicit intention for betrothal, and it is a doubt whether there is an implicit intention for betrothal or not. And even though implicit intentions that are not clear are not considered implicit intentions according to most of the authorities, as we wrote in Siman 27, Seif 1 and Seif 27 there, but with clear implicit intentions that are considered implicit intentions for all matters, only in betrothal are we in doubt whether there is an implicit intention for betrothal or not.

טו. ודע, דדין זה שכתבנו הוא ע"פ פירוש רבותינו בסוגית הש"ס שם, והוי ספיקא דדינא אם יש יד לקדושין אם לאו, ולפ"ז בהדין שכתבו הטור והשו"ע בסי' כ"ז סעי' ד' בקידש אשה ואמר לאחרת בפניה "תהא מקודשת" ולא אמר "לי" דהוה ספק קדושין ע"ש, ובארנו הטעם שם בסעי' כ"ח ע"פ דברי רבינו הב"י שם בספרו הגדול דהספק הוא משום שמא כיוון לקדשה בעד אחר, אבל לפי מה שבארנו בכאן דהוה ספיקא דדינא בעיקר הדין אם יש יד לקדושין אם לאו – הטעם פשוט משום דאע"ג דהוי ידים מוכיחות מ"מ הרי יש ספק אם יש יד לקדושין אם לאו [וכ"כ שם הגר"א בס"ק כ"ד], אמנם באמת חדא מילתא היא, דכיון שיש ספק בכוונה אחרת אע"ג דפירוש רחוק הוא מ"מ כיון שיש להסתפק בו אין זה קדושין מפורשים אלא ידות הוי והוה ספק אם יש יד לקדושין אם לאו, אבל אם לא היה שום ספק בדבריו אין זה יד אלא הוי קדושין גמורים, וגם הדין שכתבנו בסעי' י"ב שזהו לפירוש הרמב"ם בפ"ד שם בסוגיא ג"כ הספק שבשם הוא מטעם ספיקא דדינא אם יש יד לקדושין אם לאו [וצ"ע על הרא"ש שהשמיט בפסקיו בפ"ק ס"ב ובנדרים שם אם יש יד לקדושין אם לאו, וכן הרמב"ן בהל' נדרים לא כתב זה, ואדרבא מהרא"ש בקדושין שם משמע דבידים מוכיחות יש יד לקדושין, וי"ל בדוחק דכולי חדא מילתא היא, וצע"ג ודו"ק].

15. And know that this law we have written is according to the explanation of our Rabbis in the Talmudic discussion there, and it is a doubt in law whether there is a "hand" (partial expression) for betrothal or not. According to this, in the law written by the Tur and the Shulchan Aruch in Siman 27:4, if one betroths a woman and says to another woman in her presence, "You shall be betrothed," without saying “to me,” it is a case of doubtful betrothal there. We have explained the reason there in Siman 28

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

according to the words of our Rabbi, the Beit Yosef, in his great book, that the doubt is because maybe he intended to betroth her on behalf of another. However, according to what we have explained here, that it is a fundamental doubt in the law whether there is a "hand" for betrothal or not, the reason is simple. Even though it is evident ("hands that clarify"), there is still a doubt whether there is a "hand" for betrothal or not [and so wrote the Gra in Seif Katan 24]. However, in truth, it is one matter, for since there is a doubt about another intention, even though it is a far-fetched interpretation, since there is a possibility to doubt it, it is not explicit betrothal but rather "hands" (partial expression), and it is doubtful whether there is a "hand" for betrothal or not. But if there was no doubt in his words, it is not a "hand" but complete betrothal. Also, the law we wrote in Seif 12 is according to the explanation of the Rambam in Chapter 4 of that Talmudic discussion. The doubt there is also because of the fundamental doubt whether there is a "hand" for betrothal or not [and it is problematic with the Rosh who omitted this in his rulings in Kiddushin Chapter 1:62 and in Nedarim there, whether there is a "hand" for betrothal or not. Similarly, the Ramban in the laws of Nedarim did not write this, and on the contrary, from the Rosh in Kiddushin there, it appears that with evident "hands" there is a "hand" for betrothal. It can be said with difficulty that it is all one matter, and it needs further study, and be diligent and understand].

טז. יש מהגדולים שאמרו דלכתחלה אינו נכון שהאב יהיה שליח לבתו הבוגרת לקבל קדושין בעדה, וטעמו דכיון דבקטנה ובנערה יש להאב רשות לקדש בתו גם בלא דעתה, ויטעו הרואים גם בבוגרת לומר שא"צ דעתה כלל. וחלקו עליו כל הגדולים דגזרה חדשה היא ולא נמצאה בש"ס, ואדרבא מפורש להיפך [ס"ד:] ולא משמע שם דהוי דיעבד דווקא, ומ"מ נ"ל דכשעשאתו לשליח לא יעשה הוא שליח אחר, אף אם נאמר דגם בקדושין שליח עושה שליח, דזהו וודאי כשהשליח של האב יבא לקבל הקדושין ויאמר שהוא שלוחו וודאי יטעו השומעים ויסברו דהאב עושה שליח לקבל קדושין בעד בתו הבוגרת, ולא ידעו שהוא שליח שני והאב ג"כ הוי שליח מבתו [ואולי דבכה"ג אמר הרשב"א].

16. Some of the great authorities have said that ideally, it is not appropriate for a father to act as an agent for his adult daughter to accept betrothal on her behalf. Their reasoning is that since, in the case of a minor or a young girl, the father has the authority to betroth his daughter even without her consent, people might mistakenly think that the same applies to an adult daughter and that her consent is not required at all. However, all the great authorities disagreed with this, arguing that it is an unfounded decree and is not found in the Talmud. On the contrary, it is explicitly stated otherwise [Kiddushin 41a], and it does not appear there that this applies only after the fact (i.e., not ideally). Nevertheless, it seems to me that when she appoints him as an agent, he should not appoint another agent, even if we say that in betrothal an agent can appoint another agent. This is because if the father's agent comes to accept the betrothal and says that he is the father's agent, there is a definite concern that listeners will mistakenly think that the father is appointing an agent to accept betrothal on behalf of his adult daughter and will not realize that he is a second agent and that the father is also an agent of his daughter [and perhaps this is what the Rashba was referring to in such a case].

יז. ויש מי שאומר דמ"מ אם אירע באמת שאב קיבל קדושין בעד בתו בוגרת בלא דעתה שצריכה גט מספק שמא נתרצית לקדושי אביה. ובוודאי דמדינא גם בזה אין כאן קדושי ספק דלא חיישינן שמא נתרצית, אלא דמפני חומר ערוה מצרכינן לה גט [חמ"ח], ואם שמענו בפירוש שמיחתה – א"צ גט, ואם ראינו ממנה קצת רמז דניחא לה – וודאי הוה ספק קדושין ותלוי בראיית עיני ב"ד לפי העניין [ע' בית מאיר].

17. There are those who say that, nevertheless, if it indeed happened that a father accepted betrothal on behalf of his adult daughter without her knowledge, she requires a get (divorce document) out of doubt, since perhaps she agreed to her father's betrothal. Certainly, according to the strict law, there is no doubt of betrothal here, as we do not suspect that she might have consented. However, due to the severity of issues concerning forbidden relationships, we require a get [Chamudei Daniel]. If we explicitly heard that she objected, she does not need a get. If we saw from her some indication that she agreed, it is definitely considered a case of doubtful betrothal, and it depends on the judgment of the court according to the situation [See Beit Meir].

יח. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ב: אין האשה עושה שליח לקבל קדושין מיד שליח בעלה, ואם עשתה הוי ספק מקודשת, עכ"ל. ובגט יש בזה מחלוקת כמ"ש בסי' קמ"א, ולמאן דאוסר שם יש בזה בגמ' שני טעמים [גיטין ס"ג:] – או משום בזיון דבעל כסבור שהוא קל בעיניה שאינה מקבלתו בעצמה, או משום חצירה הבאה לאחר מכאן, כלומר דגזרינן דלאחר שיתן הבעל הגט בחצר של אחר תקנה את החצר ויאמרו שמגורשת דזהו כעין שליח משליח, ובזה פשיטא דלא הוי גט דבעינן שיתן לידה או לרשותה שיהא רשותה בשעת נתינה. ונפק"מ בין שני הטעמים – דלטעם הראשון הוא חשש פסול דאורייתא ונגד זה אם הבעל יודע מזה ואינו מקפיד מותר גם לכתחלה, ולטעם השני הוא מדרבנן ואינו מועיל ידיעתו. והנה טעם השני לא שייך בקדושין כלל, דבקדושין לא בעינן שיתן לידה או לרשותה מידו דאפילו בפקדון מקודשת, ולפ"ז יש לתמוה על רבינו הב"י דבגיטין שם הביא שני הדיעות ובקדושין דקיל טפי חתך הדין לאסור [ע' ב"ש]. ואפשר לומר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דס"ל דבקדושין כו"ע ס"ל דהבעל מקפיד ע"ז, דדווקא בגט שמופרדין זה מזו יש מי שסובר דאינו מקפיד במה שאינו חשוב בעיניה, אבל בקדושין וודאי מקפיד, והסברא נותנת כן [וביבמות ל"ד מיירי בידיעתם, וא"ש כל מה שהקשו ביה].

18. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in Section 12: A woman does not appoint an agent to receive the betrothal (kiddushin) from the agent of the husband, and if she does, it is considered a doubtful betrothal. And regarding a get (divorce document), there is a dispute as mentioned in Section 141, and for those who prohibit it, the Talmud provides two reasons (Gittin 63b) – either because it is a disgrace to the husband, as it appears that he is insignificant in her eyes since she does not receive it herself, or because of the concept of "her courtyard that comes afterwards," meaning that we decree that after the husband gives the get into the courtyard of another, she will acquire the courtyard and people will say she is divorced. This is akin to appointing an agent from another agent, and in this case, it is clear that it is not a valid get because we require it to be placed in her hand or her domain at the time of giving. The practical difference between these two reasons is that for the first reason, it is a concern of a Torah prohibition, and against this, if the husband knows about it and does not object, it is permitted even initially. For the second reason, it is a rabbinic prohibition, and his knowledge does not help. Now, the second reason does not apply to kiddushin at all, because for kiddushin, we do not require it to be placed in her hand or domain directly, as even with a deposit, she is betrothed. According to this, it is puzzling about Rabbeinu the Beit Yosef, who in Gittin brought both opinions, and in kiddushin, which is more lenient, he decisively ruled to forbid it. It is possible to say that he holds that in kiddushin, everyone agrees that the husband objects to this, specifically in a get, where they are separating, some hold that he does not care if it is not significant to her, but in kiddushin, he certainly cares, and this reasoning makes sense. (And in Yevamot 34, it discusses with their knowledge, and this resolves all that was questioned there).

יט. יש מי שאומר שאע"פ שנתבאר דאשה נעשית שליח לחבירתה אף במקום שנעשות צרות זל"ז, מ"מ אין אשתו הנשואה שלו יכולה להעשות שלוחה של אשה אחרת לקבל קדושין מיד בעלה של זו, דהא יד אשה כיד בעלה ולא יצאו הקדושין מרשותו [ב"מ], וטעמא דמסתבר הוא – ומ"מ למעשה יש להחמיר, וכן בגט אין אשתו שלו יכולה להיות שליח לקבלה בעד צרתה – ולמעשה יש להחמיר.

19. There are those who say that although it has been clarified that a woman can act as an agent for her friend even in cases where they are co-wives to each other, nevertheless, a man's own wife cannot act as an agent for another woman to receive betrothal from this woman's husband, for a woman's hand is like her husband's hand and the betrothal does not leave his domain [Bava Metzia]. This reasoning is logical – and in practice, it is advisable to be stringent. Similarly, in the case of a get (divorce document), a man's own wife cannot act as an agent to receive it on behalf of her co-wife – and in practice, it is advisable to be stringent.

סימן לז

א. [כל דיני קדושי קטנה ונערה ובו ע"ב סעיפים]
הבת היא ברשות אביה כל ימי קטנותה ונערותה עד שתבגר, ויכול האב לקדשה שלא לדעתה למי שירצה כדכתיב "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה" (דברים כב טז), ובנערה מיירי קרא כדכתיב שם "וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָה" וגו', וכסף הקדושין הוא של האב שהרי הוא זוכה בה בכל דבר במציאתה ובמעשה ידיה, וכן בכתובתה אם נתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין כדכתיב "בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ" (במדבר ל יז), דכל שבח נעורים לאביה. אבל משנשאת שוב אין לאביה רשות בה, שהרי יצאה מרשותו לרשות הבעל ונפסקה רשותו ממנה אפילו בקטנותה [ע' תוס' כתובות מ"ו: ובסוגיא שם, ובארנו לפי האמת דכן הוא, ולכן כתב הטור דיני מציאתה ומעשה ידיה בכאן, ודו"ק].

1. [All the laws of the betrothal of a minor girl and a maiden, containing seventy-two sections] A daughter is under her father's authority for all the days of her childhood and maidenhood until she becomes an adult. The father can betroth her without her consent to whomever he wishes, as it is written, "I gave my daughter to this man" (Deuteronomy 22:16). The verse refers to a maiden, as it is written there, "and they shall bring out the maiden" etc., and the money of the betrothal belongs to the father, for he has rights over her in all matters, such as her found objects and the work of her hands. Similarly, her ketubah (marriage contract) belongs to him if she is widowed or divorced from the betrothal, as it is written, "in her maidenhood in her father's house" (Numbers 30:17), indicating that all the benefits of her maidenhood belong to her father. However, once she is married, her father no longer has authority over her, for she has transferred from his authority to that of her husband, and his authority over her is terminated even if she is still a minor. [See Tosafot, Ketubot 46b, and the discussion there. We have explained according to the truth, and therefore the Tur wrote the laws

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of her found objects and the work of her hands here; scrutinize well.]

ב. וכן מעשה ידיה לאביה, ואם היא סמוכה על שלחנו נוטל כל מעשה ידיה, ואם אינה סמוכה נוטל היתר על מזונותיה. ואם מעשה ידיה אין מספיקין למזונותיה או שאינה מרווחת כלל אם מחוייב לזונה – יתבאר בסי' ע"א. וכן אם מצאה מציאה – שייך להאב אף אם אינה נזונית ממנו, ואף שיש מרבותינו דס"ל דבאינה נזונית מציאתה שלה, מ"מ רוב הפוסקים הסכימו דתמיד מציאתה שלו [ע' רש"י כתובות מ"ז. ד"ה משום], וכמ"ש בחו"מ סי' ע"ד ע"ש. ולדעת הרמב"ם בפי"ז מגזילה והטור שם אפילו כשהיא נמכרת לאמה מציאתה שלו ע"ש, וכן כשנתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין ונוטלת כתובה כתובתה שלו, אבל מן הנשואין אין לו רשות בה אפילו בקטנותה.

2. And similarly, her earnings belong to her father. If she is dependent on his table, he takes all her earnings. If she is not dependent, he takes the excess over her sustenance. If her earnings are not sufficient for her sustenance or she does not earn at all, it will be clarified in Siman 71 whether he is obligated to sustain her. Similarly, if she finds a lost item, it belongs to the father even if he does not sustain her. Although some of our Rabbis hold that if he does not sustain her, the found item belongs to her, nevertheless, most of the authorities agree that her found item always belongs to him, as cited in Rashi on Ketubot 47a, "mishum." This is also mentioned in Choshen Mishpat Siman 74. According to Maimonides in Chapter 17 of Hilchot Gezela, and the Tur there, even if she is sold as a maidservant, her found item belongs to him. Similarly, if she becomes widowed or divorced from the betrothal, the ketubah belongs to him. However, from the marriage, he has no right to it, even in her minority.

ג. לפיכך מקבל האב קדושי בתו מיום שתוולד עד שתבגר, ואפילו היתה חרשת או שוטה וקידשה האב הרי היא א"א גמורה מן התורה, ואף שלעולם לא תבא לכלל דעת מ"מ כיון שהתורה זיכתה לאב לקבל קדושי בתו בקטנותה ונערותה אין חילוק בין פקחת לחרשת ושוטה, ומ"מ כשהיא בוגרת אע"פ שלכל הדברים היא כקטנה מ"מ לעניין קדושין היא כגדולה ולא עדיפא מפקחת שאין להאב רשות בה משבאה לבגרותה. ויכול האב לקדש את בתו בין בקדושי כסף ושטר ובין בקדושי ביאה ומייחד עמה בפני עדים והאב ואומר האב "הריני מוסר לך את בתי לקדושי ביאה" והוא אומר "בתך מקודשת לי בביאה זו שאבא אליה". אמנם קדושי ביאה אינו רק בבת ג' שנים ויום אחד דבפחות מזה אין ביאתה כלום, דאפילו מסרה האב לקדושי ביאה – אינה מקודשת.

3. Therefore, a father can accept betrothal (kiddushin) for his daughter from the day she is born until she matures (becomes a bogeret). Even if she were deaf or mentally incompetent, if the father betroths her, she is considered a fully married woman (eshet ish) according to Torah law. Even though she will never achieve full mental capacity, since the Torah grants the father the right to accept betrothal for his daughter during her childhood and adolescence, there is no difference between a competent girl and one who is deaf or mentally incompetent. Nevertheless, when she becomes a bogeret, even though in other respects she may be like a minor, regarding betrothal, she is considered an adult, and no more under her father's authority than a competent girl; the father no longer has rights over her from the time she becomes a bogeret. The father can betroth his daughter through money or a document, or through sexual intercourse (kiddushei bi'ah). He secludes her with witnesses present and says, "I hereby hand over my daughter to you for betrothal through intercourse," and the man says, "Your daughter is hereby betrothed to me through this intercourse that I will have with her." However, betrothal through intercourse is only valid if the girl is at least three years and one day old, for if she is younger than this, the intercourse has no legal significance. Even if the father handed her over for betrothal through intercourse, she is not considered betrothed.

ד. אין קדושין תופסין בעובר, ובהוכר עוברה תופסין הקדושין לדעת הרמב"ם ויתבאר בסי' מ', וכן בנפל אין קדושין תופסין, וזה שנתבאר דמיום שתוולד תופסין הקדושין זהו בקים לן שכלו לה חדשות אבל בלא קים לן אינו אלא קדושי ספק שמא אינה נפל, אבל בנפל וודאי אינן קדושין אפילו בעת חיותה דכמתה היא, וגרע מעובר שהוכר עוברה דהתם לכשתוולד היא בת חיים אבל הנפל הוי כמת, ומ"מ אם קיבל אבי הנפל בה קדושין ואח"כ קידש המקדש אחותה, אף שלדינא וודאי הקדושין תופסין באחותה, מ"מ יש להחמיר ולהצריכה קדושין אחרים כשתמות הנפל, וגם אסור לו לבא על אחותה בעוד שהנפל חי [ע' חמ"ח סק"ב], אבל לדינא העיקר כמ"ש [ולמעשה יש להחמיר לפמ"ש הרמב"ן בדעת רש"י, וע' ב"ש סק"ב ובמקנה ובאבנ"מ, ול"נ דגם רש"י ס"ל כן, ולמאי נ"מ ר"י קאמר לה והיינו גיחוך בעלמא דאם לא לגיחוך לישאל סתמא ויהיה נ"מ לאם אמה, אלא גם ר"י ס"ל דאינה כחיה ולא שאל לר"ז רק לגיחוך ולכן אמר לאחותו לבלי ידמה ר"ז דבאמת לדינא שואל, ובזה א"ש הכל ודו"ק].

4. There is no validity to a betrothal with a fetus, and if the pregnancy is recognizable, the betrothal is valid according to the Rambam, as will be explained in Siman 40. Similarly, there is no validity to a betrothal with a stillborn. What has been clarified is that from the day it is born, the betrothal is valid if it is known for certain that the pregnancy was completed. However, if it is not known for certain, it is only a doubtful betrothal, because perhaps it is not a stillborn. But with a definite stillborn, the betrothal is not valid even while it is alive, for it is considered as dead. It is worse than

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a fetus with a recognizable pregnancy, because there, when it is born, it will be a living being, but the stillborn is considered as dead. Nevertheless, if the father of the stillborn accepted the betrothal, and afterwards the betrothing party betrothed her sister, even though according to the law the betrothal with the sister is certainly valid, it is proper to be stringent and require another betrothal once the stillborn dies. Also, it is forbidden for him to have relations with her sister while the stillborn is alive [see Chiddushei Maharach Or Zarua, Siman 2]. However, the primary law is as stated [and practically, one should be stringent according to what the Ramban wrote in the opinion of Rashi; see Beit Shmuel, Siman 2, and in the Ketzot HaChoshen and Even HaEzer, and it appears to me that Rashi also holds this way, and according to the distinction, Rabbi Yosef said this, which is merely a jest, because if not for jesting, he would have asked plainly, and there would be a distinction for the mother of the mother. Thus, Rabbi Yosef also holds that it is not like a living being, and he only asked Rabbi Zeira in jest, and therefore he said to his sister not to think that Rabbi Zeira was truly asking according to the law, and with this, everything is clarified. Pay close attention].

ה. יש מי שמסתפק במתנה שנתנו לקטנה ונערה אם שייך לאב כמציאה וכסף קדושין אם לאו [חמ"ח], ויש מי שסובר דהיא לאביה, אבל מצינו מ"ש הרשב"א בתשו' [הובא באבנ"מ] דאין המתנה שייך להאב, וכן מסתבר דהתורה לא זיכתה לאב אלא מציאה שאין דעת אחרת מקנה לה, אבל זה שנתן לה מתנה וודאי לא היה דעתו להקנותו לאב כיון שלא נתן לו ואיך נמסרנו להאב, ולא דמי לעבד שמתנתו לרבו דזה גלוי לכל שאין קניין לעבד בלא רבו, אבל בבת אינו גלוי לכל והרי גם אשה ידה כיד בעלה ומ"מ במתנה אין הגוף של הבעל ואינו אוכל רק הפירות [ובזה מסולקת ראית הב"ש מתוס' ודו"ק]. ומיהו בקטנה שאין לה דעת לשמור החפץ – מתנתה לאביה, דוודאי לא נתן לה אלא לשמחה ועיקר כוונתו היה להאב כמו שבארנו בחו"מ סי' ע"ר סעי' ד', ע"ש.

5. There is one who is uncertain whether a gift given to a minor girl or a young woman belongs to her father, like a found object or the money of betrothal, or not. And there is one who holds that it does belong to her father. However, we find that the Rashba wrote in a responsum (cited in Even HaEzer) that the gift does not belong to the father. And it is logical that the Torah only granted the father rights to a found object, which another person did not intentionally transfer to her. But regarding a gift given to her, it is certain that the donor did not intend to transfer it to the father, since he did not give it to him. How, then, could it be transferred to the father? It is not comparable to a slave, whose gift belongs to his master, because it is evident to all that a slave cannot own anything independently of his master. But in the case of a daughter, this is not evident to all. Even a wife, whose hand is like her husband's hand, does not transfer the principal of a gift to her husband; he only consumes its produce. (This also invalidates the proof of the Beit Shmuel from Tosafot; examine this closely.) However, in the case of a minor girl who does not have the capacity to safeguard the object, her gift belongs to her father, for certainly the donor did not give it to her except to bring her joy, and his primary intention was for the father, as we explained in Choshen Mishpat, Siman 274, Seif 4. See there.

ו. בגרה הבת – אין לאביה בה רשות והרי היא כשאר כל הנשים שאין מתקדשות אלא לדעתן. ואילונית מתי זמן גדולתה יתבאר בסי' קנ"ה, וכל סימני קטנות ונערות וסימני בגרות יתבאר שם, וכן יתבאר שם אם מועיל לזה עדות נשים ע"ש, ומי נאמן במניין השנים יתבאר בסי' קס"ט, ומשמע מהפוסקים דגם האב אינו נאמן על מניין השנים ככל הקרובים שמבואר שם דלא מהני, וזה שהאב נאמן לאסור את בתו שיתבאר בסי' זה, זה כשיש בירור על השנים מבלעדו דאז נאמן לומר קדשתיה.

6. When the daughter reaches adulthood, her father no longer has control over her, and she is like all other women who can only be betrothed with their consent. The time when an ailonit (a woman who does not develop signs of puberty) reaches adulthood will be explained in Siman 155. All the signs of childhood, adolescence, and adulthood will be explained there, as well as whether the testimony of women is valid for this matter. Refer to Siman 169 for who is reliable in counting the years. It appears from the poskim (decisors of Jewish law) that the father is also not trusted regarding the count of years, like all other relatives, as explained there, that it is not valid. This matter of the father being trusted to prohibit his daughter, which will be explained in this Siman, applies when the years are verified independently of him, in which case he is trusted to say, "I have betrothed her."

ז. וכשם שבגרות מוציאה מרשות האב כמו כן נשואין מוציאין מרשות אב, ואם נשאה בקטנותה שאביה השיאה ונתאלמנה או נתגרשה בחיי אביה – אינה חוזרת לרשותו אפילו היא קטנה, אבל אם נתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין הרי היא חוזרת לרשות אביה עד שתבגר, אבל מן הנשואין אפילו נכנסה לחופה ולא נבעלה – דינה כנשואה. ומניין למדנו שנשואה אינה חוזרת לרשות האב? מנדרים [רש"י קדושין י"ח:] דכתיב "וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ" (במדבר ל, י) ואינה חוזרת לרשות האב, ולפ"ז אפשר דגם במסרה האב לשלוחי הבעל ומת אינה חוזרת לרשות אביה כמו בנדרים [כתובות מ"ט. ע"ש], וצ"ע לדינא.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

7. Just as reaching the age of majority removes a girl from the authority of her father, so too does marriage. If she was married while still a minor, with her father having married her off, and she then became widowed or divorced during her father's lifetime, she does not return to her father's authority even if she is still a minor. However, if she became widowed or divorced from betrothal, she returns to her father's authority until she reaches majority. From marriage, even if she entered the wedding canopy but had not yet consummated the marriage, she is considered married. From where do we learn that a married woman does not return to her father's authority? From the laws of vows. As it is written, "And the vow of a widow or a divorced woman, everything that she has bound upon herself shall stand against her" (Numbers 30:10), indicating that she does not return to her father's authority. Based on this, it is possible that if the father handed her over to the husband's messengers and she died, she does not return to her father's authority, as is the case with vows. This matter requires further study regarding the law.

ח. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין י"ג: נתקדשה קודם שתבגור שלא לדעת אביה – אינה מקודשת, ואפילו אם נתרצה האב אחר שנתקדשה. אפילו אם נתאלמנה או נתגרשה מן אותן הקדושין – אינה אסורה לכהן, ובין היא ובין אביה יכולין לעכב, בין אם נתקדשה בפניו בין שנתקדשה שלא בפניו – אינה מקודשת, עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם בעת מעשה נתרצה להקדושין אף שלא אמר לה להתקדש הוי קדושין, אלא אם נתרצה אח"כ לא מהני ואין חוששין שמא גם בשעת מעשה נתרצה. ולא מיבעיא שלא בפניו דהא לא ידע מזה אלא אפילו בפניו כיון ששתק וודאי לא נתרצה אז, וזה שנתרצה אח"כ מיהדר קא הדר ביה ולכן לא מהני, ואפילו קבל גט מהמקדש דזהו מופת גמור שנתרצה אח"כ – אינה אסורה לכהן.

8. Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 3, Law 13: If she was betrothed before she became of age without her father's knowledge, she is not betrothed, even if her father later agrees to the betrothal. Even if she becomes a widow or is divorced from that betrothal, she is not forbidden to a priest. Both she and her father can object, whether she was betrothed in his presence or not in his presence—she is not betrothed. It appears from his words that if at the time of the act the father agrees to the betrothal, even if he did not explicitly tell her to get betrothed, it is considered a valid betrothal. However, if he agrees afterward, it does not help, and we do not worry that perhaps he had agreed at the time of the act. And not only when it was not in his presence, because he did not know about it, but even in his presence, since he remained silent, it is certain that he did not agree at that time, and his later agreement is just a change of mind and therefore does not help. Even if he accepted a get (divorce document) from the one who betrothed her, which would be a clear sign that he later agreed—she is not forbidden to a priest.

ט. ויש מי שסובר בדעת הרמב"ם ז"ל דכשקדשה בפני האב ושתק ואח"כ נתרצה הוי קדושין [מהרי"ק ל"ב] דהוכיח סופו על תחילתו שגם בשעת מעשה נתרצה [לח"מ], וכ"ש אם נתרצה מפורש בשעת מעשה דהוי קדושין, ומ"מ אף שידענו שנתרצה בשעת מעשה יכולין אח"כ לעכב בין האב ובין הבת, ואע"פ שהאב יכול לקדשה בע"כ היינו כשמקדשה מדעתו אבל כשהוא לא קידשה אלא היא קידשה א"ע רק שנתרצה – יכולה לעכב אח"כ [כסף משנה], וכן גם הוא יכול לעכב אח"כ אף שנתרצה בשעת מעשה, וזהו שכתב הרמב"ם דבין היא ובין אביה יכולין לעכב, כלומר אף אם ידוע לנו שנתרצה בשעת מעשה מ"מ יכולין לעכב אח"כ [כנ"ל בכוונת הכ"מ, וא"צ לדברי הלח"מ, ע"ש ודו"ק].

9. There is an opinion that holds, according to the Rambam, of blessed memory, that if she was betrothed in the presence of her father and he remained silent, and afterward he consented, it constitutes a valid betrothal [Maharik 32], because the end proves the beginning, indicating that he had consented at the time of the act [Lechem Mishneh]. And all the more so, if he explicitly consented at the time of the act, it constitutes a valid betrothal. Nevertheless, even if we know that he consented at the time of the act, both the father and the daughter can later object. And although the father can betroth her against her will, that is when he betroths her of his own accord. But when he did not betroth her, and she betrothed herself only with his consent – she can later object [Kesef Mishneh]. Similarly, he can also object afterward even though he consented at the time of the act. This is what the Rambam wrote, that both she and her father can object, meaning that even if we know that he consented at the time of the act, they can still object later [as explained above in the intention of the Kesef Mishneh, and there is no need for the words of the Lechem Mishneh; see there and examine carefully].

י. וכשידענו שנתרצה בשעת מעשה אף אם לא היו הקדושין בפניו מ"מ כיון שידע שמקדשה ונתרצה הוי קדושין גמורים גם לדעת הרמב"ם אם לא מיחו אח"כ אחד מהם כמ"ש. ואין לשאול דממ"נ אם נגמרו הקדושין בשעת מעשה כשנתרצה במה יתבטלו אח"כ בעיכובם, ואם לא נגמרו בשעת מעשה מתי יגמרו דהרי לא מהני להרמב"ם מה שיתרצה אח"כ וא"כ בהכרח לומר שנגמרו בשעת מעשה ואיך יתבטלו הקדושין אח"כ ע"פ עיכובם? די"ל דוודאי הקדושין נגמרים מיד אלא שזהו כמקדש ע"מ שלא יעכבו אחד מהם אח"כ, ואף שלא פירש כן מ"מ כן הוא לפי העניין דכיון שנתן לה הקדושין ולא להאב הוי כְּמַתְּנָה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מפורש דאם אח"כ יתחרט אחד מהם יתבטלו הקדושין [כנ"ל לדעת הרמב"ם ז"ל].

10. And when we know that he was agreeable at the time of the act, even if the betrothal was not done in his presence, nevertheless, since he knew that she was being betrothed and he was agreeable, the betrothal is considered complete, even according to the opinion of the Rambam, unless one of them protested afterward, as we have stated. And one should not ask, if the betrothal was complete at the time of the act when he was agreeable, how can it be nullified afterward by their protest? And if it was not complete at the time of the act, when will it be completed, since according to the Rambam, it does not help if he agrees afterward? Therefore, it is necessary to say that it was completed at the time of the act, so how can the betrothal be nullified afterward based on their protest? It can be said that certainly the betrothal is completed immediately, but this is like a conditional betrothal that neither of them will protest afterward, and even though this was not explicitly stated, this is the case according to the matter, since he gave her the betrothal and not to her father, it is considered as an explicit condition that if one of them regrets afterward, the betrothal will be nullified [as stated according to the opinion of the Rambam of blessed memory].

יא. אבל הרבה מרבותינו חולקים עליו וס"ל דאף אם לא ידע כלל מהקדושין ואח"כ כששמע נתרצה – הוי קדושין משעה ששמע ונתרצה, ואפילו לא נתרצה מיד כששמע אלא שתק ולא מיחה ואח"כ נתרצה, הוכיח סופו על תחלתו והוי קדושין משעת שמיעה, ואפילו נתאכלו המעות קודם שמיעה. ואע"ג דיש לשאול במה יחולו הקדושין בשעת שמיעה הרי המעות כבר כלו? די"ל דזהו כמקדש אשה בכסף שיחולו הקדושין לאחר ל' יום שמקודשת לאחר ל' אף אם נתאכלו המעות כמ"ש בסי' מ' ע"ש. ואע"ג שלא אמר לה "התקדשי לי לאחר שיתרצה אביך", אמנם זהו ממש כמו שאמר כן כיון שבהאב תלויים הקדושין [ע' ב"ש סקי"ח].

11. However, many of our rabbis disagree with him and hold that even if he knew nothing about the betrothal and afterwards, when he heard about it, he consented – it is considered a valid betrothal from the moment he heard and consented. And even if he did not consent immediately upon hearing but remained silent and did not protest, and later consented, this demonstrates retroactive approval, and it is considered a valid betrothal from the time of hearing, even if the money was consumed before he heard. And although one might ask how the betrothal can take effect at the time of hearing when the money was already consumed, it can be said that this is akin to betrothing a woman with money on the condition that the betrothal takes effect after 30 days; she is considered betrothed after 30 days even if the money was consumed, as stated in Siman 40, see there. And although he did not say to her, "Be betrothed to me after your father consents," it is effectively as if he had said so, since the betrothal depends on the father's consent.

יב. ויש מרבותינו דס"ל דכשנתרצה האב חלין הקדושין משעה שקידשה, והטעם דכיון שנתרצה אח"כ ממילא הוי כאלו אמר לה צאי וקבלי קדושך [רא"ש], ועוד דכל אדם רוצה להשיא את בתו וזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו [ר"ן], ואם לא נתרצה לא הוי קדושין דאין זה זכות גמור [שם]. ולפי טעם זה מהני גם בקטנה אפילו למאן דס"ל דאינו יכול לומר לבתו קטנה "צאי וקבלי קדושך" כמו שיתבאר בסי' זה, וכן מועיל לטעם זה אפילו אם אמרה בפירוש בשעת קבלת הקדושין שאין כוונתה להיות כשליח האב [ב"ש שם], דהרי לטעם זה דזכות הוא לו הרי זכין לאדם שלא בפניו ואין צריכין לשליחותה דהוי כאומר להמקדש לך וקדש את בתי.

12. And some of our rabbis are of the opinion that when the father consents, the betrothal is valid from the time he betrothed her. The reason is that since he later consents, it is as if he said to her, "Go and accept your betrothal" [Rosh]. Furthermore, every man wants to marry off his daughter, and it is a privilege for him, and one can bestow a privilege upon a person in their absence [Ran]. And if he did not consent, the betrothal is not valid because it is not a complete privilege [ibid.]. According to this reasoning, it is effective even for a minor, even according to those who hold that he cannot say to his minor daughter, "Go and accept your betrothal" as will be explained in this section. And it is also effective according to this reasoning even if she explicitly stated at the time of accepting the betrothal that she does not intend to act as her father's agent [Beit Shmuel there], for according to this reasoning, since it is a privilege for him, one can bestow a privilege upon a person in their absence and there is no need for her agency, for it is as if he said to the one betrothing her, "Accept the betrothal on behalf of my daughter."

יג. וי"א דאם נתאכלו המעות לא הוי קדושין, וטעמם דס"ל דהקדושין חלין משעת שמיעה כשנתרצה, וכשנתאכלו המעות אז במה תתקדש, ואינו דומה למקדשה לאחר ל' יום שבסי' מ', דהתם כיון שידעה שהקדושין לא יחולו עד ל' יום אין המעות אצלה כמלוה כמ"ש שם, אבל הכא שלא ידעה הזמן שיחולו הקדושין ממילא דמיד כשנתאכלו המעות הרי המעות כחוב עליה, ואח"כ כששמע האב ונתרצה הרי הוא כמקדשה במלוה ואינה מקודשת [נ"ל].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

13. Some say that if the money has been consumed, the betrothal is not valid. Their reasoning is that they hold the betrothal takes effect from the moment the father hears and consents, and if the money has been consumed by then, with what will she be betrothed? This is not similar to the case of betrothing her after thirty days as discussed in Siman 40, because there, since she knows that the betrothal will not take effect until thirty days have passed, the money is not considered a loan to her, as explained there. However, here, since she does not know when the betrothal will take effect, it follows that as soon as the money is consumed, it becomes a debt upon her. Subsequently, when the father hears and consents, it is as if he is betrothing her with a loan, and she is not betrothed.

יד. ולדיעות אלו שנתבאר דמהני גם כשנתרצה האב אח"כ – מיד כשנתרצה הווין קדושין, או משעת הריצוי או משעת הקדושין כפי הדיעות שנתבארו ולא מהני תו עיכובם אח"כ, אבל קודם שנתרצה האב והיא חזרה בה ומיחתה בהקדושין – לא מהני תו ריצויו של אב, וכ"ש אם האב מיחה דלא הוי קדושין. ואין לשאול למה מהני עיכובה, הרי האב נתרצה אח"כ והוא יכול לקדשה בע"כ? די"ל דכיון דבשעת הקדושין לא נתרצה והיא חזרה בה קודם ריצויו, נתבטלה כל המעשה של קבלת הקדושין ולא מהני תו ריצויו [ע' רש"י מ"ו. ד"ה יכולין], ואם רצונו לקדשה בע"כ יקבל הוא קדושין מהמקדש אח"כ, אבל קבלתה נתבטלה.

14. And according to these opinions that were explained, it is effective even if the father consents afterward—immediately upon his consent, the betrothal is valid, either from the time of his consent or from the time of the betrothal, according to the opinions explained. And it does not help to delay afterward. However, if the father has not yet consented and she retracts and objects to the betrothal, the father's later consent does not help. And certainly, if the father objects, it is not a valid betrothal. And one should not question why her objection is effective since the father later consents and he can betroth her against her will. The answer is that since at the time of the betrothal he did not consent and she retracted before his consent, the entire act of accepting the betrothal is nullified and his later consent does not help. And if he wishes to betroth her against her will, he must personally accept the betrothal from the one betrothing afterward, but her acceptance is nullified.

טו. ודע, דבכל דינים אלו אין חילוק בין שידכה אביה מקודם למקדש זה ובין לא שידכה, דמבקום שאמרנו שהקדושין הוי קדושין לפי כל הדיעות שנתבאר הויין קדושין אפילו לא שידכה כלל מהטעמים שנתבארו, ובמקום דלא הוי קדושין אינם כלום אפילו אם שידכה בעצמו תחלה, ואע"ג דלרוב הפוסקים דס"ל דהוי קדושין אף כשנתרצה אח"כ היה מהראוי לומר דבשידכה הוי קדושין מיד דבוודאי נתרצה, ולא גרע ממה שיתבאר דבגילה דעתו שחפצו לקדשה לפלוני וקידשה א"ע לו דחיישינן לקדושין, מ"מ לא אמרינן כן דהן אמת דחפץ בהשידוך מ"מ היה רצונו שיקדשנה בעצמו [ב"ש סקט"ז]. וזה דחיישינן בגילוי דעת, זהו כשהאב שם בעת קבלת הקדושין [ע' ב"ש סקכ"ד], ולפ"ז בשידכה והאב כאן בעת הקדושין וודאי דחיישינן לקדושין והוי קדושי ספק [נ"ל].

15. And know that in all these laws, there is no difference between whether her father betrothed her beforehand to this man or not. In a place where we said that the betrothal is valid according to all opinions as explained, it is valid even if he did not betroth her at all, for the reasons explained. And in a place where the betrothal is not valid, it is nothing, even if he betrothed her himself initially. And even though most authorities hold that the betrothal is valid even if he consented afterwards, it would be appropriate to say that if he betrothed her, the betrothal is valid immediately because he certainly consented. It is not worse than what will be explained, that if he revealed his intention that he wanted to betroth her to someone and she betrothed herself to him, we are concerned about the betrothal. However, we do not say this because, although he desired the match, he still wanted to betroth her himself [Beit Shmuel, 16]. This concern about revealing intention is when the father is present at the time of the betrothal [see Beit Shmuel, 24]. Therefore, if he betrothed her and the father was present at the time of the betrothal, we are certainly concerned about the betrothal, and it is considered a doubtful betrothal [in my opinion].

טז. ויש מי שאומר דבשידכה חיישינן תמיד לקדושין [ב"ח], וכן נ"ל מדברי הרמב"ם שלא הזכיר כלל שידכה, וי"ל דס"ל דבלא שידכה אין כאן חשש קדושין כלל, ובשידכה הוי ספק קדושין אפילו קבלה הקדושין שלא בפני האב, ובנתרצה בשעת מעשה להרמב"ם, ולשארי הפוסקים גם בנתרצה אח"כ הוי קדושין וודאים גם בלא שידכה. אמנם בטור והשו"ע סעיף י"א מבואר כדיעה ראשונה, ומ"מ למעשה יש להחמיר דהא י"א דאפילו בשמע האב ושתק ולא מיחה הוה כנתרצה [מרדכי פ"ב], ואף שרוב הפוסקים חולקים בזה וכן הסכימו כל הגדולים דדוקא בנתרצה מפורש [ב"ש סקנ"א] הוה קדושין, וכן יש מרבותינו הראשונים דס"ל דכשהאב במרחקים וודאי יש לחוש שמא נתרצה, וא"כ כ"ש שיש להחמיר בדשדיך בכל עניין לומר דהוה ספק קדושין. ויש מראשונים שסובר בקטנה כהרמב"ם דלא מהני אפילו ריצוי אח"כ ואפילו בשדיך, ובנערה אפילו בדלא שדיך ואפילו לא נתרצה בפירוש כששמע אלא ששתק ולא מיחה הוי קדושין גמורים [ש"ג בשם ריא"ז], ולא מצאנו לו חבר בכל הפוסקים, ומ"מ בנערה יש מחמירין להצריכה גט ולהכריז שהגט הוא רק חומרא בעלמא. ולמה צריכין להכריז? כדי שלא יאמרו שהיא גרושה גמורה ואין קדושין תופסין באחותה [ע' ב"ש סקי"ט, וצ"ע לדינא דמרובא דרובא מהפוסקים מבואר לא כן, והרא"ש בדרך אפשר כתב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כן].

16. There is an opinion that when betrothal is arranged, we always have to be concerned about the possibility of Kiddushin (marriage) [Bach], and it seems to me that this is reflected in the words of the Rambam who does not mention arranging betrothal at all. One could say that he holds that without arranging betrothal, there is no concern for Kiddushin at all, and when it is arranged, there is a doubt of Kiddushin even if the Kiddushin was accepted not in the presence of the father, and the Rambam considers it as if he consented at the time of the act. According to other authorities, even if he consented afterward, it is considered definite Kiddushin even without arranging betrothal. However, in the Tur and Shulchan Aruch, section 11, it is explained according to the first opinion. Nevertheless, in practice, we should be stringent because there are those who say that even if the father heard and remained silent and did not object, it is as if he consented [Mordechai, chapter 2]. Although most authorities disagree with this and all the great authorities agree that only explicit consent [Bach, subparagraph 161] constitutes Kiddushin, there are also some of our early authorities who hold that when the father is far away, we surely have to be concerned that he might have consented. Therefore, all the more so, we should be stringent in all cases of arranged betrothal to say that it is a doubtful Kiddushin. Some of the early authorities hold that for a minor, like the Rambam, even subsequent consent does not help, even if arranged betrothal took place. For a young woman, even without arranged betrothal and even if he did not explicitly consent when he heard but remained silent and did not object, it is considered complete Kiddushin [Shitah Mekubetzet in the name of Riaz]. However, we have not found any authority among the poskim who agrees with this. Nevertheless, for a young woman, there are those who are stringent and require a get (divorce document) and to announce that the get is merely a stringency. Why is there a need to announce? So that people will not say she is a complete divorcee and that Kiddushin cannot take effect with her sister [see Bach, subparagraph 19, and there is a need for further study as the majority of the poskim explain otherwise, and the Rosh writes this as a possibility].

יז. בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה במקום שאמרנו דלא הוה קדושין – אפילו מיאון אינה צריכה. אבל קטנה וכ"ש נערה שנתקדשה שלא לדעת אביה וגם נשאת שלא לדעת, הסכימו כמה מרבותינו שצריכה גט וגם מיאון בקטנה, והמיאון היא כדי לפרסם שאין הגט גט גמור שלא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה, וממילא דבנערה צריכה הכרזה כמ"ש בסעי' הקודם. ורבינו הב"י פסק בסעי' י"א דגם בנשאת דינה כמו נתקדשה בלחוד, וכ"כ הטור, והרמב"ם לא הזכיר כלל דין זה [ותמיהני על הישׁ"ש פ"ב ס"ט, ע"ש ודו"ק], ונראה שלא היה לו בגמ' כלל גירסת דין זה [וזהו כוונת הב"י, ולחנם תמה הב"ש בסקי"ד]. וטעם הפוסקים שסוברים דבנתקדשה ונשאת שלא לדעת גרוע מנתקדשה בלחוד, דכיון דהאב שתק בשני הדברים נעשית כיתומה בחיי האב או שהפקיר זכות שיש לו בה או שתיקתו הודאה, דבשלמא בנתקדשה בלחוד י"ל דמירתח רתח ושותק מפני זה, אבל כולי האי לא הוה שתיק [ר"ן], וזה אינו אלא כשהאב בעיר או סמוך לה, אבל כשהוא במרחקים יש בזה דין אחר ויתבאר לפנינו [וכ"ה בגמ' נתקדשה שלא לדעת וניסת שלא לדעת ואביה כאן, ע"ש מ"ה:].

17. In the case of a minor who was betrothed without her father's knowledge, in a situation where we have said that it is not a valid betrothal – she does not even require refusal (mi'un). But if a minor, and all the more so a young woman, was betrothed without her father's knowledge and also married without his knowledge, many of our Rabbis agreed that she requires both a get (divorce document) and refusal if she is a minor. The refusal is to publicize that the get is not a complete get so that people will not say that betrothal cannot be effective with her sister. Consequently, in the case of a young woman, an announcement is required as stated in the previous section. Our Master, the Beit Yosef, ruled in section 11 that even if she was married, her status is like she was only betrothed, as also stated by the Tur. The Rambam did not mention this law at all [and I am puzzled by the Yam Shel Shlomo in chapter 2, section 9; see there and examine it carefully]. It appears that he did not have this version of the law in the Gemara [and this is the intention of the Beit Yosef, and for no reason did the Ba'er Hetev wonder in section 10]. The reason why the poskim (decisors) hold that if she was betrothed and married without knowledge, it is worse than if she was only betrothed, is because since the father remained silent in both matters, she is considered as an orphan during her father's lifetime or he has renounced his right over her or his silence is considered as agreement. For in the case of only betrothal, it can be said that he was very angry and therefore remained silent, but for all this (i.e., both betrothal and marriage), he would not remain silent [Ran]. This only applies when the father is in the city or close to her, but if he is far away, there is a different law, which will be explained later [and so it is in the Gemara: if she was betrothed without knowledge and married without knowledge and her father was here, see there 45:].

יח. קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה והאב לא שמע כלל או שהוא במרחקים, ובתוך כך נתגדלה הבת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שיצאה מרשות האב ושתקה ולא מיחתה בהקדושין, אם בעלה לאחר שנתגדלה פשיטא דהיא א"א גמורה לכל דבריה דוודאי בעל לשם קדושין שיודע שאין קדושי קטנה כלום, ואף אם לא ייחד עדים לביאתו מ"מ כיון שהדבר מפורסם הוי כעדים, אמנם אם מפורש בעל שלא לשם קדושין הוי בעילת זנות [ת' רשב"א], אך לא חשדינן ליה בזה [שם], ואף אם לא בעלה אחר שנתגדלה מ"מ היא ספק א"א, דשתיקתה בגדלותה הוי כהודאה על הקדושין, ולא דמי לשתיקה דאב דמירתח רתח ובה אינו שייך זה, והוי זה כיתומה שנתקדשה ע"י אמה דכי גדלה גדלי קדושין בהדה אף שלא בעל, והוי לדינא ספק קדושין כמו שיתבאר בסי' קנ"ה. ואף שי"א דלא דמי לשם, דבשם הוי עכ"פ קדושין מדרבנן משא"כ כשאביה חי, מ"מ לדינא הוה ספק א"א, ובפרט לפי מה שיתבאר דכשהאב במרחקים י"א דהוי קדושין גם בקטנותה שהן קדושין דרבנן כמו יתומה. אמנם גם אם האב בכאן ושתק ונתגדלה ולא מיחתה הוה לדינא ספק קדושין, וכן פסק רבינו הרמ"א בסעי' י"א.

18. A minor who was betrothed without her father's knowledge, and the father did not hear about it at all or he was far away, and in the meantime, the daughter grew up and left her father's authority and remained silent without protesting the betrothal. If her husband had relations with her after she grew up, it is obvious that she is fully considered a married woman for all intents and purposes, as it is certain that he intended the relations as a form of betrothal, knowing that the betrothal of a minor is invalid. Even if he did not specifically appoint witnesses for their relations, since the matter is public knowledge, it is as if there were witnesses. However, if he explicitly had relations not for the sake of betrothal, it is considered licentious relations [Responsa Rashba], but we do not suspect him of this [ibid.]. Even if he did not have relations with her after she grew up, she is still in doubt concerning her marital status, as her silence upon reaching adulthood is considered as agreement to the betrothal. This is not comparable to the father's silence, who might have been angry, which is not applicable in her case. This is similar to an orphan betrothed by her mother, where upon growing up, the betrothal becomes effective even without relations, and it is considered doubtful betrothal as will be explained in Siman 155. Even though some say it is not comparable, as there it is at least rabbinically binding betrothal, unlike when her father is alive, nevertheless, in practice, it remains doubtful marital status, especially according to those who say that when the father is far away, the betrothal is rabbinically valid even during her minority like an orphan. However, if the father is present and remains silent and she grows up without protesting, it is still considered doubtful betrothal, and this is the ruling of our teacher, the Rema, in Siman 11.

יט. כתבו הטור והשו"ע בסעי' י"ב: קטנה שקדשה עצמה למי שגילה האב דעתו שהיה חפץ לקדשה – חיישינן שמא נתרצה, עכ"ל. וצ"ל דמיירי שהיה בפניו וגילה דעתו שחפץ שהיא תקבל הקדושין או אפילו שלא בפניו בכה"ג כשפירש שרצונו שהיא תקבל הקדושין, דאל"כ מאי עדיפותא מדשדיך שאינו מועיל כמ"ש בסעי' ט"ו, והטור מסיים דהוי קדושין כל זמן שלא שדכה עם אחר, וטרח לחזור לשדכה לשני עכ"ל, וס"ל להטור שזה דחיישינן שמא נתרצה אין הטעם דהוה כאלו עשאה לשליח לקבל הקדושין, דא"כ איך יכול לחזור בו והרי בשליחותו עשאה וקבלה הקדושין ושלוחו של אדם כמותו למאן דס"ל דבכה"ג מהני שליחות גם בקטנה כאשר יתבאר, אלא דס"ל להטור שלא הקפיד בקבלתה אבל אין זה קדושין גמורים ולפיכך כששידכה עם אחר נתבטלו הקדושין שקבלה, ורבינו הב"י השמיט זה משום דס"ל דהטעם הוא דהוית כשליחו ומיד כשקבלה הקדושין אינו יכול לחזור בו [ע' חמ"ח סקכ"ג וב"ש סקכ"ד, ולפמ"ש א"ש הכל, ומקדושין מ"ה: אין ראיה כלל דהא שם לא גילה דעתו שחפץ שהיא תקבל הקדושין, ע"ש ודו"ק].

19. The Tur and Shulchan Aruch write in Section 12: "A minor girl who betrothed herself to someone whom her father had expressed a desire for her to marry—we are concerned that he may have consented." And it must be said that this refers to a situation where it was done in his presence and he expressed his desire for her to accept the betrothal, or even not in his presence in such a manner when he explicitly stated that he wishes for her to accept the betrothal. Otherwise, what advantage is there over a matchmaker, which is ineffective as stated in Section 15? The Tur concludes that it is considered a betrothal as long as she has not been betrothed to another, and he strives to betroth her to the second one. And the Tur's opinion is that this concern that he may have consented is not because it is as if he made her a proxy to accept the betrothal, for if so, how could he retract since she accepted the betrothal on his behalf, and one's proxy is like oneself? According to the opinion that in such a case agency is effective even for a minor, as will be explained. Rather, the Tur holds that he did not object to her acceptance, but it is not a complete betrothal. Therefore, when she is betrothed to another, the betrothal she accepted is nullified. Our master, the Beit Yosef, omitted this because he holds that the reason is that it is as if she is his proxy, and immediately upon her accepting the betrothal, he cannot retract. (See Choshen Mishpat, Section 23, and Beit Shmuel, Section 24, and according to what is written, everything is clear. And from Kiddushin 45a, there is no proof at all, for there he did not express his desire for her to accept the betrothal. See there and examine it well.)

כ. נתקדשה לדעת אביה ונשאת שלא לדעת אביה, אם בא האב ומיחה בה – נתבטלו נשואיה ודינה כארוסה,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ולכן בכל הדינים שיש בין ארוסה לנשואה כמו ליורשה כשמתה, דבנשואה הבעל יורש את אשתו ובארוסה אינו יורשה, וכן אם היה כהן מטמא לנשואתו ואינו מטמא לארוסתו, וכן יש הפרש בכתובה ובקבורה אם נשאת שלא מדעת אביה אף שהאב קידשה בעצמו והיא א"א דאורייתא מ"מ אינו נוהג בה דין נשואה בין כשאביה כאן בין שהלך למרחקים, דהרי אינם נשואים גמורים כיון שביכולת האב למחות. וי"א דאפילו אם מת האב קודם שנשאת ונשאת אחרי מותו אין דינה כנשואה גמורה כיון דהקדושין הוי דאורייתא ונשואיה אינן מן התורה וגרע מקדושי ונשואי יתומה, אבל כבר חלק על דיעה זו ר"ת ז"ל ואמר דכיון דמת האב ואין עוד חשש שיבא וימחה הוי נשואים גמורים ואיננה ברשות האחים ואינם יכולים למחות כמו האב, ואין אדם מוריש זכות בתו לבניו, והוי נשואים גמורים והבעל יורשה.

20. She was betrothed with her father's consent but married without his consent. If the father comes and objects to her marriage, her marriage is annulled, and she is considered only betrothed. Therefore, regarding all matters where there is a difference between a betrothed woman and a married woman, such as inheritance if she dies—since with a married woman, the husband inherits his wife, but with a betrothed woman, he does not—and similarly, if he is a priest, he becomes impure for his married wife but not for his betrothed one. There are also differences in the marriage contract and burial. If she married without her father's consent, even though her father himself betrothed her and she is considered married by Torah law, it is not considered a complete marriage either when her father is present or if he went to distant places because the marriage is not complete since the father can object. Some say that even if the father died before she married and she married after his death, she is not considered fully married since the betrothal is by Torah law, but the marriage is not, making it worse than the betrothal and marriage of an orphan. However, Rabbeinu Tam (R"T) of blessed memory disagreed with this view and said that since the father has died and there is no longer a concern that he will object, it is a complete marriage. She is not under the authority of her brothers, and they cannot object like the father could. No person bequeaths the rights over his daughter to his sons, and it is considered a complete marriage, and the husband inherits her.

כא. יש מהגאונים הקדמונים שאמר דכשם שתקנו רבנן קדושין ונשואין ע"י האם והאחים ליתומה קטנה או ע"י עצמה בלבד כמ"ש בסי' קנ"ה, כמו כן תקנו למי שהלך למרחקים ועזב את ביתו שיכולים האם או אחים לקדשה למי שיראו שנכון הדבר לפניה, והוי קדושין ונשואין דרבנן וכשיוצאה ממנו צריכה מיאון ככל יתומות קטנות, וכשנתגדלה ולא מיאנה נתגדלו הקדושין עמה, ואם בא האב גם בקטנותה א"צ קדושין אחרים דקדושיה הם קדושין טובים מדרבנן אא"כ ירצה לעשותן קדושי תורה יכול לעשות, אך לא יאמרו הברכות כי הם לבטלה אחרי שכבר בירכו לה מתקנת חכמים [נ"ל]. וזה שאמרו בש"ס בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה דאינן קדושין כלל וא"צ אפילו מיאון – זהו כשהאב כאן או סמוך לה ולא כשהוא במרחקים. ויש מפרשים הדבר שזהו כשהניח ביתו ריקם ומפני הדוחק עזב את ביתו, דבוודאי ניחא ליה בזה שעשתה אשתו לקדש את בתם להגון לה, ופשיטא אם אשתו אשת חיל שסומך עליה בכל מפעלה דאז הוי קטנה זו כיתומה בחיי האב, אבל אם הוא סוחר ונסע למרחקים לסחור ושהה שם זמן רב בוודאי אין רצונו שיקדשוה בלתי ידיעתו [מרדכי].

21. Some of the early Geonim said that just as the Rabbis instituted that a minor orphan could be betrothed and married by her mother and brothers, or by herself alone, as mentioned in Siman 155, so too they instituted that if someone went on a long journey and left his home, the mother or brothers could betroth her to someone they see fit for her. This would constitute betrothal and marriage by rabbinic decree, and if she wishes to leave him, she requires refusal (mi'un) like all minor orphans. If she grows up and does not refuse, the betrothal grows with her. If the father returns even while she is still a minor, no new betrothal is needed, as her betrothal is valid by rabbinic decree, unless he wishes to make it a Torah-level betrothal, which he can do. However, the blessings should not be recited because they would be in vain since they were already recited by rabbinic ordinance. This is what the Talmud says regarding a minor who was betrothed without her father's knowledge—that it is not a valid betrothal at all, and does not even require refusal—this applies when the father is here or nearby, but not when he is far away. Some interpret this to mean that this applies when he left his house empty and left due to financial constraints, certainly it is agreeable to him that his wife betroths their daughter to a suitable match. It is obvious if his wife is a woman of valor whom he trusts in all her endeavors, then this minor is like an orphan in her father's lifetime. But if he is a merchant and traveled far away for business and stayed there for a long time, certainly he does not want her to be betrothed without his knowledge.

כב. אבל יש מרבותינו שחולקים על כל הדברים האלה, דלא מצינו תקנה זו בגמ' ואדרבא בכל הסוגיא דקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה שיש שם הרבה קושיות והויות איך לא אישתמיט הש"ס לומר דמיירי בכה"ג שהאב הוא במרחקים ויש לה רשות להתקדש, ולכן פסקו שאינן קדושין ואינה צריכה אפילו מיאון בצאתה ממנו. אמנם מ"מ אין לאוסרה עליו ולהוציאה ממנו דאין זה כבעילת זנות ואינה נחשבת אצלו כפנויה כיון שדרך קדושין ונשואים היא אצלו, ולא עוד אלא אפילו בא האב ומיחה בהקדושין מ"מ כל זמן שלא קידשה עם אחר – מותרת להיות אצלו ואין ביאתו ביאת זנות, ואם נתעכבה אצלו עד שנתגדלה ובעלה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בגדלותה – נגמרו הקדושין והם קדושי תורה אם לא קיבל האב קדושין מאחר בקטנותה, אבל כשלא בעלה בגדלותה – אינן אפילו ספק קדושין, ולא דמי למ"ש בסעי' י"ח עי"ש, דבכאן מיד כשמיחה האב נתבטלו קדושיה מכל וכל [ב"ש סקל"ב]. ואם קידשה האב לאחר קודם שנתגדלה – מוציאין אותה מהראשון ומוסרין אותה להשני. ונראה שא"צ גט מהראשון, אמנם מדברי רבינו הרמ"א בסעי' י"ד מתבאר שצריכה ממנו גט, ואפשר שטעמו מפני מראית העין שהרי כולם ראו איך שהיה עמה זמן רב כאיש ואשתו ויהיה לעז כשתצא בלא גט, וכתב רבינו הרמ"א שלדינא יש להחמיר כדיעה ראשונה.

22. However, there are some of our rabbis who disagree with all these matters, as we do not find this ordinance in the Talmud. On the contrary, in the entire discussion regarding a minor who was betrothed without her father's knowledge, there are many questions and issues, and how could it be that the Talmud did not mention that it refers to a case where the father is far away and she has permission to betroth herself? Therefore, they ruled that such a betrothal is invalid, and she does not even need to perform mi'un (refusal) to leave him. Nevertheless, one should not prohibit her to him and remove her from him, as this is not considered promiscuous relations, and she is not considered single to him because it was done in the manner of betrothal and marriage. Moreover, even if the father came and objected to the betrothal, as long as she has not betrothed someone else, she is permitted to remain with him, and their cohabitation is not considered promiscuous. If she stayed with him until she matured and he cohabited with her after she matured, the betrothal is completed and is considered Torah-level betrothal, provided the father did not accept betrothal from another man for her while she was a minor. However, if he did not cohabit with her after she matured, it is not even a doubtful betrothal. This is not similar to what is stated in paragraph 18, where immediately upon the father's objection, the betrothal is completely nullified [Beit Shmuel 32]. If the father betrothed her to another man before she matured, she is taken away from the first and given to the second. It seems that she does not need a get (divorce document) from the first; however, from the words of our teacher, the Rema in paragraph 14, it is understood that she does need a get from him. It is possible that his reasoning is due to appearances, as everyone saw how she was with him for a long time like husband and wife, and it would be a scandal if she were to leave without a get. Our teacher, the Rema, wrote that in practice, one should be stringent according to the first opinion.

כג. ויש מרבותינו שהוסיפו לומר עוד דאדרבא כשאביה במרחקים גרוע יותר מכשהוא בכאן, ואין מניחין אותה לישב תחתיו מפני שיש לחוש שמא קיבל בה קדושין והיא א"א, ולא הודו לו גדולי רבותינו דא"כ אם מת אביה במרחקים תיתסר כל ימיה, אלא וודאי דלא חיישינן לזה, דאוקמה בחזקת פנויה ולא חיישינן שמא קידשה, כמו אשת כהן שבעלה במרחקים ואוכלת בתרומה דאורייתא ולא חיישינן שמא מת דאוקמה בחזקת חיים, וה"נ כל שעה מותרת למי שקידשוה לו דכל שעתה מוקמינן לה בחזקת פנויה [תוס' מ"ה:], ואדרבא יש אומרים ממש להיפך – דכל שאביה במרחקים אם קידשה עצמה לאחר הוה ספק קדושין מן התורה, דחיישינן שמא אם שמע האב הוה מתרצה והוה ספק מקודשת, דזה שאמרו חז"ל דלא חיישינן שמא נתרצה האב זהו כשהוא בכאן ולא כשהוא במרחקים, ולפי דיעה זו לא תצא גם במיאון אלא בגט [מרדכי], אמנם רוב הפוסקים אינם סוברים כן כמו שבארנו.

23. And there are some of our rabbis who added to say further that on the contrary, when her father is far away, it is worse than when he is here, and they do not allow her to remain under him because there is concern that perhaps he accepted betrothal for her and she is a married woman. However, the great rabbis did not agree with him, for if so, if her father died while far away, she would be prohibited all her life. Rather, certainly we do not concern ourselves with this, for we maintain her in the presumption of being unmarried and do not fear that she was betrothed, just like the wife of a priest whose husband is far away and she eats terumah by Torah law and we do not fear that he died, for we maintain him in the presumption of being alive. Similarly, at all times she is permitted to the one who betrothed her, for at all times we maintain her in the presumption of being unmarried. And on the contrary, some say exactly the opposite — that whenever her father is far away, if she betrothed herself to another, it is a doubtful betrothal by Torah law, for we fear that perhaps if the father heard, he would agree, and she would be in doubt of being betrothed. For what the sages said, that we do not fear that the father agreed, applies when he is here and not when he is far away. According to this opinion, she would not leave even through refusal but only through a divorce. However, most of the decisors do not hold this way, as we have explained.

כד. כתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ד: מעשה במי שגירש אשתו ופסק עמה שהיא תטפל בבנותיו לזונן ולהגדילן ולהשיאן וכן עשתה, ובא האב ומיחה בנשואי בנותיו הקטנה, ופסקו דאם צוה להשיאן ולהגדילן מה שעשתה עשוי ואינו יכול למחות, ובלבד שציוה כן לפני עדים כי שליח קבלה צריך עדים כמ"ש לעיל סי' ל"ה, אבל אם אמר שיהיה כח בידה להשיאן כשיגדלו והיא השיאן בקטנותן – אין במעשיה כלום ויוכל למחות דהרי שינתה ממה שצוה לה, עכ"ל. ואף כשלא מיחה אין כאן קדושין כלל אפילו להמחמירים בסתם, מאחר שעברה על דבריו [חמ"ה], ויוצאה גם בלא מיאון לכל הדיעות. אבל כשאמר להגדילן ולהשיאן אין אומרים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהיה כוונתו להשיאן בגדלותן, אלא שני דברים אמר לה – להגדילן כלומר לגדל אתהן וגם להשיאן אפילו בקטנותן [שם], ונ"ל דזהו מפני שאמר ג' דברים – לזונן ג"כ כמ"ש, אבל אם אמר רק להגדילן ולהשיאן אפשר לומר שהיתה כוונתו להשיאן רק בגדלותן, ולכן הוה ספק קדושין. ואין לשאול דאע"ג דעשה אותה לשליח קבלת הקדושין אבל למה לא ניחוש שמא ביטל שליחותה קודם שקידשה אותן? די"ל דוודאי אם טוען כן חיישינן לזה ונהי דלא מאמינים לו בוודאי מ"מ אינן רק ספק קדושין, אמנם במעשה זו לא טען זה אלא שמוחה עתה ואין ביכולתו למחות כמו שפסקו [נ"ל], וכבר נתבאר בסי' ל"ה דגם בשליחות בלא עדים יש להחמיר, אלא דבעדים הויין קדושין גמורים.

24. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 14: There was an incident where a man divorced his wife and stipulated that she would care for his daughters, provide for them, raise them, and marry them off, and so she did. However, the father came and objected to the marriage of his minor daughters, and it was ruled that if he had instructed her to marry them off and raise them, whatever she did was valid, and he could not object, provided that he had so instructed her in the presence of witnesses, because a receiving agent requires witnesses as mentioned earlier in section 35. But if he said that she would have the authority to marry them off when they grew up and she married them off while they were still minors, her actions are invalid, and he can object since she deviated from his instructions. And even if he did not object, there is no marriage at all, even according to those who are stringent in cases of doubt, since she violated his instructions, and she can leave without the need for refusal according to all opinions. However, when he said to raise them and marry them off, we do not say that his intention was only to marry them off when they are adults, but rather he said two things to her – to raise them, meaning to bring them up, and also to marry them off even when they are minors. And it seems to me that this is because he said three things – also to provide for them as mentioned. But if he only said to raise them and marry them off, it is possible to say that his intention was only to marry them off when they are adults, and therefore it is considered doubtful marriage. And one should not ask that even though he made her a receiving agent for the marriage, why not be concerned that he might have revoked her agency before she married them off? For it can be said that certainly, if he claims so, we are concerned about it, and although we do not believe him with certainty, nonetheless, it is only considered doubtful marriage. However, in this case, he did not claim this but only objects now, and he does not have the ability to object as they ruled. And it has already been clarified in section 35 that even in agency without witnesses, one should be stringent, but with witnesses, it is considered a valid marriage.

כה. כשם שיכול האב לקדשה בעצמו כך יכול לקדשה ע"י שלוחו, אלא שמצוה בו יותר מבשלוחו כמ"ש בסי' ל"ה, וכן יכול לקדשה ע"י עצמה, וכך אמרו חז"ל [י"ט.]: אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קדושיך, וכ"ש נערה. וכל הדינים הקודמים שנתבארו כשקבלה קדושין שלא מדעתו והוא נתרצה הוי קדושין כמ"ש הולכים על דרך זה שביכולתה לקבל הקדושין ברצון אביה, דאל"כ מה מהני ריצויו.

25. Just as a father can betroth his daughter himself, he can also betroth her through his agent, but there is a greater mitzvah for him to do it himself than through his agent, as stated in Siman 35. Similarly, he can betroth her through her own agency. The sages said: A man can say to his young daughter, "Go and accept your betrothal," and even more so with a young woman. All the previous laws that have been explained, regarding a situation where she accepted betrothal without his knowledge and he consented, are considered valid betrothals, as it follows that she can accept the betrothal with her father's consent. Otherwise, what benefit would his consent provide?

כו. אמנם יש לבאר טעם הדבר למה מועיל קבלתה בציויו, ובשלמא נערה היא שלוחו לקבל הקדושין אבל קטנה הרי אינה בתורת שליחות ומה מועיל קבלתה? ויש מרבותינו דס"ל דבאמת אין זה מצד שליחות אלא כשאומר לה צאי וקבלי קדושיך ה"ל כאלו נותן לה זכותו שזכתה לו התורה שיקבל בה קדושין והיא תקבל קדושין ממי שתרצה [רשב"א] ומסולק כל רשותו ממנה והיא ברשות עצמה כגדולה, ואע"ג דקטנה אין לה יד לזכות בעצמה, אמנם כבר נתבאר בחו"מ סי' רמ"ג דבדעת אחרת מקנה יש לקטן יד לזכות [תוס' שם]. ולפי דיעה זו שאין זה בתורת שליחות אלא סילוק רשות ממנה א"צ לומר לה בפני עדים אלא אפילו בינו לבינה [ורמ"א בסעי' ז' לא ס"ל טעם זה].

26. However, it is necessary to explain the reason why her acceptance [of the betrothal] is effective by his command. While it makes sense for a young woman to be his agent to accept the betrothal, a minor girl is not within the law of agency. So how does her acceptance help? Some of our rabbis hold that this is not actually a matter of agency. Rather, when he tells her, "Go and accept your betrothal," it is as if he is giving her his right, which the Torah granted him, to accept betrothal on her behalf. She can then accept the betrothal from whomever she wishes [Rashba]. He relinquishes all his authority over her, and she is in her own authority as an adult. Even though a minor does not have the legal capacity to acquire on her own, it has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 243, that with the intent of another person,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a minor can have the legal capacity to acquire [Tosafot there]. According to this opinion, since this is not a matter of agency but rather a relinquishment of authority from her, it is not necessary to tell her in the presence of witnesses. It can even be said privately between them [and Rema in Siman 7 does not agree with this reasoning].

כז. ויש מרבותינו שסוברים בזה טעם אחר, דכמו אשה שאמרה "תן לכלב שלי ואתקדש לך" או "תן ע"ג הסלע ואתקדש לך" והסלע שלה – כשנתן הוי קדושין כמו כן הקטנה הזו לא גרעה מכלב וסלע [ראב"ד ורמב"ן], ואע"ג דשם אמרה זה להמקדש ובכאן הרי לא דיבר האב כלל עם המקדש, אמנם כיון שאמר לה "קבלי קדושך" הוה כמו שאמר "מי שיתן לך מנה מעלה אני עליו כאלו נתנם לי" וזהו כאלו אמר להמקדש "תן לבתי ותתקדש לך". ודיעה זו ס"ל בסלע וכלב דבנתינתו על הסלע או להכלב מקודשת לו בזה בלבד כמ"ש בסי' ל' סעי' כ"ו ע"ש, ולא ס"ל כמ"ש שם בסעי' כ"ז דצריך ליתן אח"כ לתוך חיקה, דלדיעה זו מאי מהני קבלתה, וגם לא ס"ל דיעה זו דסלע הוא מטעם חצר כמ"ש שם וגם הבת הוי מתורת חצר, דא"כ צריך האב לעמוד בצדה כדין חצר שצריך שישתמר לדעתו או שיעמוד בצד החצר [ועמ"ש בסעי' ל"ב], אלא דס"ל טעם ערבות כמ"ש שם סעי' כ"ח, דזהו כ"תן מנה לפלוני" ע"ש, וה"נ מדין ערבות נגעו בה, ולפי"ז אף אם צוה להמקדש ליתן לקטנה אחרת שאינה בתו ושבזה תתקדש בתו לו – ג"כ הוה קדושין [ב"ש סק"ז]. אמנם טעם הערבות לא יספיק רק לקדושי כסף ולא לקדושי שטר, ובאמת י"א כן דדין זה אינו אלא בקדושי כסף [ע' ר"ן פ"ק בד"ה כתב], אבל יש בזה טעם אחר דהוי כאלו הגיע לידו וזהו כמו שאמר "מי שיתן לך מעלה אני עליו כאלו נתן לי" [ב"ש], ורוב הפוסקים לא ס"ל סברא זו [זהו שיטת תוס' רי"ד דגם בגט מהני כה"ג, ע' אבנ"מ סק"ג שכתב ג"כ כן, וצ"ע על הב"ש ולדיעה זו באמת אין דין זה בשטר, וכ"מ מלשון הראב"ד שהובא בראש"ש פ"ק סט"ו ע"ש, אך בהברייתא מפורש שם גם שטר, ונ"ל דס"ל כתוס' רי"ד, וזהו קושית הרא"ש שם כמ"ש הר"ן, ודו"ק].

27. Some of our Rabbis hold a different reason for this, that just as a woman who says, "Give to my dog and I will be betrothed to you" or "Give on top of the rock and I will be betrothed to you," and the rock belongs to her – when he gives, it constitutes betrothal. Similarly, this young girl is not inferior to a dog or a rock [Raavad and Ramban]. And even though in that case, she said this to the one betrothing her, and here, the father did not speak at all with the betrother, nevertheless, since he said to her, "Receive your betrothal," it is as if he said, "Whoever gives you a maneh, I consider it as if they gave it to me," and it is as if he said to the betrother, "Give to my daughter and she will be betrothed to you." This opinion holds that with a rock or a dog, by giving to the rock or the dog, she becomes betrothed through this alone, as stated in Siman 30, Section 26, see there. And this opinion does not hold as stated there in Section 27 that it must be given later into her lap, for according to this opinion, what benefit does her receipt provide? Nor does this opinion hold that a rock is under the law of a courtyard, as stated there, because if so, the father would need to stand beside it, as the law of a courtyard requires it to be guarded with his knowledge or that he stands beside the courtyard [and see what is written in Section 32]. Rather, they hold the reason of surety, as stated there in Section 28, that this is like "Give a maneh to so-and-so," see there. And here too, it touches upon the law of surety. Therefore, even if he commanded the betrother to give to another young girl who is not his daughter, and through this his daughter would be betrothed to him – it would also constitute betrothal [Beit Shmuel, Section 7]. However, the reason of surety only suffices for betrothal with money and not for betrothal with a document. And indeed, some say that this law is only for betrothal with money [see Ran, First Chapter, s.v. "wrote"]. But there is another reason here that it is as if it reached his hand, and this is like "Whoever gives you, I consider it as if they gave to me" [Beit Shmuel]. And most of the authorities do not hold this reasoning [this is the opinion of Tosafot Rid, that even with a get (divorce document) such a thing works, see Avnei Miluim, Section 3, who also writes this, and it is difficult on the Beit Shmuel, and according to this opinion, indeed this law does not apply to a document, and this is also implied by the language of Raavad quoted in Rosh, First Chapter, Section 15, see there. However, the Baraita explicitly states there also a document, and it seems they hold like Tosafot Rid, and this is the difficulty of the Rosh there, as Ran writes, and examine this well].

כח. ויש מרבותינו שאמרו דכל דין זה הוא מטעם שליחות, ואע"ג דאין שליחות לקטן זהו כשעושין שליחות על ידו לזכות בו לאחר, דמיעוטא דקטן משליחות הוא משום ד"איש" כתיב בכל ענייני שליחות כמו בגט ותרומה ופסח וזהו דווקא לזכות לאחר בשליחותו, אבל בקדושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות אביה מהני שליחותה לעצמה כאלו קיבל אביה הקדושין בשבילה, דקטן יש לו זכייה כשדעת אחרת מקנה אותו [רא"ש שם], וכן משמע מלשון הרמב"ם בפ"ג דין י"ד דדין זה הוא מתורת שליחות, ואין זה דבר תימא שקטן ישנו בתורת שליחות, שבאמת אין זה שליחות גמורה אלא כעין זכייה, והרי זכייה ג"כ הוא שייכא שליחות, ומ"מ קטן זוכה ע"י דעת אחרת שמקניהו וה"נ האב מזכה לה הקדושין ועושה אותה שליח שתזכה לעצמה, וכמעט שעולה טעם זה לטעם שכתבנו בסעי' כ"ו [וראיה לזה שהרא"ש בעצמו בסי' כ"ה בהאי עניינא כתב כדברי התוס' והרכיבם לדבריו הקודמים שבסי' ט"ו ע"ש, ולפ"ז אזדא לה מ"ש הב"ש דלהרמב"ם והרא"ש נעשה קטן שליח לכל דבר שהוא טובתו ע"ש, ולפמ"ש אין זה רק בזכייה לעצמו, ודו"ק] ולפי טעם דשליחות צריך לומר לה בפני עדים, דשליחות קבלה צריך עדים כמ"ש בסי' ל"ה, אמנם גם בלא עדים יש להחמיר כמ"ש שם, ואם גלוי לכל שמכינה א"ע לחופה ולקבל קדושיה והאב ג"כ מתעסק בההכנה, זה עצמו הוה כאמירה בפני עדים [כ"מ בריב"ש סי' תע"ט], ואין חילוק בכל זה בין נערה לקטנה, וכן עיקר לדינא, ואף שיש חולקים ואומרים דאין בת קטנה יכולה לקבל קדושיה אלא האב בעצמו צריך לקבלם, ורק בנערה ביכולת האב לומר לה שתקבל הקדושין, מ"מ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין הלכה כן ורובא דרובא מהפוסקים לא ס"ל כן, וכן מבואר מכמה סוגיות מהש"ס [ע' ב"ש סק"ח, ובוודאי דלדיעה זו כל הסוגיות הם בנערה וכמ"ש הר"ן לפי דברי הרמב"ן, והך דר"נ דף י"ט. הוא לריב"י דווקא].

28. And some of our Rabbis have said that this entire law is based on the concept of agency (שליחות), and even though a minor cannot serve as an agent, this applies when the agency is to benefit someone else, because the disqualification of a minor from agency is due to the fact that "man" (איש) is written in all matters of agency, such as in divorce (גט), tithes (תרומה), and Passover (פסח), and this is specifically to benefit another through his agency. But in the case of the betrothal of a minor girl, where she benefits herself through the agency of her father, her agency for herself is effective as if her father had accepted the betrothal on her behalf, because a minor can acquire when another person grants it to him. This is as explained by the Rosh there. Similarly, it is implied from the language of the Rambam in Chapter 3, Law 14, that this law is based on the concept of agency, and it is not surprising that a minor can be included in the concept of agency, for in truth, this is not complete agency but rather a form of acquisition, and acquisition also involves agency. Yet, a minor acquires through the intention of another granting it to him, and similarly here, the father grants her the betrothal and makes her an agent to acquire it for herself. This reason almost aligns with what we wrote in Section 26. According to the reason of agency, it should be said to her in the presence of witnesses, for agency of acceptance requires witnesses as written in Section 35. However, even without witnesses, one should be stringent as written there, and if it is evident to all that she is preparing herself for the wedding and to accept the betrothal, and the father is also involved in the preparation, this itself is like a statement in the presence of witnesses, as is evident in the Rivash, Section 479. There is no difference in all this between a young girl and a minor girl, and this is the main ruling. Although some dissent and say that a minor girl cannot accept her betrothal and only the father must accept it, and only in the case of a young girl can the father instruct her to accept the betrothal, nevertheless, the law is not so, and the majority of the decisors do not hold this view. This is also clear from several Talmudic passages, as seen in Beit Shmuel, Section 8. Certainly, according to this opinion, all the passages refer to a young girl, as explained by the Ran according to the Ramban, and the passage of Rav Nachman on page 19 refers specifically to Rabbi Yosef.

כט. ומ"מ כיון שיש חולקים בקטנה, כתב רבינו הרמ"א דכדי להוציא נפשו מפלוגתא יחזיק האב יד הקטנה בשעה שמקבלת הקדושין או יעמוד אצלה כשתקבלן דהוי כאלו קבלן בעצמו, עכ"ל. וזה הדרך יותר טוב אפילו למי שסובר דיש לקטנה כח לקבל קדושיה, אלא דהטעם הוא משום דהיא כחצר האב וכמ"ש בסעי' כ"ז דצריך ג"כ שיעמוד אצלה וכמ"ש שם, ולטעם דחצר מהני גם בקדושי שטר [ובסעי' ל"ב פקפקנו בזה]. ומסיים רבינו הרמ"א דהכי עדיף טפי משיקבל בעצמו, דהרי י"א דאסור לקדש בתו קטנה כמו שיתבאר בסמוך עכ"ל, דהאיסור הוא שמא זהו נגד רצונה, אבל כשרצונה להתקדש ליכא איסורא [ע' ב"ש סקי"א], וממילא דכשהיא מקבלת בעצמה הרי רצונה בזה.

29. Nevertheless, since there are those who disagree regarding a minor girl, our teacher, the Rema, wrote that in order to avoid disagreement, the father should hold the minor's hand when she receives the betrothal or stand next to her when she receives it, as it is as if he received it himself. And this method is preferable even according to those who believe that a minor girl has the power to receive her own betrothal, as the reasoning is that she is like the father's courtyard, and as it is written in Section 27, he must also stand next to her, as it is written there. According to the reasoning of the courtyard, it also works for betrothal by document [and in Section 32 we questioned this]. Our teacher, the Rema, concludes that this is preferable to him receiving it himself, for there are those who say it is forbidden to betroth one's minor daughter, as will be explained shortly, since the prohibition is because it might be against her will. But if it is her will to be betrothed, there is no prohibition [see Beit Shmuel, Subsection 11], and consequently, when she receives it herself, it is clear that it is her will.

ל. כיצד הוא לשון הקדושין? כשהקטנה מקבלת הקדושין בציווי האב אומר לה "הרי את מקודשת לי", וגם יכול לומר "בתך מקודשת לי" אם האב עומד אצלה אף שנותן לה הקדושין דהכח הוא מהאב, ואף אם אין אביה אצלה ואמר "בתך מקודשת לי" – הוי קדושין דהרי היא במקום אביה עומדת [ב"ש סק"י], ואע"פ שיש מגמגם בזה [חמ"ח] ובוודאי דאין הלשון ישר, מ"מ אין עיכוב להקדושין בזה, וכ"ש כשאמר האב להמקדש תן לבתי כסף קדושין ותתקדש לך דאז לכל הדיעות רשאה לקבל קדושיה שלא בפני האב [ב"ש סק"ט], דכשאומר לה בתך מקודשת לי דהוה קדושין, דעל ציוויו לו קאי. ואם האב מקבל קדושי בתו פשיטא שצריך שיאמר "בתך מקודשת לי" ולא לשון אחר כשהיא קטנה או נערה, אמנם אם היא בוגרת והאב שלוחה יכול גם לומר "הרי את מקודשת לי" דמדבר עם השליח כמו עם המשלח דשלוחו של אדם כמותו [שם סק"י], מיהו וודאי דאין זה לשון הגון כלל, ויש מגמגמין בכל זה כשאין הלשון מתוקן [זהו לפמ"ש בחמ"ח סקי"א].

30. How is the language of betrothal expressed? When the minor (girl) receives the betrothal on the instruction of her father, he says to her, “Behold, you are betrothed to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

me," and he can also say, "Your daughter is betrothed to me" if the father is standing next to her even though he gives her the betrothal, since the authority comes from the father. Even if her father is not next to her and he says, "Your daughter is betrothed to me," it is considered betrothal since she stands in place of her father [Beit Shmuel, section 10], and although there is some hesitation about this [Hagahot Maimoniyot], and certainly the language is not straightforward, nevertheless, there is no impediment to the betrothal in this case. All the more so when the father tells the groom, "Give my daughter the money for betrothal and she will be betrothed to you," in which case, according to all opinions, she is permitted to receive her betrothal not in the presence of the father [Beit Shmuel, section 9], since when he says to her, "Your daughter is betrothed to me," it constitutes betrothal, as it is based on his instruction. And if the father receives the betrothal of his daughter, it is obvious that he must say, "Your daughter is betrothed to me" and not any other language when she is a minor or adolescent. However, if she is of age and the father is her messenger, he can also say, "Behold, you are betrothed to me," as he speaks to the messenger as if to the sender, since a person's messenger is like himself [ibid., section 10]. Nevertheless, it is certainly not a proper language at all, and there is hesitation about all of this when the language is not accurate [this is according to what is stated in Hagahot Maimoniyot, section 11].

לא. ובקדושי שטר כשהיא מקבלת בקטנותה ובנערותה למאן דס"ל דגם קדושי שטר מותר לה לקבל בצווי אביה, צריך המקדש לכתוב בהשטר "בתך מקודשת לי" דווקא, ובשעה שנותן לה אומר לה "הרי את מקודשת לי", אבל שיכתוב בהשטר "הרי את מקודשת לי" אינו נכון, דכמו בגט שע"י שליח צריך לכתוב בהגט על שם האשה, כמו כן בקדושי קטנה שהאב הוא המוסר לקדושין צריך לכתוב דווקא על שמו [ר"ן], וכן פסק רבינו הרמ"א. אמנם יש מרבותינו דפשיטא להו דגם בשטר אם כתב "הרי את מקודשת לי" הוי קדושין גמורים [רמב"ן] דאינו דומה לגט שע"י שליח דאין להשליח שום שייכות בהגט, משא"כ בהקדושין אדרבא היא העיקרית אלא שהתורה נתנה רשות להאב, ולמעשה נראה עיקר כדיעה זו [ע' בהגר"א סקכ"ב], וגם רבינו הרמ"א רק לכתחלה פסק כן דהרי סיים בדבריו דאם שינה בדברים אלו הרי היא מקודשת, עכ"ל. ואם מקדש בשטר והאב מקבל השטר, אם היא קטנה או נערה צריך לכתוב "בתך מקודשת לי", ואם היא בוגרת והאב שלוחה צריך לכתוב דווקא "הרי את מקודשת לי" שידבר עמה כמו בגט ואם שינה אינן קדושין, וכשמוסר השטר להאב יאמר "בתך מקודשת לי" [ב"ח סק"י]. מיהו י"א דגם בקטנה אם כתב בהשטר "הרי את" ג"כ הוי קדושין [שם בשם רא"מ] וכן נראה עיקר, מיהו לדינא יש להחמיר בקדושין ככל הדיעות.

31. In the case of betrothal by a document, when the woman receives it in her childhood or adolescence, according to those who hold that betrothal by a document is also permissible for her to receive by her father's command, the betrother must write in the document, "Your daughter is betrothed to me" specifically. And at the time he gives it to her, he says to her, "Behold, you are betrothed to me." However, to write in the document "Behold, you are betrothed to me" is not correct, just as in a divorce document executed by an agent, it must be written in the name of the woman. Similarly, in the betrothal of a minor where the father is the one delivering her for betrothal, it must be written specifically in his name [Ran], and so ruled our teacher the Rema. However, there are those among our teachers who are certain that even if in the document it is written, "Behold, you are betrothed to me," it constitutes a complete betrothal [Ramban], as it is not similar to a divorce document executed by an agent, where the agent has no connection to the divorce document. In contrast, with betrothal, on the contrary, she is the primary party, only that the Torah granted the father permission. In practice, it seems the primary view is this one [see Gra, Section 22], and even our teacher the Rema only ruled thus ideally, as he concluded in his words that if these matters were altered, she is still betrothed. And if one betroths by a document and the father receives the document, if she is a minor or adolescent, it must be written "Your daughter is betrothed to me." If she is an adult, and the father is her agent, it must be written specifically "Behold, you are betrothed to me," to speak with her as in a divorce document, and if he changed it, it is not a betrothal. And when he hands the document to the father, he should say, "Your daughter is betrothed to me" [Bach, Section 10]. However, some say that even in the case of a minor, if it is written in the document "Behold, you are" it is also considered betrothal [there in the name of Ra'am], and this seems to be the main opinion. Nevertheless, in practice, one should be stringent in betrothal according to all opinions.

לב. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ז' דכששולחין הבנות הקטנות למקום אחר ואין האב אצלן כשמקבלין הקדושין, הואיל והכינה להכניסה לחופה ולקדושין הוו כאלו מחזיקים בידה בשעת קבלה דמיא, עכ"ל. ולא גרע מאם נתרצה קודם קדושין דלדברי הכל הוי קדושין [הגר"א]. וזהו רק שתתקדש בכסף, אבל בשטר קשה הדבר אם לא מטעם שליחות, דלטעם דחצר הא בענין שיעמוד אצלה כמ"ש בסעי' כ"ט, וגם זה לא א"ש דהרי הוי חצר המשתמר שלא לדעתו כשהיא ערה ולא ישנה, וגם היא חצר מהלכת [מקנה], ולהדיא אמרינן בש"ס [מ"ד:] דאין עליה תורת חצר מטעם זה, [וע"ש בהרי"ף ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

32. And Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 7 that when they send the young girls to another place and the father is not with them when they receive the betrothal, since he prepared to bring her to the chuppah and the betrothal, it is as if he is holding her hand at the time of receiving, end quote. And it is no less than if he consented before the betrothal, for according to everyone, the betrothal is valid. And this is only if she is betrothed with money, but with a document, the matter is difficult unless it is based on the principle of agency. For concerning the principle of courtyard (acquisition by property), we require that he stands next to her, as it is written in section 29. And even this is not satisfactory, for indeed it is a courtyard that is guarded without his knowledge when she is awake and not when she is asleep, and it is also a mobile courtyard. And it is explicitly stated in the Talmud that it does not have the status of a courtyard for this reason. (And see there in the Rif, and scrutinize carefully).

לג. כתבו רבותינו בעלי השו"ע בסעי' ח: מצוה שלא יקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, וי"א דנוהגין בזמה"ז לקדש בנותינו הקטנות משום שאנו בגלות ואין לנו תמיד סיפוק כדי צרכי נדוניא, גם אנו מתי מעט ואין מוציאין תמיד זיווג הגון, וכן נוהגין, עכ"ל. אבל בזמנינו אין מקדשין את הקטנות ולא שמענו מעולם מי שיקדש את הקטנה, ונכון הוא, דבש"ס [מ"א.] איתא דאסור לקדשה כשהיא קטנה, ונהי דכשהיא מתרצית אין בזה איסור [חמ"ח] – מ"מ אין זה נכון וכן המנהג פשוט בזמנינו במדינתינו.

33. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 8: It is a mitzvah not to betroth one's daughter while she is still a minor until she grows up and says, "I want to marry so-and-so." However, there are those who say that in our times, it is customary to betroth our minor daughters because we are in exile and do not always have the means to provide a sufficient dowry. Additionally, we are few in number and do not always find a suitable match. And so is the custom, end quote. But in our times, we do not betroth minors, and we have never heard of anyone who betroths a minor, and that is proper. For in the Talmud (Kiddushin 41a) it is stated that it is forbidden to betroth her while she is a minor. And although when she consents there is no prohibition, nevertheless, it is not proper. And thus, the simple custom in our times and in our region is not to betroth minors.

לד. האב שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו והלך הוא וקדשה לאחר ושלוחו קדשה לאחר – איזה מהם שקדם הוי קדושין, ואם אינו ידוע איזו קודם – אסורה לשניהם וצריכה גט משניהם, ואם רצו אחד נותן גט ואחד כונס, וצריכה קדושין אחרים דשמא הקדושין של האחר קדמו ולא תפסו קדושין וכמ"ש בסי' ל"ו סעי' ט' לעניין שליחות האשה, וכן אם המקדשים הם קרובי ערוה זל"ז אסורה לשניהם בהחלט כמ"ש שם.

34. The father who gave permission to his agent to betroth his daughter, and he himself went and betrothed her to someone else, and his agent betrothed her to another – whichever of them preceded, the betrothal is valid. If it is not known which one preceded, she is forbidden to both and requires a get (divorce document) from both. If they wish, one can give a get, and the other can marry her, but she requires a new betrothal, for perhaps the other's betrothal preceded and was not valid, as stated in Siman 36, Se'if 9 regarding the agency of a woman. Similarly, if the betrothers are relatives forbidden to each other, she is absolutely forbidden to both, as stated there.

לה. אם אחר ששלח שליח לקבל קדושי בתו עשה עוד שליח שיקבל קדושיה ולא ביטל לשליחותא דקמא מפורש, והלך כל אחד מהשלוחים וקיבל בעדה קדושין – צריכה גט משניהם אפילו ידענו מי קיבל קודם, משום דהוה ספק אם היתה כוונתו לבטל שליחות הראשון אם לאו. ויש מי שאומר דאם ידוע שהקדושין של השני קדמו אינה צריכה גט מהראשון ממ"נ, דאם ביטל שליחות הראשון הרי אין קדושיו כלום, ואף אם לא ביטליה אלא שהיה סבור שמא לא ימצא הראשון מי שיקדשה לו, והרי כיון ששל השני קדמו הרי לא מצא הראשון וממילא תפסו קדושי שני [ב"ח]. אמנם י"ל דלא עשה את השני לשליח אלא באופן אם הראשון לא ימצא כלל, אבל אם ימצא אף לאחר מעשה השני יתקיים מעשה הראשון ולא של השני, ולפ"ז חוזר הספק כמקדם [חמ"ח סקט"ז], ואין לדחות דאם נאמר סברא זו א"כ במה שנתבאר דאם הוא בעצמו קידש קודם השליח שלו תפסו ולא של השליח, נימא ג"כ שלא קידשה בעצמו אא"כ לא ימצא השליח כלל, אבל כשימצא יתפסו של השליח, די"ל דנגד מעשה עצמו לא אמרינן סברא זו [ב"ש סקי"ג]. ואפילו לא קידש השני כלל אלא הראשון – הוי ספק קדושין, שמא ביטל שליחותו [שם]. ואין לומר למה בשלוחי הגט אף אם עשה כמה שלוחים לא אמרינן שביטל הקודמים כמ"ש בסי' קמ"א, דלא דמי, דהתם כל השלוחים הם על דבר אחד – לקבל גט מפלוני, וה"נ אם כל השלוחים הם לאיש אחד לקבל ממנו קדושין לא אמרינן שיבטל השליחות, אבל בכאן הרי עשה השלוחים לקבל קדושין סתם ממי שיישר בעיניהם ובע"כ דא"א שיהיו כולם שלוחים [שם]. ודע, דדין זה דשני שלוחים שייך ג"כ באיש שעשה שני שלוחים לקדש בעדו, או אשה שעשתה שני שלוחים לקבל קדושין בעדה, דיש ג"כ ספיקות אלו אם בטלו שליחות הראשון אם לאו.

35. If, after he sent an agent to accept the betrothal of his daughter, he appointed another agent to accept her betrothal and did not explicitly annul the agency of the first, and each of the agents went and accepted betrothal on her behalf, she requires a get (divorce document) from both, even if we know who received it first, because there is doubt whether his intention was to annul the first agency or not. There is an opinion that if it is known that the betrothal by the second agent preceded, she does not need a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

get from the first, because if he annulled the first agency, then the first betrothal is invalid, and even if he did not annul it but thought that the first agent might not find someone to betroth her, since the second agent's betrothal preceded, it implies that the first agent did not find someone, and therefore the second betrothal is valid. However, it can be said that he did not appoint the second agent except in the case that the first did not find anyone at all, but if the first did find someone, even after the second's actions, the first's actions would be valid and not the second's. Accordingly, the doubt returns as before. And one cannot say that if we hold this reasoning, then in the case where he himself betrothed her before his agent, his betrothal is valid and not the agent's, we should also say that he did not betroth her himself unless the agent did not find anyone at all, but if the agent did find someone, the agent's betrothal should be valid. It can be said that against his own action, we do not apply this reasoning. Even if the second agent did not betroth her at all, but only the first did, it remains a doubtful betrothal, as he might have annulled the agency. One cannot argue that with the sending of the divorce document, even if he appointed multiple agents, we do not say that the earlier ones are annulled as stated in section 141, for it is not similar. There, all the agents are for one matter – to receive a get from a specific person. Similarly, if all the agents are for one person to receive betrothal from him, we do not say that the agency is annulled. But here, he appointed agents to receive betrothal from anyone they deem fit, and it is impossible for all of them to be agents. Be aware that this law of two agents also applies to a man who appointed two agents to betroth a woman on his behalf, or a woman who appointed two agents to accept betrothal on her behalf, as these doubts regarding the annulment of the first agency also apply.

לו. הבת בבגרותה יוצאת מרשות אביה, וזמן בגרותה הוא ששה חדשים אחר ימי נערותה שהם כשהביאה שתי שערות בתשלום י"ב שנה גמורות, ומאז תקרא נערה עד ששה חדשים גמורים. וכתב הרמב"ם בפ"ב מאישות שמתחלת יום תשלום הששה חדשים ומעלה תקרא בוגרת עכ"ל, ומשמע מדבריו דפחות מששה חדשים לא תגיע לעולם ימי בגרותה, וכן הסכימו כמה מרבותינו וכן מוכח לפי גירסאות שלנו בש"ס [קדושין ע"ט. וכתובות ל"ט.]. ויש מרבותינו שסוברים דלפעמים גם בפחות מששה חדשים תהיה בוגרת כשתביא סימני בגרות [רש"י], וגם ס"ל דזה שאמרו חז"ל [נדה ס"ז] בסימני הדדים הם סימני בגרות, ויש בזה שם מחלוקת ואיפסקא הלכתא בגמ' שם דהלכה כדברי כולן להחמיר דאיזה מהסימנין שתביא היא ספק בוגרת, אבל הרמב"ם ז"ל ס"ל שם בהלכה ז' דכולם הם סימני נערות, ובבגרות לא כתב כלל סימנין, ולדבריו אין שום ספק בעולם בבוגרות. אבל כל רבותינו חולקים עליו, וכן הגירסא לפנינו בגמ' [שם] ובתוספתא דנדה [פ"ו] דיש מחלוקת בסימני בגרות, וכ"כ הרי"ף ז"ל בפי"ג דיבמות [וצע"ג על המ"מ שם דכתב דכ"ה בהלכות, ע"ש], ולפ"ז יש ספק בבוגרות ג"כ, וכל זה הוא נפק"מ להדין שיתבאר לפנינו בס"ד.

36. A daughter, upon reaching maturity, leaves her father's authority. The time of her maturity is six months after the days of her youth, which begin when she brings forth two pubic hairs at the completion of twelve full years. From then, she is called a "na'arah" (maiden) until six full months have passed. Rambam wrote in Chapter 2 of Ishut that from the beginning of the completion of the six months and onwards, she is called a "bogeret" (mature woman). This implies that she will never reach the days of maturity in less than six months, and many of our rabbis agreed with this, as it is evident from our versions in the Talmud [Kiddushin 79a and Ketubot 39a]. Some of our rabbis hold that sometimes she can be a "bogeret" in less than six months if she brings signs of maturity [Rashi]. They also hold that what the sages said [Niddah 67b] about the signs of the breasts are signs of maturity. There is a dispute about this, with the halacha being decided in the Talmud that the law follows all opinions to be stringent, meaning that any of the signs she brings makes her a doubtful "bogeret." However, Rambam, in Halacha 7, holds that all of these are signs of youth, and regarding maturity, he did not write any signs at all. According to him, there is no doubt in the world about maturity. But all our rabbis disagree with him, and so reads our version in the Talmud [there] and the Tosefta in Niddah [Chapter 6] that there is a dispute about the signs of maturity. The Rif also wrote this in Chapter 13 of Yevamot [and it is perplexing regarding the Maggid Mishnah there who wrote that this is the law, see there]. According to this, there is also doubt about maturity, and all of this has practical implications for the law that will be explained further, with God's help.

לז. כתבו הטור והשו"ע בסעי' ה': קדשה אביה בבוקר וקידשה עצמה בערב, ושניהם ביום שנשלם בו ששה חדשים של ימי נערות, ובדקוה ומצאוה בוגרת – מחזיקים אותה בחזקת בוגרת וקדושי האב אינם כלום, ויש מי שאומר דאפילו אינה מכחישתו לומר שבאו הסימנים בבוקר, ויש מי שאומר דדווקא מכחישתו אבל באינה מכחישתו צריכה גט משניהם, עכ"ל. וביאור הדברים: דס"ל לרבותינו דביום זה שנשלם לה הששה חדשים יכולה להביא סימני בגרות בבוקר או בערב ואין לה ביום ההוא לא חזקת נערות ולא חזקת בגרות [רש"י ע"ט.], ולא מיבעיא אם האב קבל הקדושין בבוקר והיא לא קיבלה כלל דאין ממש בקדושי האב דמוקמינן לה בחזקת פנויה, אלא אפילו גם היא קבלה קדושין בערב דממ"נ היא אשת איש, מ"מ כיון דהשתא אית לה סימני בגרות לא חיישינן לקדושי האב ואמרינן מדהשתא היא בוגרת בבוקר היתה נמי בוגרת, ואין הולכין בזה לחומרא לומר דעכ"פ הוי ספק, משום דאזלינן בתר השתא וזהו עצמו כחזקה לילך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחר הזמן ההוה ולומר כיון דעתה כן מסתמא גם קודם היה כן כשאין חזקה אחרת סותרת נגדה, וכן מוכח בש"ס [שם], ועוד דרגילות הסימנים לבא בבוקר [תוס'].

37. The Tur and the Shulchan Aruch wrote in Section 5: If her father betrothed her in the morning and she betrothed herself in the evening, and both were on the day that completed six months of her youth, and they examined her and found her to be a bogeret (mature woman) – she is presumed to be a bogeret and the father's betrothal is invalid. There is an opinion that says this is so even if she does not contradict him by claiming that the signs of maturity appeared in the morning. Another opinion holds that this is only if she contradicts him, but if she does not contradict him, she needs a get (divorce document) from both. The explanation of the matter is: Our Sages hold that on this day, when she completes the six months, she can develop signs of maturity either in the morning or in the evening. On that day, she has neither the presumption of youth nor the presumption of maturity. It is not only if the father accepted the betrothal in the morning and she did not accept it at all that the father's betrothal is invalid because we assume her to be single, but even if she also accepted betrothal in the evening, since she is now showing signs of maturity, we do not worry about the father's betrothal. We say that since she is a bogeret now, she must have also been a bogeret in the morning. We do not take a stringent approach to consider it a doubt because we follow the current status, and this itself is like a presumption to follow the present time and say that since it is so now, it was likely also so earlier when there is no other presumption to contradict it. This is also proven in the Talmud, and additionally, the signs of maturity typically appear in the morning.

לח. ולפ"ז אם היא בעצמה קיבלה קדושין בבוקר בלא דעת אביה, ואביה לא קיבל קדושין כלל, ובערב נמצאת בוגרת – אפשר לומר דאינן אלא ספק קדושין ולא אמרינן דניזל בתר השתא, דאדרבא נלך בתר חזקת פנויה שלה ונימא דהשתא הוא דהביאה סימנים ולא בבוקר [וכ"כ הב"ש], אבל לפי הטעם שכתבנו שרגילות לבא בבוקר – גם בכה"ג הוה קדושין [וע' יש"ש פ"ד סי"ז, ויש שם טעות הדפוס].

38. Based on this, if she herself accepted the betrothal in the morning without her father's knowledge, and her father did not accept the betrothal at all, and in the evening she was found to be an adult (bogeret) – it can be said that it is only a doubtful betrothal and we do not say that we follow the present state, but rather we follow her status of being unmarried and say that she just now showed signs of maturity and not in the morning [and so writes the Beit Shmuel]. However, according to the reasoning we wrote that it is customary for signs of maturity to appear in the morning – even in such a case, the betrothal would be valid [and see Yam Shel Shlomo, Chapter 4, Siman 17, although there is a printing error there].

לט. וכל זה שכתבנו הוא לפי דיעה ראשונה דאפילו אינה אומרת בבירור שהביאה הסימנים בבוקר ג"כ אזלינן בתר השתא, ומ"מ אם אומרת בבירור שלא הביאה בבוקר – חוששין לדבריה והוה ספק קדושין [ע' חמ"ח סק"ד], וכן עיקר, דנהי דמן הדין אזלינן בתר השתא מטעמים שנתבארו, מ"מ כיון שטוענת ברי נגד זה איך לא נחוש לדבריה, והרי טענת ברי טענה גדולה היא ורק נגד חזקת ממון לא מחשבינן לטענת ברי, וכ"ש להחמיר איך לא ניחוש לטענת ברי [וצ"ע מ"ש הב"ש ספק"ג], וגם האב אם הוה טוען ברי שלא הביאה סימנין בבוקר וודאי דהיינו חוששין לדבריו, ולשון הכחשה שכתבו הטור והשו"ע אין הכוונה שזה טוען כן וזו טוענת כן, דוודאי לכולם הוה ספק, ולישנא דגמ' נקטו במאי דלא קיי"ל כן לפי דיעה זו [דבש"ס הוא לשמואל וקיי"ל כרב, ע"ש.] ודיעה שנייה סוברת דאין זה חזקה גמורה ליזל בתר השתא, וספיקא הוא, אא"כ טוענת ברי שהביאה הסימנים בבוקר דאז הוי כחזקה גמורה, אבל באינה טוענת ברי הולכין לחומרא [דס"ל דרב ל"ק רק במכחישתו כגירסת אית ספרים בתוס' שם].

39. All that we have written is according to the first opinion, which holds that even if she does not explicitly say that she brought the signs (of maturity) in the morning, we still follow the current situation. Nevertheless, if she clearly states that she did not bring the signs in the morning, we are concerned for her statement and it becomes a doubtful case of betrothal. And this is the main ruling, for although by law we follow the current situation for the reasons explained, still, since she claims with certainty against this, how can we not be concerned for her statement? After all, a certain claim is a strong claim, and only against a presumption of possession do we not consider a certain claim. All the more so, to be stringent, how can we not be concerned for a certain claim? And if the father also claims with certainty that she did not bring the signs in the morning, we certainly would be concerned for his words. The term "contradiction" that the Tur and Shulchan Aruch use does not mean that this one claims this and that one claims that, for everyone agrees it is a doubt. They used the language of the Gemara in a manner that does not align with this opinion. The second opinion holds that this is not a complete presumption to follow the current situation, and it remains a doubt unless she claims with certainty that she brought the signs in the morning, which then becomes a complete presumption. But if she does not claim with certainty, we act stringently.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מ. ודע דהרמב"ם ז"ל השמיט כל דינים אלו, וטעמו נ"ל דהולך לשיטתו שכתבנו בסעי' ל"ו דאין סימנים בבוגרות, ואין ספק בדבר דמתחלת היום היא בוגרת כמ"ש מפורש בריש פ"ב, ולפ"ז אזלא לה כל השקלא וטריא בעניין זה דא"א להיות בעניין אחר, וס"ל דבזה גופא פליגי בש"ס שם ואיפסקא הלכתא כן [למפרש מ"ש רב מדהשתא בוגרות וכו' לא מפני איזה טעם הוא אלא דהאמת כן הוא כלומר מדהשתא בוגרת דהוא יומא דמישלם שית בע"כ בצפרא נמי בוגרת, ושמואל לא ס"ל כן, ומתורץ קושית תוס' בד"ה ושמואל, דכל השקלא וטריא דסוגיא הוא לשמואל ולא לרב, ולכן הוצרך הש"ס בסוף סוגיא לפסוק כרב ע"ש, ומתורץ כל מה שהקשו על הרמב"ם ז"ל].

40. And know that the Rambam, of blessed memory, omitted all these laws, and his reasoning, it seems to me, is that he follows his own reasoning that we wrote in section 36, that there are no signs for adolescents (bogrot), and there is no doubt in the matter that from the beginning of the day she is an adolescent as it is explicitly stated at the beginning of chapter 2. According to this, all the discussions on this matter are irrelevant because it cannot be otherwise. He holds that this is precisely the dispute in the Talmud there, and the halacha is decided accordingly. [For the explanation of what Rav said, "From now on she is an adolescent," etc., it is not due to some reason but because that is the truth, meaning from now on she is an adolescent, and on the day that completes six months, she is certainly an adolescent in the morning as well. Shmuel does not agree with this. This answers Tosafot's question in the comment "And Shmuel," that the entire discussion in the sugya is according to Shmuel and not according to Rav, and therefore the Talmud had to conclude the sugya by ruling according to Rav there. This resolves all the difficulties raised against the Rambam, of blessed memory.]

מא. עוד כתבו הטור והשו"ע בסעי' ו' דאם בתוך הששה חדשים של נערות קדשה אביה שלא לדעתה והיא קדשה עצמה שלא לדעת אביה ונמצאו לה סימנים הוי ספק וצריכה גט משניהם, עכ"ל. ודין זה היא רק למאן דס"ל דגם בתוך ששה חדשים יכולה לבגור כמ"ש, אבל למאן דלא ס"ל כן לא שייך כלל דין זה, אמנם י"ל דלכו"ע יש מקום לדין זה ונאמר כשנמצא לה אחד מסימני בגרותה דהיתה נערה ששה חדשים מקודם ואנו לא השגחנו, וראיה לזה דהא כמה מרבותינו דס"ל דבהכרח להיות ששה חדשים בין נערות לבגרות [תוס' כתובות ל"ט וקדושין ע"ט.] לא פחות ולא יותר, א"כ מה שחקרו חז"ל בסימני בגרות [נדה מ"ז. והתוס' ס"ל כרש"י בזה, ע"ש] איזה ספק יש בזה, אלא דהספק הוא דכשמצאנו סימני בגרות נאמר דבאמת הביאה סימני נערות קודם לזה ששה חדשים, ואף כשלא היה אז שתי שערות נאמר שנשרו, אך לפ"ז א"א להיות הספק פחות מי"ב שנה וששה חדשים, דקודם י"ב שנה לא מהני סימני נערות, אך רבותינו הטור והשו"ע נראה להדיא דס"ל דיכול להיות סימני בגרות גם בתוך ששה חדשים [כשיטת רש"י, ומ"ש הב"ש סק"ה דגם הרי"ף סובר כן, לפמ"ש אין ראיה].

41. The Tur and Shulchan Aruch further wrote in section 6 that if within the six months of maidenhood her father betrothed her without her knowledge and she herself betrothed herself without her father's knowledge, and signs of maturity were found, it is a doubt and she requires a divorce from both, end quote. And this law applies only according to those who hold that even within six months she can mature, as it is written. But according to those who do not hold this, this law does not apply at all. However, it can be said that according to all opinions there is place for this law, and it is said that when one of the signs of maturity is found, we say that she had been a maiden six months prior and we did not observe. And the proof for this is that many of our Rabbis hold that there must necessarily be six months between maidenhood and maturity, no more and no less. Therefore, what the Sages investigated regarding the signs of maturity, what doubt is there in this? Rather, the doubt is that when we find signs of maturity, we say that indeed she showed signs of maidenhood six months prior, and even if there were no two hairs then, we say they fell out. However, according to this, the doubt cannot be less than twelve years and six months, because before twelve years signs of maidenhood are not valid. But our Rabbis, the Tur and Shulchan Aruch, seem to hold clearly that signs of maturity can also be within six months, according to the opinion of Rashi. And what the Beit Shmuel wrote in subsection 5 that the Rif also holds this opinion, according to what is written there is no proof.

מב. ולפ"ז אם בתוך הששה חדשים קידשה אביה לבדו או היא קידשה א"ע לבדה – ג"כ הוה ספק קדושין כשנמצא לה אח"כ סימן מסימני בגרות [חמ"ח], והטעם דאע"ג די"ל בקידשה אביה לבדו דהוה קדושין גמורים מפני חזקת נערות שיש לה בתוך הזמן הזה, מ"מ כנגד זה יש לה חזקת פנויה. ובהיא לבדה כשנתקדשה אע"ג דהיה לנו לומר דאינן קדושין כלל דהרי השני חזקות אלו מסייעים לבטל הקדושין, מ"מ הוה ספק קדושין דחזקה דאזלינן בתר השתא סותר לאלו החזקות ואיתרעו אלו החזקות, כמו דאמרינן לעניין טומאה דכל הטומאות כשעת מציאתן כמ"ש הרמב"ם בפי"ח מאבות הטומאות ע"ש [ותוס' בעירובין ל"ה: ס"ל דזהו רק לתרומה וקדשים, אבל הרמב"ם לא ס"ל כן, ובקדושין שם בפלוגתא דר"י ור"נ וקיי"ל כר"י דלא אזלינן בתר השתא זהו מפני חזקת ממון שכנגדה כדאומר שם אליבא דרב ע"ש, והרמב"ם יפרש מ"ש שם אבל הכא מי נימא העמד גוף וכו' ר"ל בכאן לא שייך חזקה דפשיטא דמצפרא בוגרת דא"א להיות באופן אחר, ודו"ק].

42. Accordingly, if within the six months her father alone betrothed her or she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed herself alone, it is also a case of doubtful betrothal when it is later found that she has signs of maturity. The reason is that even though we can say that if her father alone betrothed her, it is a complete betrothal due to the presumption of her being a maiden within this time, nevertheless, opposite this, there is a presumption of her being unmarried. And if she alone betrothed herself, even though we should say that it is not a betrothal at all since these two presumptions help to nullify the betrothal, still it is a case of doubtful betrothal because the presumption that we follow the present contradicts these presumptions and weakens them, as we say regarding impurity that all impurities are based on their present state, as explained by the Rambam in chapter 18 of the Laws of the Fathers of Impurity. And Tosafot in Eruvin 35b hold that this only applies to terumah and holy items, but the Rambam does not hold this way. And regarding betrothal in the dispute between Rabbi Yehuda and Rav Nachman, we rule like Rabbi Yehuda that we do not follow the present because of the opposing presumption of property, as it says there according to Rav. And the Rambam would explain what is said there, but here who would say to establish the body, etc., meaning here the presumption does not apply as it is obvious that she was a mature woman from the morning, as it cannot be otherwise. And study this well.

מג. כתב הרמב"ם בפ"ג דין י"ד: כל שהיא ספק בוגרת, בין קידשה אביה לבדו בין שקידשה היא עצמה – ה"ז מקודשת בספק, לפיכך צריכה גט מספק, עכ"ל. והספק הוא אם היא י"ב שנה וששה חדשים אם לאו, או אף שהיא יתירה הרבה ויש ספק אם הביאה שתי שערות קודם ששה החדשים, דלהרמב"ם בעצם הבוגרות אין כאן ספק כמ"ש, וטעמא דצריכה גט מספק ולא מוקמינן לה אחזקה כגון שנמצא לה עתה סימני בגרות, ולהרמב"ם א"צ כלל לסימנים אלא שהגיעה לזמן בגרותה, והטעם בארנו בסעי' הקודם. ואם נראה בה סימני נערות חודש או יותר אחר י"ב שנה אמרינן דמסתמא בגמר י"ב שנה היה לה ג"כ סימני נערות וממילא דעתה היא בוגרת, ויש חולקין בזה [ע' ב"ש סק"ה].

43. Rambam writes in Chapter 3, Law 14: Any woman who is in doubt whether she is a bogeret (mature woman), whether her father alone betrothed her or she betrothed herself, is considered doubtfully betrothed. Therefore, she requires a get (bill of divorce) out of doubt. The doubt is whether she is twelve years and six months old or not, or even if she is much older and there is a doubt whether she brought forth two hairs before six months, according to Rambam, there is no inherent doubt regarding her maturity as written. The reason she requires a get out of doubt and we do not establish her status based on a presumption, such as if signs of maturity are found in her now, and according to Rambam there is no need for signs at all but rather that she has reached the age of maturity, the reason we explained in the previous section. And if signs of adolescence appear in her a month or more after twelve years, we say that presumably at the end of twelve years she also had signs of adolescence and therefore now she is a bogeret. However, there are those who disagree with this.

מד. וכיון שלרוב הפוסקים לבד הרמב"ם יש סימנים בבגרות בהכרח לבארן, וגרסינן בנדה [מ"ז.] תנו רבנן אלו הן סימני בגרות: ר"א בר' צדוק אומר כשיתקשקשו הדדין, ר' יוחנן בן ברוקא אומר משיפציל ראש החוטם, ר"י אומר משתקיף העטרה, ר"ש אומר משנתמעך הכף – והלכה כדברי כולן להחמיר. ואם הביאה אחד מן הסימנים האלו ולא הביאה את כולן הרי היא ספק בוגרת [רש"י]. וכתב הרי"ף ז"ל בפי"ג דיבמות שאם הביאה אחד מכל הסימנים וקידשה עצמה בחיי אביה – קדושיה קדושין וצריכה גט, ואין אביה מפר נדריה, ואם קידשה אביה שלא לדעתה צריכה גט, עכ"ל. ולהרמב"ם כל אלו הן סימני נערות כמ"ש.

44. And since according to most of the authorities, except for the Rambam, there are signs of maturity, it is necessary to explain them. And we learn in Niddah (47a): The Rabbis taught: These are the signs of maturity: Rabbi Eliezer the son of Rabbi Tzadok says, when the breasts move. Rabbi Yochanan the son of Beroka says, when the tip of the nose becomes distinct. Rabbi Yehuda says, when the crown of the head becomes prominent. Rabbi Shimon says, when the palm of the hand becomes fleshy – and the law is according to all of them to be stringent. And if she exhibits one of these signs but not all, she is in doubt as to whether she is mature. And the Rif wrote in the thirteenth chapter of Yevamot that if she exhibits one of the signs and betroths herself during her father's lifetime, her betrothal is valid and she requires a get (divorce), and her father cannot annul her vows. And if her father betroths her without her consent, she requires a get. End of quote. According to the Rambam, all these are signs of adolescence, as he wrote.

מה. המקדש את בתו סתם כגון שא"ל "בתי מקודשת לך" ולא פירש איזו מהן [רש"י ס"ד:], או שהמקדש אמר להאב "אחת מבנותיך מקודשת לי" [רש"י נ"א:], וכן אם המקדש אמר "בתך מקודשת לי" והאב אמר "אחת מבנותי מקודשת לך – אין הבוגרות בכלל, ולכן אם אין לו רק שתי בנות והאחת בוגרת – מקודשת הקטנה, והטעם אמרו חז"ל דלא מיבעיא אם הבוגרת לא נתנה רשות להאב לקבל קדושיה דפשיטא דאין לחשוש עליה דהרי אינה בידו לקדשה, אלא אפילו נתנה לו רשות לקבל קדושיה, ואפילו אמרה שגם הכסף קדושין יהיה שלו – אינה בכלל, דלא שביק אינש מצוה דרמי עליה והן הקטנות והנערות ועביד מצוה דלא רמי עליה, דבוגרת לא רמי עליה שאינה ברשותו לקדשה, ודווקא דשויתיה שליח לקבל קדושין סתם ולא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אמרה "מפלוני", אבל אמרה "מפלוני" והוא קיבל ממנו – גם היא ספק מקודשת ושארי הבוגרות אינם בכלל. ואם יש לו שתי קטנות או יותר וכן נערות – כולן אסורות וצריכות כולן גט, ואף שהן קדושין שאין מסורין לביאה – קיי"ל דהוי קדושין כמ"ש בסי' מ"א.

45. If a man betroths his daughter without specifying which one, for example if he says "My daughter is betrothed to you" without clarifying which daughter [Rashi 64b], or if the man who is betrothing says to the father "One of your daughters is betrothed to me" [Rashi 51a], or if the man who is betrothing says "Your daughter is betrothed to me" and the father responds "One of my daughters is betrothed to you" – adult daughters (bogerot) are not included. Therefore, if he has only two daughters and one is an adult, the younger one is betrothed. The reason, the Sages explained, is that it is not necessary to say that if the adult daughter did not give permission for the father to accept her betrothal, it is obvious that there is no concern for her since she is not under his authority to betroth. Even if she gave him permission to accept her betrothal, and even if she said that the money for the betrothal should be his, she is not included because a person does not neglect a mitzvah imposed upon him – which is the betrothal of minors and maidens – and perform a mitzvah not imposed upon him, as the adult daughter is not under his authority to betroth. This applies specifically if she appointed him as an agent to accept betrothal generally and did not specify "from so-and-so," but if she said "from so-and-so" and he accepted from him, she is also in doubt of being betrothed, and other adult daughters are not included. If he has two or more minor daughters or maidens, they are all prohibited and all require a get (divorce document), even though these are betrothals that are not handed over to consummation. We hold that they are considered betrothal, as it is stated in Siman 41.

מו. ויש בזה שאלה, למה אמרינן דאין הבוגרות בכלל אף כשעשתו שליח משום דלא הוה מצוה דרמי עליה וקטנות מצוה דרמי עליה, והרי אדרבא כבר נתבאר דאין מצוה לקדש הקטנה ואיסורא קצת נמי איכא כמ"ש בסעי' ל"ג, וירמיה הנביא שאמר (כ"ט, ו) "בְּנוֹתֵיכֶם תְּנוּ לַאֲנָשִׁים" לא על הקטנות אמר, דהא אמר שם ג"כ "וּקְחוּ לִבְנֵיכֶם נָשִׁים" וקדושין של קטן אינו כלום ואינו ברשות אביו לקדושין, אלא פירושו על ההשתדלות, וכך פירשו חז"ל בכתובות [נ"ב:, וע' רש"י קדושין שם וצ"ע], והבוגרת כשעשאתו לשליח וודאי שיש מצוה לקדשה ואיך אנו אומרים דאין הבוגרות בכלל, ולבד זה הא אין דרך בני אדם להשיא הצעירה לפני הבכירה ולבן אמר כן ואיך נאמר להיפך? ובאמת אחד מגדולי רבותינו הקדמונים היה רוצה לומר דכשאמר "בתך מקודשת לי" כוונתו רק על הגדולה מהטעם שבארנו [ר"ת בתוס' נ"ב:] ולא הודו לו חכמי דורו וגם הוא לא סמך ע"ז למעשה, וצריך טעם למה [ובריטב"א כתב דלא קאי אקטנות, וצ"ע היכי משכחת לה, ודו"ק].

46. And there is a question here: why do we say that the older daughters are not included even when she made him her agent, because it is not a mitzvah incumbent upon her, and as for the young girls, it is a mitzvah incumbent upon her? On the contrary, it has already been clarified that there is no mitzvah to betroth a young girl, and there is even a bit of a prohibition as mentioned in section 33. And the prophet Jeremiah who said (Jeremiah 29:6), "Give your daughters to men," was not referring to young girls, for he also said there, "and take wives for your sons," and the betrothal of a minor is nothing and is not within the father's authority for betrothal. Rather, its meaning is about the effort, and this is how the Sages explained it in Ketubot [52b, and see Rashi there in Kiddushin and it requires study]. And when an older daughter made him her agent, there certainly is a mitzvah to betroth her, so how can we say that the older daughters are not included? Besides, it is not customary for people to marry off the younger before the older, and Laban said this, so how can we say the opposite? In truth, one of the great early Rabbis wanted to say that when one says "your daughter is betrothed to me," his intention is only for the older one for the reason we explained [Tosafot, Ketubot 52b], but the Sages of his generation did not agree with him, and he himself did not rely on this in practice. And it requires a reason why [and the Ritva wrote that it does not refer to minors, and it requires study to understand how this can be, and examine it carefully].

מז. ותשובה לזה – דכיון דחזינן להאי מקדש כשאמר סתם "בתך מקודשת לי", או זה האב כשאמר סתם "בתי מקודשת לך" ולא פירשו שם הבת ויצאו מכלל סתם אנשים שאין דרכם לעשות כן ומעשה שגעון הוא לבלי להזכיר איזו מהבנות מקדש לו, ובע"כ עלינו לרדת לעומק דין תורה לפי המושג מלשון זה ולא להביט על ענייני דרך ארץ דהרי זה האיש יצא מכלל דרך ארץ, ובע"כ הקטנות והנערות בכלל לשון זה ואנו דנין לשונו כלישנא דקרא "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ" דאין הבוגרות בכלל, דפרשת מוציא שם רע אינה בבוגרות, וכיון דקטנות ונערות בכלל אף אם נאמר דגם הבוגרות בכלל לא עשה לה טובה דהרי תיהוי קדושין שאין מסורין לביאה, ולכן אמרינן דזה האיש לא כיוון רק על מה שנתנה לו התורה רשות שהן בידו לקדשן ולא חשב על הבוגרות. אמנם כשעשאתו שליח לקבל קדושין מזה האיש פשיטא שהיה כוונתו גם עליה, ולכן גם היא בכלל וכולם אסורות וצריכות גט, ומ"מ אין שארי בוגרות אם יש לו בכלל והן מותרות מטעם שבארנו, ואין אנו אומרים שהיה כוונתו רק על בוגרת זו כפי אומדן דעת כיון שיצא מכלל אנשים כמ"ש אין לנו בו אומדנא [נ"ל]. ואם היה לזה בה שידוכין יתבאר לפנינו בס"ד.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

47. And the answer to this – since we see that this man, when he said generally "your daughter is betrothed to me," or this father, when he said generally "my daughter is betrothed to you," without specifying which daughter, they have deviated from the norm of ordinary people who do not act this way, as it is madness not to specify which daughter is being betrothed. Therefore, we must delve into the depths of Torah law based on the understanding of this language and not consider matters of common decency since this man has deviated from common decency. Consequently, the minors and adolescents are included in this language, and we interpret his words as the language of the verse "I have given my daughter to this man," excluding the adults, as the section dealing with a man who brings a bad name (Deuteronomy 22:13-21) does not apply to adults. Since minors and adolescents are included, even if we say that adults are also included, he has done nothing beneficial because it would be a betrothal not fit for consummation. Therefore, we say that this man intended only what the Torah allowed him to betroth, which are those under his authority, and he did not consider the adults. However, when he made him an agent to receive betrothal for this man, it is obvious that his intention was also for her, and therefore she is also included, and all of them are forbidden and need a get (divorce document). Nonetheless, if he has other adult daughters, they are not included and are permitted based on the reasoning we have explained, and we do not say that his intention was only for this adult based on estimation since he has deviated from ordinary people as we have said, we do not make estimations in his case. And if there was an engagement with this, it will be explained to us with God's help.

מח. כתב הטור: אם שידך בתו הגדולה והיו לו בנות אחרות וא"ל המשדך "בתך מקודשת לי" ועשתה אותו שליח לקבל הקדושין – אין דעתו על האחרות והוי מקודשת קדושין וודאין, ואפילו לא שידך וא"ל "בתך הגדולה מקודשת לי" ואין לו בנות אלא מאשה אחת – וודאי דעתו על הגדולה והיא מקודשת בוודאי, עכ"ל. ויש חולקים גם בזה כשאמר סתם "בתך מקודשת לי" דכיון דלא פריש חיישינן שמא כוונתו על אותה שלא שדיך והוי ספק [המ"מ פ"ט], אבל באמר "בתך הגדולה" אין מי שיחלוק דזהו מפרש ממש, אם לא כשיש לו שתי גדולות משתי נשים כמו שיתבאר בסעי' נ"ד, ע"ש.

48. The Tur wrote: If a man arranged a match for his eldest daughter and he had other daughters, and the matchmaker said to him, "Your daughter is betrothed to me," and he made him a messenger to receive the betrothal – his intention is not on the other daughters, and she is betrothed with definite betrothal. Even if he did not arrange a match and said, "Your eldest daughter is betrothed to me," and he has daughters only from one wife – certainly his intention is on the eldest, and she is definitely betrothed. End quote. And there are those who disagree even in this case when he said simply, "Your daughter is betrothed to me," as since he did not specify, we are concerned that perhaps his intention was on the one he did not arrange a match for, and it is a doubtful betrothal (as explained by the Maggid Mishneh, Chapter 9). However, if he said, "Your eldest daughter," there is no one who disagrees, as this is considered a clear specification, unless he has two eldest daughters from two different women, as will be explained in Section 54. See there.

מט. תניא בתוספתא דקדושין [פ"ד]: שני אחים שקידשו שתי אחיות, זה אינו יודע לאיזו קידש וזה אינו יודע לאיזו קידש – שניהם אסורים מן הספק. אם היו עסוקין בגדולה לגדול ובקטנה לקטן, אומר אני – גדולה לא נתקדשה אלא לגדול וקטנה לא נתקדשה אלא לקטן, עכ"ל. למדנו מזה דעסוקין באותו עניין כמפרש דמי, ואפילו למאן דפליג בשדיך כמ"ש, מ"מ בעסוקין בעד בת זו וקדיש סתם וודאי מהני [ר"ן פ"ב]. ויש מחמירים גם בכה"ג [ב"י בשם רא"מ] וס"ל דתופסין קדושין בכולם וצריכות כולן גט, שאפילו ברור לנו שדעתו של המקדש על הגדולה אין מחשבתו מבטלת דיבורו שהוציא בפיו, דדברים שבלב אינם דברים הואיל ושינה הלשון מלשון העולם המבררים קדושיה [שם], ומתוספתא אין ראיה, דהתם מיירי שמתחלה קידש כל אחד אחת מהן ידוע ועכשיו נתערבו ולפיכך הולכין אחר מה שנתעסקו תחלה, אבל במקדש סתם אפשר שאין הולכין אחר אומדן דעתם [ר"ן].

49. It is taught in the Tosefta of Kiddushin [Chapter 4]: Two brothers who betrothed two sisters, one does not know to whom he betrothed, and the other does not know to whom he betrothed—they are both prohibited due to doubt. If they were involved in the matter with the intention of the elder brother for the elder sister and the younger brother for the younger sister, I say—the elder sister was not betrothed except to the elder brother, and the younger sister was not betrothed except to the younger brother, end of quote. We learn from this that being involved in that matter is considered as if it were explicitly stated, and even according to the one who disagrees regarding engagement, as we have written, nevertheless, if they were involved with the elder sister for the elder brother and the younger sister for the younger brother, and he betrothed without specifying, it certainly takes effect [Ran, Chapter 2]. Some are stringent even in such a case [Beit Yosef in the name of Ra'avad], and they hold that the betrothal is valid for all, and they all require a get (divorce document), because

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

even if it is clear to us that the intention of the one betrothing was for the elder sister, his thought does not nullify the words he expressed, for unspoken thoughts are not considered significant since he changed the wording from the common form which clarifies betrothal [ibid.], and from the Tosefta there is no proof, for there it speaks about a case where from the beginning each one betrothed one of them known, and now they got mixed up, and therefore we follow what they were initially involved in, but in a case of betrothal without specifying, it is possible that we do not follow their presumed intention [Ran].

נ. וזהו דעתן של רבותינו בעלי השו"ע בסעי' ט"ז שכתבו מי שיש לו שתי בנות אפילו שתיהן קטנות ושידך אחת מהן לאחד ואחר זמן קיבל ממנו קדושין ואמר בתך סתם מקודשת לי, אפילו היו עסוקים בה – שתיהן אסורות לו וצריכות גט ממנו, ואפילו חזר תוך כדי דיבור ופירש "בתך פלונית" – אינו מועיל, וכל כה"ג דהוי קדושין שלא נמסרו לביאה כופין אותו לגרש, עכ"ל. [וסיומא דאין הבוגרות בכלל צ"ע דמיותר הוא ע"ש].

50. And this is the opinion of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in Section 16 where they wrote: If a man has two daughters, even if both are minors, and he made a match for one of them with a man and after some time received betrothal from him, and the man said, "Your daughter is betrothed to me," both daughters are forbidden to him and they both need a divorce from him. Even if he immediately clarified within the time period of "within speaking" and specified "your daughter, so-and-so," it is not effective. And in all such cases where the betrothal could not lead to marital relations, we compel him to divorce her. [The conclusion that adults are not included in this matter is superfluous; see there.]

נא. ונ"ל דבר פשוט דמ"ש דגם עסוקים בה אינו מועיל, אין הכוונה עסוקים באותו עניין ממש, דפשיטא דבכה"ג מועיל דהרי אפילו בשתיקה מקודשת בעסוקין באותו עניין ממש כמ"ש בסי' כ"ז, אלא ר"ל שמזמן קודם עסקו בה בדבר קדושיה. וגם נ"ל דהא דשדיך אינו מועיל, זהו בשדיך בדיבור בעלמא, אבל אם כתבו השידוכין בשטר תנאים כנהוג אצלינו ועשו פומבי לדבר כפי המנהג – וודאי דעליה כיוון ולא לאחרת, ומ"מ למעשה צ"ע כיון שרבותינו החמירו הרבה בדבר זה. וגם זה שכתבו דלא מהני חזרה גם תוך כדי דיבור, זהו כשמפרש שכוונתו היה לפלונית ולא נכשל בלשונו שאמר סתם רק מפרש כוונתו, אבל אם אמר שנכשל בלשונו והיה רצה לומר בתך פלונית רק שטעה בלשונו – וודאי דנאמן לומר תוך כ"ד שטעה [חמ"ח סקל"ו] [ובמ"ש בעסוקין באותו ענין א"ש מה שטרח הב"ש בסק"ט, ומ"ש הר"ן ראיה מדין עסוקין, לראיה כתבה ולא דבכה"ג מיירי, וכ"מ מלשון המרדכי ריש קדושין והובא בב"י, ע"ש ודו"ק].

51. It seems clear to me that the statement that being occupied with it also does not help does not mean being occupied with that exact matter, for it is obvious that in such a case it helps, as even in silence she is betrothed when they are engaged in that exact matter, as stated in Siman 27. Rather, it means that they were previously engaged in discussing her betrothal. Additionally, it seems to me that the fact that being betrothed does not help, this is only when it was done through mere speech. However, if the betrothal terms were written in a condition document as is customary among us, and it was publicized according to custom—certainly, he intended for her and not for another. Nevertheless, in practice, this requires further study since our Rabbis were very stringent on this matter. Also, the statement that retraction does not help even within the time it takes to say a few words, this is when he clarifies that his intention was for a specific woman and he did not make a verbal mistake by saying it in general, but rather he explains his intention. However, if he says that he made a verbal mistake and intended to say your daughter but erred in his speech—certainly he is believed to say within the time it takes to say a few words that he made a mistake. [Note: The small print sections refer to commentaries and further clarifications from other sources, which have been left out of the main translation for clarity.]

נב. יש מי שאומר דאם ראובן אמר לשמעון "אחת מבנותיך מקודשת לי" ואח"כ אמר שמקדש על דעת האב שכל בת שיחפוץ האב אותה מקדש, ואמר האב לזו נתכוונתי – נאמן [ב"ש סק"מ]. ולי נראה דכולן אסורות, ולא מיבעיא אם אמר סתם ואח"כ פירש כוונתו דהוה דברים שבלב וגרע מכל מה שנתבאר, אלא אפילו אמר בשעת מעשה "אחת מבנותיך מקודשת לי – אותה שתחפוץ" ואמר האב "לזו חפצתי" הוה ג"כ דברים שבלב, ועוד דיש בזה חשש ברירה, ואפילו בלא זה הרי רז"ל החמירו אפילו בבוגרות כשעשאתו לשליח והפוסקים החמירו גם בשדיך, ואיך אפשר להקל בזה [והרמ"א בד"מ אות י"ג ליישב דברי השאלתות בא ולא למעשה, ולכן השמיט דין זה בשו"ע].

52. There are those who say that if Reuven told Shimon, "One of your daughters is betrothed to me," and afterwards said that he betroths her with the consent of the father, so that whichever daughter the father desires, she will be betrothed, and the father said, "I intended for this one" – he is believed. However, it seems to me that all [the daughters] are forbidden. It is not only if he said it in general terms and afterwards explained his intention, which would be considered mere thoughts and worse than what has been explained, but even if he said at the time of the act, "One of your daughters is betrothed to me – whichever one you desire," and the father said, "I desired this one,"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it is also considered mere thoughts. Moreover, there is a concern of retroactive clarification (brerah), and even without this, our Rabbis were stringent even with adult women when they made him an agent, and the decisors were also stringent with a matchmaker. How can we be lenient in this case? [And the Rema in Darkei Moshe, section 13, came to reconcile the words of the She'iltot, but not for practical ruling, and therefore omitted this ruling in the Shulchan Aruch].

נג. ראובן שקידש אחת מבנותיו מפורשת בשמה לקטן, ואח"כ בא שמעון ואמר "אחת מבנותיך מקודשת לי", י"א שגם זו שנתקדשה להקטן ג"כ בכלל האיסור מפני שקדושי קטן אינם קדושין [ב"י]. וי"א דרק הפנויות הגמורות הן בכלל זה, אבל כל ששם קדושין עליה אע"ג דמדינא אין זה קדושין מ"מ אינה בכלל הספק [ב"ש שם], וכן נראה עיקר [וגם הב"י לא לדינא כתב רק לעניין תשו' הרא"ש ע"ש, והנוסחאות אינן מדוייקת כדמוכח שם].

53. Reuven betrothed one of his daughters, explicitly mentioned by name, to a minor. Afterwards, Shimon came and said, "One of your daughters is betrothed to me." Some say that even the one betrothed to the minor is included in the prohibition because the betrothal of a minor is not valid betrothal. Others say that only the completely unbetrothed ones are included in this, but anyone upon whom there is a designation of betrothal, even though by law it is not a valid betrothal, is not included in the doubt. And this appears to be the main ruling. Additionally, the Beit Yosef did not write this as a final law, but rather in connection to the responsa of the Rosh, and the texts are not precise, as is evident there.

נד. מי שיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים ובאופן שהגדולה של זו וגדולה של זו אינן שוות בהשנים וכן קטנה של זו וקטנה של זו אינן שוות בשנים, כגון שנשא השנית אחרי שהראשונה כבר ילדה או שהראשונה מתה קודם נשואי השנייה [וזהו כוונת רש"י ס"ד:] וכל הבנות הן עדיין קטנות ונערות שכולן הן ברשות האב לקדשן, אם אמר להמקדש "קדשתי לך אחת מבנותי" – כולן אסורות. ואם אמר "קדשתי לך בתי הגדולה", אם אמר כן בשעת הקדושין, אע"ג שגם בלשון זה יש ספיקות, דיש לפרש על הגדולה של אשתו ראשונה שהיא גדולה שבגדולות, ויש לפרש על הגדולה של השנייה שהיא גדולה שבקטנות, וגם יש לפרש על הקטנה של הראשונה אם היא גדולה מהגדולה של השנייה כגון שהגדולה של השנייה נולדה לאחר הקטנה של הראשונה וקרי לה גדולה נגד בנות השנייה, ובספק זה נכללו כל בנות הראשונה שכולן גדולות לגבי בנות השנייה, מ"מ אמרו חז"ל [שם] דכולן מותרות חוץ מן הגדולה שבגדולות שהיא הגדולה של הראשונה, והטעם דלא מחית אינש נפשיה לספיקא לומר דבר דליתי ביה לידי שאלה לחכמים, וכי אמר גדולה – גדולה שבגדולות קאמר [רש"י].

54. If a man has two sets of daughters from two wives, and the oldest of one set and the oldest of the other set are not of the same age, and similarly, the youngest of one set and the youngest of the other set are not of the same age—for example, he married the second wife after the first had already given birth, or the first wife died before he married the second wife, and all the daughters are still minors and maidens who are under the authority of their father to be betrothed—if he says to the betrother, "I betrothed one of my daughters to you," all are forbidden. However, if he says, "I betrothed my oldest daughter to you," if he said this at the time of the betrothal, even though this wording also contains ambiguities, as it could be interpreted to mean the oldest daughter of his first wife who is the oldest of the oldest, or it could mean the oldest daughter of the second wife who is the oldest of the youngest, or it could mean the youngest daughter of the first wife if she is older than the oldest daughter of the second wife, such as if the oldest daughter of the second wife was born after the youngest daughter of the first wife and she is called the oldest in comparison to the daughters of the second wife—in this ambiguity, all the daughters of the first wife are included, as they are all older compared to the daughters of the second wife. Nonetheless, the Sages said that all are permitted except for the oldest of the oldest, who is the oldest daughter of the first wife. The reason is that a person does not put himself into a situation of doubt to say something that might lead him to have to ask the sages, and when he says "oldest," he means the oldest of the oldest.

נה. וכן אם אמר "קדשתי לך בתי הקטנה", ואיני יודע אם קטנה שבקטנות שהיא קטנה של השנייה או קטנה שבגדולות שהיא קטנה של הראשונה, ואם גדולה שבקטנות שהיא קטנה מן הקטנה שבגדולות – כולן מותרות חוץ מן הקטנה של השנייה שהיא קטנה שבקטנות מפני הטעם שיתבאר. וכל זה מיירי שבשעה שקידשה לו הגדולה או הקטנה היה מבורר אצלו את מי קידש אך אח"כ שכח, ולזה אמרינן דבוודאי כיוון לגדולה שבגדולות ולקטנה שבקטנות דלא מחית אינש נפשיה לספיקא להזכיר שם גדולה אם לא גדולה שבכולן שאם ישתכח הדבר שלא יהא בספק [רש"י נ"א:] וכן בקטנה, וכן דייקו חז"ל [שם] מלשון המשנה דמיירי בכה"ג. וכן מבואר מלשון הרמב"ם ז"ל [פ"ט ה"ט] שכתב שבשעת הקדושין אמר לבעל "קדשתי לך את בתי הגדולה, אע"פ שי"ל שמא גדולה שבגדולות או גדולה שבקטנות וכו' – כולן מותרת חוץ מגדולה שבגדולות עכ"ל, ומשמע להדיא דהספק נפל אח"כ. וכן צריך לפרש לשון רבינו הב"י בסעי' י"ז שכתב: ואמר למקדש בשעת הקדושין קדשתי לך את בתי הגדולה ואינו יודע וכו' עכ"ל, ר"ל שעתה אינו יודע ולפ"ז הדבר פשוט שאף אם המקדש אומר שהיתה כוונתו אז לאחרת דאינו נאמן [וכ"כ התוי"ט פ"ג].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

55. And similarly, if he said, "I betrothed to you my younger daughter," and I do not know if it is the youngest of the young ones, who is the younger of the second wife, or the youngest of the older ones, who is the younger of the first wife, or the older of the young ones, who is younger than the youngest of the older ones - all are permitted except for the younger of the second wife who is the youngest of the young ones, due to a reason that will be explained. And all of this is referring to a case where, at the time he betrothed her, whether older or younger, it was clear to him whom he was betrothing, but afterward, he forgot. Therefore, we say that he certainly intended the oldest of the oldest and the youngest of the youngest, because a person does not put himself in a position of doubt to mention the term "older" unless it is the oldest of all, so that if the matter is forgotten, there will be no doubt [Rashi's version]. Similarly, with the younger one, the sages deduced from the language of the Mishnah that it refers to such a case. And it is also clear from the language of Maimonides [Chapter 9, Halacha 9] who wrote that at the time of the betrothal he told the husband, "I betrothed to you my older daughter," even though it could be said that she is the oldest of the oldest or the oldest of the young ones, etc. - all are permitted except for the oldest of the oldest. And it is clearly implied that the doubt arose afterward. And one must also explain the language of our master, the Beit Yosef, in section 17, who wrote: And he told the betrothed at the time of the betrothal, "I betrothed to you my older daughter," and he does not know, etc. Meaning, now he does not know. And according to this, it is clear that even if the betrothed says that at that time he intended another, he is not believed [and so wrote the Tosefot Yom Tov, Chapter 3].

נו. ואם בשעת הקדושין כשאמר "קדשתי לך בתי הגדולה" ושואלים לו איזה גדולה ואומר לא ידעתי וסתם אמרתי, מצד הסברא ברור שכולם אסורות כיון שבעצמו אינו יודע את מי שקידש, אבל מסוגיית הש"ס [שם] דפריך למ"ד קדושין שאין מסורין לביאה לא הוי קדושין ממשנה זו מר' מאיר שאוסר כל הבנות לבד קטנה שבקטנות וזהו קדושין שאין מסורין לביאה, ומתרץ הש"ס דמיירי שידע בשעת מעשה ואח"כ שכח, ומבואר להדיא דלמ"ד דקדושין שאין מסורין לביאה הוה קדושין הוה אתי ליה שפיר אף אם הספק הוא בשעת מעשה, והרי אנן קיי"ל דהוי קדושין, וקיי"ל כר' יוסי דפליג אדר"מ וס"ל דכולן מותרות חוץ מגדולה שבגדולות, ולפ"ז גם אם הספק בשעת מעשה מותרות כולם, אבל זהו נגד הסברא אם לא כשאומר שדעתו היה כפי הלשון, ולכן נ"ל דוודאי בכה"ג כולן אסורות חוץ מקטנה שבקטנות והש"ס הוה מצי לומר ולטעמך כדרך סוגית הש"ס בכ"מ[ואפשר דבאמת זהו שאומר שם דיקא נמי וכו' כלומר דא"א לומר באופן אחר, ע"ש ודו"ק].

56. And if at the time of the betrothal, when he says, "I have betrothed you, my eldest daughter," and they ask him which eldest one, and he says, "I do not know, I simply said it," by logical reasoning, it is clear that they are all forbidden because he himself does not know whom he betrothed. However, from the Talmudic discussion [there], which questions the opinion that betrothal not leading to marital relations is not a valid betrothal from this Mishnah according to Rabbi Meir, who prohibits all the daughters except for the youngest of the young ones, and this is betrothal not leading to marital relations. The Talmud resolves that the case is where he knew at the time of the act and later forgot. It is explicitly clear that according to the opinion that betrothal not leading to marital relations is a valid betrothal, it would be valid even if the doubt was at the time of the act. And we hold that it is a valid betrothal, and we hold like Rabbi Yose, who disputes Rabbi Meir and holds that all are permitted except for the eldest of the eldest. Therefore, even if the doubt is at the time of the act, all are permitted. However, this is against logical reasoning unless he says that his intention was according to the language. Therefore, it appears to me that certainly in such a case all are forbidden except for the youngest of the young ones. The Talmud could have said "and according to your reasoning" as the Talmud's style in many places [and it is possible that this is indeed what it means there, see and examine it].

נז. בוגרת אינה בכלל הבנות שהרי אינה ברשותו, וי"א דאפילו אם הבוגרת עשתה שליח לאביה לקבל קדושיה והוא אמר להמקדש "קדשתי לך בתי הגדולה" – אין הבוגרת בכלל [ב"י לדעת הטור], ואע"ג דאדרבא בארנו בסעי' מ"ח דגם בשדיך כשאומר בתי הגדולה לא כיון על אחרת, וכ"ש בעשאתו שליח דשליחות עדיף משדיך כמ"ש שם ואפילו אם היא בוגרת כדמוכח בטור ע"ש, אמנם זהו כשיש לו רק בנות מאשה אחת דאז שם גדולה אינו אלא על הגדולה שבכולן ואפילו היא בוגרת דהאחרות בשם יקרא להן, אבל כשיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים אז שם הגדולה חל על זו שאחר הבוגרת ונקראת גדולה נגד כת השנייה, ולפיכך אין הבוגרת בכלל [ב"ש סקמ"ב], אבל י"א דוודאי בלא עשאתו שליח אינה בכלל, אבל בעשאתו שליח שנתבאר בסעי' מ"ה דגם היא בכלל א"כ גם בכאן אם אמר הגדולה כיון עליה ולא על אחרות [חמ"ח סקל"ז וב"ש שם].

57. A mature girl (bogeret) is not included among the daughters since she is not under his (the father's) authority. And there are those who say that even if the mature girl appointed her father as an agent to receive her betrothal and he told the one betrothing, "I have betrothed my oldest daughter to you" – the mature girl is not included [Beit Yosef according to the Tur]. And although, on the contrary, we explained in section 48

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that even when he says "my oldest daughter" in the context of betrothal, he does not mean another, and certainly when she appointed him as an agent, as agency is preferable to betrothal as stated there, and even if she is a mature girl as implied by the Tur, nevertheless, this applies when he has only daughters from one wife, for then the title "oldest" applies only to the oldest of all of them, even if she is a mature girl, since the others will be called by their names. But when he has two sets of daughters from two wives, then the title "oldest" applies to the one after the mature girl and she is called the oldest in relation to the second set. Therefore, the mature girl is not included [Beit Shmuel, section 242]. However, there are those who say that certainly without appointing him as an agent, she is not included, but if she appointed him as an agent, as explained in section 45, she is also included, and therefore, here too, if he said "the oldest," he meant her and not others [Chomat Shlomo, section 37 and Beit Shmuel there].

נח. וכיון דהוי ספיקא דדינא – אסורות הבוגרות והגדולה שתחת הבוגרות, וכן הסכימו גדולי אחרונים [מקנה ואבנ"מ]. ויש מי שרוצה להחמיר עוד דאם רק יש בוגרת אחת בין הבנות אף שלא עשאתו שליח מ"מ כשאמר לשון גדולה אסורות כל הבנות של כת ראשונה וגם הגדולה שבכת השנייה, דכיון דבע"כ גדולה לאו דווקא דהא איכא בוגרת דגדולה ממנה, א"כ יש לספוקי בכל בנות הראשונה שגדולות הן לגבי בנות השנייה וכן הגדולה שבשנייה [מקנה], ויש לזה קצת הוכחה בסוגיית הש"ס [מקטנה דר"מ שאמר חוץ מהגדולה שבגדולות, וע' פנ"י ס"ד: ד"ה מיהו, ודו"ק].

58. And since it is a case of doubt in law, the mature girls and the eldest among the mature are forbidden, and thus the great later authorities have agreed [Mikneh and Even HaEzer]. There is someone who wants to be even more stringent that if there is only one mature girl among the daughters, even if he did not appoint her as an agent, nevertheless, when he said "the eldest," all the daughters of the first group are forbidden, as well as the eldest of the second group. Because, necessarily, "eldest" is not specific, as there is a mature girl who is older than her, therefore, there is a doubt regarding all the daughters of the first group that they are considered older in relation to the daughters of the second group, and also the eldest of the second group [Mikneh]. There is some proof for this in the Talmudic discussion [from the case of the minor according to Rabbi Meir, who said "except the eldest among the eldest," and see Pnei Yehoshua, commentary on the fourth chapter: "However," and examine it carefully].

נט. אם כל הבנות הן בוגרות וכולן עשאוהו לשליח, אם קבל קדושין לבתו סתם – כולן נאסרות וצריכות גט. ואם אמר "הגדולה" – הגדולה שבכולן נתקדשת והשאר מותרות, ואם אמר "הקטנה" – קטנה שבכולן נתקדשת והשאר מותרות. ואם אחת עשאתו לשליח, כשאמר "בתי" סתם – היא מקודשת והשאר מותרות. ואם אמר "הגדולה", והקטנה ממנה עשאתו לשליח – הגדולה מותרת מן הדין דהרי אין בידו לקדשה והקטנה שעשאתו לשליח צריכה גט דשמא עליה כיון וקראה גדולה לחשיבותה [נ"ל].

59. If all the daughters are of age and they all appointed him as an agent, if he accepted betrothal for his daughter without specifying, all of them are forbidden and need a get (divorce document). If he said "the eldest," the eldest of them is betrothed and the rest are permitted. If he said "the youngest," the youngest of them is betrothed and the rest are permitted. If one of them appointed him as an agent, when he said "my daughter" without specifying, she is betrothed and the rest are permitted. If he said "the eldest," and the youngest one appointed him as an agent, the eldest is permitted by law because he cannot betroth her, and the youngest who appointed him as an agent needs a get because perhaps he intended her and called her "eldest" due to her importance.

ס. אם היה לראובן חמשה בנים וכולם עשאוהו לשליח לקדש בעדם, ולשמעון היה חמשה בנות קטנות ונערות או אפילו בוגרות ועשאוהו לשליח לקבל קדושין בעדן, ואמר ראובן לשמעון "אחת מבנותיך מקודשת לאחד מבניי", אע"ג דאין ביכולת לעשות נשואין כלל דהרי אין אנו יודעים מי הוא המקדש ומי היא המתקדשת ואם יבא אחד מהבנים על אחת מהבנות יכול להיות שיבא על הערוה דאחות אשתו, מ"מ קיי"ל דקדושין שאין מסורין לביאה הוי קדושין, ולכן כל אחת מהבנות צריכה חמשה גיטין מכל אחד מהבנים, ואם מת אחד מהבנים כל אחת ואחת צריכה ד' גיטין וחליצה מאחד מהם דשמא היא ארוסת המת וכל אחת עומדה בספק זה, וכן אם מתו שנים או יותר די בגט מכל אחד מהחיים ובחליצה אחת מאחד מהם, דממ"נ די בחליצה אחת. ואם החמשה אינם אחים די בגיטין בלבד. ואם מקצתם אחים ומקצתן זרים – מהזרים די בגט, ומהאחים צריכות חליצה מאחד מהם כשמת אחד מהאחים דשמא היא ארוסת אחיו.

60. If Reuven had five sons and they all appointed him as an agent to betroth on their behalf, and Shimon had five daughters, whether minors, adolescents, or even adults, and appointed him as an agent to accept betrothals on their behalf, and Reuven said to Shimon, "One of your daughters is betrothed to one of my sons," even though it is impossible to consummate the marriage at all because we do not know who is the one betrothing and who is the one being betrothed, and if one of the sons were to approach one of the daughters, it could be that he would approach a forbidden relation, such as the sister of his wife, nevertheless, we hold that betrothals that are not fit for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

consummation are still considered betrothals. Therefore, each of the daughters needs five bills of divorce from each of the sons, and if one of the sons died, each of the daughters needs four bills of divorce and chalitzah from one of them, because perhaps she is the betrothed of the deceased, and each stands in this uncertainty. Similarly, if two or more died, it suffices to receive a bill of divorce from each of the living and chalitzah from one of them, because in any case, one chalitzah suffices. If the five are not brothers, then bills of divorce alone suffice. If some of them are brothers and some are strangers, from the strangers a bill of divorce suffices, and from the brothers, chalitzah is required from one of them if one of the brothers died, because perhaps she is the betrothed of his brother.

סא. האב שאמר קדשתי את בתי ואיני יודע למי או שאינו אומר למי – הרי הבת הזו אם היא קטנה או נערה אסורה לכל העולם עד שיוודע למי קידשה, דהאב נאמן לאסור בתו קטנה ונערה כיון שהתורה נתנה לו רשות לקדשה הרי בידו לקדשה, וכל דבר שבידו נאמן כמו בכל האיסורים [ומ"ש תוס' כתובות כ"ב. עיי' בריטב"א] והתורה האמינתו בפירוש דכתיב "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ" (דברים כב טז) ואלולי שאומר "לָאִישׁ הַזֶּה" היתה אסורה לכל העולם, ואם מת ולא נודע – נשארה באיסורה.

61. The father who says, "I have betrothed my daughter, but I do not know to whom," or if he does not say to whom — this daughter, if she is a minor or a young girl, is forbidden to everyone in the world until it becomes known to whom she was betrothed. For the father is believed to prohibit his minor or young daughter since the Torah has given him the authority to betroth her, and it is within his power to betroth her. Anything that is within a person's power, he is believed [regarding it], as is the case with all prohibitions. The Torah explicitly believes him, as it is written, "I have given my daughter to this man" (Deuteronomy 22:16). Were it not for him saying "to this man," she would be forbidden to everyone in the world. If he dies and it is not known [to whom she was betrothed] — she remains in her prohibited status.

סב. אם אחר שאמר "קדשתיה ואיני יודע למי" או שלא אמר למי, אומר "לפלוני קדשתיה" או "נזכרתי למי קדשתיה", אע"פ שאומר זה לאחר זמן – נאמן, ואע"ג דלאחר כדי דיבור אינו נאמן לחזור בו ובקדושין מחמרינן אף תוך כדי דיבור, הכא אינו חזרה אלא שמפרש דבריו הראשונים או שנזכר, דהא בע"כ קידש לאחד ולכן נאמן אף לאחר זמן. ואפילו לא נודע לו עד שבגרה או שאומר משבגרה "לפלוני קדשתיה" – נאמן, ואף שמשבגרה אין לו רשות בה מ"מ לפרש דבריו הראשונים למה לא יהיה נאמן, והרי אם בא אחד ואומר "אני קדשתיה" – נאמן כמו שיתבאר, ולא גרע האב מאחר [מ"מ פ"ט], ואע"ג דהטעם דאחר נאמן דמירתת שמא יכחישנו האב כמו שיתבאר, אמנם גם באב נוכל לומר שמא יכחישוהו עדים שקידשה לאחר ומירתת ג"כ לשקר, ועוד דלפרש הדבר א"צ טעם לנאמנותו. ויראה לי דאם לא שכח אלא לא אמר בשעת מעשה למי קידש ולאחר זמן אומר למי קידש, צריך ליתן איזה אמתלא למה שתק עד עתה מלאמר למי קידשה.

62. If after he said "I betrothed her and I do not know to whom" or did not say to whom, and then says "I betrothed her to so-and-so" or "I remembered to whom I betrothed her," even though he says this after some time has passed, he is believed. And even though after a lapse of "kedei dibur" (the time it takes to say a greeting) one is not believed to retract, and with betrothal we are stringent even within "kedei dibur," here it is not a retraction but rather an explanation of his original words or a recollection, for he necessarily betrothed her to someone, and therefore he is believed even after some time. Even if it becomes known to him only after she has matured or if he says after she matured "I betrothed her to so-and-so," he is believed. And even though after she has matured he has no authority over her, nevertheless, to explain his original words, why shouldn't he be believed? For if another person comes and says "I betrothed her," he is believed, as will be explained, and the father is no less credible than another person. And even though the reason another person is believed is because he fears the father might contradict him, as will be explained, nevertheless, we can say that the father also fears that witnesses might contradict him if she was betrothed to another, so he also fears to lie. Moreover, to explain the matter, no reason for his credibility is needed. And it seems to me that if he did not forget but did not say at the time of the act to whom he betrothed her, and later on he says to whom he betrothed her, he needs to provide some reason why he was silent until now and did not say to whom he betrothed her.

סג. יראה לי דנאמנות האב לומר למי שקידשה אינו מועיל אלא אם מת אותו פלוני מותרת לעלמא, ואלו להתירה לאותו פלוני מה לנו לנאמנותו של האב? דממ"נ – אם אותו פלוני אומר אני קדשתיה יתבאר דנאמן רק אם אין האב מכחישו, ואם זה הפלוני מכחישו ואומר "לא קדשתיה" בוודאי לא יועילו דברי האב כלל, והוי כאשה שאומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתיך שיתבאר בסי' מ"ח, ואין תרופה לזה רק לבקש ממנו גט כמ"ש שם.

63. It appears to me that the father's credibility to state to whom he betrothed his daughter is only effective if that individual has died, permitting her to the general

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

public. However, to permit her to that specific individual, what relevance does the father's credibility have? For logically, if that individual claims he betrothed her, it will be clarified that he is believed only if the father does not contradict him. And if that individual denies and says, "I did not betroth her," certainly the father's words will be of no consequence at all. It would be like a woman who claims, "You betrothed me," and he says, "I did not betroth you," as will be clarified in Siman 48. There is no remedy for this except to request a divorce from him, as stated there.

סד. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' כ' די"א דאם החתן עמד לפניו תחלה ולא הכירו ואח"כ אמר שמכירו – אינו נאמן, עכ"ל. ולאו דווקא שאמר תחלה מפורש שאינו מכירו, אלא כיון שלא אמר ביחד "קדשתי את בתי לזה" אינו נאמן עוד לאחר כדי דיבור לומר "לזה קדשתיה", אבל תוך כ"ד הוה כאלו מסיים דבריו [ב"ש]. ומדקדוק לשון של רבינו הרמ"א נ"ל דדווקא אם אומר אח"כ שמכירו מכבר לכן אינו נאמן אחר כדי דיבור דאיתרע נאמנותו מדלא אמר ביחד כמ"ש, אבל אם אומר אח"כ שמתחלה לא הכירו ועכשיו התבונן והכירו – נאמן, דהרי אין בזה שום ריעותא.

64. And our Rabbi, the Rema, wrote in section 20 that there are those who say that if the groom stood before him initially and he did not recognize him, and afterward he said he recognizes him – he is not believed. And it is not specifically that he initially stated explicitly that he does not recognize him, but rather since he did not say simultaneously "I betrothed my daughter to this man," he is not believed anymore after the time it takes to say a brief statement ("kdei dibur") to say "I betrothed her to this man," but within that time, it is as if he is concluding his words [Beit Shmuel]. And from the precise language of our Rabbi, the Rema, it seems to me that it is specifically if he says afterward that he recognizes him from before, therefore he is not believed after the time it takes to say a brief statement because his credibility is weakened since he did not say it simultaneously as mentioned, but if he says afterward that initially he did not recognize him and now he reconsidered and recognized him – he is believed, for there is no flaw in this.

סה. יש מי שאומר דזה שנתבאר דאינו נאמן אחר כדי דיבור כשהחתן לפנינו, אלא א"כ באו שנים שכל אחד אומר אני קדשתיה ונאסרת לשניהן כמו שיתבאר, אבל אם רק אחד הוא שאומר שקידשה מה לנו לנאמנותו של אב, הלא הוא נאמן לומר שקידשה אף שאין האב מכירו כמו שיתבאר [חמ"ח סקל"ח]. ויש מי שדוחה זה דמיירי שגם החתן לא אמר מיד אני קדשתיה, דאז אינו נאמן גם הוא לומר אח"כ קדשתיה מדלא אמר מיד, ובהכרח לבא לנאמנותו של האב [ב"ש סקמ"ד]. ולי נראה דדווקא האב אינו נאמן אח"כ דאיתרע נאמנותו מדלא אמר מקודם הדברים ביחד, אבל זה החתן שלא דיבר כלל ולא שאלו ממנו, איזה ריעותא יש במה שלא אמר מקודם? אמנם הדבר פשוט שיש נפק"מ בנאמנות האב גם בחתן אחד, כגון שלא דיבר כלל והלך ומת, דאז אם האב היה נאמן היתה מותרת לעלמא, ועכשיו שאינו נאמן נשארת באיסורה.

65. There are those who say that what has been clarified, namely that he is not believed after the time it takes to speak [to invalidate a claim] when the groom is present, unless two people come, each saying "I betrothed her," thereby rendering her forbidden to both, as will be explained. But if only one person claims that he betrothed her, what does it matter whether the father is believed? He is believed to say that he betrothed her even if the father does not recognize him, as will be explained. And there are those who reject this, arguing that the case speaks of a situation where the groom did not immediately say, "I betrothed her." In such a case, he is not believed to say later on that he betrothed her, because he did not state it immediately, and we must rely on the father's credibility. But it seems to me that only the father is not believed afterward because his credibility is weakened by the fact that he did not say these things together initially. However, in the case of the groom who did not speak at all and was not asked, what deficiency is there in the fact that he did not say it earlier? Nevertheless, it is clear that there is a practical difference in the father's credibility even with one groom, for instance, if the groom did not speak at all and went away and died. In such a case, if the father were believed, she would be permitted to others. But now that he is not believed, she remains in her prohibition.

סו. אם האב אינו יודע למי קידשה ובא אחד ואומר לפני האב "אני קדשתיה" והאב אינו מכחישו – ה"ז נאמן לכונסה ומותרת לו וא"צ לקדשה כשכונסה, ואע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים – זהו להוציא מחזקתה, אבל כאן הוא המעמידה בחזקתה ואומר אני המקדש [ר"ן]. ולמה לא ניחוש שמשקר? משום דאמרינן דלא חציף אינש לומר בפני האב שהוא הוא שנתן הקדושין אם אין הדבר אמת, דמירתת שמא יכחישנו ויתנבל בפני כל, אלא וודאי אמת הדבר כיון שאין האב מכחישו. אבל אם האב מכחישו – פשיטא שאינו נאמן לכונסה, ויש מי שאומר שאינו נאמן אפילו להצריכה גט ממנו [טור] דכיון דהאב מכחישו הרי נסתלקה חזקתו דלא חציף, וכיון שכן אין דבר שבערוה פחות משנים דהרי אין ביכולתה להיות מותרת אחר שיגרשנה שהרי האב מכחישו וגיטו זה אינו אלא שלא תתאסר על אחר כשיוודע המקדש מפני דיבורו של זה, ובוודאי שאינו נאמן לאוסרה על פיו לבדו [נ"ל].

66. If the father does not know to whom he betrothed her, and someone comes and says before the father, "I betrothed her," and the father does not deny it, he is believed to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marry her and she is permitted to him. He does not need to betroth her again when he marries her. And even though for matters of sexual prohibitions, two witnesses are required, this is to remove her from her presumptive status. Here, however, he is maintaining her presumptive status by saying, "I am the one who betrothed her" [Ran]. And why do we not suspect that he is lying? Because we say that a person would not have the audacity to claim before the father that he is the one who gave the betrothal if it were not true, as he would fear that the father might deny it and he would be disgraced in front of everyone. Therefore, it is certainly true since the father does not deny it. But if the father denies it, it is obvious that he is not believed to marry her. There is an opinion that he is not even believed to require her to receive a divorce from him [Tur], since the father's denial removes the presumption that a person would not be brazen enough to lie. Consequently, for matters of sexual prohibitions, two witnesses are required, since she cannot be permitted to another after he divorces her because the father denies it. His divorce is only to prevent her from becoming forbidden to another due to this person's claim. Certainly, he is not believed to prohibit her based on his word alone [N"L].

סז. באו שנים וכל אחד אומר אני קדשתיה – שניהם נותנים גט, ואם רצו – אחד נותן גט ואחד כונס, וצריך לקדשה כשכונסה מאחר שכבר נתגרשה מאחר, דחיישינן שמא זה המגרש הוא המקדש וכיון שגירשה צריכה קדושין אחרים, ואם הוא כהן אסורה עליו. ואם כנס אחד מהם קודם שגירש השני – אסורה לו דהוי ביאת זנות, ולהשני ג"כ אסורה דשמא הוא שקידשה והיתה ביאת זנות ואסורה לבעל ולבועל [חמ"ח וב"ש]. ואין לשאול למה מותרת לעלמא אחר גירושי שניהם, הלא ראינו שאחד מהם חצוף ומשקר ולמה לא ניחוש ששניהם משקרים? די"ל כיון ששניהם נותנים גט להתירה לעלמא אין אדם חוטא ולא לו, אלא וודאי אחד מהם יודע שהשני קידשה ולא תבא לידי חטא [ב"ש] ומה שנותן גט דאין לו ברירה אחרת כיון שאמר שקידשה, ועוד דוודאי חזקה דאין אדם חצוף נשארת בתקפה, ואי משום שיש אחר וודאי חצוף ומשקר ס"ס מה בכך, דאטו אם האחד חצוף גם השני חצוף ואמרינן דאחד מהם אומר אמת ואחד משקר ואנן הוא דלא ידעינן מי הוא. ונראה שאפילו אם אח"כ חזר אחד מהם והודה להשני, שכופין אותו ליתן גט, דבמה נאמן לחזור, אם לא שנותן אמתלא טובה למה אמר כן, וגם בכה"ג קשה לפוטרה בלא גט ממנו [נ"ל].

67. If two men come and each one says, "I betrothed her" – both of them must give her a get (bill of divorce). If they wish, one can give a get and the other can marry her. However, he needs to betroth her again when marrying her, since she has already been divorced from another. We are concerned that perhaps the one who divorced her is the one who betrothed her, and since he divorced her, she requires a new betrothal. If he is a Kohen, she is forbidden to him. If one of them married her before the other gave a get, she is forbidden to him because it is considered an act of promiscuity. She is also forbidden to the second one, as perhaps he is the one who betrothed her, and this was an act of promiscuity, making her forbidden to both the husband and the paramour. One should not ask why she is permitted to others after both have divorced her, given that we have seen that one of them is brazen and lying. Why not suspect that both are lying? It can be said that since both of them give her a get to permit her to others, no person sins without benefit. Therefore, certainly, one of them knows that the other betrothed her, and she will not come to sin. The reason one gives a get is that he has no other option since he claimed to have betrothed her. Furthermore, the presumption that a person is not so brazen remains strong. Even if there is one who is definitely brazen and lying, what of it? If one is brazen, does that mean the other is as well? We say that one of them is telling the truth, and one is lying, and we do not know who is who. It seems that even if later one of them retracts and admits to the other, we compel him to give a get. On what basis can he retract, unless he gives a good reason for saying so? Even in such a case, it is difficult to release her without a get from him.

סח. אם בא אחד ואמר "אני קדשתיה" וכנסה, ואח"כ בא אחר ואומר "אני קדשתיה" והאב אומר לא ידעתי, מ"מ אינו נאמן לאוסרה עליו, דכיון שהותרה להראשון הרי יש לה חזקת היתר ואין עד אחד נאמן להוציאה מחזקתה, ולכן י"א דאפילו אם עדיין לא כנסה אלא שהב"ד התירוה להנשא – ג"כ אין השני נאמן מטעם שבארנו, דכל שהתירוה ב"ד הרי היא בחזקת היתר [ע' יבמות קי"ז:] אם לא כשבאו שני עדים והכחישוהו דאז אפילו אם נשאת תצא, ואפילו נגד האב נאמנים ואסורה לשניהם [חמ"ח וב"ש]. אמנם לפמ"ש רבינו הרמ"א בס"ס י"ז דכשנשאת ע"פ ב"ד בטעות דינה כאנוסה אפשר לומר דכאן ג"כ דינה כאנוסה ואינה אסורה לבעל כשיתוודע מי הוא [אבנ"מ], אמנם יש חולקים בזה כמ"ש שם סעי' רס"ב, ועמ"ש בסי' ל"א סעי' כ"ב.

68. If someone comes and says, "I betrothed her," and marries her, and afterwards another comes and says, "I betrothed her," and the father says, "I do not know," nevertheless, he is not believed to prohibit her to the first one. Since she was permitted to the first one, she has a presumption of permissibility, and one witness is not believed to remove her from this presumption. Therefore, some say that even if the first one has not yet married her, but the court permitted her to marry, the second one is also not believed for the reason we explained, that as long as the court permitted her, she has a presumption of permissibility [see Yevamot 117:]. Unless two witnesses come and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

contradict him, in which case, even if she is already married, she must leave, and even against the father they are believed, and she is forbidden to both [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. However, according to what our teacher, the Rema, wrote at the end of Siman 17, that when she marries based on a court's mistaken ruling, her status is like one who was coerced, it is possible to say that here too, her status is like one who was coerced, and she is not forbidden to her husband when it becomes known who the betrother is [Even HaEzer]. However, there are those who disagree with this, as written there in Siman 262, and see what is written in Siman 31, Section 22.

סט. האב שאמר על בתו בעודה קטנה או נערה "קדשתיה וגרשתיה" – נאמן לפוסלה מן הכהונה, ואע"ג דהתורה לא האמינתו לאב רק לעניין נשואין ולא לעניין אחר כמו בשבויה דאינו נאמן כמ"ש בסי' ז', מ"מ לעניין כהונה ממילא דנאמן, דכיון דנאמן לעניין קדושין הרי ממילא אסורה לכהן משום איסור א"א. וזה שנאמן לומר גרשתיה – זהו כשאומר תוך כדי דיבור לקדשתיה דנאמן מטעם מיגו דאי בעי לא היה אומר קדשתיה וממילא דנשארת להכהן באיסור גרושה, אבל לאחר כדי דיבור כיון שהוחזקה אשת איש על פיו אינו נאמן לומר לאח"כ גרשתיה, דמיגו למפרע לא אמרינן כמ"ש בחו"מ בסי' פ"ב בכללי מיגו, ואינו דומה למה שנתבאר דנאמן לומר לאחר זמן למי שקידשה, דהתם הכל מענין הקדושין שמפרש דבריו הראשונים, אבל כשאומר שנתגרשה הרי שובר את הקדושין ואינו נאמן אלא מטעם מיגו [ב"ש]. וה"ה כל דבר ששובר את הקדושין כמו שיאמר תנאי היה בהקדושין ולא נתקיים או פסולי עדות היו – אינו נאמן רק תוך כדי דיבור מטעם שנתבאר [חמ"ח]. ואין לשאול הלא בקדושין קיי"ל דגם תוך כדי דיבור הוה כלאחר כדי דיבור? זהו לעניין מעשה הקדושין שאינו יכול לחזור, אבל לעניין כשאומר דבר שסותר לדבריו הראשונים נאמן הוא במיגו אם הוא תוך כ"ד, כמבואר בסי' מ"ז לעניין אשה כשאומרת "נתקדשתי" ותוך כדי דבור אומרת "פנויה אני", ע"ש [ב"ש].

69. The father who says about his daughter while she is still a minor or a young woman, "I betrothed her and divorced her" – is believed to disqualify her from marrying a kohen. And even though the Torah only believed the father regarding matters of marriage and not for other matters, such as in the case of a captive where he is not believed, as stated in Siman 7, nevertheless, regarding the priesthood, he is believed. Because since he is believed about the betrothal, she is thereby automatically forbidden to a kohen due to the prohibition of a married woman. And regarding his claim that he divorced her – this is valid if he says it immediately following the statement that he betrothed her, as he is believed by virtue of a "migu" (a presumption) that if he wanted, he could have simply not said that he betrothed her, and thus she would remain prohibited to a kohen as a divorcee. However, if he claims this after a delay, since she was established as a married woman based on his word, he is not believed to later say that he divorced her, as a retrospective "migu" is not applied, as stated in Choshen Mishpat Siman 82 in the principles of "migu". This is not similar to the case where he is believed to later specify to whom he betrothed her, as that pertains entirely to the matter of the betrothal and clarifies his initial words. But when he says she was divorced, he is breaking the betrothal, and he is only believed by virtue of a "migu" [Beit Shmuel]. The same applies to any statement that breaks the betrothal, such as if he says there was a condition in the betrothal that was not fulfilled or the witnesses were disqualified – he is only believed if it is said immediately following the initial statement, as explained [Chomat Shlomo]. One should not ask, isn't it the case with betrothal that even immediately following the statement is considered as after a delay? This pertains to the act of betrothal itself, which cannot be retracted, but regarding a statement that contradicts his initial words, he is believed by a "migu" if it is said immediately, as explained in Siman 47 regarding a woman who says "I was betrothed" and immediately following says "I am single," see there [Beit Shmuel].

ע. נאמנות האב אינו אלא בשנות הקטנות והנערות, אבל לאחר שבגרה אינו נאמן לומר קדשתיה כשהיתה קטנה או נערה, ואף אם אומר קדשתיה וגרשתיה בקטנותה – אינו נאמן לאוסרה לכהן, דלא המנתיה תורה רק כשהיא ברשותו. ואע"ג דקיי"ל דהאב נאמן על השנים [ס"ג:] וכמ"ש הרמב"ם פ"ב מאישות דין כ"ג דהאב שאמר בני זה בן תשע שנים ויום אחד בתי זו בת ג' שנים ויום אחד נאמן לחייבו קרבן להבא עליהם ואינו נאמן למכות ולעונשין, בני זה בן י"ג שנה ויום אחד בתי זו בת י"ב שנה ויום אחד נאמן לנדרים ולערכין ולחרמות ולהקדישות אבל לא למכות ולא לעונשים עכ"ל, וא"כ כשאומר בבגרותה שקידשה בקטנותה יהא נאמן במיגו דאי בעי הוה אמר שהיא עדיין קטנה או נערה, ויש מי שאומר דבאמת מיירי שיש עדים על השנים אבל בלא"ה נאמן במיגו [מקנה], ולי נראה דבכל עניין אינו נאמן, דכיון דנתבאר דאינו נאמן למכות ולעונשים איך נאמינו במיגו שקידשה בקטנותה והיא אשת איש ונחייב מיתה להבא עליה במזיד, או כשאומר גרשתיה ונחייב מלקות לכהן הנושאה, ואין לומר דלזה לא יהיה נאמן ולא להמניה רק בשוגג ולקרבן – א"א לומר כן, דהתורה כשהאמינתו בנשואי בתו לכולי מילתא המניה כמבואר בפרשת מוציא שם רע וכיון שא"א להאמינו בכולה אין להאמינו כלל, ועוד דיש מהראשונים שאמרו דכיון דנאמנות זו שהאמינתו תורה הוי חידוש שיהא עד אחד נאמן, אין לך בו אלא חידושו, ואינו נאמן בשאר דבר לאוסרה מטעם מיגו [ר"ן פ"ג].

70. A father's credibility is only during the years of his daughter's minority and adolescence, but after she has matured, he is not believed to say that he betrothed her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

when she was a minor or adolescent. Even if he says that he betrothed and divorced her during her minority, he is not believed to disqualify her from marrying a priest, as the Torah only granted him credibility while she is under his authority. And even though we hold that a father is believed regarding the ages, as the Rambam writes in Hilchot Ishut 2:23, that a father who says, "This son of mine is nine years and one day old, this daughter of mine is three years and one day old" is believed to obligate someone who has relations with them to bring a sacrifice, but he is not believed for lashes or punishments. "This son of mine is thirteen years and one day old, this daughter of mine is twelve years and one day old"—he is believed regarding vows, evaluations, consecrations, and dedications, but not for lashes or punishments. Therefore, if he says when she is mature that he betrothed her when she was a minor, he should be believed with the argument that if he wanted, he could say she is still a minor or adolescent. Some say this is only when there are witnesses regarding the ages, but otherwise, he is believed with this argument. However, it seems to me that in any case he is not believed, because since it was clarified that he is not believed for lashes or punishments, how can we believe him with the argument that he betrothed her when she was a minor and she is a married woman, obligating the death penalty for someone who has relations with her intentionally, or that he divorced her and obligate lashes for a priest who marries her? And it cannot be said that he would not be believed for this but only for unintentional actions and for a sacrifice—it is impossible to say this, because when the Torah believed him regarding his daughter's marriage, it believed him for everything, as explained in the section of "Motzi Shem Ra." Since we cannot believe him for everything, we do not believe him at all. Furthermore, some of the early authorities said that since this credibility granted by the Torah is a novelty that a single witness is believed, it only applies to this novelty and he is not believed in other matters to disqualify her by the argument.

עא. כתב רבינו הב"י בסעי' כ"ז: אב שאמר שקידש בתו ואח"כ קידשה לאחר ואמר קדושי ראשון היו בפסולי עדות דאורייתא ואינם כלום – נאמן, עכ"ל. ובספרו הגדול הביא זה מתשו' הרשב"א, וכתב על זה רבינו הרמ"א: ולי נראה דווקא תוך כדי דיבור נאמן עכ"ל, כבדין דקדשתיה וגרשתיה שבסעי' ס"ט דאחר כדי דיבור אינו נאמן לבטל הקדושין. ודברי רבינו הב"י באמת תמוהים, ויש מי שאומר דהאב נאמן לכל דבר גם לאחר כדי דיבור ורק לגירושין אינו נאמן [ב"ח], וכבר נתבאר דאינו כן וגם זה הוא נגד הסברא, ויש מי שאומר דבפסולי עדות נאמן משום דזהו כאמתלא להקדושין ובאמתלא נאמן אף לאחר זמן [ט"ז], ואינו כן, דכל אמתלא צריך להיות מבוררת בב"ד שזהו אמתלא כמ"ש בסי' מ"ו [מקנה]. ואפשר לומר דוודאי אינו נאמן אחר כדי דיבור להוציאה מחזקת א"א, אבל בכאן שקידשה לאחר ואינו מוציאה מחזקת א"א אלא רק לעניין הראשון ס"ל לרבינו הב"י דנאמן תמיד כיון שאינו מוציאה מחזקתה, או אפשר לומר דוודאי כשאמר מכבר קדשתיה לפלוני אינו נאמן אח"כ לבטל דבריו, והכא מיירי שאמר סתם שקידשה כמבואר מלשונו, ואח"כ כשקידשה לאחר היה ביכולתו לומר גם על הקדושין הראשונים שמזה קיבל, וא"כ נאמן במיגו – ואין זה מיגו למפרע, דעתה בקבלו קדושין מהאחר ואומר שהיו פסולי עדות בהראשון היה לו מיגו לומר דלהשני קדשתיה.

71. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 27: If a father says that he betrothed his daughter and then betrothed her to another, and he says that the first betrothal was with invalid witnesses according to Torah law and is therefore null - he is believed. And in his larger work, he brought this from a responsum of the Rashba, and our teacher the Rema wrote on this: It seems to me that he is believed only within the time it takes to say a few words, as is the law in section 69 regarding "I betrothed her and divorced her," where after the time it takes to say a few words, he is not believed to cancel the betrothal. And the words of our teacher, the Beit Yosef, are indeed puzzling. There is someone who says that the father is believed in all matters even after the time it takes to say a few words, except for divorce, where he is not believed [Bach]. But it has already been clarified that this is not so, and this is also against reason. There is someone who says that regarding invalid witnesses, he is believed because it is like an explanation for the betrothal, and in explanations, he is believed even after some time [Taz]. However, this is not so, for every explanation must be clarified in court that it is indeed an explanation, as written in section 46 [Mekane]. And it is possible to say that certainly, he is not believed after the time it takes to say a few words to remove her from the status of a married woman, but here, where he betrothed her to another, he is not removing her from the status of a married woman but only concerning the first betrothal. The Beit Yosef holds that he is always believed since he is not removing her from her status. Or it is possible to say that certainly when he said earlier that he betrothed her to someone, he is not believed later to cancel his words. And here, it is stated that he said simply that he betrothed her, as can be understood from his words, and afterward, when he betrothed her to another, he was capable of saying even about the first betrothal that it was invalid due to witnesses, and therefore, he is believed by a "migo" (a legal presumption) - and this is not a "migo" retroactively. Since at the time of accepting betrothal from the other, he says that the witnesses of the first betrothal

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

were invalid, he has a "migo" to say that he betrothed her to the second one.

עב. האשה שאמרה "קדשתי את עצמי ואיני יודעת למי" ובא אחד ואמר "אני קדשתיך" – נאמן ליתן לה גט להתירה לכל העולם, אבל לא לכונסה. ואינו דומה באב שנתבאר דנאמן לומר "אני קדשתיה" דמירתת מהאב שלא יכחישנו, אבל ממנה לא מירתת דאפילו אם משקר תחפה עליו דיצרה תוקפה ואין כאן חזקה דמירתת, ולכן אפילו אחר שגירשה אסור לכונסה דיש לחוש לקנוניא שיעשו ביניהם שיגרשנה ויכניסנה. אבל כיון שאנו אוסרין אותה עליו לעולם אין כאן חשש עוד ונאמן להתירה לעלמא, דאין אדם חוטא ולא לו. וכיון דאין זה רק חששא, אם כנסה אפילו קודם גירושין – אין מוציאין מידו, וכן אם רק יש עד אחד שהוא קידשה – מותר לכונסה לכתחלה, ואע"ג דבמקום חזקת איסור אינו נאמן עד אחד רק במה שבידו כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז, הכא אינו מוציאה מחזקתה אלא שמברר הדבר [ע' ב"ש סק"נ וצ"ע], ולכן אם באו שנים וכל אחד אומר "אני קדשתיה" – אינו נאמן עד אחד לברר, דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא. וזה שהאמינוהו חכמים להתירה בנתינת גט, ה"ה אם מת קודם נתינת הגט דאין חילוק בזה [מקנה]. וי"א דשנים שבאו וכל אחד אומר אני קדשתיה, אם רצו – אחד נותן גט ואחד כונס [ב"ש] כמו באב, וצ"ע לדינא.

72. A woman who said, "I betrothed myself and I do not know to whom," and one comes and says, "I betrothed you"—he is believed to give her a get (bill of divorce) to permit her to the whole world, but not to marry her. This is different from the case of a father where it was clarified that he is believed to say, "I betrothed her," because he fears the father who would not deny him. However, regarding her, he does not fear because even if he is lying, she will cover for him due to her strong desire, and there is no presumption of fear here. Therefore, even after he divorces her, he is forbidden to marry her because we suspect that they might conspire to divorce and remarry. But since we forbid her to him forever, there is no concern anymore, and he is believed to permit her to others, for a person does not sin without benefit. And since this is only a suspicion, if he marries her even before the divorce—we do not take her away from him. Similarly, if there is only one witness who says he betrothed her—he is permitted to marry her initially. And even though in a place of a presumption of prohibition, one witness is not believed except in matters within his control, as stated in Yoreh De'ah 127, here he does not remove her from her presumption but clarifies the matter. Therefore, if two come and each says, "I betrothed her"—one witness is not believed to clarify, for one witness in contradiction is nothing. And the fact that the Sages believed him to permit her by giving a get, the same applies if he died before giving the get, there is no difference. And some say that if two come and each says, "I betrothed her," if they wish—one gives a get and one marries, like with the father, and this needs further investigation for the law.

סימן לח

א. [דיני קדושין על תנאי ובו ק"ב סעיפים]
המקדש אשה על תנאי, אם נתקיים התנאי מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת וא"צ גט, בין שהיה התנאי מצדו כמו שיתן לה מנה וכיוצא בזה ובין שהיה התנאי מצדה שעליה לקיים – אם רק נעשה התנאי כהלכתו כפי משפטי התנאים שיתבארו בסי' זה, דאם לא נעשה כהלכתו אינו כלום והתנאי בטל ומעשה הקדושין קיימים בכל עניין [וזה שאין בתנאי אסמכתא – יתבאר בסי' מ"ב סעי' י"א].

1. [Laws of Conditional Betrothals, containing 102 sections] One who betroths a woman on a condition: if the condition is fulfilled, she is betrothed; if not, she is not betrothed and does not require a get (divorce document). This applies whether the condition was made by him, such as giving her a maneh (a specific amount of money) or similar, or by her, where she must fulfill the condition. If the condition is made properly according to the legal requirements of conditions, as will be explained in this section, then it is valid. If not made properly, the condition is null, and the act of betrothal stands in all respects. [And that there is no reliance (asmachta) in the condition will be explained in section 42, paragraph 11.]

ב. אם לא נתקיים התנאי מצד אונס שקרה לו – מ"מ הקדושין בטילין, ואע"ג דאונס רחמנא פטריה – זהו בדברים שבינו לבינו ולא מה שבינו לבין אחר, ומה איכפת ליה להאחר באונסו של זה, ואע"ג דגם בגיטין יש אונס אלא דמפני התקנה בטלו לטענת אונס כמ"ש בסי' קמ"ד והרי גט הוא ג"כ בינו לבין אשתו, אבל לא דמי, דגט תלוי רק ברצונו ולא ברצונה ולכן כשנאנס יש טענת אונס, משא"כ בקדושין שאשה אינה מתקדשת אלא מדעתה הרי אינה מסכמת בהקדושין אא"כ יקיים תנאו [ר"ן פ"ג], וסברא זו כתבנו בחו"מ סי' כ"א ע"ש, ומקורה מירושלמי [פ"ג ה"ב] דמחולקים בסברא זו ר' יוחנן ור"ל והלכה כר"י, אמנם בירושלמי שם יש דר"י בעצמו בשעת מיתתו צוה לבנותיו לעשות כר"ל מטעם שמא יבא הדבר לידי דיין שיהיה נראה לו לפסוק כר"ל ויבא הדבר לידי קלקול, ע"ש.

2. If the condition was not fulfilled due to a circumstance beyond his control (an unavoidable accident), nevertheless, the betrothal is nullified. Although the Torah exempts one who is coerced from liability, this applies to matters between him and God, not to matters between him and another person. What does the other person care

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

about his unavoidable accident? Even though in the case of divorce (gittin) there is a concept of coercion, the sages nullified the claim of coercion for the sake of order, as stated in Siman 144, and a get (divorce document) is also between the husband and wife. However, it is not the same, since a get depends solely on his will and not on her will. Therefore, when he is coerced, there is a claim of coercion. But this is not the case with betrothal, where a woman is not betrothed except with her consent. She does not agree to the betrothal unless the condition is fulfilled [Ran, Chapter 3]. This reasoning is also written in Choshen Mishpat, Siman 21, and its source is from the Jerusalem Talmud [Chapter 3, Halacha 2], where Rabbi Yochanan and Resh Lakish disagree on this reasoning, and the law follows Rabbi Yochanan. However, in the Jerusalem Talmud, Rabbi Yochanan himself instructed his daughters at the time of his death to follow the opinion of Resh Lakish, lest the matter come before a judge who might rule according to Resh Lakish, leading to confusion.

ג. ויש להסתפק אם בכל מיני תנאים אמרינן דאין טענת אונס בקדושין, או דווקא בתנאי שהוא לטובתו או לטובתה כמו נתינת מעות או שאר טובה, אבל תנאי בעלמא שאין בזה טובה, כמו שאמר "הרי את מקודשת לי ע"מ שאבא לכאן עד ל' יום ואם לא אבא יתבטלו הקדושין" ונאנס ולא בא – אם בטלו הקדושין ואין טענת אונס או דיש טענת אונס ולא בטלו הקדושין. וכן להיפך, אם אמר "על מנת שלא אבא לכאן עד ל' יום ואם אבא יתבטלו הקדושין" והיה רצונו לבא ולבטל הקדושין ונאנס ולא בא – אם יש טענת אונס ובטלו הקדושין או אין טענת אונס ונתקיימו הקדושין, וכן יש להסתפק אם אפילו נאמר דמדינא יש בכה"ג טענת אונס אם יש בזה תקנת חכמים שלא יהיה טענת אונס כמו בגיטין.

3. There is a doubt whether we say that there is no claim of coercion (ones) in all types of conditions (tenaim) in marriage, or if this applies specifically to conditions that are for his or her benefit, such as the giving of money or other benefits. But a general condition that does not involve benefit, for example, if he said, "You are betrothed to me on the condition that I come here within 30 days, and if I do not come, the betrothal is nullified," and he was coerced and did not come – whether the betrothal is nullified and there is no claim of coercion, or if there is a claim of coercion and the betrothal is not nullified. Similarly, the reverse case, if he said, "On the condition that I do not come here within 30 days, and if I do come, the betrothal is nullified," and he intended to come and nullify the betrothal but was coerced and did not come – whether there is a claim of coercion and the betrothal is nullified, or there is no claim of coercion and the betrothal stands. There is also a doubt whether, even if we say that according to the law there is a claim of coercion in such cases, there might be a rabbinic enactment that there should be no claim of coercion, similar to the laws of divorces (gittin).

ד. ויש מהראשונים שכתבו דבאמר "הרי את מקודשת לי אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני" ונאנס ולא בא – יש טענת אונס ואינה מקודשת ואין בזה תקנת חכמים דגיטין, ולהיפך אם אמר "הרי את מקודשת לי אם באתי" ונאנס ולא בא – בזה וודאי אין טענת אונס לא בגיטין ולא בקדושין מעיקר הדין, דכיון שנתבטל הדבר אף שנתבטל מתוך האונס מ"מ הרי לא נתקיים התנאי, והביא ראיה לזה ממעשה דאחד שאמר "ה"ז גיטך ע"מ שתתן לו איצטלתי" ואבדה האיצטלא ואמרו חכמים דאין ביכולתה ליתן הדמים מה ששוה האיצטלא והגט בטל [פ"ז דגיטין], והרי נאנסה, אלא וודאי כל שלא נתקיים התנאי אפילו מחמת אונס ליכא טענת אונס [שמ"ק בשם הרא"ה ריש כתובות].

4. Some of the early authorities wrote that if a man said, "You are betrothed to me if I do not come from here until a certain day," and he was prevented by circumstances beyond his control and did not come, there is a claim of coercion, and she is not betrothed. There is no remedy for this from the sages concerning divorce, and conversely, if he said, "You are betrothed to me if I come," and he was prevented and did not come, in this case, there is certainly no claim of coercion, neither in divorce nor in betrothal from the outset. Since the condition was not fulfilled, even though it was due to coercion, the condition was still not met. Proof for this is brought from the case where a man said, "This is your divorce on the condition that you give me my cloak," and the cloak was lost. The sages said that she cannot give the money equivalent to the value of the cloak and the divorce is void. In this case, she was coerced, yet it is clear that if the condition was not fulfilled, even due to coercion, there is no claim of coercion.

ה. ונמצא דלדיעה זו הוה דינא כלדיעה ראשונה דבכל עניין תנאי בקיום הדבר כמו נתינת מעות או שאר טובה לעשות ונאנס ולא עשה אין טענת אונס מדינא אפילו בגיטין בכה"ג, ואפילו בדבר שאינו עניין טובה כמו "אם באתי" ונאנס ולא בא אין טענת אונס, והתקנה שתקנו חכמים בגיטין דלא ליהוי טענת אונס אינו אלא כשהיה התנאי בהעדר מעשה שלא יבא ונתקיים התנאי ע"פ אונס, בזה מדינא יש טענת אונס דהרי אין ביכולת לומר שנתקיים התנאי שהרי ע"פ אונס נתקיים ואין זה קיום, ולכן בקדושין יש טענת אונס ובגיטין תקנו חכמים דלא ליהוי טענת אונס.

5. And it follows that according to this opinion, the law is like the first opinion, that in any condition where the fulfillment of an act, such as giving money or other benefits, is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

required, and if the person was coerced and did not fulfill it, the claim of coercion does not hold legally, even in divorce cases of this kind. Even in a case where the condition is not related to a benefit, such as "if I come," and the person was coerced and did not come, the claim of coercion is not valid. The enactment that the Sages decreed regarding divorces, that there should be no claim of coercion, only applies when the condition was the absence of an act (e.g., he should not come) and the condition was fulfilled due to coercion. In this situation, legally, there is a claim of coercion, for it cannot be said that the condition was fulfilled since it was fulfilled due to coercion, and this is not considered fulfillment. Therefore, in betrothal, there is a claim of coercion, but in divorces, the Sages decreed that there should be no claim of coercion.

ו. אבל יש מהראשונים שכתבו שנשאל שאלה זו מהגאונים הקדמונים אם יש טענת אונס בקדושין, והשיב דהוה ספיקא דדינא[ר"ן ספ"ג דגיטין בשם העיטור, ומגיד משנה פ"ט דגירושין בשמו]. ויש מי שרצה לומר דלא פליגי עם דיעה ראשונה, וכסברא שכתבנו דאם לא קיים התנאי מחמת אונס בזה וודאי אין טענת אונס דמה לה ולאונסו סוף סוף לא נתקיים התנאי, וזה שהשיב הגאון דהוה ספיקא דדינא זהו כשנתקיים התנאי מחמת אונס כגון שאמר "הרי את מקודשת לי ע"מ שלא אבא עד יום פלוני" ונאנס ולא בא, דמדינא יש טענת אונס אלא שבגיטין תקנו חכמים דלא ליהוי טענת אונס, ואיסתפקא ליה לגאון אם גם בקדושין תקנו חכמים אם לאו [אבנ"מ].

6. But there are some of the early authorities who wrote that this question was asked of the ancient Gaonim whether the claim of duress applies to betrothal, and they replied that it is a doubtful matter of law [Ran, end of the third chapter of Gittin in the name of the Itur, and Magid Mishneh, chapter 9 of Divorce in his name]. And there is someone who wanted to say that they do not disagree with the first opinion, and as we have written, if the condition was not fulfilled due to duress, in this case, certainly there is no claim of duress, for what does it matter if it was due to duress; after all, the condition was not fulfilled. And this, that the Gaon replied that it is a doubtful matter of law, is when the condition was fulfilled due to duress, such as if he said "Behold, you are betrothed to me on the condition that I do not come until a certain day," and he was compelled and did not come. According to the law, there is a claim of duress, but in divorce, the Sages enacted that there should be no claim of duress, and the Gaon was uncertain if the Sages also enacted this in betrothal or not [Avnei Miluim].

ז. אבל אינו כן, דמצאנו ששאלו גם להיפך בגברא דקדיש על תנאי "אי לא אתינא עד זמן פלוני ליבטלי קדושין" ולא אתי, בעו מן קמיה רב שמואל ריש כלה אי יש אונס בקדושין עכ"ל [עיטור אות ק' והאבנ"מ הביאו], אלמא דיש ספק אצלו גם אם נאנס בקיום התנאי, אם לא שנאמר לחלק בין תנאי שנוגע לטובתו או לטובתה ובין תנאי דעלמא שאינו נוגע לטובה, וכספק שכתבנו בסעי' ג', דאם נאמר כן הוי לדינא בתנאי דנתינת מעות או שאר טובה ונאנס ולא קיים לכל הדיעות אין טענת אונס, אבל מדברי האחרונים משמע דלית להו חילוק זה [ע' ב"ש ספק"א], ויש כמה ראיות לסברא זו שכתבנו דבדבר שנוגע לטובה וודאי אין טענת אונס [ומ"ש הב"מ ל"נ כמ"ש האבנ"מ, ע"ש].

7. However, it is not so, for we find that they also asked the opposite case regarding a man who betrothed on the condition, "If I do not come by such-and-such time, the betrothal will be null," and he did not come. They asked before Rav Shmuel, the head of the academy, whether coercion applies to betrothal. From this, it is clear that there is a question also when he was coerced into fulfilling the condition, unless we say to differentiate between a condition that pertains to his benefit or her benefit and a general condition that does not pertain to benefit. According to the doubt we mentioned in paragraph 3, if we say so, then for the law regarding a condition of giving money or other benefits, and he was coerced and did not fulfill it, according to all opinions, the claim of coercion does not apply. However, from the words of the later authorities, it seems they do not hold this distinction. There are several proofs to this reasoning that regarding something that pertains to benefit, certainly, the claim of coercion does not apply.

ח. בכל דבר יכולים להתנות ואיזה תנאי שירצו, לבד במתנה על מה שכתוב בתורה ומתנה דבר שא"א לקיימו, וכן יראה לי שאין להתנות תנאי בקדושין שתעמוד בהתנאי כל ימי חייה, כמו "על מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי" או "שלא אשתה כל ימי חיי", דכמו דבגיטין א"א להתנות על תנאי שתעמוד בו כל ימי חייה כמ"ש בסי' קמ"ג משום דאין זה כריתות שכל ימיה קשורה בו, ה"נ בקדושין אין זה חיבור בתנאי שעומדים כל ימיהם שבעברם על התנאי יתפרדו זמ"ז, ויש להתיישב בזה דאולי רק בגיטין הוא כן משום דכתיב "כריתות" ואין זה כריתות, ולא בקדושין, אבל הדעת נוטה דשוה גיטין לקדושין בזה [ע' רש"י ותוס' ס'. ד"ה כל] והפוסקים לא הזכירו זה. ובכל שארי תנאים יכולין להתנות בין בקדושי כסף ושטר ובין בקדושי ביאה, ואע"ג דקיי"ל דאין תנאי בחליצה כמ"ש בסי' קס"ט מפני שכל מעשה שא"א לקיימה ע"י שליח א"א להטיל בו תנאי כמ"ש שם וקדושי ביאה א"א לקיימה ע"י שליח, מ"מ כיון דקדושי כסף ושטר יכולים לקיים ע"י שליח ויכול להטיל בו תנאי ה"ה בקדושי ביאה דאיתקש הויות להדדי [כתובות ע"ד.]. עוד יראה לי דבקדושי שטר על תנאי אין לכתוב התנאי בהשטר קדושין כמו בגט כמ"ש בסי' קמ"ז, ע"ש.

8. In all matters, one can stipulate any condition they wish, except for conditions that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

contradict what is written in the Torah or are impossible to fulfill. Similarly, it seems to me that one should not stipulate a condition in betrothal that must be maintained for the entirety of one's life, such as "on the condition that you do not drink wine all your life" or "that I do not drink all my life." Just as it is not possible to stipulate such a condition in a divorce, as stated in Siman 143, because it is not considered a proper severance if she remains tied to him her whole life, so too in betrothal, it is not a proper union if it depends on a condition that must be upheld forever, and if the condition is violated, they would separate. However, one should deliberate whether this applies only to divorce, as the Torah states "severance," and this is not considered severance, but not to betrothal. Nevertheless, the prevailing opinion is that the same applies to both divorce and betrothal [see Rashi and Tosafot, s.v. “kol”], though the poskim (halachic authorities) do not mention this. In all other conditions, one can stipulate in both betrothal with money or a document and in betrothal through intercourse. And even though we hold that there is no condition in chalitza, as stated in Siman 169, because any act that cannot be done through an agent cannot have a condition, and betrothal through intercourse cannot be done through an agent, nevertheless, since betrothal with money or a document can be fulfilled through an agent and can include a condition, the same applies to betrothal through intercourse, as all forms of betrothal are compared to each other [Ketubot 74]. Furthermore, it seems to me that in betrothal with a document on condition, the condition should not be written in the betrothal document itself, as is done with a get (divorce document), as stated in Siman 147.

ט. מתנה על מה שכתוב בתורה כיצד? הרי שהתנה ע"מ שלא אהיה משועבד לך במצות עונה – תנאו בטל והקדושין קיימים דאין בכחו של אדם לבטל דבר מדברי תורה. ומיהו בדבר שבממון תנאו קיים, כגון שא"ל "על מנת שלא אתחייב לך במזונות ובגדים" – תנאו קיים דאין זה העברה על ד"ת דביד כל אדם לוותר ממונו, וגם זהו דווקא כשמוחלת לו אבל אם אמר "על מנת שאין לך עלי דין שאר כסות" – גם זה מקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה [שמ"ק כתובות נ"ו. בשם הרשב"א], וכן מוכח בש"ס [ב"מ נ"א:]. וי"א דגם אם מתנה על מידי דרבנן בדבר שאינו של ממון ג"כ תנאו בטל, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ויש מי שרוצה לומר דבדרבנן גם בדבר שבממון תנאו בטל דעשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, וכל הפוסקים חולקים ע"ז [ב"ש סקי"ג], ורק בכתובה לבד תקנו חכמים כן שלא תהא קלה להוציאה כמ"ש בסי' ס"ו, ויכול להתנות שהיא תזון אותו ותפרנסו [תוספתא כתובות פ"ד].

9. Stipulating against what is written in the Torah, how so? If one stipulates on the condition that he will not be obligated to her in the mitzvah of conjugal relations – his condition is null and the marriage is valid, because a person does not have the power to nullify something from the words of the Torah. However, in monetary matters, his condition is valid. For example, if he said to her, "on the condition that I will not be obligated to provide you with sustenance and clothing" – his condition is valid because this is not a transgression of the Torah's words, as every person has the right to waive his own money. And this is specifically when she forgives him, but if he said "on the condition that you will not have any claim for sustenance and clothing on me" – this is also considered stipulating against what is written in the Torah [as brought in Ketubot 56 based on the Rashba], and this is also proven in the Talmud [Bava Metzia 51b]. Some say that even if one stipulates against a rabbinic matter that is not monetary, his condition is null, because whatever the rabbis established, they established similarly to the Torah. And there is one who wants to say that in rabbinic matters, even in monetary matters, his condition is null, because they made their words stronger than those of the Torah, but all the poskim disagree with this [Beit Shmuel, Section 13], and only regarding the ketubah alone did the sages decree thus, so that it would not be easy to divorce her, as mentioned in Section 66, and he can stipulate that she will sustain and support him [Tosefta Ketubot, Chapter 4].

י. אמר לה "על מנת שתאכל בשר חזיר" או ע"מ שתעשה שאר איסור – אין זה כמתנה על מה שכתוב בתורה דהא בידה שלא תאכל ולא תתקדש לו, ודבר שבידה מקרי דהא ביכולתה לאכול. אבל אם אמר לה "על מנת שפלוני יעשה דבר איסור" – אין זה תנאי, דהרי הפלוני לא יתרצה ואין בידה שהפלוני יקיימו והוה כתנאי שא"א לקיימו, ואין חילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן [נ"ל]. אבל אם התנה עמה על דבר שבממון של אחר, כגון ע"מ שפלוני יתן לי חצירו או ע"מ שישיא בתו לבנו – הוי תנאי, דבידה הוא שפלוני יקיימו שתרבה עליו מוהר ומתן עד שיתרצה לזה.

10. He said to her, "On the condition that you eat pork" or "on the condition that you commit another sin" – this is not considered a condition against what is written in the Torah, because she has the ability not to eat and not to be betrothed to him, and it is considered something within her control since she has the capability to eat. However, if he said to her, "On the condition that another person commits a sin" – this is not a valid condition, because the other person may not agree, and it is not within her control for the other person to fulfill it, making it like a condition that is impossible to fulfill. There is no difference between a biblical prohibition and a rabbinic prohibition. But if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he made a condition with her regarding someone else's property, such as "on the condition that another person gives me his courtyard" or "on the condition that another person marries his daughter to my son" – this is a valid condition, because it is within her control to ensure that the other person fulfills it by increasing the dowry and gifts until he agrees.

יא. תנאי שא"א לקיימו – כיצד? כגון שאמר לה "על מנת שתעלי לרקיע" או "שתרדי לתהום" או "שתבלע קנה של ד' אמות" או "שתביא לי קנה של ק' אמה" או "שתעברי את הים הגדול ברגלך" – אין זה תנאי, וכך אמרו חכמים [גיטין פ"ד.] כל תנאי שא"א לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו אינו אלא כמפליגה בדברים והעניין קיים, ואף אם אפשר לעשות דבר זה שלא כדרך הטבע רק ע"י שמות וכה"ג [תוס' שם] לא מקרי אפשר לקיימו וכן כל כיוצא בדברים כאלו. אבל אם אמר לה "על מנת שתתן לי מאה מנה" מקרי אפשר לקיימו אף אם היא ענייה כיון שביד שארי בני אדם העשירים ביכולת לקיים דבר זה לא אזלינן בתר דידה, וכן כל כיוצא בזה. ועוד הרבה דיני תנאים יתבארו בסי' קמ"ג, ע"ש.

11. A condition that is impossible to fulfill – how so? For example, if he said to her, "On the condition that you ascend to the sky" or "descend to the depths" or "swallow a reed of four cubits" or "bring me a reed of one hundred cubits" or "cross the great sea by foot" – this is not considered a condition. Thus, the Sages have said (Gittin 84a) any condition that is impossible to fulfill in the end and was stipulated from the beginning is merely considered as exaggeration, and the matter stands. Even if it is possible to do this unnaturally, only through names (i.e., mystical means) and the like (Tosafot there), it is not called possible to fulfill it. Similarly, any such matters. But if he said to her, "On the condition that you give me one hundred maneh," it is considered possible to fulfill, even if she is poor, since it is within the capability of other wealthy people to fulfill this matter; we do not follow her status. The same applies to similar cases. Many other laws of conditions will be clarified in Siman 143, there.

יב. התנה עליה בשני תנאים ואחד מהם היא על מה שכתוב בתורה או א"א לקיימו, מתבאר מדברי הרמב"ם [פ"ו ה"י] שאחד בטל והשני קיים, וכן משמע מלשון הש"ס, ואין אומרים דכמו שבתנאי האחד הפליגה בדברים כמו כן בהשני, אלא האחד קיים והאחד בטל, והוי זה כמו "קני את וחמור" דקיי"ל קנה מחצה כמ"ש בחו"מ סי' ר"י. ודע, דאע"ג דבירושלמי [ב"מ ספ"ז] מבואר דגם עונה הוה כדבר שבממון, וכן הוא בתוספתא דקדושין [פ"ג], מ"מ אין דרך הש"ס שלנו כן דצערא דגופה לא ניתן למחילה, וכן פסקו כל הפוסקים.

12. If he stipulated with her two conditions and one of them is contrary to what is written in the Torah or impossible to fulfill, it is clarified from the words of the Rambam (Chapter 6, Halacha 10) that one condition is nullified and the other remains valid. This is also implied by the language of the Talmud, and we do not say that just as one condition is exaggerated, so too is the other. Rather, one condition remains valid and the other is nullified. This is similar to "acquire you and the donkey," where we hold that he acquires half, as stated in Choshen Mishpat, Siman 190. And know that although it is explained in the Jerusalem Talmud (Bava Metzia, end of Chapter 7) that an obligation is considered a monetary matter, and so it is in the Tosefta of Kiddushin (Chapter 3), nevertheless, our Talmud does not follow this approach, as bodily distress is not subject to waiver, and this is the ruling of all the poskim (decisors of Jewish law).

יג. כתב הרמב"ם ז"ל [ספ"ז]: המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי, אע"פ שבטלו בינו לבינה שלא בפני עדים – בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם, וכן אם היה התנאי מן האשה ובטלה אותו בינה ובינו – בטל התנאי, לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם – ה"ז צריכה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס, עכ"ל. וי"א דבעינן שיבטל התנאי בעדים דווקא, וכן כשכנס סתם בעדים אז צריכה גט ובלא זה לא מהני [ראב"ד]. וי"א דביטול התנאי אינו מועיל אא"כ היה בדבר שבממון, שממון ביכולת למחול וה"ז כאלו אמר התקבלתי, אבל בשארי תנאים אינו מועיל ביטול ומחילה [רשב"א], כמו מי שהתנה ע"מ שאין בה מומין או נדרים מיד בטילים הקדושין כשיש בה מומין או יש עליה נדרים, ומה מועיל ביטול תנאי? ובממון מהני מחילה אפילו אחר הקפידה דהוי כנתקיים התנאי [ב"ש].

13. Maimonides, of blessed memory, wrote: One who betroths on a condition and after several days retracts the condition, even if he nullifies it privately between himself and her without witnesses, the condition is nullified and she is betrothed unconditionally. Similarly, if the condition was made by the woman and she nullifies it privately between herself and him, the condition is nullified. Therefore, one who betroths on a condition and then consummates the marriage unconditionally or has relations unconditionally, she requires a get (divorce) even though the condition was not fulfilled, because perhaps he nullified the condition when he had relations or when he consummated the marriage. And there are those who say that the condition must be nullified specifically in the presence of witnesses, and similarly, if he consummates the marriage unconditionally in the presence of witnesses, then she requires a get, but without this, it is not effective. And there are those who say that the nullification of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

condition is only effective in matters of money, for money can be waived, and it is as if he said, "I have received it." But in other conditions, nullification and waiver are not effective, like one who betrothed on the condition that she has no defects or vows, the betrothal is immediately nullified if she has defects or vows upon her, and what benefit is there in nullifying the condition? In matters of money, waiver is effective even after the stipulation, as if the condition had been fulfilled.

יד. ודעת הרמב"ם הוא דכיון שהתנה להנאתו אין דעתו שיתבטלו הקדושין מיד אלא הדבר תלוי עד שיוודע מהמומין ומהנדרים, וכל שלא הקפיד בהם – מקודשת [ר"ן פ"ז דכתובות], ומיהו אם הקפיד בהם אינה מקודשת אע"פ שחזר ומחל [שם], דמיד שהקפיד נתבטלו הקדושין, ולא דמי למה שיתבאר ב"על מנת שאני עשיר" ונמצא עני או עני ונמצא עשיר דאע"פ שאמרה בלבי היתה להתקדש לו – דאינה מקודשת, דזה מיגרע גרע דכיון שאמרה שבלבה לא הקפידה גם בשעת הקדושין ועכ"ז התנו בפה תנאי זה דברים שבלב אינם דברים, אבל בזה הקפיד בשעת מעשה אך שתלה הדבר עד שיתיישב בזה והקדושין היו תלוים וא"כ אח"כ כשהקפידה סרה ונתרצה בהמומין ובהנדרים נגמרו הקדושין [שם], ואין בזה חשש ברירה כמ"ש בסעי' ס"ח.

14. The Rambam's opinion is that since the condition was made for his benefit, his intention is not that the kiddushin (marriage) be immediately nullified, but rather that the matter depends on whether the defects or vows become known. And as long as he did not object to them, she is considered betrothed. However, if he did object to them, she is not betrothed, even if he later forgives it, because the moment he objected, the kiddushin were nullified. This is not comparable to what will be explained about "on the condition that I am wealthy" and he is found to be poor, or poor and he is found to be wealthy, for even if she said that in her heart she intended to be betrothed to him, she is not betrothed. In such a case, since she said in her heart that she did not object at the time of kiddushin, and nevertheless they verbally stipulated this condition, things that are in the heart are not valid. However, in this case, he objected at the time of the act but made the matter dependent until it could be settled. Therefore, afterward, when he objected and then reconciled himself to the defects and vows, the kiddushin were finalized. There is no concern of retroactive clarification, as stated in section 68.

טו. ולדעת הרמב"ם א"צ עדים, דכיון שהטעם משום מחילה וכמ"ש גם בינו לבינה מהני, ואפילו כנסה בחופה בלבד ולא בעיל אמרינן שמא מחל וכ"ש בכנס ובעל, ומ"מ אפילו בכנס ובעל לא אמרינן דוודאי מחל אלא הוה ספק קדושין ואם בא אחר וקידשה אפילו אחר הבעילה צריכה גט משניהם, שאף שבעל יש לחוש שמא על סמך תנאו בעיל וסבור שיתקיים התנאי [מ"מ], ולכן אם קודם הביאה או הכניסה נתוודע שלא יקויים התנאי וכנס ובעל – הוי קדושין גמורים, אבל כתובה אין לה דלעניין כתובה עומד על תנאו הראשון [ב"ש סקנ"ט].

15. According to the Rambam, witnesses are not needed, because since the reasoning is due to waiver, as we have written, even between him and her alone it is effective. And even if he brought her into the chuppah alone and did not consummate, we say maybe he waived, and all the more so if he brought her in and consummated. Nevertheless, even if he brought her in and consummated, we do not say he definitely waived, but it remains a doubt of kiddushin, and if another man betrothed her, even after the consummation, she requires a get (divorce document) from both of them. For even though he consummated, there is a concern that perhaps he consummated based on his condition and thought the condition would be fulfilled. Therefore, if it became known before the consummation or the entry that the condition would not be fulfilled and he brought her in and consummated, it is considered complete kiddushin. However, she does not have a ketubah because regarding the ketubah, it stands on his first condition.

טז. והחולקים עליו ס"ל דלאו מטעם מחילה הוא אלא דכשבעל אמרינן שקידשה מחדש בבעילה זו וכן בכניסה לחופה, ולפ"ז שפיר צריך עדים דכל קדושין צריך עדים [רא"ש]. וי"א דכנס בלא בעיל לאו כלום הוא [ר"ן], דלסברא זו דהחשש הוא משום שקידשה מחדש אין זה רק בביאה ולא בכניסה לחופה, אלא שיש לחוש למאן דס"ל דגם בחופה מקדשין. ולעניין מעשה יש לחוש לדעת הרמב"ם [שם], ורבותינו בעלי השו"ע בסעי' ל"ה לא הביאו רק דעת הרמב"ם ז"ל, ואפילו בעל או כנס מיד אחר הקדושין צריכה גט כיון שהטעם משום מחילה חיישינן שמיד מחל [ורש"י ותוס' כתובות ע"ג. ד"ה אלא ס"ל כהחולקים ע"ש, והרי"ף והרמב"ם פסקו כעולא אר"א ע"ד. דבבעל הכל מודים וכי פליגי בכנס ולא בעל והלכתא כרב, ע"ש].

16. And those who disagree with him hold that it is not due to forgiveness, but rather that when they cohabit, we say that he betroths her anew through this cohabitation, and similarly with the entering into the chuppah (bridal canopy). According to this, it is indeed necessary to have witnesses, as all betrothals require witnesses [Rosh]. And some say that if he brings her into the chuppah without cohabiting, it is nothing [Ran], for according to this reasoning that the concern is because he betroths her anew, this only applies to cohabitation and not to entering the chuppah, but there is a concern for the opinion that betrothal also occurs with the chuppah. In practice, we must be concerned for the opinion of the Rambam [there], and our Rabbis, the authors of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shulchan Aruch, in section 35, only mentioned the opinion of the Rambam, and even if he cohabited or brought her into the chuppah immediately after the betrothal, she requires a get (divorce document) because since the reasoning is due to forgiveness, we are concerned that he forgave immediately [and Rashi and Tosafot in Ketubot 73, s.v. but they hold like those who disagree, and the Rif and Rambam ruled like Ulla in the name of Rabbi Eliezer in Ketubot 74, that if he cohabited, everyone agrees, and when they disagree, it is about bringing her into the chuppah without cohabiting, and the halacha follows Rav, see there].

יז. אם קודם הביאה אמר בפירוש שעל תנאי הראשון סומך – נראה דלכו"ע א"צ גט, ויש שמחמירין גם בכה"ג דחיישינן שמא בעת מעשה מחל [שלטי גבורים], ולא נראה כן מכל הפוסקים [ע' חמ"ח וב"ש שם]. ובמקדש סתם ונמצא עליה נדרים או מומין – יתבאר בסי' ל"ט.

17. If before the consummation he explicitly stated that he relies on the initial condition – it seems that according to all opinions, a get (divorce document) is not required. There are those who are stringent even in such a case, fearing that perhaps at the moment of the act he forgave [the condition] (Shiltei Giborim), but this does not appear to be the opinion of all the poskim (halachic authorities) (see Chomat Shlomo and Beit Shmuel there). And in the case of betrothal without specifying conditions and later discovering vows or blemishes – this will be explained in Siman 39.

יח. י"א שמי שקידש על תנאי הנמשך זמן מה וכנסה בתוך הזמן – נתבטל התנאי בוודאי ואין הקדושין תלוין בו ואע"פ שלא קיים התנאי בזמנו מקודשת [ר"ן פ"ג ע"פ ירושלמי], והטעם דכיון שלא חששו להמתין עד זמן כלותו של התנאי בוודאי ביטלו להתנאי שלא יהא הקדושין תלויין בו. ומ"מ אם התנאי היה בדבר שבממון כגון ע"מ שיתן לה מנה במשך שנה מיום הקדושין וכנסה בתוך השנה, אף שהתנאי של הקדושין נתבטל ואין הקדושין תלוין בו, מ"מ המעות חובה עליו לשלם [שם] אם הודה שלא שילם, ואם יש ביניהם הכחשה יתבאר לפנינו בס"ד.

18. Some say that if one betrothed a woman on a condition that extends over a certain period of time and married her within that time, the condition is certainly nullified, and the betrothal is not dependent on it. Even if the condition was not fulfilled within the set time, she is betrothed [Ran, 3rd chapter, according to the Jerusalem Talmud]. The reason is that since they did not wait until the time of the condition's completion, it is certain that they nullified the condition so that the betrothal is not dependent on it. Nevertheless, if the condition relates to a monetary matter, such as on the condition that he gives her a sum of money within a year from the day of betrothal and he married her within the year, even though the condition of the betrothal is nullified and the betrothal is not dependent on it, still, the money is an obligation upon him to pay [there], if he admits that he did not pay. If there is a dispute between them, it will be clarified before us with God's help.

יט. אמנם הפוסקים לא הביאו כלל דין זה, ונ"ל דלא ס"ל האי דינא דכיון דבש"ס דילן אמרו במקדש על תנאי ובעל צריכה גט מפני הספק שמא מחל להתנאי ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם כמ"ש, ולדרך הירושלמי הא בוודאי בטליה להתנאי, ואף שי"ל דש"ס דילן לא קאמר בתנאי הנמשך לזמן אלא כגון תנאי דמומין ונדרים דלא ידע שיש עליה וסבור שאין עליה מומין ונדרים לפיכך אינן אלא קדושי ספק, אבל בתנאי הנמשך לזמן הלא ידע שעדיין אפשר לעבור על התנאי ועכ"ז כנסה בוודאי מחלו התנאי, מ"מ מלשון הש"ס שאמר המקדש על תנאי ובעל צריכה גט והגט הוא מפני הספק משמע דבכל ענייני תנאי הדין כן, וגם הירושלמי יש לפרש באופן אחר [הוא בפ"ג ה"ב ויפרשו שזה שחזר ר' אבוה אינו חזרה מדבריו, אלא ה"פ שהתנאי היה שמי שיחזור מהקדושין עד זמן פלוני יתן כך וכך, וכנסה בתוך הזמן וא"ל ר"א "זיל הב" כלומר מזונות והשיבו "אשה לא קניתי" ר"ל הרי בידה לחזור עוד והודה לו וחזר ואמר מי שיחזור בו יתן כפי תנאם, ופריך מה חידש בזה ומתרץ שעשאו מעשה ב"ד כלומר שחיזק התנאי דלא ליהוי כאסמכתא אלא כמעשה ב"ד, ולפירוש הר"ן קשה מאי קאמר אין היא חוזרת הרי התנאי עליו היה, ע"ש ודו"ק].

19. However, the poskim (Jewish legal decisors) did not bring this law at all, and it seems to me that they do not hold by this law because in our Talmud they said that if one betroths on a condition and then has relations, she needs a get (divorce document) due to the doubt that he may have waived the condition. And if she accepted betrothal from another, she needs a get from both, as we wrote. According to the Jerusalem Talmud, he certainly nullified the condition. Although one could say that our Talmud does not speak of a condition extending over time but rather of conditions such as blemishes and vows, where he did not know she had them and thought she did not have blemishes and vows, therefore it is only doubtful betrothal. But with a condition extending over time, he knows that it is still possible to violate the condition and, nonetheless, marries her, certainly waiving the condition. Nevertheless, from the language of the Talmud that says "if one betroths on a condition and then has relations, she needs a get" and the get is due to the doubt, it implies that in all matters of conditions, the law is the same. And also, the Jerusalem Talmud can be explained differently [it is in chapter 3, halacha 2 and they explain that Rabbi Abahu's retraction

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is not a retraction from his words, but rather the condition was that whoever retracts from the betrothal until a certain time should give such and such. And he married her within the time, and Rabbi Eliezer said to him, "Go and give," meaning sustenance, and he responded, "I did not acquire a wife," meaning she still has the right to retract, and he agreed with him and said whoever retracts should give as per their condition. It questions what this adds and answers that he made it a court enactment, meaning he strengthened the condition not to be like an 'asmachta' but like a court enactment. According to the Ran's explanation, it is difficult what he meant by "she does not retract," since the condition was upon him. See there and examine well].

כ. אם נתהוה הכחשה בין האיש והאשה בקיום התנאי ובביטולו, כגון שקידשה על מנת "שאתן לך מנה" או "אדבר עליך לשלטון" או "שאלך למקום פלוני", והוא אומר "נתתי לך", "דיברתי לשלטון", "הלכתי למקום פלוני" ונגמרו הקדושין, והיא אומרת "לא נתת", "לא דיברת", לא הלכת" ונתבטלו הקדושין, אם היה התנאי עד זמן קבוע או שהיה התנאי בשלילת הפעולה כמו ע"מ שלא אלך שלא אדבר, והוא אומר לא הלכתי לא דיברתי ונגמרו הקדושין, והיא אומרת הלכת דיברת ונתבטלו הקדושין, וכן כל כיוצא בזה, או שהתנאי היה עליה בקיום או בשלילה ויש ביניהם הכחשה – יש מרבותינו דס"ל דבקדושין היא נאמנת ובגירושין הוא נאמן שהמוציא מחבירו עליו הראיה [רשב"א בשם רמב"ן ס':]. ונראה שהכוונה הוא דבקדושין שהוא בא לקיים הקדושין ולהחזיקה אליו והיא באה לבטל הקדושין ולהוציא א"ע ממנו כמקודם הקדושין נקרא הבעל מוציא מחבירו, שהרי בא להוציאה מרשותה שהיתה מקודם ולהכניסה לרשותו, לפיכך היא נאמנת, ובגט הוה להיפך שהיא באה להוציא א"ע מרשותו שהיתה עד עתה – נקראת היא המוציאה ועליה הראיה, והוא שאומר שנתקיים התנאי דינו כאומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתני דהוא נאסר בקרובותיה והיא אינה אסורה בקרוביו [ב"ש סק"ע], וממילא דגם להיפך כשהיא אומרת שנתקיים התנאי והיא מקודשת והוא אומר שלא נתקיים – הוא נאמן ונקראת היא המוציאה שבאה להוציא ממנו חיובי איש לאשתו ועליה הראיה ונעשה כאומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתיך דנאסרת בקרוביו [שם], וכן מבואר בירושלמי [פ"ג ה"ב]: הגיע הזמן, הוא אומר נתתי והיא אומרת לא נטלתי אמר ר' יוסה מכיון שהוא מבקש לאוסרה עליו צריך להביא ראיה, עכ"ל. ואין חילוק בהכחשה בין תנאי דקום ועשה לשב ואל תעשה, דלא כיש מי שאומר דבשב ואל תעשה גם אם השני מכחישו ואומר שעבר ועשה דאינו נאמן ולא חיישינן שעבר בפועל, דאינו כן [ודברי הב"ש שם תמוהים, דהר"ן לא כתב זה רק בגט ע"ש, וכ"מ מרמ"א ס"ס זה, וכן השיגו עליו הבית מאיר ושער המלך].

20. If a disagreement arises between the man and the woman regarding the fulfillment or nullification of a condition, for example, if he betrothed her on the condition "that I give you a maneh," or "that I speak to the ruler for you," or "that I go to such and such a place," and he says, "I gave it to you," "I spoke to the ruler," "I went to such and such a place," and the betrothal was completed, and she says, "You did not give it," "You did not speak," "You did not go," and the betrothal is nullified; if the condition was set for a specific time or was a condition of refraining from an action, such as "on the condition that I do not go or do not speak," and he says, "I did not go," "I did not speak," and the betrothal was completed, and she says, "You went," "You spoke," and the betrothal is nullified, or in any similar case, or if the condition was upon her, whether to do something or refrain from doing something, and there is a disagreement between them — some of our rabbis hold that in matters of betrothal she is believed, and in matters of divorce he is believed, as the burden of proof lies on the one who seeks to extract [something from the other] (Rashba in the name of Ramban). And it seems that the intention is that in betrothal, where he seeks to establish the betrothal and keep her with him, and she seeks to nullify the betrothal and separate from him as before the betrothal, the man is considered the one extracting from his fellow, for he is seeking to remove her from her previous status and bring her under his authority, therefore she is believed. But in divorce, it is the opposite: she seeks to remove herself from his authority under which she has been until now, thus she is considered the one extracting, and the burden of proof is on her. And if he claims that the condition was fulfilled, it is as if he says to the woman, "I betrothed you," and she says, "You did not betroth me," he is prohibited from marrying her relatives, and she is not prohibited from marrying his relatives (Beit Shmuel). Consequently, the reverse is also true: if she says the condition was fulfilled and she is betrothed, and he says it was not fulfilled, he is believed and she is considered the one extracting, seeking to impose the obligations of a husband to a wife on him, and the burden of proof is on her, making it as if she says, "You betrothed me," and he says, "I did not betroth you," and she is prohibited from marrying his relatives. This is also explained in the Jerusalem Talmud: when the time arrives, he says, "I gave it," and she says, "I did not receive it," Rabbi Yose says that since he seeks to prohibit her to him, he must bring proof. And there is no difference in the disagreement between a condition to perform an action and a condition to refrain from an action, contrary to the opinion of some who say that in the case of refraining from an action, even if the other party denies and claims that he transgressed and performed the action, he is not believed, and we do not suspect that he actually transgressed. This is not so, and the words of the Beit Shmuel there are perplexing, for the Ran only wrote this concerning a get [divorce] and it seems so from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Rema at the end of this section, and this was also contested by the Beit Meir and Sha'ar HaMelekh.

כא. מיהו עיקר דין זה תמוה לי, דאם לפי דבריו היא אשת איש שנתקיים התנאי מאי מהני הכחשתה ומה עניין זה למוציא מחבירו דזהו רק לעניין שאין ביכולת להוציא ממון ולא לעניין איסור, וגם אין לומר מפני שיש לה חזקת פנויה, דכבר נתבאר בסי' ל' דכל שנעשה מעשה קדושין נסתלק ממנה חזקת פנויה ע"ש, הא למה זה דומה – לקידשה על תנאי ובעל דקיי"ל דצריכה גט ואין לה כתובה, אלמא דממונא לחוד ואיסורא לחוד ואיך נתירנה בלא גט, ולפיכך נ"ל דכוונת הירושלמי והפוסקים לומר שהיא נאמנת ואין כופין אותה להיות אשתו, ומ"מ אין מתירין אותה בלא גט וכופין אותו ליתן גט כיון דלדבריו היא א"א, וכן להיפך כשהיא אומרת שנתקיים התנאי והוא מכחישה – כופין אותו ג"כ ליתן גט, ואע"ג דקיי"ל באומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתיה דאין כופין אותו ליתן גט אלא מבקשין ממנו ליתן גט, שאני התם שמכחישה מכל וכל אבל הכא שהיה קדושין ביניהם אלא שההכחשה הוא בהתנאי – וודאי דכופין אותו ליתן גט כיון שלדבריה נתקיים התנאי, וכיון דכן צ"ל ששניהם נאסרו בהקרובות בכל עניין דלא כמ"ש בסעי' הקודם [אמנם בר"ן פ"ג בשם רמב"ן כתב שהיא נאמנת ומותרת לשוק, וברשב"א ליתא לשון זה וצ"ע, ומ"מ נ"ל ברור כמ"ש].

21. The primary ruling here seems perplexing to me. If according to his words, she is a married woman because the condition was fulfilled, what benefit is there in her denial? And what does this have to do with the principle of "the burden of proof is on the claimant"? That principle applies only to financial matters, not to prohibitions. Furthermore, one cannot argue that she has a presumption of being single, since it has already been clarified in Siman 30 that once an act of betrothal is performed, the presumption of being single is removed. This situation is similar to a case where someone betrothed a woman conditionally and then had relations with her, where we rule that she needs a get (divorce document) and has no ketubah (marriage contract). This implies that financial matters and prohibitions are separate, so how can we permit her without a get? Therefore, it seems to me that the intention of the Yerushalmi and the poskim is to say she is believed, and we do not force her to be his wife. Nevertheless, we do not permit her without a get and we compel him to give a get, since according to his words, she is a married woman. Conversely, if she claims the condition was fulfilled and he denies it, we also compel him to give a get. Even though we rule that if she says "You betrothed me" and he says "I did not," we do not compel him to give a get but merely request him to do so, that case is different because he denies it entirely. Here, however, there was a betrothal between them, and the dispute is over the condition; certainly, we compel him to give a get since according to her, the condition was fulfilled. Therefore, it must be that both are prohibited to their relatives in all situations, not as stated in the previous section. (However, in the Ran in the name of the Ramban, it is written that she is believed and permitted to marry others, but this language does not appear in the Rashba, and this requires further investigation. Nevertheless, it seems clear to me as I have written.)

כב. אם אחד אומר נתקיים התנאי והשני אינו מכחיש אלא שאומר איני יודע, כתב רבינו הרמ"א בסעי' ל"ט די"א דכל תנאי שהוא בקום עשה אין אחד מהם נאמן לומר שקיים התנאי שהיה עליו לקיים אלא צריך עדים, אבל תנאי שהוא בשב ואל תעשה כל אחד מהם נאמן אם אין שכנגדו מכחישו. וי"א דאפילו בקום ועשה נמי נאמן כל שאין כנגדו מכחישו, עכ"ל.

22. If one says the condition was fulfilled and the other does not deny it but says "I don't know," our master, the Rema, writes in section 39 that there are those who say that for any condition requiring an action, neither party is believed to say that the condition was fulfilled unless there are witnesses. However, for a condition requiring inaction, each party is believed if the other does not contradict him. And there are those who say that even for a condition requiring action, one is believed as long as the other does not contradict him. End of quote.

כג. ויש לבאר בזה טעם הדיעה ראשונה למה לא יהיה נאמן גם בקום ועשה כיון שאין השני מכחישו, וכתבו הטעם דדמי לאומר "מנה הלויתיך" וזה אומר "איני יודע", אע"ג דברי ושמא ברי עדיף מ"מ להוציא ממון מחזקתו לא אמרינן דברי עדיף [ר"ן] כמ"ש בחו"מ סי' ע"ה, וה"נ אין ביכולת ברי שלו להוציאה מחזקתה הקודמת, ומ"מ הוה ספק קדושין גם לדיעה זו, דהרי גם שם אם בא לצאת ידי שמים חייב לשלם וגם חייב לישבע שאינו יודע כמ"ש שם, ואף שיש לחלק דבשם הוה שמא גרוע דהו"ל למידע לכך חייב שבועה וגם לשלם אם בא לצאת ידי שמים, משא"כ כאן הוה שמא טוב דמה לה לדעת אם קיים התנאי אם לאו, מ"מ אדרבא י"ל כיון דאין עליה לדעת איך נאמר שאין חוששין לדבריו, וזה הוא וודאי טעם דיעה השנייה דמשוי לה קדושין וודאים ולכן גם לדיעה זו הוה ספק קדושין.

23. And it is necessary to explain the reasoning of the first opinion as to why he would not be believed even in a case of "kum va'aseh" (a proactive action), since the second party does not contradict him. They wrote the reason that it is similar to one who says, "You lent me a maneh," and the other says, "I do not know." Even though the principle of "a certain claim versus an uncertain claim, the certain claim prevails," nonetheless, to extract money from its established status, we do not say that the certain claim

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

prevails, as stated in Choshen Mishpat, Siman 75. Here too, his certain claim cannot remove it from its previous status. Nevertheless, it remains a doubt regarding the betrothal even according to this opinion, for in that case, if someone wishes to fulfill his obligation to Heaven, he must pay and also must swear that he does not know, as stated there. And although one might differentiate that in that case, the uncertain claim is weaker because he should have known, thus he is obligated to swear and also to pay if he wishes to fulfill his obligation to Heaven, whereas here, the uncertain claim is better since why should he know whether the condition was fulfilled or not. Nonetheless, on the contrary, one could say that since she has no reason to know, how can we say we do not concern ourselves with his words? This is certainly the reason for the second opinion that considers the betrothal certain, and therefore, even according to this opinion, it remains a doubt regarding the betrothal.

כד. ומצאנו בתוספתא [פ"ג] שיש מחלוקת בזה, דתניא שם האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון" ה"ז מקודשת מיד עד שיאמר לא דברתי – דברי ר"מ, וחכ"א אם נתקיים התנאי מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, עכ"ל. הרי דר"מ סובר כדיעה שנייה דמחזקינן ליה שיקיים התנאי וא"כ כ"ש כשאומר קיימתי, וחכמים סוברים כדיעה ראשונה דצריך לדעת בבירור שנתקיים התנאי ואם לאו הוה ספק קדושין [רא'ש פ"ג ס"ד], ור"מ וחכמים – הלכה כחכמים.

24. We find in the Tosefta (Chapter 3) that there is a dispute regarding this matter. It is taught there: One who says to a woman, "Behold, you are betrothed to me on the condition that I speak on your behalf to the authorities," she is immediately betrothed until he says, "I did not speak"—these are the words of Rabbi Meir. But the Sages say: If the condition is fulfilled, she is betrothed, and if not, she is not betrothed. Thus, Rabbi Meir holds like the second opinion that we presume he will fulfill the condition, and certainly if he says he fulfilled it. And the Sages hold like the first opinion that we need to know clearly that the condition has been fulfilled; otherwise, it is a doubtful betrothal. The law follows the Sages.

כה. ואם התנאי היה בשב ואל תעשה והוא אומר שקיים – לכל הדיעות נאמן. ואם אומר שעבר על התנאי ועשה הדבר שהיה עליו שלא לעשותו – ג"כ אינו נאמן לבטל הקדושין ולומר שעבר בקום ועשה ולהוציא המעשה מחזקתה הקודמת, וי"א דאפילו אם שניהם אומרים שעברו התנאי בקום ועשה – אין נאמנים [ב"ש סקס"ט], ולא נהירא דהא יש להם מיגו להפרד זמ"ז בכתיבת גט, אמנם לפ"ז גם כשהוא בעצמו אומר שעבר על התנאי למה לא יהא נאמן במיגו זה לפי דין תורה שיכול לגרש בע"כ, אלא צ"ל דזהו כמיגו במקום חזקה להוציא הפעולה מחזקתה הקודמת, וא"כ יכול להיות גם כששניהם אומרים כן. ובתנאי דקום ועשה אם אומר שלא עשה ובטלו הקדושין – וודאי דנאמן, ואם שניהם אומרים שנתקיים התנאי נראה לומר דנאמנים לעשותם קדושין וודאים דהא יש להם מיגו להתקדש זל"ז, ועוד דביכולתם למחול התנאי [שם]. ובכל מקום שאמרנו שאינו נאמן או שניהם אין נאמנים, היינו שהם קדושי ספק ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם. ויראה לי דתנאי שהוא תלוי ביד אחר ולא בידו כגון ע"מ שילך פלוני למקום פלוני או שלא ילך – לכל הדיעות אינו נאמן בלא בירור ע"פ עדים בכל עניין, אפילו בתנאי דשב וא"ת ואמר שלא עשה, כיון שאין הדבר בידו, שהרי אפילו בשארי איסורים אינו נאמן בדבר שאין בידו כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז, וכ"ש בענייני אשת איש.

25. If the condition was passive (i.e., not to do something) and he claims he fulfilled it, according to all opinions, he is believed. If he claims he violated the condition and did what he was supposed not to do, he is also not believed to invalidate the marriage, to say he actively violated it, and to remove the action from its previous presumption. Some say that even if both of them claim they violated the condition actively, they are not believed [Beit Shmuel, Section 169], but this does not seem correct, for they have the capability to separate from each other by writing a divorce. However, according to this, even when he himself says he violated the condition, why should he not be believed by this logic according to Torah law, since he can divorce her against her will? Thus, it should be said that this is like a presumption that cannot be uprooted, and therefore, it could apply even if both of them say so. In a condition of an active action, if he says he did not do it and thereby invalidated the marriage, he is certainly believed. If both of them say the condition was fulfilled, it seems they are believed to make the marriage certain, for they have the capability to consecrate each other, and furthermore, they can waive the condition [there]. In any case where we said he is not believed or both are not believed, it means they are in a state of doubtful marriage, and if she accepted marriage from another, she needs a divorce from both. It appears to me that a condition dependent on another person and not on him, such as "on the condition that so-and-so goes to a certain place" or "does not go," according to all opinions, he is not believed without verification through witnesses in any situation, even in a passive condition where he claims he did not do it, since it is not within his control. For even in other prohibitions, he is not believed in matters not within his control, as written in Yoreh De'ah, Section 127, and certainly in matters of a married woman.

כו. כיצד הוא דין תנאי, כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ו דכל תנאי שבעולם, בין בקדושין בין בגירושין בין במקח

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בין בממכר בין בשאר דיני ממון – צריך להיות בתנאי ארבעה דברים, ואלו הן הד' דברים של כל תנאי: שיהיה כפול, ושיהיה הן שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהם הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל, אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת מיד ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מהד', עכ"ל. וכל זה למדנו מתנאי בני גד ובני ראובן שהתנה עמהם משה רבינו, והקפידה התורה לכתוב כל הפרטים האלו – ש"מ דמעכבים. ויש שמוסיפים עוד שצריך שיהיה התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר, ויתבאר לפנינו בס"ד.

26. How is the law of a condition? The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 6 that any condition in the world, whether in betrothal, divorce, buying, selling, or other monetary laws, must have four elements. These are the four elements of any condition: it must be doubled, the affirmative must precede the negative, the condition must precede the action, and the condition must be something that can be fulfilled. If the condition lacks one of these, the condition is null and void, as if there were no condition at all. Instead, she would be betrothed or divorced immediately, and the sale or gift would take effect immediately, as if no condition had been made at all since one of the four elements is missing. All of this we learn from the condition of the Children of Gad and the Children of Reuben, with whom Moses our teacher made a condition, and the Torah took care to write all these details, indicating that they are essential. Some add that the condition must be in one matter and the action in another matter, and this will be explained further with God's help.

כז. תנאי כפול כיצד? שיכפול הדברים ויאמר "אם תתן לי מנה הרי את מקודשת לי ואם לא תתן אינך מקודשת" כמו שכפל הכתוב "אִם יַעַבְרוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן ... וְאִם לֹא יַעַבְרוּ" (במדבר לב כט-ל). והן קודם ללאו – שיאמר "אם תתן מקודשת ואם לא תתן אינך מקודשת", ולא יאמר הלאו קודם "אם לא תתן ואם תתן", ואם הזכיר הלאו קודם להן וחזר והזכיר הלאו אחר ההן, כגון שאמר "אם לא תתן לא תהיה מקודשת, ואם תתן הרי את מקודשת, אם לא תתן אינך מקודשת" – הוי תנאי כאלו הזכיר ההן קודם ללאו ולא חשבינן הלאו הראשון כלל, שהרי כך תקנו חז"ל בגט שכיב מרע לכתחילה כדי שלא יתחיל בפורענות תחלה כמ"ש בסי' קמ"ה ע"ש, והכריעו גדולי אחרונים דעיקר הקפידה הוא שלא יסיים דבריו בהן, ולכן אפילו הקדים ההן קודם להלאו, אם סיים בהן כגון שאמר "אם תתן מקודשת, ואם לא תתן לא תהיה מקודשת, ואם תתן מקודשת" – תופסין לשון אחרון והתנאי בטל [חמ"ח וב"ש סק"ג וע' מל"מ רפ"ז], ואין זה עניין ל"תפוס לשון ראשון" או "לשון אחרון" אלא דכל עושה דבר ומתנה תנאי – העיקר אצלו במה שמסיים דבריו.

27. A double condition, how is it? He should double the statements and say, "If you give me a maneh, you are betrothed to me, and if you do not give, you are not betrothed," as the scripture doubled the statement, "If the sons of Gad and the sons of Reuben will pass over... but if they do not pass over" (Numbers 32:29-30). The affirmative should precede the negative, meaning he should say, "If you give, you are betrothed, and if you do not give, you are not betrothed," and he should not say the negative first, "If you do not give, and if you give." If he mentioned the negative before the affirmative and then repeated the negative after the affirmative, such as saying, "If you do not give, you will not be betrothed, and if you give, you are betrothed, if you do not give, you are not betrothed," it is considered as if he mentioned the affirmative before the negative, and the initial negative is not considered at all. This is because the Sages instituted regarding a conditional get (divorce document) of a deathly ill person to initially avoid starting with a negative outcome, as mentioned in Siman 145. The leading later authorities concluded that the main concern is not to end his statements with the affirmative. Therefore, even if he mentioned the affirmative before the negative, if he concluded with the affirmative, such as saying, "If you give, you are betrothed, and if you do not give, you will not be betrothed, and if you give, you are betrothed," the last statement is taken into account, and the condition is nullified. This matter is not related to "taking the first statement" or "taking the last statement" but rather that anyone making a condition—the main factor is what he concludes his words with.

כח. מיהו עיקר האי דינא תמיה לי, דהא אי לאו דמצינו הן קודם ללאו בתנאי בני גד ובני ראובן לא היינו אומרים כן מסברא, ואע"ג דלא ילפינן משם רק מה שיש סברא לומר כן [תוס' כתובות ע"ד.], מ"מ הן קודם ללאו אין זה מצד הסברא [מקנה ס"א.] דמאי אולמא דהן קודם ללאו מלאו קודם להן, ועכ"ז לא בעינן ממש כדכתיב ואם גם הקדים הלאו להן אם אמר גם הלאו אחר ההן לית לן בה כמ"ש, א"כ גם אם אמר אחר הלאו עוד פעם הן מה איכפת לן כיון דהיה גם הן קודם להלאו, ומנלן לומר דהעיקר אצלו במה שסיים והרי לאו מידי דסברא הוא [אמנם להתוס' ישנים בקדושין ס"ב. מוכרח דינא דשמואל בשכיב מרע מקרא ד"הנקי", דוק ותשכח, אבל לתוס' שם ולריטב"א אינו כן, ודו"ק].

28. However, the essence of this law puzzles me, for if we had not found the "yes" preceding the "no" in the condition of the children of Gad and the children of Reuben, we would not have said this logically. And even though we do not derive from there except what it is logical to say [Tosafot Ketubot 74], still the "yes" preceding the "no"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is not from logic [Mikneh 61], for why should the "yes" precede the "no" rather than the "no" precede the "yes"? Nonetheless, we do not require it exactly as it is written, and if the "no" precedes the "yes" but then the "no" is said after the "yes," we do not mind as it is written. Therefore, even if the "yes" is said again after the "no," what difference does it make to us since the "yes" came first? And where do we learn to say that the primary focus is on what he concluded with, for this is not logical [indeed, according to the Tosafot Yeshanim in Kiddushin 62, Shmuel's law regarding a dying person is proven from the verse "clean," examine and you will find, but according to the Tosafot there and the Ritva, it is not so, and examine carefully].

כט. ודע, דהן מקרי בקיום הדבר שאנו עסוקין בו אף שהוא נגד הרצון, כמו בגט שכיב מרע מקרי "אם מֵתִי" – הן "ואם לא מֵתִי" – לאו, אע"ג שהרצון הוא שלא ימות מ"מ מעשה הגט הוא רק מפני המיתה וכן כל כיוצא בזה, אבל בדבר שמוכרח לעשותו משני צדדי העניין כמו בהשקאת סוטה שגזרה התורה להשקותה שפיר מקרי הן אם לא נטמאה כיון שזהו רצונינו [זהו להתוס' שם ולא להת"י והריטב"א], וכן הסכימו כמה גדולים, וכבר בארנו זה בחו"מ סי' ר"ז סעי' ב', ע"ש [ומתורץ קושית הט"ז בהקדמה ליו"ד].

29. And know that it is considered as the fulfillment of the matter we are dealing with, even if it is against the will, as in the case of a get (bill of divorce) for a seriously ill person, it is considered "if I die" – valid, and "if I do not die" – invalid, even though the will is that he should not die. Nevertheless, the act of the get is only due to the death, and similarly in all such cases. But in a matter that one is compelled to do from both sides of the issue, like in the case of giving a sotah (suspected adulteress) the bitter waters to drink, which the Torah decreed she must drink, it is rightly considered valid if she was not defiled since that is our will. This is according to Tosafot there and not according to the Yad Rama and Ritva. Many great authorities agreed with this, and we have already explained this in Choshen Mishpat, Siman 207, Se'if 2, see there. (And this resolves the question of the Taz in the introduction to Yoreh De'ah).

ל. ובתנאי קודם למעשה מחולק הרמב"ם עם הפוסקים, דלרוב הפוסקים קאי גם המעשה אדיבור, כלומר שיקדים דיבורו של תנאי לדיבורו של מעשה שיאמר "אם תתני לי מנה הרי את מקודשת לי ואם לא תתני אינך מקודשת", אבל אם אמר "הרי את מקודשת לי אם תתני לי מנה ואם לא תתני אינך מקודשת" שהקדים דיבור הקדושין להתנאי – תנאי בטל אפילו נתן כסף הקדושין אח"כ, והרמב"ם מפרש תנאי קודם למעשה – כלומר למעשה הקדושין, שמתחלה יתנה התנאי ואח"כ יתן כסף הקדושין, ואם הקדים המעשה להתנאי כלומר שנתן לה כסף הקדושין והתנה – התנאי אינו כלום והרי היא מקודשת והתנאי בטל.

30. And regarding a condition prior to the act, the Rambam differs with the other decisors. According to most decisors, the condition applies also to the speech (the act of speaking), meaning that the condition must precede the speech of the act. He should say, "If you give me a maneh, then you are betrothed to me, and if you do not give, you are not betrothed." But if he said, "You are betrothed to me if you give me a maneh, and if you do not give, you are not betrothed," where the speech of betrothal precedes the condition, the condition is null even if he gives the money for the betrothal afterward. The Rambam explains that "condition prior to the act" means prior to the act of betrothal, such that he first states the condition and then gives the money for the betrothal. If he reversed the order, giving the money for the betrothal first and then stating the condition, the condition is null, and she is betrothed, and the condition is void.

לא. וזה לשון הרמב"ם שם: כיצד, האומר לאשה "אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי בדינר זה, ואם לא תתני לי לא תהיי מקודשת" ואחר שהתנה תנאי זה נתן לה הדינר – הרי התנאי קיים וכו'. אבל אם א"ל "הרי את מקודשת לי בדינר זה" ונתן הדינר בידה והשלים התנאי ואמר "אם תתני לי מאתים זוז תהיי מקודשת ואם לא תתני לו לא תהיי מקודשת" – הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה, ואע"פ שהכל בתוך כדי דיבור – ה"ז מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כלום, עכ"ל. ואע"ג דאין זה רבותא כלל דהא קיי"ל בקדושין תוך כ"ד לאו כדיבור דמי – זהו הכל בנמלך תוך כ"ד, אבל באמירה בהמשך אחת וודאי דאי לאו משום דהקדים המעשה הוי התנאי קיים [זהו כוונת הב"י ליישב קושית הטור, וכ"כ האחרונים].

31. And this is the language of the Rambam there: How so? If one says to a woman, "If you give me two hundred zuz, you are betrothed to me with this dinar, and if you do not give me, you will not be betrothed," and after stipulating this condition he gives her the dinar – the condition is valid, etc. But if he said to her, "You are betrothed to me with this dinar," and he gave the dinar into her hand and completed the condition and said, "If you give me two hundred zuz, you will be betrothed, and if you do not give, you will not be betrothed" – the condition is nullified because he preceded the act and gave it into her hand and then stipulated, and although everything was within the same statement – she is immediately betrothed and does not need to give him anything, end of quote. And even though this is not a novel idea at all, for we hold in Kiddushin that within the time span of "within the same statement" is not considered as such – this is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

all when one reconsiders within that time span, but with a continuous statement, certainly if not for the fact that the act preceded, the condition would be valid. [This is the intention of the Beit Yosef to resolve the Tur's question, as later authorities have also written].

לב. והנה אף שהרמב"ם ז"ל בהקדים המעשה להתנאי הקדים גם דיבור המעשה, מ"מ משמע מלשונו שלא הקפיד אלא על המעשה ממש שלא יהיה קודם להתנאי אבל בדיבור התנאי לית לן בה [הה"מ], ולשיטתו יתיישבו כמה תנאים שבגמ' שהקדימו לדיבור המעשה, ולשיטת כל הפוסקים צ"ל דלאו בדווקא הוא כמו שלא הזכיר הש"ס בכל התנאים גם תנאי כפול. ולשיטת הרמב"ם א"א לצייר מעשה קודם לתנאי רק בקדושי כסף ושטר ולא בקדושי ביאה שאומר התנאי לפני עידי יחוד קודם הביאה. וזה שהקדים הרמב"ם ז"ל גם דיבור התנאי להמעשה אף שאין זה עיכוב לשיטתו, נ"ל משום דס"ל דדרך קיום המעשה הוא בעת דיבור המעשה ולפיכך כיון שצריך לאחר קיום המעשה בהכרח לאחרו גם בדיבור, ובהקדמת המעשה להתנאי בהכרח להקדים גם דיבור המעשה, ומ"מ אין זה מעכב [ובזה מתורץ מה שהקשו עליו מגיטין ע"ה. מתקיף לה רבא וכו', ושם בתקנת שמואל בעינן תנאי קודם וכו', ע"ש ודו"ק].

32. And behold, even though the Rambam, of blessed memory, when placing the act before the condition, also placed the speech of the act first, nevertheless, it is implied from his language that he was only particular about the actual act not preceding the condition, but regarding the speech of the condition, we are not concerned, according to the Maggid Mishneh. According to his view, several conditions in the Gemara, where the speech of the act was placed first, can be reconciled. According to the view of all the decisors, it must be said that it is not precise, just as the Talmud does not mention a double condition in all conditions. According to the Rambam, one cannot conceive of the act preceding the condition except in the case of betrothal with money or a document, but not in the case of betrothal through intercourse, where the condition is stated before the witnesses of seclusion prior to the intercourse. The fact that the Rambam also placed the speech of the condition before the act, even though it is not a hindrance according to his view, seems to me to be because he holds that the manner of fulfilling the act is at the time of the speech of the act. Therefore, since the fulfillment of the act must follow, it is necessary for the speech to follow as well. When placing the act before the condition, it is necessary to place the speech of the act first as well. Nevertheless, this does not hinder. [And in this, what was questioned on him from Gittin 75 is resolved: "Rava raises an objection, etc." And there, in the ordinance of Shmuel, we require the condition first, etc. Look there and examine further.]

לג. ואע"פ שלשון המשנה "כל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאו בטל" [ב"מ צ"ד.] נראה קצת כדברי הרמב"ם ז"ל, מ"מ כל רבותינו הראשונים הפוסקים והמפרשים חלוקים עליו והלכה כרבים, ורק לחומרא יש לחוש לדעתו. ואף לדבריהם אם בראש דבריו הקדים התנאי להמעשה ובהכפל הקדים המעשה כגון שאמר "אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי ולא תהוי מקודשת אם לא תתן" – נראה דמהני ומקרי תנאי קודם למעשה [מל"מ פ"ו ומהרי"ט בחידושיו], דבהכפל לית לן בה, ואף שיש שמסתפקים בזה מ"מ כן נראה עיקר. ואע"ג דבתנאי בני גד ובני ראובן גם בהכפילה הקדים משה רבינו התנאי להמעשה, וודאי דדרך הלשון כן הוא אבל לא לעיכובא, דהרי הטעם שצריך שיקדים התנאי משום דכשמקדים המעשה מתקיימת בלא התנאי, אבל בהכפל שאומר שלא תהיה המעשה איך נאמר שתתקיים המעשה בלא התנאי בשביל שהקדים לומר שלא תתקיים המעשה.

33. And even though the language of the Mishnah is "Any condition that has an action at its beginning, its condition is nullified" [Baba Metzia 94a], which seems to support the view of the Rambam, of blessed memory, nevertheless, all our early sages, the decisors, and the commentators disagree with him, and the law follows the majority, but one should be stringent and consider his opinion. And according to their view, if at the beginning of his words he presents the condition before the action, but in the repetition, he presents the action first, such as if he said, "If you give me two hundred zuz, you will be betrothed to me, and you will not be betrothed if you do not give," it appears that this is effective and is called a condition before the action [Magid Mishneh Chapter 6 and Maharit in his novellae], for in the repetition we are not concerned. And even though there are those who are uncertain about this, nevertheless, this appears to be the main view. And although in the condition of the children of Gad and the children of Reuben, even in the repetition, Moses our teacher presented the condition before the action, certainly, that is the usual way of speaking but not a requirement, for the reason that one must present the condition first is because when one presents the action first, it is fulfilled without the condition. But in the repetition, when he says that the action will not be fulfilled, how can we say that the action is fulfilled without the condition because he first said that the action will not be fulfilled?

לד. י"א דלא בעינן תנאי קודם למעשה רק בדבר שהמעשה נעשה מיד באותו מעמד, אבל אם המעשה תיעשה לאחר זמן כגון במתנה שצוה ראובן ליתן מנה מנכסיו לשמעון על תנאי והקדים המעשה להתנאי – לית לן בה [ש"ך חו"מ סי' רנ"ג סקט"ז]. וסברא זו נוטה קצת לדעת הרמב"ם להקפיד ג"כ על עצם המעשה אלא דהרמב"ם לא הקפיד כלל על הדיבור ודיעה זו מקפדת על הדיבור כרוב הפוסקים, אלא דמ"מ זהו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשהמעשה נעשה מיד ולכן אם הקדים דיבור המעשה מתקיימת המעשה מיד, אבל כשאין כאן עדיין מעשה מה איכפת לן בהקדמת דיבור המעשה להתנאי, ויש מהראשונים שלא חילקו בזה [המאור פ"ב דביצה והרמב"ן והראב"ד שם חולקים עליו, ע"ש].

34. Some authorities say that we do not require a condition to precede the act except in a situation where the act is performed immediately in that same setting. However, if the act will be performed after some time, such as in the case of a gift where Reuven instructed to give a sum of money from his assets to Shimon on a condition and the act precedes the condition, we do not concern ourselves with it [Shach Choshen Mishpat 253:16]. This reasoning somewhat aligns with the Rambam's view to be stringent about the essence of the act itself, although Rambam was not particular about the spoken words at all. This opinion, however, is particular about the spoken words like most of the decisors. Nevertheless, this is only when the act is performed immediately. Therefore, if the spoken words of the act precede, the act is fulfilled immediately. But when the act has not yet occurred, what difference does it make if the spoken words of the act precede the condition? There are some early authorities who did not make this distinction [Maor in the second chapter of Beitzah; Ramban and Raavad there disagree with him, see there].

לה. וי"א עוד דאפילו הקדים כסף הקדושין לידה אך לא א"ל דבר, ואחר שנתן לה א"ל "אם תתן לי מנה הרי את מקודשת לי" וכפל תנאו – הוי תנאי אף שנתן כסף הקדושין קודם, משום דכשנתן לה סתם אין זה קדושין אלא פקדון ואח"כ הקדים התנאי להמעשה ונעשה כסף קדושין, ולפ"ז צריכה לומר "הן" כדין פקדון שנתבאר בסי' כ"ח [ב"ש סק"ב] ולהרמב"ם בכה"ג אף אם הקדים דיבור המעשה הוי תנאי, כיון דמעשה הקדושין נתהוה לאחר הדיבור, דקודם זה היה פקדון. אבל אם בעת הנתינה א"ל "הרי את מקודשת לי" – לא מהני שום תנאי אפילו תוך כ"ד כמ"ש וגם במתנה הדין כן [ט"ז] דכשנתן לו מתנה מיד זכה ולא מהני שום תנאי אח"כ אפילו תוך כ"ד [ע' ב"ש שם מ"ש ואח"כ א"ל הרי וכו', ואינו מדוייק דצריך להקדים התנאי, ודבריו הם להרמב"ם, וע' ב"ח בק"א].

35. Some say further that even if he gave the money of betrothal into her hand but did not say anything to her, and afterwards he said to her, "If you give me a maneh, you are betrothed to me," and he repeated his condition – it is considered a condition, even though he gave the money of betrothal first, because when he gave it to her without specifying, it is not a betrothal but a deposit. Afterwards, he precedes the condition to the act, and the money becomes betrothal money. Therefore, she needs to say "yes" as is the law of a deposit, as explained in Siman 28 [Beit Shmuel, section 2]. According to the Rambam, in such a case, even if he precedes the speech of the act, it is considered a condition, since the act of betrothal occurs after the speech, as before this it was a deposit. However, if at the time of giving he said, "You are betrothed to me," no condition is effective even within twenty-four hours, as we have written. The same applies to a gift [Taz]: when he gives a gift, he acquires immediately, and no condition is effective afterward, even within twenty-four hours [see Beit Shmuel there who wrote, and afterward he said, etc., and it is not accurate that one must precede the condition, and his words are according to the Rambam. See Bach in section 101].

לו. יש מי שמסתפק אם רק בתנאי דלהבא צריך כל דיני תנאי או אם גם בתנאי שעבר כמו "הרי את מקודשת לי אם עשיתי דבר פלוני" או "אם עשית" אם צריך להקדים התנאי למעשה ותנאי כפול אם לאו, די"ל דווקא בתנאי דלהבא אמרינן דלא אתי ביטול התנאי שיבא אחר המעשה ויבטל המעשה אא"כ נעשה התנאי כהלכתו, אבל בלשעבר מה צורך למשפטי התנאים, הלא מאותה רגע מתברר אם תתקיים המעשה אם לאו, ולא גרע זה מ"מעכשיו" שיתבאר דלא בענין דיני תנאי מפני שהמעשה חל מעכשיו וה"נ הבירור הוא מעכשיו [מל"מ פ"ו], אמנם חזינן בתנאי דסוטה דהוי לשעבר: "אם שכב איש אותך, אם לא שכב" ובענין כפילת התנאי [שם]. ויש מהגדולים שהכריעו דבעבר לא בענין דיני תנאי ['דברי אמת' ו'יד המלך'] דזהו כתנאי שא"א לקיימו, דבשלמא תנאי דלהבא יש בידו לקיימו או לבטלו, אבל בלעבר מה שהיה הוא שיהיה ואין בידו לקיימו או לבטלו, ובסוטה באמת לא בענין כל דיני תנאי רק כפילה בענין ולא נלמוד לאו מכלל הן אבל לא כל דיני תנאי, והרמב"ם בהל' סוטה לא הזכיר כלל דיני תנאי ע"ש, וצ"ע לדינא, שלא נמצא בראשונים חילוק זה, וגם יש שמשמע מדבריהם שאין חילוק בין עבר ללהבא [דאל"כ לא מקשי התוס' מידי דף ס"ב. ד"ה הנקי].

36. There is a doubt among some whether only for a condition pertaining to the future all the laws of conditions are required, or also for a condition pertaining to the past, such as "Behold, you are betrothed to me if I did such and such" or "if you did such and such," whether it is necessary to precede the condition with the action and to double the condition or not. It can be said that specifically for a future condition we say that the nullification of the condition, which will come after the action, does not nullify the action unless the condition was made according to its laws. But for a past condition, what need is there for the laws of conditions? From that moment it becomes clear whether the action will be fulfilled or not. This is no less than "from now" which will be explained that the laws of conditions are not needed because the action takes effect

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from now, and similarly, the clarification is from now [Mishneh Lemelech, Chapter 6]. However, we see with the condition of a Sotah, which pertains to the past: "if a man lay with you, if a man did not lay with you," and we require the doubling of the condition [ibid]. And some of the great authorities concluded that for the past we do not require the laws of conditions ['Divrei Emet' and 'Yad HaMelech'], as this is like a condition that cannot be fulfilled, for a future condition can be fulfilled or nullified by him, but for the past, what was, was, and he cannot fulfill or nullify it. And indeed, for Sotah, we do not require all the laws of conditions, only the doubling is needed, and we do not learn a negative from a positive, but not all the laws of conditions. And Maimonides in the laws of Sotah did not mention the laws of conditions at all, see there. And there is a halachic inquiry about this, as this distinction is not found among the early authorities, and also it seems from their words that there is no distinction between past and future [for otherwise, Tosafot would not question anything, Tractate Sotah 62b, s.v. hanaki].

לז. תנאי שאפשר לקיימו, כיצד – כבר נתבאר בסעי' י"א, ואין חילוק בין אם התנאי על האיש והאשה ובין שהוא על אחרים, ואע"ג דכשהוא על אחר הרי אין בידו לקיימו, מ"מ מקרי כבידו שהרי בידו להרבות לו מוהר ומתן עד שיקיים התנאי וכמ"ש בסעי' י', ע"ש. והטור כתב דבעינן שהמעשה תוכל להתקיים ע"י שליח, וכבר בארנו בסעי' ח' דבקדושין לא שייך דין זה ע"ש, והרמב"ם ז"ל לא הזכיר פרט זה כלל בדיני תנאים דאין זה נפק"מ רק לחליצה ושם ביאר דין זה, ובשארי דברים שבעולם אין נפק"מ, דדיני ממונות אין לך דבר שלא יתקיים ע"י שליח, וכן גיטין וקדושין ואף קדושי ביאה משום דאיתקש הויות להדדי כמ"ש שם, ונדרים ושבועות אף שא"א להתקיים ע"י שליח מ"מ אין נ"מ בזה דבאמת לא מצינו שיצריכו חז"ל דיני תנאים בהם ורק לעניין מכלל לאו אתה שומע הן יש בנדרים [י"א.] דזהו מילתא דסברא אף אם לא בעינן כל דיני תנאי[ע' רמב"ם פ"א מנדרים ה"כ ובהשגות שם, ולפמ"ש א"ש, ודו"ק] [ול"ד לכפילא דההן קודם ושפיר משתמע הלאו, ומ"מ דימו חז"ל זל"ז דהנושאים בעניין אחד הם, ודו"ק].

37. A condition that can be fulfilled, how is this? It has already been explained in Section 11, and there is no difference whether the condition is on the man and woman or on others. And even though when it is on another, it is not in his power to fulfill it, nevertheless, it is considered as if it is in his power since he can increase the dowry and gifts until the condition is fulfilled, as mentioned in Section 10. The Tur wrote that it is required that the action can be fulfilled by an agent, and we have already explained in Section 8 that this rule does not apply to betrothal. The Rambam did not mention this detail at all in the laws of conditions, as this is only relevant to the law of chalitzah, and he explained this law there. In other matters of the world, there is no practical difference, for in monetary laws there is nothing that cannot be fulfilled by an agent, and so too with divorces and betrothals, even betrothal through intercourse, because the acts are compared to each other as mentioned there. Regarding vows and oaths, even though they cannot be fulfilled by an agent, there is no practical difference in this, for we do not find that the Sages required the laws of conditions in them. It is only regarding the principle of "from the negative you hear the positive" that exists in vows that this is a matter of logic, even if all the laws of conditions are not required. (See Rambam, Chapter 1 of Vows, Halacha 20 and the notes there, and according to what was explained, it is understood. Contemplate this well.) (And it is not similar to the doubling of the negative because that precedes and the negative is well understood, and nevertheless, the Sages compared them since they are matters of the same kind. Contemplate this well.)

לח. תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר, כיצד? שלא יהיה התנאי בדבר של גוף המעשה, כגון שיאמר "אם תחזירי לי את הנייר שהגט כתוב עליו הרי את מגורשת, ואם לא תחזירי לי לא תהיי מגורשת", והתנאי סותר המעשה דאם תחזיר לו הנייר במה תתגרש, ודבר זה ילפינן ג"כ מתנאי בני גד ובני ראובן שהתנאי היה אם יעברו את הירדן והמעשה היה לתת להם אחוזה בעבר הירדן [גיטין ע"ה.]. וי"א דדווקא בכה"ג שלא אמר לשון "על מנת" שתחזירי לי הנייר דאין הגט חל עד שתחזיר לו את הנייר וסותר התנאי את המעשה, אבל אם אמר "על מנת" שתחזירי לי את הנייר וקיי"ל דכל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי וא"כ הגט מתקיים מיד והתנאי יתקיים אח"כ ואין התנאי סותר המעשה – לא הוי כתנאי ומעשה בדבר אחד [שם בתוס' ד"ה דתנאי], ולפ"ז גם בקדושין הדין כן אם נתן לה דינר לקדושין וא"ל "אם תחזיר לי הדינר הרי את מקודשת לי" – אין זה תנאי דהתנאי סותר המעשה, אבל אם אמר "על מנת" – הוה קדושין, אלא דבקדושין מטעם אחר לא הוה קדושין במתנה ע"מ להחזיר, משום דדמי לחליפין כמ"ש בר"ס כ"ט ע"ש, אבל בקדושי שטר ב"על מנת" הוה קדושין.

38. A condition involving one matter and an action involving another matter, how so? This is when the condition is not related to the essence of the action, such as if he says, "If you return to me the paper on which the get (divorce document) is written, you are divorced, and if you do not return it to me, you are not divorced." The condition contradicts the action, for if she returns the paper, how is she divorced? We learn this also from the condition of the children of Gad and the children of Reuben, where the condition was if they crossed the Jordan, and the action was to give them a portion on

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the other side of the Jordan [Gittin 75a]. And some say that this is specifically in a case where he did not say the phrase "on the condition" that you return the paper to me, for if the get is not valid until she returns the paper, the condition contradicts the action. But if he said "on the condition" that you return the paper to me, and we hold that anyone who says "on the condition" is as if he says "from now," then the get is valid immediately and the condition will be fulfilled afterward, and the condition does not contradict the action – it is not considered a condition and action on the same matter [there in Tosafot, s.v. "the condition"]. According to this, the same law applies to kiddushin (betrothal). If he gave her a dinar for kiddushin and said, "If you return the dinar to me, you are betrothed to me" – this is not a condition because the condition contradicts the action. But if he said "on the condition" – it is valid kiddushin. However, for kiddushin, for another reason, it is not valid kiddushin as a gift on the condition to return, because it resembles an exchange, as written at the beginning of section 29, see there. But for kiddushin with a document on "on the condition," it is valid kiddushin.

לט. וכן משמע מהטור שכתב בתנאי ומעשה בדבר אחד, אם הדינר שאני מקדשך בו שלי, ולא כתב רבותא יותר אפילו ב"על מנת", ואע"ג דבקדושי כסף גם "על מנת" לא מהני משום דדמי לחליפין, אבל בקדושי שטר מהני "על מנת", וכן פסק הטור לעניין גט בסי' קמ"ג ד"על מנת שתחזירי לי את הנייר" – מהני התנאי, ע"ש [מ"ש הב"ש סק"ז על הטור – צ"ע].

39. And so it appears from the Tur, who wrote about a condition and an action in one matter: "If the dinar with which I betroth you is mine," and he did not write a greater novelty, even "on condition." And although in the case of betrothing with money, even "on condition" does not work because it resembles an exchange transaction, but in the case of betrothing with a document, "on condition" does work. Similarly, the Tur ruled regarding a divorce in Siman 143: "on condition that you return the paper to me" – the condition is effective, see there [what the Beit Shmuel wrote in subsection 7 on the Tur – it requires further examination].

מ. וכן משמע מרבינו הרמ"א שכתב בס"ס ל"ב בקדושי שטר שאם אמר "על מנת שהנייר שלי" – אינה מקודשת, ומשמע ב"על מנת שתחזירי לי את הנייר" – ה"ז מקודשת, וכמ"ש שם סעי' י"ד, ע"ש. אמנם י"ל משום דס"ל דלא בעינן כלל בדיני תנאי זה הפרט כמו שיש סוברים כן כמו שיתבאר, או משום דס"ל דכל דיני תנאי אינו מעכב לחומרא כאשר יתבאר, ודין זה הוה ספק קדושין והוא לא הזכיר שם רק מה דפשיטא לן דלא הוה קדושין כמו שנבאר דעתו בסעי' מ"ה בס"ד.

40. And so it is implied by our teacher, the Rema, who wrote at the end of Siman 32 regarding betrothal with a document, that if one says "on the condition that the paper is mine" – she is not betrothed. However, it implies that if he says "on the condition that you return the paper to me" – she is betrothed, as it is written there in Section 14, see there. However, one can say that this is because he holds that we do not require at all in the laws of conditions this detail, as some hold, as will be explained, or because he holds that all the laws of conditions do not prevent [the betrothal] to be stringent, as will be explained. And this law is a doubt regarding betrothal, and he only mentioned there what is clear to us that it is not betrothal, as his opinion will be explained in Section 45, with the help of Heaven.

מא. ויש מרבותינו שסוברים דגם ב"על מנת שתחזירי לי" מקרי ג"כ תנאי ומעשה בדבר אחד [תוס' ו': ד"ה לא לתירוץ ראשון, והרא"ש בב"ב פי"נ סמ"ח], אלא דס"ל דלא מצרכינן כלל להך דינא דתנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר בדיני תנאי [שם], וכן משמע מדעת הרמב"ם ז"ל שלא חשיב לה להך דינא בדיני תנאי, ולכן ב"על מנת שתחזירי" וודאי מהני, דכאומר מעכשיו דמי, ובלא "על מנת" לא מהני, וזה לא נצטרך למילף מתנאי בני גד ובני ראובן, דסברא פשוטה היא דכיון שאומר אם תחזיר לי את הנייר תתקדש לי" ואימתי חלין הקדושין בשעה שמחזרת לו את הנייר א"כ במאי מקדשה, ולא הוצרכנו ללמוד מבני גד ובני ראובן אלא ב"על מנת", אך לא קיי"ל כן כמ"ש, ולכן לא הוצרך הרמב"ם להזכיר דבר זה כמו שלא הוצרך להזכיר באלו הכללים הך דמתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל, דדבר זה מבואר מתוך הסברא דאין ביכולת האדם להתנות תנאי שיעבור על ד"ת, וה"נ אין ביכולתו להטיל תנאי לבטל המעשה לגמרי, כגון שאומר "אם תחזירי לי הנייר הרי את מקודשת או מגורשת" ואין זה אלא כמפליגה בדברים ולא מהני התנאי והמעשה קיים. ומ"מ צ"ע בזה דמצינו להרמב"ם בה' גירושין פ"ח שכתב דאם אמר "ה"ז גיטך והנייר שלי" – אינה מגורשת, וב"על מנת שתחזירי לי" – ה"ז מגורשת, ולא הזכיר מה דינו אם אמר "אם תחזיר לי את הנייר"[והק"נ בפ"ז דגיטין ס"ח כתב כמ"ש בדעת הרמב"ם, וצ"ע דהב"ש סק"ז כתב להרמב"ם באם צריכה לקיים התנאי].

41. Some of our Rabbis hold that even in the case of "on the condition that you return it to me," it is also considered a condition and an act in one matter [Tosafot 6: s.v. lo according to the first answer, and the Rosh in Bava Batra, chapter 12, siman 48]. However, they hold that we do not require at all this rule of a condition and an act in one matter in the laws of conditions [there]. This also seems to be the opinion of the Rambam, of blessed memory, who did not consider this rule in the laws of conditions. Therefore, in the case of "on the condition that you return it," it certainly works, as if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he said "from now." Without "on the condition," it does not work. And there is no need to learn this from the condition of the children of Gad and the children of Reuben, because it is a simple reasoning that since he says, "If you return the paper to me, you will be betrothed to me," then when are the betrothals effective? At the moment she returns the paper to him. So with what is she betrothed? And we only needed to learn from the children of Gad and the children of Reuben in the case of "on the condition." But we do not hold like this as I have written, and therefore the Rambam did not need to mention this, just as he did not need to mention in these rules the rule that if one stipulates against what is written in the Torah, his condition is null, for this is clear from reasoning that a person does not have the ability to make a condition that will violate a Torah commandment. Similarly, he does not have the ability to impose a condition to completely nullify the act, such as saying, "If you return the paper to me, you are betrothed or divorced," and this is nothing but an exaggeration of words, and the condition does not work, and the act remains valid. Nevertheless, this requires further investigation, for we find that the Rambam wrote in the Laws of Divorce, chapter 8, that if he said, "This is your get, and the paper is mine," she is not divorced. But if he said, "on the condition that you return it to me," she is divorced. And he did not mention what the law is if he said, "if you return the paper to me" [and the Kesef Mishneh in chapter 7 of Gittin wrote as I have mentioned in the opinion of the Rambam, and this requires further investigation, as the Beit Shmuel, siman 7, wrote that according to the Rambam, she needs to fulfill the condition].

מב. ולפי מ"ש דגם ב"על מנת" הוה תנאי ומעשה בדבר אחד אלא דלא מצרכינן שיהא התנאי בדבר אחר מהמעשה, הוה דינא ב"על מנת" דהוי תנאי, ואם החזירה לו אח"כ את הנייר – נתקיים התנאי והיא מקודשת או מגורשת, ואם לאו – אינה מקודשת ואינה מגורשת, וכמו ב"הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי" שנתבאר באו"ח סי' תרנ"ח ע"ש, אלא שיש מי שאומר דגם ב"על מנת" התנאי בטל וא"צ להחזיר את הנייר, וס"ל ד"על מנת" הוה ג"כ תנאי ומעשה בדבר אחד וילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן דאין זה תנאי והמעשה קיים והתנאי בטל [ב"ש שם לדעת הרא"ש בפי"ג, ואינו מוכרח כמ"ש הק"נ שם].

42. And according to what we learned, that also in "on the condition" it is considered a condition and an act as one thing, but we do not require that the condition be separate from the act, the law in "on the condition" is that it is a condition. If she later returns the paper to him, the condition is fulfilled, and she is betrothed or divorced. If not, she is not betrothed and not divorced. This is similar to "take this etrog on the condition that you return it to me", which is explained in Orach Chaim, Siman 658. However, there is someone who says that also in "on the condition", the condition is nullified, and there is no need to return the paper. He holds that "on the condition" is also a condition and act as one, and we learn from the condition of the sons of Gad and the sons of Reuben that this is not a condition, the act remains, and the condition is nullified [see Beit Shmuel there according to the Rosh in Perek Nosen, though this is not definitive as the Ketzos HaChoshen writes there].

מג. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ד' די"א דבעינן שיהא התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר, אבל אם הכל הוא בדבר אחד – אינו תנאי, ויש לחוש לדבריו לחומרא, עכ"ל. ולפ"ז לא הוי דין ברור רק אם אמר "ה"ז גיטך והנייר שלי" דאינה מגורשת, וכן בקדושין, אבל כל שאמר בלשון תנאי, בין שאמר "על מנת שהנייר שלי" או "על מנת שתחזיר לי הנייר", ובין שאמר לשון "אם הנייר שלי" או "אם תחזיר לי את הנייר" – בכולהו הוה ספק קדושין או ספק גירושין בכל עניין, בין החזירה לו הנייר ובין שלא החזירה, דבהחזירה י"ל שמא לא בעינן תנאי ומעשה בשני דברים והוי תנאי גמור וכשקיימה התנאי ה"ז מקודשת ומגורשת, וב"על מנת" יש גם להסתפק שמא זהו תנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר וכשקיימה התנאי ה"ז מקודשת ומגורשת, או שמא זהו תנאי ומעשה בדבר אחד ובעינן שלא יהיה בדבר אחד והתנאי בטל וממילא כשקיימה התנאי אין לה במה להתגרש, רק שי"ל דב"על מנת שתחזירי" מקודשת ומגורשת אף שקיימה התנאי, דכיון דקיי"ל כל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי הרי היה הנייר שלה ומה איכפת לן במה שהחזירה אח"כ. ואם לא קיימה התנאי ועיכבה הנייר לעצמה ג"כ הוה ספק, דשמא קיי"ל דבעינן תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר וזהו הכל בדבר אחד והתנאי בטל והמעשה קיים אף שלא קיימה התנאי, או שמא לא בעינן והוי תנאי גמור וכשלא קיימה נתבטל הקדושין והגירושין, וב"על מנת שתחזירי" יש עוד ספק שמא לא מקרי זה בדבר אחר כמ"ש.

43. And our teacher, the Rema, wrote in section 4 that there are those who say that the condition must be regarding one matter and the action regarding another matter. But if everything is regarding one matter, it is not considered a condition, and one should be stringent according to his words. According to this, there is no clear ruling except in the case where he said, "This is your divorce document and the paper is mine," in which case she is not divorced. The same applies to betrothal. However, if he stated it in the language of a condition, whether he said, "on the condition that the paper is mine" or "on the condition that you return the paper to me," or whether he used the language "if the paper is mine" or "if you return the paper to me"—in all these cases, it is considered a doubtful betrothal or a doubtful divorce in every aspect, whether she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

returned the paper to him or not. If she returned it, one might say that perhaps we do not require the condition and the action to be in two different matters, and it is a valid condition, and when the condition is fulfilled, she is betrothed or divorced. And regarding "on the condition," there is also a doubt whether this is a condition in one matter and the action in another, and when the condition is fulfilled, she is betrothed or divorced. Or perhaps it is a condition and action in one matter, and we require them not to be in one matter, and the condition is nullified. Consequently, when the condition is fulfilled, she is not divorced. Only one might say that in the case of "on the condition that you return it," she is betrothed and divorced even if the condition is fulfilled, because since we hold that anyone who says "on the condition" is as if he said "from now," the paper was hers, and what difference does it make to us if she returned it afterward? And if she did not fulfill the condition and kept the paper for herself, it is also a doubt, for perhaps we hold that we require the condition to be in one matter and the action in another, and this is all in one matter, and the condition is nullified, and the action is valid even if the condition was not fulfilled. Or perhaps we do not require this, and it is a valid condition, and if the condition was not fulfilled, the betrothal and divorce are nullified. And in "on the condition that you return it," there is further doubt whether this is not considered in another matter, as mentioned.

מד. זה שבארנו בסעי' הקודם דברי רבינו הרמ"א בארנו לפי הבנת אחד מגדולי האחרונים [ב"ש סק"ח], אבל לפ"ז איך פסק רבינו הרמ"א לעיל בס"ס ל"ב דכשקדשה בשטר ואמר לה "על מנת שהנייר שלי" אינה מקודשת, הרי הוה ספק קדושין, וכבר הבאנו שם סעי' י"ד מי שסובר כן, אבל איך אפשר שיסתור א"ע משם לכאן.

44. This that we explained in the previous section regarding the words of our teacher, the Rema, we explained according to the understanding of one of the great later authorities [Beit Shmuel, subsection 8]. However, according to this, how did our teacher, the Rema, rule earlier in section 32 that when he betroths with a document and says to her "on the condition that the paper is mine," she is not betrothed? After all, this is a case of doubtful betrothal. And we already brought there in subsection 14 someone who holds this opinion, but how is it possible for him to contradict himself from there to here?

מה. ולכן נ"ל דרבינו הרמ"א ס"ל דוודאי לדינא קיי"ל כהרמב"ם דלא בעינן במשפטי התנאים שיהא התנאי והמעשה בדברים נפרדים, אמנם לחומרא יש לחוש לדיעה הסוברת דבעינן כן. אבל כל זה הוא רק באומר "על מנת שתחזירי לי את הנייר", ד"על מנת" כ"מעכשיו" דמי וביכולת לחול הקדושין דלזמן הקדושין הנייר שלה, ורק להרמב"ם הוי תנאי גמור ואם לא החזירה הנייר אינה מקודשת ולהחולקים בטל התנאי והמעשה קיים אף אם לא החזירה, וכל זה ב"על מנת שתחזירי", אבל ב"על מנת שהנייר שלי" או "אם תחזירי לי את הנייר" או "אם הנייר שלי" – בכל אלו הוי כמו שאמר "ה"ז גיטך והנייר שלי" דאינה מגורשת, וה"ה בקדושין. וטעמא דמילתא דכיון דאין הקדושין והגירושין חלין עד שיוחזר לו הנייר אין זה קדושין כלל דבמה יחולו הקדושין והגירושין, ולא מיבעיא להרמב"ם דס"ל דלא בעינן במשפטי התנאים תנאי ומעשה בדברים נפרדים וא"כ הוי תנאי וכיון שחל התנאי לא חלו הקדושין דאין להם על מה לחול, אלא אפילו להחולקים דאפשר לומר דהתנאי בטל והמעשה קיים מ"מ לא אמרינן כן דזהו כעקירת הדבר ממש וזהו ממש היפך ממה שכתבנו בסעי' מ"א דבכה"ג גם להרמב"ם הקדושין קיימים משום דהוי כמפליגה בדברים, אבל לסברא זו נאמר דהוי כשיחק בה ואין זה בגדר גירושין וקדושין כלל, ולכן הרמב"ם בפ"ח מגירושין לא כתב רק ב"על מנת שתחזירי לי את הנייר" הגט כשר, אבל בשארי גווני כמו ב"אם" או "על מנת שהנייר שלי" אינה מגורשת, וכן בגמ' לא הוזכר רק לשון "על מנת שתחזירי" [גיטין ע"ה.]. ולמעשה יש לחוש לחומרא לכל הדיעות [כפמ"ש קרוב הוא לדעת החמ"ח סק"ה, ודבריו צ"ע דסוף דבריו סותרים להטור, וגם כפמ"ש אין כן דעת הטור].

45. Therefore, it seems to me that our teacher, the Rema, holds that in practice we follow the Rambam's opinion that we do not need the conditions and the act to be in separate statements. However, as a stringency, one should be concerned for the opinion that requires them to be separate. But all this is only in the case where one says, "on the condition that you return the paper to me," since "on the condition" is like "from now" and it is possible for the betrothal to take effect because at the time of betrothal the paper is hers. According to the Rambam, this is a complete condition, and if she does not return the paper, she is not betrothed. For those who argue, the condition is nullified and the act stands even if she did not return it. This applies specifically to "on the condition that you return," but in the case of "on the condition that the paper is mine" or "if you return the paper to me" or "if the paper is mine" – in all these cases it is like saying "this is your divorce and the paper is mine," and she is not divorced. The same applies to betrothal. The reason for this is that since the betrothal or divorce does not take effect until the paper is returned, it is not considered a betrothal or divorce at all, because on what basis would they take effect? This is not only according to the Rambam, who holds that we do not need the condition and the act to be in separate statements, and thus it is a condition, and since the condition takes effect, the betrothal

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

does not, as there is nothing for it to take effect on. Even according to those who argue that the condition is nullified and the act stands, we do not say this, as it would be like uprooting the matter entirely. This is the opposite of what we wrote in section 41, where in such a case even the Rambam agrees the betrothal is valid because it is considered as if she was exaggerating in her words. But according to this reasoning, it means she was joking, and it is not within the realm of divorce or betrothal at all. Therefore, the Rambam in chapter 8 of Hilchot Gerushin only wrote that in the case of "on the condition that you return the paper to me," the get (divorce document) is valid. But in other cases like "if" or "on the condition that the paper is mine," she is not divorced. Similarly, in the Gemara, only the phrase "on the condition that you return" is mentioned [Gittin 75a]. In practice, one should be stringent for all opinions [as it is close to the opinion of the Maharam Halawa, and his words need examination, as his conclusion contradicts the Tur, and also as it is stated, this is not the opinion of the Tur].

מו. דעת הרמב"ם וכמה מרבותינו דבכל דבר בעינן תנאי כפול וכל משפטי התנאים – בין בקדושין וגירושין ובין בדיני ממונות. ויש מרבותינו דס"ל דבדיני ממונות לא מצרכינן למשפטי התנאים, וכבר בארנו זה בחו"מ סי' ר"ז, ע"ש. אבל יש מרבותינו דס"ל דמעיקר דינא לא קיי"ל כר"מ דבעינן תנאי כפול וכל משפטי התנאים, אלא בגיטין וקדושין משום חומר דעריות מצרכינן לה[רשב"ם ב"ב קל"ז: והר"ש הזקן הובא ברא"ש שם], והביאו ראיה מירושלמי [פ"ג דקדושין], וגם בכל התנאים שהזכירו חכמי הש"ס אינו מבואר כל דיני תנאי. אבל רוב רבותינו הראשונים חולקים בזה וס"ל דמעיקר דינא קיי"ל כן דכל תנאי שאין בו משפטי התנאים התנאי בטל והמעשה קיים, ובכל מקום שמזכיר הש"ס איזה תנאי בעינן כל דיני תנאי, והש"ס לא הזכיר זה בכל מקום לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו [תוס' סוכה מ"א:], והירושלמי פירשו דה"ק דאע"פ שמן הדין בלא משפטי התנאים התנאי בטל והמעשה קיים, מ"מ משום חומר עריות מחמירינן שאם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם [תוס' גיטין ע"ה.], ובלא זה אין שיטת הירושלמי כשיטת הש"ס שלנו, דאלו הש"ס שלנו סובר לכמה פוסקים דב"על מנת" א"צ למשפטי התנאים כלל, והירושלמי סובר דגם ב"על מנת" צריך למשפטי התנאים [ע"ש במה"פ].

46. The opinion of the Rambam and several of our rabbis is that in all matters we require a double condition and all the legalities of conditions—whether in matters of marriage and divorce or in monetary laws. There are some of our rabbis who hold that in monetary laws we do not require the legalities of conditions, as we have already explained this in Choshen Mishpat, Siman 207, see there. However, there are some of our rabbis who maintain that according to the fundamental law, we do not follow Rabbi Meir, who requires a double condition and all the legalities of conditions, except in divorce and marriage due to the severity of forbidden relationships. They bring proof from the Yerushalmi (Chapter 3 of Kiddushin), and also, in all the conditions mentioned by the sages of the Talmud, not all the legalities of conditions are detailed. But most of our early rabbis disagree on this and hold that according to the fundamental law, we do require that any condition lacking the legalities of conditions invalidates the condition and the action remains valid. Whenever the Talmud mentions a condition, all the legalities of conditions are required, and the Talmud did not mention this everywhere because it was not coming to teach us this novelty (Tosafot, Sukkah 41). The Yerushalmi explains that although by law, without the legalities of conditions, the condition is invalid and the action remains valid, nevertheless, due to the severity of forbidden relationships, we are stringent that if she accepted betrothal from another, she needs a get (divorce document) from both (Tosafot, Gittin 75). Without this, the Yerushalmi's approach does not align with our Talmud, as our Talmud holds according to several poskim that in a case of "on condition," the legalities of conditions are not required at all, while the Yerushalmi holds that even in "on condition," the legalities of conditions are required (see there in the commentary of the Meharsha).

מז. וזהו שכתב רבינו הב"י בסעי' ד' די"א דלא בעי שיהיה בתנאי ד' דברים אלו אלא במקום דאתי מינייהו חומרא ולא היכא דאתי מינייהו קולא עכ"ל, ואף אם לא היו הד' דברים הוי ספק קדושין וספק גירושין ואם קדשה אחר צריכה גט משניהם [חמ"ח]. ואף שי"א דרק תנאי כפול והן קודם ללאו לא מצרכינן לדיעה זו, אבל תנאי קודם למעשה ותנאי שאפשר לקיימו גם לדיעה זו מצרכינן לפי ששני דברים אלו הסברא נותנת כן, ואף אם לא ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן מ"מ איך אפשר להתנות תנאי שא"א לקיימו ואין זה אלא כהפלגת דברים, וכן כשהמעשה בתחלתו, בפרט לשיטת הרמב"ם דמעשה ממש איך אפשר דאתי דיבור תנאי ומבטל ליה למעשה, מ"מ כיון שרבותינו הטור והשו"ע כתבו דלדיעה זו לא מצרכינן כל הד' דברים – מחוייבים אנחנו להחמיר גם בזה [ע' ב"ש סק"ו]. מיהו אפשר משום דאינהו ס"ל בתנאי קודם למעשה זהו דיבור המעשה כמו שנתבאר, אבל במעשה ממש כלדעת הרמב"ם אפשר גם הם מודים דכי הוה המעשה בתחלתו שוב לא אתו תנאי ומבטל ליה, מ"מ כיון שאינו מבואר כן בפירוש בדבריהם אין להקל בחומר דעריות [נ"ל]. וגם בתנאי שא"א לקיימו משמע מרמב"ם דלכל הדיעות בעינן שאפשר לקיימו שהרי ב"מעכשיו" וב"על מנת" לא מצריך הרמב"ם דיני תנאי כמו שיתבאר ועכ"ז כתב דבעינן שיהא אפשר לקיימו, מ"מ קשה להקל בדבר ערוה בדבר שאינו מפורש ומוסכם מכל הפוסקים [נ"ל].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

47. And this is what our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 4: "There are those who say that the requirement of these four conditions [for a valid condition] applies only where it results in a stringency, but not where it results in a leniency." And even if the four conditions are not present, it is considered a doubtful betrothal and a doubtful divorce, and if another man betroths her, she needs a get (divorce document) from both [men]. And even though there are those who say that only a double stipulation and a stipulation where the positive condition precedes the negative condition are not required according to this opinion, nevertheless, a stipulation that precedes the act and a stipulation that is possible to fulfill are required according to this opinion, because logic dictates so. And even if we do not derive it from the condition of the children of Gad and Reuven, nevertheless, how is it possible to stipulate a condition that is impossible to fulfill, and this is merely an exaggeration of words. And similarly, when the act is at the beginning, especially according to the Rambam, who considers an act to be actual, how is it possible for the stipulation's words to come and nullify the act. Nevertheless, since our rabbis, the Tur and the Shulchan Aruch, wrote that according to this opinion not all four conditions are required, we are obligated to be stringent in this matter. However, it is possible that they hold that a stipulation preceding the act is considered as the speech of the act itself, as explained. But in the actual act, according to the Rambam, it is possible that they also agree that when the act is at the beginning, the stipulation cannot come and nullify it. Nevertheless, since this is not explicitly clarified in their words, we should not be lenient in matters of forbidden relationships. And also, in a stipulation that is impossible to fulfill, it appears from the Rambam that according to all opinions, a stipulation must be possible to fulfill, as he did not require the laws of stipulation for "from now" and "on the condition that" as will be explained. And nevertheless, he wrote that it must be possible to fulfill. Therefore, it is difficult to be lenient in matters of forbidden relationships in something that is not explicitly and unanimously agreed upon by all the poskim.

מח. וכתב הרמב"ם ז"ל: כל האומר מעכשיו לא יצטרך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי על המעשה, אלא אע"פ שהקדים המעשה – תנאו קיים. אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו, ואם התנה בדבר שא"א לקיימו – ה"ז כמפליג בדברים ואין שם תנאי. וכל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" וא"צ לכפול התנאי ולא להקדימו למעשה, עכ"ל. דכיון דמעכשיו חייל המעשה ממילא שחל בתנאי שהתנה עמו, אבל תנאי באם כיון שהתנאי בא לבטל המעשה שאל יחול מעכשיו – לא הוי תנאי אם לא כפל [ב"ש סק"ד] וכן שארי דינים שבתנאי, וזה שלא הזכיר הרמב"ם דלא בעינן ב"מעכשיו" הן קודם ללאו, יראה לי דלא הוצרך להזכירו דכיון דלא בעינן שיכפלנו ממילא דלא שייך בזה קדימת ההן או הלאו דזה לא שייך אלא בכפילת התנאי, ויש מי שמשמע מדבריו דגם ב"מעכשיו" בעינן הן קודם ללאו [שם], ולי נראה כמ"ש. ואף אם אמר "לא יהא קדושין מעכשיו אם לא תתני לי מאתים זוז, ואם תתני לי יהיו הקדושין מעכשיו" – ג"כ מהני להרמב"ם והפוסקים העומדים בשיטתו דב"מעכשיו" וב"על מנת" לא בעינן דיני תנאי, לבד דבר שא"א לקיימו מפני דהוה כמפליגה בדברים.

48. And the Rambam, of blessed memory, wrote: Anyone who says "from now" does not need to double his condition nor precede the condition before the action, but even if he precedes the action, his condition is valid. However, he must make a condition on something that is possible to fulfill, and if he makes a condition on something that is impossible to fulfill – it is as if he is exaggerating in words and there is no condition. And anyone who says "on the condition" is like saying "from now" and does not need to double the condition nor precede it before the action. Since the action takes effect from now, it inherently takes effect with the condition he made. But a condition with "if," since the condition comes to nullify the action from taking effect from now – it is not a valid condition unless he doubles it. Likewise, other laws regarding conditions apply. And that the Rambam did not mention that we do not need "from now" to have the affirmative before the negative, it seems to me that he did not need to mention it because since we do not require it to be doubled, it follows that the affirmative or negative order is not relevant here; this only applies in the doubling of the condition. And there are those whose words imply that even with "from now" we require the affirmative before the negative, but it seems to me as I have written. And even if one says "there will not be a marriage from now if you do not give me two hundred zuz, and if you give me, the marriage will be from now" – it also works according to the Rambam and the authorities who follow his approach, that with "from now" and "on the condition" we do not require the laws of conditions, except for something that is impossible to fulfill because it is considered as exaggerating in words.

מט. אבל הרבה מרבותינו חולקים על הרמב"ם וס"ל דגם ב"מעכשיו" וב"על מנת" בעינן תנאי כפול וכל דיני התנאים, ואע"ג דבתנאי בני גד ובני ראובן לא היה התנאי ב"על מנת" אלא "אם יעברו אם לא יעברו", מ"מ אין נפק"מ בין זל"ז, דאע"ג דהתנה על קיום המעשה מעכשיו, מ"מ זהו הכל בקיום התנאי ואם לא יתקיים התנאי בטל המעשה א"כ גם בזה בא התנאי לבטל המעשה וממילא דצריך לדיני תנאי דאל"כ לא אלים כחו לבטולי למעשה. וכתב הטור שאביו הרא"ש הסכים לדיעה זו, ורבינו הב"י הביא שני הדיעות ולא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הכריע, וממילא דיש לילך לחומרא בכל צד. ובירושלמי [פ"ג] מבואר דגם ב"על מנת" צריך לדיני תנאי, ואפשר דס"ל להירושלמי ד"על מנת" לא הוה כ"מעכשיו", ולפ"ז ב"מעכשיו" אפשר דגם הירושלמי יסבור דלא בעי דיני תנאי, אבל בירושלמי גיטין [פ"ז ה"ה] משמע להדיא דסבר ג"כ דכל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי ע"ש, ולפ"ז סובר הירושלמי כהחולקים על הרמב"ם ז"ל.

49. However, many of our rabbis disagree with the Rambam and hold that even with "from now" ("me'achshav") and "on condition" ("al menat"), we require a doubled condition (tenai kaful) and all the laws of conditions. And even though in the condition of the children of Gad and the children of Reuven the condition was not "on condition" but rather "if they pass over, if they do not pass over," nevertheless, there is no difference between them. For although he conditioned the existence of the act from now, nevertheless, everything depends on the fulfillment of the condition, and if the condition is not fulfilled, the act is void. Therefore, even in this case, the condition comes to nullify the act, and consequently, it requires the laws of conditions; otherwise, its power to nullify the act is not strong. The Tur wrote that his father the Rosh agreed with this opinion, and our master the Beit Yosef brought both opinions without deciding between them. Consequently, one should be stringent in every aspect. And in the Jerusalem Talmud, it is explained that even with "on condition," the laws of conditions are required. It is possible that the Jerusalem Talmud holds that "on condition" is not like "from now," and according to this, with "from now," it is possible that the Jerusalem Talmud would also hold that the laws of conditions are not required. But in the Jerusalem Talmud Gittin, it is clearly implied that it also holds that anyone who says "on condition" is considered as if he said "from now." Therefore, the Jerusalem Talmud holds like those who disagree with the Rambam.

נ. כתב רבינו הרמ"א די"א דאפילו לא פירש כל דיני תנאי רק אמר סתם שמתנה כתנאי בני גד ובני ראובן – הוי תנאי גמור עכ"ל, דכיון שאומר שכח תנאי זה יהיה ככח התנאי שלהם ממילא הוי כמו שפירש כל משפטי התנאים, ומ"מ התנאי קודם למעשה צריך שיאמר מפורש, ויאמר "אם תתן לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי כתנאי בני גד ובני ראובן", ואם יאמר להיפך "הרי את מקודשת לי אם תתן לי מאתים זוז כתנאי ב"ג וב"ר" – לא מהני דהרי אומר ההיפך וחזינן שלא התנה כתנאם [חמ"ח]. ודין זה כשאמר "כתנאי בני גד ובני ראובן" מוסכם להלכה דמהני כמו שהיה מפרש כל משפטי התנאים, ואע"פ שיש מהראשונים שלא החליטו דין זה לדבר ברור, מ"מ הרא"ש בתשו' פסק כן להדיא כמ"ש הטור בחו"מ ס"ס רמ"א ע"ש, ועמ"ש בחו"מ סי' ר"ז סעיף ו'.

50. Rabbeinu the Rema wrote that there are those who say that even if one did not specify all the conditions of the stipulation but merely stated generally that the stipulation is like the condition of the children of Gad and the children of Reuben, it is considered a valid stipulation. Since he says that the power of this stipulation should be like the power of their stipulation, it is automatically as if he specified all the details of the conditions. Nevertheless, the condition must precede the action and must be stated explicitly. He should say, "If you give me two hundred zuz, you are betrothed to me like the condition of the children of Gad and the children of Reuben." If he says the reverse, "You are betrothed to me if you give me two hundred zuz like the condition of the children of Gad and the children of Reuben," it does not work because he says it in reverse, and we see that he did not stipulate like their condition. This law, when he said "like the condition of the children of Gad and the children of Reuben," is agreed upon as effective as if he specified all the details of the conditions. And although some of the earlier authorities did not decisively rule this law clearly, nevertheless, the Rosh ruled so explicitly in his responsa as the Tur wrote in Choshen Mishpat at the end of Siman 241. See also what I wrote in Choshen Mishpat Siman 207, Paragraph 6.

נא. כתב הרמב"ם ספ"ז: המקדש את האשה וחזרו בו מיד הוא או היא, אע"פ שחזרו בו בתוך כדי דיבור אין חזרתם כלום והרי היא מקודשת עכ"ל, והעתיקוהו בשו"ע סעי' ל"ד. ומלשון זה משמע דהוי קדושין וודאים ואם בא אחר וקדשה א"צ ממנו גט. ויש מהראשונים שאמרו דהוה ספק קדושין ואם בא אחר וקדשה צריכה גט משניהם, וזהו חומר שהחמירו בגיטין וקדושין דאע"ג דבכל התורה תוך כדי דיבור יכולין לחזור בהם מ"מ מפני חומרא דעריות החמירו בזה [רשב"ם ב"ב ק"ל., וכ"מ מנמק"י שם]. אבל הרמב"ם והרבה מהראשונים ס"ל דמעיקר דינא א"א לחזור בהם אפילו תוך כ"ד, וטעמא דמילתא לפי דבשארי עניינים דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה ודעתו שיכול לחזור בו תוך כ"ד, אבל גיטין וקדושין דחמירי טובא אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ולכן לא מהני חזרה אף תוך כ"ד [ר"ן נדרים פ"ז.], ועוד דהא אפילו תנאי אינו יכול להטיל כשהקדים המעשה כמ"ש בסעי' ל"א וכ"ש לבטל הדבר לגמרי, ואע"ג דלהרמב"ם הוא דווקא בהקדים עשיית המעשה אבל בדיבור לית לן, מ"מ זהו בהטלת תנאי ולא בחזרה לגמרי [נ"ל], וע' מש"כ לקמן בסי' קמ"א סעי' קמ"א.

51. Maimonides wrote in Chapter 7: If a man betroths a woman and either he or she retracts immediately, even if they retract within the time it takes to speak, their retraction is meaningless, and she remains betrothed. This was quoted in the Shulchan Aruch, Section 34. From this language, it implies that the betrothal is definite, and if another man betroths her, she does not need a get (divorce) from the second man.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, some of the early authorities said it is a doubtful betrothal, and if another man betroths her, she needs a get from both men. This is a stringency they applied to divorce and betrothal, for although in all other areas of Jewish law one can retract within the time it takes to speak, nevertheless, due to the severity of matters of forbidden relationships, they were stringent in this case. But Maimonides and many of the early authorities held that fundamentally, one cannot retract even within the time it takes to speak. The reason is that in other matters that are not as severe, when a person performs them, he does so without full intention, thinking he can retract within that time. However, with divorce and betrothal, which are very severe, a person only performs them with full consent, and therefore, retraction is not effective even within that time. Additionally, even a condition cannot be imposed if the act was performed first, as stated in Section 31, and certainly, the matter cannot be entirely nullified. And although for Maimonides, this is specifically if the act was performed first, but not for speech, nevertheless, this applies to imposing a condition and not to complete retraction. See what is written later in Section 141, Paragraph 141.

נב. ומ"מ מסופקני גם בזה אם זה שאינו יכול לחזור אף תוך כדי דיבור הוא אפילו כשעדיין לא היתה מעשה הקדושין, כגון שא"ל "הרי את מקודשת לי בדינר זה" ותוך כדי דיבור א"ל "הרי לך הדינר מתנה או פקדון" ואח"כ נתן הדינר בידה, או אפשר דדווקא כשחזר בו תוך כ"ד להנתינה אינו מועיל אבל אם היה הנתינה אח"כ יכולים לחזור בהם. ומלשון הראשונים משמע קצת דדוקא לאחר מעשה הקדושין אינו יכול לחזור, וכן משמע מדברי הטור והשו"ע בסי' קמ"א סעי' נ"ט ע"ש, אבל קודם המעשה יכול לחזור בו וכשנתן מיד לידה הוו לשם אמירה השנית, ואע"ג דבתנאי אינו יכול לומר אחר דיבור המעשה לרוב הראשונים, זהו גזירת הכתוב דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, אבל חזרה לגמרי אפשר דיכול לחזור, וצ"ע לדינא[ואין ראיה מדחשבו הש"ס יחד עם מגדף, דשם הדיבור היא המעשה, ומקריעה בנדרים פ"ז. יש ראיה להיפך, ע"ש].

52. Nonetheless, I am uncertain even regarding this, whether the inability to retract even within the time it takes to speak (toch kedei dibbur) applies even when the act of betrothal has not yet occurred. For example, if he says to her, "Behold, you are betrothed to me with this dinar," and within the time it takes to speak he says, "Here, take the dinar as a gift or as a deposit," and then he gives her the dinar. Or perhaps this inability to retract only applies if he retracts within the time it takes to speak after giving the dinar, but if the giving occurs afterwards, they can retract. From the language of the earlier authorities, it somewhat implies that it is only after the act of betrothal that he cannot retract. This is also implied by the words of the Tur and the Shulchan Aruch in Siman 141, Section 59, see there. However, before the act, he can retract, and when he immediately gives it into her hand, it would be according to the second statement. And although in the case of a condition he cannot say after the act according to most of the earlier authorities, this is a scriptural decree that we derive from the condition of the children of Gad and the children of Reuven. But regarding a complete retraction, perhaps he can retract, and this needs further analysis in practice. [There is no proof from the fact that the Talmud considers it together with the blasphemer, as there the speech is the act, and from the tearing in Nedarim, Chapter 7. There is proof to the contrary, see there.]

נג. ודווקא בעניין הקדושין עצמן תוך כ"ד הוי כלאחר כדי דיבור, אבל עד המעיד בעניין קדושין יכול לחזור בו תוך כ"ד כבכל עדות [ריב"ש סי' רס"ז], וכן היא שאמרה נתקדשתי וחזרה בה תוך כ"ד – נאמנת כמ"ש בסי' מ"ז.

53. Specifically regarding the matter of the betrothal itself, within 24 (seconds) is considered like after the duration of speaking, but a witness about the betrothal can retract within 24 (seconds) as in all testimonies [Rivash, Siman 267]. Similarly, if she said she was betrothed and retracted within 24 (seconds), she is believed, as stated in Siman 47.

נד. כבר נתבאר בסעי' י"ג דביכולתם לבטל התנאי ונגמרו הקדושין גם בלא קיום התנאי, ויש חילוק בין ביטול תנאי דקדושין לביטול תנאי דגירושין, דתנאי דגירושין יכול הבעל לבטל כל התנאים, אבל בקדושין אינו יכול לבטל רק תנאי שהיה לטובתו כגון "על מנת שאין בה מומין" או "שתתן לי מאתים זוז", אבל תנאי שהוא לטובתה – אין ביכולתו לבטל ולא נגמרו הקדושין עד שיתן לה אא"כ היא תבטלנו, והטעם פשוט דגירושין תלוי רק בו ברצונו וקדושין תלוי ברצון שניהם, ובסעי' י"ג נתבאר כמה דיעות בביטולי תנאי, ע"ש. [כפמ"ש כ"ה בתשו' הרא"ש שהביא ב"י ס"ס זה, ובשו"ע סעי' ל"ח שכתב אבל וכו' נהי שהתנאי יכול לבטל וכו', ר"ל בשארי תנאים ואין הלשון מדוקדק].

54. It has already been explained in paragraph 13 that they can nullify the condition, and the kiddushin (betrothal) are completed even without the fulfillment of the condition. There is a difference between nullifying a condition of kiddushin and nullifying a condition of divorce: a husband can nullify any condition of divorce, but in kiddushin he can only nullify a condition that was to his benefit, such as "on the condition that she has no defects" or "that she gives me two hundred zuz." However, a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

condition that was to her benefit, he cannot nullify, and the kiddushin are not completed until he fulfills it, unless she nullifies it. The reason is simple: divorce depends solely on his will, while kiddushin depend on the will of both. In paragraph 13, several opinions about nullifying conditions are explained; see there.

נה. וכשם שביכולתם לבטל התנאי כמו כן ביכולתם להוסיף עליו ולגרוע ממנו, ולכן פסק הרא"ש ז"ל במי שהלך למדה"י וקידש על תנאי "אם באתי מכאן עד י"ב חדש תהיה מקודשת מעכשיו", וקודם שהלך נתרצו שניהם להאריך הזמן ועברו י"ב חדש ולא בא ובא קודם הזמן האחרון – הוה קדושין, דכל מעשה שנעשה על תנאי יכול לבטלו או להוסיף או לגרוע ממנו, משום דמתנאי בני גד ובני ראובן ילפינן שיש כח בתנאי לבטל המעשה, ואי לאו דילפינן מזה לא היה בכח תנאי לבטל המעשה, אלא דמינייהו ילפינן ואין לך בו אלא חידושו, וכיון דהמעשה הוא דבר בפ"ע והתנאי הוא דבר בפ"ע וראוי להתקיים בלא קיום התנאי אלא דילפינן מב"ג וב"ר, א"כ יכול לבטל התנאי שהוא מעשה בפ"ע ודיבור בעלמא הוא ואתי דיבור ומבטל דיבור של התנאי והמעשה קיים [תשו' הרא"ש]. ואפילו נתאכלו המעות הוי קדושין למפרע כשנתקיים התנאי השני ויכולין גם להחליף מתנאי זה לתנאי אחר [נ"ל]. וזהו הכל לשיטתו של הרמב"ם שבארנו בסעי' י"ג ולפי הטעם שבארנו בסעי' י"ד, ולא לדעת החולקים עליו שם, וזה שרבינו הב"י בסעי' ל"ז פסקה להאי דינא ולא חשש לדעת החולקים, משום דס"ל בדין ביטול ג"כ כדעת הרמב"ם ולא הביא בסעי' ל"ה דעת החולקים עליו כמ"ש שם.

55. Just as they have the ability to nullify the condition, so too they have the ability to add to it or subtract from it. Therefore, the Rosh ruled in the case of one who went overseas and betrothed on the condition, "If I come back within twelve months, you will be betrothed to me from now." Before he left, they both agreed to extend the time, and twelve months passed without him returning, but he returned before the new extended time — the betrothal is valid. Any act done on condition can have the condition nullified, added to, or subtracted from, because we learn from the condition of the children of Gad and the children of Reuben that a condition has the power to nullify the act. If not for this derivation, a condition would not have the power to nullify the act. But we derive it from them, and you only have what is derived. Since the act and the condition are separate entities, and the act can stand without the fulfillment of the condition, we learn from the children of Gad and Reuben that it is possible to nullify the condition, which is an independent act and merely speech, and speech can nullify the speech of the condition while the act remains valid (Responsa of the Rosh). Even if the money was consumed, the betrothal is retroactively valid when the second condition is fulfilled, and they can also change from this condition to another condition (It seems to me). This all follows the opinion of the Rambam, which we explained in section 13 and according to the reasoning explained in section 14, and not according to those who disagree with him there. This is why our master, the Beit Yosef, ruled this law in section 37 and did not consider the opinion of those who disagree, because he holds in the matter of nullification as the Rambam does, and he did not bring the opinion of those who disagree in section 35, as we wrote there.

נו. ויש מי שהקשה על רבינו הב"י שפסק דין זה ממ"ש בעצמו ביו"ד סי' רכ"ח סעי' ל"ט במי שנשבע לפרוע לחבירו לזמן פלוני יכול המלוה לומר הריני כאלו התקבלתי, אבל להאריך הזמן אינו רשאי אא"כ התנה שיוכל להאריכו [ט"ז]. ובאמת מקור דין זה שביו"ד הוא מהרשב"א ואיהו באמת חולק על הרמב"ם בדין ביטול תנאי כמ"ש בסעי' י"ג דס"ל דלאו כל תנאי יכול למחול אלא בדבר שבממון ע"ש, ולפ"ז באמת להרמב"ם גם בשם יכולים להאריך התנאי. או אפשר לומר דבשם גם הרמב"ם מודה דכמו שבקדושין אין ביכולת האיש להרחיב הזמן בלא דעת האשה כשהתנאי לטובתה, כמו כן בשבועה הוה כביכול הקב"ה הצד השני שבלא דעתו אין ביכולת לשנות דבר בהתנאי לבד מחילה שהמלוה יאמר הריני כאלו התקבלתי הרי קיים תנאו ויצא ידי שבועתו, אבל שהתנאי ישאר ולשנות בו דבר אין ביכולת האדם כיון שיש בזה שבועה [ע' אבנ"מ ומקנה מ"ש בזה, ול"נ כמ"ש].

56. And there are those who challenge our master, the Beit Yosef, who ruled this law from what he himself wrote in Yoreh De'ah, Siman 228, Se'if 39, regarding someone who swore to pay his fellow by a certain time: the lender can say, “It is as if I have received payment.” However, extending the time is not allowed unless it was stipulated that he could extend it [Taz]. In truth, the source of this law in Yoreh De'ah is from the Rashba, and he indeed disagrees with the Rambam regarding the annulment of a condition, as he wrote in Se'if 13, that he holds that not every condition can be waived, except in monetary matters. According to this, indeed, for the Rambam, the condition could also be extended. Alternatively, it can be said that even the Rambam agrees that, just as in Kiddushin (betrothal), a man cannot extend the time without the woman's consent when the condition benefits her, so too in an oath, it is as if God is the second party, and without His consent, one cannot change anything in the condition, except for the waiver where the lender says, “It is as if I have received payment,” thereby fulfilling his condition and being released from his oath. But to leave the condition in place and change something in it is not within human capacity since there is an oath involved [see Avnei Miluim and Mekaneh on this matter, and it seems to me as I have

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

written].

נז. כתב הרמב"ם ז"ל רפ"ז: האומר לאשה "הרי את מקודשת לי ע"מ שירצה אבי" רצה האב – מקודשת, לא רצה או ששתק או שמת קודם שישמע הדבר – אינה מקודשת. "על מנת שלא ימחה אבי" שמע ומיחה – אינה מקודשת, לא מיחה או שמת – ה"ז מקודשת. מת הבן ואח"כ שמע האב – מלמדין האב שיאמר "איני רוצה" כדי שלא יהו קדושין ולא תפול לפני יבם, עכ"ל.

57. Maimonides wrote in Chapter 7: One who tells a woman, "Behold, you are betrothed to me on the condition that my father agrees" — if the father agrees, she is betrothed; if he does not agree, or if he remains silent, or if he dies before hearing of the matter, she is not betrothed. [If he tells her] "on the condition that my father does not object" — if the father hears and objects, she is not betrothed; if he does not object or if he dies, she is betrothed. If the son dies and then the father hears, we instruct the father to say "I do not agree," so that the betrothal is nullified and she will not fall before a levir for levirate marriage. This is the end of the quotation.

נח. ודעתו מבוארת דכשאומר "על מנת שירצה" הכוונה הוא שיסכים בפירוש ויאמר "רוצה אני" ואם אמר בשעה ששמע שאינו רוצה בטלו הקדושין אף אם יסכים אח"כ, דהתנאי היה על דיבור הראשון דאל"כ לעולם תיאסר עד שימות [ב"י] דשמא יתרצה אח"כ, ואף אם לא אמר בשעת שמיעה שאינו רוצה אלא שתק – בטלו הקדושין מיד [שם] דאל"כ אם ישתוק תמיד תהא אסורה עד מיתת האב ואין זה סברא, ואמדינן דעתם שכן היה התנאי שבשעת שמיעה אם יאמר "אין" – הוי קדושין, ואם ישתוק וכ"ש אם יאמר "לא" – יתבטלו הקדושין מיד, ולכן השוה דין דלא רצה לשתק ובשניהם נתבטלו הקדושין, [ומתורץ קושית הר"ן, וגרס בגמ' ס"ג: רישא בחד טעמא וכו' כגי' רש"י אלא שמפרש דרישא היא כאילימא שם].

58. And his opinion is clear that when one says "on the condition that he agrees," the intention is that he explicitly agrees and says "I agree." If he said at the time he heard it that he does not agree, the betrothal is nullified even if he agrees afterward, because the condition was based on the initial statement. Otherwise, she would always be forbidden until he dies, as he might agree later. And even if he did not say at the time of hearing that he does not agree, but remained silent – the betrothal is immediately nullified. Otherwise, if he remains silent forever, she would be forbidden until the father's death, and this is not logical. We assess that their intention was that if at the time of hearing he says "yes" – the betrothal stands, and if he is silent or, all the more so, if he says "no" – the betrothal is immediately nullified. Therefore, he equated the law of not wanting to silence, and in both cases the betrothal is nullified.

נט. וכשאמר "על מנת שלא ימחה" ג"כ הכוונה על שעת השמיעה, דכשימחה בשעת שמיעה יתבטלו הקדושין ולא מהני שום דבר אח"כ, ואם ישתוק בשעת שמיעה נתקיימו מיד הקדושין ולא תיהני מחאתו אח"כ, ולכן אם האב מת קודם השמיעה נתקיימו הקדושין שהרי לא ימחה עוד, ואין נראה לומר דכוונת התנאי היה דווקא שישמע ולא ימחה דא"כ היה לו לומר "על מנת שישמע ולא ימחה" וכיון שאמר רק "על מנת שלא ימחה" היתה כוונתו רק על העדר המחאה ולא על השמיעה, וזה שכתב "מת הבן ואח"כ שמע האב מלמדין אותו שיאמר איני רוצה" – אין הכוונה שילמדוהו לאחר זמן, דוודאי כיון ששתק בשעת שמיעה לא מהני עוד, אלא הכוונה שישמרוהו בשעת שמיעה בשעה שעסוקים באותו עניין או תוך כ"ד לשמיעתו וימחה אז. ואם אמר "על מנת שישתוק" ג"כ הדין כמו שאמר "על מנת שלא ימחה" אלא דב"על מנת שישתוק" לא מהני מחאה אף תוך כ"ד לשמיעתו, דמיד ששתק נתקיימו הקדושין ונתקיים הקדושין ובקדושין הוי תוך כ"ד כלאחר כ"ד כאשר נתבאר, אלא ב"על מנת שלא ימחה" מהני תוך כ"ד המחאה דכן משמע הלשון שלא ימחה מיד, ובע"כ יש ליתן זמן מועט למחאתו שהוא תוך כ"ד שכן דרך בני אדם, אבל ב"על מנת שישתוק" הכוונה תיכף ומיד לשמיעתו [כ"מ ולח"מ] וזהו ההפרש בין "על מנת שישתוק" לבין "על מנת שלא ימחה". ויראה לי דלפ"ז גם ב"על מנת שירצה" דהיינו שיאמר "אין" היינו ג"כ תוך כ"ד לשמיעתו דאיזה הפרש יש בין זל"ז? ואפשר דלא דמי, דבתנאי שיתרצה מוכרח שיתרצה תיכף ומיד לשמיעתו ואין נותנין לו שום זמן כל דהוא, ובשלא ימחה הכוונה שלא ימחה אחר קצת ישוב ודעת והיינו תוך כ"ד או כל זמן שעסוקין באותו עניין ו"על מנת שישתוק" הוי ג"כ מיד ממש [מ"ש הה"מ דדבריו הוא כהרשב"א וכהתוספתא צע"ג, ואם תוך כ"ד מהני כמ"ש היה אפשר לתרץ, אבל שם מפורש שמא יתרצה לאחר שעה].

59. And when he says "on the condition that he does not protest," the intention is also at the time of hearing, for if he protests at the time of hearing, the betrothal is nullified and nothing will be effective afterward. If he remains silent at the time of hearing, the betrothal is immediately valid, and his protest will not be effective afterward. Therefore, if the father dies before hearing, the betrothal is valid because he can no longer protest. It does not seem correct to say that the condition meant that he must hear and not protest, because if so, he should have said "on the condition that he hears and does not protest." Since he said only "on the condition that he does not protest," his intention was solely on the absence of protest and not on hearing. This is what is written, "If the son dies and afterward the father hears, they instruct him to say 'I do not want.'" The intention is not that they instruct him afterward, for certainly, if he was silent at the time of hearing, it is no longer effective. Rather, the intention is that they instruct him at the time of hearing while they are engaged in that matter, or within twenty-four hours of his hearing, and he should protest then. If he said "on the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

condition that he remains silent," the law is the same as when he said "on the condition that he does not protest." However, in the case of "on the condition that he remains silent," protest is not effective even within twenty-four hours of his hearing. For immediately when he was silent, the betrothal is valid, and in betrothal, within twenty-four hours is considered the same as after twenty-four hours, as explained. But in "on the condition that he does not protest," protest is effective within twenty-four hours, for this is the implication of the phrase "that he does not protest immediately," and one must necessarily allow a short time for his protest, which is within twenty-four hours, for this is the way of people. But in "on the condition that he remains silent," the intention is immediately upon his hearing. And it appears to me that according to this, also in "on the condition that he consents," which means that he says "yes," it also means within twenty-four hours of his hearing, for what difference is there between this and that? It is possible that it is not the same, for in the condition that he must consent, he must consent immediately upon hearing, and no time at all is given to him. And in "that he does not protest," the intention is that he does not protest after some deliberation and consideration, which is within twenty-four hours, or as long as they are engaged in that matter. And "on the condition that he remains silent" also means immediately. (Note: The commentary of the Rambam and the Rosh is as explained by the Rashba and the Tosefta, which is puzzling. If within twenty-four hours it is effective as explained, it could be resolved, but there it is explicitly stated that perhaps he will consent after an hour.)

ס. והרבה מרבותינו חולקים על הרמב"ם וס"ל דכשאמר "על מנת שיאמר אבא הן" אין הכוונה על שעת השמיעה אלא מתי שיאמר "הן" יתקיימו הקדושין, ואף אם אמר אינו רוצה מ"מ מתי שיתרצה אח"כ ויאמר "הן" יתקיימו הקדושין, וכן שנינו בתוספתא [פ"ג] "על מנת שירצה אבא" אע"פ שאומר האב "איני רוצה" – ה"ז מקודשת, שמא יתרצה לאחר שעה עכ"ל, כלומר הרי היא ספק מקודשת לעולם עד שימות האב ולא יתרצה כיון שלא קבע זמן לריצויו, וכל תנאי שהוא במעשה ולא נקבע לו, כל זמן שיתקיים אותה מעשה נתקיים התנאי [רמב"ן ורשב"א ור"ן].

60. Many of our Rabbis disagree with the Rambam and hold that when he says "on the condition that my father says 'yes,'" it does not refer to the moment of hearing, but rather whenever the father says "yes," the betrothal is valid. Even if the father initially says he does not consent, whenever he later consents and says "yes," the betrothal becomes valid. This is also taught in the Tosefta [Chapter 3]: "on the condition that the father consents," even if the father says "I do not consent" – she is betrothed, because the father might consent at a later time. This means she remains in a doubtful state of betrothal indefinitely until the father dies without ever consenting, since no specific time was set for his consent. Any condition that is tied to an action and has no set time, as long as the action can still be carried out, the condition can still be fulfilled [Ramban, Rashba, Ran].

סא. ואם אמר "על מנת שלא ימחה" אפילו נתרצה האב תחלה כששמע – אינה מקודשת וודאי שמא ימחה עוד, ואם מיחה – נתבטלו הקדושין מיד אע"פ שחזר ואמר "רוצה אני", ולכן כשמת הבן מלמדין האב לומר "איני רוצה" אפילו שמע כבר ונתרצה, כדי שיתבטלו הקדושין ולא תזקק ליבם. ולמה אנו אומרים ב"על מנת שלא ימחה" כיון שמיחה נתבטלו הקדושין מיד וב"על מנת שיאמר הן" לא מהני מחאתו כשאומר אח"כ "הן"? לפי ששם היה התנאי בקום ועשה שיאמר "הן" ולכן כל זמן שיתקיים התנאי מועיל, אבל "על מנת שלא ימחה" הוה התנאי בשב ואל תעשה, וכל תנאי בשב וא"ת כל זמן שנעשה המעשה נתבטל התנאי כל שלא קבע זמן לתנאי [שם]. וכן ב"על מנת שיאמר הן" כיון שאמר "הן" ונתקיים התנאי לא מהני אף אם יחזור בו אח"כ, כמו שאינו מועיל בתנאי שלא ימחה שהוא שב וא"ת כשעקרו ועשאו אם אף יתרצה אח"כ, וב"על מנת שלא ימחה" כשנתרצה תחלה שאמרנו שביכולתו למחות ולבטל הקדושין לפי שהריצוי שלו אינו נוגע להתנאי כמו ב"על מנת שיאמר הן" שאין חוששין במה שלא נתרצה תחלה, דאנו צריכים לראות לשון התנאי, ומתי שיתקיים לשון התנאי כשהתנאי הוא בקום ועשה או מתי שיתעקר לשון התנאי כשהתנאי בשב וא"ת והוא עקרו אז הוה קיום התנאי או ביטול התנאי, ואין חוששין מה שהיה לפני זה ומה שיהיה אח"כ.

61. And if he said "on the condition that he does not object," even if the father initially agreed when he heard it – she is not betrothed with certainty because he might object later, and if he objects – the betrothal is immediately nullified even if he later says "I agree." Therefore, when the son dies, we teach the father to say "I do not want" even if he had already heard and agreed, so that the betrothal will be nullified, and she will not require levirate marriage. And why do we say that in the case of "on the condition that he does not object," since he objected, the betrothal is immediately nullified, but in the case of "on the condition that he says yes," his objection is not effective when he says "yes" afterward? Because there the condition was an act of commission that he should say "yes," and therefore as long as the condition is fulfilled, it is effective. But "on the condition that he does not object" is a condition of omission, and any condition of omission, as long as an action is done, the condition is nullified as long as no time was

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

set for the condition. Similarly, in "on the condition that he says yes," since he said "yes" and the condition was fulfilled, it is not effective even if he later retracts, just as it is not effective in the condition that he does not object, which is an omission, when he retracted and did it, even if he later agrees. And in "on the condition that he does not object," when he initially agreed, we said that he can object and nullify the betrothal because his agreement does not affect the condition, just as in "on the condition that he says yes," we do not consider it if he did not initially agree. We need to look at the wording of the condition, and when the wording of the condition is fulfilled when the condition is an act of commission, or when the wording of the condition is nullified when the condition is an omission and he nullifies it, then the condition is fulfilled or nullified, and we do not consider what was before or what will be after.

סב. אמנם אם התנאי היה "על מנת שישתוק" יש בזה דין אחר, שאם שתק בשעת שמיעה – מקודשת וודאי אף אם ימחה אח"כ, ואע"ג דגם זה הוא שב וא"ת כ"על מנת שלא ימחה" ולמה בשם מהני מחאתו אח"כ ובכאן לא מהני? לפי שהוציא לשון התנאי בלשון מעשה ולא בלשון שב וא"ת דינו כתנאי דמעשה, וכמו ב"על מנת שיאמר הן" כיון שאמר הן נגמרו הקדושין, כמו כן ב"על מנת שישתוק" כיון ששתק נתקיים התנאי ונגמרו הקדושין [שם]. ואם מת האב קודם ששמע – נגמרו הקדושין, ועמ"ש בסעי' נ"ט.

62. However, if the condition was "on the condition that he remains silent," there is a different ruling. If he remained silent at the time he heard, she is certainly betrothed, even if he protests afterwards. And although this is also a case of "on the condition that he does not protest," why does his protest afterwards work in that case but not here? Because he phrased the condition in the language of action and not in the language of inaction. Its ruling is like the condition of action, similar to "on the condition that he says yes." Once he says yes, the betrothal is finalized. Likewise, "on the condition that he remains silent," once he remained silent, the condition is fulfilled and the betrothal is finalized. And if the father died before he heard, the betrothal is finalized. See what I have written in section 59.

סג. ועוד חולקים על הרמב"ם דאיהו ס"ל דבאומר "על מנת שירצה אבא" פירושו שיאמר "הן", והם סוברים דפירושו הוא שישתוק ולא ימחה [רא"ש וטור, וכ"מ מרש"י ותוס'] וי"א עוד ד"על מנת שירצה" הוה כ"על מנת שלא ימחה" [רמב"ן]. וקיי"ל לחומרא דהאומר "על מנת שירצה" יש להחמיר כדברי כולם כ"על מנת שיאמר הן" וכ"על מנת שישתוק" וכ"על מנת שלא ימחה" [ב"ש סקי"ט].

63. Furthermore, there are those who disagree with the Rambam, for he holds that when one says "on the condition that my father approves," it means that he must say "yes," while they believe that it means that he remains silent and does not object [Rosh and Tur, and this is also implied by Rashi and Tosafot]. And there are those who say further that "on the condition that he approves" is equivalent to "on the condition that he does not object" [Ramban]. And we hold stringently that one who says "on the condition that he approves" should be stringent according to all opinions: as "on the condition that he says yes," as "on the condition that he remains silent," and as "on the condition that he does not object" [Beit Shmuel, subparagraph 19].

סד. ובזה שכתבנו דבאומר "על מנת שלא ימחה" אפילו נתרצה תחלה אם מיחה אח"כ בטלו הקדושין, כתב רבינו הרמ"א בסעי' י' די"א דאם אמר "הן" פעם אחת שוב אינו יכול למחות עכ"ל, וזהו דעת הטור, ונ"ל דלאו וודאי קדושין משוי לה הטור אלא ספק, דהרי אביו הרא"ש [פ"ג ס"ז] ספוקי מספקא ליה ומדבריו נראה דיותר דעתו נוטה דיכול למחות ע"ש, ואיך לא יביא הטור דעתו כלל, אלא דכוונתו ג"כ לספק קדושין [ע' ב"י, ולפמ"ש א"ש], ולדינא אין לנו נפק"מ בזה כיון שיש מחלוקת בזה ממילא הוה ספק. אמנם ב"על מנת שיאמר הן" גם הטור מודה שאפילו מיחה בתחלה אם אמר אח"כ "הן" הוי וודאי קדושין [רש"ל] כיון שהתנאי הוא בקום ועשה, ועוד דמתנאו מוכח כן, דאם היתה כוונתו כשימחה פעם ראשון יתבטלו הקדושין, למה היה לו להתנות שיאמר "הן", ליתני שלא ימחה, אלא וודאי דה"ק דכל זמן שיאמר "הן" אפילו אחר מחאתו ליהוי קדושין [ט"ז], וכן מפורש בתוספתא שהבאנו. ואפשר דאפילו להרמב"ם דס"ל דהכוונה הוא על פעם ראשון מהשמיעה כמ"ש אין זה רק ב"על מנת שירצה" ולא ב"על מנת שיאמר הן" אך מפרשי דבריו לא כתבו כן, וממילא דלדינא בכל גווני הוה ספק קדושין, וכל דינים אלו יש נפק"מ גם בתנאים של דיני ממונות [ר"ן].

64. In relation to what we have written, that in the case of one who says "on the condition that he does not object," even if he initially consents, if he later objects, the betrothal is nullified, our teacher, Rabbi Moshe Isserles (Rema), wrote in clause 10 that there are those who say that if he says "yes" once, he can no longer object. This is the opinion of the Tur. It seems to me that the Tur does not definitively consider this as a valid betrothal but rather as a doubtful one. For indeed, his father, the Rosh, was in doubt about this, and from his words, it appears that he leans more towards the opinion that he can object. How then could the Tur not bring his father's opinion at all? Rather, the Tur's intention is also regarding a doubtful betrothal. And according to the Beit Yosef and what we have written, it is clear. For the practical law, there is no difference because there is a dispute about this, and it is automatically a doubt. However, in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

case of "on the condition that he says yes," even the Tur agrees that if he objects initially, and then says "yes," it is certainly a valid betrothal, because the condition is an affirmative action. Additionally, the condition itself proves this, for if the intention was that the betrothal would be nullified upon the first objection, why state that he should say "yes"? It should state that he should not object. Therefore, certainly the meaning is that as long as he says "yes," even after his objection, it should be a valid betrothal. This is also explicitly stated in the Tosefta that we brought. It is possible that even according to the Rambam, who holds that the intention is for the first time he hears it, as we have written, this only applies to "on the condition that he consents," not to "on the condition that he says yes." However, the commentators on his words did not write this. Consequently, the practical law in all cases is a doubtful betrothal. All these laws also have implications in the conditions of monetary law.

סה. אם אמר "על מנת שיאמר הן" ושמע ושתק, דלהרמב"ם בטלו הקדושין ולשארי הפוסקים הוה ספק עד שימות האב שמא יאמר עוד "הן" ולכן אם מת הבן אסורא לעלמא להפוסקים דשמא יאמר האב "הן" ותזקק ליבם, אבל להיבם מותרת ממ"נ דאם יאמר "הן" הרי להפוסקים הוי יבמה ולהרמב"ם הוי כאחר, וכן אם אפילו לא יאמר "הן" להפוסקים לא גרע מאחר, וכן אם תחלוץ מהיבם ביכולתה להנשא לאחר, וכ"כ הטור בשם הרמ"ה. ויש מי שאומר שלא תחלוץ רק תתייבם [ב"ח] מטעם שמא לא יאמר לעולם "הן" וחליצתה אינו חליצה ומותרת לכהן ונמצא שנצריכה כרוז לכהונה כדחיישינן לזה בסי' קנ"ו, ולי נראה דלא דמי, דבשם יש תקנה להמתין עד שיוודע מהעניין כמ"ש שם, אבל בכאן שא"א לה לעולם להנשא לאחר עד שימות האב ואפשר דלהיבם אין רצונה להנשא או שהוא אינו רוצה בה לפיכך בהכרח שתחלוץ ולכשתצטרך כרוז נכריז אז [ובזה יובן מ"ש רש"י יבמות קי"ט: ד"ה לחברתה לעולם].

65. If he said, "On the condition that you will say 'yes'," and she heard and remained silent, according to the Rambam the betrothal is nullified, but according to other authorities, it is in a state of doubt until the father dies, in case he might still say "yes." Therefore, if the son dies, she is prohibited to the general public according to those authorities, because the father might say "yes" and she would then be obligated to the levirate marriage. However, to the yavam, she is permitted in any case, because if the father says "yes," then according to those authorities, she is a yevamah, and according to the Rambam, it is as if he is a stranger. Similarly, even if he does not say "yes," according to those authorities, it is no worse than a stranger. Therefore, if she performs chalitzah with the yavam, she may marry another. This is also stated by the Tur in the name of the Ramah. There are those who say that she should not perform chalitzah but should undergo yibbum [Beit Yosef] because perhaps the father will never say "yes," and her chalitzah would not be valid, making her permitted to a Kohen, and she would then require an announcement regarding her status to the priesthood, as we are concerned about this in Siman 156. However, it seems to me that it is not comparable, because there, there is a remedy to wait until the matter is clarified, as stated there. But here, she can never marry another until the father dies, and it is possible that she does not want to marry the yavam, or he does not want her. Therefore, it is necessary for her to perform chalitzah, and if she requires an announcement, we will make one then [and with this, we can understand what Rashi wrote in Yevamot 119: "to her companion forever"].

סו. ובזה שנתבאר דלכל הדיעות אם אמר "על מנת שישתוק" אם שתק בשעת שמיעה מקודשת אע"פ שחזר ומיחה, כתב רבינו הרמ"א דמ"מ אם לא היה בביתו כששמע וכשבא לביתו מיחה – הוי מחאה, דמה ששתק בתחלה משום שלא היה בביתו, עכ"ל. ויש חולקין עליו דזה אינו אלא בקדושי בתו כשקבלה שלא מדעתו מפני שלא היה בביתו, בזה שפיר אמרינן עד שיבא לביתו וימחה שא"צ למחות ולגלות דעתו שלא במקומו, אבל הבן אינו ברשות אביו אלא תנאי בעלמא הוא והרי לא אמר "על מנת שישתוק בפני" ומיד כששמע ושתק בכל מקום שהוא – נתקיימו הקדושין [חמ"ח סקט"ו]. מיהו זהו וודאי דאם בדרך לא נתוודע שהבן תלה בו את הקדושין וכשבא לביתו נתוודע – וודאי דרק אז מקרי שעת שמועה, דכל זמן שלא ידע שהבן תלה בו מה לו לשתוק או למחות, ואפשר דבכה"ג מיירי רבינו הרמ"א [מקנה], וכן אפילו אם שמע שתלה בו רק דלא ידע הפרטים וכשבא לביתו נתוודע מהפרטים – ג"כ נראה דזהו מקרי שעת שמיעה, דכשלא ידע הפרטים למה ימחה או ישתוק ויסכים [נ"ל].

66. Based on what has been explained, according to all opinions, if the father said "on the condition that he remains silent" and he remained silent at the time of the hearing, she is betrothed even if he later objected. Our teacher, the Rema, writes that nevertheless, if he was not at home when he heard and when he came home he objected, it is considered an objection because his initial silence was due to not being at home. However, there are those who disagree with him, arguing that this only applies to the betrothal of his daughter, which was accepted without his knowledge because he was not at home. In such a case, it is reasonable to say that he has until he returns home to object because he does not need to object and reveal his opinion when he is not in his place. But the son is not under his father's authority; it is merely a condition. And since he did not say "on the condition that he remains silent in my

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

presence," as soon as he heard and remained silent, wherever he was, the betrothal is valid. However, it is certain that if the son did not inform him of the betrothal on the way and only upon arriving home did he find out, then it is only then considered the time of hearing. For as long as he did not know that the son relied on him, why should he remain silent or object? And it is possible that this is what our teacher, the Rema, meant. Similarly, even if he heard that the son relied on him but did not know the details and upon coming home he found out the details, it also seems that this is considered the time of hearing, for without knowing the details, why would he object or remain silent and agree?

סז. בכתובות [ע"ג:] תניא "הריני בועליך ע"מ שירצה אבא", אע"פ שלא רצה האב מקודשת, ר"ש אומר רצה האב מקודשת לא רצה האב אינה מקודשת, ומפרש הש"ס דת"ק סבר ד"על מנת שירצה" פירושו "על מנת שישתוק" והא שתיק ליה, ור"ש סבר "על מנת שיאמר הן" והא לא אמר "הן", ובגיטין [כ"ה:] מוקי לה הש"ס להאי פלוגתא בטעמא אחרינא, דת"ק סבר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר בלבו לקדושין גמורים ואפילו לא ירצה אביו [רש"י], ור"ש לא ס"ל כן לפיכך אם רצה האב מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, ומוקי הש"ס דר"ש אית ליה ברירה ולכן אע"ג דמשעת ביאה ספק רוצה ספק אינו רוצה אמרינן דמשעת ביאה הוי קדושין לכשהוברר אח"כ כשאמר רוצה אני [שם], ואין זה כשארי תנאים שאדם מתנה מה שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט או קדושין למפרע ולאו טעמא משום ברירה הוא, אבל תנאי שאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו הוה ברירה [שם וכ"כ התוס' ביומא נ"ו. ד"ה דר"מ בסה"ד ובסוכה כ"ד.].

67. In Ketubot [73b], it was taught: "I am hereby engaging in intercourse with you on the condition that my father consents." Even if the father does not consent, she is betrothed. Rabbi Shimon says: if the father consents, she is betrothed; if the father does not consent, she is not betrothed. The Talmud explains that the first Tanna holds that "on the condition that he consents" means "on the condition that he remains silent," and he did remain silent. Rabbi Shimon, however, holds "on the condition that he says 'yes,'" and he did not say 'yes.' And in Gittin [25b], the Talmud establishes this dispute based on a different reasoning. The first Tanna holds that a man does not make his intercourse promiscuous and intends complete betrothal even if his father does not consent [Rashi]. Rabbi Shimon does not agree with this; therefore, if the father consents, she is betrothed, and if not, she is not betrothed. The Talmud establishes that Rabbi Shimon holds by the concept of retroactive clarification (bererah); therefore, even though at the time of intercourse it is uncertain whether the father consents, we say that from the moment of intercourse it is considered betrothal once it is clarified afterward that the father said, "I consent" [there]. This is not like other conditions where a person conditions something within his power to fulfill and intends to fulfill it when he conditions it; and once the condition is fulfilled, the divorce or betrothal is retroactive, and it is not because of bererah. But a condition that is not within his power and at the time of the condition is uncertain, and the condition is fulfilled by itself, is bererah [there, and so the Tosafot wrote in Yoma 56b, s.v. de-Rabbi Meir, and in Sukkah 24b].

סח. והרמב"ם והטור והשו"ע לא הביאו כלל הך דינא, ויראה לי בטעמם דס"ל כסוגיא דגיטין, ולית הלכתא לא כת"ק משום דבכתובות שם מוכח דדווקא במקדש על תנאי ואח"כ בעל חיישינן לשמא מחל תנאו כמ"ש בסעי' י"ג אבל במקדש בביאה על תנאי וודאי לא מחיל, וכר"ש לא קיי"ל דאנן קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה, ולכן לא כתבו זה בקדושי ביאה, דבקדושי כסף כשאומר "על מנת שירצה אבא" לא צריכנא לטעמא דברירה דבכסף יכולה להתקדש בכסף זה גם אח"כ כשיתרצה האב ולא נצטרך לומר הוברר הדבר למפרע, אבל בקדושי ביאה בהכרח שיחולו הקדושין בשעת מעשה, דאח"כ ליתא להביאה ובע"כ באנו לדין ברירה, ואפילו אם נאמר דגם כאן חלין הקדושין למפרע דכל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי, מ"מ לא דמי לכל הברירות שאח"כ נתגלה הדבר רק על הזמן העבר אבל בזה נתגלה הדבר רק אח"כ לזמן הבא וממילא כיון דלהבא חלו וודאי הקדושין דאין כאן שום ברירה לפיכך חלה גם על למפרע, ולכן אע"ג דבכתובות שם פליגי בלשון "על מנת שירצה" מהו זה, לא חשו לה הפוסקים מפני סוגיא דגיטין [ומיושב קושית הב"ש בסקי"ח וקושית הפנ"י בקדושין ס"ג. ד"ה ע"מ, ע"ש ודו"ק].

68. The Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch did not bring this law at all. It seems to me that the reason is that they hold according to the sugya in Gittin, and the halacha does not follow the Tanna Kama because it is proven in Ketubot there that only when one betroths on condition and then consummates, we are concerned that he may have waived his condition, as I wrote in section 13. But if one betroths through intercourse on condition, he certainly does not waive it, and we do not hold like Rabbi Shimon, because we hold that in biblical matters there is no retroactive clarification. Therefore, they did not write this in the laws of betrothal through intercourse. For in betrothal with money, when he says "on condition that my father approves," we do not need the reasoning of retroactive clarification, because with money she can be betrothed with that money also afterward when the father approves, and we do not need to say that it was clarified retroactively. But in betrothal through intercourse, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal must take effect at the time of the act, for afterward the intercourse no longer exists, and we are necessarily brought to the law of retroactive clarification. And even if we say that even here the betrothal takes effect retroactively since anyone who says "on condition" is as if he says "from now," nevertheless, it is not similar to all other retroactive clarifications where the matter is revealed afterward only about the past time. But in this case, the matter is revealed only afterward for the future time, and therefore, since it takes effect for the future, the betrothal certainly takes effect without any retroactive clarification, and therefore it also takes effect retroactively. Therefore, although in Ketubot there they disagree on the language "on condition that he approves," what it means, the poskim did not concern themselves with it because of the sugya in Gittin. [This resolves the difficulty of the Beit Shmuel in section 18 and the difficulty of the Panim Me'irot in Kiddushin 63, "on condition," see there and analyze carefully].

סט. כל תנאי שקבע לו זמן לעשייתו, כשעבר הזמן ולא נתקיים – הקדושין בטילים, וכל תנאי שלא קבע לו זמן – הזמן לעולם, לפיכך אם א"ל "התקדשי לי בפרוטה זו על מנת שאתן לך מנה" – מתי שיתן המנה נתקיימו הקדושין, ואם אמר שאינו רוצה לקיים תנאו לעולם – אין כופין אותו לקיימו וקדושיו בטילים וא"צ גט, ומ"מ בעל נפש לא ישאנה בלא גט דשמא יאמר אח"כ שרוצה לקיום התנאי ולקלקלה על השני, ואע"ג דמדינא אין זה כלום אפילו להפוסקים החולקים על הרמב"ם ב"על מנת שיאמר אבא הן" וס"ל דאף אם מתחלה אמר "איני רוצה" כשאמר אח"כ "הן" נתקיימו הקדושין כמ"ש, זהו בתנאי שאינו על המקדש ואין ביכולתו שיקויים, אבל בתנאי שבידו לקיים מיד ואינו רוצה ואומר שאין רצונו לקיימו – נתבטל הקדושין מיד, אלא דמ"מ לעז איכא ויקלקלנה בלעז זה [ב"ח ואחרונים, וכ"כ הב"י עצמו בבד"ה, והם לא ראו סוף בד"ה, וע' ב"ש סק"ס].

69. Any condition that has a set time for its fulfillment, if the time passes and the condition is not met, the betrothal is nullified. Any condition that does not have a set time, the time is indefinite. Therefore, if he says to her, "Be betrothed to me with this coin on the condition that I give you a maneh (a certain amount of money)," whenever he gives the maneh, the betrothal is fulfilled. If he states that he does not wish to fulfill his condition ever, we do not force him to fulfill it, and the betrothal is nullified and does not require a get (divorce document). Nevertheless, a conscientious person should not marry her without a get, because perhaps later he will say that he wants to fulfill the condition and thus cause her problems with a second husband. Although according to the strict law, this is nothing even to those authorities who disagree with the Rambam regarding the condition "on the condition that my father agrees," and they hold that even if initially he said "I do not want," if he later says "yes," the betrothal is valid as we have written, this applies to a condition that is not in his power to fulfill immediately. But for a condition that he can fulfill immediately and he says he does not wish to fulfill it, the betrothal is nullified immediately. However, there is still room for suspicion, and this suspicion can cause her harm.

ע. אבל אם אומר שיקיימו ועתה אין רצונו עדיין לקיים אך רצונו לקיימו לאחר זמן – וודאי הרשות בידו, ומ"מ אין ממתינים לו רק עד י"ב חדש כדין התובע להנשא שממתינים זמן כזה ולאחר י"ב חדש אם אינו מקיים נהי דהקדושין עדיין תלוין ועומדין מ"מ כותבים עליו אגרת מרד ונוהגים עמו כדין מורד שיתבאר בסי' ע"ז. ואם מת קודם שנתקיים התנאי אפילו חליצה אינה צריכה ומותרת לכהן, אמנם אם היא מחלה התנאי בחיי המקדש נגמרו הקדושין מיד כאלו קיימו, וי"א דגם לאחר מותו אם מחלה התנאי חלין הקדושין למפרע והיא א"א [ב"ש סקס"ב]. וכל אלו הדברים כשלא כנסה קודם קיומו של תנאי, אבל אם כנסה קודם – מקודשת מיד אפילו לא נתקיים התנאי, דמסתמא בשעת כניסתה לחופה מחלה לתנאי, וחייב ליתן לה כתובתה, ואע"ג שבארנו בקדשה על תנאי וכנסה סתם דאינו אלא ספק קדושין, זהו בתנאי שאינו ידוע לו אם נתקיים אם לאו כמו מומין ונדרים וכיוצא בזה, אבל בזה שיודעת שלא קיים התנאי ונתרצית להכנס לחופה וודאי מחלה התנאי [שם סקס"ג]. וי"א דגם כאן הוי ספק קדושין [ב"ח וחמ"ח].

70. But if he says they should fulfill [the condition] and now he does not yet desire to fulfill it but wishes to fulfill it after some time, indeed, he has the right to do so. Nevertheless, we wait for him only up to twelve months, as is the law for someone who demands to marry, where such a time is awaited. After twelve months, if he does not fulfill [the condition], although the betrothal still hangs in the balance, we nonetheless write him a letter of rebellion and treat him according to the law of a rebel, which will be explained in Siman 77. If he dies before the condition is fulfilled, even a chalitzah is not required, and she is permitted to a Kohen. However, if she waived the condition during his lifetime, the betrothal is immediately completed as if he fulfilled it. Some say that even after his death, if she waived the condition, the betrothal is retroactively valid and she is considered a married woman [Beit Shmuel, Siman 62]. All these matters apply when he did not consummate the marriage before the condition was fulfilled. But if he consummated the marriage before, she is immediately betrothed even if the condition was not fulfilled, because presumably, at the time of entering the chuppah, she waived the condition, and he must give her the ketubah. And even though

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we explained that if he betrothed her on condition and consummated the marriage without specifying, it is only doubtful betrothal, this refers to a condition where it is not known whether it was fulfilled, such as defects and vows and the like. But in this case, where she knows the condition was not fulfilled and agreed to enter the chuppah, it is certain she waived the condition [ibid, Siman 63]. Some say that even here it is doubtful betrothal [Bach and Chamudei Daniel].

עא. אמר לה "התקדשי לי בפרוטה זו על מנת שאעשה עמך כפועל" או "אדבר עליך לשלטון", אם יש עדים שעשה עמה כפועל או דיבר עליה לשלטון – מקודשת בוודאי, ואינה יכולה לומר לא למלאכה זו הוצרכתי או לא לדברים הללו שדברת הוצרכתי, דכיון שעשה מלאכה בדרך הפועל או דיבר לשלטון כדרך המדברים, אם הדברים ידועים מה שמדברים לשלטון, ואם אין ידועים ג"כ אינה יכולה לומר לא הוצרכתי לדברים אלו, שהרי קיים תנאו וכיון שהגיע לה טובה מהדברים או מהמלאכה ה"ז מקודשת בוודאי. וכן אם היא מודה שקיים התנאי הוה הודאתה כעדים, ואם היא מכחישתו בוודאי ואין כאן עדים – היא נאמנת לגבי דידה, ואם אינה מכחישתו ואין עדים – מקודשת מספק, וכבר בארנו דינים אלו מן סעי' כ' עד סעי' כ"ה, ע"ש. [ע' חמ"ח סק"כ וכ"א, וב"ש, וע' ב"י שרצה לעשות חילוק בין התוספתא ובין התוס' והחמ"ח לא ס"ל כן, וכ"כ הק"נ].

71. He said to her, "Be betrothed to me with this perutah (small coin) on the condition that I work for you as a laborer" or "I will speak on your behalf to the authorities." If there are witnesses that he worked for her as a laborer or spoke on her behalf to the authorities, she is certainly betrothed, and she cannot claim that she did not need this work or these words spoken. Since he performed the work in the manner of a laborer or spoke to the authorities in the accustomed manner, if the matters are known regarding what is spoken to the authorities, and if they are not known, she also cannot say she did not need these things, for he fulfilled his condition. Since she benefited from these matters or the work, she is certainly betrothed. Similarly, if she admits that he fulfilled the condition, her admission is as valid as witnesses. If she denies it and there are no witnesses, she is believed regarding herself. If she does not deny it and there are no witnesses, she is doubtfully betrothed. We have already explained these laws from Section 20 to Section 25. See there. [See Choshen Mishpat 20 and 21, and Beit Shmuel, and see Beit Yosef who sought to distinguish between the Tosefta and the Tosafot, but Choshen Mishpat did not agree, and so wrote the Ketzot HaChoshen.]

עב. ודווקא כשהקדושין היו במעות אחרים וזה הדיבור והמעשה היה תנאי, אבל אם קידשה בזה כגון שלא נתן לה כלום ואמר לה התקדשי לי בשכר שאעשה עמך כפועל או שאדבר עליך לשלטון – אינה מקודשת אפילו עשה ודיבר, והטעם דקיי"ל ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף ועל כל שוה פרוטה שהרויח בעשייתו ובדיבורו נשארת עליה חוב והו"ל מקדש במלוה ואינה מקודשת, כמ"ש בסי' כ"ח סעי' מ"ו ע"ש.

72. And this specifically applies when the betrothal was with someone else's money and this statement and action were a condition. But if he betrothed her with this, such as if he did not give her anything and said to her, "Be betrothed to me in exchange for my working with you as a laborer or for speaking on your behalf to the authorities" – she is not betrothed even if he worked and spoke. The reason is that we hold that the payment for labor extends from the beginning to the end, and for each perutah's worth of work or speech, she remains in debt, and it is considered as if he betrothed her with a loan, and she is not betrothed, as stated in Siman 28, Se'if 46.

עג. אמר לה "על מנת שיש לי מנה", אם ידוע בעדים שיש לו מנה והיינו שראו אצלו מנה, אף שאין יודעים בבירור ששלו הם מ"מ חזקה כל מה שביד האדם הוא שלו אא"כ ידוע שהם של אחרים, וכן אם ראינו אצלו מנה והחזקה ששלו הם – מקודשת בוודאי, ואם ידוע שאין לו – אינה מקודשת, ואם אין הדבר ידוע אם יש לו אם לאו – ה"ז מקודשת מספק אפילו אומר שאין בידו דחיישינן שמא חזר בו מהקדושין, דכיון דקידש מתחלה אדעתא דהכי רגלים לדבר שיש לו [ר"ן] ועתה חוזר בו, ולפיכך הוה ספק קדושין, ואפילו גם היא אומרת שאין לו לא מהני והוה ספק קדושין [חמ"ח] מטעם שנתבאר, ולא דמי לשארי תנאים דכששניהם מודים נתבטלו הקדושין, דבזה נראה כחזרה כמ"ש.

73. He said to her, "On the condition that I have a hundred zuz," if it is known through witnesses that he has a hundred zuz, meaning they saw a hundred zuz in his possession, even if they do not know for certain that it belongs to him, there is a presumption that whatever is in a person's hand belongs to him unless it is known that it belongs to others. Similarly, if we saw a hundred zuz with him and the presumption is that it belongs to him, she is definitely betrothed. If it is known that he does not have it, she is not betrothed. If it is not known whether he has it or not, she is betrothed out of doubt, even if he says he does not have it, because we are concerned that perhaps he retracted from the betrothal. Since he initially betrothed her with this condition, it is likely that he has it, and now he is retracting. Therefore, it is a doubtful betrothal. Even if she also says that he does not have it, it does not help, and it remains a doubtful betrothal, for the reason explained. It is not like other conditions where if both admit, the betrothal is nullified, because in this case, it appears as a retraction, as explained.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עד. אם א"ל "על מנת שיש לי מנה ביד פלוני", אם ידוע בעדים שיש לו מנה ביד פלוני – ה"ז מקודשת בוודאי, ואם אין ידוע – מקודשת מספק אפילו אותו פלוני אומר שאין לו בידו, ואפילו הוא והיא אומרים ג"כ שאין בידו – הוה ספק קדושין מטעם שנתבאר. ואם אותו פלוני אומר שיש לו מנה בידו וגם הוא אומר כן והיא אומרת איני יודע – אינו אלא ספק [ב"ש סק"ל], ואם גם היא אומרת שיש לו מנה ביד פלוני הוה כאלו שניהם אומרים שנתקיים התנאי ומקודשת בוודאי. ובדינים אלו כשהתנאי היה ע"מ שיש לו, אפילו היא מכחשת בוודאי ואומרת שאין לו – לא מהני לבטל הקדושין אפילו למאן דס"ל דבשארי תנאים נאמנת לומר שלא קיים התנאי כמ"ש בסעי' כ', אבל בתנאים כאלו אינה נאמנת מטעם שנתבאר אא"כ יש עדים, ואפילו עד אחד לא מהני להוציא מספק קדושין [נ"ל].

74. If he says to her, "On the condition that I have a maneh (a specific amount of money) with so-and-so," if it is known by witnesses that he has a maneh with so-and-so, then she is definitely betrothed. If it is not known, she is betrothed doubtfully, even if that so-and-so says he does not have it with him, and even if he and she both say they do not have it, it is still doubtful betrothal for the reason explained. If that so-and-so says he has a maneh with him, and he (the groom) also says so, and she says she does not know, it is only doubtful. But if she also says that he has a maneh with so-and-so, it is as if they both say the condition has been fulfilled, and she is definitely betrothed. In these laws, when the condition was that he has it, even if she denies it certainly and says he does not have it, it does not help to annul the betrothal, even according to the one who holds that in other conditions she is believed to say the condition was not fulfilled, as mentioned in section 20. But in such conditions, she is not believed for the reason explained unless there are witnesses, and even one witness does not help to remove the doubt of betrothal.

עה. כתבו הטור והשו"ע בסעי' ט"ז: "על מנת שיאמר פלוני שיש לי מנה בידו" אמר יש לו בידו – מקודשת, לא אמר יש לו בידו – אינה מקודשת עכ"ל, ור"ל דהתנאי היה אף שיתברר בעדים שיש לי מנה בידו מ"מ אם לא יאמר אינה מקודשת, ואין כאן ספק כיון שהתנאי לא נתקיים שלא אמר. ולהיפך נ"ל דאם אמר יש לו בידי ולא נתברר שיש לו – אינן אלא קדושי ספק כשהיא אומרת שאינה יודעת בבירור כמ"ש, דאין לומר דהתנאי היה רק על אמירתו, דמתוספתא [פ"ג] שמשם מקור דין זה נראה שזהו תנאי נוסף על הבירור שיש לו מנה ביד פלוני. ועוד נ"ל דהכל לפי העניין, דאם הדיבור היה ביניהם שיש לו מנה ביד פלוני ושיקדשנה על תנאי זה והיא לא נתרצתה עד שהפלוני יאמר ג"כ וקידשה בלשון זה ע"מ שיאמר פלוני – וודאי דזהו נוסף על הבירור, אבל אם לא היה דיבור ביניהם מקודם ובשעת הקדושין אמר לה לשון זה, כיון שאותו פלוני אמר שיש לו בידו – הוה קדושין וודאים שהרי נתקיים התנאי, ומיהו דווקא כשבאמת יש לו מנה בידו, דלא בדיבור בלבד תלוי ורק שהאמינוהו על דיבורו.

75. The Tur and Shulchan Aruch write in section 16: "On the condition that a certain person says that I have a hundred [zuz] in his possession"—if he says he has it in his possession, she is betrothed; if he does not say he has it in his possession, she is not betrothed." Their words mean that even if it is later verified by witnesses that I have a hundred [zuz] in his possession, if he does not say it, she is not betrothed. There is no doubt here since the condition was not fulfilled because he did not say it. Conversely, it seems to me that if he says he has it in his possession and it is not verified that he has it, these are only doubtful betrothals when she says she does not know for certain, as we said. We cannot say that the condition was only on his statement, as it appears from the Tosefta [Chapter 3], from where this law originates, that this is an additional condition to the verification that he has a hundred [zuz] in the possession of that person. Furthermore, it seems to me that everything depends on the context. If the conversation between them was that he has a hundred [zuz] in the possession of that person and that he will betroth her on this condition, and she did not agree until that person also says so, and he betrothed her with this language, "on the condition that a certain person says," it is certainly in addition to the verification. But if there was no prior conversation between them and at the time of betrothal he said this language to her, since that person said he has it in his possession, it is a definite betrothal, as the condition was fulfilled. However, this is only when he indeed has a hundred [zuz] in his possession, as it does not depend solely on the statement but rather that they believed him on his word.

עו. א"ל "על מנת שיש לי מנה במקום פלוני", אם נתברר שיש לו באותו מקום, וכן אם שניהם מודים – ה"ז מקודשת וודאי, ואם אין באותו מקום שאמר – ה"ז מקודשת מספק שמא יש לו באותו מקום והוא מתכוין לקלקלה וחוזר מהקדושין, והכל מטעם שנתבאר, אא"כ יש עדים שאין לו באותו מקום דאז בטלו הקדושין אף שיש לו מנה במקום אחר אפילו במקום הקרוב לאותו מקום, דכיון דהתנאי היה על אותו מקום בוודאי יש קפידא די"ל שרצונה להלך רק לאותו מקום [ב"ש סקל"ב], ולכן אם ידוע שלא היה ע"פ קפידא דווקא באותו מקום, אם נתוודע שיש לו במקום אחר – קרוב להיות קדושין וודאים, ועכ"פ הוה קדושי ספק [נ"ל].

76. He said to her, "On the condition that I have a maneh (a specific sum of money) in such-and-such a place," if it is verified that he has it in that place, or if both agree, she is certainly betrothed. If he does not have it in that place, she is betrothed out of doubt,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for perhaps he does have it there and is merely trying to cause mischief and retract from the betrothal. This is all based on the reasoning previously explained, unless there are witnesses that he does not have it in that place; in that case, the betrothal is nullified, even if he has the maneh in another place, even in a place close to the specified location. Since the condition was specifically about that place, there is certainly a concern that she desires to go only to that place. Therefore, if it is known that there was no specific insistence on that place, if it is discovered that he has it in another place, the betrothal is likely valid, and at the very least, it is a doubtful betrothal.

עז. ואפילו אמר לה לשון אחר "על מנת שאראך מנה", אין הכוונה על של אחרים כשיראה לה אלא על מנה שלו, ועד שיראנה מנה שלו אינה מקודשת קדושין וודאים אלא ספק קדושין, דמה שאמר "על מנת שאראך" זהו תנאי נוסף שאפילו יתוודע בעדים שיש לו אינה מרוצית עד שתראה בעיניה, ולכן אפילו יש עדים שיכול להראות לה אינה מקודשת עד שיראנה [חמ"ח] וכל זמן שלא הראה לה אינן אפילו ספק קדושין דהא לא נתקיים התנאי, אלא שבידו להראותה מתי שירצה שלא קבע זמן להתנאי. וצריך להראותה משלו ממש ולא של אחרים, ואפילו אם המעות בידו בעיסקא מאחר והוא מתעסק בהן וכשלו הן – אינו כלום, דלא ע"ז היתה כוונתה. וי"א עוד דאפילו יש לו על חלקו מהריוח מנה מעיסקא זו, כיון שעדיין לא חלקו אינו כשלו. ויש מי שאומר דזהו רק כשלא הגיע עדיין זמן החלוקה ורווחא לקרנא משתעבד, אבל כשהגיע זמן החלוקה הוי כשלו אף שעדיין לא חלקו [שם סקכ"ה], ואע"ג דמקבל עיסקא דינו כפועל ויכול לחלוק מתי שירצה אף בתוך הזמן כמ"ש בחו"מ סי' קע"ו, אמנם כאן הוא באופן שא"א לו לחלוק כגון שקיבל עם אחר דאז אין בידו לחלוק קודם הזמן [ב"ש סקל"ד]. ואפשר דאפילו אין לו שותף לא הוה כשלו בלא הגיע זמן החלוקה, דנהי דביכולתו לחלוק מ"מ כל זמן שלא חלק אינו כשלו, דמי יודע אם יתרצה לחלוק או בעל העיסקא ימצא לו עילה שלא יוכל לחלוק, משא"כ כשהגיע זמן החלוקה דאז הוה כשלו ממש [כ"מ מלשון הר"ן שהביא החמ"ח, ואפשר דלהרמ"א ק"ל קושית הב"ש ולפיכך כתב בכל עניין, וצ"ע לדינא ודו"ק].

77. And even if he said to her another expression, "On the condition that I show you a maneh (a specific amount of money)", the intention is not to show her someone else's maneh, but rather his own maneh. Until he shows her his own maneh, she is not definitively betrothed, but rather in a state of doubtful betrothal. This is because when he said, "On the condition that I show you," this is an additional condition that even if it is known through witnesses that he has it, she is not satisfied until she sees it with her own eyes. Therefore, even if there are witnesses that he can show it to her, she is not betrothed until he shows it to her. And as long as he has not shown it to her, it is not even a doubtful betrothal because the condition has not been fulfilled. However, it is within his power to show it to her whenever he wishes, as no time was set for the condition. He must show her his own money and not someone else's. Even if the money is in his possession as part of a business transaction from someone else and he is dealing with it as if it were his own, it is of no consequence, as this was not her intention. Some say that even if he has a share of the profit amounting to a maneh from this business transaction, since the profit has not yet been divided, it is not considered his. There is an opinion that this applies only when the time for division has not yet arrived and the profit is still integrated into the principal. However, if the time for division has arrived, it is considered his even if it has not yet been divided. And although a business partner is considered like a worker and can divide whenever he wishes, even within the time, as stated in Choshen Mishpat 176, here it is in a situation where it is impossible for him to divide, such as when he received it with another person, and then he cannot divide before the time. It is possible that even if he has no partner, it is not considered his until the time for division arrives, because although he has the power to divide, as long as he has not divided, it is not considered his. Who knows if he will agree to divide, or the business partner might find a pretext not to divide. This does not apply when the time for division has arrived, as then it is considered his.

עח. הראה לה מנה משלו והיא משועבדת לבע"ח – מקודשת, ודווקא כשלא שיעבד לבע"ח מעכשיו, ולכן לא חיישינן לשיעבוד דכל האנשים יש עליהם שיעבודים ולא דמי לעיסקא שיש לו בה ריוח ולא חלקו דאינו מועיל, דהתם לא היו עדיין שלו ועדיין לא באו לידו, אבל זה המנה שלו הוא תמיד וגם עתה שלו הם ושיעבוד אינו מבטל שלא יחשב כשלו, אבל בשיעבוד מעכשיו לא נחשב כשלו דהא אם לא ישלם לו הרי הם של הבע"ח מעכשיו ולאו שלו הם, ולפיכך הוי ספק קדושין [נ"ל]. ואם יש לו מנה משכירות המגיע לו, אם כבר גמר מלאכתו – הרי הם כשלו, ואם לאו – אינם כשלו, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף [נ"ל]. ואם יש לו מעות מתנה אצל אחד, אם זיכה לו זה הנותן ע"י אחר – הוי כשלו, ואם לאו – אע"פ שהבטיחו ליתן ובוודאי יקיים מ"מ אין זה כשלו דעדיין לא קנאם [נ"ל].

78. He showed her a maneh of his own, but it is mortgaged to a creditor – she is betrothed. This is specifically when he did not mortgage it to the creditor from the present time, and therefore we are not concerned about the mortgage, as all people have mortgages, and it is not similar to a business deal where he has profit but they have not yet divided, which does not help, because there they were not yet his and had

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not yet come into his possession. But this maneh is always his, and it is currently his, and the mortgage does not cancel it from being considered his. However, if it is mortgaged from the present time, it is not considered his, because if he does not pay, it belongs to the creditor from the present time and is not his. Therefore, it is a doubtful betrothal. And if he has a maneh from wages due to him, if he has already completed the work – it is considered his, but if not – it is not considered his, as wages are only paid at the end. And if he has money as a gift from someone, if the giver transferred it to him through another person – it is considered his, but if not – even if he promised to give it and surely will fulfill it, nevertheless it is not considered his because he has not yet acquired it.

עט. י"א שיש חילוק בין אמר "על מנת שיש לי" ובין "על מנת שאראך", דב"על מנת שיש לי" אם לא היה לו בשעת הקדושין אינה מקודשת אף שהרויח אח"כ או מצא מציאה, אבל ב"על מנת שאראך" אפילו לא היה לו בשעת הקדושין והרויח אח"כ או מצא מציאה והראה לה – מקודשת, דהא "על מנת שאראך" אמר לה, שיראה לה לאחר זמן והרי הראה לה, ואם אמר "על מנת שאראך מנה שיש לי" לא מהני מה שיתהוה לו לאחר זמן כיון שאמר שיש לו ג"כ מוכרח שיהיה לו בעת הקדושין, וכן יש חילוק דב"על מנת שיש לי" אפילו אם לא נתברר שיש לו הוי ספק קדושין דחיישינן שמא יש לו, אבל ב"על מנת שאראך" אינו כן ולא חיישינן שמא הראה לה, דבשם אין מעשה בפועל וחיישינן מספק, אבל ב"אראך" יש מעשה בפועל שצריך להראותה ולמה נחוש לזה, וכן לא דמי ל"אעשה עמך כפועל" ול"דבר לשלטון" שאע"פ שהן בקום ועשה וחיישינן, דבשם הרי היא אינה יכולה להכחישו ושמא באמת עשה ודיבר וגם אין דרך זה לעשות בעדים, אבל ב"אראך" כיון שהיא אומרת שלא הראה לה למה ניחוש וגם מדרך להראות לה בפני עדים [ב"ש סקל"ז], ונראה אף אם הוא אומר שהראה לה והיא מכחשתו – דנאמנת, אלא דלפמ"ש בסעי' כ"א צריכה גט וכופין אותו ליתן גט [ע' ב"ש, וצ"ע בכוונתו]. והנה אף שיש חולקים וס"ל דגם ב"על מנת שאראך" צריך שיהיה לו מקודם המנה ולא מהני מה שיהיה לו אח"כ דאל"כ אין גבול לדבר ובכל עת שתדרשנו להראות לה יאמר עדיין יש לי זמן להראותך [ב"י בשם הרא"ש], ור"ל שיאמר שמא יארע לי עוד איזה ריוח או איזה מציאה, אמנם הטור לא הביא דיעה זו כלל וכן רבינו הרמ"א, וטעמא דמילתא דוודאי שיש לזה גבול דמתי שתדרשנו להראותה ולא יראנה – בטלו הקדושין, דכן הוא התנאי ע"מ שאראך כלומר ע"מ שמתי שתדרשינו מחוייב אני להראותך [ב"ח]. ומ"מ כל זמן שלא דרשה יש לו זמן לעולם כל זמן שלא קבע זמן בהתנאי, ואף אם הרויח אח"כ – ג"כ חלין הקדושין כשהראה לה [ב"ש בשם רש"ל]. וכן אם א"ל "על מנת להביא לך מנה" דינו כמו ב"אראך" שאפילו אם ירויח אח"כ מהני אך שיהיה דווקא שלו, ואם אמר "להביא לך מנה שיש לי" – צריך להיות לו מקודם כמו ב"על מנת שאראך מנה שיש לי" [חמ"ח].

79. Some say there is a distinction between saying "on condition that I have" and "on condition that I show you." In the case of "on condition that I have," if he did not have it at the time of the betrothal, she is not betrothed even if he later earned or found something. But in the case of "on condition that I show you," even if he did not have it at the time of the betrothal and later earned or found something and showed it to her, she is betrothed, since he said "on condition that I show you," implying that he would show it to her later, and he did show it to her. However, if he said "on condition that I show you a maneh that I have," it does not help if he acquires it later, because he said he has it, which means he must have it at the time of the betrothal. There is also a distinction in that, in the case of "on condition that I have," even if it is not verified that he has it, the betrothal is in doubt because we are concerned that he might have it. But in the case of "on condition that I show you," this is not the case, and we are not concerned that he might have shown it to her, because here there is no actual deed, and we are concerned out of doubt. But in the case of "show you," there is an actual deed that he must show her, so why should we be concerned about this? It is also not similar to "I will do work for you" or "speak to the authorities," where, even though these are positive actions, we are concerned. In those cases, she cannot contradict him, and perhaps he did indeed do the work and speak, and it is not customary to do these things in front of witnesses. But in the case of "show you," since she says he did not show her, why should we be concerned? It is also customary to show things in front of witnesses. It seems that even if he claims he showed her and she denies it, she is believed. However, according to what is written in section 21, she needs a get (divorce document), and we compel him to give a get. Now, even though some disagree and hold that even in the case of "on condition that I show you," he must have the maneh beforehand, and it does not help if he acquires it later, because otherwise there would be no limit, and whenever she asks him to show it to her, he could say he still has time to show her (as per Beit Yosef in the name of the Rosh), and he means that he might still earn or find something. However, the Tur did not bring this opinion at all, nor did our master the Rema. The reason is that there is certainly a limit, because if she asks him to show it to her and he does not, the betrothal is void, since the condition is "on condition that I show you," meaning that whenever she asks him, he is required to show it to her. Nevertheless, as long as she does not ask, he has time forever, as long as no time was set in the condition. And even if he earns later, the betrothal is valid when he shows it to her (according to Beit Shmuel in the name of Rashal). Similarly, if he said "on condition to bring you a maneh," it is like "show you," and even if he earns

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

later, it helps as long as it is his. But if he said "to bring you a maneh that I have," he must have it beforehand, just like "on condition that I show you a maneh that I have" (according to Chochmat Shlomo).

פ. אמר לה "על מנת שיש לי בית כור עפר", אם יש עדים שיש לו – ה"ז מקודשת וודאי, ואם לאו – ה"ז מקודשת מספק שמא יש לו והוא אומר אין לו כדי לקלקלה כטעם שנתבאר במנה בסעיף ע"ג, דכיון דאמר רגלים לדבר שיש לו. ואם אמר "על מנת שיש לי בית כור עפר במקום פלוני" אם יש לו באותו מקום – מקודשת בוודאי ואם לאו – מקודשת מספק שמא יש לו שם והוא מתכוין לקלקלה, ויש קפידא בזה המקום מבמקום אחר דשמא רצונה לילך רק לאותו מקום, ועוד דשמא פירות הגדילים בקרקע זו טובים מבקרקע האחרת, ולכן אם ידוע שלא בקפידא היה על אותו מקום – דינו כבמנה שבארנו. ויש חולקים בקרקע דלא חיישינן שמא יש לו שם ואינו ידוע, ובזה לא דמי למנה דבקרקע אלו היה לו באותו מקום היה ידוע לכל, ורבותינו בעלי השו"ע לא הביאו דיעה זו כלל בסעי' כ' [וע' בהגר"א סקל"ב].

80. He said to her, "On the condition that I have a beit kor of land," if there are witnesses that he has it, she is certainly betrothed. If not, she is betrothed doubtfully, perhaps he has it and says he does not to deceive her, as explained regarding the maneh in section 73, for he said it in a manner that suggests he has it. If he said, "on the condition that I have a beit kor of land in a certain place," if he has it in that place, she is certainly betrothed. If not, she is doubtfully betrothed, perhaps he has it there and intends to deceive her, and there is a particular concern about this location over another because she might specifically want to go to that place, or perhaps the produce growing on that land is better than on other land. Therefore, if it is known that there was no specific insistence on that place, it is judged like the maneh as we explained. Some disagree regarding land, arguing that we do not suspect he might have land there that is unknown, and this is not similar to the maneh, because if he had land in that place, it would be known to all. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, did not bring this opinion at all in section 20 [see the Gra, section 32].

פא. אמר לה "על מנת שאראך בית כור עפר" – ה"ז מקודשת כשיראנה דווקא ואינו יוצא במה שיביא עדים שיש לו וכמ"ש במנה, ובזה מהני אף בשיהיה לו אח"כ, משא"כ ב"על מנת שיש לו" וכמ"ש במנה, אך יראנה דווקא שלו ולא של אחרים אפילו שכרה מאחרים או מחזיקה באריסות או בחכירה ואפילו באריסי בתי אבות שלדור דור הקרקע באריסות אצל אבותיו וממנו ילך לזרעו, מ"מ אינו מועיל דאינו שלו וכשיקלקלנה הלא ביכולת בעל הקרקע לסלקיה [חמ"ח סקל"א]. אבל אם הקרקע שלו אף שמשלם ממנה מס – הרי היא מקודשת דהא הקרקע שלו אך דנפק"מ אם כל אנשי המקום נותנים מס משרותיהם אזי אפילו אין לו רק בית כור מצומצם מקודשת דהרי ידעה שפורע מס, אבל אם לא כולם משלמים מס – אינם קדושין וודאים עד שיהא לו כבית כור עפר שאינו מעלה מס והיינו שיהיה לו יותר מבית כור שיהיה היתרון שוה כפי ערך המס [חמ"ח וב"ש] ואם לאו אינה מקודשת וודאי אלא ספק [כנ"ל בכוונת הרמ"א סעי' כ"א דלעניין קדושי וודאי הוא, ע"ש], ולא חילקו חז"ל בין עידית לבינונית וזיבורית [ע' מקנה].

81. He said to her, "On the condition that I show you a plot of land (a 'beit kur' of soil)" – she is betrothed only when he actually shows it to her, and it is not sufficient for him to bring witnesses who testify that he has it, as we have said regarding money. In this case, it is effective even if he acquires it later, which is different from "on the condition that he has it," as we have said regarding money. However, he must show her land that is specifically his and not someone else's, even if he rented it from others or holds it as a sharecropper or tenant, and even if he holds ancestral land that has been in his family for generations and will be passed to his descendants. Nevertheless, it is not valid because it is not his, and if it deteriorates, the landowner has the ability to evict him. But if the land is his—even if he pays taxes from it—she is betrothed because the land is his, though the practical difference is if all the people in the place pay taxes from their property, then even if he only has a precise 'beit kur,' she is betrothed because she knew he pays taxes. But if not everyone pays taxes, the betrothal is not certain until he has a 'beit kur' of land that does not incur taxes, meaning he must have more than a 'beit kur' so that the excess value covers the tax. If not, she is not certainly betrothed but it remains in doubt. The Sages did not distinguish between superior, average, and inferior quality land.

פב. הבית כור עפר צריך שיהיה ראוי לזריעה כל הבית כור ואם היו בו בקעים עמוקים עשרה טפחים ורחבן ד' על ד' כמ"ש בחו"מ סי' רי"ח לעניין מכירה או סלעים גבוהים י"ט ורחבן ד' על ד', אם היו הבקעים מלאים מים – הרי הם כסלעים ואין נמדדין עמו מפני שאינן ראוי לזריעה וצריך להיות בית כור לבד הנקעים והסלעים, אבל אם הנקעים אין בהם מים וראוים לזריעה – נמדדין עמה, ואע"ג דבמכר נתבאר שם בחו"מ דאף אם אינם מלאים מים אין נמדדים מטעם שאין אדם רוצה שיתן מעותיו בשדה אחת ויראו לו כשנים ושלשה מקומות, באשה לא שייך טעם זה דמאי נפקא לה מינה הא איהו טרח ומאסף התבואה, ומ"מ אם היה הבית כור במקומות נפרדים ממש שמחולקים לגמרי – אין מצטרפין וצריך שיהיה במקום אחד, דאע"ג דאינה מקפדת על הפסק הנקעים והסלעים מ"מ הרי שדה אחת הן, משא"כ כשיהיה במקומות מפורדים ממש. ואם היה בהשדה בור מלא מים אע"פ שאינו בר זריעה – נמדד עמו דצורך השדה ותקונו הוא, ודווקא נקעים מלאים מים אין נמדדין לפי שאין מספיקים להשקות השדה ואינו שבח להשדה משא"כ בור ממש [ר"ן]. ואם הנקעים והסלעים פחות מי"ט – נמדדין עם הבית כור דאין להם שם לעצמן ונקראו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הנקעים אגנות הקרקע שהמים מתמצין לתוכן והסלעים נקראו שדרות הקרקע דכן דרך רובי קרקעות, ומיהו אם הרבה מקומות רעים כאלו יש בהבית כור – וודאי דאין זה קרקע, ויראה לי דשיעורן הוא בית ד' קבין ושיהיו מובלעין בתוך חמשת קבין בתוך רובה של שדה כמ"ש בחו"מ שם לעניין מכר, ובמה שיש ספק בשם – הוה ספק קדושין בכאן [כנ"ל].

82. The area of a "beis kor" (a field measurement) must be suitable for planting throughout its entirety. If it contains deep crevices that are ten tefachim (handbreadths) deep and four by four wide, as stated in Choshen Mishpat, Siman 218 regarding sales, or rocks that are ten tefachim high and four by four wide, if the crevices are filled with water, they are considered like rocks and are not measured with it because they are not suitable for planting. The beis kor must be measured separately from the crevices and rocks. However, if the crevices do not contain water and are suitable for planting, they are measured with it. And even though it is explained there in Choshen Mishpat that even if they are not filled with water, they are not measured because a person does not want to pay for a field that appears to be in two or three places, this reasoning does not apply to a woman (in the context of marriage contracts), as she does not care since he (the husband) will take the trouble to gather the produce. Nevertheless, if the beis kor is truly in separate locations that are completely divided, they do not combine, and it must be in one place. Although she does not mind the interruption of crevices and rocks, it is still considered one field, unlike when it is in completely separate places. And if the field contains a cistern filled with water, even though it is not suitable for planting, it is measured with it because it is necessary and beneficial for the field. Only crevices filled with water are not measured because they do not suffice to irrigate the field and do not enhance it, unlike an actual cistern. If the crevices and rocks are less than ten tefachim, they are measured with the beis kor because they do not have a distinct status and are called the basins of the land into which water drains, and the rocks are called the ridges of the land, which is the way of most lands. However, if there are many such bad spots in the beis kor, it is certainly not considered land. It appears to me that the measure is a beis four kabin and that they are absorbed within five kabin within most of the field, as stated in Choshen Mishpat there regarding sales. In cases of doubt, it is considered a doubt in betrothal here.

פג. שנו חכמים במשניות דקדושין [מ"ח:], אם קידש את האשה ואמר לה "על מנת שאני עשיר" ונמצא שהוא עני, או אפילו להיפך "על מנת שאני עני" ונמצא עשיר, "על מנת שאני כהן" ונמצא לוי או "לוי" ונמצא כהן, "על מנת שאני נתין" ונמצא ממזר או "ממזר" ונמצא נתין, "על מנת שאני בן עיר" ונמצא בן כרך, "בן כרך" ונמצא בן עיר, "על מנת שביתי קרוב למרחץ" ונמצא רחוק או "רחוק" ונמצא קרוב, "על מנת שיש לי שפחה" או "בת גדלת" כלומר חשובה, או אמר לה "על מנת שיש לה שפחה" או "בת אופה" ונמצא שאין לו, או "על מנת שאין לו" ונמצא שיש לו, או אמר לה "על מנת שיש לו אשה ובנים" ונמצא שאין לו, או "על מנת שאין לו" ונמצא שיש לו (או) בכל אלו – בטלו הקדושין, וכן כדומה לזה, ואפילו אמרה "בלבי היתה להתקדש לו אפילו לא יתקיים התנאי" – אינה מקודשת, לא שנא אם קבלה היא הקדושין בעצמה ולא שנא אמרה לשליח לקבלם בתנאים כאלו ושינה בשליחותו – אינה מקודשת, ולא אמרינן דמראה מקום היא להשליח ולית בזה קפידא, דכיון דהתנית ע"מ כן יש בזה קפידא אא"כ אמרה כן בפירוש בשעת הקדושין בשעה שהתנה ע"מ כך וכך השיבה לו "אף אם לא יהיה כמו שאמרת אני מרוצה" והוא לא השיב לה לא כי – דאז מקודשת בכל עניין. וכן היה התנאי עליה בדברים כאלו ונמצא שהטעתו – בטלו הקדושין אפילו אומר עתה "בלבי היה לקדשה בכל עניין", דדברים שבלב אינם דברים אא"כ אמר בפירוש בשעת הקדושין אחר שהתנה התנאי דאע"פ שלא יהיה כן מרוצה – דאז קדושיו קדושין.

83. The Sages taught in a Mishnah in Kiddushin (48b): If one betrothed a woman and said to her, "On the condition that I am wealthy," and it turns out he is poor, or even the opposite, "On the condition that I am poor," and it turns out he is wealthy; "On the condition that I am a Kohen," and it turns out he is a Levi, or "a Levi," and it turns out he is a Kohen; "On the condition that I am a Natin," and it turns out he is a Mamzer, or "a Mamzer," and it turns out he is a Natin; "On the condition that I am a resident of the city," and it turns out he is a resident of a large town, or "a resident of a large town," and it turns out he is a resident of the city; "On the condition that my house is near the bathhouse," and it turns out it is far, or "far," and it turns out it is near; "On the condition that I have a maidservant" or "a grown daughter," meaning an important one, or he said to her, "On the condition that she has a maidservant" or "a baking daughter," and it turns out he does not have, or "On the condition that he does not have," and it turns out he has; or he said to her, "On the condition that he has a wife and children," and it turns out he does not have, or "On the condition that he does not have," and it turns out he has—in all these cases, the betrothal is nullified. Similarly, if she said, "In my heart, I intended to be betrothed to him even if the condition is not fulfilled," she is not betrothed. It does not matter whether she accepted the betrothal herself or whether she appointed an agent to accept it under such conditions and the agent deviated from his mission—she is not betrothed. We do not say that she gave the agent discretion and that there is no strictness regarding this, because since she stipulated on the condition,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there is strictness unless she explicitly said at the time of the betrothal, when he stipulated the condition, "Even if it is not as you said, I am agreeable," and he did not respond to her negatively—then she is betrothed in any case. Similarly, if the condition was on her with such matters and it turns out that she deceived him—the betrothal is nullified even if he now says, "In my heart, I intended to betroth her in any case," because thoughts in the heart are not considered matters unless he explicitly said at the time of the betrothal after stipulating the condition that even if it is not so, he agrees—then his betrothal is valid.

פד. בכל הדברים שנתבאר וכיוצא בהן, אע"פ שיש דברים שאינם מובנים למה היתה הקפידה ואדרבא יש שנמצא כנגד התנאי לשבח כמו "על מנת שאני עני ונמצא עשיר", מ"מ כיון שהיה תנאי ביניהם אין לנו לדרוש טעמים ומחוייב להיות התנאי כראוי ואם נשתנה אינה מקודשת, דכל אדם יש לו דעת שאינו מושג לאחרים ובוחר בגרוע יותר מבטובה ומקפיד בדבר שאין בזה שום קפידא לאדם אחר, וכן משמע בתוספתא [פ"ב] דתניא "על מנת שאני יוסף" ונמצא יוסף ושמעון, "על מנת שאני בַּשָּׂם" ונמצא בַּשָּׂם ובורסקי, "על מנת שאני בן עיר" ונמצא בן עיר ובן כרך – ה"ז מקודשת. "על מנת שאיני אלא יוסף" ונמצא יוסף ושמעון, "על מנת שאיני אלא בַּשָּׂם" ונמצא בַּשָּׂם ובורסקי, "שאיני אלא בן עיר" ונמצא בן עיר ובן כרך – אינה מקודשת עכ"ל, הרי שבשינוי שם מן יוסף לשמעון ג"כ יש קפידא אף שאין בזה שום טעם למה מקפדת[וכ"מ מלשון רש"י מ"ט: ד"ה בן כרך ע"ש, והש"ס שם דחשיב איזה טעמים הוא לר"ש, ע"ש].

84. In all the matters that have been clarified and similar ones, even though there are things that are not understood as to why the stipulation was made, and on the contrary, there are cases where the condition could be found to be praiseworthy, such as "on the condition that I am poor and was found to be rich," nevertheless, since there was a condition between them, we are not to seek reasons and the condition must be fulfilled as stipulated. If it changes, she is not betrothed, for every person has a mind that is not comprehensible to others and may choose the worse over the better, and may be particular about something that no other person would be particular about. This is also implied in the Tosefta [chapter 2], where it was taught: "On the condition that I am Joseph" and he was found to be Joseph and Simon; "on the condition that I am a perfumer" and he was found to be a perfumer and a tanner; "on the condition that I am a city dweller" and he was found to be a city dweller and a villager—she is betrothed. "On the condition that I am only Joseph" and he was found to be Joseph and Simon; "on the condition that I am only a perfumer" and he was found to be a perfumer and a tanner; "that I am only a city dweller" and he was found to be a city dweller and a villager—she is not betrothed. Thus, we see that even a change in name from Joseph to Simon is a matter of concern, even though there is no apparent reason why she should be particular about it. This is also evident from the language of Rashi [Ketubot 49b, s.v. "a resident of the city"], and the Talmud there, which considers the reasons according to Rabbi Shimon.

פה. אבל יש מרבותינו שכתבו לכל אלו הדברים טעמים הנאמרים בירושלמי שיכול להיות שיש בשינוי התנאי קפידא ואפילו השינוי הוא לשבח, כמו בעני ונמצא עשיר – יכולה לומר אין רצוני בההוצאה המרובה ובהטורד הרב שיש אצל העשירים שכל אדם מבקש ממנו ומטרידו [כנ"ל פי' הירושלמי], וכן מכרך לעיר – יש טעם דבכרך יש כל התענוגים שהאדם דורש ולא בעיר, ומעיר לכרך – יש טעם דבעיר יש יותר מנוחה מבכרך שאין הרעש גדול כבכרך, ובביתי רחוק ממרחץ ונמצא קרוב – יש טעם שתוכל לאמר רצונה להיות קופצת ומנתרת בהליכתי ובחזירתי ולזה צריך דרך ארוכה, ע"מ שיש לו אשה ובנים ואין לו – יכולה לומר רצוני היתה בצוותא ולא לישב בדד, ובשבח יוחסין כמו מלוי לכהן ומכהן ללוי ממזר לנתין ולהיפך – אם ההטעאה היתה למדריגה פחותה יכולה לומר רציתי דווקא במיוחס, ואם להיפך – יכולה לומר אין רצוני במיוחס פן יתגדל עלי, וכן בשפחה ובת כשהתנה שיש לו ואין לו – מקפדת שהיתה צריכים לצוותא ורצתה בשפחה חשובה או בעלת אפיה, ולהיפך כשאמר שאין לו ויש לו פשיטא שיש קפידא שאין רצונה בחשובה שמא תספר עליה לה"ר ומתוך חשיבותה יאמינו לה.

85. But some of our Rabbis have written reasons for all these matters as stated in the Jerusalem Talmud, that it could be that there is a concern about a change in condition even if the change is for the better. For example, if [a man] was poor and was found to be rich, [the woman] can say, "I do not want the excessive expenses and the great bother that come with the wealthy, as everyone seeks things from him and bothers him" [as explained in the Jerusalem Talmud]. Similarly, from a metropolis to a city – there is a reason that in a metropolis there are all the pleasures that a person seeks, which are not found in a city, and from a city to a metropolis – there is a reason that in a city there is more tranquility than in a metropolis, where there is not as much noise as in a metropolis. And if [his] house is far from the bathhouse and it is found to be close – there is a reason that she can say she desires to be jumping and moving about in her going and returning and for this, a long path is needed. If he stipulated that he has a wife and children and he does not – she can say her desire was for companionship and not to sit alone. And in the matter of lineage, like from a Levite to a Kohen, and from a Kohen to a Levite, from a Mamzer to a Natin and vice versa – if the deception was to a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

lower status, she can say she specifically wanted someone of distinguished lineage, and if the reverse – she can say she does not want someone of distinguished lineage lest he become arrogant over her. Similarly, with a maidservant and a daughter, if he stipulated that he has and he does not – she is particular because she needed companionship and wanted an important maidservant or a capable one, and the reverse, when he said he does not have and he does – it is obvious there is a concern as she does not want an important one, lest she speak ill of her, and due to her importance, people would believe her.

פו. ועפ"ז יש מגדולי האחרונים שכתבו דבעינן בכל התנאים שמתנה איזה קפידא כשהיה שינוי, אבל אם אין קפידא כלל מחמת השינוי – לא בטלו הקדושין מחמת השינוי, ולפ"ז לא א"ש הך דתוספתא בשינוי השם מיוסף לשמעון מאי קפידא יש בזה, ולי נראה לענ"ד דוודאי בכל תנאי שהאדם מתנה יש לפי דעתו איזה קפידא אף שלרוב אנשים אין זה קפידא יהיה איזה קפידא שיהיה, כיון שהתנה כן בהכרח שיקויים התנאי ואם לאו בטלו הקדושין, והירושלמי אדרבא קמ"ל דלא תימא דתנאים האלו הם כדברי המשוגעים ואין לנו להביט עליהן כיון שמתנה דברים היפך מדעת כל אדם, לזה אומר שיכול להיות זה האיש או זו האשה לפי דעתם השפילה יש להם איזה קפידא בזה, ואין לך תנאי בעולם שלא יהיה לפי דעת המתנה איזה קפידא, ואף בשמות יש מגרועי הדעת שמקפידים בשמות ששם זה מורה לטוב ויש להפכו, ואין לך דבר בעולם שאין לפי דעת המדבר איזה קפידא.

86. And based on this, some of the great later authorities have written that every condition requires some strictness when there is a change, but if there is no strictness at all due to the change, the betrothal is not nullified because of the change. Therefore, the case in the Tosefta about changing the name from Yosef to Shimon doesn't make sense—what strictness is there in this? However, it appears to me, with all due respect, that in every condition a person sets, there is, according to his understanding, some strictness, even if for most people there is no strictness at all. Nevertheless, since he set this condition, it must necessarily be fulfilled, and if not, the betrothal is nullified. The Jerusalem Talmud, on the contrary, teaches us not to say that these conditions are like the words of fools and we should not pay attention to them, because since he set conditions contrary to common sense, it tells us that it could be that this man or woman, according to their lowly understanding, has some strictness about it. There is no condition in the world where, according to the one setting it, there is no strictness. Even regarding names, there are those of lowly understanding who are strict about names, believing that one name indicates good and another should be avoided, and there is nothing in the world where, according to the one speaking, there is no strictness.

פז. עוד למדנו מהתוספתא דלא אזלינן בהתנאי בתר אומדנא רק אחר לשון התנאי ממש, שהרי מבשם לבורסקי יש קפידא גדולה ולפי האומדנא באומרו "על מנת שאני בַּשָּׂם" נראה שרצונה במלאכת ריח טוב וכ"ש שאינה חפיצה בריח רע כבורסקי, ועכ"ז פסקה התוספתא כשלא אמר "שאיני אלא בַּשָּׂם" אלא "על מנת שאני בַּשָּׂם" יכול להיות גם בורסקי אם הוא גם בַּשָּׂם, וכן כל כיוצא בזה. כללו של דבר – אין דורשין בתנאים רק הולכין אחר הלשון ממש.

87. We also learn from the Tosefta that we do not follow estimations when it comes to conditions, but rather the exact wording of the condition itself. For instance, between a perfumer and a tanner, there is a significant difference. According to estimation, when one says "on the condition that I am a perfumer," it seems that she desires a profession involving pleasant scents, and it is certain that she does not want a foul-smelling profession like a tanner. Nevertheless, the Tosefta rules that if he did not say "I am only a perfumer" but said "on the condition that I am a perfumer," he could still be a tanner if he is also a perfumer, and similarly in all such cases. The general principle is that we do not interpret conditions but follow the exact wording.

פח. עוד שנינו בתוספתא: "על מנת שאני עני" והיה עני והעשיר, "על מנת שאני עשיר" והיה עשיר והעני. "על מנת שאני בסם" והיה בסם ונעשה בורסי, "על מנת שאני בורסי" והיה בורסי ונעשה בסם, "על מנת שאני בן עיר" והיה בן עיר ונעשה בן כרך, "על מנת שיש לי בנים" והיו לו בנים ומתו, "על מנת שאין לי בנים" ולא היו לו ואח"כ נולדו לו, – ה"ז מקודשת. "שאיני אלא עני" והיה עשיר והעני, "שאיני אלא עשיר" והיה עני והעשיר, "שאיני אלא בסם" והיה בסם ונעשה בורסי, "שאיני אלא בורסי" והיה בורסי ונעשה בסם, "שאיני אלא בן עיר" והיה בן עיר ונעשה בן כרך, "שאיני אלא בן כרך" והיה בן כרך ונעשה בן עיר, "שאין לי בנים" והיו לו בנים ואח"כ מתו, "שיש לי בנים" ולא היו לו ואח"כ נולדו – אינה מקודשת. זה הכלל – כל שמתקיים בשעת קדושין אע"פ שבטל לאחר מכאן – ה"ז מקודשת, וכל שאינו מתקיים בשעת קדושין אע"פ שמתקיים לאחר מכאן – אינה מקודשת, עכ"ל. ונראה ברור שיש טעות הדפוס בבבא השניה מן "שאיני אלא בסם" עד "עיר" – וכצ"ל: "שאיני אלא בסם" והיה בורסי ונעשה בסם, "שאיני אלא בורסי" והיה בסם ונעשה בורסי, "שאיני אלא בן עיר" והיה בן כרך ונעשה בן עיר, "שאיני אלא בן כרך" והיה בן עיר ונעשה בן כרך וכו' כצ"ל, וזה ששינתה התוספתא לישנא דבבא השנייה מהראשונה דברישא קתני "על מנת שאני" ובסיפא "שאיני אלא" קמ"ל רבותא דאפילו אמר "שאיני אלא" והייתי אומר שעיקר הקפידא על להבא ולא על זמן הקדושין קמ"ל דדינו כ"על מנת שאני" שעיקר התנאי הוא על שעת הקדושין [נ"ל, ובב"ש סקמ"ד וכן כשהוא בן עיר וכו' יש טה"ד ואינו מבורר כוונתו, ואולי נתכוין על התוספתא שהבאנו מקודם הובא בשו"ע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סעי' ל"ג, ע"ש].

88. We also learned in the Tosefta: "On the condition that I am poor," and he was poor and became rich; "on the condition that I am rich," and he was rich and became poor. "On the condition that I am a perfumer," and he was a perfumer and became a tanner; "on the condition that I am a tanner," and he was a tanner and became a perfumer. "On the condition that I am a city dweller," and he was a city dweller and became a town dweller; "on the condition that I have children," and he had children and they died; "on the condition that I have no children," and he had none and then had some – she is betrothed. "That I am only poor," and he was rich and became poor; "that I am only rich," and he was poor and became rich; "that I am only a perfumer," and he was a perfumer and became a tanner; "that I am only a tanner," and he was a tanner and became a perfumer; "that I am only a city dweller," and he was a city dweller and became a town dweller; "that I am only a town dweller," and he was a town dweller and became a city dweller; "that I have no children," and he had children and then they died; "that I have children," and he had none and then had some – she is not betrothed. This is the rule: anything that is fulfilled at the time of betrothal, even if it is annulled afterward – she is betrothed; and anything that is not fulfilled at the time of betrothal, even if it is fulfilled afterward – she is not betrothed. And it seems clear that there is a printing error in the second clause from "that I am only a perfumer" to "city" – and it should read: "that I am only a perfumer" and he was a tanner and became a perfumer, "that I am only a tanner" and he was a perfumer and became a tanner, "that I am only a city dweller" and he was a town dweller and became a city dweller, "that I am only a town dweller" and he was a city dweller and became a town dweller, etc. as it should be. And this change in the Tosefta in the wording of the second clause from the first, where initially it states "on the condition that I am" and later "that I am only," teaches us that even if he said "that I am only," and one might think that the main concern is for the future and not for the time of betrothal, it teaches us that its law is like "on the condition that I am," that the main condition is at the time of betrothal.

פט. וכן אם אמר לה "התקדשי לי בכוס זה של יין" ונמצא של דבש או "של דבש" ונמצא של יין – אינה מקודשת אם הכוס היה מכוסה ולא ראתה מה שיש בו, ואף אם אמרה בלבי היתה להתקדש לו כמ"ש, אבל אם הכוס היה מגולה – ה"ז מקודשת, שהרי ראתה שאין בו כפי התנאי וקבלתו הרי נתרצתה. ומ"מ כתב הרשב"א בתשו' שאין לסמוך ע"ז ואין לזה ראיה מוכרחת שהם קדושין וודאין, ולכן יקדשה פעם אחרת. ונראה פשוט דבכוס מגולה אם אמרה בלבי היתה להתקדש לו שהרי ראיתי מה שבתוכו – א"צ קדושין אחרים, וכן אם אמר לה "התקדשי לי בדינר זהב זה" ונמצא של כסף, או "כסף" ונמצא זהב – ג"כ הדין כבכוס, ואם אמר "התקדשי לי בדינר אחד" ונמצא שני דינרין – מקודשת [ב"ח וב"ש] דאין זה שינוי, דבכלל מאתים מנה, אך אם אמר "אין בזה רק דינר" ונמצא שנים – נראה דהוי שינוי [ע' ב"ש סקמ"ו], אבל "התקדשי לי בדינר כסף" ונמצא זהב – אינה מקודשת בכל עניין דהוא שינוי גמור ואף שזהב הרבה שוה יותר מכסף, דאין הולכין בזה בתר אומדנא אלא אחרי הדברים שדיברו כמ"ש [והתוס' מ"ח: שכתבו מפני שצריכה להשלים תכשיט של כסף, אין זה בדווקא אלא כדי שלא תהא כשופטני, אבל באמת אפילו א"צ, וכ"כ הב"ח].

89. And similarly, if he said to her, "Be betrothed to me with this cup of wine," and it was found to be honey, or "with this cup of honey," and it was found to be wine – she is not betrothed if the cup was covered and she did not see what was inside it, even if she said in her heart she intended to be betrothed to him as he said. However, if the cup was uncovered – she is betrothed, since she saw that it was not as stipulated and accepted it, thus she consented. Nevertheless, the Rashba wrote in a responsum that one should not rely on this, and there is no conclusive proof that these are definite betrothals, and therefore he should betroth her again. It seems clear that in the case of an uncovered cup, if she said she intended in her heart to be betrothed to him since she saw what was inside – there is no need for another betrothal. Similarly, if he said to her, "Be betrothed to me with this gold dinar," and it was found to be silver, or "with this silver dinar," and it was found to be gold – the law is the same as with the cup. If he said, "Be betrothed to me with one dinar," and it was found to be two dinars – she is betrothed, for this is not a change, as two hundred includes one hundred. However, if he said, "There is only one dinar here," and it was found to be two – it seems this is a change. But if he said, "Be betrothed to me with a silver dinar," and it was found to be gold – she is not betrothed in any case, for this is a complete change, even though gold is worth much more than silver. In this case, we do not follow estimation but rather the spoken words.

צ. אם קדשה סתם בלא תנאי ורוצה לבטל הקדושין שאומר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לויה או לויה והיא כהנת עשירה והיא ענייה והיא עשירה, או היא שאומרת סבורה הייתי שהוא כן ואינו כן, ואף שיש אומדנא גדולה לדבריהם שהיו סבורים כן, מ"מ כיון שלא התנו – דברים שבלב אינם דברים והרי היא מקודשת, לבד במומין ונדרים דהוי ספק קדושין כמ"ש בסי' ל"ט משום דכל בני אדם מקפידים בזה והוה כתנאי מפורש, וכן באילונית, אבל בירושלמי פ"ג הל' ד' יש פלוגתא ויש שסובר דאם יש אומדנא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שסבר כן הוה קידושין רק לחומרא ולא לקולא ע"ש, ויש לחוש לזה באיסור אשת איש.

90. If he betrothed her without stipulation and wants to annul the betrothal, claiming, "I thought she was a Kohenet and she is actually a Levite, or a Levite and she is a Kohenet, wealthy and she is poor, poor and she is wealthy," or if she claims, "I thought he was such and such and he is not," even though there is strong evidence that they thought so, nevertheless, since they did not stipulate, thoughts of the heart are not considered and she is betrothed. Except in the case of defects and vows, which are a doubt in betrothal as mentioned in Siman 39, because all people are particular about this and it is considered as if it was an explicit condition, and similarly in the case of an ailonit (a woman who is unable to conceive). However, in the Jerusalem Talmud, Chapter 3, Halacha 4, there is a dispute, and some hold that if there is evidence that he thought so, the betrothal is valid only stringently and not leniently. Thus, one should be concerned about this in the case of a married woman.

צא. אמרו חז"ל: אם אמר "על מנת שאני יודע לקרות" צריך שיקרא התורה ויתרגם אותה תרגום אונקלס הגר, וי"א דאם יודע לקרות ולתרגם ג' פסוקים סגי, ויראה לי דבזמה"ז שאין מתרגמין בציבור בקריאת התורה הכוונה "יודע לקרות" שיודע לקרות בטעמים כדרך בעלי קריאות שלנו. ואם א"ל "על מנת שאני קרא" צריך להיות יודע תנ"ך בדקדוק יפה, וכ"ש שצריך לידע לתרגם התורה כמ"ש [חמ"ח], וזהו בזמן הש"ס כמ"ש.

91. Our Sages said: If one stated, "on the condition that I know how to read," he must read the Torah and translate it into the Targum of Onkelos the Convert. Some say that if he knows how to read and translate three verses, it is sufficient. It appears to me that nowadays, when we do not translate in public during the Torah reading, the intention of "knowing how to read" is that he knows how to read with the cantillation marks, as is customary among our Torah readers. And if he said, "on the condition that I can read," he must know the Tanach with precise grammar. Certainly, he must know how to translate the Torah as stated [by the Chochmat Shlomo], and this was in the time of the Talmud as mentioned.

צב. א"ל "על מנת שאני יודע לשנות" צריך להיות יודע משניות, ואפשר דאף אם אינו יודע כל המשניות אלא מקצתו סגי, וצ"ע לדינא [שם] – וזהו לפירוש הרמב"ם, ולפירש"י פירושו דשונה הוא הלכות למשה מסיני, וי"א דאם יודע מדרשי התלמוד והם הדרשות שהתלמוד דורש מפסוקי התורה, וזהו כספרא וספרי – מקודשת, והעיקר כדיעה ראשונה [הגר"א]. ואם אמר "על מנת שאני תנאה" צריך להיות יודע לקרות המשנה וספרא וספרי ותוספתא של ר' חייא ור' אושעיא, והקריאה היא הבנת הפשט והבקיאות בהם, ונ"ל דגם זה הוא לפי לשונם וסדר לימודם, אבל בלשונינו כשאומר "על מנת שאני יכול לשנות" הוא כמו יכול ללמוד ואין בזה דבר קצוב אלא כשהוא נחשב בכלל בע"ב הלומדים.

92. He said, "On the condition that I know how to recite the Mishnah," he must know the Mishnayot. It's possible that even if he only knows part of the Mishnayot, it suffices, and this requires further study for the final ruling [there]. This is according to the explanation of the Rambam. According to Rashi, it means that he recites the laws given to Moses at Sinai. Some say that if he knows the Midrashic interpretations of the Talmud, which are the interpretations the Talmud derives from the verses of the Torah, like Sifra and Sifrei, she is betrothed. The primary opinion is the first one [the Gra]. If he said, "On the condition that I am a Tanna," he must know how to read the Mishnah, Sifra, Sifrei, and the Tosefta of Rabbi Chiya and Rabbi Oshaya. The reading means understanding the plain meaning and being well-versed in them. It appears to me that this also depends on their language and order of study. However, in our language, when one says "on the condition that I can recite," it is like saying he can study, and there is no fixed measure for this, except that he is considered among the householders who study.

צג. א"ל "על מנת שאני תלמיד" כל ששואלים אותו דבר אחד בתלמודו נקרא תלמיד ומקודשת, ואפילו הדבר האחד הוא בהלכות החג שמלמדים אותו ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהם, ואפילו יודע מסכת כלה – דיו [ע' תוס' שבת קי"ד.]. ואם אמר "על מנת שאני חכם" כל ששואלים אותו דבר חכמה בתורה והיינו דבר התלוי בסברא בכל מקום ואומרה, דסימן הוא ששכלו ישר והוא חכם בתורה, ובעינן "בכל מקום" דכיון דתלוי בסברת שכלו מה לי מקום זה מה לי מקום אחר [ע' חמ"ח], ומ"מ הולכין אחר רוב סברותיו דאטו אם במעט פעמים לא יכוין האמת בסברתו אינו חכם, והרי בכל עניין אזלינן בתר רובא [נ"ל]. וגם בזה יראה לי דעתה לפי הלשונות שלנו אם יש באלו המלות הוראה אחרת צריך לילך אחר כוונת הלשון שרגילין בו בני המדינה.

93. He said, "On the condition that I am a student": anyone who can be asked one thing from his studies and can answer is called a student and she is betrothed, even if the one thing is from the laws of the festival that they teach publicly close to the festival so that all the people will be knowledgeable about them, and even if he knows the tractate Kallah – it is sufficient [see Tosafot Shabbat 114]. And if he said, "On the condition

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that I am a scholar": anyone who can be asked a matter of wisdom in the Torah, meaning a matter that depends on reasoning in any place and can answer it, for it is a sign that his intellect is straight and he is a scholar in the Torah. We require "in any place" because since it depends on his intellectual reasoning, it does not matter whether it is in this place or another [see Chochmat Adam]. Nevertheless, we follow the majority of his reasoning, for if in a few instances he does not hit the truth in his reasoning, he is not a scholar, and indeed in all matters we follow the majority [it seems to me]. Also, in this matter, it appears to me that according to our languages, if these words have another indication, one must follow the intention of the language that is customary among the people of the country.

צד. א"ל "על מנת שאני גיבור" אין אומרים שיהיה כאבנר בן נר וכיואב בן צרויה, אלא כל שחביריו מתיראים ממנו מפני גבורתו. "על מנת שאני עשיר" אין אומרים כר' אלעזר בן חרסום וכראב"ע אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו, וזהו ידוע שבעיר קטנה נקרא עשיר בסכום קטן ובעיר גדולה לא נקרא עשיר בסכום כזה, ולכן תלוי לפי המקום שהוא דר בו [נ"ל].

94. He said, "On the condition that I am strong," we do not say he must be like Avner ben Ner or Yoav ben Tzruya, but rather anyone whose peers fear him because of his strength. "On the condition that I am wealthy," we do not say he must be like Rabbi Elazar ben Charsom or Rabbi Akiva ben Yosef, but rather anyone whom the people of his city honor because of his wealth. It is known that in a small city, one is called wealthy with a smaller sum, whereas in a large city one is not called wealthy with such a sum. Therefore, it depends on the place where he lives.

צה. א"ל "על מנת שאני צדיק" – אפילו הוא רשע גמור הרי היא מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו, והטעם דחיישינן לזה היא כמ"ש בסעי' ע"ג דאומדנא גדולה היא כיון שהתנה בזה רגלים לדבר שכן הוא, ואפילו הגזילות בידו עדיין ולא השיבן לבעליהן מ"מ אולי הסכים בדעתו להשיבן, ועכ"פ מידי ספק קדושין לא נפקא [שם]. ואם הוא מוחזק לבינוני – ג"כ הוה קדושי ספק. ואם הוא מוחזק לצדיק – הוי קדושין גמורים, ואע"ג שהצדיק לא יאמר על עצמו שהוא צדיק שזהו גדר גאוה מ"מ בקדושין כשהאשה לא רצתה אלא באופן זה אין זה גאוה וידע אינש בנפשיה [כנלע"ד]. ויש מי שאומר שאם אומר שהרהר תשובה בלבו – נאמן לעשות קדושין וודאי כיון שהיא אינה יכולה להכחישו, ולא נראה כן, דאיך נאמין לרשע גמור לעשותו קדושין וודאים.

95. He said, "On the condition that I am righteous"—even if he is completely wicked, she is nevertheless doubtfully betrothed, for perhaps he had thoughts of repentance in his heart. The reason we are concerned about this is as stated in Section 73, that it is a strong presumption since he made this condition, there are grounds to believe that it is true. Even if he still possesses stolen items and has not returned them to their owners, nevertheless, perhaps he has resolved in his mind to return them. In any case, the matter of doubtful betrothal remains. If he is presumed to be of intermediate character, it is also considered doubtful betrothal. If he is presumed to be righteous, it is a complete betrothal. Although a righteous person would not say about himself that he is righteous, as this would be arrogance, nevertheless, in the matter of betrothal, when the woman only agreed under this condition, it is not arrogance, and a person knows their own soul. There are those who say that if he claims he had thoughts of repentance in his heart, he is believed to make the betrothal certain since she cannot contradict him. However, this does not seem correct, for how can we believe a completely wicked person to make the betrothal certain?

צו. א"ל "על מנת שאני רשע" אפילו הוא צדיק גמור מ"מ הוה ספק קדושין שמא הרהר לעשות עבירות, ואע"ג דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה אבל שמא הרהר עבודת כוכבים בלבו דמחשבה כזו מצרפה למעשה, וכן מחשבת אפיקורסת וכפירה בדברי חז"ל הרי הוא רשע גמור אף שאינו עושה מעשה רעים, ולמה חיישינן לזה? מפני שרגלים לדבר הוא כמ"ש בסעי' הקודם.

96. He says, "On the condition that I am wicked"—even if he is completely righteous, it is still a doubtful betrothal, for perhaps he contemplated committing sins. And even though a bad thought is not considered by the Holy One, blessed be He, as equivalent to an action, perhaps he contemplated idolatry in his heart, for such a thought is indeed considered equivalent to an action. Similarly, thoughts of heresy and denial of the words of our Sages render him completely wicked, even if he does not perform evil actions. And why do we suspect this? Because it is likely, as stated in the previous section.

צז. כמו כן בכל הדברים כגון שקדשה "על מנת שאני בעל חשבון", "על מנת שאני תוכן", "על מנת שאני כותב", "על מנת שאני צייר", "על מנת שאני חייט או סנדלר או נפח או שאר מין מלאכה" – אם מוחזק בעירו לחכם בחכמה זו או במלאכה זו אע"פ שבערים הגדולות שיש חכמים גדולים ובעלי מלאכות גדולים אין חכמתו ומלאכתו נחשבת לכלום, מ"מ כיון שבמקומו נחשב לחכם או בעל מלאכה – הוי קדושין, ואם לאו – הוה קדושי ספק דמ"מ אין לפוטרה בלא גט דשמא אין אחרים יודעים מחכמתו ומלאכתו, דלא גרע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מ"על מנת שאני צדיק" ונמצא רשע, והכל מטעם שבארנו שרגלים לדבר הוא, אא"כ האיש מוחזק לרמאות ואז אפשר בצירוף כל חכמי המקום לבטל הקדושין.

97. Similarly, in all matters such as if he consecrated [a woman] "on the condition that I am an accountant," "on the condition that I am a miller," "on the condition that I am a scribe," "on the condition that I am a painter," "on the condition that I am a tailor, or a shoemaker, or a blacksmith, or any other type of craftsman" – if he is recognized in his town as an expert in this wisdom or craft, even though in large cities where there are great sages and master craftsmen his wisdom and craft are considered insignificant, nevertheless, since in his place he is considered a sage or craftsman – the consecration is valid. And if not – it is doubtful consecration, for nevertheless, she should not be released without a get (divorce document), because perhaps others are not aware of his wisdom and craft, for it is no less than "on the condition that I am righteous" and he is found to be wicked, and everything is due to the reason we explained that there is a presumption (raglayim ladavar) for it, unless the man is known to be deceitful, in which case it is possible, with the concurrence of all the sages of the place, to annul the consecration.

צח. בסעי' י"ג ובסעי' נ"ד נתבאר דביכולתם לבטל התנאי ושיחולו הקדושין אף בלא קיום התנאי, ותנאי שלטובתו הוא בלבדו יכול לבטלו, ושלטובתה היא לבדה ביכולתה לבטל, ונתבארו שם פרטי דינים בזה, אבל להיפך לבטל הקדושין ולחזור מהם אף כשיקויים התנאי – יש בזה חילוק בין תנאי ד"אִם" לתנאי ד"מעכשיו" ו"על מנת" דכ"מעכשיו" דמי. כיצד? נתן לה פרוטה וא"ל "אם אתן לך מנה תוך ל' יום תהא מקודשת לי בפרוטה זו" – אין הקדושין חלין אלא משעה שנתנו לה וממילא שקודם זה יכולה לחזור בה מהקדושין ולא יועיל קיומו של תנאי, לפיכך אם קדשה אחר קודם שיתקיים התנאי – מקודשת לשני, דזהו כחזרה מפורשת מצדה כיון שנתקדשה לאחר, וכ"ש שהוא יכול לחזור בו אם קיום התנאי חל עליה ולא יועיל קיומה, רק חזרתו הוא כשיאמר מפורש שחוזר בו מהקדושין, אבל שיקדש אשה אחרת אין בזה כלום שהרי יכול לקחת כמה נשים שירצה, ויראה לי דאפילו בזמה"ז שיש חרם דר"ג אין בזה ביטול לקדושי ראשונה ומי שיחזור בו מהקדושין צריך לחזור בפני עדים דאל"כ לא יהא נאמן [נ"ל], ומי שעליו לקיים התנאי אם רוצה לחזור בו א"צ כלום אלא לא יקיים התנאי.

98. In Sections 13 and 54, it is explained that it is possible to nullify the condition and that the betrothal (kiddushin) will take effect even without fulfilling the condition. A condition that benefits one party can be nullified by that party alone. If it benefits her, she alone can nullify it. Specific laws regarding this are detailed there. However, to nullify the betrothal and withdraw from it, even if the condition is fulfilled, there is a difference between a condition of "if" and a condition of "from now" or "on the condition that," which is considered like "from now." How so? If he gives her a coin and says, "If I give you a maneh (a specific amount of money) within 30 days, you will be betrothed to me with this coin," the betrothal does not take effect until he gives her the maneh. Therefore, before this, she can withdraw from the betrothal, and fulfilling the condition will not help. Consequently, if another person betroths her before the condition is fulfilled, she is betrothed to the second person, as this is considered an explicit withdrawal on her part since she accepted betrothal from another. Certainly, he can withdraw from the betrothal if the fulfillment of the condition falls upon her, and fulfilling the condition will not help. His withdrawal, however, must be explicit, stating that he withdraws from the betrothal. Betrothing another woman does not affect anything, as he can marry as many women as he desires. It seems to me that even nowadays, with the ban of Rabbeinu Gershom against polygamy, this does not nullify the first betrothal. One who wishes to withdraw from the betrothal must do so in the presence of witnesses; otherwise, he will not be believed. If the party responsible for fulfilling the condition wishes to withdraw, he does not need to do anything other than not fulfill the condition.

צט. ואין חילוק בזה בין קדושי כסף לקדושי שטר, דבכולם כשחוזרים מן הקדושין א"צ גט כלל, ואף בקדושי שטר ויש בו זמן דבכה"ג בגיטין מחמרינן כמ"ש בסי' קמ"ג משום דאמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו ואפשר דדינו כמעכשיו כמו שנתבאר שם, אבל בקדושין אין אומרים כן דאין חילוק בין קדושין לקדושין, ועוד דזמן דקדושי שטר לא תקנו חכמים כמ"ש בסי' ל"ב. וגם בקדושי ביאה נתבטלו הקדושין כשלא נתקיים התנאי, ואע"ג דלפ"ז נמצא הביאה ביאת זנות, מ"מ כיון שחזרו – חזרו.

99. And there is no distinction in this matter between betrothal by money and betrothal by document, for in all cases when the betrothal is nullified, no get (divorce document) is required at all. Even in the case of betrothal by document that includes a date, where in such cases regarding divorces we are stringent as stated in Siman 143 because we say that the date on the document proves its validity and it might be considered as if it were effective immediately, as explained there. But in matters of betrothal, we do not say this, as there is no difference between one form of betrothal and another. Additionally, the sages did not establish a requirement for a date in betrothal documents as stated in Siman 32. Also, in the case of betrothal through intercourse, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal is nullified if the condition was not fulfilled, and even though according to this it would seem that the intercourse was promiscuous, nevertheless, since they nullified the betrothal, it is nullified.

ק. אבל בתנאי ד"מעכשיו" ו"על מנת" יש בזה דין אחר, דכיון שבקיום התנאי יחולו הקדושין למפרע, ולכן לא מהני חזרתה כשהוא קיים התנאי, ואם קבלה קדושין מאחר קודם שיתקיים התנאי ואח"כ נתקיים התנאי – אין קדושי השני כלום. ואם אמר לה "על מנת שאתן לך מנה תוך ל' יום", אם נתן לה תוך ל' יום – הוי קדושין למפרע, ואם לא נתן לת תוך ל' יום – אינה מקודשת, ואם קבלה קדושין מאחר תוך שלשים יום – מקודשת ואינה מקודשת עד שלשים יום, וכי שלמו ל' יום אם לא קיים ראשון תנאו – פקעי קדושי קמא וגמרי קדושי בתרא וא"צ גט מהראשון, ואם קיים ראשון תנאו – א"צ גט משני.

100. However, regarding the conditions of "from now" and "on the condition," there is a different ruling. Since upon the fulfillment of the condition the betrothal takes effect retroactively, therefore her retraction does not help if he fulfills the condition. And if she accepted betrothal from another man before the condition was fulfilled and afterwards the condition was fulfilled, the betrothal from the second man is null. And if he said to her, "on the condition that I give you a maneh within 30 days," if he gave it to her within 30 days, the betrothal is retroactively valid. If he did not give it to her within 30 days, she is not betrothed. And if she accepted betrothal from another man within those 30 days, she is in a state of being both betrothed and not betrothed until the 30 days are completed. If the 30 days pass and the first man did not fulfill his condition, the first betrothal is annulled, and the second betrothal becomes fully valid, and she does not require a get (divorce document) from the first man. If the first man fulfills his condition, she does not require a get from the second man.

קא. עוד יש הפרש בין תנאי ד"אם" ל"מעכשיו" ו"על מנת", דבתנאי ד"אם" שהקדושין יחולו בקיום התנאי א"א לקדשה רק בקדושי כסף דאפילו יתאכלו המעות עד אותו זמן קיימים הקדושין מטעם שיתבאר בסי' מ', אבל בקדושי שטר י"א שאין הקדושין חלין אז עד שיהא השטר אז ברשותו כמ"ש שם, ולפ"ז פשיטא דבקדושי ביאה אינו יכול לקדשה דהרי הביאה לא יהיה אז לעת חלות הקדושין, אבל ב"מעכשיו" ו"על מנת" יכול לקדש באיזה קדושין שירצה כיון שהקדושין חלין למפרע, וזה שכתבנו בסעי' צ"ט לעניין קדושי ביאה שכשלא נתקיים התנאי הוי בעילת זנות, זהו רק ב"מעכשיו" וב"על מנת" אבל בתנאי ד"אם" אין לקדשה בביאה, ושם יתבאר בס"ד.

101. There is also a difference between a condition of "if" and "from now" and "on the condition that," for in a condition of "if" where the betrothal will take effect upon the fulfillment of the condition, it is impossible to betroth her except with money. Even if the money is consumed before that time, the betrothal remains valid for the reason that will be explained in Siman 40. However, with betrothal by document, there are those who say that the betrothal does not take effect until the document is in his possession at that time, as stated there. According to this, it is obvious that with betrothal by intercourse, he cannot betroth her, for the intercourse will not be at the time the betrothal takes effect. But with "from now" and "on the condition that," he can betroth her with any form of betrothal he wishes, since the betrothal takes effect retroactively. And what we wrote in Siman 99 regarding betrothal by intercourse, that if the condition is not fulfilled, the intercourse is considered licentious, this is only with "from now" and "on the condition that," but with a condition of "if," he cannot betroth her by intercourse. This will be explained there, with God's help.

קב. בסי' קל"ז יתבאר דאם אמר לאשתו "הרי את מגורשת חוץ מפלוני" דאינו גט דבעינא כריתות וליכא, ואם א"ל "על מנת שלא תנשא לפלוני" – הוה גט דזהו ככל התנאים, ולעניין קדושין האומר לאשה "הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני" כלומר שלא תאסור עליו אלא תהיה א"א לכל העולם ולפלוני כפנויה שיתפסו גם קדושין שיקדשנה לאוסרה עליו – דעת הרבה מרבותינו שאין זה קדושין כלל, דקדושין איתקש לגירושין דכתיב "ויצאה והיתה", וכן משמע פשטא דגמ' [גיטין פ"ב:], אמנם הרמב"ם ז"ל בפ"ז החמיר בדבר וכתב דהוה ספק קדושין, וכן פסק רבינו הב"י בסעי' ל"ט, ולכן למעשה צריכה ממנו גט ונאסרת לכהונה [דמפרש מ"ש אביי שם את"ל איתא לדר"א דזהו גם לרבנן דלא כפירש"י, ומה שהקשה הלח"מ דא"כ גם לעניין יבום נפק"מ, נ"ל דהרמב"ם ס"ל כקושית תוס' בד"ה כגון, ומפרש דבאמת למאי דתניא לקמן לא משכחת לה, דואלא וכו' היכי משכחת לה אינה קושיא אלא שאלה, ע"ש ודו"ק].

102. In Siman 137, it is explained that if a man says to his wife, "You are divorced except for with regard to so-and-so," it is not a valid divorce because we require a complete severance, and this is lacking. However, if he said, "On the condition that you do not marry so-and-so," it is a valid divorce because this is like any other condition. Regarding betrothal, if a man says to a woman, "You are betrothed to me except for with regard to so-and-so," meaning she will be prohibited to everyone except him, but to so-and-so, she will be considered single and his betrothal to her would take effect to prohibit her to him—many of our Rabbis opine that this is not a valid betrothal at all, because betrothal is compared to divorce as it is written, "And she departs and becomes," and this is also the plain meaning of the Gemara (Gittin 82b).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, the Rambam of blessed memory, in Chapter 7, was stringent in this matter and wrote that it is a doubtful betrothal, and so ruled our teacher, the Beit Yosef, in Siman 39. Therefore, in practice, she requires a divorce from him and is prohibited to marry a priest.

סימן לט

א. **[המקדש ע"מ שאין בה נדרים או מומים ועל מי להביא ראיה ובו כ"ב סעיפים]**
המקדש את האשה וא"ל על מנת שאין עליה נדרים ונמצא עליה נדרים – בטלו הקדושין וא"צ גט, אך לא כל ענייני נדרים בכלל הזה, וכך אמרו חז"ל: באלו נדרים אמרו, שיש בהם עינוי נפש שלא תאכל בשר ושלא תשתי יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונים ואפילו באחד מהם [כתובות ע"ב:] מפני שיש בזה עינוי נפש הרבה ומתגנית עליו, ולאו דווקא בגדי צבעונין דה"ה לשאר המינים שדרך הנשים להתקשט בהן [בדק הבית], וכן נדרה שלא תאכל לחם – פשיטא דהוי עינוי נפש הרבה וה"ה בדברים שבינו לבינה בדברים הגדולים שדרך רוב בני אדם להקפיד בהן כמו "נטולה אני מן היהודים" וכיוצא בזה א"צ גט [ע' חמ"ח סק"א].

1. **[Betrothal on Condition of No Vows or Blemishes and Who Must Bring Proof; with 22 Sections]**
A man who betroths a woman and says to her "on the condition that you have no vows" and it is found that she has vows – the betrothal is null and void and does not require a get (divorce document). However, not all types of vows fall under this category. Our sages have said: Which vows are included? Those that cause affliction to the soul, such as a vow not to eat meat, not to drink wine, or not to adorn herself with colorful garments, and even just one of these [Ketubot 72b], because these cause significant affliction to the soul and make her repugnant to him. It is not only colorful garments; the same applies to other types of garments that women typically adorn themselves with [Bedek HaBayit]. Similarly, if she vowed not to eat bread – it is obvious that this causes significant affliction to the soul. The same applies to matters between her and her husband in major issues that most people usually care about, such as "I am forbidden to all Jews" or similar matters; in such cases, a get is not required [See Chomat HaChaim Section 1].

ב. אבל אם נמצאו עליה שארי מומי נדרים, אפילו שיש בהן מעט עינוי נפש, כגון שלא תאכל תפוחים וכיוצא בזה, וכן בדברים קטנים שבינו לבינה – צריכה גט וכתובה, ואע"פ שהתנה סתם "על מנת שאין עליה נדרים" דמשמע כל מין נדר, מ"מ אין בלשון זה רק דברים שרובי אנשים מקפידין עליהן ולא מה שיש קפדנים גם בדבר מועט, ואף אם ידוע שגברא זה קפדנא טובא מ"מ מידי דקפדי אינשי הוה קפידה קפידא ומידי דלא קפדי אינשי לא הוה קפידה קפידא [גמ'] דהיה לו להתנות מפורש כן, ומדאמר סתם "נדרים" אין כלול בלשון כזה רק לפי לשון רוב בני אדם, ואע"ג דבנדרה תחתיו יכול להפר כל מין עינוי נפש אף קטן שבקטנים כמ"ש ביו"ד סי' רל"ד, זהו לפי שאינו בדין שתהא נודרת תחתיו, אבל בנדרה קודם שתבא לרשותו רוב בני אדם אינם מקפידים רק על דברים גדולים מעינוי נפש ומבינו לבינה [ע' ר"ן].

2. However, if other types of vows are found upon her, even if they cause a small amount of personal affliction, such as a vow not to eat apples or similar matters, and also in small matters between her and him – she requires a get (divorce) and a ketubah (marriage contract). And even though he stipulated generally "on the condition that she has no vows," which implies any type of vow, nevertheless, this language only refers to matters which most people are particular about, and not to what some meticulous individuals are particular about in minor matters. And even if it is known that this man is exceedingly meticulous, still, his meticulousness is considered significant only in matters that people generally are particular about, and in matters that people are not generally particular about, his meticulousness is not considered significant. He should have stipulated this explicitly. And since he said generally "vows," this language includes only what the majority of people consider significant. And even though when she vows during the marriage, he can annul any type of affliction, even the smallest, as it is written in Yoreh De'ah, section 234, this is because it is not proper for her to vow while married to him. But if she vowed before she came into his possession, most people are only particular about significant matters of personal affliction and matters between her and him.

ג. אמנם אם קידשה מפורש על מנת שלא יהיה עליה כל נדר, אמרו בירושלמי אפילו נמצא שנדרה שלא תאכל חרובין שכמעט אין דרך בני אדם לאוכלם כלל – אינה מקודשת כיון שפירש כל נדר, וכן כתבו הפוסקים. ויש להסתפק אם דווקא השייך לעינוי נפש אף שהוא עינוי קטן שבקטנים אבל כל שאין שייך כלל לעינוי נפש שאין הבעל יכול להפר לא נכלל אף בלשון כל נדר דאמרינן כל נדר שיש בזה קצת עינוי או בינו לבינה אבל לשארי נדרים לא כיוון, או אפשר שאם נמצא עליה איזה מין נדר בטלו הקדושין, והירושלמי והפוסקים נקטו חרובין לרבותא, וכן הדעת נותנת דלשון כל נדר כלול הכל וכמה בני אדם מקפידין על כל מין נדר דעון נדרים גדול הוא ו"טוֹב אֲשֶׁר לֹא תִדֹּר" כתיב (קהלת ה ד), וזה שאין ביד הבעל להפר נדרי אשתו לבד עינוי נפש ושבינו לבינה – זהו מגזירת התורה, אבל זה שהתנה וודאי כוונתו היתה לכל מין נדר, ומ"מ למעשה אין להקל וצריכה גט בלא כתובה [נ"ל].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

3. However, if he explicitly betrothed her on the condition that she has no vows upon her, it is stated in the Jerusalem Talmud that even if it is found that she vowed not to eat carobs, which people usually do not eat at all, she is not betrothed since he specified "any vow." Thus, the poskim (Jewish legal decisors) have written. There is room for doubt whether this applies only to matters related to personal affliction, even if it is a minor affliction, but anything not related at all to personal affliction, which the husband cannot annul, is not included even in the term "any vow." We say "any vow" includes something that has a bit of affliction or is between the husband and wife, but for other vows, he did not intend. Alternatively, it is possible that if any kind of vow is found upon her, the betrothal is nullified. The Jerusalem Talmud and the poskim cited carobs as a significant example, and common sense suggests that the phrase "any vow" includes everything, as many people are particular about any kind of vow since the sin of vows is great, and it is written, "It is better that you do not vow" (Ecclesiastes 5:4). The fact that the husband cannot annul his wife's vows, except those of personal affliction or between them, is a decree of the Torah. However, in this case, his condition certainly intended to cover all kinds of vows. Nonetheless, in practice, one should not be lenient, and she requires a get (divorce document) without a ketubah (marriage contract) [this is my opinion].

ד. אם נמצאו עליה נדרים שמבטלין הקדושין והוא רוצה למחול התנאי – התנאי בטל וא"צ קדושין אחרים דנתקיימו הקדושין הראשונים דכל תנאי שמתנים בשעת הקדושין ביכולת למחול כמ"ש בסי' ל"ח סעי' י"ג ונ"ד. אמנם זהו כשלא הקפיד כששמע, אבל אם הקפיד בשעת השמיעה מיד נתבטלו הקדושין ולא מהני מחילה עוד, וזהו שיתבאר בסי' ס' דצריך לקדשה מחדש בקדושי טעות ע"ש [ב"ש סק"ב], ואף שבארנו שם שיש דיעות דלא מהני מחילה רק בדבר שבממון, מ"מ העיקר לדינא שביכולת למחול כל תנאי שכן פסקו שם רבותינו בעלי השו"ע כמ"ש שם.

4. If vows are found upon her that invalidate the betrothal and he wishes to waive the condition, the condition is nullified, and there is no need for a new betrothal, as the original betrothal remains valid. This is because any condition made at the time of betrothal can be waived, as stated in Siman 38, paragraphs 13 and 54. However, this applies if he did not object upon hearing it. But if he objected immediately upon hearing, the betrothal is immediately invalidated, and waiving the condition is no longer effective. This will be explained in Siman 60, where it is stated that she needs to be betrothed anew in case of a mistaken betrothal. And even though it is explained there that some opinions hold that waiving is effective only in monetary matters, the main legal ruling is that it is possible to waive any condition, as our masters, the authors of the Shulchan Aruch, have ruled there.

ה. ויש בזה שאלה, ואיך אמרינן דכשנמצאו עליה נדרים בטלו הקדושין ומותרת להנשא בלא גט, הרי אם תלך לחכם ויתיר לה נדריה הרי הקדושין קיימים כמו שיתבאר וא"כ איך מתירינן לה להנשא, שמא תלך אח"כ לחכם ויתיר לה הנדרים ונמצאו שהקדושין הראשונים קיימין ובניה מן השני ממזירים? ויש מרבותינו שסוברים דאימתי מהני התרת חכם – כשהתיר לה קודם שהמקדש נתוודע מהנדרים אבל אם נתוודע קודם שהתיר לה חכם – בטלו הקדושין מיד [תוס' שם ע"ד: ד"ה חכם], ולפ"ז י"ל דמה שמתירין לה להנשא זהו כשנתוודעו לו הנדרים קודם שהתיר לה החכם. ויש מראשונים שאמרו שאין לנו לחוש לזה שבוודאי לא תעשה דבר זה ולא תלך אצל חכם להתירה שהרי לא תקלקל א"ע ולעשות בניה ממזירים, ולכן כשמתירים אותה להנשא ונשאת אין בזה עוד חשש [שמ"ק], ויש ראיה לסברא זו מלקמן סי' קמ"ג בגט על תנאי דלא חיישינן שמא תעבור על התנאי בקום ועשה לקלקל א"ע. וי"א עוד דמיד כשב"ד התירוה לינשא מיד נתבטלו הקדושין, ואפילו תלך אצל חכם ויתיר לה לא חיילה עלה קדושי קמא [שם בשם הרא"ה].

5. And there is a question about this: How can we say that when vows are found upon her, the betrothal is nullified and she is permitted to marry without a divorce? For if she goes to a sage and he annuls her vows, then the betrothal remains valid, as will be explained. So how can we permit her to marry? Perhaps she will later go to a sage who will annul her vows, and it will be found that the first betrothal is valid, and her children from the second husband will be mamzerim (illegitimate)? There are some of our Rabbis who hold that the annulment by a sage is effective only if he annulled it before the betrother became aware of the vows. But if he became aware before the sage annulled them, the betrothal is immediately nullified [Tosafot there, 74b: s.v. HaChacham]. According to this, it can be said that we permit her to marry if the vows were known to him before the sage annulled them. There are early authorities who said that we do not need to be concerned about this, for she will certainly not do such a thing and will not go to a sage to annul it, as she would not want to ruin herself and make her children mamzerim. Therefore, once she is permitted to marry and has married, there is no longer any concern [Shitah Mekubetzet]. There is proof for this reasoning from later in Siman 143 regarding a conditional divorce, where we are not concerned that she might violate the condition actively and ruin herself. Some also say that the moment the court permits her to marry, the betrothal is immediately nullified,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and even if she goes to a sage and he annuls the vows, the original betrothal does not take effect again [there in the name of the Ra'ah].

ו. אבל בירושלמי דהמדיר יש פלוגתא בזה, דיש שסובר שמותרת בלא גט מטעם שלא תקלקל א"ע כמ"ש, ויש שסובר דבאמת אסורה בלא גט מטעם שמא תתיר את נדרה, ולכן אע"פ שמש"ס שלנו נראה ברור דא"צ גט וכן פסק הרמב"ם והרבה מהראשונים, מ"מ יש מהפוסקים שחששו להך דירושלמי וכתבו שלא תנשא בלא גט, וכן כתבו רבותינו בעלי השו"ע בסוף סעי' א' די"א שחוששין שמא תלך אצל חכם ויתיר לה ולכן אסורה להנשא בלא גט עכ"ל, וכן הראשונים דס"ל לדינא דמותרת בלא גט כתבו דלמעשה יש לחוש להירושלמי [ש"מ], ואע"ג דבסי' קמ"ג קיי"ל דלא חיישינן שתקלקל א"ע, מ"מ בזה יש לחוש מפני שלא יהיה כוונתה לקלקל א"ע וכוונתה תהיה להנצל מעונש נדרים ולא יעלה על דעתה שבזה תקלקל א"ע [ב"ש].

6. However, in the Jerusalem Talmud of "HaMadir" there is a dispute regarding this matter. There are those who hold that she is permitted without a get (divorce document) because she will not ruin herself, as mentioned. And there are those who hold that she is indeed forbidden without a get because she might annul her vow. Therefore, although it appears clear from our Talmud (the Babylonian Talmud) that a get is not required, and this is also the ruling of the Rambam and many of the early authorities, nevertheless there are some decisors who are concerned with the opinion in the Jerusalem Talmud and have written that she should not remarry without a get. And so wrote our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, at the end of Section 1, that there are those who are concerned she might go to a sage and have her vow annulled, and therefore she is forbidden to remarry without a get. And even those early authorities who hold that she is permitted without a get wrote that in practice one should be cautious of the Jerusalem Talmud. And although in Section 143 we rule that we are not concerned she will ruin herself, nevertheless, in this case, we need to be cautious because her intention might not be to ruin herself but rather to escape the punishment of vows, and it would not occur to her that by this she is ruining herself.

ז. ואע"ג שי"ל דהירושלמי מיירי קודם שנודע הבעל אבל לאחר שנודע שוב אין כאן חשש מפני שבטלו הקדושין, וראיה לזה מרבותינו בעלי השו"ע שחששו להירושלמי כמ"ש ובסעי' ב' פסקו דאחר שנודע הבעל שוב אין ביכולתה להתיר, ואי ס"ד דהירושלמי מיירי גם לאחר שנודע הבעל למה חששו להירושלמי, מ"מ לא נראה כן וכמה מהראשונים ס"ל דהירושלמי אינו מחלק בין קודם ידיעת הבעל ובין אח"כ [ר"ן ושמ"ק], והסברא נותנת כן דאיך אפשר לומר דמיירי קודם ידיעתו הא קודם ידיעתו גם בלא חשש התרת חכם א"א לה להנשא דשמא הבעל כשישמע ימחול התנאי ותהיה מקודשת למפרע כמ"ש בסי' ל"ח סעי' נ"ד, וזה דוחק לומר דתלינן דמסתמא לא ימחול כיון שיש קפידא בזה דאיך אפשר להתירה להנשא לכתחלה על סמך זה, אלא וודאי דהירושלמי אינו מחלק בין קודם ידיעה לאחר ידיעה, וזה שרבותינו בעלי השו"ע חששו להירושלמי אף לאחר ידיעתו, באמת ס"ל לדינא דאין חשש בזה אלא שהחמירו בקדושין מפני חומר הנושא כמו שהחמירו בעיקר חששא דירושלמי שמא יתיר לה החכם דוודאי הש"ס דילן לא ס"ל להך חששא, וכן הרמב"ם ז"ל, ומ"מ מפני החומר חששו לזה ולכן גם בלאחר ידיעתו חששו להירושלמי אע"ג דלדינא לא ס"ל כן [כנלענ"ד, וע' חמ"ח וב"ש].

7. And even though it could be said that the Yerushalmi is referring to a case before it became known to the husband, but after it became known, there is no longer a concern because the betrothal is nullified. And there is proof for this from our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, who were concerned about the Yerushalmi, as it is written, and in section 2, they ruled that after it became known to the husband, she can no longer be permitted [to remarry]. And if one were to think that the Yerushalmi is also referring to after it became known to the husband, why were they concerned about the Yerushalmi? Nevertheless, it does not seem so, and several of the earlier authorities held that the Yerushalmi does not distinguish between before the husband's knowledge and after, [Ran and Sh'ma'ta Kadma]. And logic dictates this as well, for how could it be said that it refers to before his knowledge, for even without the concern of the sage's annulment, she cannot marry because maybe the husband, upon hearing, will forgive the condition and she will be retroactively betrothed, as is written in section 38, clause 54. And it is forced to say that we assume that he will not forgive because he is strict in this matter, for how can she be permitted to marry initially based on this? Rather, certainly, the Yerushalmi does not distinguish between before and after knowledge. And that which our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, were concerned about the Yerushalmi even after his knowledge, truly they held that there is no concern in this matter, but they were stringent in betrothal matters due to the severity of the issue, as they were stringent in the main concern of the Yerushalmi that perhaps the sage will permit her, for surely our Talmud does not hold of this concern, and so too the Rambam, of blessed memory. Nevertheless, because of the severity, they were concerned about this, and therefore, even after his knowledge, they were concerned about the Yerushalmi, although they did not hold this way in practice [as it appears to me, and see Chom'at Chemed and Beit Shmuel].

ח. היו עליה נדרים והלכה אצל חכם והתירה – מקודשת, שהרי החכם עוקר הנדר מעיקרו וכאלו לא היה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עליה נדרים כלל. בד"א? שהתירה חכם קודם שנודע לבעל אבל אם נודע לבעל קודם שהתירה – מיד נתבטלו הקדושין, ואין לתמוה על סברא זאת דהרי גם אחר הידיעה ביכולתה להתיר ע"פ חכם ולעקרם כאלו לא היה, דוודאי ע"מ כן מקדשה שאם לא ירצה לבטל הקדושין מחמת הנדרים שיהו קדושין קיימים, והיכא דידע קודם שהותרו הרי מיד רוצה שיהיו מבוטלין הקדושין דשמא לא ימצא לה החכם היתר, אבל היכא דהותרו קודם ידיעתו וודאי לא רצה לבטלן מפני הנדרים, שהרי עתה אין שום קפידא [תוס']. ודבר פשוט הוא שזהו דווקא כששמע והקפיד, אבל אם לא הקפיד הוה כמחילה על התנאי [ע' מקנה], אבל כשהתירה קודם ידיעתו אף אם הקפיד כששמע – אין קפידתו כלום שהרי אין עליה נדרים שנעקרו מעיקרן, ואף אם יאמר שדעתו היה בשעת הקדושין שאם רק יהיו עליה נדרים אף שתתירם אין חפצו בה – לא צייתינן ליה ואמרינן שעתה מוצא עילה לבטל הקדושין ובשעת הקדושין לא היה דעתו רק אם לא יתיר לה החכם קודם שמיעתו, אמנם אם בפירוש דיבר כן בשעת הקדושין – הכל לפי תנאו [כנ"ל לפמ"ש תוס'].

8. If she had vows upon her and went to a sage who annulled them, she is considered betrothed, for the sage uproots the vow from its foundation as if it never existed at all. When does this apply? When the sage annulled it before the husband became aware. But if the husband became aware before the sage annulled it, the betrothal is immediately nullified. Do not be surprised by this reasoning, for even after becoming aware, she can annul it through a sage, uprooting it as if it never existed. Certainly, he betrothed her with the understanding that if he does not wish to annul the betrothal because of the vows, the betrothal should remain valid. And where he became aware before they were annulled, he immediately wishes for the betrothal to be nullified, lest she cannot find a sage to annul them. However, where they were annulled before he became aware, he certainly does not wish to nullify them due to the vows, for now there is no concern. And it is simple that this only applies when he heard and objected, but if he did not object, it is as if he waived the condition. But if she annulled it before he became aware, even if he objected when he heard, his objection is of no consequence, for there are no vows upon her since they were uprooted from their foundation. Even if he claims that his intention at the time of betrothal was that if she had vows, even if she annulled them, he would not want her, we do not heed him. We say that he now finds a pretext to nullify the betrothal, and at the time of betrothal, his intention was only if the sage did not annul them before he became aware. However, if he explicitly spoke thus at the time of betrothal, everything depends on his condition.

ט. ודע, שבגמ' שם יש אוקימתא שמחלק בדין זה בין אשה חשובה לאינה חשובה, דאשה שאינה חשובה צריכה גט מספק אפילו אם התירה הנדרים קודם שנודע לבעל ואשה חשובה א"צ גט. וביאור הדברים – דסברא זו שכתבנו דכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו הוה כלא היו עליה נדרים כלל ואין רוב בני אדם מקפידים ע"ז, אין הסברא ברורה ולכל אדם יש בזה ספק אם זה ראוי לקפידא אם לאו וממילא צריכה גט מספק לפי דיעות בני אדם, וכל זה בסתם נשים, אבל באשה חשובה אין לאדם ספק בה וכל אדם דעתו שבאשה חשובה כשיש ספק לא יהיה ספק ויתבטלו הקדושין דטוב לו יותר מספק דבספק נצריכנה גט ויאסר בקרובותיה, וזה לא ניחא ליה, הלכך גומר בדעתו בשעת הקדושין שאם רק יהיו עליה נדרים אפילו תתירם יתבטלו הקדושין[וסייג לזה מצאתי בש"מ שם], ולפ"ז לדיעה זו בסתם נשים צריכה גט מספק ובאשה חשובה אינה צריכה גט.

9. And know that in the Gemara there, there is a distinction made in this matter between an important woman and an unimportant woman. For an unimportant woman, she needs a get (divorce document) out of doubt even if she nullified the vows before her husband became aware of them, whereas an important woman does not need a get. The explanation of the matter is as follows: This reasoning that we wrote that since the sage uproots the vow from its root, it is as if there were no vows upon her at all and most people do not care about this, this reasoning is not clear, and for every person there is doubt whether this is worthy of concern or not. Consequently, she requires a get out of doubt according to the opinions of people. And all this applies to ordinary women. But regarding an important woman, there is no doubt in this matter, and every person's opinion is that for an important woman, when there is doubt, there is no doubt, and the betrothal is annulled because it is better for him than a doubt, for in a doubt she would need a get, and he would be prohibited from marrying her relatives, and this is not acceptable to him. Therefore, he resolves in his mind at the time of the betrothal that if there are vows upon her, even if she annuls them, the betrothal will be annulled. And according to this opinion, for ordinary women, she requires a get out of doubt, but for an important woman, she does not require a get.

י. אמנם לדינא כיון דלדיעה ראשונה אין חילוק בין חשובה לשאינה חשובה ושתיהם מקודשות גמורות, ולדיעה השנייה באשה שאינה חשובה צריכה גט מספק ובחשובה א"צ גט, ממילא דגם אשה חשובה צריכה גט מספק, והספק הוא שמא קיי"ל כדיעה ראשונה או קיי"ל כדיעה שנייה, ואע"ג דע"י זה יאסר בקרובותיה מ"מ מה לנו בזה כיון דלדיעה ראשונה היא מקודשת גמורה, ואם קבלה קדושין מאחר בין חשובה ובין אינה חשובה צריכה גט מהשני ג"כ מפני הספק, דשמא קיי"ל כדיעה שנייה דחשובה בטלו קדושי ראשון לגמרי, ואינה חשובה ג"כ אינו אלא ספק, וממילא דצריכה גט משני.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10. However, according to the law, since according to the first opinion there is no difference between an important and an unimportant woman, and both are fully betrothed, and according to the second opinion, an unimportant woman requires a get (divorce document) out of doubt, and an important woman does not require a get, it follows that even an important woman requires a get out of doubt. The doubt is whether we hold according to the first opinion or according to the second opinion. Although by this she will be prohibited to his relatives, what does it matter to us, since according to the first opinion she is fully betrothed? If she accepted betrothal from another man, whether she is important or not, she requires a get from the second man as well, due to the doubt. This is because perhaps we hold according to the second opinion that for an important woman the first betrothal is completely nullified, and for an unimportant woman it is also only a doubt, and therefore she requires a get from the second man.

יא. וזהו שכתב רבינו הב"י בסעי' ב': היו עליה נדרים והלכה אצל חכם והתירה – מקודשת וכו', ויש מי שאומר שאם היא אשה חשובה אפילו אם קודם שנודעו לבעל התירה חכם – הוה ספק מקודשת עכ"ל, ור"ל דהספק הוא מפני ספיקא שלנו כמאן קיי"ל, דלדיעה ראשונה – רק אם נודע לבעל קודם שהתירה חכם אינה מקודשת, ולדיעה שנייה שהבאנו – אפילו התירה חכם מקודם אינה מקודשת, וממילא דלדינא יש מי שאומר דהוה ספק קדושין באשה חשובה משום דיש ספק שמא קיי"ל כדיעה שנייה, וה"ה גם באינה חשובה הוה ספק קדושין מטעם שבארנו [וזהו כוונת הש"ג ולחנם תמה עליו הב"ש סק"ו, ובמ"ש נתיישב קושית החמ"ח סק"ג וגם כל מה שטרח הב"ש ודקדוק המקנה, ודו"ק].

11. And this is what our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in paragraph 2: If there were vows upon her and she went to a sage and he annulled them – she is betrothed, etc. And there is one who says that if she is an important woman, even if the sage annulled the vows before they became known to the husband – it is doubtful if she is betrothed. And the doubt is because of our uncertainty regarding whose opinion we follow. According to the first opinion – only if it became known to the husband before the sage annulled the vows, she is not betrothed. According to the second opinion we brought – even if the sage annulled the vows beforehand, she is not betrothed. Therefore, according to the law, there is one who says that it is doubtful betrothal with an important woman because there is a doubt that we might follow the second opinion. And the same applies to a non-important woman, it is doubtful betrothal for the reason we have explained. [And this is the intention of the Shach, and the Bach's wonderment about him is unfounded, and with what we have explained, the question of the Chokhmat Shlomo is also resolved, and also all the efforts and scrutiny of the Beit Shmuel and the meticulousness of the Makneh, and pay close attention.]

יב. אם קידשה ע"מ שאין עליה נדרים ובעל סתם, כבר נתבאר בסי' ל"ח סעי' י"ג דאפילו אם נמצא עליה נדרים צריכה גם להרמב"ם הטעם מחשש מחילה שמוחל התנאי וחלו קדושי הראשונים וא"צ עידי יחוד ולא קדושין אחרים וגם בכנס ולא בעל צריכה גט, וי"א דהחשש הוא שמא קידשה בביאה זו ולפ"ז חשש הקדושין הוא רק מעתה וגם צריך עידי יחוד וגם אין זה רק בביאה ולא בכניסה לחופה, וע"ש מ"ש בסעי' ט"ז. אמנם הטור בסי' ל"ח כתב דברי הרמב"ם, ובסי' זה כתב ואם קדש על תנאי ובעל סתם ויש עדים על היחוד צריכה גט מספק אפילו בעל לאלתר לאחר הקדושין, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קדושין, אבל כתובה אין לה, ואם ניסת לאחר צריכה גט משניהם עכ"ל, וזהו כדעת הי"א וכבר תמהו עליו בזה [הב"י והב"ש שם סקנ"ט], ונראה ברור דהטור ס"ל כדעת הי"א ולא הביא לעיל דברי הרמב"ם רק לעניין דמהני מחילת התנאי וזהו עיקר דברי הרמב"ם שם, אבל במה שסיים הרמב"ם דלפ"ז בבעל וכניסה חיישינן למחילת התנאי לא ס"ל כוותיה וסמך על מ"ש כאן, וכן מוכה מדברי אביו הרא"ש ז"ל [ודברי האבנ"מ שם סקי"ז תמוה, דא"כ למה לא כתב כאן כניסה לחופה, וגם הרי מפורש כתב שבעל לשם קדושין].

12. If a man betrothed a woman on the condition that she has no vows upon her, and then had relations with her without specifying, it has already been explained in Siman 38, Se'if 13, that even if it is found that she has vows, according to the Rambam, she still requires a get (divorce document) due to the concern that he may have forgiven the condition, and the initial betrothal would take effect. There is no need for witnesses of seclusion nor for another act of betrothal. Even if he brought her into his house but did not have relations, she still requires a get. Some say the concern is that he may have betrothed her through this act of relations, and according to this, the concern for betrothal only applies from this point forward, and witnesses of seclusion are required, and this only applies to relations and not to bringing her under the chuppah (wedding canopy). Refer there to what is written in Se'if 16. However, the Tur in Siman 38 wrote the words of the Rambam, and in this Siman, he wrote that if one betrothed on condition and had relations without specifying, and there are witnesses to the seclusion, she requires a get out of doubt, even if he had relations immediately after the betrothal, because a man does not make his relations promiscuous and had relations for the sake of betrothal. However, she does not have the rights to the ketubah (marriage contract). If she married another, she requires a get from both. This is in accordance

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with the opinion of some authorities, and they have already questioned him on this [Beit Yosef and Bach there, note 159]. It seems clear that the Tur holds like the opinion of some authorities and did not bring the words of the Rambam earlier except for the matter of forgiving the condition, which is the main point of the Rambam's words there. But in what the Rambam concluded, that according to this, if he had relations and brought her under the chuppah, we are concerned for forgiving the condition, he does not agree with him and relied on what he wrote here. This is also evident from the words of his father, the Rosh, of blessed memory [and the words of the Avnei Milu'im there, note 17, are perplexing, for if so, why did he not write here about bringing under the chuppah, and also he explicitly wrote that he had relations for the sake of betrothal].

יג. וגם במומין שיתבאר אם קדשה ע"מ שאין עליה מומין ובעל סתם ג"כ הדין כמ"ש דצריכה גט ולא כתובה והגט הוא מספק ואם בא אחר וקדשה צריכה גט גם מהשני. אמנם אם שהה עמה אחר הביאה זמן הרבה כדרך איש ואשתו – ה"ז מקודשת בוודאי בין בנדרים ומומין ובין בשארי תנאים ויש לה כתובה, ואע"ג דכיון דהכתובה הראשונים בטילה איך יכולה לגבות? די"ל שדעתו הוא שאם לא יקפיד אח"כ יתקיים כתובתה [ב"ש סק"ז], וכן הקדושין נגמרו בוודאי כששהה עמה מפני שאז הוברר דאינו מקפיד [שם], ואין זה עניין לברירה, ועמ"ש שם סעי' ס"ח.

13. And also with regard to blemishes, it will be explained that if he betrothed her on the condition that she has no blemishes and then had relations without specifying, the law is as stated: she requires a get (divorce document) but does not receive a ketubah (marriage contract), and the get is given out of doubt. If another man comes and betroths her, she also needs a get from the second man. However, if he remained with her after consummating the marriage for a considerable amount of time as a husband with his wife, she is certainly considered betrothed, whether concerning vows and blemishes or other conditions, and she is entitled to a ketubah. And although the initial ketubah is nullified, how can she collect? It can be stated that his intention was that if he does not object afterward, her ketubah is validated [Beit Shmuel, subparagraph 7]. Similarly, the betrothal is certainly finalized when he remained with her because it then becomes clear that he does not object [there]. This is not a matter of retroactive clarification, and see what is written there in paragraph 68.

יד. המקדש את האשה ע"מ שאין בה מומין ונמצאו בה אחד מן המומין הפוסלין בנשים שיתבארו – אינה מקודשת, אבל אם נמצא בה מום אחר חוץ מאותן המומין, אע"פ שאמר מקפיד אני אפילו ע"ז – ה"ז מקודשת, דכיון דאמר מומין סתם אין הכוונה רק על המומין שדרך רוב בני אדם להקפיד, ולכן מידי דלא קפדי אינשי לא הוה קפידתו קפידא כמ"ש בנדרים, ולכן אם אמר ע"מ שאין בה "כל מום" – אפילו שארי מומין מעכבים כמו בנדרים כשאמר "כל נדר" [שם].

14. One who betroths a woman on the condition that she has no blemishes, and one of the blemishes that disqualify women, as will be explained, is found in her – she is not betrothed. However, if another blemish is found in her, other than those blemishes, even if he says he is particular about even that – she is considered betrothed. For since he said "blemishes" in general, the intention is only for the blemishes that most people are particular about. Therefore, something that people are generally not particular about, his particularity is not considered as such, as it is written in Nedarim. Therefore, if he said on the condition that she has "no blemish at all" – even other blemishes would prevent the betrothal, just as in Nedarim when he said "any vow."

טו. ומה הן המומין הפוסלין בנשים, כל המומין הפוסלים בכהנים לעבודה כמו שחשבן הרמב"ם ז"ל בפ"ח מביאת מקדש פוסלין בנשים, ויותר עליהם בנשים מה שאין בכהנים, והיינו: ריח רע מהגוף – אף ריח כל שהוא אף שאינה מזוהמת כל כך דאלו מזוהם גם בכהן פסול [ע' ב"ש סק"ח], וזיעה, וריח הפה, וי"א אף ריח החוטם, דריח החוטם גרוע מריח הפה דבריח הפה יכולה לישא פלפלין בפיה להרחקת הריח. ועל ריח החטם כופין גם לאיש להוציא וכמ"ש בסי' קנ"ד, וכ"ש לאשה דהוי מום. וקול עבה, דקול עבה באשה הוי מום דכתיב "כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב" (שה"ש ב יד), ולא נתפרש שיעור הזה כמה הוא עבותו, ונראה דאם קולה משונה מכל הנשים בדק ועבה הוי מום. וכשדדיה גסים יותר מחברותיה טפח הוי מום, וכשיש טפח בין דד לדד ג"כ הוי מום. וכן אם נשכה כלב ונעשה מקומו צלקת, והיינו שאפילו נתרפאת המכה אך שנשאר שם רושם המכה, ויש להסתפק אם זהו מום רק במקומות הגלוים שבגופה או אפילו במקומות המכוסים, ומדלא חילקו הפוסקים בזה נראה דבכל הגוף הוי מום. ושומא שעל הפדחת הוי מום, ואע"ג דגם בכהנים הוי מום זהו בשומא גדולה כאיסר האיטלקי או קטנה ויש בה שיער, ובאשה אפילו קטנה ואין בה שיער הוה מום, וזה שאמרנו על פדחתה לאו פדחתה ממש מקום הגלוי לכל דא"כ הלא ראה ולא הקפיד, אלא כגון שעומדת השומא תחת כיפת ראשה שפעמים נראית ופעמים אינה נראית, ואם תמיד אינה נראית – אינו מום, ויש מי שאומר דבגדולה כאיסר או יש בה שיער בכל הגוף הוה מום ולא משמע כן מלשון הרמב"ם בפ"ז שכתב דשומא גדולה כאיסר או יש בה שיער הוה מום כשאר הפנים ע"ש, ומשמע להדיא דרק בפנים ולא בגוף [ע' חמ"ח סק"ו].

15. The translation of the passage: What are the blemishes that disqualify women? All the blemishes that disqualify priests from performing service, as enumerated by the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rambam in Chapter 8 of "Bi'at Mikdash," also disqualify women. Additionally, women have further disqualifications that do not apply to priests. These include: a bad odor from the body, even if it is a slight odor and she is not otherwise dirty, as someone who is dirty is also disqualified as a priest; sweat; bad breath; and some say even the smell of the nose, as the smell from the nose is worse than from the mouth, because bad breath can be mitigated by keeping pepper in the mouth. For smell from the nose, a man can also be compelled to divorce, as stated in Siman 154, and certainly for a woman it is considered a blemish. A deep voice, as a deep voice in a woman is considered a blemish, as it is written "For your voice is sweet" (Song of Songs 2:14), but the extent of this depth is not defined. It seems that if her voice is markedly different from other women in depth and roughness, it is considered a blemish. If her breasts are larger than her peers by a handbreadth, it is a blemish. If there is a handbreadth between her breasts, it is also a blemish. Similarly, if a dog bites her and it leaves a scar, even if the wound has healed but the mark remains, it is considered a blemish. There is uncertainty if this blemish applies only to exposed parts of her body or even to covered parts. Since the poskim did not differentiate, it seems it applies to the entire body. A mole on the forehead is considered a blemish, and even though it is also a blemish for priests, this applies to a large mole the size of an Italian issar or a small one with hair. For a woman, even a small mole without hair is a blemish. When we say on her forehead, it does not mean the exposed part of the forehead, as then he would have seen it and not minded, but rather a mole under her hair that is sometimes seen and sometimes not. If it is never seen, it is not a blemish. Some say that a large mole the size of an issar or with hair is a blemish anywhere on the body, but this is not implied by the Rambam in Chapter 7, who wrote that a large mole the size of an issar or with hair is a blemish only on the face and not the body.

טז. וזה שאמרנו דבמקום גלוי דלא ראה ולא הקפיד אע"ג שהתנה שלא יהיה בה מום, וצ"ל שכוונתו היתה לבד זה שראה. אבל יש פוסקים חולקים בזה וס"ל דאפילו מום שבגלוי כל שלא נכנסה לרשות הבעל י"ל דלא ראה ורק לאחר נשואין אמרינן כן [ב"ש], וכן משמע מהרמב"ם שהבאנו דהא הפנים הוא מקום גלוי ועכ"ז כתב דשומא גדולה או שיש בה שיער הוה מום, וכן לא הזכיר שם הפרש בין מום שבגלוי למום שבסתר ורק בפרק כ"ה מאישות לעניין כתובה הזכיר זה דמיירי אחר נשואין, ע"ש. [וכ"כ הה"מ ובד"ה וב"ש דס"ל כן, ע"ש].

16. And this that we said that in an exposed place where he did not see and did not care, even though he stipulated that there should be no blemish, we must say that his intention was only regarding what he saw. But there are poskim (halachic authorities) who disagree with this and hold that even a blemish in an exposed place, as long as she has not entered the husband's domain, we can say that he did not see it, and only after marriage do we say this [Beit Shmuel]. And this is also implied from the Rambam whom we brought, for the face is an exposed place, and nevertheless, he wrote that a large wart or one with hair is a blemish. Likewise, he did not mention there any difference between a blemish in an exposed place and a hidden place, and only in chapter 25 of Ishut regarding the ketubah did he mention this, which refers to after marriage, see there. [And so too wrote the Maggid Mishneh and in the Darkei Moshe and Beit Shmuel who hold this way, see there].

יז. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ד': ואם יש מרחץ בעיר אפילו מומין שבסתר אין מבטלין, בד"א? כשדרך הבנות לילך למרחץ בגלוי, אבל במקום שאין הבנות הולכות למרחץ רק בלילה ובהחבא – אפילו מומין שבגלוי מבטלין עכ"ל, כשקידשה ע"י שליח ולא ראה אותה, דאלו ראה אותה – כבר נתבאר דאין לו טענה על מומין שבגלוי [חמ"ח וב"ש], וגם זה לדעת החולקים והרמב"ם שכתבנו גם מרחץ אין ראיה אחר אירוסין, ורק אחר נשואין אמרינן דבשיש מרחץ אין לו טענה אפילו על מומין שבסתר [שם].

17. Rabbeinu the Rema wrote in section 4: "If there is a bathhouse in the city, even hidden blemishes do not annul [the marriage]. In what case does this apply? When it is customary for the daughters to go to the bathhouse openly. However, in a place where the daughters only go to the bathhouse at night and in secret, even visible blemishes annul [the marriage]." This is when he betrothed her through an agent and did not see her, for if he saw her, it has already been clarified that he has no claim concerning visible blemishes. This is also according to those who disagree and the Rambam, as we have written, that even a bathhouse is not a proof after betrothal, and only after marriage do we say that if there is a bathhouse, he has no claim even concerning hidden blemishes.

יח. נכפה, אם הוא לזמן קבוע – הוה כמומין שבסתר, ואם אינו לזמן קבוע – הוה כמומין שבגלוי, ובסי' קט"ז יתבאר עוד מדיני מומין. וּמַשְׁתֶּנֶת בשעת שינה במטתה הוה מום, וכן מצורעת [ב"י], ויש מי שאומר שצריך ליתן לה כתובה ורק שיכול לגרשה בע"כ ואין בזה מתקנת רגמ"ה [ט"ז]. ואיש המשתין במטה יש מי שאומר דלא הוה מום [ב"ש], וצ"ע למה דלפי הנראה מום גדול הוא. וי"א דזה שנתבאר במרחץ כשיש בעיר אפילו מומין שבסתר אין מבטלין, אין זה בכל המומין, דנכפה וריח הפה – אין חילוק בין מרחץ בעיר או לא,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דבשעה קלה יכולה להזהר שלא יכירו בזה, וכן זיעה וקול עבה אין היכר במרחץ מטעם זה [חמ"ח]. ולבד המומין שחשבנו בוודאי יש עוד מומין, כמו מחלה המדבקת וכן אם יאמרו הרופאים שיש לה מחלה מסותרת וכיוצא בזה, גם י"א שאם חוטמה גדול הרבה משארי בני אדם הוה כמום, וצ"ע בזה.

18. An epileptic, if the condition occurs at regular intervals, it is considered a hidden blemish. If it does not occur at regular intervals, it is considered a visible blemish. Additional laws regarding blemishes will be explained in Siman 116. A woman who urinates in her bed during sleep is considered to have a blemish, as is a leprous woman [Beit Yosef]. Some say that she must be given her ketubah and can only be divorced against her will, and this is not included in the decree of Rabbenu Gershom [Taz]. For a man who urinates in bed, some say it is not considered a blemish [Beit Shmuel], but this is questionable, for it appears to be a significant blemish. There are those who say that what was clarified regarding the bathhouse, when there is one in the city, even hidden blemishes are not nullified, does not apply to all blemishes. For epilepsy and bad breath, there is no difference whether there is a bathhouse in the city or not, since one can easily avoid detection. Similarly, sweat and a deep voice are not noticeable in the bathhouse for this reason [Chamat Chamudot]. Besides the blemishes we have mentioned, there are certainly other blemishes, such as contagious diseases, and if doctors say she has a hidden disease or something similar, it is also considered a blemish. Some say that if her nose is much larger than other people's, it is considered a blemish, but this is questionable.

יט. קידשה ע"מ שאין בה מומין והיו בה מומין והלכה אצל רופא וריפא אותה אפילו קודם שנודע הבעל מהמומין – מ"מ אינה מקודשת, ולא דמי לנדרים שהחכם עוקר הנדר מעיקרו ונעשים כלא היו מעולם משא"כ במומין דמכאן ולהבא נתרפאו והרי קידשה ע"מ שאין בה מומין והיו בה, ורק לא מטעם זה הוא לבד שהרי באיש כה"ג הוי קדושין כמו שיתבאר אלא משום דבמומין באשה יש קפידא גם בכה"ג שגם עתה לאחר שנתרפאית היא נמאסת בעיניו כשזוכר שהיה בה מומין [תוס'], אבל נדרים ליכא קפידא הואיל שעיקרו למפרע, וכן במומין באיש ליכא קפידא בכה"ג דאשה בכל דהוא ניחא לה, ועוד דבאשה יש גנאי כשהיה בה מומין אף מקודם משא"כ באיש, ולכן אם האשה התנית ע"מ שאין בו מומין והיו בו מומין והלך אצל רופא וריפאו – ה"ז מקודשת מטעמים שנתבארו.

19. He betrothed her on the condition that she has no blemishes, and she had blemishes. She went to a doctor and he healed her, even if it was before the husband became aware of the blemishes – nevertheless, she is not betrothed. This is not comparable to vows, where a sage can annul the vow from its inception, making it as if it never existed. This is not the case with blemishes, which are only healed from now on, and he betrothed her on the condition that she has no blemishes, and she had them. However, it is not only for this reason, since in the case of a man, such a situation would constitute a valid betrothal, as will be explained. Rather, it is because, in the case of blemishes in a woman, there is a concern, even in such a situation, that she is still repulsive to him when he remembers that she had blemishes. But with vows, there is no such concern since they are annulled retroactively. Similarly, in the case of blemishes in a man, there is no concern in such a situation because a woman is generally accepting of any man. Additionally, it is more of a disgrace for a woman to have had blemishes, even in the past, than it is for a man. Therefore, if the woman stipulated that he has no blemishes and he had blemishes and went to a doctor and was healed – she is betrothed for the reasons explained.

כ. ויש שמסתפקים בתנאי דאשה שאין בו מומין ונודע לה קודם שנתרפאה אם בטלו הקדושין כמ"ש בנדרים דאשה כשנודע לבעל קודם שהתיר לה חכם, או אפשר דדווקא האיש מקפיד בדבר מועט ומיד כשנודע לו יאמר אי אפשי בנדרנית אבל האשה אינה מקפדת אף במומין אם יש רק רפואה להמומין [חמ"ח וב"ש]. אמנם בנדרים כשהיא התנית ע"מ שאין בו נדרים ונודע לה קודם שהתיר לו החכם י"א דוודאי אינה מקודשת [ב"ש] דבנדרים אין בו משום מיאוס, וזה שבארנו שכשנודע לו קודם שהתיר לה חכם דאינה מקודשת הוא מפני שמעלה על דעתו שמא אין היתר לנדריה ומיד מבטל הקדושין, וטעם זה שייך גם בה ג"כ [שם]. מיהו אין ראיה לפמ"ש דהוא בקפידא מועטת מבטל הקדושין ולא היא, א"כ גם בטעם זה י"ל ג"כ דהוא מעלה על דעתו זה ולא היא, ואפילו היא מעלית על דעתה מ"מ אינה מבטלת הקדושין מפני זה עד שתראה אם יש היתר לנדרו, כמו שאמרנו שממתנת לידעם אם יש לו רפואה שגם זה נעלם ממנה ומ"מ ממתנת וה"נ דכוותיה, ולכן הוי ספק קדושין [נ"ל].

20. There are those who are uncertain regarding the condition that a woman has no blemishes and it becomes known to her before she is healed whether the betrothal is nullified, as stated in Nedarim, that a woman, when it becomes known to her husband before a sage releases her, or it is possible that specifically the man is particular about a minor matter and immediately when it becomes known to him, he says he does not want a woman with vows. But the woman is not particular even with blemishes if there is a remedy for the blemishes. However, in the case of vows, when she stipulated on the condition that there are no vows and it becomes known to her before the sage

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

releases him, some say she is certainly not betrothed because in the case of vows there is no disgust. And this that we explained that when it becomes known to him before the sage releases her, she is not betrothed is because he assumes that perhaps there is no release for her vows and immediately nullifies the betrothal, and this reasoning applies to her as well. However, there is no proof for what is said, that he nullifies the betrothal due to a minor particularity and not her, so too with this reasoning one could say that he assumes this and not her, and even if she assumes this, she still does not nullify the betrothal because of this until she sees if there is a release for his vow, as we said that she waits to know if there is a remedy, which is also hidden from her, and she still waits, and the same applies here. Therefore, it is a doubtful betrothal.

כא. ומ"מ אם קידשה ע"מ שלא יהיו בה מומין ונמצאו בה מומין וריפאן הרופא – ה"ז מקודשת למפרע, ואפשר דאפילו נודע קודם שריפא אותה מהני דהא נתקיים התנאי שלא יהיו בה מומין, ואינו שייך לומר דנמאסת בעיניו דהא לפי תנאו אינו מקפיד על העבר [שם], ואע"ג שאמרנו שאין קפידא בלשון, זהו להיפך אבל מ"מ א"א שנפרש התנאי יותר ממה שהלשון סובל [ע' ב"ש], וה"ה בנדרים הדין כן אם אמר לשון להבא שלא יהיו בה נדרים, אך די"ל בשניהם כשנודע לו קודם ההיתר וקודם הרפואה סבור הוא דאין לה היתר ורפואה ומיד מבטל הקדושין, ולכן בכה"ג הוי קדושי ספק. וי"א דבכל עניין הוי קדושי ספק אפילו אמר שלא יהיו בה וריפאן הרופא קודם שנודע לו, מפני שאין קפידא בלשון [ב"ח וחמ"ה].

21. Nevertheless, if he betrothed her on the condition that she has no blemishes and it was found that she had blemishes and a doctor healed them, she is retroactively betrothed. It is possible that even if it became known before she was healed, it is effective since the condition that she has no blemishes has been fulfilled, and it cannot be said that she is repulsive in his eyes because according to his condition, he is not concerned with the past [Terumat HaDeshen]. And although we have said that there is no strictness in the language, this is in the opposite case, but nevertheless, one cannot interpret the condition more than the language can bear [see Beit Shmuel]. The same applies to vows if he said in the future tense that she should have no vows. However, it can be said in both cases that if he found out before the annulment or before the healing, he thought there was no annulment or healing and immediately nullified the betrothal, and therefore in such a case, the betrothal is doubtful. Some say that in any case, the betrothal is doubtful even if he said she should have no blemishes and the doctor healed her before he found out, because there is no strictness in the language [Bach and Chavat Yair].

כב. כתב הטור: נמצאו בה מומין לאחר שנתארסה והיא עדיין בבית אביה, והאב טוען שלאחר שנתארסה נולדו ומזלו גרם – עליו להביא ראיה ואם אין לו ראיה תצא בלא כתובה, ואפילו הקדושין צריכה להחזיר. ואם לא נמצאו עד אחר שכנסה – אז האב נאמן ועל הבעל להביא ראיה שהיו בה קודם שנתארסה, אבל אם הביא ראיה שהיו בה המומין בבית אביה לאחר שנתארסה לא מהני ליה. בד"א שעל האב להביא ראיה? בנערה, אבל בוגרת אפילו היא בבית אביה – על הבעל להביא ראיה, עכ"ל. ויש עוד דיעות בעניין זה יתבאר בס"ד בסי' קי"ז, דלענין הקדושין שצריכה גט הסכימו רוב הפוסקים שבכל עניין צריכה גט והחילוק הוא רק לכתובה, לכן אינו עניין לסי' זה, ואם כי יש מפקפקים בזה מכל מקום כן דעת רוב הפוסקים, ולכן גם רבותינו בעלי השו"ע לא כתבו דין זה רק בשם.

22. The Tur wrote: If defects are found in her after she was betrothed and she is still in her father's house, and the father claims that the defects developed after the betrothal and it is due to her luck – he must bring proof, and if he has no proof, she leaves without a ketubah, and even the betrothal money must be returned. If the defects are not found until after she enters his house – then the father is believed, and the husband must bring proof that the defects were present before the betrothal. However, if he brings proof that the defects were in her father's house after the betrothal, it does not help him. When is it said that the father must bring proof? In the case of a young girl, but for a mature woman, even if she is in her father's house – the husband must bring proof. There are further opinions on this matter that will be explained with God’s help in Siman 117, where most authorities agree that regarding the betrothal, she needs a get in all cases, and the distinction is only regarding the ketubah. Therefore, it is not relevant to this Siman, and although there are those who dispute this, nevertheless, this is the opinion of most authorities. Therefore, our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, did not write this law except anonymously.

סימן מ

א. **[דין המקדש לאחר זמן ולאחר שתלד וכדומה ובו כ"ח סעי']**
האומר לאשה "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום" ונתן לה עתה כסף הקדושין – כל ל' יום היא פנויה גמורה ואם היתה בת כהן לישראל תאכל בתרומה, ולאחר ל' יום – ה"ז מקודשת גמורה ואם היתה בת ישראל לכהן אוכלת בתרומה מן התורה ואפילו נתאכלו המעות, ואינו דומה לא למלוה שהמקדש במלוה אינה מקודשת ולא לפקדון דבעינן שישתייר ש"פ, דמלוה להוצאה ניתנה והוו כאלו לא נתן לה כלום ופקדון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ברשות המפקיד הוא, אבל מעות אלו ניתנו לקדושין ושלה הם ומדידה קאכלה, וכיון שמתחלה על דעת קדושין נתן לה אע"ג דבעת חלות הקדושין ליתניהו להנהו זוזי, מעיקרא מקנייה נפשה בהנהו זוזי [ר"ן].

1. [The laws regarding betrothal after a certain time, after childbirth, and similar cases, containing 28 sections] One who says to a woman, "You are betrothed to me after thirty days" and gives her the money for betrothal now – for all thirty days she is completely single, and if she is the daughter of a priest (Kohen) married to an Israelite, she may eat terumah. After thirty days, she is fully betrothed, and if she is the daughter of an Israelite married to a priest (Kohen), she may eat terumah according to Torah law, even if the money has been consumed. This is unlike a loan, where betrothal with a loan does not effect betrothal, and unlike a deposit, where the value must remain. A loan is given to be spent, and it is as though nothing was given to her. A deposit remains in the possession of the depositor. But this money was given for betrothal and it belongs to her, and she consumes it from her own property. Since it was originally given with the intention of betrothal, even though at the time the betrothal takes effect the money is no longer there, she originally acquires herself with that money (Ran).

ב. ואע"ג דקיי"ל בחו"מ סי' קצ"ו באומר לחבירו "משוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר שלשים יום" דלא קנה, דהתם הקניין הוי משיכה ולאחר ל' אין בה ממש ובמה יקנה, אבל הכא הכסף הוי כבעין מהטעם שבארנו, ואם תחזור בה צריכה להחזיר, הרי המעות כמו שנתן לה לאחר שלשים. ולפ"ז י"א דאם קדשה בשטר ואינו בעין לאחר ל' יום אלא נקרע או נאבד או שאינו ברשותו דלא הוה קדושין [שם], וכ"ש שאם קידשה בביאה שיהא הקדושין חלין לאחר זמן דאינה מקודשת [נ"ל], ורק אם הנייר ש"פ הוה כקדושי כסף לחומרא כמ"ש בסי' כ"ח, ע"ש.

2. And even though we hold in Choshen Mishpat, Siman 196, regarding one who says to his friend, "Pull this cow and it will not be acquired until after thirty days," that it is not acquired, because there the acquisition is through pulling, and after thirty days there is nothing tangible with which to acquire it; but here, the money is considered as if it is present, for the reason we have explained. And if she retracts, she must return [the money]; it is as if he gave it to her after thirty days. According to this, some say that if he betrothed her with a document and it is not present after thirty days, whether it was torn or lost or is not in his possession, the betrothal is not valid. And certainly, if he betrothed her through intercourse with the intention that the betrothal would take effect after some time, she is not betrothed. And only if the paper of the document is present, it would be considered like betrothal through money to be stringent, as we have written in Siman 28. See there.

ג. אם חזר בו בתוך השלשים יום או חזרה היא, כגון שאמרו "אין רצונינו בהקדושין" – בטלו הקדושין דאתי דיבור ומבטל דיבור, ואע"ג דקיי"ל דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, והכא הרי יש מעשה דנתינת הכסף, אמנם זהו לא מקרי מעשה דעד חלות הקדושין הוי כדיבור בעלמא, כמו בשולח גט לאשתו שיכול לבטלו כמ"ש בסי' קמ"א, ע"ש. ואם היא חזרה בה פשיטא שצריכה להחזיר כסף הקדושין, ואם הוא חזר בו י"א שא"צ להחזיר דאם נאמר דעד חלות הקדושין המעות הם ברשותו א"כ אם נתאכלו למה מקודשת? [שם] וזה שצריכה להחזיר כשהיא חוזרת בה זהו מטעם אחר וממילא נשארו המעות חוב עליה כיון שהמניעה מצדה. וי"א דאפילו אם הוא חוזר צריכה להחזיר, שהרי לא נתן לה אלא לקדושין וכיון שאין רצונו בהקדושין חייבת להחזיר, וזה שמתקדשת אם נתאכלו המעות מפני שבא לידה בתורת קדושין והרי הם כבעין כשלא היתה חזרה [מהרי"ט].

3. If he retracts within thirty days or she retracts, such as if they say "we do not wish for the betrothal" – the betrothal is nullified because one statement nullifies another statement. And even though we have established that a statement cannot nullify an action, and here there is an action of giving money, nevertheless this is not considered an action because until the betrothal takes effect, it is considered merely a statement, similar to when one sends a divorce document to his wife and can still nullify it, as stated in Siman 141, see there. If she retracts, it is obvious that she must return the betrothal money. If he retracts, some say she does not need to return it, because if we say that until the betrothal takes effect the money is still in his possession, then if it were consumed, why would she be betrothed? This ruling that she must return the money when she retracts is for another reason, and by extension, the money remains a debt upon her since the prevention (of the betrothal) was from her side. Others say that even if he retracts, she must return the money, because he gave it to her only for the purpose of betrothal, and since he no longer wishes for the betrothal, she is obligated to return it. And if the money was consumed, it is as if it were still present when there was no retraction.

ד. ויש להסתפק כשחזרו בהם מהקדושין והכסף או השטר קדושין עדיין תחת ידה ואח"כ קודם כלות השלשים יום חזרו ונתרצו, אם נתקיימו קדושין הראשונים ואמרינן גם בזה אתי דבור של הריצוי ומבטל דיבור החזרה, או אפשר דמיד כשחזרו נתבטלו הקדושין הראשונים ולא אמרינן אתי דיבור השלישי ומקיים דיבור הראשון, ובקדושי כסף וודאי אין להסתפק דלא הוה קדושין, דממנ"פ במקום שבחזרה נשאר הכסף

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שלה הרי בהכרח כשמתרצים צריך ליתן לה כסף מחדש ולקדשה, ובמקום שצריכה להחזיר לו הכסף בחזרה ולא החזירה עדיין והכסף חוב עליה הרי מקדש במלוה אינה מקודשת, אך בקדושי שטר יש להסתפק כשהשטר בעין תחת ידה [ויש לפשוט מרפ"ד דגיטין מפלוגתא דר"ן ור"ש אם חוזר ומגרש בו כמ"ש בסי' קמ"א, אך אין ראיה משם לשטר קדושין שת"י האשה, ודו"ק] [אח"כ ראיתי בחידושי הרשב"א שאינו מועיל חזרה אחר חזרה].

4. One might question the status when they retract from the betrothal and the money or the betrothal document is still in her possession, and afterwards, before the thirty days are completed, they revert and agree again. Do the initial betrothals remain valid, and do we say that the agreement nullifies the retraction, or perhaps, once they retracted, the initial betrothals were nullified, and we do not say that the third agreement validates the first agreement? In the case of betrothal with money, it is certain that there is no doubt that there are no betrothals, because in a situation where the money remains hers after the retraction, it is necessary to give her new money to betroth her again. If she needs to return the money to him after the retraction and she hasn't returned it yet, then the money is considered a debt, and betrothal with a loan is not valid. However, in the case of betrothal with a document, one might question when the document is still in her possession. [One could resolve this from the fourth chapter of Gittin, from the dispute between Ran and Rashba regarding whether one can divorce again with the same document, as mentioned in Siman 141, but there is no proof from there for a betrothal document in the woman's possession, and scrutinize carefully.] [Afterwards, I saw in the novel ideas of the Rashba that retraction after retraction is not effective.]

ה. יש מהראשונים שכתב דבחזרה מהקדושין בעינן דווקא בפני שנים, אבל אם חזרה בינה לבינה אפילו שמעו מאחורי הגדר שמבטלת הקדושין אין זה רק כמחשבה בעלמא ולא כדיבור [ריטב"א]. ויש להסביר הטעם דהא מה שביכולתם לבטל את הקדושין הוא משום דאתי דיבור ומבטל דיבור כמ"ש, וא"כ כמו שדיבור הקדושין היה בפני שנים כמו כן צריך להיות דיבורו של הביטול, וכמו ביטול שליחות הגט דצריך ג"כ בפני שנים דווקא כמ"ש בסי' קמ"א. אמנם בכל הפוסקים אינו מבואר דין זה וצ"ע לדינא, וכ"ש אם היא ביטלה בפניו או הוא בפניה דוודאי נראה דהוה ביטול, דהרי גם בגט יש שסוברין דכשמבטל בפני השליח דא"צ שנים כמ"ש שם, מיהו זהו וודאי דכשביטלה בפני שנים אע"פ שביטלה שלא בפניו דהוה ביטול, וכן הוא שביטל בפני שנים שלא בפניה.

5. Some of the early authorities wrote that the retraction of betrothal needs to be specifically in the presence of two witnesses. However, if the retraction is done privately, even if it was heard from behind a fence that she is annulling the betrothal, it is considered merely as a thought and not as a spoken declaration [Ritva]. The reasoning is that the ability to annul the betrothal stems from the principle that a spoken declaration can annul another spoken declaration, as stated. Therefore, just as the declaration of betrothal was in the presence of two witnesses, so too, the declaration of annulment must be in the presence of two witnesses, similar to the annulment of a get (divorce document), which also requires two witnesses, as stated in section 141. However, this law is not explicitly mentioned in all the legal sources, and the matter is questionable in practice. Certainly, if she annulled it in his presence or he in her presence, it would indeed be considered an annulment, for there are opinions concerning a get that argue that if the annulment is done in the presence of the messenger, two witnesses are not needed, as stated there. However, it is definite that if the annulment was done in the presence of two witnesses, even if not in the presence of the other party, it is valid. Similarly, if he annulled it in the presence of two witnesses without her being there, it is valid.

ו. ויש להסתפק אם הוא או היא אומרים לאחר ל' יום שביטלו בתוך ל' יום בפני שני עדים והלכו להם למדה"י או מתו אם נאמנים מטעם מיגו, דהוא יש לו מיגו דאי בעי הוה מגרש לה, והיא יש לה מיגו דגרשתני דנאמנת מדינא דגמ', או אפשר דאין זה מיגו טוב דלא ניחא ליה לומר שגירשה כדי שלא יתסר בקרובותיה אם אשה חשובה היא, ואף באינה חשובה אולי רצונו עתה ליקח אחת מקרובותיה [ומכתובות ע"ה. אין ראיה, ע"ש], וגם מיגו שלה אינו מיגו גמור דהוה מיגו דהעזה. ולכן נראה דלמעשה אין לפוטרה בלא גט כשאין עדים שבטלו וכ"ש כשמכחישים זא"ז, ואם שניהם מודים שביטלו אפשר דנאמנים, ומ"מ למעשה יש להתיישב בדבר [ע' פ"ת סק"ג מ"ש משער המלך].

6. One may question whether, if either he or she claims after thirty days that they annulled [the divorce] within thirty days in the presence of two witnesses, and those witnesses have since gone overseas or died, they are believed by virtue of a "migo" (a legal presumption). For he has a "migo" that if he wanted, he could have divorced her, and she has a "migo" that [she can claim], "You divorced me," which is credible according to the Talmudic law. Or perhaps this is not a good "migo" because it is not convenient for him to say that he divorced her in order to avoid being prohibited from marrying her relatives if she is a distinguished woman. And even if she is not distinguished, maybe he now desires to marry one of her relatives. [And from Ketubot 75, there is no proof, see there.] Additionally, her "migo" is not a complete "migo"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because it would require brazenness (due to the confrontation). Therefore, it seems in practice that she should not be exempted without a get (divorce document) when there are no witnesses that the divorce was annulled, and certainly not when they contradict each other. However, if both admit that it was annulled, it is possible they are believed. Nevertheless, in practice, one should be cautious in this matter [see Pitchei Teshuva, section 3 who quotes Shaar HaMelech].

ז. המקדש אשה לשלשים יום ושאח"כ תהיה פנויה בלא גט – אינו מועיל והרי היא מקודשת לעולם, דאע"ג דהקדש לזמן הוה הקדש מ"מ גם בהקדש קיי"ל דלא פקעה קדושה בכדי [נדרים כ"ט.], ואפילו אם בהקדש יוצא לאחר זמן לחולין בלא כלום מ"מ אין קדושת אשה יוצאה בלא גט [ירושלמי], והרי גם בגיטין קיי"ל דכשמגרשה לל' יום מגורשת לעולם כיון דפסקה פסקה [גיטין פ"ד.], וכ"ש בקדושין דמתפשטת הקדושין עד לעולם. וי"א דזהו בקדושי כסף אבל בשטר הוה ספק קדושין לפי מה שיתבאר בסי' קל"ז דגבי גט הוה ספק מגורשת, וה"ה הכא בקדושי שטר [חמ"ח סק"ה] יש ספק אם חלין הקדושין כלל בכה"ג אם לאו דכן איתא בירושלמי [פ"ג, וע' בהגר"א סק"ג ובמל"מ פ"ז].

7. If one consecrates a woman for thirty days and stipulates that afterwards she will be free without a divorce – it is ineffective, and she remains betrothed forever. For although consecrating [an item] for a period is valid, nonetheless, even in consecration, we hold that the sanctity does not dissipate automatically. Even if, in consecration, it reverts to the secular without anything after a time, nevertheless, the sanctity of a woman does not end without a divorce. And it is also established in Gittin that if one divorces a woman for thirty days, she remains divorced forever because once it is decided, it is decided. All the more so with betrothal, as the betrothal extends indefinitely. Some say that this applies to betrothal with money, but with a document, there is a doubt regarding the betrothal, as explained in Siman 137, where concerning a divorce document, there is a doubt if she is divorced, and the same applies here with a betrothal document. There is a doubt if the betrothal takes effect at all in such a case, as stated in the Jerusalem Talmud.

ח. המקדש אשה לאחר ל' יום כמ"ש ובא אחר וקידשה בתוך השלשים יום – ה"ז מקודשת להשני לעולם. וכתב הרמב"ם בפ"ז הטעם לפי שבשעה שקדשה השני לא היתה מקודשת ותפסו בה קדושי שני ונעשית אשת איש ולאחר הל' יום כשיבואו קדושי ראשון ימצאו אותה א"א ונמצא הראשון כמו שקידש א"א שאין קדושין תופסין בה עכ"ל, ומלשון זה יש לדקדק דאם מת השני או גירשה תוך ל' יום חזרו קדושי ראשון, וכ"כ הטור שיש מהראשונים שסוברים כן, ואע"ג דבחזרה בטלו הקדושין לגמרי מפני שחזרה בפירוש, וכאן מה שקבלה קדושין מאחר י"ל שאין דעתה לחזור מקדושי הראשון לגמרי אלא דעתה עדיין אם יהיה באפשר יחולו הקדושין ראשון [ר"ן].

8. One who betroths a woman to take effect after thirty days, as it is stated, and another comes and betroths her within those thirty days – she is betrothed to the second one forever. And the Rambam wrote in Chapter 7 that the reason is because at the time the second one betrothed her, she was not betrothed, and the second one's betrothal took effect, making her a married woman. After the thirty days, when the first one's betrothal would come into effect, they would find her already a married woman, and it would be as if the first one had betrothed a married woman, in which case the betrothal does not take effect. From this language, one could infer that if the second one dies or divorces her within the thirty days, the first one's betrothal would take effect. This is also stated by the Tur, who mentions that there are some earlier authorities who hold this view. And even though in a case of retraction, the betrothal is completely nullified because it is an explicit retraction, here, where she accepted betrothal from another, one could say that her intention is not to completely retract from the first one's betrothal, but rather her intention is still that if possible, the first betrothal should take effect.

ט. ויש מרבותינו שחולקים בזה וס"ל דקדושי ראשון נתבטלו מיד כשקידשה השני עד לעולם ואפילו נתגרשה מהשני או מת, ואדרבא קבלת קדושין משני עדיפא מחזרה, דחזרה הוא רק בדיבור וקבלת קדושין הוא ביטול במעשה [רא"ש רפ"ג ורשב"א]. אמנם כדיעה ראשונה מבואר בירושלמי, ועוד מבואר שם שאם מת השני והניח אח דזקוקה ליבם לא חלו קדושי הראשון לאחר ל' יום שהרי עדיין זקוקה לקדושי השני, ויש מרבותינו שהחמירו גם בזה, והטעם – דהירושלמי ס"ל דאין קדושין תופסין ביבמה [כרב ביבמות צ"ב:], אבל אנן ס"ל דהוה ספק כמ"ש בסי' מ"ד ולכן אין הזיקת יבמין מונע מלחול קדושי ראשון וצריכה גט מהראשון [רמב"ן] וחליצה מאחיו של השני, ואסור לייבמה לפי דיעה זו קודם שגירשה הראשון, אבל אח"כ מותר לייבמה כדין יבמה שנתקדשה לאחר בשוגג שהאחר מגרשה והיבם מייבמה כמ"ש בסי' קנ"ט, וה"נ לא גריעה מקדושי שוגג [נ"ל].

9. There are some of our rabbis who disagree on this matter and hold that the first betrothal is nullified immediately when the second betrothal occurs, even if she is later divorced from the second husband or he dies. Moreover, they argue that acceptance of betrothal from the second is more significant than retraction, since retraction is merely verbal while acceptance of betrothal is a substantive act [Rosh, Chapter 3; Rashba].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, the first opinion is clarified in the Jerusalem Talmud, which also explains that if the second husband dies and leaves a brother, to whom she is bound by levirate marriage, the first betrothal does not take effect after 30 days since she is still bound by the second betrothal. Some of our rabbis were stringent even in this case, reasoning that the Jerusalem Talmud holds that betrothal does not take effect with a yevamah [like Rav in Yevamot 92b], but we hold that it is a doubt, as stated in Siman 44, and therefore the levirate bond does not prevent the first betrothal from taking effect, and she requires a divorce from the first and halitzah from the brother of the second. According to this opinion, it is forbidden to perform levirate marriage before the first husband divorces her, but afterward, it is permitted to perform levirate marriage as in the case of a yevamah who was betrothed to another inadvertently, where the other man divorces her and the yavam performs levirate marriage, as stated in Siman 159. This case is not worse than an inadvertent betrothal [in my opinion].

י. יש מי שאומר דכיון שנתבאר בקדשה לאחר ל' יום דמקודשת אפילו נתאכלו המעות, דה"ה אם החזירה לו המעות ולא ביטלה הקדושין דהוי קדושין [אבנ"מ ססק"ב], ואמרינן דמתנה נתנם לו כמ"ש רבינו הרמ"א ביו"ד סי' ש"ה לעניין פדיון הבן דהחזיר הוי כנתאכלו. ולי נראה דוודאי אם מפורש נתנה לשם מתנה לא גרע מנתאכלו, אבל אם החזירה לו סתם אף שאמרה שאינה מבטלת הקדושין מ"מ אין דיבורה כלום, דבמאי מקדשה כיון שהחזירה לו המעות, ולא דמי לנתאכלו כיון שנהנית מהם ולשם קדושין ניתנו שפיר הוי קדושין, אבל בהחזירה במאי מקדשה? וזה ששוה חזרה לנתאכלו זהו להיפך כמו בפדיון הבן, דכשם שנתאכלו אינו מועיל שם לדעת רבינו הרמ"א כמו כן חזרה אינו מועיל, אבל לומר דכשם שנתאכלו מועיל כמו כן חזרה זה אינו ראיה, ועכ"פ הוה ספק קדושין. וכן יש להסתפק אם לא נהנתה מהמעות כגון שנגנבו או נאבדו ממנה בתוך שלשים יום, מי נימא דדווקא כשנהנתה מהם חלו הקדושין, או אפשר דגם בכה"ג חלין הקדושין [בריטב"א משמע דהעיקר הוא מפני ההנאה ע"ש דף ו' גבי מלוה, אבל מהרשב"א רפ"ג מבואר דהקדושין הוא מפני שעליה להחזיר כשלא תרצה בהקדושין והוי כהנאת מחילת מלוה א"כ גם בכה"ג הוה קדושין, וגם לפ"ז יש להסתפק כשנאבד ממנה באונס, וע' פ"ת סק"א בשם הגרע"א שנסתפק ג"כ בדין אונס, ולפמ"ש יש להסתפק גם בנאבדו בלא אונס].

10. There is an opinion that since it has been clarified that if she was consecrated (betrothed) after thirty days, she is considered consecrated even if the money was consumed, the same applies if she returned the money to him and did not nullify the betrothal, it is still considered a valid betrothal [Even HaEzer 32:2]. We say that he gave it to her as a gift, as Rabbi Isserles (the Rema) wrote in Yoreh De'ah 305 regarding the redemption of the firstborn, that if the money was returned, it is as if it was consumed. In my opinion, certainly if it was explicitly given as a gift, it is no less valid than if it was consumed. However, if she returned it without specifying, even if she said she is not nullifying the betrothal, her words mean nothing. For with what is she being betrothed, since she returned the money to him? It is not comparable to when the money is consumed because she derived benefit from it and it was given for the sake of betrothal, so it is indeed a valid betrothal. But if she returns it, with what is she being betrothed? Equating the return to consumption is incorrect. Just as consumption does not help in the case of the redemption of the firstborn according to Rabbi Isserles, so too, return does not help. However, to say that just as consumption helps, so too does return, this is not a valid argument. In any case, it remains a doubtful betrothal. There is also a doubt if she did not benefit from the money, for example, if it was stolen or lost from her within thirty days, do we say that only if she benefited from it, the betrothal is valid, or perhaps even in such a case the betrothal is valid [The Ritva implies that the main factor is the benefit, as discussed in Ketubot 6 regarding a loan, but the Rashba in the third chapter clarifies that the betrothal is due to her obligation to return the money if she does not want the betrothal, which is considered as the benefit of debt forgiveness, so even in such a case it is a valid betrothal. According to this, there is also doubt if it was lost due to an unavoidable accident, and see Pitchei Teshuva 1 quoting Rabbi Akiva Eiger who also doubted the law in the case of an unavoidable accident. Based on what has been said, there is also doubt if it was lost without an unavoidable accident].

יא. האומר לאשה "הרי את מקודשת לי בפרוטה זו מעכשיו ולאחר שלשים יום" ובא אחר וקדשה בתוך הל' יום – ה"ז מקודשת מספק לשניהם, לפיכך שניהם נותנים גט בין בתוך הל' יום ובין לאחר הל' יום, וטעמא דמילתא מפני שיש ספק בהראשון שאמר "מעכשיו ולאחר שלשים יום" מה כוונתו, אם כוונתו "מעכשיו כשלא אחזור בי עד ל' יום" וא"כ כשלא חזר בו עד ל' יום חלו קדושי ראשון משעה ראשונה וקדושיו של השני אינו כלום, או אפשר דזה שאמר "ולאחר ל' יום" הוי חזרה מדבריו הראשונים שאמר מעכשיו ורצונו שלא יחולו הקדושין מעכשיו אלא לאחר ל' יום וא"כ חלו קדושי השני ושל הראשון בטלו, ומפני זה הוה לשניהם ספק וצריכה משניהם גט.

11. The one who says to a woman, "Behold, you are betrothed to me with this peruta from now and after thirty days," and another comes and betroths her within those thirty days – she is doubtfully betrothed to both of them. Therefore, both of them must give her a get, whether within the thirty days or after the thirty days. The reason for this matter is because there is a doubt regarding the first one who said, "from now and after

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

thirty days," as to his intention. If his intention was "from now, provided that I do not retract within thirty days," then if he does not retract within thirty days, the betrothal of the first one takes effect from the first moment, and the betrothal of the second one is nothing. Or it is possible that by saying "and after thirty days," he was retracting from his initial words of "from now" and his intent was that the betrothal should not take effect from now but only after thirty days, and thus the betrothal of the second one takes effect and that of the first one is nullified. Therefore, there is a doubt for both of them, and she requires a get from both.

יב. ולפ"ז במקדש אשה מעכשיו ולאחד ל' יום איהו יכול לחזור בו בתוך השלשים יום ממנ"פ – דאם כוונתו היתה כשלא יחזור בו הרי חזר בו, ואף אם היתה כוונתו שיחולו הקדושין לאחר ל' וחזר בו מ"מעכשיו" הרי כבר נתבאר דמקדש לאחר ל' יכול לחזור בו. אבל היא – אינה יכולה לחזור בה, דשמא היתה כוונתו ע"מ שלא יחזור בו ותלה התנאי בו ולא בה, לפיכך אם חזרה בה בתוך הל' יום צריכה גט מספק דשמא חזר בו מ"מעכשיו" וגם היא יכולה לחזור בה כמ"ש [ע' ב"ש סק"ו].

12. Therefore, if one betroths a woman from now and after thirty days, he can retract within the thirty days regardless of the situation. If his intention was that it would be effective only if he does not retract, then he has retracted. Even if his intention was that the betrothal would take effect after thirty days and he retracted from "now," it has already been explained that one who betroths for after thirty days can retract. However, she cannot retract, because perhaps his intention was conditional upon him not retracting and the condition was dependent on him and not her. Therefore, if she retracts within the thirty days, she requires a get out of doubt, because perhaps he retracted from "now," and she can also retract, as it is written (see Beit Shmuel, section 6).

יג. אבל יש מרבותינו שפירשו שיש עוד ספק בדבריו, דשמא היתה כוונתו מעכשיו אם יהיה לאחר ל' יום [רמב"ן ורשב"א], ולפ"ז גם הוא אינו יכול לחזור בו כשלא מת עד כלות הל' יום, ולכן אפילו אם הוא חזר בו או שניהם חזרו – צריכה גט מספק, וכן אם מת תוך שלשים ולא חזר בו הוה ספק קדושין וחולצת, אבל אם חזר בו ומת תוך שלשים – לכל הדיעות נתבטלו הקדושין. ודבר פשוט הוא שאם אמר "מעכשיו ולא תתקדש בו אלא לאחר ל' יום" או "מעכשיו אם יגיע עד ל' יום" – דודאי הוה תנאי [ב"ש] אם לא יחזור בו עד ל' יום, והוא יכול לחזור ולא היא. ואפשר דאם יגיע עד ל' יום פירושו אם יחיה עד ל' יום וכפי מ"ש, וצ"ע לדינא.

13. However, there are some of our rabbis who explain that there is another doubt regarding his words, for perhaps his intention was from now if it will be after 30 days [Ramban and Rashba], and according to this, he also cannot retract if he does not die before the end of the 30 days. Therefore, even if he or both of them retract, a get (divorce document) is required out of doubt. Similarly, if he dies within the thirty days and did not retract, there remains a doubt regarding the kiddushin (betrothal) and she requires chalitzah (ceremonial release from levirate marriage). But if he retracted and died within the thirty days, the kiddushin is nullified according to all opinions. It is clear that if he said "from now, but she will not be betrothed until after 30 days" or "from now if he reaches 30 days" – then it is certainly conditional [Beit Shmuel] if he does not retract within 30 days, and he can retract, but not she. It is possible that "if he reaches 30 days" means if he lives until 30 days as we have said, and this requires further investigation for the legal ruling.

יד. ויש בזה שאלה להפוסקים דס"ל בסי' ל"ח דגם ב"מעכשיו" צריך תנאי כפול א"כ איך אפשר לומר ב"מעכשיו ולאחר ל' יום" דכוונתו לתנאי, הא לא כפל תנאו, ואם היתה כוונתו לתנאי הא ממילא התנאי בטל והמעשה קיים והוי קדושין גמורין מעכשיו ואין ביכולתו לחזור בו, ואם נאמר בכפל תנאו א"כ איך אפשר לומר דיש ספק שמא חזר בו כיון שמפורש כפליה לתנאיה, ואין לומר דבאמת נאמר כן דלא כפליה לתנאה ואם באמת כוונתו לתנאי התנאי בטל ואינו יכול לחזור בו, דלא משמע כן מכל הפוסקים. והתשובה לזה דתנאי כזה שמתנה אם לא יחזור מהקדושין עד ל' יום אינו דומה לכל התנאים ולא בעינן בו תנאי כפול כיון דהוא על עצם הקדושין, ואינו דומה לתנאי בני גד ובני ראובן, ואין זה כתנאי ומעשה בדבר אחד דמיגרע גרע כמ"ש שם, זהו משום שרצונו לקיים הקדושין ומתנה בזה גופה והוי שני הפכים בנושא אחד, משא"כ כשהתנאי הוא באמת לחזור מהקדושין מי יוכל לכופו שירצה בהקדושין ואין זה אלא כעין ישוב ודעת. וגם לפירוש רבותינו שבסעי' י"ג הוה ג"כ כעין זה, דאין זה תנאי צדדית אלא אם יחיה, דכשלא יחיה למה לו הקדושין ולמה יצריכנה חליצה בחנם, וזהו ג"כ כעין ישוב ודעת שיראה מה יעלה בו וא"צ תנאי כפול, ומטעם זה ג"כ אין חשש ברירה בזה, דהטעם שכתבנו שם סעי' ס"ז לא שייך בכאן, ע"ש [נ"ל].

14. There is a question among the poskim (halachic authorities) regarding their opinion in section 38 that even in a case of "from now" a double condition is required. How, then, can it be said "from now and after 30 days" with the intention of making it conditional, since he did not make a double condition? If his intention was to make a condition, then the condition is automatically void and the action stands, making it a complete kiddushin (betrothal) from now, and he cannot retract. If we say that he did make a double condition, then how can we say there is a doubt that he might retract

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

since the condition was explicitly doubled? Also, we cannot say that indeed it was stated without doubling the condition and if his intention was to make a condition, the condition is void and he cannot retract, as this does not seem to be the opinion of all the poskim. The answer to this is that such a condition, where he stipulates that he will not retract from the kiddushin within 30 days, is not similar to other conditions and does not require a double condition, since it relates to the essence of the kiddushin. It is not comparable to the condition made by the tribes of Gad and Reuben, nor is it considered as a condition and action on the same matter which would inherently be flawed, as mentioned there. This is because his desire is to fulfill the kiddushin and he makes this stipulation on the matter itself, which is two opposites in one issue. This is different when the condition is truly about retracting from the kiddushin, for who can force him to agree to the kiddushin, and it is merely a matter of settling his mind. Also, according to the interpretation of our Rabbis in section 13, it is similar, as it is not a secondary condition but rather if he lives, for if he does not live, why would he need the kiddushin and why would she require chalitza (ritual release from levirate marriage) unnecessarily. This is also a matter of settling his mind to see what will happen to him, and it does not require a double condition. For this reason as well, there is no concern of retroactive clarification (brerah) here, as the reason we wrote there in section 67 does not apply here.

טו. וזה שכתבנו ששניהם נותנים גט בין בתוך שלשים בין לאחר שלשים, כ"כ הרמב"ם בפ"ז ובשו"ע סעי' ג', ואע"ג דהראשון אין מהראוי שיתן גט תוך ל' דאפילו אם נאמר שהוא תנאי הרי לא נגמרו הקדושין עד ל' וכ"ש אם הוא חזרה הרי לא התחילה הקדושין תוך ל' כלל, דאדרבא אם הוי חזרה זה הגט עצמו הוה חזרה ומה לנו אם כותבו בחנם, ואם הוא תנאי ג"כ הגט כשר דבביאת הזמן איגלאי מילתא דבשעת כתיבת הגט היתה מקודשת והיתה בת גירושין, והשני ג"כ דמגרש בתוך ל' יום הוא משום דקידש בלא זמן כלל, ואי "מעכשיו" דקמא הוי חזרה הרי היא מקודשת לו מיד שהרי שניהם חזרו מקדושי קמא וגיטו גט, ואי דקמא הוי תנאה הרי קדושי השני אינם כלום. ואם לא בא אחר וקדשה אפשר שאינו יכול לגרשה תוך ל', דדילמא היה חזרה ואין הגט חל כלל [מל"מ פ"ו מגירושין] וא"כ כשישלמו השלשים יום יחולו הקדושין והם יסברו שהיא מגורשת, ומ"מ נראה דא"צ גט אחר ל' דכיון דהוי חזרה הרי חזרו שניהם בהם מהקדושין האם גט גריע מחזרה, אלא שהגט הוא למותר אם הוה חזרה אבל הגט מוכרח מפני ספיקא דתנאי, וא"כ גם אם הוה חזרה הרי חזרו בהם [שם]. אבל י"א דמהראשון לא מהני גט בתוך ל' מספיקא דשמא כוונתו לתנאי, דאין גט אלא לאחר גמר קדושין, ולכן כיון דקודם ל' לא נגמרו הקדושין לגמרי אין הגט חל כלל, ובהגיע יום ל' ולא חזר בו והוא בחיים הרי היא אשת איש וצריכה גט אחר [רשב"א בתשו' סי' תש"ז].

15. And what we have written, that both of them give a get (divorce document) whether within thirty days or after thirty days, so wrote the Rambam in Chapter 7 and in Shulchan Aruch, Section 3. And although the first one should not give a get within thirty days, because even if we say it is a condition, the betrothal is not completed until thirty days, and certainly if it is a retraction, the betrothal did not begin at all within the thirty days. On the contrary, if it is a retraction, this get itself is a retraction, and what use is it to write it in vain? And if it is a condition, the get is also valid, because when the time arrives, it becomes clear that at the time of writing the get, she was betrothed and was subject to divorce. And the second one, who divorces within thirty days, is because he betrothed without any time condition at all. And if "from now" of the first one is a retraction, then she is betrothed to him immediately, because both have retracted from the first betrothal and his get is a get. And if the first one is a condition, then the second betrothal is nothing. And if no one else came and betrothed her, it is possible that he cannot divorce her within thirty days, because perhaps it was a retraction and the get is not valid at all [Me'iri, Chapter 6 of Gittin]. And therefore, when the thirty days are completed, the betrothal will take effect, and they will think she is divorced. Nevertheless, it seems that another get is not needed after thirty days, because since it is a retraction, both have retracted from the betrothal. Is a get worse than a retraction? But the get is unnecessary if it is a retraction, but the get is necessary because of the uncertainty of the condition. And therefore, even if it is a retraction, they have retracted from it [there]. But some say that from the first one, a get within thirty days is not effective because of the doubt that perhaps his intention was a condition, and there is no get until the completion of the betrothal. Therefore, since the betrothal is not completely finished before thirty days, the get is not valid at all. And when the thirtieth day arrives, and he has not retracted and he is alive, she is a married woman and needs another get [Rashba in his Responsa, Section 907].

טז. וזה שהוצרכנו ששניהם יתנו לה גט, זהו כשרצונה להנשא לאחר, אבל אם רצונה להיות לאחד מהם – נותן לה האחר גט ומותרת להשני, וכ"כ הטור ע"ש. וי"א דרק הראשון יגרשנה ומותרת לשני ולא להיפך [ב"ש בשם רש"ל] כדי שלא יאמרו גירש ראשון ונשא שני וגירשה וחזר הראשון ונשאה כדחיישינן לזה בסי' ל"א ע"ש, אמנם בכאן לא שייך חששא זו דהא א"א לומר שגירשה הראשון תוך ל', דבין אם כוונתו לתנאי ובין לחזרה עכ"פ הקדושין תלוין ועומדין עד כלות הל' יום, ולא שייך לומר שהשני נשאה בתוך ל' יום, ומ"מ יש להחמיר [ע' ב"ש ססק"ז].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

16. And this requirement that both must give her a get (divorce document) applies when she wishes to marry another man. However, if she wishes to be with one of them, the other gives her a get, and she is permitted to the second. This is also stated by the Tur, see there. Some say that only the first should divorce her, and she is permitted to the second, but not the other way around [Beit Shmuel in the name of the Rashal], so that it should not be said that the first divorced her, the second married her, divorced her, and then the first remarried her, as we are concerned about this in Siman 31, see there. However, here this concern does not apply, because it cannot be said that the first divorced her within 30 days. Whether his intention was conditional or for retracting, in any case, the kedushin (betrothal) is suspended and standing until the completion of the 30 days, and it cannot be said that the second married her within the 30 days. Nevertheless, it is proper to be stringent [see Beit Shmuel, Siman 26].

יז. כתב הרמב"ם ז"ל [שם]: א"ל "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' יום", ובא אחר ואמר "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר כ' יום", ובא אחר ואמר "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים", אפילו הם מאה על הסדר הזה – קדושי כולם תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא ספק מקודשת מכולן עכ"ל, וכ"כ בשו"ע. ומסוף הלשון משמע דלכולם הוי ספק מקודשת כלומר לזה או לזה, מטעם שנתבאר דמספקינן בלשון "מעכשיו" אי הוה תנאי וקדושי ראשון תופסים או חזרה וקדושי האחרון תופסים, ואע"ג דלפ"ז מהאמצעיים ממ"נ א"צ גט, ובאמת הרא"ש ז"ל פוסק כן כמ"ש הטור, מ"מ י"ל דהרמב"ם ס"ל דלשון זה אינו לשון שוה בכל בני אדם וא"כ י"ל דזה כיוון בתנאי וזה בחזרה, וא"כ יש להסתפק שמא הראשון והאחרון כיוונו בחזרה והאמצעי כיוון בתנאי וקדושיו תופסים, ואין גבול לספיקות אלו לפיכך אפילו קידשוה מאה בכה"ג – צריכה גט מכולם, ויש מראשונים שסוברים כן [ע' מגיד משנה וב"י].

17. The Rambam writes: If one says to a woman, "Behold, you are betrothed to me from now and after 30 days," and another comes and says, "Behold, you are betrothed to me from now and after 20 days," and another comes and says, "Behold, you are betrothed to me from now and after 10 days," even if there are a hundred in this sequence, the betrothals of all of them are effective, and she requires a get from each one because she is doubtfully betrothed to all of them. And so it is written in the Shulchan Aruch. From the end of the wording, it is implied that she is doubtfully betrothed to all of them, meaning to this one or that one, because it is uncertain whether "from now" is a condition and the first betrothal is effective, or a retraction and the last betrothal is effective. Even though from this perspective, for the intermediates, in any case, a get would not be required, and indeed the Rosh rules this way as the Tur writes, nonetheless, it can be said that the Rambam holds that this phrase is not uniform among all people. Therefore, it can be said that this one intended it as a condition and this one as a retraction, and thus there is doubt whether the first and last intended it as a retraction and the intermediate intended it as a condition, and his betrothal is effective. There is no limit to these doubts; therefore, even if a hundred betroth her in this manner, she requires a get from all of them. Some of the early authorities hold this as well.

יח. אמנם מ"ש קדושי כולם תופסים בה – מלשון זה משמע דלאו מפני הספק דנעלם ממנו קדושי מי תפסה, אלא דיש לכולם באמת תפיסת קדושין במקצת, דבאמת יש שפוסקין כן דכל מי שאומר "מעכשיו ולאחר זמן" הוה התחלת קדושין ובלא גמר, ולכן אם אחר כך קידשה אחר בלשון זה תופס גם קדושיו במקצת וכן עד מאה, ואע"ג דא"א לאשה שתתקדש לחצאין, זהו וודאי כן הוא כיון ששייר בגוף האשה, אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום אלא גומרין כולם [תוס' ס'.].

18. Indeed, what is said that the betrothal of all of them takes effect on her – from this language it implies that it is not because of the doubt that it is unknown whose betrothal took hold, but rather that all of them truly have a partial betrothal. For there are those who actually rule that anyone who says "from now and after a while" initiates the betrothal, though it is not finalized. Therefore, if afterwards another person betroths her with this language, his betrothal also partially takes effect, and so on up to a hundred. And although it is impossible for a woman to be half betrothed, this is certainly true as long as he retains something of the woman's person. However, here he did not retain anything of the woman's person, but rather they all complete [the betrothal]. [Tosafot 60b].

יט. ויש נפק"מ לדינא בין זל"ז, דמטעם ספק א"צ גט אלא אם השני גבל זמנו קודם כלות זמנו של ראשון, וכן כולם, אבל אם השני גבל זמנו אחר זמנו של ראשון – אין קדושיו תופסין שכבר חלו קדושי ראשון בכלות זמנו, בין דהוי תנאי ובין דהוי חזרה, אבל אם קדושי כולם נתפסים בה אין חילוק בזה דהא רווחא שבק קמא לכל מי שיקדשה תוך שלשים יום [ר"ן]. ומלשון הרמב"ם משמע דדווקא על הסדר הזה כשזמנו של האחרון כלה בתוך זמנו של הקודם, אמנם לפמ"ש דיש ספק דשמא זה כיוון בלשון תנאי וזה בלשון חזרה אף מטעם ספק צריכה גט מהשני אף אם זמנו אחר זמנו של הראשון, דשמא הראשון של חזרה והשני של תנאי, וכיון שהשני קידשה על תנאי אם לא יחזור בו עד כלות זמנו והוא לא חזר בו ממילא דקדושי ראשון שהם של חזרה אינו כלום, דהרי קדושי השני קדמם שהרי קדושיו היו מעכשיו וזה היה קודם כלות זמנו של הראשון [ע' חמ"ח סק"ט].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

19. And there is a practical difference in law between these cases. If there is a doubt, a get (divorce document) is not required unless the second groom set his time before the completion of the first groom's time, and similarly for all of them. But if the second groom set his time after the first groom's time, his kiddushin (betrothal) does not take effect, because the first groom's kiddushin takes effect upon the completion of his time, whether it was a condition or a retraction. However, if the kiddushin of all of them are effective, there is no difference in this matter because the first groom left room (ravaḥa) for anyone who betroths her within thirty days [Ran]. From the wording of the Rambam, it appears that this applies specifically in this order, when the time of the last groom ends within the time of the previous one. However, according to what was said, there is a doubt, as perhaps one intended it as a condition and the other as a retraction, even due to doubt she needs a get from the second groom even if his time was after the first groom's time. This is because perhaps the first groom's was a retraction and the second's was a condition, and since the second groom betrothed her on the condition that he would not retract until his time ended, and he did not retract, the first groom's kiddushin, which was a retraction, is null and void. This is because the second groom's kiddushin preceded them, as his kiddushin was from now and this was before the completion of the first groom's time [see Chommat Chemed section 9].

כ. ונראה שהרמב"ם מפרש דמאן דס"ל בגמ' דקדושי כולם תופסין בה אינו קדושי וודאי, דבאמת קשה לומר שיתפסו באשה אחת כמה קדושין, אלא דהכוונה ג"כ הכל מפני הספק דשמא לזה הוי תנאי ולזה חזרה וכמ"ש, וזה שכתב שכולן על הסדר הזה אין הכוונה שיובלע זמנו של שני בתוך זמנו של ראשון, אלא כלומר כולם על הסדר הזה שכל אחד אמר "מעכשיו ולאחר זמן" [וע' מ"מ וכ"מ, וז"ש בגמ' דכל חד וחד רווחא שביק, ר"ל דיש ריוח בין זל"ז לתפוס של זה או של זה מהטעם שנתבאר, וממילא דכולם תופסים בה מספק לעניין גט כי שרגא דלבני, וע' רש"י שם ובמהרש"א, ולפמ"ש אתי שפיר ודו"ק].

20. It appears that the Rambam interprets that according to the opinion in the Gemara that the betrothals of all of them take effect on her, it is not a definite betrothal. For, in truth, it is difficult to say that several betrothals take effect on one woman. Rather, the intention is also due to the doubt, that perhaps for this one it was conditional and for that one it was a retraction, as we have said. And this is what he wrote, that all of them are in this order; the intention is not that the time of the second is absorbed within the time of the first, but rather it means that all of them are in this order, that each one said "from now and after some time." [And see the Mishneh Torah and Kesef Mishneh, and this is what is said in the Gemara that each one leaves space, meaning that there is a gap between each one to take effect for either this one or that one for the reason explained, and consequently all of them take effect on her out of doubt regarding the divorce, like a candle among bricks. And see Rashi there and the Maharsha, and according to what we have said, it fits well; scrutinize it carefully.]

כא. המקדש בשטר "מעכשיו ולאחר שלשים יום" צריך שיהא השטר קיים ברשות האשה לאחר ל' יום, דאע"ג דאי תנאה הוה א"צ לזה, דבכלות השלשים יום כבר נגמרו הקדושין מקודם, מ"מ שמא חזרה היא ואין הקדושין חלין רק לאחר שלשים, וגם להדיעה שנתבאר דכולם תופסים בה מפני שגמר הקדושין הוא לאחר ל' ואינו קניין גמור עד ל', אפילו אי תנאה הוה אינה אשתו גמורה מקודם אפילו נתקיים התנאי, דהא גם קדושי השני תופסין בה, ולכן גם לדיעה זו צריך להיות השטר ברשותה בשעה שנגמר הקניין [ר"ן, וע' ב"ש ס"ס ק"ח], ועמ"ש בסי' קמ"ו ובחו"מ סי' קצ"ז, ונתבאר שם דבמעכשיו קנה אפילו עומדת ברה"ר לאחר ל' יום משום דהקניין כבר נגמר ע"ש, מ"מ לעניין קדושין לא נגמר לדיעה זו עד כלות הזמן [וצ"ע מה נשתנה קדושין מכל דבר, ולפמ"ש בדעת הרמב"ם גם דיעה זו ס"ל כן, ודו"ק].

21. If one betroths a woman with a document stating "from now and after thirty days," the document must remain in the possession of the woman after thirty days. Although if it were a condition, this would not be necessary, because once the thirty days are completed, the betrothal is considered finalized retroactively. Nevertheless, there is a concern that she may have retracted her consent, and thus the betrothal would only take effect after thirty days. Furthermore, according to the opinion that the betrothal is only fully effective after the thirty days (and not a complete acquisition until then), even if it were a condition, she would not be fully his wife beforehand, even if the condition was fulfilled, because the betrothal of a second man would still be effective during that time. Therefore, according to this opinion as well, the document must be in her possession at the time the acquisition is completed. Refer to the Ran and Beit Shmuel at the end of Siman 108, and to what I wrote in Siman 146 and in Choshen Mishpat Siman 197, where it is explained that in a case of "from now," the acquisition is complete even if she is standing in the public domain after thirty days, because the acquisition had already been completed then. However, regarding betrothal, according to this opinion, it is not complete until the end of the designated time. [It is unclear why betrothal should differ from any other matter, and according to what I wrote about the Rambam's opinion, this opinion also agrees with this, and further study is needed.]

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כב. כל אשה שאינו יכול עתה לקדשה שאין קדושין תופסין בה – אינו יכול לקדשה עתה אף להזמן שיתפסו בה הקדושין דהוי כדבר שלא בא לעולם, לפיכך האומר לאשה "הרי את מקודשת לי בפרוטה זו לאחר שאתגייר" או "לאחר שתתגיירי" או "לאחר שאשתחרר", "לאחר שתשתחררי" או "לאחר שימות בעלך או יגרשך" או "לאחר שתמות אחותך שהיא אשתי" וכה"ג – אינה מקודשת אף לכשיגיע הזמן אפילו הקדושין אצלה אז, וא"צ גט וצריכה קדושין מחדש אם רצונו לישאנה, וכסף הקדושין צריכה להחזיר לו, ולא אמרינן דנתנם לה במתנה כבמקדש אחותו, דהתם הכל יודעים שאין קדושין תופסין באחותו ובוודאי נתן למתנה, אבל הכא טעה לומר שהקדושין יתפסו בהגיע הזמן ולא נתן לה למתנה, ולפ"ז בהגיע הזמן יכול לקדשה במעות אלו וא"צ ליטלם ממנה דכפקדון הם, וכשהמעות אז ברשותה יאמר לה "הרי את מקודשת לי במעות אלו" [כ"מ בב"ש סק"ט] [ע' חו"מ סי' ר"ט די"א כשאמר "יקנה לך כשתבא לעולם" – קנה, ובקדושין לא שייך זה, דהעיקר הוא הדיבור וצריך להיות הדיבור אח"כ, ודו"ק].

22. Any woman whom one cannot presently betroth, because the betrothal does not take effect with her – one cannot betroth her now even for a future time when the betrothal would take effect, as this is considered a case of something that has not yet come into existence. Therefore, if one says to a woman, "Behold, you are betrothed to me with this coin after I convert" or "after you convert" or "after I am freed" or "after you are freed" or "after your husband dies or divorces you" or "after your sister, who is my wife, dies" and similar cases – she is not betrothed even when the time arrives, even if the betrothal coin is still with her then, and she does not require a get (divorce document) and would need a new betrothal if he wishes to marry her. Furthermore, she must return the betrothal money to him. We do not say that he gave it to her as a gift, as in the case of betrothing his sister, because in that case everyone knows that the betrothal does not take effect with his sister, and certainly he gave it as a gift. But here, he mistakenly thought that the betrothal would take effect when the time arrives and did not give it as a gift. Therefore, when the time arrives, he can betroth her with this money and does not need to take it back from her, as it is considered a deposit. When the money is then in her possession, he should say to her, "Behold, you are betrothed to me with this money." [As explained in Beit Shmuel, section 9] [See Choshen Mishpat, section 209, where it is stated that if one says, "It will be acquired by you when it comes into existence" – it is acquired, but in betrothal, this does not apply, as the main element is the speech, and the speech must occur afterward. Consider this carefully.]

כג. אם אחד קידשה לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה תוך שלשים וא"ל "לאחר שימות בעלך" – ה"ז מקודשת מפני שהוא יכול לקדשה עתה תוך שלשים, ואפילו אם הראשון אמר "מעכשיו ולאחר שלשים יום" והשני קידשה לאחר שימות הראשון ג"כ צריכה גט גם מהשני, שהרי אם היה מקדשה תוך שלשים היתה מקודשת מספק שמא הראשון כיון לחזרה כמ"ש, ולכן גם אם אמר "לאחר שימות" הוה ג"כ ספק [ב"ח וחמ"ח].

23. If one person betroths a woman to take effect after thirty days, and another comes and betroths her within those thirty days, and says, "After your husband dies" – she is considered betrothed because he can betroth her now within the thirty days. Even if the first one said, "From now and after thirty days," and the second one betroths her after the first one dies, she still needs a get (divorce document) from the second one as well. This is because if the second one betrothed her within the thirty days, she would be betrothed in doubt, perhaps the first one intended to retract, as has been stated. Therefore, even if he said "after he dies," it is also a doubt. [Bach and Chamasani].

כד. מי שהיא זקוקה ליבום תופסים בה קדושין מספק כמ"ש בסי' קנ"ט, לפיכך האומר לה "הרי את מקודשת לי בפרוטה זו לאחר שיחלוץ לך יבמך" – ה"ז ספק מקודשת דשמא קדושין תופסין בה עתה, ותופס גם לאחר זמן מספק, וכן אם קידשה עתה היא ג"כ מקודשת מספק, וממילא שאסור היבם ליבמה קודם שזה נתן לה גט.

24. If a woman is subject to levirate marriage (yibum), her betrothal (kiddushin) is valid out of doubt, as stated in Siman 159. Therefore, if someone says to her, "Behold, you are betrothed to me with this perutah after your yavam releases you," she is doubtfully betrothed, because perhaps the betrothal takes effect now, and it also takes effect later out of doubt. Similarly, if he betroths her now, she is also doubtfully betrothed. Consequently, it is forbidden for the yavam to perform yibum with her before this man gives her a get (divorce document).

כה. הנותן שתי פרוטות לאשה פנויה וא"ל "הרי את מקודשת לי היום באחת ובאחת לאחר שאגרשך", והרי היא עתה מקודשת, ולכשגירשה הוה ספק קדושין, והספק הוא אי אמרינן מיגו דחיילא בה השתא קדושין חיילא נמי לאחר שיגרשנה או אפשר דלא חיילא. ואע"ג דלפי הכלל שהנחנו דכל שביכולתו לקדש עכשיו יכול לקדשה לאחר זמן, והרי יכול לקדשה עכשיו, שאני התם דאותה קדושה עצמה שמקדשה לאחר זמן יכול לקדשה עכשיו, אבל הכא אותה קדושה שנייה שמקדשה עתה על לאחר זמן אינו יכול לקדשה עכשיו שהרי הוא מתפיס בה עכשיו קדושה אחרת דא"א לאותה קדושה שנייה לחול עכשיו, וכיון שכן אפשר לומר דלאחר הגירושין נמי לא חיילא [כ"מ מר"ן נדרים ל'.].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

25. The one who gives two prutot to an unmarried woman and says to her, "Behold, you are betrothed to me today with one, and with the other after I divorce you," she is currently betrothed, and when he divorces her, there is a doubt regarding the betrothal. The doubt is whether we say that since the betrothal takes effect now, it also takes effect after he divorces her, or perhaps it does not take effect. And even though according to the principle we established, that anyone who can betroth now can also betroth later, and he can indeed betroth her now, it is different there because that same betrothal he makes for later he can do now. But here, that second betrothal he makes now for later cannot be done now, for he is engaging her now with a different betrothal, and that second betrothal cannot take effect now. Therefore, it is possible to say that after the divorce, it also does not take effect.

כו. ויש בזה שאלה: הא קיי"ל האומר לחבירו "שדה זו שאני מוכר לך עתה לכשאקחנה ממך אח"כ תהיה הקדש" – חיילה הקדושה [כתובות נ"ט:], וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מערכין מטעם דכיון שיכול להקדישה עכשיו יכול להקדישה לאחר זמן, וצריך לחלק כמ"ש משום דבאשה יש עתה קדושה אחרת והרי בהקדש חייל ההקדש אף שיש עתה קדושה אחרת כמ"ש הרמב"ם בספ"ד ממעילה דהאומר "הרי נטיעות אלו עלי קרבן עד שיקצצו" ופדאן חוזרות וקדושות משום שהקדישן עתה וגם הקדישן לכשיפדו, אמנם רז"ל [נדרים ל'.] שאלו שאלה זו וחילקו דבנטיעות נמי דווקא כשפדאן הוא חוזרות וקדושות דכיון שלא יצאו הנטיעות מרשות הקדש או מרשותו דין הוא שיחזורו ויקדושו, אבל אם פדאן אחר אינן חוזרות וקדושות, ובאשה נמי כשמגרשה הרי יוצאה מרשותו וכפדאן אחר דמי, ואע"ג דגם היא הרי מסכמת שיחולו הקדושין גם לאחר הגירושין מ"מ מעשה הקדושין תלוי בו ולא בה "וכי יקח איש אשה" כתיב ולא "כי תלקח אשה לאיש", ולכן כשאומרת "הריני מקדשת עצמי לך" – אינו כלום כמ"ש בסי' כ"ז, ורק רצונה בעינן אבל הוא הוא המקדש אותה, ולכן כשנתגרשה הרי יוצאה מרשותו לגמרי ודמי לפדאן אחר [ר"ן שם].

26. And there is a question regarding this: We hold that if someone tells his friend, "This field that I am selling to you now, when I later buy it back from you, it will be sanctified" – the sanctification takes effect (Ketubot 59b), and thus ruled the Rambam in Chapter 6 of Hilchot Erchin, based on the reasoning that because he can sanctify it now, he can sanctify it for a later time. However, one must differentiate, as it is stated, because in the case of a woman, there is another sanctity now, and with sanctity, the sanctification takes effect even if there is another sanctity now, as the Rambam writes in Chapter 4 of Hilchot Me'ilah, that if someone says, "These plants are a sacrifice until they are cut down," and then redeems them, they revert and become sanctified because he sanctified them now and also sanctified them for after they are redeemed. Nonetheless, the sages (Nedarim 30a) asked this question and differentiated that with plants, it is specifically when he redeems them that they revert and become sanctified, because since the plants did not leave the domain of sanctity or his domain, it makes sense that they would revert and become sanctified. But if another person redeems them, they do not revert and become sanctified. And similarly with a woman, when he divorces her, she leaves his domain, which is akin to another person redeeming them. And even though she also agrees that the sanctity should take place even after the divorce, nevertheless, the act of sanctification depends on him and not on her, as it is written, "When a man takes a wife" and not "when a wife is taken by a man." Therefore, when she says, "I sanctify myself to you," it is nothing, as stated in Siman 27. Only her consent is needed, but he is the one who sanctifies her. Therefore, when she is divorced, she completely leaves his domain, which is akin to another person redeeming them (Ran there).

כז. וכל זה בארנו לדעת רבותינו בעלי השו"ע בסעי' ז' שפסקו דהוה ספק קדושין, אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ז וכן הטור פסקו דהוה וודאי קדושין, וכן פסק הרשב"א ז"ל [שם] מהטעמים שנתבארו דזה דמי ממש להקדש, ואע"ג דבש"ס שם נשאר בספק, מ"מ פשטינן לה מסוגיא אחרת שהבאנו ואינם מחלקים החילוקים הדקים שבארנו, ואשה נמי כיון שהיא מרוצית לזה ג"כ ביכולתם להתקדש עתה וגם לאחר זמן, ורבינו הב"י הולך לשיטתו שכתב בספרו הגדול דאפשר דגם כוונת הרמב"ם לספק קדושין, אבל הראשונים לא כתבו כן, אך לדינא אין נפק"מ דהולכין להחמיר לפי דיעה החולקת על הרמב"ם ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גם ממנו גט, ולכן אפשר שלא כתבו דעת הרמב"ם בשו"ע. ודע, דאפילו להרמב"ם אם רצו לחזור בהקדושין השניים יכולים לחזור בהם דהוה כמקדש אשה לאחר זמן [הה"מ], ואפשר דאפילו אם אמר "מעכשיו" יכולה לחזור, אע"ג דב"מעכשיו" אין יכולה לחזור, זהו מפני שהקדושין חלו מעכשיו, אבל בכאן אין ביכולת לחול מעכשיו מחמת הקדושין הראשונים ולפיכך אפשר שיכולה לחזור [שם]. ודבר פשוט דהנותן פרוטה לאשתו וא"ל "הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך" – אינו כלום, שהרי אין בידו לקדשה עכשיו שמקודשת ועומדת היא, ולכן לעניין זה דינה כאומר לאשת חבירו כן דאינו מועיל משום שאין בידו לקדשה עתה, וה"נ דכוותיה.

27. And all this we have explained according to the opinion of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch in section 7, who ruled that it is a doubtful kiddushin (betrothal). However, Rambam in Chapter 7 and also the Tur ruled that it is definitely kiddushin, and so ruled the Rashba for the reasons explained, that this is very similar to hekdesh (consecration). And even though in the Talmud it remains in doubt,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

nevertheless, we derive from another sugya (Talmudic discussion) that we brought, which does not make the fine distinctions we explained. And a woman, since she is agreeable to this, can also be betrothed now and also at a later time. And Rabbi Yosef Karo follows his own opinion, as he wrote in his major work that it is possible that Rambam's intention was also doubtful kiddushin. But the earlier authorities did not write so. However, in practice, there is no difference, since we follow the stringent view that disputes Rambam, and if she received kiddushin from another, she also needs a get (divorce) from him. Therefore, it is possible that they did not write Rambam's opinion in the Shulchan Aruch. And know that even according to Rambam, if they wanted to retract the second kiddushin, they can retract since it is like betrothing a woman for a later time. And it is possible that even if he said "from now," she can retract, even though with "from now" she cannot retract, that is because the kiddushin takes effect from now. But here, it cannot take effect from now because of the first kiddushin, and therefore it is possible she can retract. And it is clear that if one gives a prutah to his wife and says, "Behold, you are betrothed to me after I divorce you," it is nothing, for he cannot betroth her now as she is already betrothed, and therefore in this matter, her status is like saying this to another man's wife, which does not work because he cannot betroth her now, and similarly in this case.

כח. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז: האומר לחבירו "אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה" – לא אמר כלום, ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר – ה"ז מקודשת, ויראה לי שצריך לחזור ולקדש אותה אחר שתלד ע"י אביה כדי שיכניס אותה בקדושין שאין בהן דופ י עכ"ל, וס"ל דזה שאמרו חז"ל [ס"ב:] דבהוכר עוברה מקודשת, אין זה למאן דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אלא אפילו לדידן דקיי"ל אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מקודשת, דהוכר עוברה הוה כבא לעולם, ורבים חולקים ע"ז ולכן לדינא הוה ספק קדושין, וכן פסק רבינו הב"י בסעי' ח'. ואע"ג דבחו"מ סי' ר"ט לעניין קניין לא חילק בזה, כבר בארנו בחו"מ שם סעי' ו' דמשום חומר האיסור דאשת איש חשש לדעת הרמב"ם, ע"ש. אמנם הרמב"ם בעצמו בפכ"ב ממכירה כתב דהמזכה לעובר לא קנה, ולא חילק ג"כ בין הוכר עובר ללא הוכר, ולפ"ז נראה דהעיקר לדינא ס"ל ג"כ דאף בהוכר עוברה הוה כדבר שלא בא לעולם ורק מפני חומר האיסור חשש לזה ולכן הצריך לקדשה כשתוולד, ולפ"ז אם קידש אח"כ אחותה צריכות שניהם גט דהוי ספק קדושין לשניהן. ודע, דאע"ג שמפרשי הרמב"ם וכמה מהפוסקים תפסו בדבריו דס"ל דהוכר עוברה לא הוה דבר שלא בא לעולם ומקודשת גמורה היא, זהו מפני שלא היה לפניהם דבריו בפירוש המשנה דשם ביאר מפורש דחומרא היא בקדושין ומדינא גם בהוכר עובר הוה דשלב"ל, וכ"כ רבינו עובדיה בפירושו למשניות משמו של הרמב"ם דכן היה לפניהם גירסת המשנה ע"ש, [וצ"ע על המהרש"א שם שכתב שטעות הוא הגירסא, והרי הרמב"ם והרע"ב גורסים אותה, וכ"כ התוי"ט, ולפ"ז לא גרסי בגמ' הדמיון לתרומה, וא"ש בזה דבריו בפ"ה מתרומות ע"ש, דהתם אמר לכשיתלשו וכאן לא שייך לכשתלד דתלישה בידו הוא כמ"ש שם, וצ"ע על הכ"מ ומפרשי השו"ע, ודו"ק].

28. Maimonides wrote in Chapter 7: "If one tells another, 'If your wife gives birth to a female, she will be betrothed to me with this,' it is as if he said nothing. However, if his friend's wife is pregnant and the pregnancy is noticeable, she is betrothed. It seems to me that he must betroth her again after she gives birth through her father so that the betrothal will be without any defect." Thus he concluded. He holds that what the sages said, that if the pregnancy is noticeable she is betrothed, is not according to the opinion that a person can acquire something that does not yet exist. Rather, even according to us, who hold that a person cannot acquire something that does not yet exist, she is betrothed, for the noticeable pregnancy is considered as if it already exists. Many disagree with this, and therefore, according to the law, it is a doubtful betrothal, and so ruled our master the Beit Yosef in section 8. And even though in Choshen Mishpat section 209 regarding acquisition he did not make this distinction, we have already explained there in section 6 that due to the severity of the prohibition of a married woman, he was concerned with Maimonides' opinion, as stated there. However, Maimonides himself wrote in Chapter 22 of Sales that if one grants something to a fetus, it is not acquired, and he did not differentiate between a noticeable pregnancy and a non-noticeable one. Therefore, it seems that according to the main law, he also holds that even a noticeable pregnancy is considered as something that does not yet exist. It is only due to the severity of the prohibition that he was concerned about this, and therefore required the woman to be betrothed again after she is born. Accordingly, if he subsequently betrothed her sister, both would require a get (divorce document) because it would be a doubtful betrothal for both. Know that although the commentators on Maimonides and several poskim (decisors) understood from his words that he holds that a noticeable pregnancy is not considered as something that does not yet exist and she is fully betrothed, this is because they did not have his commentary on the Mishnah where he explicitly explained that it is a stringency in betrothal, and according to the law, even a noticeable pregnancy is considered as something that does not yet exist. Similarly, Rabbi Ovadia wrote in his commentary on the Mishnah in the name of Maimonides that this was the version of the Mishnah they had before them, as stated there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן מא

א. **[דין קדושין שאין מסורין לביאה ובו ח' סעי']**
מקדש אדם כמה נשים כאחת, והוא שיהיה ש"פ לכל אחת ואחת, ואומר להן "הרי כולכם מקודשות לי בכסף זה", או שפורט אותן בשמותן, ויכולה אחת מהן לקבל הקדושין בשביל כולן כשמתרצות והיא נחשבת כשלוחן לקבלת הקדושין, דאשה נעשית שליח לחבירתה אפילו במקום שנעשית לה צרה כמ"ש בסי' ל"ו סעי' י"א, וע"ש עוד פרטי דינים בזה. ויראה לי דבקדושי שטר אינו יכול לקדש שתים בשטר אחד, דכמו שאין שתי נשים מתגרשות בגט אחד דכתיב "וכתב לה" ולא "לה ולחברתה" כמ"ש בסי' ק"ל, וקדושי שטר דומה לגט כמ"ש בסי' ל"ב, ולכן אם רוצה לקדשן בשטר אחד צריך לכתוב כמו שיתבאר שם לעניין גט, ויש להתיישב בזה למעשה [נ"ל].

1. **[The Law of Betrothal that is not Conducive to Marital Relations, Containing Eight Sections]** A person may betroth multiple women at once, provided there is the equivalent value for each one individually. He can say to them, "You are all betrothed to me with this money," or he can list them by their names. One of them can receive the betrothal on behalf of all of them if they agree, and she is considered their agent for receiving the betrothal, as a woman can serve as an agent for her friend even in a situation where she becomes a rival to her, as stated in Siman 36, Se'if 11. Refer there for more specific details on this matter. It appears to me that in the case of a betrothal with a document, one cannot betroth two women with a single document. This is similar to the requirement that two women cannot be divorced with a single bill of divorce, as it is written, "and he shall write for her" and not "for her and her fellow," as mentioned in Siman 130. Betrothal with a document is comparable to a bill of divorce, as stated in Siman 32. Therefore, if one wishes to betroth them with a single document, it must be written in the manner explained there concerning a bill of divorce. This should be carefully considered in practice.

ב. קיי"ל קדושין שאין מסורין לביאה הוה קדושין, וביאור הדברים – כגון שקידש אחת משתי אחיות או אחת מאשה ובתה או שאר ערוה ואמר "אחת מכם מקודשת לי" אע"פ שאינו יכול לבא על אחת מהן דשמא היא ערוה עליו דאולי בעת הקדושין כיוון להשנית דאינו נאמן לומר לזו כיוונתי, ומ"מ הקדושין תופסין ושניהן צריכות גט ואסורות עליו לעולם דשמא היא אחות גרושתו ונוהג בשתיהן כל דין עריות. וכן כשאמר לאב "אחת מבנותיך מקודשת לי" וקבל האב הקדושין, וכן שתים או ג' אחיות או שארי עריות עשתה אחת מהן שליח לחבירתה לקבל קדושיה ונתן בידה וא"ל "אחת מכן מקודשת לי" – כולן צריכות גט ואסור לבא עליהן, או שהיו שתי אחיות עומדות ונתן פרוטה לזו ופרוטה לזו ואמר "אחת מכן מקודשת לי" הוי ג"כ כן, אבל אם עמדו שתי אחיות ונתן פרוטה לאחת ואמר "אחת מכן מקודשת לי" נראה דמי שקבלה הפרוטה היא המתקדשת, דמהאחרת אין שום חשש כיון שלא נתן לה כלום וגם היא לא עשאתה לשליח לקבל קדושין.

2. We hold that betrothal (kiddushin) which does not permit consummation is still valid betrothal. The explanation is as follows: for example, if someone betrothed one of two sisters, or one of a woman and her daughter, or another close relative (ervah), and said, "One of you is betrothed to me," even though he cannot consummate the marriage with either of them because one might be forbidden to him (ervah), as he might have intended the other one at the time of the betrothal, and he is not believed to say, "I intended this one." Nevertheless, the betrothal is valid, and both require a get (divorce document) and are forbidden to him forever, as one might be the sister of his divorcee, and he must treat both according to all the laws of forbidden relatives. Similarly, if he said to a father, "One of your daughters is betrothed to me," and the father accepted the betrothal, or if two or three sisters or other close relatives where one made the other a messenger to receive her betrothal and he gave it to her hand and said, "One of you is betrothed to me," all require a get and he is forbidden to them. Or if two sisters were standing and he gave a coin to this one and a coin to that one and said, "One of you is betrothed to me," it is the same. But if two sisters were standing and he gave a coin to one and said, "One of you is betrothed to me," it seems that the one who received the coin is the betrothed one, since there is no concern regarding the other one, as he did not give her anything, and she also did not make her a messenger to receive the betrothal.

ג. ויש להסתפק אם אמר לאב "אחת מבנותיך מקודשת לי" והאחת היתה אסורה עליו איסור לאו כגון שנתגרשה מן האירוסין שעדיין היא ברשות אביה והוא כהן, מי אמרינן וודאי כיוון להיתר ולא להאיסור, או כיון דקדושין תופסין בה הוה ג"כ אין מסורין לביאה, ונראה דכן הוא דכיון שלא פרטה להשנית בשמה אולי היתה כוונתו להגרושה דאל"כ למה לא פרטה בשמה.

3. And there is room for doubt if one said to a father, "One of your daughters is betrothed to me," and one of them was forbidden to him by a prohibition, such as being divorced from engagement while still under her father's authority and he is a Kohen. Do we say that he certainly intended the permissible one and not the forbidden one? Or since the betrothal is effective for her, it is also not considered available for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

consummation. It seems that this is the case, because since he did not specify the other by name, perhaps his intention was the divorced one. Otherwise, why did he not specify her by name?

ד. ואע"ג דקדושין שאין מסורין לביאה הוה קדושין, מ"מ אם קידש שתיהן כמו שתי אחיות או אשה ובתה ושאר ערוה ואמר "הרי שתיכן מקודשת לי" – אינן קדושין ואין שום אחת מהן צריכה גט, והטעם דכמו שאם היה מקדש אחת מהן ואח"כ היה מקדש השנית לא היו הקדושין תופסין בה כמו כן כשקידשן כאחת, וכלל גדול היא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו [ע' תוס' עירובין מ"ט: ד"ה מ"ט]. והרמב"ם בפירוש המשנה כתב הטעם משום דכתיב וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לְצָרֹר (ויקרא יח יח) התורה אמרה בשעה שנעשו צרות זל"ז לא יהא לך ליקוחין אפילו באחת מהן, וכל העריות ילפינן מאחות אשה, ואע"ג דבע"כ לא מיירי קרא בהכי דהא בקרא כרת כתיב ואין זה אלא כשקידש אחת מהן תחלה ואח"כ בא על אחותה, אך ממילא שמעת מינה דכיון שהתורה אמרה דבאחות אשה לא תפסי קדושין א"כ כשקידש שתיהן כאחת לא תפסי קדושין גם באחת, דאם יתפסו הקדושין בזו ולא בזו מאי חזית הא שתיהן קידש, ושיתפסו הקדושין בשתיהן א"א דהא כל אחת היא אחות אשתו ובע"כ דבשתיהן לא תפסי [כנ"ל לתרץ דברי הרמב"ם והרע"ב, והש"ס נ: דדחי לטעם זה ר"ל דא"א לומר דקרא מיירי בזה ממש אלא דממילא שמעת מינה, ומתרץ כדרבה כלומר כמו שאמר רבה כל שאינו וכו' כמו כן בכאן הכרח לומר כן מתוך קרא דלצרור כמ"ש ואפילו לא ס"ל בעלמא כרבה והוכרח לזה משום דק"ל קושית תוס' בעירובין שם].

4. Even though betrothal that is not intended for consummation is still considered betrothal, nevertheless, if one betroths two women at the same time, such as two sisters, or a woman and her daughter, or other forbidden relations, and says, "You are both betrothed to me," it is not a valid betrothal, and neither of them requires a get (divorce document). The reason is that just as if he betroths one of them and then betroths the second one, the betrothal would not be valid, so too when he betroths them both at the same time. There is a general rule that whatever cannot be done sequentially cannot be done simultaneously (see Tosafot, Eruvin 49b, s.v. "Mai"). The Rambam, in his commentary on the Mishnah, wrote that the reason is because it is written, "And a woman to her sister you shall not take as a rival" (Leviticus 18:18). The Torah says that when they have become rivals to each other, you should not have a valid acquisition even with one of them. And we learn all forbidden relations from the case of a wife's sister. Although the verse is not explicitly referring to this situation, since the verse speaks of a prohibition punishable by karet (excision), which is only when one marries one of them first and then cohabits with her sister, we still derive from it that since the Torah said that betrothal does not take effect with a wife's sister, therefore, if one betroths both of them at the same time, the betrothal does not take effect with either. Because if the betrothal would take effect with one and not the other, why would you assume one over the other since he betrothed both? And for the betrothal to take effect with both is impossible, for each one is the sister of his wife, and therefore the betrothal does not take effect with either (as explained, the rationale of the Rambam and the Raavad, and the Talmud, Eruvin 50a, rejects this reason stating that the verse does not speak explicitly about this, but we derive it implicitly. The Talmud resolves it according to Rabba's principle that whatever cannot be done sequentially cannot be done simultaneously, as mentioned, even if one does not generally follow Rabba's view, one is compelled to do so here due to Tosafot's question in Eruvin).

ה. קידש נשים רבות כאחת והיה בהן שתי אחיות או אשה ובתה וכל הנשים עשו אחת מהן לשליח לקבל בעדן הקדושין, אם אמר "הראויות מכן לביאה מקודשות לי" – הרי כולן מקודשות לו קדושין גמורים חוץ משתי האחיות או אשה ובתה, שהרי מיעטן בפירוש כיון שאמר "הראויות לביאה" והן אינן ראויות אפילו כשקידש רק אחת מהן ולא יפרש מי היא, ואם אמר "אחת מכולן הראויה לביאה מקודשת לי" – כל אחת מקודשת מספק דשמא עליה כיוון, והשתי אחיות א"צ גט אע"ג שקידש אחת מכולן, ולא גריע מקידש אחת משתי אחיות, מ"מ כאן שאמר "הראויה לביאה" כוונתו מוכחת דלמעט אותן בא דהרי אם יכוין על אחת מהן הרי אינה ראויה לביאה [כנ"ל בכוונת הדרישה]. וי"א דבכה"ג גם האחיות צריכות גט וזהו כקדושין שאין מסורין לביאה כיון שאמר "אחת מכן" [ב"ח בקו"א], והדעת נוטה יותר לדיעה ראשונה מטעם שבארנו, ומ"מ למעשה יש להחמיר בקדושין. ואם היה בין הנשים חייבי לאוין ואמר "הראויה לביאה" יש להסתפק אם גם הן בכלל כיון דקדושין תפסי בהו, או אפשר דאינן מיקרת ראויות לביאה. ונדה – וודאי נקראת ראויה לביאה אחר שתטהר [מקנה].

5. If someone sanctified many women at once and among them were two sisters or a woman and her daughter, and all the women appointed one of them as an agent to receive the sanctification on their behalf, if he said "those of you who are fit for marital relations are sanctified to me" – then all are fully sanctified to him except for the two sisters or the woman and her daughter, for he explicitly excluded them by saying "fit for marital relations" and they are not fit even if he sanctified only one of them without specifying who she is. If he said "one of all of you who is fit for marital relations is sanctified to me" – each one is sanctified in doubt, for perhaps he intended her, and the two sisters do not need a divorce even though he sanctified one of all of them, and it is not worse than sanctifying one of two sisters. Nevertheless, here where he said "fit for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marital relations" his intention is proven to exclude them, for if he intended one of them, she is not fit for marital relations. Some say that in such a case the sisters also need a divorce, and this is like sanctification that is not meant for marital relations since he said "one of you." The opinion leans more towards the first view for the reason we explained, but in practice, we should be stringent in sanctification. If among the women there were those prohibited by negative commandments and he said "fit for marital relations" it is doubtful if they are included since sanctification takes effect with them, or perhaps they are not considered fit for marital relations. And a menstruant is certainly called fit for marital relations after she becomes pure.

ו. ואם אמר "כולכם מקודשות לי" – לדעת כמה מהפוסקים הנכריות מקודשות והאחיות אינן מקודשות, וזהו כמו דקיי"ל בחו"מ סי' ר"י ב"קני את וחמור" אף דהחמור לאו בר קניין הוא מ"מ קנה האיש מחציתו, וה"נ אף דהאחיות א"א להן להתקדש ביחד ונגדן לא חלו הקדושין מ"מ בהנכריות תפסי הקדושין. אבל דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ט וכמה מהפוסקים דבכולן לא חלה הקדושין ולא דמי ל"קני את וחמור" דשני דיבורים הם, אבל כיון דאמר "כולכם" וכללן כולן בחד דיבור א"א לקיים חצי דיבור, ולפ"ז אם אמר "אחיות ונכריות מקודשות לי" – הנכריות מקודשות. אמנם עוד יש חילוק בין דין זה ל"את וחמור" דבשם שני קונים הם, הוא וההמור, ואין סברא לומר מדהחמור לא קנה גם הוא לא קנה, אבל הכא הבעל קונה אחד הוא ורצה רק לקנות כולן, ואם לא כולן אינו רוצה אף במקצתן [זהו כוונת הר"ן והמ"מ, וא"ש קושיית הלח"מ], ולפ"ז גם אם חלקן בשני דיבורים אינן מקודשות לדיעה זו, ולמה לא אזלינן ב"קני את וחמור" אחר מחשבת המוכר? משום דנגד קונה זה הרי מתקיימת גם מחשבת המוכר שהרי לא כיוון להקנות לו אלא מחצה.

6. And if he said, "All of you are betrothed to me" – according to several of the poskim, the non-Jewish women are betrothed and the sisters are not betrothed. This is similar to what we hold in Choshen Mishpat, siman 190 regarding "Acquire it and the donkey," even though the donkey is not subject to acquisition, nevertheless, the man acquires half of it. Similarly, even though the sisters cannot be betrothed together and the betrothal does not take effect on them, nevertheless, the betrothal takes effect on the non-Jewish women. However, the opinion of the Rambam in chapter 9 and several of the poskim is that the betrothal does not take effect on any of them, and it is not comparable to "Acquire it and the donkey" because they are two separate statements. But since he said "all of you" and included them all in one statement, it is impossible to uphold half of the statement. According to this, if he said, "The sisters and the non-Jewish women are betrothed to me" – the non-Jewish women are betrothed. However, there is another distinction between this ruling and "Acquire it and the donkey," because there, there are two acquirers, the man and the donkey, and it is unreasonable to say that since the donkey did not acquire, the man also did not acquire. But here, the husband is one acquirer and he only wants to acquire all of them, and if not all of them, he does not want even some of them [this is the intention of the Ran and the Maggid Mishneh, and it resolves the difficulty raised by the Lechem Mishneh]. According to this, even if he divided them into two statements, they are not betrothed according to this opinion. And why do we not follow the seller's intent in "Acquire it and the donkey"? Because with respect to this acquirer, the seller's intent is also fulfilled since he only intended to transfer half to him.

ז. וכיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים, הלכך נכריות מקודשות מספק בין שכללן כולן בלשון "כולכם" ובין שאמר "נכריות ואחיות", ואם אמר "אחת מכולכם מקודשת לי" – כולן מקודשות מספק בין הנכריות ובין האחיות, ואם אמר "כולכם ואחת מאחיות הנכריות" – מקודשות וודאי והאחיות שתיהן צריכות גט [ב"ש], וזה לא דמי ל"קני את וחמור" דהא אם היו יודעים את מי מהאחיות קידש הוה גם אצלה קדושין גמורים ועתה מפני העדר ידיעת זו שתיהן צריכות גט מספק, אבל הנכריות מקודשות בוודאי.

7. And since there is a dispute among the authorities on this matter, therefore, non-Jewish women (who are sisters) are betrothed in doubt, whether he included all of them with the phrase "all of you" or whether he said "the non-Jewish women and the sisters." If he said, "One of all of you is betrothed to me," they are all betrothed in doubt, both the non-Jewish women and the sisters. If he said, "All of you and one of the non-Jewish sisters," they are certainly betrothed, and both sisters require a get (divorce document) [Bach and Shach]. This is not similar to the case of "acquire you and a donkey," because if it were known which of the sisters he betrothed, the betrothal would be complete for her as well. Now, due to the lack of this knowledge, both sisters require a get in doubt, but the non-Jewish women are certainly betrothed.

ח. וכן הדין אם היתה בתוך הנשים שקידש שפחה או כותית או שהיא ערוה עליו כגון א"א או בתו או אחותו וכיוצא בהן ואמר "הראויה מכם לביאה מקודשת לי" – שארי נשים מקודשות, ואם אמר "כולכם מקודשות לי" – שארי נשים מקודשות מספק, וכטעמים שנתבארו. [ע' אבנ"מ סק"ב הביא מהריטב"א לעניין קדושין שאין מסורים לביאה צ"ע דאם נאמר ברירה קדושין המסורין מתחלתו הוא ע"ש, והרבה טרח בזה וכפמ"ש בסעי' ב' אין זה שייכות כלל לברירה דאנן לא נאמין לו ושמא כיוון בשעת מעשה להאחרת, ונ"ל שזהו כוונת תוס' רי"ד שהביא האבנ"מ, ולחנם הקשה עליו מברירה, ע"ש ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

8. And so too is the law if among the women he betrothed there was a maidservant or a non-Jewish woman or one who is prohibited to him, such as a married woman, his daughter, or his sister, and the like, and he said, "The one among you who is fit for marital relations is betrothed to me" – the other women are betrothed. And if he said, "All of you are betrothed to me" – the other women are betrothed out of doubt, as explained in the reasons given.

סימן מב

א. [אין מקדשין אלא ברצון והעדים צריכים לראות הקדושין ובו נ"א סעי']
כתב הרמב"ם ז"ל רפ"ד: אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בע"כ – אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בע"כ – ה"ז מקודשת, עכ"ל. וטעם הדברים דאע"ג דמילתא דפשיטא דקדושין צריך להיות מרצון בין מהאיש דכתיב "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה", וגם מצד האשה בענין מדעתה שהרי בענין דעת המקנה [רש"י מ"ד.] והיא המקנה א"ע לו, וכן כתיב "וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר" – מדעתה משמע [רש"י יבמות י"ט:], מ"מ כמו דבמקח וממכר שצריך להיות מרצון המוכר והקונה ועכ"ז קיי"ל שאם אנסו לאיש למכור שדהו וקבל דמי השדה בעצמו או שאמר "רוצה אני" המכר קיים כמ"ש בחו"מ סי' ר"ה, אם לא שמסר מודעה, ובלא זה אמרינן דאגב אונסיה גמר ומקני כיון שקבל מעות, ה"נ אשה זו שהיא כמוכרת עצמה לו אם אנסוה שתתקדש לזה וקבלה מעות הקדושין בעצמה או שאר מין קדושין כשאמרה "רוצה אני" אמרינן דאגב אונסה גמרה ומיקנייה נפשה ונקרא זה רצון אע"ג שהיה ע"י אונס, ואע"ג דטעמא דמכר נתבאר שם דלכן גמר ומקנה מפני שקבל מעות וא"כ בקדושי שטר וביאה הלא אינה מקבלת כלום והוה כמו מתנה דלא קנה כמ"ש שם, וגם בקדושי כסף תינח כשקידשה בממון הרבה אבל קידשה בפרוטה הרי לא שייך לומר דמשום המעות הקניתה א"ע לו, אמנם האמת דבקדושין הוה כקבלת מעות שהרי מתחייב א"ע בשאירה כסותה ועונתה [תוס' ב"ב מ"ח:], ועוד דאיתתא בכל דהוא ניחא לה דטב למיתב טן דו [נמק"י שם] ולכן הוה כמכר, וכן באנסוהו לקנות שדה ס"ל להרמב"ם דהמקח קיים כשאמר "רוצה אני" וק"ו ממכירת שדה דהא טוב לאדם לקנות מלמכור [הגר"א], וכן כשאנסוהו לקדש הוה כקניית שדה וכיון שאמר לה "הרי את מקודשת לי" ה"ז כאומר "רוצה אני" [מ"ע] וקדושיו קדושין מדינא, וזה דומה לקניין שדה שנהנה מהפירות וה"נ נהנה ממנה שהרי היא משועבדת למלאכתו ומעמיד זרע ממנה, ואף שמתחייב במזונותיה מ"מ טובתה מרובה מהוצאתה והרי גם על שדה יש הוצאה.

1. Only with consent can one perform betrothal, and the witnesses must see the betrothal. In it, there are 51 sections. The Rambam writes at the beginning of chapter 4: A woman can only be betrothed with her consent, and if someone betroths a woman against her will, she is not betrothed. However, if a man is coerced until he betroths against his will, she is betrothed. The reason is that although it is obvious that betrothal must be consensual from both the man, as it is written "When a man takes a woman," and from the woman, as we require the consent of the transferor [Rashi 44:] and she transfers herself to him, as it is written "She shall go and become another man's wife," implying her consent [Rashi Yevamot 19:], nevertheless, just as in buying and selling where the consent of both the seller and buyer is required, and even so, we hold that if a man was coerced to sell his field and he received the money for the field himself or said "I am willing," the sale is valid as stated in Choshen Mishpat section 205, unless he gave prior notice of his unwillingness. Without such a notice, we say that due to the coercion, he resolved to transfer ownership since he received the money. Similarly, if a woman who is like a seller of herself was coerced to accept betrothal and received the betrothal money herself or other forms of betrothal, when she said "I am willing," we say that due to the coercion, she resolved to transfer herself, and this is considered consent even though it was through coercion. And even though the rationale for sale is explained there that the reason he resolved to transfer ownership is because he received the money, and thus in betrothal by document and intercourse, she receives nothing, and it is like a gift where it is not acquired as stated there, and even with money betrothal, it is understandable if he betrothed her with a lot of money, but if he betrothed her with a small coin, it is not reasonable to say that because of the money she transferred herself to him. However, the truth is that in betrothal, it is like receiving money since he obligates himself in her sustenance, clothing, and marital relations [Tosafot Bava Batra 48:], and also because any woman prefers being married to being single [Nimukei Yosef there], therefore it is like a sale. And similarly, when a man is coerced to buy a field, the Rambam holds that the sale is valid when he says "I am willing," and all the more so in selling a field, as it is better for a person to buy than to sell [Gra]. And similarly, when he is coerced to betroth, it is like buying a field, and since he said to her "You are betrothed to me," it is like saying "I am willing" [Maharam Alashkar], and his betrothal is valid by law. This is similar to acquiring a field where he benefits from the produce, and here too, he benefits from her as she is obligated to his work and he establishes offspring from her. And even though he is obligated to her sustenance, still her benefit is greater than his expense, and even with a field, there is an expense.

ב. וזהו מדינא, אבל חכמים תקנו כשאנס אשה לקבל קדושין אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה כיון שעשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שלא כהוגן [ב"ב מ"ח:], אבל כשאנסוהו לקדש והיא עשתה שלא כהוגן ס"ל להרמב"ם דלא אפקעינהו רבנן להקדושין, שלא הוצרכו לכך שהרי יכול לגרשה בע"כ ואם אינו חפץ בה יגרשנה, אבל היא שאין ביכולתה להתגרש בעל כרחו הוכרחו חז"ל להפקיע הקדושין [הה"מ], ואפילו בזמה"ז שיש תקנת רגמ"ה שלא לגרש בע"כ וא"כ היה לנו לבטל הקדושין גם אם כפו אותו, אך בכזה לא תיקן רגמ"ה ויכול לגרשה כדין תורה [ט"ז].

2. And this is by law, but the sages decreed that when a man coerces a woman to accept a betrothal, the sages annul the betrothal because he acted improperly (Bava Batra 48b). However, when a man is coerced to betroth and she acted improperly, Maimonides holds that the sages do not annul the betrothal because it is not necessary; he can divorce her against her will. If he does not desire her, he can divorce her. But she, who cannot divorce against his will, compelled the sages to annul the betrothal (Hagahot Maimoniyot). Even nowadays, when there is the decree of Rabbeinu Gershom not to divorce against her will, and so we would have to annul the betrothal if he was coerced. However, Rabbeinu Gershom did not decree in such a case, and he can divorce her according to Torah law (Taz).

ג. וזהו דעת הרמב"ם והעומדים בשיטתו, אבל כמה מרבותינו ס"ל דכשאנסו לאיש לקדש אשה אינה מקודשת מדינא, דהם ס"ל גם בקניין שדה דרק באנסוהו למכור מכירתו מכירה אבל אנסוהו לקנות שדה אין קניינו קניין וכמ"ש רבינו הרמ"א בחו"מ שם, ואע"ג דוודאי עדיף לקנות מלמכור, מ"מ קנייה תמיד הוא מרצון, אבל מכירות שדות ע"פ רוב הם באונס דאי לאו דאיצטרך ליה זוזי לא הוה מוכר, ולכן גם באנסוהו למכור הוה מכירתו מכירה [ב"ב מ"ז:], ואף דלא דמי אונס דנפשיה לאונס דאחרינא מ"מ אגב אונסא גמר ומקנה בקבלת מעות, אבל בקונה לא מצינו עניין הכרח כלל ולכן גם כשאנסוהו לקדש דדמי לקניין ג"כ אינה מקודשת מדינא, וגם זה גרוע מקניין שדה ליקח אשה שהיא נגד רצונו. וכיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים אם אנסו לאיש לקדש אשה הוה ספק קדושין. ודע דגם אונס ממון מקרי אונס [מקנה] אף אם לא אנסוהו ביסורי הגוף. ואונס לא מקרי אלא כשאנסוהו על עצם הקדושין אבל כשאנסוהו בעניין אחר ומתוך האונס האחר נתרצה לקדש – אין זה אונס כלל וזהו רצון גמור כמ"ש שם סעי' ז', וע' לקמן סי' קל"ד. ואם מסר מודעא – מודעתו מודעא [נ"ל].

3. And this is the opinion of the Rambam and those who follow his approach. However, many of our rabbis hold that if a man is coerced into betrothing a woman, the betrothal is not valid according to the law. They also hold that even in the case of acquiring a field, only if he was coerced to sell is the sale valid, but if he was coerced to buy a field, the acquisition is not valid, as Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Choshen Mishpat there. And even though buying is certainly preferable to selling, nevertheless, buying is always done willingly, whereas selling fields is mostly done under duress, because if he did not need the money, he would not sell. Therefore, even when coerced to sell, the sale is valid [Bava Batra 47b]. And even though coercion of oneself is not comparable to coercion by others, nevertheless, due to the coercion, he resolves and transfers ownership upon receiving the money. But in the case of buying, we do not find any element of coercion at all. Therefore, even when coerced to betroth, which is similar to acquisition, the betrothal is not valid according to the law. Moreover, it is worse than acquiring a field, as taking a wife against his will is more severe. And since there is a dispute among the authorities as to whether coercion to betroth a woman results in doubtful betrothal. And know that monetary coercion is also considered coercion [Mikneh] even if he was not physically coerced. Coercion is only considered when he was coerced regarding the betrothal itself, but if he was coerced in another matter and as a result of that other coercion he agreed to betroth, this is not considered coercion at all, and this is complete willingness as written there in section 7, and see further in section 134. And if he declared a pre-emptive protest (moda'ah), his protest is a valid protest [it seems to me].

ד. אל יפלא בעיניך הדבר הזה שאמרנו שמדינא המקדש אשה באונס וקיבלה הקדושין מקודשת, דדבר זה מפורש בכתוב בסוף ספר שופטים, שאחרי המלחמה עם שבט בנימין שהרגו ממנו רובו של שבט וחרדו שלא יכרת השבט ומקודם נשבעו שלא יתנו מבנותיהם להם לנשים, כתיב שצוו את בני בנימין "לְכוּ וַאֲרַבְתֶּם בַּכְּרָמִים וּרְאִיתֶם וְהִנֵּה אִם יֵצְאוּ בְנוֹת שִׁילוֹ לָחוּל בַּמְּחֹלוֹת וִיצָאתֶם מִן הַכְּרָמִים וַחֲטַפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת שִׁילוֹ וַהֲלַכְתֶּם אֶרֶץ בִּנְיָמִן וגו', וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי בִנְיָמִן וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם, מִן הַמְּחֹלְלוֹת אֲשֶׁר גָּזָלוּ" וגו' (שופטים כא כ–כג), ודבר זה נעשה ע"פ הסנהדרין וכלל ישראל, והרי אנסו את הנשים שגזלו אותן מן הכרמים, אלא וודאי כיון שאח"כ קבלו הקדושין אף שהיה באונס קדושיהם קדושין גמורים הם [מה שהקשה האבנ"מ על החולקים היכא משכחת לה באונס שיהא שותה בעציצו, וכתב דמצוה לשמוע ד"ח הוי רק דיחוי, לא זכר בדברי הרמב"ם ספ"ב מגירושין, ע"ש].

4. Do not be surprised by this matter that we said that from a legal standpoint, one who betroths a woman by force and she subsequently accepts the betrothal, she is considered betrothed. This is clearly explained in the Scripture at the end of the Book of Judges. After the war with the tribe of Benjamin, when most of the tribe was killed and they feared that the tribe would be eradicated, and they had previously sworn not to give their daughters to them as wives, it is written that they commanded the sons of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Benjamin, "Go and lie in wait in the vineyards and watch; and behold, if the daughters of Shiloh come out to dance in the dances, then come out of the vineyards and seize for yourselves each man his wife from the daughters of Shiloh, and go to the land of Benjamin," etc. (Judges 21:20-23). And the sons of Benjamin did so, and they took wives according to their number from the dancers whom they seized, etc. This was done according to the instruction of the Sanhedrin and the entire people of Israel. And behold, they forced the women whom they seized from the vineyards. Nevertheless, since they subsequently accepted the betrothal, even though it was by force, their betrothal is considered complete. [Regarding what the Avnei Miluim questioned about those who disagree, asking where we find that in cases of coercion one would drink from his own cup, and he wrote that the obligation to heed the words of the sages is only a postponement, he did not mention the words of the Rambam at the end of Chapter 2 of the Laws of Divorce, see there].

ה. המקדש אשה בעת שהיה נים ולא נים תיר ולא תיר – קדושיו קדושין [ב"י], דאינו דומה לישן והוא כשלם בדעתו, ושיעור זה הוא כשמתנמנם קצת וכי קרו ליה עונה, ואע"ג שאינו יודע להשיב אז מילתא דתליא בסברא מ"מ כי מדכרו ליה מידכר ואומר הן או לאו [פסחים ק"כ:], אבל בפחות משיעור זה כגון נרדם הוה כישן [שם]. ואין חילוק בין תחלת השינה לסוף השינה [תוס' נדה ס"ג.], דכשהוא במדריגה זו דנים ולא נים תיר ולא תיר הוה כער ממש, ולכל המצות הוא כן דיוצא בקריאת מגילה ובאכילת פסח כשהוא במדריגה זו, וגם ביבמתו קנה בכה"ג [יבמות נ"ד. וע' תוס' תענית י"ב:, ומ"מ לדינא נ"ל דלא פליגי אתוס' דנדה, ע"ש ודו"ק] [ע' ט"ז או"ח סי' תר"צ סק"ח].

5. If a man betroths a woman while he is in a state of "dozing but not fully asleep, awake but not fully awake" – his betrothal is valid, as he is not considered as one who is fully asleep and he is still sound in his understanding. This state is defined as when he is slightly dozing, and if someone calls him, he responds. Even though he may not be able to respond to something that requires reasoning, nevertheless, if reminded, he recalls and says yes or no. But in a lesser state, such as being deeply asleep, he is considered as fully asleep. There is no difference between the beginning of sleep and the end of sleep. When one is in this intermediate state of "dozing but not fully asleep, awake but not fully awake," he is considered fully awake and is obligated in all commandments. He fulfills the obligation of reading the Megillah and eating the Pesach offering in this state, and also acquires his yevama (levirate wife) in such a state.

ו. כתב רבינו הרמ"א בסעי' א': אמרה תחלה "קדשיני" וזרק קדושין לתוך חיקה וא"ל "הרי את מקודשת לי" וניערה בגדיה תוך כדי דיבור להשליך ממנה הקדושין ואומרת שלא כיוונה מתחלה רק לשחוק בעלמא – אפ"ה הוי מקודשת ואין הולכין בעניין קדושין אחר אומדנות הוכחות המוכיחות שלא כיוונה לשם קדושין, עכ"ל. ואע"ג דבסי' ל' סעי' כ' מבואר דבזרקה תוך כ"ד לאו כלום הוא ואפילו בדשדיך כמ"ש שם, מ"מ הכא שאמרה תחלה "קדשיני" חיישינן שבאמת נתרצתה כשזרק לתוך חיקה ומיד תוך כ"ד חזרה בה, ובקדושין לא מהני חזרה אף תוך כ"ד כמ"ש בסי' ל"ח סעי' נ"א. ומלשון רבינו הרמ"א משמע דהוה קדושין וודאים, ואע"ג שבארנו שם דיש מהפוסקים דס"ל דתוך כ"ד הוא רק חומרא בקדושין וא"כ לפ"ז לא הוה רק ספק קדושין, אמנם רבותינו בעלי השו"ע שם בסעי' ל"ד נראה דס"ל דמעיקר דינא כן הוא כמ"ש שם. ואע"ג דלא אמרה "קדשיני" בזריקת הקדושין, מ"מ כיון דלא אמרה להדיא "תן קדושין לידי" אלא "קדשיני" סתם – מקודשת אפילו בזריקה [ב"ש].

6. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in section 1: If a woman first said "Marry me" and he threw the betrothal money into her lap and said to her "Behold, you are betrothed to me," and she shook her clothes within the time frame of "toch k'dei dibur" (a brief period after the act, typically considered as the time it takes to say a greeting) to throw off the betrothal money and claimed that she initially intended it only as a joke – nevertheless, she is considered betrothed. We do not follow the context or indicators that suggest she did not intend for betrothal. Even though it is explained in section 30, sub-section 20, that if she threw it away within "toch k'dei dibur," it is considered as nothing, and even if it was a case of doubt, as mentioned there, nonetheless, here, since she initially said "Marry me," we are concerned that she genuinely accepted it when he threw it into her lap, and immediately within "toch k'dei dibur" retracted. In matters of betrothal, retraction does not help even within "toch k'dei dibur," as explained in section 38, sub-section 51. From the language of Rabbi Moshe Isserles, it implies that it is a definite betrothal. And even though we have explained there that some authorities believe that within "toch k'dei dibur" is only a stringency in betrothal, and therefore according to this, it would only be a doubtful betrothal, nevertheless, our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 34, seem to hold that this is the fundamental law, as explained there. And even though she did not say "Marry me" at the time of the throwing of the betrothal money, still, since she did not explicitly say "Give the betrothal money into my hand," but said "Marry me" generally – she is betrothed even by throwing.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ז. אמנם א"א לומר דכוונתו לקדושין וודאים, דהא בלא זה כיון שאומרת שכיוונה לשחוק בעלמא נהי דאין הולכין בקדושין אחר אומדנות והוכחות מ"מ אין זה רק מפני חומר הקדושין [הגר"א סק"ד], וא"כ לפ"ז גם בלא טעם חזרה תוך כ"ד אין זה רק ספק קדושין, ואע"ג דמעיקר הדין דברים שבלב אינם דברים מ"מ היכא דמוכחא מילתא שכיוונה לשחוק בעלמא הוה דברים דהא בכמה דברים אזלינן בתר אומדנא היכא דהאומדנא וודאית כמ"ש בחו"מ סי' רמ"ו, ובקדושין אפילו באומדנא וודאית ואנן סהדי שלא כיוונה אלא לשחוק בעלמא מ"מ אין הולכין אחר האומדנא, וכן מבואר במקור הדין [תשו' מיימ' אישות ס"א], ולכן לא קאמר רבינו הרמ"א מטעם דברים שבלב אינם דברים אלא מטעם דאין הולכין בקדושין אחר אומדנות דמשמע להדיא דרק בקדושין אין הולכין, ואי מטעם דברים שבלב והלא בכל מילי קיי"ל דברים שבלב אינם דברים, אלא וודאי אפילו במקום שבשארי דברים הולכין אחר האומדנא בקדושין אין הולכין, וזהו וודאי רק מפני חומר א"א כמ"ש, וא"כ אינו אלא ספק קדושין [ודברי הנוב"י סנ"ט צע"ג שלא הביא רק ריש דברי תשו' מיימ' ואח"כ מבואר להדיא שם בתשו' מיימ' כמ"ש, ע"ש].

7. However, it is impossible to say that his intention was for definite betrothal, because without this, since she says that her intention was only for jest, even though we do not follow assumptions and proofs in matters of betrothal, nevertheless, this is only due to the gravity of betrothal [see Gra, subparagraph 4]. Therefore, even without a reason for retraction within 24 hours, it is only a doubtful betrothal. And although the fundamental law is that unspoken intentions are not considered, nevertheless, where it is evident that her intention was only for jest, it is considered significant, as in many matters we follow assumptions where the assumption is certain, as stated in Choshen Mishpat, section 246. And in matters of betrothal, even with a certain assumption and clear testimony that she only intended it as jest, nevertheless, we do not follow the assumption. This is also explained in the source of the law [Responsa of the Rambam, Issurei Biah, section 61]. Therefore, our master the Rema did not state because unspoken intentions are not considered, but because we do not follow assumptions in betrothal, which explicitly implies that only in betrothal do we not follow assumptions. If it were due to unspoken intentions, then in all matters we hold that unspoken intentions are not considered. Rather, certainly, even in matters where in other areas we follow assumptions, in betrothal we do not follow, and this is certainly only due to the gravity of forbidden relations, as stated. Therefore, it is only a doubtful betrothal [and the words of the Noda B'Yehuda, section 59, are puzzling, as he only brought the beginning of the Rambam's responsa, but it is explicitly clarified there as stated, see there].

ח. ועכ"ז היה נראה לענ"ד מדלא כתב רבינו הרמ"א דהוה ספק קדושין או חוששין להקדושין אלא סתם מקודשת, משמע דגם בכה"ג דהוי אומדנא דמוכח הוה ג"כ קדושין וודאים, ולשון זה שכתב דאין הולכין בקדושין אחר אומדנות והוכחות אינו מפני חומרא בלבד שהרי גם לקולא כתב לשון זה בסעי' ד' ע"ש, אלא מעיקר הדין כן הוא בגיטין וקדושין שאין הולכין בהם אחר אומדנא אפילו באומדנא דמוכח הרבה בין לקולא ובין לחומרא, דבגיטין וקדושין אין הולכין רק אחר המעשה הגלויה ולא אחרי המחשבות אף אם ידענו בבירור שהמחשבה היא להיפך מהמעשה.

8. Nevertheless, it seems to me, in my humble opinion, that since our teacher, the Rema, did not write that it is a doubtful betrothal or that we are concerned about the betrothal, but simply stated that she is betrothed, it implies that even in a case where there is a strong presumption, it is also considered definite betrothal. And the language he used, that we do not follow presumptions and proofs in betrothal, is not just out of stringency, for he also used this language leniently in section 4, see there. Rather, the fundamental law is that in matters of divorce and betrothal, we do not follow presumptions even if they are very strong, whether leniently or stringently. In divorce and betrothal, we only follow the explicit action and not the thoughts, even if we know with certainty that the thoughts are contrary to the action.

ט. וראיה לזה שהרי בגמ' יש פלוגתא אם גילוי דעתא בגיטין מילתא היא אם לאו, וקיי"ל דלאו מילתא היא [גיטין ל"ד.] וכמ"ש בס"ס קמ"א, ואפילו מאן דס"ל דהוי מילתא ג"כ מודה דדברים שבלב אינם דברים בגיטין וקדושין [שם ל"ב. בתוס' ד"ה מ"ד], אלא דס"ל דבמקום שנתגלה דעתו לכל אדם קודם שקבל הגט שאין כוונתו לגט גמור דמילתא היא ואינה מגורשת [שם], ואנן קיי"ל דאפילו בכה"ג לאו מילתא היא והיא מגורשת גמורה ומותרת להנשא, ואין לך אומדנא דמוכח מזו, והמעשה שהביא הש"ס שם באחד שנתן גט וביטלו להגט שני פעמיים וכפוהו ליתן פעם שלישי וצוו להעדים שיסתמו אזניהם עד אחר הנתינה ולא ישמעו כאשר רץ אחריהם ומבטלו להגט ע"ש, והרי אין לך אומדנא דמוכח מזה ומ"מ אין הולכין אחר זה גם לקולא, וגיטין וקדושין דין אחד להם. ועוד ראיה מגט שכיב מרע שנותן לה שלא תזקק ליבם ולא מפני השנאה ולפי מנהגינו שאין נותנים על תנאי אלא גט סתם ומתקשרין בשידוכין כמ"ש בסי' קמ"ה ע"ש, וכשיקום מחליו ולא ירצה לקדשה או היא לא תתרצה להתקדש לו, האם נפסול הגט, והרי אין לך אומדנא דמוכח מזה שלא גירשה אלא מדאגת מיתה מ"מ לא משגחינן בזה מפני שע"פ המעשה הוה גט גמור [וידוע הגט שבימי מהרמ"ל שהמהרש"א וכל גדולי הדור הכשירוהו וכמ"ש הב"ח בסי' קמ"ח, והרי האומדנא היה שם ידוע].

9. A proof of this is that in the Talmud, there is a dispute about whether or not an expressed intention (gilui daata) in the context of divorce documents (gittin) is significant, and we hold that it is not significant [Gittin 34a], as mentioned in the end of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

section 141. Even those who hold that it is significant agree that unexpressed intentions (devarim shebalev) are not significant in matters of divorce and betrothal [there 32a in Tosafot s.v. MaD]. Rather, they hold that in a case where one's intention was revealed to everyone before receiving the get (divorce document) that it is not intended as a complete get, it is significant, and she is not divorced [there]. However, we hold that even in such a case, it is not significant, and she is fully divorced and permitted to remarry. There is no clearer proof than this. The incident brought by the Talmud there involves a man who gave a get and canceled it twice, and they forced him to give it a third time, instructing the witnesses to plug their ears until after the get was given so they wouldn't hear him canceling it again [there]. This is a clear proof, yet we do not follow this even leniently. The laws of gittin and kiddushin (betrothal) are the same. Another proof is from a get given by a dying man to prevent his wife from needing to perform levirate marriage and not out of hatred. According to our custom, we do not give conditional gets but rather a plain get, and they engage in matchmaking as mentioned in section 145 [there]. When he recovers from his illness and does not want to marry her, or she does not want to marry him, should we invalidate the get? This is a clear proof that he divorced her only due to fear of death, yet we do not consider this, because according to the act, it was a complete get [and the known get in the days of Maharam Lublin, which was validated by Maharshal and all the greats of the generation, as mentioned by Bach in section 148, was based on a known proof].

י. וטעם הדבר נ"ל לפי שגיטין וקדושין אינן דומים לדיני ממונות שהדברים מתקיימים בינם לבין עצמם ולא איברי סהדי אלא לשיקרי, אבל גיטין וקדושין אף שהמעשה נעשה כהוגן אך בלתי עדים אין שום ממשות בהמעשה, וכיון שהדבר תלוי רק בעדים אין להם לראות רק המעשה כאשר הוא ולא לתור אחרי מחשבות שבלב אפילו באומדנא דמוכח, דאם נלך אחר האומדנא הרי נלך אחר עצמם ולא אחרי ראיית העדים וא"א להיות כן בגיטין וקדושין.

10. And the reason for this, it seems to me, is because divorces (gittin) and marriages (kiddushin) are not like monetary laws where the matters are upheld between themselves and witnesses were created only to prevent falsehood. However, in divorces and marriages, even if the act is done properly, without witnesses the act has no substance. Since the matter depends solely on the witnesses, they must see the act as it is and not investigate the thoughts of the heart, even with a strong presumption (umdena demukhach). If we were to follow the presumption, we would be following their own judgment and not the testimony of the witnesses, and this cannot be the case with divorces and marriages.

יא. ומטעם זה נ"ל מה שטרחו כמה מהראשונים איך אשה מתקדשת ומתגרשת על תנאי דאם תעשה כך או אם אעשה כך והרי קיי"ל כל "דאי" הוה אסמכתא, ואסמכתא לא קני כמ"ש רבינו הב"י בספרו הגדול בחו"מ סי' ר"ז, ויש שאמרו דכל דין אסמכתא דלא קני אינו אלא כשהוא בדרך קנס ולא כשהוא בדרך תנאי וכמו שכתבנו שם סעי' כ"ד, וי"א הטעם דכיון דהוא מידי דקפיד עליה אינש אי לאו דגמר ומקדש גמר ומגרש לא היה אומרן [שם בב"י בד"ה ויש לדקדק], וי"א דכל דאתני מדעתא דנפשיה ליכא אסמכתא [שם], וכל הדברים אינם עולין לפי הכללים והדינים דקיי"ל בדיני אסמכתא, ולדברינו הדבר פשוט דהרי עיקר דין אסמכתא הוא מפני דברים שבלב דאנן סהדי שלא גמר בלבו בלב שלם אלא שהיה סבור שיעלה לו זה העניין כמחשבה שבלבו ולא גמר והקנה כמ"ש הרמב"ם בפי"א ממכירה והטור שם סעי' ט"ז, וכ"ז לא שייך רק בדיני ממונות שתלוי בהסכמת לבו וכשהאומדנא רבה שלא גמר בלבו אין זה קניין, אבל בגיטין וקדושין שתלוי בראיית העדים אין אנו הולכים אחרי מחשבת לבו אפילו באומדנא דמוכח וממילא דלא שייך בהם כלל דין אסמכתא.

11. For this reason, it seems to me that there is difficulty among some of the early authorities regarding how a woman can be betrothed or divorced on a condition, such as if she does this or if I do that, since we hold that any "if" condition is considered an "asmachta" (a conditional commitment), and an "asmachta" does not effect acquisition, as our teacher the Beit Yosef wrote in his great book in Choshen Mishpat, Siman 207. Some have said that the rule that an "asmachta" does not effect acquisition applies only when it is in the manner of a penalty and not when it is in the manner of a condition, as we wrote there in Se'if 24. Others say that the reason is that since it is something that a person is strict about, if he had not fully resolved to betroth or divorce, he would not have said it [as noted there in the Beit Yosef]. Some say that any condition set by a person himself does not constitute an "asmachta" [as noted there]. However, none of these explanations align with the principles and laws that we hold regarding the laws of "asmachta." According to our understanding, the matter is clear: the primary reason for the rule of "asmachta" is due to unspoken intentions — we are witnesses that he did not fully resolve in his heart, but rather thought that this matter would turn out as he had in mind, and he did not fully commit, as the Rambam wrote in Chapter 11 of Hilchot Mechira and the Tur there in Se'if 16. All this applies only to monetary laws which depend on the agreement of the heart, and when the presumption is strong that he did

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not resolve in his heart, it is not a valid acquisition. But in the case of divorces and betrothals, which depend on the testimony of witnesses, we do not follow the unspoken intentions of the heart, even with a strong presumption, and therefore the law of "asmachta" does not apply to them at all.

יב. אמנם דבר זה צריך שיקול הדעת גדול, דוודאי אם העדים אינם מרגישין לפי עשייתן הגט והקדושין שאינו על דרך אמת אף שידענו בבירור באומדנא דמוכח שלא כיוונו בלבם לאמת אין לנו לחוש לדברים שבלבם, אבל אם לפי עשייתם נראה להעדים להדיא שאינו אלא רק על דרך שחוק והיתול בוודאי א"א לעשותן לקדושי וודאי, ואפילו לקדושי ספק יש להתיישב הרבה בזה, ולכן רבינו הרמ"א לא כתב אמרה תחלה על דרך שחוק והיתול קדשיני דעל דרך זה פשיטא שאינן קדושין וודאים, ואפשר דגם ספק קדושין אינו, אלא אמרה סתם קדשיני דלפי ראיית העדים באמירתה אינו בדרך שחוק והיתול, ולכן הוה קדושין אף שאמרה שלא כוונה רק לשחוק ויש אומדנות והוכחות לזה מ"מ הוה קדושין [ובתוס' בגיטין שם דימו לדיני ממונות ע"ש, ואפשר שזהו רק לרבא דס"ל גילוי דעתא מילתא היא דכל דבריהם שם לרבא ולא לאביי, וצ"ע בזה ע"ש].

12. However, this matter requires great consideration. Certainly, if the witnesses do not perceive at the time of the writing of the get (divorce document) and the betrothal that it is not genuine, even though we know clearly through compelling evidence that they did not intend it sincerely in their hearts, we should not be concerned with what is in their hearts. But if, according to their actions, it appears to the witnesses clearly that it is only done in jest and mockery, it certainly cannot be considered definite betrothal. Even for doubtful betrothal, much deliberation is needed in such a case. Therefore, our teacher the Rema did not write that if she initially said "betroth me" in jest and mockery, it is obvious that these are not definite betrothals, and it is possible that they are not even doubtful betrothals. Rather, she said simply "betroth me," and according to the witnesses' perception of her statement, it was not in jest and mockery. Therefore, it is considered a betrothal even if she said she only intended it as a joke and there are indications and proofs to this. Nevertheless, it is considered a betrothal. [And in Tosafot in Gittin there, they compared it to monetary law, see there. It is possible that this applies only according to Rava, who holds that a revealed intention is significant, as all their words there are according to Rava and not Abaye. This requires further study, see there.]

יג. והנה אע"פ שכן נראה לנו מתוך סוגיות הש"ס ולשון רבינו הרמ"א, מ"מ אחרי שלא נמצא זה מפורש בדברי הפוסקים ויש שנראה קצת גם להיפך, דאותם הפוסקים שחיפשו טעמים אחרים על אסמכתא כמ"ש אי הוה סברי לסברתינו היה הטעם פשוט, ואף שאין ראיה גמורה מזה מ"מ אין לעשות מעשה להקל ע"פ סברא זו, וגם בדינו של רבינו הרמ"א יש להחמיר לדינא ולומר דהוה ספק קדושין, וכמדומני שיש מחלוקת בין הפוסקים בסברא זו שכתבנו [ע' ב"ש סקי"ב משמע דהרשב"א ס"ל כסברתינו, והמרדכי חולק ע"ז, ע"ש ודו"ק].

13. Although this appears to us to be the case based on the Talmudic discussions and the language of our master, the Rema, nevertheless, since this is not explicitly found in the words of the decisors and there are some indications to the contrary—those decisors who sought other reasons for the asmachta, as we mentioned, if they held according to our reasoning, the reason would be straightforward. And even though this is not a definitive proof, one should not take action to be lenient based on this reasoning. Additionally, regarding the ruling of our master the Rema, one should be stringent in practice and consider it a doubt concerning betrothal. And I believe there is a dispute among the decisors regarding this reasoning that we wrote [see Beit Shmuel section 12, implying that the Rashba holds like our reasoning, while the Mordechai disagrees with this; refer there and scrutinize carefully].

יד. עוד כתב רבינו הרמ"א [שם]: לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקדשה והיא לא זרקה הקדושין – הוי מקודשת, אע"פ שמתחלה באונס היה ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום, הואיל ובתחלה דיבר עמה מקדושין, עכ"ל. וכבר בארנו זה בסי' ל' סעי' י"ח דאע"ג דהרבה פוסקים סוברים דכשזרק לה קדושין לתוך חיקה ומקודם לא נתרצתה אין חוששין לקדושין אפילו לא זרקתם מיד, מ"מ בכאן הוי קדושין כיון שבתחלה דיבר עמה מעסקי קדושין אע"ג שקידשה בחזקה מ"מ כיון שלא זרקה אולי ניחא לה אח"כ וחיישינן להקדושין, ועוד דחיקה לא דמי לידה כמ"ש שם.

14. Our Rabbi, the Rema, also wrote: If a man took a woman's hand forcefully without her consent and betrothed her, and she did not throw away the betrothal money, she is considered betrothed. Even though initially it was through coercion and he gave it to her without saying anything, since he initially spoke with her regarding betrothal, she is considered betrothed. We have already explained this in Siman 30, Se'if 18, that even though many poskim (halachic authorities) hold that if he threw the betrothal money into her lap and she did not initially consent, we do not consider it a betrothal even if she did not throw it away immediately, nevertheless, here it is considered a betrothal because he initially spoke with her about betrothal matters. Even though he betrothed her forcefully, since she did not throw it away, perhaps she later consented, and we are concerned about the betrothal. Additionally, placing it in her lap is not the same as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

putting it in her hand, as explained there.

טו. אמנם לפ"ז לא הוה רק ספק קדושין, אך מלשונו של רבינו הרמ"א משמע דהם קדושין וודאים [וכ"מ בב"ש סק"ג], ואפשר לומר דכוונתו לא אונס גמור, אלא כלומר שדיברו על עסקי קדושין והיא לא סירבה בעיקר הקדושין אלא שעדיין לא רצתה לקבל הקדושין והוא לקח ידה בחזקה ותחב לה הקדושין, וממילא אם לא היה רצונה בכך כשסילק ידו מידה למה החזיקה בהקדושין, ולא דמי לזרק לתוך חיקה דהרי כשתחב לה בידה בחזקה וסילק ידו אם לא היתה מחזקת בעצמה בידה היה להכסף ליפול ממילא מידה, אלא וודאי דנתרצתה וא"כ הוה קדושין וודאים, וזה שכתב "ולא א"ל כלום" משום דכיון שדיבר עמה על עסקי קדושין אפילו לא א"ל "הרי את מקודשת לי" – ה"ז מקודשת כמ"ש בסי' כ"ז [ואף שבהגמ"ר סוף גיטין שהוא מקורו של הרמ"א מפורש שם רק דצריכה גט, מ"מ דבריו יש לפרש כן, ומ"מ לדינא יש להחמיר].

15. However, according to this, it would only be a case of doubtful betrothal, but from the wording of our teacher, the Rema, it implies that it is a certain betrothal [and so it appears in Beit Shmuel, section 3]. It is possible to say that his intention is not about a complete coercion, but rather that they spoke about matters of betrothal, and she did not refuse the essence of the betrothal, but she was still unwilling to accept the betrothal. He then took her hand forcefully and inserted the betrothal ring into her hand. Consequently, if she truly did not wish for this, when he withdrew his hand, why did she hold onto the betrothal ring? It is not comparable to a case where it was thrown into her lap, because when he forcefully placed it in her hand and then withdrew his hand, if she had not willingly held it in her hand, it would naturally have fallen from her hand. Therefore, it is certain that she consented, and thus, it is a certain betrothal. This is why it is written "and she did not say anything," because since he spoke with her about matters of betrothal, even if he did not say "Behold, you are betrothed to me," she is betrothed, as it is written in section 27 [and although in Hagahot Maimoniot at the end of Gittin, which is the source of the Rema, it is explicitly mentioned there only that she requires a get (divorce document), nevertheless, his words can be interpreted in this manner, and in any case, the ruling should be stringent].

טז. עוד כתב: היה חייב לה מעות ואמרה לו "תן לי מעותי", וכאשר התחיל ליתן א"ל "הרי את מקודשת לי" וזרקה היא המעות מידה – אינן קדושין, עכ"ל. ואין בזה שום חידוש כלל, דבזרקה אפילו בלא חייב לה ג"כ אינה מקודשת כמ"ש בסי' ל', ובחוב אפילו זרקה אינה מקודשת כמ"ש בסי' כ"ח. ויש מי שאומר דבלא זרקה אפילו בחוב בכאן הוה קדושין מפני שלא אמר לה "הא לך מעות שאני חייב לך" וכמ"ש שם [ב"ש סק"ד], וזהו הרבותא שמשמיענו רבינו הרמ"א, ולא ידעתי דהרי כיון שהיא אמרה "תן לי מעותי" הוה כמו שאמר הוא, שהרי בפירוש אמרה שמקבלת על החוב, ועוד דאיזה עניין הוא לסי' זה. וי"א דהרבותא היא אע"פ שהיתה עומדת ברשותה וכשזרקה המעות מידה עדיין הם ברשותה [ב"ח], וי"א דהרבותא היא דלא חיישינן להקול שיצא שנתקדשה דאין זה קול דהרי העדים ראו שזרקה מיד [דרישה ופרישה], וכל אלו הדברים אין עניינם לסי' זה אלא לסי' ל' ולסי' מ"ו, וגם אין זה חידוש כל כך.

16. He further wrote: If he owed her money and she said to him, "Give me my money," and when he began to give it to her, he said, "Behold, you are betrothed to me," and she threw the money from her hand – it is not a valid betrothal. There is nothing novel in this, for even if she threw it without him owing her, she is not betrothed as stated in Siman 30, and in the case of a debt, even if she threw it, she is not betrothed as stated in Siman 28. Some say that if she did not throw it, even in the case of a debt, the betrothal would be valid because he did not say to her, "Here is the money I owe you," as written there [in the Beit Shmuel, subsection 4], and this is the novelty that our Rabbi, the Rema, is conveying to us. However, I do not understand, for since she said, "Give me my money," it is as if he said it, for she explicitly stated that she is accepting it for the debt. Furthermore, what relevance does this have to this Siman? Some say that the novelty is even if she was standing in her own domain, and when she threw the money from her hand, it was still in her domain [according to the Bach]. Some say the novelty is that we are not concerned about the rumor that she was betrothed, for this is not a rumor since the witnesses saw her throw it from her hand [according to the Drisha and Prisha]. All these matters are not relevant to this Siman but rather to Siman 30 and Siman 46, and it is also not such a novelty.

יז. ולי נראה דרבינו הרמ"א אדלעיל קאי באמרה קדשיני או דיברו תחלה על עסקי קדושין שנתבאר דבזרק לה קדושין אף שמיד זרקתם מ"מ הוה קדושין מפני שנתרצית תחלה כמ"ש בסעי' ו', וכן נתבאר בכה"ג ונתן לה בע"כ ולא השליכתו דהוי קדושין כמ"ש בסעי' י"ד, לזה אומר דבכה"ג שדיברו תחלה על עסקי קדושין והיה חייב לה מעות ואמרה לו "תן לי מעותי" והתחיל ליתן לה וקיבלה וזרקה מידה אין כאן חשש קדושין, ולא דמי לדלעיל, דבשם חיישינן לראשית הקבלה שהיה ברצון ומיד חזרה בה, אבל בכאן הלא גם ראשיתה היה לשם החוב ולכן לא חיישינן אע"פ שאמרה תחלה קדשיני או דיברו על עסקי קדושין. ולא מיבעיא אם נתן לה כל החוב ביחד ואמר לה "הרי את מקודשת לי" דאין בזה בית מיחוש דהרי ביקשה ממנו את המגיע לה והוא נתן לה כל המגיע, ואפשר דבכה"ג אפילו לא זרקה לא חיישינן לה, ורק למעשה קשה להקל בזה, אלא אפילו נתן לה תחלה מעט והייתי אומר שנתינה זו לא חשבה להחוב אלא על הקדושין שנתרצתה מקודם ומיד חזרה בה וזרקתם ועכ"פ ליהוי ספק קדושין ונדמיהו לדין הקודם, קמ"ל דאפילו בכה"ג אין בזה חשש קדושין [וע' חמ"ח סק"ג ובב"ש סק"ד, והנלע"ד כתבתי].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

17. And it appears to me that our master, the Rema, is referring to the above case where she said "marry me" or they initially spoke about matters of marriage. It was explained that if he threw the money for marriage to her, even if he threw it immediately, it would still be considered a valid marriage because she initially consented, as mentioned in section 6. Similarly, it was explained in such a case where he gave her the money against her will and she did not throw it away, it is considered a valid marriage, as mentioned in section 14. Therefore, I say that in a case where they initially discussed marriage matters and he owed her money, and she said to him, "Give me my money," and he began to give it to her and she accepted it and threw it away, there is no suspicion of marriage. This is not similar to the previous case, where we are concerned that the initial acceptance was with consent and she immediately changed her mind. But here, the initial acceptance was for the debt, so we are not concerned, even though she initially said "marry me" or they discussed marriage matters. And it is not only if he gave her the entire debt at once and said to her, "You are betrothed to me," that there is no concern, because she requested what was due to her, and he gave her everything that was due. And it is possible that in such a case, even if she did not throw it away, we would not be concerned. However, practically speaking, it is difficult to be lenient in this. But even if he initially gave her a little, and I would say that this giving was not considered for the debt but for the marriage, since she initially consented and immediately changed her mind and threw it away, and in any case, it should be considered a doubt of marriage and we should compare it to the previous law, it comes to teach us that even in such a case, there is no concern of marriage. [And see Chelkat Mechokek, section 3, and Beit Shmuel, section 4, and I have written what seems correct to me].

יח. המקדש שלא בעדים – אין חוששין לקדושיו, ואפילו קידשה בעד אחד ואפילו אין הכחשה ביניהם, דכך באה הקבלה – אין דבר שבענייני ערוה פחות משנים, דכתיב בפרשה דגיטין וקדושין "כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר" וכתיב "עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים ... יָקוּם דָּבָר", מה להלן שנים אף כאן שנים, ואע"ג דבענייני ממון כששניהם מודים א"צ עדים, שאני ממון דביכולת האדם לעשות בממונו כל מה שירצה, ועוד דבממון גופה אם הדבר נוגע באיזה חוב לאחרים אינו נאמן בלא עדים, ובקדושין הלא תמיד נוגע לאחרים שהרי הוא נאסר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו [רש"י ס"ה:], ועוד דנאסרת על כל העולם ואם יבא אחר ויקדשנה לא יתפוסו קדושיו [רשב"א], ואע"ג דאין זה בגדר חב לאחריני שהרי אין לאחרים על זו האשה כלום [שם], מ"מ אם נאמר דיש קדושין בלא עדים יתהוה מזה שיתחייב מיתה בלא עדים. כיצד? ראובן שקידש את לאה בלא עדים ולאחר שעה יבא עליה שמעון, ואם נאמר שראובן ולאה נאמנים וקדושיה קדושין אתה צריך להרוג את שמעון שבא על אשת איש ודבר זה א"א, ובע"כ אתה צריך לעידי קדושין כדי להרוג את שמעון שבא על אשת איש שעד שעה זו היתה בחזקת פנויה, וממילא דא"א לומר שיהיה שום כח לקדושין בלא עדים, דאין קדושין לחצאין שנאמר דלהרוג את שמעון אינם קדושין ושתהיה כאשתו הוה קדושין [ע' פנ"י שם], ולכן הלכה ברורה בידינו שקדושין בלא עדים אינם כלום והרי היא פנויה כמקדם. וגם על קדושי ביאה צריך עדים, והיינו עידי יחוד שהן כעידי ביאה כמ"ש בסי' ל"ג, לבד בקדושי שטר בכתב ידו י"א דא"צ עדים, דלמדנו מגט דכתיבת ידו הוה כעדים כמ"ש בסי' ל"ב ע"ש, וגם בזה רוב הפוסקים חולקים בזה.

18. If one betroths without witnesses, we do not consider his betrothal valid. Even if he betrothed her with one witness and there is no contradiction between them, the accepted principle is that matters concerning marital status require no fewer than two witnesses. This is derived from the verses in the context of divorce and betrothal: "because he has found some unseemly thing in her," and it is written, "by the mouth of two witnesses... shall a matter be established." Just as there, two witnesses are required, so here two witnesses are required as well. Even though in monetary matters, when both parties agree, witnesses are not required, monetary matters are different because a person has the authority to do whatever he wants with his money. Additionally, in monetary matters, if it affects someone else's debt, he is not believed without witnesses. In betrothal, it always affects others because he becomes forbidden to her relatives and she becomes forbidden to his relatives, and she also becomes forbidden to the entire world. If another man comes and betroths her, his betrothal is not valid. Although this is not considered harming others since no one has any claim over this woman, if we say that there can be betrothal without witnesses, it would result in a situation where someone could be liable for the death penalty without witnesses. How so? Reuven betroths Leah without witnesses, and later Shimon has relations with her. If we say that Reuven and Leah are believed and their betrothal is valid, we would need to execute Shimon for having relations with a married woman, which is impossible. Therefore, we must require witnesses for the betrothal to execute Shimon for having relations with a married woman who until that moment was presumed to be unmarried. Consequently, it is impossible to say that betrothal has any validity without witnesses. Betrothal cannot be partially valid, such that it would not be valid to execute Shimon but would be valid for her to be considered his wife. Therefore, the clear halacha is that betrothal without witnesses is nothing, and she remains unmarried as before. Even for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal through intercourse, witnesses are required, meaning witnesses to the seclusion, which are considered witnesses to the intercourse, as stated in section 33. Except for betrothal through a written document in his handwriting, some say that witnesses are not required, as we learn from divorce that his handwriting is like witnesses, as stated in section 32. However, most authorities disagree with this.

יט. יש בזה שאלה, ואיך אמרינן אין דבר שבערוה פחות משנים ואם קידש אשה בלא עדים אין הקדושין תופסין כלל אפילו אם אמת שקידשה ולא מפני שאין נאמנים, א"כ אשת איש שזינתה ואין בזה עדים רק הבעל ראה שזינתה נאמר ג"כ דלא נאסרה עליו כיון שאין כאן עדים, והרי פשיטא דנאסרה עליו? והתשובה ע"ז דבקדושין מעשה הקדושין אוסרתה והתורה גזרה שאין קדושין בלא עדים, משא"כ בזנות הזנות אוסרתה ולא העדים וא"צ עדים רק משום נאמנות, וממילא כשראה בעצמו נאסרה עליו [ע' תוס' כתובות ט'. ד"ה ומי].

19. There is a question regarding this matter: How can we say that a matter of forbidden relations requires at least two witnesses, and if someone betroths a woman without witnesses, the betrothal is not valid at all, even if it is true that he betrothed her? This is not because they are not believed. If so, if a married woman committed adultery and there are no witnesses, only the husband saw her committing adultery, should we also say that she is not forbidden to him since there are no witnesses? It is obvious that she is forbidden to him. The answer to this is that in the case of betrothal, the act of betrothal itself forbids her, and the Torah decreed that there is no betrothal without witnesses. This is not the case with adultery, where the act of adultery itself forbids her and not the witnesses. Witnesses are only needed for credibility, and consequently, if the husband saw it himself, she is forbidden to him. [See Tosafot Ketubot 9a, s.v. "Umiy"].

כ. כשקידש לפני עד אחד ג"כ אינו כלום לדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ורוב הפוסקים, ויש שהחמירו בזה וכתבו דצריך לחשוש להקדושין, וכן חשש רבינו הרמ"א לדעת המחמירים, אם לא במקום עיגון ודוחק יש לסמוך אדברי המקילין שהם רוב דיעות. וטעם המחמירים משום דבגמ' איפליגו בזה אמוראי [שם] ולא איפסקא הלכתא בהדיא ולכן חיישינן למי שסובר דגם בעד אחד חוששין להקדושין. אך בעיקר הדבר יש להבין למאן דס"ל דחוששין להקדושין, והרי הלכה ברורה בכל הש"ס דאין דבר שבערוה פחות משנים? ונראה דס"ל לדיעה זו דזה דאין דבר שבערוה פחות משנים זהו באשה שכבר היא ערוה שהיא אשת איש ואתה בא לאוסרה על בעלה כמו בסוטה, או אתה בא להתירה לעלמא כמו בגט ומיתת הבעל, בזה קיי"ל דאין זה פחות משנים דעיקר דבר ערוה כתיב בפרשת גיטין, אבל בפנויה הבאה להתקדש הוה קניין כמו כל הקניינים שהרי הבעל קונה אותה, ולכן אף שבפרשה זו נזכר קדושין ג"כ אין ללמוד בקדושין "דבר" מ"דבר" דכתיב במיתה וקרבן, אלא מ"דבר" דממון דבקרא כתיב "לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת" (דברים יט טו) ודרשינן בספרי "לְכָל עָוֹן" – זה ממון, "וּלְכָל חַטָּאת" – זה קרבן, מפני שקניין קדושין הוא דומה לקניין ממון, ולפי שבממון דרשינן דעד אחד לשבועה קם ומקרא זה ילפינן לה, לפיכך יש סברא דגם בעד אחד בקדושין חיישינן לה, ולכן אמרו לשון חוששין כלומר דלאו קדושין גמורים הם אלא חששא דקדושין [ובזה יתיישבו כמה קושיות בסוגיא זו, אך דצריך לגרוס א"ל ר"א לר"פ ולגירסתינו קשה מאי פריך ליה הא רבי ורב סוברים כן, ע"ש ודו"ק].

20. When someone betroths in the presence of one witness, it is also considered nothing according to the views of the Rif, the Rosh, the Rambam, and the majority of the halachic authorities. However, there are those who are stringent in this matter and write that we need to be concerned about the betrothal. Similarly, our teacher, the Rema, was concerned according to the stringent opinion, except in cases of agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry) or pressing circumstances, where one can rely on the lenient opinions, which are the majority. The reason for the stringent opinion is that in the Gemara, the Amoraim debated this issue, and the halacha was not conclusively decided. Therefore, we are concerned with the opinion that even with one witness, we are concerned about the betrothal. However, the main issue needs to be understood according to those who hold that we are concerned about the betrothal. After all, the clear halacha throughout the Talmud is that matters of sexual prohibition require at least two witnesses. It seems that this opinion holds that the requirement of two witnesses is relevant to a woman who is already prohibited, such as a married woman, and you are coming to forbid her to her husband, like in the case of a suspected adulteress, or to permit her to the public, like in the case of a divorce or the death of the husband. In these cases, we require two witnesses because the main issue of sexual prohibition is written in the section on divorce. However, for an unmarried woman who is coming to be betrothed, it is considered a transaction like all other transactions, since the husband acquires her. Therefore, even though betrothal is mentioned in this section, we do not learn the matter of "testimony" from the "testimony" written regarding death and sacrifice, but rather from the "testimony" of monetary matters, as it is written in the verse, "For any iniquity or for any sin" (Deuteronomy 19:15), and we expound in the Sifrei, "For any iniquity" – this refers to monetary matters, "and for any sin" – this refers to sacrifices. Since the acquisition of betrothal is similar to the acquisition of monetary matters, and regarding monetary

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matters, we derive that one witness suffices for an oath, and we learn this from the same verse, therefore, there is a reasoning that even with one witness for betrothal, we are concerned about it. Hence, they used the term "concerned," meaning that it is not a complete betrothal but rather a concern of betrothal.

כא. וגם החושש לקדושין בעד אחד אינו אלא כשמודים לדברי העד, אבל אם מכחישים אותו – אינו כלום, ואפילו אם אחד מהם מכחיש העד לאו כלום הוא דעד אחד בהכחשה אינו כלום, ואע"ג דגבי ממון מחייבו שבועה – בכאן לא שייך שבועה [רש"י]. וי"א דכשהוא מכחיש להעד והיא מודה או איפכא צריך המודה לחוש להקדושין לדיעה זו, ודווקא כשהמכחיש אומר שלא היה שם קדושין כלל אבל אם מודה אלא שאומר שלשחוק נתכוין ממילא גם המודה א"צ לחוש [ב"ח], ואע"ג דבשני עדים אינו נאמן לומר לשחוק כיוונתי, מ"מ נגד אחד נאמן במיגו דאי בעי היה מכחישו לגמרי. אמנם יש חולקים בזה, דהא לא מטעם נאמנות אתינן עלה אלא משום דאפילו אם כיוון לשחוק דברים שבלב אינם דברים [חמ"ח וב"ש], ולפ"ז גם בכה"ג צריך המודה לחוש להקדושין. ומ"מ יש לקיים דיעה ראשונה, דהא זהו פשיטא אם שני עדים הוו מרגישין שכוונתם לשחוק בעלמא אין זה קדושין כלל ועדיף מגילוי דעתא כמ"ש בסעי' י"ב, אך כשאינם מרגישים לא אזלינן בתר אומדנא, וכן בעד אחד אם היה מרגיש שכוונתם לשחוק פשיטא שאין בזה חשש קדושין, ולכן אנו אומרים שהמכחיש ואומר שלשחוק כיוון נאמן להכחיש העד במיגו, ואנו אומרים שגם העד הרגיש שכוונתו לשחוק וממילא דגם המודה א"צ לחוש [נ"ל].

21. And also, the concern for betrothal with one witness is only when they agree with the testimony of the witness, but if they deny it, it is nothing. Even if one of them denies the witness, it is nothing because one witness in contradiction is nothing. And even though in monetary matters it obligates an oath, here an oath is not applicable [Rashi]. Some say that when he denies the witness and she agrees, or vice versa, the one who agrees must be concerned about the betrothal according to this opinion. This is specifically when the one who denies says that there was no betrothal at all. But if he admits it yet says that he intended it as a joke, then the one who agrees also does not need to be concerned [Bach]. And even though with two witnesses he is not believed to say that he intended it as a joke, nevertheless, against one witness he is believed with a migo (legal presumption) that if he wanted, he could have denied it completely. However, some disagree with this, as we do not approach it from the standpoint of credibility but rather because even if he intended it as a joke, thoughts in one's heart are not considered significant [Chomat Shlomo and Beit Shmuel]. According to this, even in such a case, the one who agrees must be concerned about the betrothal. Nevertheless, the first opinion should be upheld, as it is obvious that if two witnesses were aware that their intention was merely a joke, it is not a betrothal at all, and it is better than an overt declaration, as stated in Section 12. However, if they are not aware, we do not follow conjecture. Similarly, with one witness, if he was aware that their intention was a joke, it is obvious that there is no concern for betrothal. Therefore, we say that the one who denies and says he intended it as a joke is believed to contradict the witness with a migo, and we also say that the witness was aware that his intention was a joke, and consequently, the one who agrees also does not need to be concerned [Nir Li].

כב. ואין חילוק בין אומר העד שנתקדשה לפניו לבד, או שאומר שנתקדשה לפני שנים והוא לבד ראה והאחרים אומרים שלא ראה, ודווקא כשהוא אינו מכחישם לאמר שראו, אבל כשאומר שהוא ועוד אחד הוזמנו לעדים וראו שניהם הקדושין והשני מכחישו, אם השני מכחיש עיקר הדבר אוקי חד לגבי חד ואוקמוה בחזקת פנויה ותנשא לכתחילה כמ"ש בסי' מ"ז, ואם מודה בעיקר הדבר אלא שאומר שהקדושין לא עלו כהוגן כגון שזה אומר שהיה קרוב לו וזה אומר קרוב לה – לא תנשא לכתחלה דאיתרע חזקת פנויה שלה כמ"ש בסי' ל', ואם נשאת לא תצא. ויש מחמירים גם אם השני מכחיש עיקר הדבר אם היא אינה מכחשת ואומרת שיכול להיות שהיה קרוב לה [ב"ש שם סק"ה]. ואם היא אומרת שהיו קדושין בפני שנים אפילו אם השנים מכחישים אותה שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, וכן הוא אם אומר כן שויה אנפשיה חד"א לאסור בקרובותיה. ואם היו שלשה אצל המעשה ואחד אומר נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה – תנשא לכתחלה אם היא אינה מכחשת את השנים. ואם עד אחד אומר "בפני ובפני פלוני נתקדשה" ואותו פלוני אינו כאן – יש לחוש לדבריו, ואם נשאת לא תצא דסוף סוף אין כאן אלא עד אחד [ב"ש ספק"ז], ואפילו לרבינו הרמ"א שמחמיר אפילו בעד אחד לבדו מ"מ הרי מיקל במקום עיגון ודחק ואין לך עיגון ודחק יותר מזה כשנשאת, דאם נצריכנה גט הרי תאסור על השני. ואם אחד מעיד על הקדושין ואחד מעיד ששמע מפי אחר שראה שנתקדשה בפניו – מצטרפין והיא מקודשת. ודין תרי ותרי יתבאר בסי' מ"ז בס"ד.

22. There is no difference between a witness who says that she was betrothed in his presence alone, or who says that she was betrothed before two witnesses and he alone saw it, while the others say they did not see it. This is specifically when the witness does not contradict them by saying that they did see it. However, if he says that he and another person were invited to witness and both saw the betrothal, and the second person contradicts him, if the second person denies the entire event, we consider one against one, and she retains her presumption of being unmarried and can marry initially, as stated in Siman 47. But if the second person acknowledges the event but says the betrothal was not valid, for example, one says he was a relative to the groom

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and the other says he was a relative to the bride – she should not marry initially because her presumption of being unmarried has been weakened, as stated in Siman 30. However, if she marries, she need not divorce. There are those who are stringent even if the second person denies the entire event if she does not deny and says it could be that he was a relative to her. If she says the betrothal was in front of two witnesses, even if the two deny it, she has made herself forbidden. Similarly, if he says so, he has made himself forbidden to her relatives. If there were three present at the event and one says she was betrothed and two say she was not, she can marry initially if she does not contradict the two. If one witness says, "She was betrothed in my presence and in the presence of another person," and that other person is not here – we should be concerned for his words, and if she marries, she need not divorce because, after all, there is only one witness. Even according to Rema, who is stringent even with one witness alone, he is lenient in cases of hardship and distress, and there is no greater hardship and distress than if she marries, for if we require her to get a divorce, she will be forbidden to the second husband. If one testifies to the betrothal and another testifies that he heard from another who saw the betrothal – they combine, and she is betrothed. The law of two against two will be explained in Siman 47, with God's help.

כג. כתב רבינו הרמ"א: וכן אם קידש לפני שנים והאחד מהם קרוב – הוה כמקדש לפני עד אחד, עכ"ל. ואע"ג דקיי"ל בחו"מ סי' ל"ו בנמצא אחד מהעדים קרוב או פסול בטלה כל העדות, הכא מיירי בגוונא דלא מיפסל העד הכשר כגון שלא נצטרפו ביחד על העדות או שלא ידע הכשר בפיסולו כמ"ש שם, ועוד דלדיעה דשם דלא מיפסלי רק כשהיה ראיה והגדה בב"ד ביחד ובכאן לא היה הגדה בב"ד וממילא דבשעת הקדושין לא נפסל הכשר [ב"ש], ועוד כיון דעיקר קדושי עד אחד הוא רק חומרא דחוששין בקדושין ממילא יש לחוש לכל החומרות, ולכן אף בנמצא קרוב או פסול יש לחוש לכתחלה דאולי היה באופן שהכשר לא נפסל לדיעה אחת מהדיעות שיש בדין זה. ודע, דקדושי עד אחד מקרי אפילו קידשה מאה פעמים בפני מאה אנשים אחד אחד, כיון שלא היו שנים במעמד אחד מקרי קדושין בפני עד אחד שבשעת הדחק ומקום עיגון יש להקל בזה.

23. Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote: Similarly, if one betrothed a woman in front of two witnesses and one of them was a relative, it is as if he betrothed in front of one witness. And even though we hold in Choshen Mishpat, Siman 36, that if one of the witnesses is found to be a relative or disqualified, the entire testimony is invalid, here it refers to a situation where the valid witness does not become invalidated, such as when they were not joined together for the testimony or the valid witness did not know of the disqualification, as mentioned there. Additionally, according to the opinion that invalidation only occurs when the testimony and declaration in court happen together, and here there was no declaration in court, it follows that at the time of the betrothal, the valid witness was not invalidated. Moreover, since the primary concern with betrothal in front of one witness is just a stringency because we are cautious with betrothals, it naturally follows that we should be cautious about all stringencies. Therefore, even if a relative or disqualified person is found, one should be concerned initially that perhaps it was in a manner where the valid witness was not invalidated according to one of the opinions regarding this law. Know that betrothal in front of one witness is considered even if he betrothed her a hundred times in front of a hundred people one by one, since there were not two present at one time, it is considered betrothal in front of one witness, and in a pressing situation or a case of potential abandonment, one can be lenient with this.

כד. מדברי רבינו הרמ"א נלמוד דאפילו מאן דחייש לקדושי עד אחד מ"מ בעדות קרובים או פסולים לית מאן דחש לה, וכן בעדות נשים אפילו הן מאה. וראיה לזה דבמקום שהכשירה תורה עד אחד כמו בממון לשבועה מ"מ קרובים ופסולים ונשים אין מחייבין שבועה, וכן במקום שהאמינתה תורה לאחד כשנים כמו בסוטה ועגלה ערופה להעיד שנטמאת אחר קינוי וסתירה ושנמצא ההורג, לא האמינה כשנים רק לעד כשר ולא לקרוב ופסול ואשה כמבואר בהלכותיהן. וזה שאמרו חז"ל [יבמות פ"ח:] דמאה נשים כעד אחד דמיין, אין הכוונה דדמיין לעד אחד כשר, אלא אדרבא לגריעותא היא דמאה נשים אין להם נאמנות כבי תרי שאם עד אחד מכחישן אינו נאמן אלא כעד אחד דמיין שאחד נאמן להכחישו, משא"כ עד כשר אין עד אחד נאמן להכחישו משום שנאמן כשני עדים ע"ש, אבל לעולם אין דינן אפילו כעד אחד, וזה שנאמנין בסוטה שלא להשקותה ובעגלה שלא לעורפה, משום דהתם א"צ עדות כלל דאפילו שמעו מעוף הפורח הדין כן כמבואר במס' סוטה.

24. From the words of our master, the Rema, we learn that even those who are concerned about the validity of a single witness for marriage, nonetheless, regarding the testimony of relatives or disqualified individuals, no one is concerned. Similarly, the testimony of women, even if there are a hundred of them, is not considered. The proof of this is that in cases where the Torah accepts a single witness, such as in monetary cases for an oath, still, relatives, disqualified individuals, and women do not obligate an oath. Similarly, in cases where the Torah believes one as if he were two, such as in the case of a suspected adulteress (Sotah) and the decapitated calf (Eglah

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Arufah) to testify that she was defiled after seclusion and that the murderer was found, the Torah believes only a valid witness and not a relative, disqualified individual, or a woman, as is explained in their respective laws. And this is what the Sages said [Yevamot 88:] that a hundred women are considered like one witness, meaning not as one valid witness but, on the contrary, in a negative sense that a hundred women do not have the credibility of two witnesses. If one witness contradicts them, they are not believed, but are considered as one witness who can be contradicted by another. This is unlike a valid witness, where one witness is not believed to contradict him because he is trusted as two witnesses. However, in truth, their status is not even as one witness. And this that they are believed in the case of Sotah not to have her drink and in the case of the decapitated calf not to decapitate it, is because in those cases no testimony is needed at all, as even if they heard from a bird flying the law would be the same, as explained in Tractate Sotah.

כה. כיון שהמקדש בלא עדים אינו כלום, לכן אפילו קידש בפני עדים צריכים המקדש והמתקדשת לראות את העדים, ולאו דווקא לראיה אלא שידעו שיש כאן עדים הרואים את הקדושין, אבל אם העדים ראו אותם והם לא ידעו כלל מהעדים כגון שהעדים ראום מהחלון והעדים רואים ואינם נראים לו או לה – אינה צריכה ממנו גט והוה כקדושין בלא עדים. וי"א שאפילו אם האיש והאשה כיוונו לשם קדושין גמורים אינו כלום בכה"ג מפני שזהו כקדושין בלא עדים [ב"ש בשם מהרי"ט] וי"א ג"כ דלא הוי קדושין, אבל לא מטעם שנתבאר אלא משום דאנן סהדי שלא כיוונו לשם קדושין [חמ"ח סק"ז] כיון שלא ראו עדים, ולכן אפילו הם מכחישים את העדים שלא קידשה כלל ג"כ אין לנו נפק"מ בזה דאפילו אם לא היו מכחישים אותם לא הוי קדושין מטעם דאנן סהדי שלא כיוונו לקדושין, ונפק"מ בין טעם זה לטעם הקודם – כגון שעמדו עדים פסולים בשעת הקדושין והאיש והאשה לא ידעו שפסולים הם וא"כ כיוונו לשם קדושים, ומרחוק עמדו עדים כשירים וראו הקדושין ולא ידעו מהפסולים כלל שיפסלו מטעם דנמצא ביניהם פסולים, דלדיעה ראשונה כיון שלא ידעו מהכשירים – אינם קדושין, ולהאחרונה כיון שכיוונו לשם קדושין – הוה קדושין [ב"ש סקי"א].

25. Since a betrothal without witnesses is considered invalid, even if one betroths in the presence of witnesses, both the man betrothing and the woman being betrothed must see the witnesses. It is not strictly necessary to see them, but they must be aware that there are witnesses observing the betrothal. However, if the witnesses saw them but they were entirely unaware of the witnesses—such as if the witnesses saw them from a window and the witnesses could see them but were not seen by the man or woman—then she does not need a get (divorce document) from him, and it is as if the betrothal was without witnesses. Some say that even if the man and woman intended a complete betrothal, it is still invalid in such a case because it is considered a betrothal without witnesses [Beit Shmuel in the name of Maharit]. Others also say it is not a valid betrothal, but not for the reason previously explained; rather, because we are certain that they did not intend a betrothal since they did not see witnesses [Chelkat Mechokek, section 7]. Therefore, even if they contradict the witnesses by claiming that no betrothal occurred at all, it makes no difference to us, since even without their contradiction, it would not be a valid betrothal due to our certainty that they did not intend a betrothal. The practical difference between these two reasons is in a case where invalid witnesses were present at the time of the betrothal, and the man and woman did not know that they were invalid. Hence, they intended a betrothal. If valid witnesses were standing at a distance and saw the betrothal without knowing that the invalid witnesses were present, according to the first opinion, since they were unaware of the valid witnesses, it is not a valid betrothal. According to the latter opinion, since they intended a betrothal, it is considered valid [Beit Shmuel, section 11].

כו. אבל מדברי רבינו הרמ"א מתבאר דין אחר בזה, שכתב בדין זה דאפילו שמעו העדים שאמרה שמקבלת לקדושין יכולה לומר יודע הייתי שאין קדושין בלא עדים וכיוונתי לשחוק בו, ודווקא שאומרת שכוונה לשחוק בעלמא, אבל אם מכחשת שקבלה כלום והעדים מעידים שקבלה – שוב אינה נאמנת לומר לשחוק כיוונתי והוה קדושין, עכ"ל. הרי מפורש שלא כדיעות שנתבארו אלא דווקא אם אומרת שכיוונה לשחוק בעלמא ואינה מכחשת את העדים, אבל אם אומרת שכיוונה לקדושין או שמכחשת העדים לגמרי – הוה קדושין. ונראה דס"ל דבכל מקום שצריך עדים אינו מהחיוב שהבעלי דברים ידעו שיש כאן עדים, אלא כיון שכיוונו להעניין ויש עדים שראו העניין – נגמר העניין, ורק דהנפק"מ הוא בדבר שלא היו נאמנים לומר כשידעו מהעדים, ובלא ראום ולא ידעו מהם נאמנים, כמו בטענת לשחוק נתכוונתי כמ"ש, וזהו דעת רבינו הרמ"א.

26. However, from the words of our teacher, the Rema, a different ruling is clarified in this matter. He wrote regarding this law that even if the witnesses heard her say that she accepts the betrothal, she can claim, "I knew that there is no betrothal without witnesses, and I intended to mock him." But this is specifically when she says that she intended to mock in general. However, if she denies receiving anything and the witnesses testify that she did receive it, she is no longer believed to say she intended to mock, and it is considered betrothal. End of quote. It is clearly different from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

previously explained opinions, as it is specifically when she says she intended to mock in general and does not contradict the witnesses. But if she says she intended for betrothal or completely denies the witnesses, it is considered betrothal. And it seems that he holds that wherever witnesses are required, it is not incumbent upon the parties to know that there are witnesses, but as long as they intended the matter and there are witnesses who saw the matter, the matter is concluded. The practical difference is in a case where they would not be believed if they knew about the witnesses, but if they did not see and did not know about them, they are believed, like in the claim of intending to mock, as he wrote. And this is the opinion of our teacher, the Rema.

כז. ויש בזה שאלה, דלפ"ז מאי מהני מה שאומרת לשחוק כיוונתי, הא דברים שבלב אינם דברים, ומה גם לפי מ"ש בסעי' ח' דאין הולכין בגיטין וקדושין רק אחרי המעשה ולא אחר המחשבה, וא"כ אף אם כיוונה לשחוק ליהוי קדושין כמו כשראו את העדים ואומרים לצחוק כיוננו דאינו כלום כמ"ש שם? והתשובה לזה נ"ל דהנה בכל עדות לבד עדות ממון צריך ידיעה וראיה כמ"ש הרמב"ם בפי"ז מעדות, אבל ידיעה בלא ראיה או להיפך אינו כלום, ולכן בלא ראו את העדים ולא ידעו מהם הוי ראיה בלא ידיעה כשאומרת שכיוונה לשחוק. וביאור הדברים – דכבר בארנו בסעי' י"ב דאם העדים הרגישו שכיוונה לשחוק אינם קדושין ע"ש, וא"כ כשידעו מהם והם לא הרגישו שכיוונה לשחוק הוי דברים שבלב, ויותר מגילוי דעתא לא הוה ולכן הוה קדושין, משא"כ כשלא ידעו מהם אמרינן דאלו ידעו שיש כאן עדים היו העדים ג"כ מרגישין שכיוונה לשחוק, דהרגשת השחוק הוא ע"פ תנועותיה וקריצותיה ואמרינן אלו ידעו שיש כאן עדים היתה מוספת בקריצותיה למען יבינו העדים שכיוונה לשחוק, וממילא דעתה הוה כראיה בלא ידיעה ואינו עדות [ובזה א"ש הכל].

27. And there is a question in this matter, for according to this, what does it help that she says "I intended it as a joke," since unspoken intentions are not considered significant? Moreover, according to what is written in Section 8 that in matters of divorce and betrothal, we follow the action and not the intention, even if she intended it as a joke, it should be considered a valid betrothal just as when witnesses see something and say "we intended it as a joke," it is considered nothing as written there. The answer to this seems to me to be as follows: In all testimonies except for financial matters, knowledge and observation are required, as the Rambam writes in Chapter 17 of Testimonies, but knowledge without observation or vice versa is nothing. Therefore, if they did not see the witnesses and did not know of them, it is considered observation without knowledge when she says she intended it as a joke. The explanation is that we already explained in Section 12 that if the witnesses sensed that she intended it as a joke, it is not considered a valid betrothal, and therefore if they knew of them and did not sense that she intended it as a joke, it is considered unspoken intentions, and more than a mere disclosure of intent it does not become, and therefore it is a valid betrothal. However, when they did not know of them, we say that if they had known there were witnesses, the witnesses would also have sensed that she intended it as a joke, for the sense of a joke is based on her movements and gestures, and we say that if she had known there were witnesses, she would have increased her gestures so that the witnesses would understand that she intended it as a joke. Consequently, her intention would be like observation without knowledge, and it is not valid testimony. [And with this, everything is clarified].

כח. ודיעה ראשונה ס"ל דבכל עדות שצריך עדים כשם שהעדים צריכים לראות העניין כמו כן הבעלי דברים צריכים לדעת מהעדים, והטעם נ"ל דכיון שהתורה גזרה שאיש ואשה שקידשו בינו לבינה בלא עדים אינו כלום וא"כ לפי מחשבתם שאין כאן עדים הרי לא עשו מעשה הקדושין שגזרה תורה, ונהי דדברים שבלב אינם דברים וגילוי דעתא לאו מילתא היא, מ"מ זהו יותר מגילוי דעתא, דזהו כמו שאומרים בפירוש שלא כיוונו לקדושין שגזרה תורה דאפילו אם כיוונו לקדושין הרי לא לקדושי תורה כיוונו שהתורה גזרה שאין קדושין בלא עדים והם רצו לעשות קדושין בלא עדים, ודבר זה גלוי לכל שלא ידעו מהעדים ממילא דאין כאן קדושין, וזהו גם טעם הדיעה השנייה דאנן סהדי שלא כיוונו לשם קדושין ור"ל שלא כיוונו לקדושין שגזרה תורה כמ"ש כיון שלא ידעו מהעדים, ואין נפק"מ בין זל"ז רק למ"ש בסעי' כ"ה.

28. The first opinion holds that in any testimony that requires witnesses, just as the witnesses need to see the matter, so too the parties involved need to know about the witnesses. The reason, it seems to me, is that since the Torah decreed that if a man and a woman betroth each other privately without witnesses, it is nothing, and if they think that there are no witnesses, then the act of betrothal they performed is not according to the Torah's decree. And while thoughts in the heart are not considered significant and revealing one's intention is not a matter of importance, nevertheless, this is more than just revealing one's intention. This is akin to saying explicitly that they did not intend for a betrothal as decreed by the Torah, for even if they intended for betrothal, they did not intend for a Torah-sanctioned betrothal, since the Torah decreed that there is no betrothal without witnesses, and they wanted to perform a betrothal without witnesses. It is evident to all that they did not know about the witnesses, hence there is no betrothal here. This is also the reason for the second opinion, that we are certain they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

did not intend for a betrothal as decreed by the Torah, as mentioned, since they did not know about the witnesses. There is no practical difference between these opinions except as mentioned in paragraph 25.

כט. ודע, דמלשונות רבותינו הראשונים אין הכרע לדין זה ויש פנים לכאן ולכאן, דמלשון הרשב"א ז"ל שכתב בגיטין [פ"א.] מסתברא כגון שראה הוא את העדים, אבל אם הם רואים ואינם נראים לו א"צ גט לפי שאדם יודע שבלא עדים אינה מקודשת, הלכך כשבעל לא לשם קדושין בעל אלא לזנות בעלמא עכ"ל, וכ"כ הר"ן שם, ומלשון זה משמע קצת דאם היה בועל לשם קדושין הוה קדושין כדעת רבינו הרמ"א, ואלו בקדושין [מ"ג.] כתב הרשב"א ז"ל: ודווקא כשקדשה בפני שנים שהם אצלה, אבל הכמין לה עדים אחורי הגדר והיא אינה מרגשת בהם – לא, דדילמא אי ארגישת בהו לא מקבלה הקדושין, אלא השתא דסברה דליכא סהדי קבלתן משום דידעה שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו ורצתה לשחק בו עכ"ל, משמע קצת כדעת החולקים, אמנם גם לשון זה יש ליישב לפי דעת רבינו הרמ"א, וכן משמע מלשון הריב"ש בתשו' [רס"ו] שכתב דכל שאינה רואה שיש שם עדים אין ראיה שקבלה לקדושין אף אם שמעו מפיה שאומרת כן מפני שסבורה שאין כאן עדים וכו' עכ"ל, משמע להדיא דאם היתה מקבלת לקדושין הוה קדושין, ועל זה מביא לשון הרשב"א מקדושין ע"ש, הרי דס"ל כדעת רבינו הרמ"א [ע' ב"י].

29. And know that from the language of our early sages, this law is not conclusively determined, and there are aspects supporting both sides. From the words of the Rashba, of blessed memory, who wrote in Gittin [8a], it seems reasonable that if he saw the witnesses, but if they see and are not seen by him, a get (divorce document) is not required because a person knows that without witnesses, she is not considered betrothed. Therefore, when he had relations, it was not for the sake of betrothal but merely for promiscuity. This is also written by the Ran there. From this language, it somewhat implies that if he had relations for the sake of betrothal, it would be considered a betrothal according to the opinion of our master, the Rema. However, in Kiddushin [43a], the Rashba, of blessed memory, wrote: This is specifically when he betrothed her in the presence of two who are with her, but if he hid witnesses behind a fence and she was not aware of them, it is not valid. For perhaps if she had been aware of them, she would not have accepted the betrothal. But now that she thought there were no witnesses, she accepted them because she knew that a betrothal without witnesses is not taken seriously and she wanted to mock him. This slightly implies the opinion of those who disagree. However, this language can also be reconciled according to the opinion of our master, the Rema. Similarly, it is implied from the language of the Rivash in his responsa [266], where he wrote that whenever she does not see that there are witnesses, it is not proof that she accepted the betrothal, even if they heard her say so, because she thought there were no witnesses, etc. This clearly implies that if she had accepted the betrothal, it would be considered a betrothal. And regarding this, he brings the language of the Rashba from Kiddushin there. Thus, it is evident that he holds the opinion of our master, the Rema [see Beit Yosef].

ל. עדות מיוחדת – אמרו חז"ל [מכות ו':] דפסולין לנפשות וכשר לממון. ומהו עדות מיוחדת? שעד אחד ראה מחלון זה והשני ראה מחלון אחר והעדים לא ראו זא"ז, וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מעדות, ולעניין גיטין וקדושין לא נתבאר להדיא מה דינם. ונראה דדמי לנפשות, דדווקא גבי ממון דלא איברי סהדי אלא לשיקרא ואין אנו צריכים רק לידע המעשה לא חיישינן לפרידת העדים זה מזה, אבל בגיטין וקדושין דבלא עדים אינם כלום צריכים העדים לראות זא"ז, ועוד דהטעם דבממון כשר עדות מיוחדת משום דבממון מועיל עד אחד לשבועה [תוס' שם], אבל בגיטין וקדושין דעד אחד לאו כלום הוא גם עדות מיוחדת אינו כלום, האמנם לפ"ז מאן דחייש בקדושין לעד אחד פשיטא שעדות מיוחדת מועיל. וזה שנתבאר בסי' י"א לעניין עידי כיעור שמצטרפים אפילו לא ראו בבת אחת, זהו מפני שבשם המעשה אוסרתה ורק העדים מעידים ע"ז, וכיון דע"פ שני עדים נתגלה הדבר ממילא דאסורה לבעלה, וכן בגמ' [סנהדרין ל':] שיש מי שסובר דגם בעדות שתי שערות מהני בכה"ג היינו ג"כ מפני שאנו צריכין רק לדעת שהביא שתי שערות, אבל בגיטין וקדושין דבלא עדים אין זה כלום ועיקר קיום הגט והקדושין הוא ע"י העדים ובהם לא מהני עד אחר עד כמ"ש בסעי' כ"ג וכמ"ש רבינו הב"י בסעי' ב' ע"ש, י"ל דגם עדות מיוחדת לאו כלום הוא, וגם זה שיש סברא בגמ' [גיטין ל"ג:] דכשאמר לשנים לחתום על הגט מהני אף כשאמר לזה בפ"ע ולזה בפ"ע, זהו לעניין מה שעושה אותם לעדים, אבל בעת עדותם לא מהני זה שלא בפני זה. וזה שיתבאר בסי' ק"ל דהא דעידי הגט אין חותמין זה בלא זה אינו אלא מפני גזירה ולא מעיקר דינא, זהו ג"כ מפני שבשעה שחותמים לא נגמר מעשה הגט עד המסירה לידה ואז באמת צריכין עידי המסירה להיות ביחד כמ"ש בסי' קל"ג, ואפילו למי שסובר שם דגם אם מסרו בינו לבינה בעידי חתימה בלבד כשר, זהו מפני שאנו חושבין העדים החתומים כאלו עומדים עתה בעת המסירה והרי זהו ג"כ שניהם ביחד כיון שעתה שניהם חתומים בו. ואע"ג שכן נלע"ד להלכה, מ"מ למעשה יש להחמיר, ואם קידש אשה ע"פ עדות מיוחדת הוה ספק קדושין [ע' ב"ש סי' קל"ג סק"א ובהגר"א סק"ג, וצ"ע מה ענין זל"ז, וגם דברי הב"ש בסי' י"א סקי"ג צ"ע ע"ש, וע' נוב"י סי' ע"ב, ולא נתבררו לי דבריו].

30. Testimony of separation: Our sages stated (Makkot 6b) that it is invalid for capital cases but valid for monetary cases. What is testimony of separation? It is when one witness sees from one window and another witness sees from another window, and the witnesses do not see each other. The Rambam also writes this in Chapter 4 of Hilchot Edut. Regarding divorce (gittin) and marriage (kiddushin), it is not explicitly clarified what their status is. It seems to be likened to capital cases, where only in monetary

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

cases, where witnesses are created primarily due to falsehood and we only need to know the act, do we not worry about the separation of witnesses. But in divorce and marriage, where without witnesses, the act is meaningless, the witnesses need to see each other. Moreover, the reason why in monetary cases separated testimony is valid is because one witness is sufficient for an oath (Tosafot there), but in divorce and marriage, where one witness is meaningless, separated testimony is also meaningless. However, according to this, whoever is concerned with one witness in marriage would obviously consider separated testimony valid. What was clarified in Siman 11 regarding witnesses of indecency, who are combined even if they did not see at the same time, is because the act itself renders her forbidden, and the witnesses only testify to this. Since the matter is revealed through two witnesses, she is automatically forbidden to her husband. Similarly, in the Talmud (Sanhedrin 30b), there is an opinion that even in testimony about two hairs (indicating puberty), it is valid in such a manner because we only need to know that two hairs have grown. But in divorce and marriage, where without witnesses it is nothing, and the main validation of the divorce or marriage is through the witnesses, it does not help to have one after another as stated in Section 23 and as our master the Beit Yosef wrote in Section 2. Therefore, separated testimony is also nothing. Additionally, the opinion in the Talmud (Gittin 33b) that if one instructed two to sign a divorce, it is valid even if he told each one separately, this only pertains to making them witnesses. But when they actually testify, it is not valid if they are not together. And what is explained in Siman 130, that the rule that the witnesses of a get (divorce document) do not sign separately is only a decree and not from the primary law, is because at the time of signing the act of the get is not completed until it is handed to her, and then indeed the delivery witnesses need to be together as stated in Siman 133. Even according to the opinion there that if it was delivered between him and her with only signing witnesses, it is valid, this is because we consider the signed witnesses as if they are present at the time of delivery, and thus they are both together since they are both signed on it now. And although this seems correct to me according to the law, practically one should be stringent, and if one betrothed a woman based on separated testimony, it is considered doubtful betrothal (see Beit Shmuel, Siman 133, Sk 1 and Gra, Sk 3, where it is unclear how these relate to each other, and the words of the Beit Shmuel in Siman 11, Sk 13 are also unclear, see there, and see Noda BiYehuda, Siman 72, his words are not clear to me).

לא. קידש בפני עדים, אפילו לא אמר "אתם עדי" – מקודשת, דאין העדים צריכים להיות מזומנים כמ"ש בחו"מ סי' ל"ט, אלא כיון שראו את המעשה מעידים ע"ז. ולפ"ז אפילו ייחד עדים יכולים אחרים שראו המעשה להעיד, ומ"מ נכון לייחד עידי קדושין תחת החופה, וכן נהגו בכמה קהלות קדושות ונכון הוא מאד מכמה טעמים, האחת – מפני שרוב העומדים שם טרודים במזמוטי חתן וכלה ואינם מביטים על עיקר הקדושין שיראו שני עדים כד"ת, והשנית – שע"פ הרוב העומדים סמוך להחתן והכלה הם קרובים ופסולים לעדות והכשירים לעדות עומדים מרחוק ומפני הדוחק אינם רואים הקדושין כלל ונמצא דהוי קדושין בלא עדים, והשלישית – דלכמה פוסקים כשקרובים עם רחוקים רואים איזה עדות נפסלים גם הרחוקים כדין נמצא אחד קרוב או פסול, וכשמייחדים עדים אין הקרובים פוסלין אותם כמ"ש בחו"מ סי' ל"ו. ומהנכון שהחתן ייחד העדים, אלא שמפני הבושה א"א להעמיס עליו כזאת, ולכן נכון שהרב המסדר הקדושין ייחד העדים, ונהגו לייחד את הש"ץ והשמש מפני שעומדים סמוך להחתן והכלה, ואם אחד מהם קרוב ייחד אחר [והא דכריתות י"ב: ובת"י שם, נראה דמיירי לא בעדות ראייה אלא של שמיעת עניין ארוך, ובזה וודאי דבלא כיוון להעיד לא יכוין יפה אחר זמן, ע' פ"ת סקי"א].

31. If one sanctifies (betroths) in front of witnesses, even if he did not say "you are my witnesses" – she is betrothed, since the witnesses do not need to be designated as such, as it is written in Choshen Mishpat, Siman 39. Rather, since they saw the act, they can testify about it. According to this, even if specific witnesses were designated, others who saw the act can testify. Nevertheless, it is proper to designate witnesses for the betrothal under the chuppah, and this is the practice in many holy congregations, which is very proper for several reasons: Firstly, because most of those standing there are preoccupied with the festivities of the bride and groom and do not pay attention to the main act of betrothal to ensure that two witnesses see it as required by Torah law. Secondly, because most of those standing close to the bride and groom are relatives and therefore disqualified from being witnesses, and those who are qualified to be witnesses are standing far away. Due to the crowding, they do not see the act of betrothal at all, resulting in betrothal without witnesses. Thirdly, according to several authorities, when relatives and non-relatives see a testimony together, even the non-relatives are disqualified, as in the case where one is found to be a relative or disqualified. When witnesses are designated, the relatives do not disqualify them, as stated in Choshen Mishpat, Siman 36. It is proper for the groom to designate the witnesses, but due to embarrassment, it is not feasible to impose this on him. Therefore, it is proper for the officiating rabbi to designate the witnesses. The custom is to designate the cantor and the sexton because they stand close to the bride and groom. If

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one of them is a relative, another should be designated. [And regarding the matter in Keritot 12b and in Tosafot there, it seems that it is not about the testimony of sight but about the hearing of a lengthy matter, and in such a case, without the intent to testify, one will not remember accurately after some time. See also Pischei Teshuva, section 11].

לב. כתב רבינו הרמ"א דצריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה או לרשותה, אבל אם לא ראו ממש הנתינה לידה אע"פ שישמעו שאמר "התקדשי לי בחפץ פלוני" ואח"כ יצא מתחת ידה – אינן קדושין עד שיראו הנתינה ממש ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות, עכ"ל. ואין הכוונה מפני הספק דשמא לא בא החפץ מידו לידה, אלא אפילו ברור הוא שבא מידו לידה אינן קדושין, דכן מתבאר במקור הדין במעשה בשנים שהיו עומדים אחורי גדר אחד ושמעו שאמר ראובן ללאה "התקדשי לי באתרוג" ולא ראו הנתינה ממש, ופסק הרשב"א [סי' תש"פ] דאין כאן חשש קדושין, ואפילו היא מודה שלקחה לשם קדושין, דעדות ראיה וידיעה בעי ממש עכ"ל, וצ"ל שראובן ולאה ידעו מהעדים דאל"כ גם בלא זה אין חשש קדושין כמ"ש בסעי' כ"ה, וזהו ראיה למ"ש בסעי' ה' דגיטין וקדושין לא דמי לדיני ממונות ואין הולכין בהם אחר אומדנא, אפילו מוכחת מ"מ לאו כלום הוא, וגם ראיה למ"ש בסעי' כ"ז דבגיטין וקדושין צריך להיות ידיעה וראיה וזה הוא ידיעה בלא ראיה. ואי קשיא למה בקדושי ביאה סגי בעידי יחוד לבד הא זהו ידיעה בלי ראיה? אמנם וודאי דבקדושי ביאה מקרי זה גם ראיה דהא א"א לראות ממש, וכשרואים שנתייחדו הוה כרואים שבא עליה, אבל בכסף ושטר צריך ראיה ממש [וכ"כ הרשב"א בסי' אלף קצ"ג דבעינן ידיעה וראיה, ע"ש]. ודע, דאין העדים צריכים להכיר את האשה מי היא, אך אח"כ כשמכחשת את המקדש ואומרת לא אני הייתי – נאמנת, וע' באה"ט סקי"ב, ופשוט הוא.

32. Rabbeinu the Rema wrote that the witnesses must see the actual giving into her hand or into her possession. But if they did not see the actual giving into her hand, even if they hear him say "Be betrothed to me with such-and-such an item" and afterward it is found in her possession, it is not considered a betrothal until they see the actual giving. We do not rely on assumptions and proofs in this matter, end quote. The intention is not due to doubt that perhaps the item did not pass from his hand to hers, but even if it is clear that it did pass from his hand to hers, it is not considered a betrothal. This is evident from the source of this law in a case where two people stood behind a fence and heard Reuven say to Leah "Be betrothed to me with this etrog," but they did not see the actual giving. The Rashba ruled that there is no concern of betrothal here, even if she admits that she took it for the purpose of betrothal, because visual and factual testimony is required, end quote. Reuven and Leah must be aware of the witnesses, for otherwise, even without this, there is no concern of betrothal, as stated in section 25. This is a proof to what is written in section 5 that divorces and betrothals are not like monetary laws and we do not rely on assumptions, even if they are compelling, it is still nothing. It is also a proof to what is written in section 27 that in divorces and betrothals, there must be knowledge and visual testimony, and this is knowledge without visualization. And if you ask why in betrothal through cohabitation is it sufficient to have only witnesses to seclusion, which is knowledge without visualization? Certainly, in the case of betrothal through cohabitation, this is also considered visualization because it is impossible to see the act itself, and when they see the seclusion, it is as if they see the cohabitation. However, in the case of money or a document, actual visualization is required. And the Rashba also wrote in section 1193 that we require both knowledge and visualization, see there. And know, the witnesses do not need to recognize the woman, but later, if she denies the betrothal and says it was not her, she is believed. See Be'er Heitev subsection 12, and this is obvious.

לג. כפי מה שנתבאר כן מוכח גם מדברי הרמב"ם בפ"ג מאישות ובפ"י מגירושין דרק בביאה אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, אבל בשארי קדושין צריכין העדים לראות הקדושין ממש. אבל יש מהראשונים שנסתפקו בזה, דשמא כמו שבביאה א"צ לראות ממש כמו כן בקדושי כסף אם ראו דבר המוכיח שנתן לה הוה כמו שראו הקדושין ממש [מהר"מ מר"ב במרדכי פ"ג ובסוף גיטין, ובתשו' מיי' נשים ס"א], ולפ"ז נצטרך לומר דעידי קדושין מתקיימת בידיעה בלא ראיה [ב"ש סקי"ב], דכמו דלעניין דרישה וחקירה דין קדושין כדיני ממונות דא"צ דרישה וחקירה כמו שיתבאר כמו כן לעניין זה, ולדיעה זו הולכין בקדושין אחר אומדנא, ודלא כמ"ש בסעי' ח' וסעי' כ"ז [וצ"ע על הב"ש דאיהו בעצמו חזר בו בסוף התשו' בכל המקומות ע"פ דברי הרמב"ם ע"ש, ואולי כיוון לדבריו שהבאנו, ודו"ק].

33. As explained earlier, it is also proven from the words of the Rambam in Chapter 3 of Ishut and Chapter 10 of Gerushin that only in the case of intercourse do we say that the witnesses of seclusion are the witnesses of intercourse. But for other forms of betrothal, the witnesses must see the betrothal itself. However, some of the early authorities were uncertain about this, suggesting that just as in the case of intercourse it is not necessary to see the act itself, so too in the case of betrothal with money, if the witnesses saw something indicating that he gave her [the money], it is considered as if they saw the betrothal itself (Maharam of Rothenburg in Mordechai Chapter 3 and at the end of Gittin, and in Responsa of the Rambam, Women Section 61). According to this, we would need to say that the witnesses of betrothal can be valid through

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

knowledge without actual seeing (Beit Shmuel, Section 12), just as in the matter of investigation and interrogation, the laws of betrothal are like monetary laws which do not require investigation and interrogation, as will be explained. Similarly, according to this opinion, betrothal is determined by estimation, contrary to what was written in Section 8 and Section 27 (and there is a difficulty with the Beit Shmuel, as he himself retracted in the end of the responsa in all places according to the words of the Rambam, see there. Perhaps he intended as we have brought, and examine this carefully).

לד. אמנם באמת אין ראיה כלל מדרישה וחקירה, שהרי הרשב"א שפסק דבעינן ידיעה וראיה כמ"ש איהו בעצמו פסק דא"צ דרישה וחקירה [בתשו' סי' תקס"ו], ומה עניין דרישה וחקירה לזה, דדרישה וחקירה צריך להיות בב"ד ומדינא אין לנו ב"ד כלל דאין לנו סמוכין אלא דשליחותייהו קעבדינן כמ"ש בחו"מ סי' א' ולא עבדינן שליחותייהו רק בדבר הכרחי כמ"ש שם, וכיון דאין הכרח לדרישה וחקירה לא עבדינן שליחותם, ובמקום הכרח כמו אם נראה רמאות בדבר באמת צריך דרישה וחקירה כמו שיתבאר, אבל העדאת עדים דישנם השתא מדין תורה כמו בזמן הבית וודאי דצריך כבדיני נפשות, ואדרבא יותר חמור מדיני נפשות, דאלו בדיני נפשות גם בלא עדים המעשה הוה מעשה, אלא דלהעיד בב"ד צריך עדות, אבל בגיטין וקדושין אין המעשה מתקיימת כלל בלא עדים ופשיטא דצריך ידיעה וראיה, והכי משמע להדיא ברמב"ם פי"ז מעדות, וכיון דצריך ראיה ממש ממילא דלא אזלינן בתר אומדנא. וזה שאמרו חז"ל דאין בודקין עידי נשים בדרישה וחקירה משום דכיון דצריכה ליטול כתובה דמי לדיני ממונות [שילהי יבמות], ומשמע דמעיקר דינא א"צ דרישה וחקירה, זהו בעדות אשה שמת בעלה ולא בגיטין וקדושין, וגם בעדות אשה שמת בעלה כתב הרמב"ם בספי"ג מגירושין הטעם משום עגונה ולא מעיקר דינא ע"ש, ומ"מ למעשה קשה להקל באומדנא רבתי בקדושין וצריכה גט [וכ"מ מתוס' רפ"ד דגיטין דאזלינן בחר אומדנא בגיטין וקדושין, אף שיש לדחות דלרבא כתבו כן ואנן קיי"ל כאביי, מ"מ למעשה אין להקל].

34. However, in truth, there is no proof at all from inquiry and investigation, for the Rashba, who ruled that certainty and direct evidence are required as he himself wrote, also ruled that inquiry and investigation are not necessary [see Responsa, Section 566]. And what relevance does inquiry and investigation have here? Inquiry and investigation need to be conducted in a court, and from a legal standpoint, we do not have a court at all since we do not have ordained judges. Rather, we act as their agents, as stated in Choshen Mishpat Section 1, and we only carry out their agency in essential matters, as stated there. And since there is no necessity for inquiry and investigation, we do not act as their agents. However, in a case of necessity, such as if fraud is suspected, inquiry and investigation are indeed required, as will be explained. But the testimony of witnesses, which is still required by Torah law just as in the times of the Temple, surely needs to be as in capital cases, and indeed it is more stringent than capital cases. For in capital cases, even without witnesses, the act remains an act, but to testify in court requires witnesses. However, in cases of divorce and marriage, the act does not hold at all without witnesses, and it is obvious that certainty and direct evidence are required. This is clearly implied in the Rambam, Chapter 17 of Testimony, and since direct evidence is required, we do not rely on estimation. And that which the Sages said that the witnesses of women are not investigated through inquiry and investigation is because since she needs to receive her Ketubah, it is similar to monetary laws [at the end of Yevamot], implying that from the outset no inquiry and investigation is needed. This applies to the testimony of a woman whose husband died, but not to divorce and marriage. And even regarding the testimony of a woman whose husband died, the Rambam wrote at the end of Chapter 13 of Divorce that the reason is because of agunah (a woman chained to her marriage) and not from the outset of the law, see there. Nevertheless, in practice, it is difficult to be lenient with significant estimation in marriage, and she requires a Get [and likewise, from the Tosafot at the beginning of Chapter 4 of Gittin, who say that we follow significant estimation in divorce and marriage, even though one could refute this by saying that they wrote this according to Rava, and we follow Abaye, nevertheless, in practice, one should not be lenient].

לה. עוד כתב רבינו הרמ"א: מי שקידש דרך חור שבכותל כגון שאחת פשטה ידה דרך חור ובא אחד ונתן לה קדושין, והחור צר וא"א לראות אותה בשעת קדושין, והיא אומרת שלא שמעה שקידשה – נאמנת במיגו שיכולה לומר שלא היתה ידה רק יד אחרת, ובלבד שלא יהיו עדים המכחישים אותה, עכ"ל. ויש מי שפירש דבריו דאם אומרת ששמעה כשקידשה הוי קדושין גמורים אף שהעדים לא ראו אותה כלל כיון שהחור צר, ודמי לעידי ביאה שא"צ לראות ממש וסגי בעידי יחוד [חמ"ה סק"ט]. אמנם כבר נתבאר דעת רבינו הרמ"א דאין ללמוד מביאה לכסף ושטר, ולכן צ"ל דכיון שראו את היד הפשוטה להחור הוי כראיה ממש אף שלא ידעו מאיזה גוף הוא [וכ"מ בב"ש סקי"ג], או אפשר שידעו שאשה זו עמדה מעבר השני של כותל אצל החור ומ"מ יש לה מיגו שיכולה לומר שבעת הקדושין ממש באה אחרת ופשטה ידה לתוך החור, ואף שהעדים אומרים שהיה ביכולת לשמוע הקדושין, מ"מ כיון שאין אומרים שבוודאי שמעה אין זה אלא חששא ואמרינן מיגו במקום חששא דעדים [ב"ש]. וכן אף שהעדים אומרים שרגע קודם הקדושין עמדה אצל החור מ"מ אין זה וודאי שהיא הכניסה ידה להחור ולכן הוה מיגו טוב, ומ"מ מקרי עידי ראיה ממש כיון שאת היד ראו וגם יש בזה ידיעה ממש שידעו שאשה זו עמדה שם רגע מקודם והיא אף שלא ראתה העדים מ"מ כיון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שידעה מהעדים הוה כמו שראתם [שם]. או אפשר אף שלא ידעו כלל אם אשה זו עמדה שם, מ"מ מקרי ידיעה וראיה מפני היד כיון שידעו וראו זו היד הוה כראיית כל הגוף וכידיעה שהרי גם אם רואים את האשה ואינם מכירים אותה ג"כ אין זה ידיעה שלימה, ומ"מ פשיטא דמקרי ידיעה וראיה וא"כ ה"נ בראיית היד בלבד מקרי ג"כ ידיעה וראיה, וצ"ע למעשה. אך בתשו' הרשב"א מבואר להדיא דהעדים צריכים לדעת של איזה גוף הוא היד הפשוטה שכתב כיון שהעד השני אומר שלא הכיר יד זו של מי היתה אין כאן אלא עד אחד, ע"ש [סי' אלף קע"ט שהוא מקורו של הרמ"א].

35. Our teacher, the Rema, also wrote: If someone betrothed a woman through a hole in the wall, for example, if she extended her hand through the hole and someone came and gave her betrothal, and the hole is narrow and it is impossible to see her at the time of betrothal, and she says that she did not hear that she was being betrothed – she is believed with the claim (migo) that she could have said that it was not her hand but another's, provided there are no witnesses contradicting her, end of quote. There are those who interpret his words to mean that if she says she heard when she was being betrothed, the betrothal is valid even though the witnesses did not see her at all because the hole is narrow, and it is similar to witnesses of intercourse who do not need to see directly and it suffices with witnesses of seclusion. However, it has already been explained that our teacher, the Rema, holds that one cannot learn from intercourse to money and documents. Therefore, it must be said that since they saw the hand extended into the hole, it is considered as if they saw her directly, even though they did not know from which body it came. Or it is possible that they knew that this woman was standing on the other side of the wall near the hole, and still, she has the claim (migo) that she could say that at the moment of betrothal someone else came and extended her hand into the hole. Even though the witnesses say that it was possible to hear the betrothal, still, since they do not say that she definitely heard, this is only a suspicion, and we say (accept) the migo in place of the suspicion of the witnesses. Similarly, even though the witnesses say that a moment before the betrothal she was standing by the hole, still, it is not certain that she extended her hand into the hole, and therefore it is a good migo. Nevertheless, it is called direct witnessing since they saw the hand, and also there is real knowledge because they knew that this woman was standing there a moment before, and even though she did not see the witnesses, since she knew of the witnesses, it is as if she saw them. Or it is possible that even if they did not know at all if this woman was standing there, still, it is called knowledge and witnessing because of the hand, since they knew and saw this hand, it is as if they saw the whole body and had knowledge. For even if they see the woman and do not recognize her, it is not complete knowledge, and still, it is certainly called knowledge and witnessing. Hence, seeing only the hand is also called knowledge and witnessing, but this requires further investigation in practice. However, in the responsa of the Rashba, it is explicitly stated that the witnesses need to know to which body the extended hand belongs. He wrote that since the second witness says he did not recognize whose hand it was, there is only one witness, as there.

לו. עוד כתב דכל עדות שלא נחקר בב"ד לא מקרי עדות לעניין קדושין, ולכן אפילו אמרו עדים חוץ לב"ד שנתקדשה יכולים לחזור בהם בב"ד לומר לא נתקדשה, וכן להיפך. עידי קדושין אינם צריכים דרישה וחקירה, אם לא בדבר שנראה שיש בו רמאות, עכ"ל. וממילא מבואר דזה שכתב דכל שלא נחקר בב"ד לא מקרי עדות היינו במקום שצריך דרישה וחקירה כמו בדין מרומה [הגר"א סקי"ח], ובהכרח לומר כן דהא מיירי לעניין חזרת העדים ופשיטא דבכה"ג צריך דרישה וחקירה. ופשיטא דאם היא מכחשת את העדים שצריך דרישה וחקירה, דלכן נתבאר בסי' י"א דלאסור אשה על בעלה צריך דרישה וחקירה מפני שהיא מכחשת אותם, ובכאן שהעדים עצמם חוזרים בהם פשיטא שאף אם היא אינה מכחשת הוה כדין מרומה וצריך דרישה וחקירה[ומ"ש הב"ש בסקי"ד צ"ע למה הוצרך להכחשתה].

36. Additionally, it is written that any testimony that has not been investigated in a court is not considered testimony regarding betrothal. Therefore, even if witnesses said outside of the court that she was betrothed, they can retract in court and say she was not betrothed, and vice versa. Witnesses of betrothal do not require interrogation and investigation unless it appears that there is deceit involved. Hence, it is clear that what was written, that any testimony not investigated in court is not considered testimony, refers to cases where interrogation and investigation are necessary, such as in a deceitful matter [see the Gra, note 18]. It must be said so, as it deals with the retraction of witnesses, and it is obvious that in such instances, interrogation and investigation are required. And it is clear that if she contradicts the witnesses, interrogation and investigation are necessary. Therefore, it is explained in Siman 11 that to prohibit a woman to her husband, interrogation and investigation are required because she contradicts them. Here, where the witnesses themselves retract, it is obvious that even if she does not contradict, it is considered a deceitful matter and requires interrogation and investigation [regarding what the Beit Shmuel wrote in note 14, it is unclear why her contradiction is necessary].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לז. עוד כתב: מצאו כתוב בשטר "פלוני קידש פלונית" ועדים חתומים בו, כל זמן שאין השטר מקויים אין לחוש לקדושין, ודלא כיש מי שמחמיר בדבר, עכ"ל. וי"א דוודאי יש להחמיר בדבר, דדבר תורה עדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד ומן התורה א"צ קיום [ש"ך חו"מ סמ"ו]. אבל העיקר כדברי רבינו הרמ"א דזה אינו אלא בשטר הנמצא ת"י הבעל דין, אבל הכא אם האיש והאשה מודים בהקדושין פשיטא דהוי קדושין, והכא בע"כ מיירי שמכחישים ואומרים שהשטר מזוייף ושלא בידם נמצא השטר וא"כ בכה"ג פשיטא דמן התורה בעי קיום [אבנ"מ]. ואפילו אם השטר תחת ידו והוא אומר שקידשה, אם היא מכחשת אין זה כלום, דשטר קדושין צריך להיות ת"י האשה כמו הגט, ואין זה דומה לשטר שהמלוה מוציא על הלוה, ואפילו אם שטר זה אינו שטר קדושין אלא שטר ראיה על הקדושין שהעדים מעידים שקידשה ביום פלוני ובמקום פלוני בכסף או בשוה כסף ג"כ אינו דומה לשטר שביד המלוה, דהתם השטר הוא מן התורה ועיקר הלואה הוא על השטר, אבל שטר ראיה על הקדושין אין זה עיקר ואינו מנהג ואינו בכלל שטרות שנאמר דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ואדרבא מדשטר קדושין זה יצא מהמנהג אין לך ריעותא גדול מזה, ובמקום ריעותא פשיטא שצריך קיום מן התורה [ע' חמ"ח סק"י וסקי"א], אך בשטר קדושין ממש ויוצא מתחת ידה והוא מכחישה – נראה דדמי לשטר שביד המלוה דא"צ קיום מן התורה.

37. Additionally, it is written: If it is found written in a document "So-and-so betrothed so-and-so" and witnesses signed it, as long as the document is not verified, there is no need to be concerned about the betrothal, contrary to the opinion of those who are stringent in this matter. And some say that indeed one should be stringent in this matter, for according to Torah law, witnesses who sign a document make it as if their testimony has been investigated in a court, and according to Torah law, it does not require verification [Shach Choshen Mishpat 46]. However, the main opinion follows our teacher, the Rema, that this only applies to a document found in the possession of the litigant. But here, if the man and woman admit to the betrothal, it is certainly considered betrothal. Here, it must necessarily be referring to a case where they deny it and claim that the document is forged and was not found in their possession. In such a case, it is clear that according to Torah law, verification is required [Avnei Miluim]. Even if the document is in his possession and he claims he betrothed her, if she denies it, it is meaningless, for a betrothal document must be in the possession of the woman, similar to a get (divorce document). This is not comparable to a document that a lender produces against a borrower. Even if this document is not a betrothal document but rather a document of evidence of the betrothal, where the witnesses testify that he betrothed her on a certain day and in a certain place with money or an equivalent value, it is still not comparable to a document in the possession of a lender. There, the document is from the Torah, and the primary loan is based on the document. However, a document of evidence of the betrothal is not primary, is not customary, and is not included in documents considered as if their testimony has been investigated in court. On the contrary, since this betrothal document deviates from custom, there is no greater deficiency than this. In a place of deficiency, it is clear that verification is required by Torah law [see Choshen Mishpat 10:10 and 10:11]. However, in the case of an actual betrothal document that is in her possession and she denies it, it appears to be similar to a document in the possession of a lender, which does not require verification by Torah law.

לח. ואף גם מה שמשמע מדברי רבינו הרמ"א דכשנתקיים השטר הוה קדושין וכן אם ביכולת לקיימו הוה כמקויים, יש חולקים בזה וס"ל שאין סומכין על השטר כשנכתב שלא מדעת האשה, דאין זה שטר ואינו אלא כפנקס בעלמא, ועדות צריך להעיד מפיהם ולא מפי כתבם ואינו דומה לשטר של ממון שבחו"מ סי' כ"ח דזהו רק כפנקס בעלמא [רשב"א סי' אלף ר"ט וע' חמ"ח], ולפ"ז אם כתוב בשטר "ואמרה לנו האשה כתבו וחתמו ותנו ביד פלוני המקדש להיות בידו לראיה שקדשני" – הוה שטר גמור [חמ"ח סק"י]. אבל י"א דגם בכה"ג לא הוה שטר מהטעם שכתבנו, דדווקא שטרי חוב שיש לזה יסוד מהנביאים מפי הקב"ה כדכתיב "וְכָתוֹב בַּסֵּפֶר וְחָתוֹם וְהָעֵד עֵדִים" (ירמיהו לב מד), אבל שטר ראיה על הקדושין לא ניתן לכתוב, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם [שם בשם הגהמ"ר], ואין זה עניין למ"ש בסי' י"ז סעי' ע"ה במצאו כתוב בשטר "פלוני מת", דבשם א"צ שטר אלא הודעה בעלמא וא"צ עדים כמ"ש שם, ועמ"ש שם בסעי' ע"ח.

38. It also appears from the words of our teacher, the Rema, that when a document is ratified, it constitutes a valid betrothal, and similarly, if it can be ratified, it is as if it is already ratified. However, there are those who disagree and hold that we do not rely on a document that was written without the woman's knowledge, as this is not considered a proper document but merely a memorandum. Testimony must be given orally and not in writing, and this is not similar to monetary documents as discussed in Choshen Mishpat, chapter 28, which are merely considered memoranda (see Rashba, responsum 1009, and see also Choshen Mishpat, subparagraph 10). According to this, if it is written in the document, "The woman told us to write, sign, and give it to so-and-so who is betrothing her, to be in his possession as proof that he betrothed me," it is considered a valid document (see Choshen Mishpat, subparagraph 10). However, there are those who say that even in such a case, it is not a valid document for the reason we mentioned, that only promissory notes have a basis from the prophets by divine command, as it is written, "Write in a book and sign it and summon witnesses"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(Jeremiah 32:44). But a document as proof of betrothal cannot be written, for the Torah says, "From their mouths and not from their writings" (based on the words of Rabbi Meir of Rothenburg). This is not related to what is written in chapter 17, paragraph 75, about finding written in a document, "So-and-so died," for there, a document is not required, only a mere notification, and witnesses are not needed, as explained there. See further what is written there in paragraph 78.

לט. ונ"ל דכוונת רבינו הרמ"א הוא דבאינו מקויים אין לחוש כלל, ובמקויים יש לחוש ולחפש אחר העדים וממילא יתברר הדבר, ואם אחד הוציא שטר קדושין ועדים אומרים שבקש מהם לזייף שטר קדושין פעם אחת – מחזיקין גם כתב זה למזוייף [ב"ש], אך אם יבואו ויעידו שבקשו שניהם לכתוב את השטר וודאי דהוה קדושין, אך הב"ד צריכים לחקור ולדרוש את העדים ואם אינם מוחזקים לרשעים, כיון שזה חשוד לחפש אחר עדים זייפנים וראוי לב"ד להסיר המכשולות ושלא ליתן מקום לפושעים לחבל ולנבל בנות ישראל [רשב"א, הובא בב"י]. ואם אחד הוציא קול שקידש בתולה פלונית ואומר שיש לו עדים שאינם עתה בעיר – לא חיישינן לדבריו אפילו אומר שיבואו היום או מחר ואפילו אומר שמות העדים [ב"ש סקט"ו], ואפילו היא משודכת שלו אין משגיחין בו [שם] אם אין קול שקידשה כדין קול שיתבאר בסי' מ"ו, וכן אם הב"ד מבינים לפי העניין שיכול להיות שקידשה אז חוששין לדבריו וממתינים על העדים אבל בלא זה אין לחוש, ולא דמי למ"ש בסי' קנ"ז במי שמת בחזקת שאין לו אחים ויצא קול שיש לו אחים והעדים שיודעים מזה לפי הקול הם במדינה אחרת שיש לחוש להקול אפילו לא הוחזק הקול בב"ד ואסורה להנשא עד שישאלו העדים, שאני התם דהיא היתה אשתו מכבר ובמיתתו הותרה, וכיון שיש קול הרי עדיין לא הותרה כראוי, משא"כ בקדושין שאשה זו אין לה שום שייכות בזה המוציא הקול, ואפילו היא משודכתו מה בכך עדיין לא אגידא ביה בקדושין, ועוד דבשם אין את מי לחשוד אבל בכאן יש לחשוד לזה שרוצה להוציא ממנה ממון ואם באנו לחוש לקולות כאלו כמה בריוני יש שיוציאו קולות על בתולות ישראל, ולכן אם אין הב"ד רואים לפי הבנתם שבאמת יש לחוש אין לחוש כלל בזה [ומתורץ קושית האבנ"מ סקי"ג].

39. It seems to me that the intention of our teacher, the Rema, is that if the marriage document is not confirmed, there is no need to be concerned at all. But if it is confirmed, then there is a need to be concerned and to search for the witnesses, and the matter will be clarified accordingly. If someone presents a marriage document and the witnesses say that he once asked them to forge a marriage document, this document is also presumed to be forged [Beit Shmuel]. However, if the witnesses testify that both parties asked them to write the document, then it is certainly a valid marriage. Nonetheless, the court must investigate and examine the witnesses to ensure they are not known to be wicked, since this individual is suspected of seeking out fraudulent witnesses. It is appropriate for the court to remove such stumbling blocks and not to give room for criminals to harm and defile the daughters of Israel [Rashba, cited in Beit Yosef]. If someone spreads a rumor that he betrothed a certain virgin and claims he has witnesses who are not currently in town, we do not heed his words, even if he says they will come today or tomorrow, or even if he mentions the names of the witnesses [Beit Shmuel, section 16]. Even if she is his betrothed, we do not pay attention to him [ibid], unless there is a rumor that she was betrothed according to the conditions of a valid rumor, as will be explained in Siman 46. Similarly, if the court understands from the circumstances that it is possible she was betrothed, then they are concerned about his words and wait for the witnesses. But without this, there is no need to be concerned. This is not comparable to what is written in Siman 157 about someone who died with the presumption that he had no brothers, and a rumor emerged that he had brothers, and the witnesses who know about this rumor are in another country. In that case, we are concerned about the rumor even if it has not been confirmed by the court, and she is forbidden to remarry until the witnesses are questioned. There, she was already his wife and was permitted upon his death, and since there is a rumor, she is not properly permitted yet. This is different from the case of betrothal, where this woman has no connection to the one spreading the rumor. Even if she is his betrothed, so what? She is not yet bound to him by betrothal. Moreover, in that case, there is no one to suspect, but here, we suspect the one who seeks to extract money from her. If we start being concerned about such rumors, many ruffians will spread rumors about the virgins of Israel. Therefore, if the court does not see a genuine reason to be concerned based on their understanding, there is no need to be concerned at all [and this resolves the difficulty raised by Avnei Miluim, section 13].

מ. כתב הרמב"ם בפ"ד: המקדש בפסולי עדות של תורה – אינה מקודשת, בפסולי עדות של דברי סופרים או בעדים שהן ספק פסולי תורה, אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים, ואם לא רצה לכנוס צריכה גט ממנו מספק, ואפילו כפרה האשה והכחישה את העדים ואמרה לא קדשתני – כופין אותה ליקח גט, וכן דין כל קדושי ספק אם רצה לכנוס חוזר ומקדש וודאי ואם לא רצה לכנוס צריכה גט ממנו מספק, עכ"ל. וממילא אם עמד אחד וקידשה הרי היא מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם אם אינם רוצים בה, או שהראשון יגרשה והשני ישאנה, אבל שהשני יגרשה והראשון ישאנה – אסור, אע"ג דמדינא שרי מ"מ גזרינן שלא יאמרו שהראשון גירשה ואחר קידשה אח"כ וגירשה ונשאת להראשון, וכמ"ש בסי' ל"א ע"ש.

40. Rambam wrote in Chapter 4: If one betroths with witnesses who are invalid

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

according to Torah law, she is not betrothed. If the witnesses are invalid according to rabbinic law or there is doubt whether they are invalid according to Torah law, if he wishes to marry her, he must betroth her again with valid witnesses. If he does not wish to marry her, she requires a get (bill of divorce) from him due to doubt. Even if the woman denies it and contradicts the witnesses, saying, "You did not betroth me," we force her to accept a get. Similarly, in all cases of doubtful betrothal, if he wishes to marry her, he must betroth her again certainly, and if he does not wish to marry her, she requires a get from him due to doubt. Consequently, if someone else comes and betroths her, she is betrothed to the second one out of doubt and requires a get from both of them if they do not want her, or the first one should divorce her and the second one should marry her. However, for the second one to divorce her and the first one to marry her is forbidden. Although according to the law it is permitted, we nonetheless decree against it lest people say that the first one divorced her, someone else betrothed her afterwards and divorced her, and then she married the first one, as stated in Siman 31.

מא. וזה שכתב דבספק אם רצה לכונסה חוזר ומקדשה בעדים כשרים, אע"ג דבספק גירושין פסק הרמב"ם בפ"י מגירושין שאם רצה לכונסה א"צ קדושין אחרים, הטעם פשוט דבקדושין כשיש ספק היא בחזקת פנויה ומשום הכי צריך לקדשה מחדש, אבל בספק גירושין היא בחזקת א"א [כ"מ בשם מהרי"ק]. ומ"מ גם בקדושי ספק אינו חוזר ומברך ברכת אירוסין [ב"ש סקי"ז], דברכות אין מעכבות.

41. And that which was written regarding a case of doubt—if he wishes to marry her, he must betroth her again with valid witnesses. Although, in a case of doubtful divorce, the Rambam ruled in Chapter 10 of the Laws of Divorce that if he wishes to marry her, he does not need another betrothal, the reason is simple: in the case of betrothal, when there is a doubt, she is presumed to be single, and therefore, he must betroth her anew. However, in the case of doubtful divorce, she is presumed to be a married woman [as mentioned in the name of the Maharik]. Nevertheless, even in a case of doubtful betrothal, he does not recite the blessing of betrothal again [as mentioned in Beit Shmuel, Section 17], for blessings are not essential.

מב. וזה שכתב דכופין אותה ליקח גט, נראה כוונתו דאינה נאמנת להכחיש את העדים ולהנשא בלא גט, ובטור הגירסא וכופין אותו ליתן גט, וכ"כ בשו"ע סעי' ה', ואינו מובן אם הוא מוכן לקדשה פעם שנית כמ"ש למה נכוף אותו ליתן גט [חמ"ח], וצ"ל דכוונתם כשאינו רוצה לקדשה וממילא דאינה שלו, וגם לאחר אין ביכולתה להתקדש ולכן כופין אותו ליתן גט. וגם אפשר אף כשרוצה לקדשה מחדש אם היא מכחשת את העדים דינה כאומר לאשה "קדשתיך" והיא אומרת "לא קדשתני" דכופין אותו ליתן גט, ואע"ג דאינה נאמנת להכחיש את העדים, מ"מ כיון דגם לפי דברי העדים אינו אלא ספק קדושין יש סברא לומר שכופין אותו אם היא אינה מתרצה בו ומכחשת את העדים, אבל גדולי האחרונים לא כתבו כן [ע' חמ"ח סקי"ג וב"ש סקי"ח].

42. And regarding what is written that we compel her to accept a get (bill of divorce), it seems the intention is that she is not believed to contradict the witnesses and remarry without a get. In the Tur, the version is "and we compel him to give a get," and similarly it is written in the Shulchan Aruch, section 5. It is not understood, if he is willing to betroth her again as written, why we should compel him to give a get. It must be said that the intention is when he does not want to betroth her, and consequently she does not belong to him, and she also cannot be betrothed to another. Therefore, we compel him to give a get. It is also possible that even if he wants to betroth her anew, if she contradicts the witnesses, her status is as if he says to a woman "I betrothed you" and she says "You did not betroth me," we compel him to give a get. And even though she is not believed to contradict the witnesses, nevertheless, since according to the witnesses it is only a doubtful betrothal, there is reason to say that we compel him if she does not agree to him and contradicts the witnesses. However, the great later authorities did not write this.

מג. וזה שכתב דבפסולי עדות של ד"ס הוה ספק, כוונתו לפסולים דרבנן ולא לקרובי האם, ואף שבפי"ג מעדות כתב דקרובי האם הם פסולים מד"ס, אין כוונתו דרק מדרבנן פסולים, דכבר הסכימו כל הראשונים דאין חילוק בין קרובי האב לקרובי האם, אלא דדרך הרמב"ם לקרא כל דבר שאינו מפורש ממש בתורה לקרא ד"ס כלומר שהסופרים קבלו זה בקבלה עד למשה מסיני, וכמו שקורא לקדושי כסף מד"ס, ומ"מ יש מי שסובר דקרובי האם הם רק מדרבנן [ע' ב"ש סקט"ז], וכן משמע מדברי רבינו הרמ"א בחו"מ סי' ל"ג, ע"ש.

43. And that which he wrote regarding questionable disqualification in cases of rabbinic invalidation, his intention refers to rabbinic disqualifications and not to maternal relatives. Even though in chapter 13 of Testimony he wrote that maternal relatives are disqualified by rabbinic law, his intention is not that they are only disqualified by rabbinic law, as all the early authorities have agreed that there is no difference between paternal and maternal relatives. Rather, it is the Rambam's way to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

call anything not explicitly stated in the Torah "rabbinic," meaning that the scribes received this tradition all the way back to Moses at Sinai, just as he refers to betrothal through money as rabbinic. Nevertheless, there is one who holds that maternal relatives are only disqualified by rabbinic law [see Beit Shmuel, section 16], and this also seems to be implied by our teacher, the Rema, in Choshen Mishpat, section 33. Refer there.

מד. וזה שכתב דאם קידשה אחר צריכה גט גם מהשני, י"א דזהו רק בספק קדושין, אבל המקדש לפני פסולי דרבנן אין לחוש לקדושי השני כיון שמן התורה העדים כשירים [ב"ש סקי"ט]. אמנם רבינו הב"י בספרו הגדול סובר דגם בפסולים מדרבנן צריכה גט גם מהשני, ואפילו אם שניהם קידשו לפני פסולי דרבנן צריכה גט משניהם, דכל שלא נגמרו קדושי ראשון תופסין גם קדושי שני להצריכה גט [שם], דהרי יש מגדולי רבותינו שסובר דכשקידשה לפני פסולים דרבנן בטלו הקדושין דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש [רי"ף], ונהי דלא קיי"ל כן מ"מ בוודאי דלקדושי השני יש לחוש ולהצריכה ממנו גט, וכן משמע להדיא מסידור לשון של הרמב"ם ז"ל ואין לפקפק כלל בזה.

44. And that which is written, that if someone else betrothed her, she requires a get (divorce document) also from the second one, there are those who say that this applies only in a case of doubtful betrothal. However, if one betrothed her in the presence of witnesses who are disqualified by rabbinic decree, there is no need to be concerned about the second betrothal since, according to Torah law, the witnesses are valid. Nevertheless, our master the Beit Yosef, in his great book, holds that even in the case of witnesses disqualified by rabbinic decree, she requires a get also from the second one. Even if both (the first and the second) betrothed her in the presence of witnesses disqualified by rabbinic decree, she requires a get from both, since as long as the first betrothal is not finalized, the second betrothal also takes effect, necessitating a get from the second one. For indeed, some of our great Rabbis hold that when one betroths in the presence of witnesses disqualified by rabbinic decree, the betrothal is nullified, as anyone who betroths does so with the understanding of the Rabbis. And although we do not rule in this manner, nevertheless, certainly for the second betrothal, there is concern, necessitating a get from him. This is also explicitly implied by the wording of Maimonides, of blessed memory, and there is no room for doubt in this matter.

מה. דיני פסולי עדות מבואר בחו"מ סי' ל"ג ע"ש ובסי' ל"ד, ושם מבואר דהעובר על שבועת ביטוי י"א דאינו נפסל רק בשבועה דלשעבר דבשעה שיצאה שבועה מפיו יצאה לשקר, אבל לא בשבועה דלהבא. וי"א דאפילו למאן דפוסל לעדות אינו אלא מדרבנן [ע' ב"ש שם באם לא נתקבל עדות הפסולים בפניהם].

45. The laws regarding disqualified witnesses are explained in Choshen Mishpat, Siman 33, and further in Siman 34. There it is explained that one who violates an oath of expression, some say that he is only disqualified if it was an oath regarding the past, because at the moment the oath left his mouth, it was false. However, for an oath regarding the future, he is not disqualified. And some say that even according to those who disqualify him as a witness, it is only by rabbinic decree [see Beit Shmuel there if the testimony of disqualified witnesses was not accepted in their presence].

מו. י"א הא דאמרינן המקדש בפסולי עדות דרבנן חוששין לקדושין, זהו בסתם קדושין דאורייתא, אבל בקדושין מדרבנן כמו מי שקידש יתומה קטנה ע"פ אמה ואחיה, או אפילו אינה יתומה אלא שהאב במרחקים – אין לחוש להקדושין כלל אפילו בפסולי דרבנן. אמנם אם נתרצה האב כששמע, לדעת המחמיר בזה בסי' ל"ז – וודאי דהוה קדושין, אך כל זמן שלא ידענו שנתרצה אין כאן קדושי תורה.

46. Some say that when we state that betrothal conducted by witnesses who are disqualified by rabbinic decree is a matter of concern, this refers to standard Torah betrothal. However, in the case of rabbinic betrothal, such as when someone betroths a minor orphan with the consent of her mother and brothers, or even if she is not an orphan but her father is distant, there is no need to be concerned about the betrothal at all, even if the witnesses are disqualified by rabbinic decree. However, if the father consents upon hearing about it, according to the stringent opinion in section 37, it certainly constitutes betrothal. But as long as we do not know that the father has consented, there is no Torah betrothal here.

מז. פסולי עדות שנפסלו אחר הקדושין ובשעת הקדושין עדיין לא נפסלו, לפי הדין אם אחרים מעידין על עדותם בשעת הקדושין הוה קדושין, אבל הפסולים עצמם אין ביכולתם להעיד בב"ד על הקדושין אחר שנפסלו אף שהיו כשירים בעת הקדושין, דכיון דעתה הם פסולים אין מקבלין עדותם, ועכ"ז נכון שב"ד יחקרו אחר עדים אחרים [ע' תשו' ריב"ש סי' רס"ו ודברי ריבות סי' קפ"ה, והבאה"ט סקי"ד כתב בשמם דאינם קדושין, ולא העתיק כהוגן ונתן מכשול, ומצוה למוחקו].

47. Witnesses who became disqualified after the betrothal, but at the time of the betrothal were still qualified, according to the law, if others testify about their testimony at the time of the betrothal, the betrothal is valid. However, the disqualified

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witnesses themselves cannot testify in court about the betrothal after they have been disqualified, even though they were qualified at the time of the betrothal. Since they are now disqualified, their testimony is not accepted. Nevertheless, it is proper for the court to investigate other witnesses. [See Responsa of the Rivash, Siman 266, and Divrei Rivot, Siman 185. The Ba'er Hetev, in Siman 14, quotes them as saying that the betrothal is invalid, but he did not quote accurately and caused a stumbling block. It is a mitzvah to erase it.]

מח. הבא על הערוה, אע"ג דרשע גמור הוא מ"מ י"א דאם היה עד לקדושין חיישינן להקדושין מהטעם שמפני שיצרו תוקפו בזה יותר מכל שארי עבירות לכן אין בכחינו לפוסלו בערוה החמורה [זהו לשיטת הרי"ף ור"ת בסנהדרין כ"ו: דחשוד היינו בא ממש, ולהפוסקים כרב נחמן ולגירסתינו לא אמרן, ודו"ק].

48. One who has illicit relations, even though he is deemed a complete wicked person, there are those who say that if he was a witness to a marriage, we take the marriage into account. This is because his desire overwhelms him in this matter more than in other transgressions, and therefore we do not have the power to disqualify him in the serious matter of illicit relations. [This is according to the opinion of the Rif and Rabbeinu Tam in Sanhedrin 26b who believe that someone under suspicion has actually committed the act, but according to those who follow Rav Nachman and our version, it is not said. Examine this well.]

מט. ויש מרבותינו שסוברים להיפך, דבשארי עבירות אין אדם נפסל בחשד בעלמא, אבל החשוד על העריות אע"פ שאין עדים שבא על הערוה רק שחשוד בעלמא ובוודאי אינו נפסל מן התורה לכל עדות, מ"מ לעדות אשה – פסול בין בקדושין בין בגירושין, וכן להעיד שמת בעלה – פסול [רש"י], דמפני שיצרו תוקפו בזה העניין לא יוכל להיות עד בעניינים אלו. והמתייחד עם עריות – פסול מדרבנן [ב"ש], והמחבקם ומנשקם – לדעת הרמב"ם בפ"א מא"ב הוי פסול מן התורה, והרמב"ם ז"ל לא הזכיר כלל מדינים אלו לא בהל' אישות ולא בהל' עדות [ע' ב"י בטור חו"מ סי' ל"ד].

49. There are some of our Rabbis who hold the opposite view, that in other transgressions a person is not disqualified by mere suspicion. However, one who is suspected of sexual immorality, even though there are no witnesses that he committed the act, but there is mere suspicion, and certainly he is not disqualified from Torah law for all testimony, nevertheless, for testimony regarding a woman – he is disqualified both in matters of marriage and divorce, and also to testify that her husband died – he is disqualified [Rashi], because his inclination overpowers him in this matter and he cannot be a witness in these matters. And one who secludes himself with those forbidden to him – is disqualified by rabbinic decree [Bach], and one who embraces and kisses them – according to Maimonides in the first chapter of the Laws of Testimony, he is disqualified by Torah law, and Maimonides did not mention any of these laws in the Laws of Marriage nor in the Laws of Testimony [see Beit Yosef on Tur, Choshen Mishpat, section 34].

נ. ודע, דלעניות דעתי היה נראה מתוך סוגית הש"ס דזה שבארנו אינו אלא בבא להעיד על הקדושין או על הגירושין, דלכן אין אנו מאמינים לו מפני שחשוד לשקר מפנו תאותו המזוהמת, אבל כשהיה עד בשעת הקדושין – וודאי החשוד כשר מן התורה, אבל גדולי האחרונים לא הבינו כן [ע' חמ"ח סקט"ו וב"ש סקכ"א], והדבר פשוט שיש לילך הכל לחומרא, והרבה יש לדקדק בזמה"ז בעידי גיטין וקדושין, דהפרוצים באיזה עבירה אפילו עבירה קלה הלא הם פסולים לעדות.

50. And know that, in my humble opinion, it appears from the Talmudic discussion that what we have explained applies only when one comes to testify about the betrothal or the divorce. Therefore, we do not believe him because he is suspected of lying due to his impure desires. However, if he was a witness at the time of the betrothal, then certainly the suspect is valid according to the Torah. But the leading later authorities did not understand it this way (see Choshen Mishpat 15:15 and Beit Shmuel 21), and it is clear that one should always be stringent. There is much to scrutinize in our times regarding witnesses for divorces and betrothals, as those who are promiscuous in any transgression, even a minor one, are indeed disqualified from being witnesses.

נא. כתב רבינו הרמ"א: המקדש לפני פסולי עדות דאורייתא מכח רשעתן כגון לפני אנוסים או שארי רשעים, י"א דחיישינן לקדושין דילמא חזרו בתשובה, ויש מקילין, עכ"ל. וכתבו גדולי אחרונים דלא פליגי לדינא, דוודאי ברשע שלא נראה בו סימני טהרה ואינו מתאמץ ביהדותו לא חיישינן שמא חזר בתשובה, אבל אותם המתאמצים לצאת מתוך ההפכה ואח"כ חזר בתשובה הוכיח סופו על תחלתו שלבו היה תמיד לשמים ולכן חיישינן שמא הרהר תשובה בלבו [שם], ומעשה היה בפני רש"י ז"ל באנוס שקידש בפני אנוסים חביריו וחזרו בתשובה ואמר שצריכה גט דשמא הרהרו תשובה בלבם [ב"י בשם מהרי"ק], ועוד כתב דאלו האנוסים שהוצרכו להתהפך מכח יראה דא"א להם להמלט על נפשם ובצינעא מקיימים המצות – הם כשירים לעדות, עכ"ל. ודע, דכ"ז אינו עניין בזמנינו שמלכי האומות מלכי חסד וחלילה להם לכוף בהעברת דת ולכן מי שהוא רשע הוא רשע מעצמו ולא מאונס ואיך ניחוש שמא הרהר תשובה בלבו, וזה שנתבאר אינו אלא בזמנים הקודמים כידוע מה שהציקו לישראל בהעברת דת, ואע"ג דהמקדש "על מנת שאני צדיק"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אפילו הוא רשע גמור חוששין שמא הרהר תשובה כמ"ש בסי' ל"ח, זהו מפני שאמר "על מנת שאני צדיק" ויש רגלים לדבר שמחשבתו לטובה, אבל לא בסתם רשעים בלא אונס [נ"ל].

51. Rabbi Moses Isserles wrote: "If one consecrates [a woman] in front of those disqualified from giving testimony by Torah law due to their wickedness, such as in front of forced converts or other wicked people, some say we should be concerned about the validity of the consecration, lest they have repented. Others are lenient." And the great later authorities wrote that they do not disagree in practice, for certainly, if a wicked person shows no signs of purity and does not strive in his Judaism, we are not concerned that he might have repented. But those who strive to emerge from their upheaval and afterwards repent, their end proves their beginning, that their heart was always towards Heaven, and therefore we are concerned that they might have contemplated repentance in their hearts. There was an incident in the presence of Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi), with a forced convert who consecrated in front of his fellow forced converts and they repented, and he said that a bill of divorce is needed, lest they had contemplated repentance in their hearts. And it is further written that those forced converts who had to turn due to fear, since they could not save themselves and secretly observed the commandments—they are fit to give testimony. And know that all this is not relevant in our times, since the kings of the nations are benevolent and would never force a change of religion. Therefore, someone who is wicked is wicked of his own accord and not out of coercion, and how could we suspect that he might have contemplated repentance in his heart? This explanation is only relevant to earlier times when they afflicted Israel to force a change of religion. And even though one who consecrates "on the condition that I am righteous," even if he is completely wicked, we are concerned that he might have contemplated repentance, as stated in section 38, this is because he said "on the condition that I am righteous," and there are grounds to believe that his thoughts are for good. But this does not apply to ordinary wicked people without coercion.

סימן מג

א. [דיני קדושי קטן ואם הגדילו ובו ט' סעיפים]
קטן שקידש או נשא אשה אינו כלום ואינה צריכה ממנו גט, ואם מת אינה צריכה חליצה, דאין מעשה קטן כלום. ואע"ג דלקטנה תקינו רבנן נשואין, זהו מפני שלא ינהגו בה מנהג הפקר, אבל לקטן לא תקינו ליה רבנן נשואין, ואדרבא דאסור להשיאו בעודו קטן, ולכן בקטנה כשנתקדשה בקדושין דרבנן שהיתה יתומה ונתגדלה – הגדילו הקדושין מדרבנן כמ"ש בסי' קנ"ה, אבל בקטן אפילו אחר שהגדיל לא הגדילו הקדושין כלל אא"כ בעל או נתייחדו אחר שהגדיל, ולכן אם קידש הקטן ימתינו עד שיגדול ויקדשנה מחדש, מיהו אם כבר נשאת – א"צ לגרשה ומותרת לעמוד עד שיגדיל, דלעניין זה תקנו חז"ל שלא תהא בעילתו בעילת זנות [מרדכי יבמות פ"ו] כיון דדרך קדושין ונשואין היא אצלו אין זה בעילת זנות אפילו היא גדולה [רא"ש]. וזה שתקינו חז"ל נשואין לחרש ויתבאר בסי' מ"ד, זהו מפני שלעולם לא יבא לכלל נשואין, אבל הקטן הרי יבא לכלל נשואין כשיגדיל, ועיין מה שכתבתי בסי' א' סעי' י"א.

1. [Laws of the Betrothal of a Minor and If They Grow Up, Containing Nine Sections] A minor who betroths or marries a woman does nothing, and she does not need a get (divorce document) from him. If he dies, she does not require chalitza (ceremonial release from a levirate marriage), as the actions of a minor are considered null. Although the Rabbis instituted marriage for a minor girl to prevent her from being treated promiscuously, they did not institute marriage for a minor boy. On the contrary, it is forbidden to marry him off while he is still a minor. Therefore, in the case of a minor girl who was betrothed rabbinically while she was an orphan and then grew up, the betrothal becomes rabbinical when she reaches adulthood, as explained in Siman 155. However, for a minor boy, even after he grows up, the betrothal does not become valid unless he has intercourse with her or they seclude themselves after he has grown up. Hence, if a minor boy betroths, they must wait until he grows up and then he must betroth her anew. However, if they are already married, he does not need to divorce her, and she is permitted to remain with him until he grows up. For this reason, the Sages instituted that his intercourse should not be considered promiscuity (Mordechai Yevamot Chapter 6), because since it is in the context of betrothal and marriage for him, it is not considered promiscuity, even if she is an adult (Rosh). This is why the Sages instituted marriage for a deaf-mute, as explained in Siman 44, because he will never reach the status of marriage. But a minor boy will reach the status of marriage when he grows up. See what I wrote in Siman 1, Section 11.

ב. אע"פ ששלח הקטן סבלונות לאחר שהגדיל ואפילו במקום שחוששין לסבלונות כמ"ש בסי' מ"ה, מ"מ אינו כלום ולא חיישינן שמא לשם קדושין שלח, דבוודאי על דעת קדושין הראשונים שלח, וזה שאמרנו דבבעל משהגדיל הוי קדושין, טעמא הוה דמסיק אדעתיה דילמא קדושי קטנות לאו כלום הוא וגמר ובעל לשם קדושין כדי שלא תהיה ביאת זנות, אבל בסבלונות למה לו לחוש? וגם בביאה או יחוד דווקא שיש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עידי יחוד שנתייחדו משהגדיל [רא"ש המדיר ס"ס י"א], ואם דר עמה משהגדיל כדרך איש ואשתו א"צ עידי יחוד דכיון דמפורסם לכל הוה כיש עדים כמ"ש בסי' קמ"ט, ועמ"ש בר"ס כ"ו.

2. Even though a minor sent gifts after he became an adult, and even in a place where we are concerned about the significance of gifts as mentioned in Siman 45, nevertheless, it is nothing, and we are not concerned that perhaps he sent them for the sake of betrothal. For certainly, he sent them with the intent of affirming the original betrothal. And this that we said, that if the husband consummated the marriage after he became an adult, it counts as a valid betrothal, the reason is that he is aware that the betrothal from his minority might be nothing, so he intended and consummated the marriage for the sake of betrothal, so that the intercourse would not be promiscuous. But for gifts, why should he be concerned? And also for intercourse or seclusion, it is specifically when there are witnesses to the seclusion that they secluded themselves after he became an adult [Rosh HaMadir, end of Siman 11]. And if he lived with her after he became an adult in the manner of husband and wife, there is no need for witnesses of seclusion, because since it is publicly known, it is as if there are witnesses, as mentioned in Siman 149, and see what is written at the beginning of Siman 26.

ג. אם קיימה כשהגדיל – כתובתה הראשונה קיימת וא"צ לכתוב לה כתובה אחרת, ואע"ג דשטר כתובה שנתן בקטנותו אינו כלום מ"מ כיון דכתובה הוי תקנת חכמים שטרו מועיל אף שנכתב בקטנותו, ולפיכך רק מנה ומאתים דווקא יש לה כפי הדין – מנה אם היתה בעולה ומאתים לבתולה, אבל תוספת כתובה שכתב לה בקטנותו אינו כלום, דאין חיובו חיוב כלל. וכל זה הוא כשכתב לה כתובה בקטנותו, אבל אם לא כתב לה בקטנותו כשיגדיל אינו כותב לה רק מנה, דהא ההיא שעתא לאו בתולה היא. ויש חולקים בזה [חמ"ח], והסברא נותנת כן דהא באמת כתובתו שכתב לה בקטנותו אינו כלום אלא מפני שתקנת חכמים היא וא"כ מה לי כתב או לא כתב, וזהו וודאי אם משהגדיל יאמר לה קודם שנתייחד עמה "לא אתן לך כתובה רק מנה" והיא נתרצית – וודאי דמועיל, אבל בסתם צריך ליתן לה כמו כל הבתולות [שם]. וטעם דיעה ראשונה י"ל דבשלמא כשכתב לה בקטנותו חכמים מקיימים כתובתו, אבל כשלא כתב לה מהיכן יגיע לה החיוב, החכמים לא תקנו בקטנותו וגם הוא לא כתב לה, ואין חיובו אלא משהגדיל והרי היא בעולה עתה [ואף שראיית הב"ש סק"ד מתוס' יש לדחות, וע' אבנ"מ, מ"מ סברא ראשונה יש לה פנים בהלכה, וראיות החמ"ח אינן מכריעות ואדרבא מהטור משמע להיפך, ומ"ש אינו גובה משטר כתובה וכו' ר"ל משטר כתובה לבד, ע"ש ודו"ק].

3. If he upheld it when he matured – her original ketubah is valid and there is no need to write her another ketubah. And even though the ketubah document given during his minority is not valid at all, nevertheless, since the ketubah is a rabbinic enactment, his document is effective even if written during his minority. Therefore, she is entitled to only the basic amount – one hundred if she was a widow and two hundred if she was a virgin, according to the law. However, any additional amounts that he wrote for her during his minority are not valid, as his obligation is not binding at all. All of this is when he wrote her a ketubah during his minority. But if he did not write her a ketubah during his minority, when he matures, he only writes her one hundred, because at that time she is not a virgin. There are those who disagree with this [Cheshek Shlomo], and the logical reasoning supports this because truly, the ketubah he wrote for her during his minority is not valid except due to the rabbinic enactment. Therefore, what difference does it make whether he wrote it or not? Certainly, if when he matured, he tells her before they have relations, "I will only give you a ketubah of one hundred," and she consents, it is definitely effective. But in general, he must give her the same amount as all virgins [there]. And the reasoning of the first opinion could be that if he wrote it during his minority, the sages uphold his ketubah. But if he did not write it, from where does the obligation come? The sages did not enact it during his minority, and he did not write it for her. His obligation only starts when he matures, and she is now a widow [and although the Beit Shmuel's proof in subsection 4 from Tosafot can be refuted, and see Even HaEzer, nevertheless, the first reasoning has a halachic basis, and the proofs of the Cheshek Shlomo are not decisive. On the contrary, from the Tur it implies the opposite, and what he wrote that he does not collect from the ketubah document, etc., means only from the ketubah document alone. See there and examine carefully].

ד. יש מי שמסתפק בקטן שקידש ואמר "הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל", או גדול שאמר לקטנה "הרי את מקודשה לי לאחר שתגדלי", אם נאמר כיון דבשעת הקדושין המה קטנים אינו מועיל והוה כדבר שלא בא לעולם כמו "לאחר שתשתחררי" בסי' מ', או אפשר דלא דמי, דמה דמחוסר זמן לא הוה כלא בא לעולם [מל"מ פ"ד] דזמן ממילא קאתי. ומצאנו לאחד מהראשונים שכתב מפורש דהוה דבר שלא בא לעולם [מרדכי פ"ק דב"מ], ובוודאי נראה כן כיון דאין בידו לקדש עכשיו איך יהיה בו כח לקדשה לאחר זמן, ועיקר סברא זו דמחוסר זמן לא הוה כדבר שלא בא לעולם אינה מוסכמת, ועוד דבזה אין חסרון זמן לבד דהא יש חסרון מעשה שצריכים להביא שתי שערות. והנה אף שכן נראה ברור, מ"מ לדינא כיון שכמה גדולים מסתפקים בזה הוה ספק קדושין, וכ"ש אם קידש ביום השלמת י"ג שנים דבלילה יהיה לו י"ג שנים שלימות דהוה ספק קדושין דגבי קדשים קיי"ל דאין מחוסר זמן לבו ביום [זבחים י"ב.], אמנם גם זה אינו מוסכם די"א גם גבי קדשים דיש מחוסר זמן לבו ביום [תוס' מנחות ה.], ועוד דזהו רק במה שיהיה ראוי באותו יום עצמו ולא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

למחרתו, ומ"מ בזה פשיטא דהוה ספק קדושין, ואפשר להיות גם קדושין וודאים אם נאמר דבאותו יום כשהביאו שתי שערות מועיל [ע' תוס' נדה מ"ט.], ואע"ג דמשמע בש"ס [יבמות ל"ד.] דמהני קדושין בכה"ג כשמקדש לאחר שיגדילו, י"ל דמיירי בכה"ג שקידש ביום הקודם [רש"י שם], ועוד דסוגיא דשם אזלי למאן דס"ל אדם מקנה דשלב"ל ולא קיי"ל כן [דשם אמרי בי רב והוא רב הונא כמ"ש בספ"ק דסנהדרין, ורב הונא ס"ל אדם מקנה דשלב"ל ביבמות צ"ג.].

4. There are those who have a doubt regarding a minor who betrothed a woman and said, "Behold, you are betrothed to me after I become an adult," or an adult who said to a minor, "Behold, you are betrothed to me after you become an adult." The question is whether since at the time of the betrothal they are minors, it is ineffective and is considered as something not yet in existence, similar to "after you are freed" in Siman 40, or whether it is different, because a matter that is lacking only in time is not considered as something not yet in existence [Maggid Mishneh, Hilchot Ishut, Chapter 4], since time will inevitably come. We found that one of the early authorities explicitly wrote that it is considered as something not yet in existence [Mordechai, Bava Metzia, Chapter 1], and this indeed seems correct, since if he is unable to betroth her now, how can he have the power to betroth her at a later time? Moreover, the main reasoning that a matter lacking only in time is not considered as not yet in existence is not universally accepted. Additionally, in this case, it is not just a matter of time, since they also lack the action of bringing two pubic hairs. Even though this seems clear, nevertheless, in practice, since many great authorities are in doubt about this, it is considered a doubtful betrothal. All the more so if he betrothed her on the day he completes 13 years, as at night he will have completed 13 full years, it is considered a doubtful betrothal. In the context of sacrificial offerings, we hold that lacking time on the same day is not considered lacking time [Zevachim 12a], although even this is not universally agreed upon, since some authorities hold that even regarding sacrifices, lacking time on the same day is considered lacking time [Tosafot, Menachot 5a]. Furthermore, this applies only to something that will be suitable on that same day and not on the next. In any case, this is certainly considered a doubtful betrothal, and it might even be considered a definite betrothal if we say that on that day when they bring two pubic hairs, it is effective [see Tosafot, Niddah 49b]. Even though it seems from the Talmud [Yevamot 34a] that betrothal in such a case, when betrothing after they become adults, is effective, it can be explained that it refers to a case where he betrothed her on the previous day [Rashi, there]. Furthermore, the discussion there follows the opinion that a person can transfer ownership of something not yet in existence, which is not the accepted ruling [as stated there in the name of the school of Rav and Rav Huna, as written in the first chapter of Sanhedrin, and Rav Huna holds that a person can transfer ownership of something not yet in existence in Yevamot 93b].

ה. ויש מי ששאל למה אין בכח קטן לקדש אשה, והרי קיי"ל כשדעת אחרת מקנה אותו יש לו כח, והכא הרי האשה מקנית א"ע לו? והתשובה בזה, חדא – דגזה"כ הוא "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה", וכל מקום שנאמר "איש" ממעטינן קטן, ועוד – דאלו היה בכח שהאשה מקנית א"ע לאיש שתאמר לו "הרי אני מקודשת לך" – שפיר, אבל הא קיי"ל שזה אינו מועיל והוא צריך שיקנה אותה ד"כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה" כתיב ולא שתלקח א"ע להאיש, אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש ההוא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה הפקר אצל הבעל והבעל מכניסה לרשותו [ר"ן נדרים ל'.], ולפ"ז אין זה דעת אחרת מקנה אלא כמי שקונה מן ההפקר.

5. And there is someone who asked why a minor does not have the power to betroth a woman, for we hold that when someone else grants it to him, he has the power. Here, the woman is granting herself to him. The answer to this is twofold: Firstly, it is a scriptural decree, as it is written, “When a man takes a wife,” and wherever it says “man,” it excludes a minor. Secondly, if it were within the power of the woman to grant herself to a man by saying, “Behold, I am betrothed to you,” it would be fitting. However, we hold that this does not work, and he must take her, as it is written, “When a man takes a wife,” and not that she takes herself to the man. Rather, since she agrees to the man’s betrothal, she nullifies her own will and desire, and makes herself ownerless to the husband, and the husband brings her into his domain. According to this, it is not someone else granting it, but like someone acquiring from ownerless property.

ו. כתב אחד מהראשונים: קטן בן י"א שנה שקידש לו אביו אשה – צריכה גט, דזכין לאדם שלא בפניו [מהרי"ק של"ב בשם ר"י ברזילי]. ורבינו הב"י דחה זה מהלכה וכתב שדברים תמוהים הן, ובוודאי כן הוא דאיזה זכות הוא הא מתחייב במזונותיה, ועוד שנאסר בקרובותיה, ועוד דהרי אסור לקדש אשה עד שיראנה מפני שמא ימצא בה דבר שתתגנה עליו וכ"ש בקטן שאין בו דעת דוודאי יש לחוש שבגדלותו לא תישר בעיניו ואיזה זכות הוא, והרי אשה דבכל דהוא ניחא לה אמרו חז"ל דאסור לקדש בתו קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה וכ"ש באיש, ובכמה מקומות בש"ס מבואר להדיא דאין קדושין לקטן, ולא נזכר דבר זה בכל הפוסקים הראשונים.

6. One of the early authorities wrote: A minor boy of eleven years old whose father

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed a woman for him—she requires a get (divorce document), because it is considered a benefit for a person even without their presence [Maharik Shoresh 32 in the name of Rabbi Yosef Barzilai]. And our master, the Beit Yosef, rejected this from the law and wrote that these are astonishing matters, and certainly it is so, for what benefit is there since he becomes obligated to her support? Additionally, he becomes forbidden to her relatives, and furthermore, it is forbidden to betroth a woman until one sees her, lest he finds something in her that he finds displeasing. All the more so with a minor who lacks understanding; certainly, there is concern that when he grows up she will not be pleasing in his eyes, so what benefit is there? And indeed, the sages said that it is forbidden to betroth one's young daughter until she grows up and says, "I want this particular man," and all the more so for a man. And in several places in the Talmud, it is explicitly stated that a minor cannot perform kiddushin (betrothal), and this matter is not mentioned by any of the early authorities.

ז. ונראה דמי שכתב זה אין כוונתו לקדושי תורה, וגם אין כוונתו שבקטנותו אם אינו רוצה בה צריכה גט, דלהדיא פריך בירושלמי כתובות [ספ"ט] וכי יש גירושין לקטן, אלא דעובדא דשם מיירי ששהא עמה חצי שנה אחר שהגדיל [כ"ה במהרי"ק], ונראה שלא נתייחד עמה בגדלותה אלא שלא מיחה בפירוש, ומ"מ כמה גדולים רצו לבטל הקדושין והוא החמיר להצריכה גט, וה"ק שזכין לאדם שלא בפניו, כלומר וודאי מן התורה אינם כלום וגם רבנן לא תקנו נשואין לקטן, אלא כיון דמצינו בכ"מ דכל קטן ניחא ליה במעשה אביו ורצונו לעשות רצון אביו, דלכן בדליקה בשבת קטן הבא לכבות אין מניחין אותו משום דעושה לדעת אביו [שבת קכ"א.] שיודע שהכיבוי נוח לאביו ועושה בשבילו [רש"י], ובמציאה אמרינן ג"כ שבשעה שמוצאה מרוצה אצל אביו [ב"מ י"ב.] וכשמגביה לצורך אביו הגביה [רש"י] דהבן קשור לאביו והבת לאמה, וכל דבר שיש נייחא לאביו יש נייחא גם לו, ולכן בכה"ג כשנתגדל ולא מיחה מיד כשנתגדל י"ל דנחשב לו זכות והקדושין קיימים. ויש לדייק זה ממשנה דכתובות [ספ"ט] דתנן קטן שהשיאו אביו כתובתה קיימת שעל מנת כן קיימה [משהגדיל], ולמאי תנן שהשיאו אביו, אלא דבלא"ה יש איסור להשיא לקטן אשה, אבל אביו שהשיאו אין כאן איסור דניחא ליה במאי דעביד אבוה, ולכן כשנתגדל אף יום אחד ולא מיחה קיימו הקדושין, וזה שכתבנו בסעי' ב' דלא חיישינן להקדושין אפילו אם שלח סבלונות משהגדיל, זהו כשקידשה בעצמו ולא ע"י אביו, וגם בזה חלקו עליו [כמ"ש במהרי"ק שם, ואל תשיביני ממ"ש שם "ועוד מאחר שלא מחה עד י"ג שנה וחצי מאן לימא לן דלא ארצויי וכו' אחר שגדלה וכו' עכ"ל, דה"ק חדא כיון דלא מיחה חלו הקדושין אף בלא ארצויי ועוד וכו', ע"ש ודו"ק].

7. And it appears that the one who wrote this did not intend it to apply to Torah-sanctioned marriages, and also did not intend that if, in his minority, he does not want her, she would require a get (divorce). For it is explicitly asked in the Jerusalem Talmud, Ketubot [Chapter 9]: "Is there divorce for a minor?" Rather, the case there refers to a situation where he remained with her for half a year after he reached adulthood [as explained in the Maharik]. And it seems that he did not seclude himself with her during his adulthood but did not explicitly protest. Nevertheless, many great authorities wanted to nullify the marriage, but he was stringent and required a get. And this is what he meant: that one can benefit a person not in their presence, meaning certainly, according to Torah law, the marriage is nothing, and even the Rabbis did not institute marriage for a minor. But since we find everywhere that every minor is pleased with his father's actions and desires to fulfill his father's will, therefore, in the case of a fire on Shabbat, a minor who comes to extinguish it is not prevented because he acts with his father's consent [Shabbat 121a], knowing that extinguishing the fire pleases his father and he does it for him [Rashi]. And regarding found items, we also say that at the moment he finds it, he is pleased for his father [Bava Metzia 12b], and when he lifts it for his father, he lifts it [Rashi], as the son is attached to his father and the daughter to her mother. Any matter that pleases his father also pleases him. Therefore, in such a case, if he reached adulthood and did not protest immediately upon reaching adulthood, it is considered a benefit for him, and the marriage stands. This can be inferred from the Mishnah in Ketubot [Chapter 9]: "A minor whom his father married off, her ketubah remains valid because he upheld it upon reaching adulthood." Why does it teach that his father married him off? It is because, otherwise, it is forbidden to marry off a minor, but if his father married him off, there is no prohibition because he is pleased with what his father did. Therefore, if he reached adulthood even by one day and did not protest, the marriage stands. And what we wrote in section 2, that we are not concerned with the marriage even if he sent gifts after reaching adulthood, this applies when he married her by himself and not through his father. And even in this, they disagreed with him [as written in the Maharik there, and do not refute me with what is written there: "Moreover, since he did not protest until the age of 13 and a half, who says he did not consent, etc., after he grew up, etc.," meaning one point is that since he did not protest, the marriage is valid even without explicit consent, and furthermore, etc. See there and examine carefully].

ח. יש מהגדולים שאמרו דקטן שהשיא לו אביו אשה שנה סמוך לגדלותו יש לו נשואין מדרבנן, וזה דאין נשואין לקטן עד גדלותו ממש – זהו בלא דעת אביו, אבל בדעת אביו ושנה סמוך לפרקו יש נשואין מדרבנן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

[ב"ח סי' א'], דבלא אביו הוה כזנות בעלמא, אבל כשאביו משיאו מלמדו שלא יעשה לשם זנות ומדריכו בדרך ישרה [שם], ויש סעד לזה ממה ששיבחו חז"ל את המשיא בניו סמוך לפרקן, שיש מרבותינו שפירשו שזהו שנה סמוך לגדלות. וגם ע"ז רבו החולקים וס"ל דלשום קטן לא תקינו רבנן נשואים, וכן משמע מהרמב"ם פכ"א מאיסורי ביאה, וסמוך לפרקן היינו אחר שיגדילו, ואפילו להמפרשים קודם שהגדילו אינו לעניין שתהא נשואין מדרבנן אלא שאין ביאתם ביאת זנות, אבל הקדושין והנשואין אינם כלום בקטנותם [חמ"ח וב"ש סי' א' סק"ד] וכ"כ המרדכי בפ"ו דיבמות דלא תקינו רבנן נשואין לקטן אפילו בסמוך לפרקו, דהרי אמרו חז"ל חרש שוטה וקטן שנשאו נשים ומתו – נשותיהם פטורות מן החליצה ומן היבום [שם ס"ט:] וה"ה דא"צ גט, וזה שאמרו להשיאן סמוך לפרקן זהו לעניין שאין בעילתם בעילת זנות ולא להצריכה גט, עכ"ל. וכבר זה יותר ממאה שנים שמגודל המהומות השיאו קטנים וקטנות למאות, וע"פ גדולו הדור ובראשם הגר"א כולם הותרו בלא גט, ואף שהיו אז מהגדולים שפקפקו בזה מ"מ רוב הגדולים שבדור התירום בלא גט.

8. Some of the great authorities have stated that if a minor is married to a woman by his father a year before reaching the age of majority, he has a marriage from a Rabbinic standpoint. The statement that a minor does not have a marriage until he reaches full maturity only applies without his father's consent. However, with his father's consent and within a year of reaching maturity, there is a Rabbinic marriage [Bach, Siman 1]. Without his father's involvement, it would be considered mere promiscuity. But when his father marries him off, he is taught not to engage in promiscuity and is guided in the proper way [ibid.]. There is support for this from the praise the Sages gave to those who marry off their sons close to their maturity, which some of our rabbis interpreted as within a year of reaching majority. However, many disagree, maintaining that the Rabbis did not institute marriage for any minor. This is also inferred from Maimonides in the twenty-first chapter of Issurei Biah, understanding "close to their maturity" as after they have matured. Even according to those who interpret it as before maturity, it does not mean that the marriage is Rabbinically valid, but rather that their intercourse is not considered promiscuous. However, the betrothal and marriage themselves are meaningless during their minority [Chomat Shlomo and Beit Shmuel, Siman 1, Seif Katan 4]. Similarly, Mordechai wrote in the sixth chapter of Yevamot that the Rabbis did not institute marriage for a minor, even close to his maturity. For the Sages said that if a deaf-mute, an imbecile, or a minor marries a woman and dies, their wives are exempt from chalitzah and yibbum [Yevamot 69b], and similarly, they do not require a get (divorce document). This statement about marrying them off close to their maturity pertains to the idea that their intercourse is not considered promiscuous and does not require a get. End of quote. For more than a hundred years, due to the severity of the times, hundreds of minors and minor girls were married off. Based on the ruling of the great authorities of the generation, led by the Vilna Gaon, all these marriages were annulled without a get. Although some of the great authorities had reservations about this, the majority of the great authorities of that generation permitted it without a get.

ט. אבל לקטנה תקינו רבנן קדושין כשאין לה אב שתנשא ע"פ אמה ואחיה או ע"פ עצמה, וגם תקנו שאם רצונה לצאת ממנו א"צ גט כדי שיהיה הברירה בידה וממאנת והולכת לה, וכיצד הוא המיאון ועד מתי ממאנת – יתבאר בסי' קנ"ה. וכן קטנה שכבר יצאת מרשות אביה כגון שהשיאה אביה ונתגרשה יכולה להנשא בנשואין דרבנן, וכן יכולין ב"ד לפסוק להשיא את הקטנה כמו שיש רשות לאמה ולאחיה, ויכולין להתנות שאם תמאן תאבד כל אשר לה, אבל אין להם רשות להשיא את הקטן. ואם קידש ויש ספק אם הוא גדול או קטן – הוה ספק קדושין, וכן בקטנה, ואף שי"ל נוקמי אחזקה הקודמת וקטנים הם, מ"מ כיון שבהכרח שיצאו מחזקתם דזמן ממילא אתי ורוב גדולים מביאים שתי שערות לא שייך חזקת היתר [נ"ל].

9. However, for a minor girl, the Sages instituted a form of betrothal when she has no father, allowing her to be married based on the decision of her mother and brothers or based on her own decision. Additionally, they instituted that if she wishes to leave him, she does not need a divorce document (get), so that the choice remains in her hands, and she can refuse and leave him. The details of how refusal (mi'un) is done and until when she can refuse will be explained in Siman 155. Similarly, a minor girl who is no longer under her father's authority, such as if her father had married her off and she was subsequently divorced, can enter into a rabbinic marriage. Additionally, a court can decide to marry off a minor girl just as her mother and brothers can, and they can stipulate that if she refuses, she will lose all that she has. However, they do not have the authority to marry off a minor boy. If he betroths a woman and there is a doubt whether he is an adult or a minor, it is considered doubtful betrothal. The same applies to a minor girl. Even though one might say to maintain their previous status and consider them minors, nonetheless, since they will inevitably mature over time and most adults develop two pubic hairs, the presumption of permissibility does not apply.

סימן מד

א. [דיני קדושי חרש ושוטה ושכור וסריס ואילונית וטומטום ואנדרוגינוס ועריות ושניות וחייבי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לאוין וכותי והפוך וחציו עבד או שפחה ובו י"ז סעיפים]
חרש וחרשת אינם בני קדושין מן התורה, שאינם בני דעת דדעתיה קלישתא ולא צלולה, ולכן בין שנשאו כיוצא בהן ובין חרש שנשא פקחת ובין חרשת שנישאת לפקח – אין להם קדושין ונשואין מן התורה, אבל חכמים תקנו להם נשואין, לפיכך חרש שנשא פקחת ובא פקח וקידש אותה – ה"ז מקודשת להפקח קדושין גמורים, ואם הפקח בא עליה נאסרה לשניהם כדין א"א שזינתה דאסורת לבעל ולבועל, ואע"ג דאיסורה להפקח אינו אלא מדרבנן מ"מ היא זונה דרבנן והוא בא על א"א דרבנן, אמנם כיון דעכ"פ מדאורייתא קדושין תופסין בהפקח – בהכרח שיגרשנה, וכיון שגם להחרש נאסרה מוכרח גם הוא לגרשה, ואף שנתבאר בסי' כ"ח סעי' ס"א דקניין דרבנן מועיל גם מן התורה, זהו בכסף שהקניין הוא מדרבנן נעשה כמעותיו ממש, משא"כ בחרש שאין לו שום קניין מן התורה.

1. [Laws of Marriages of Deaf-Mute, Insane, Drunk, Eunuch, Androgynous, and Forbidden Relationships, and Those Who Are Half-Slave or Maidservant, Containing Seventeen Sections] A deaf-mute man and a deaf-mute woman are not subject to marriage according to Torah law, because they lack full mental capacity, as their intellect is weak and not clear. Therefore, whether they marry someone like themselves, or a deaf-mute man marries a hearing woman, or a deaf-mute woman marries a hearing man – their marriage is not valid according to Torah law. However, the sages instituted a form of marriage for them. Consequently, if a deaf-mute man marries a hearing woman and a hearing man then betroths her, she is considered fully betrothed to the hearing man. If the hearing man has relations with her, she is forbidden to both of them as an adulterous wife who is forbidden to both her husband and the adulterer. Even though her prohibition to the hearing man is only rabbinic, she is still considered a rabbinic prostitute, and he has relations with a rabbinically forbidden married woman. However, since according to Torah law the betrothal by the hearing man is valid, he must divorce her. And since she is also forbidden to the deaf-mute man, he too must divorce her. Although it is explained in Siman 28, Section 61 that rabbinic acquisition is effective even according to Torah law, this applies to monetary transactions where the rabbinic acquisition is considered as if it were actual money. This is not the case with a deaf-mute, who has no valid acquisition according to Torah law.

ב. ודווקא כשהפקח בא עליה, אבל אם רק קידשה – נותן לה גט ומותרת להחרש ולא חיישינן שמא יאמרו שהחרש גירשה ונתקדשה להפקח וגירשה והחזירה הראשון, דלא גזרינן גזירה זו בנשואי חרש שהם רק מדרבנן [חמ"ה]. וכן אם פקח קידש חרשת ובא פקח אחר וקידש אותה – תופסין קדושי שניהם [ב"ש], ואע"ג דגם של השני הוא רק קדושין דרבנן מ"מ תופסים הקדושין כמ"ש בסי' מ"ב סעי' מ"ד בשנים שקידשו לפני עדים פסולי דרבנן ע"ש, ואפילו להחולק שם מודה בזה דקניית החרשת היא קצת קנייה וקצת משויירת [יבמות ק"י:], וכיון שיש שיור בקנייתה ממילא דתופסים בה קדושי שני ג"כ מדרבנן כמ"ש כעין זה בסי' מ' סעי' י"ח ע"ש, ואע"ג דלעניין שתי יבמות חדשות יתבאר בסי' קע"א דביאת השנייה אינה פוסלת הראשונה, זהו מפני ששתיהן קניינם שוה מהאח המת, אבל הכא בקדושין כיון שיש שיור בה פשיטא שגם קדושי השני תופסים מדרבנן [וא"ש מה שהקשה המקנה, ע"ש], וכן בחרש שנשא חרשת וקידשה חרש אחר דצריכה גט מהשני ומותרת לראשון מטעם שנתבאר, ויש מי שרוצה לאסור להראשון בכה"ג, וכן בפקח שקידש חרשת ובא פקח אחר וקדש אותה, מטעם שמא יאמרו מחזיר גרושתו משנתקדשה לאחר, ולא דמי לחרש שנשא פקחת וקידשה פקח אחר דמותרת להחרש, דבשם הכל יודעים שהשני הוה קדושי תורה והראשון קדושין דרבנן, משא"כ כששניהם קדושין דרבנן שפיר גזרינן, ומ"מ נראה עיקר כדיעה ראשונה, וכן איתא בירושלמי [יבמות פי"ד, וע' מל"מ פ"ד].

2. And specifically when a fully competent man (pikeach) has relations with her, but if he only betrothed her – he gives her a get (divorce document) and she is permitted to marry a deaf-mute (cheresh), and we are not concerned that people might say that the deaf-mute divorced her, and she was betrothed to the fully competent man, then divorced, and then returned to the first husband. For we do not make such a decree in the case of the marriage of a deaf-mute, which is only rabbinically ordained. Similarly, if a fully competent man betrothed a deaf-mute woman, and then another fully competent man betrothed her – both betrothals are effective, and even though the second one is also only rabbinic betrothal, nevertheless the betrothal is effective, as it is written in Siman 42, Se'if 44 regarding two who betrothed before witnesses disqualified by rabbinic law. And even according to the one who argues there, he agrees here that the acquisition of the deaf-mute woman is somewhat of an acquisition and somewhat reserved, and since there is a reservation in her acquisition, consequently the second betrothal is also effective rabbinically, as it is written similarly in Siman 40, Se'if 18. And even though regarding two new yevamot (widows subject to levirate marriage) it will be explained in Siman 171 that the intercourse of the second does not invalidate the first, this is because both acquisitions from the deceased brother are equal. But here, in betrothal, since there is a reservation in her, it is obvious that the second betrothal is effective rabbinically, and this resolves the question posed by the Makneh. Similarly, if a deaf-mute man married a deaf-mute woman and another deaf-mute betrothed her, she needs a get from the second and is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

permitted to the first for the reason explained. There is an opinion that wants to prohibit her to the first in such a case, and similarly if a fully competent man betrothed a deaf-mute woman and then another fully competent man betrothed her, for fear that people might say he is taking back his divorced wife after she was betrothed to another. This is not similar to when a deaf-mute marries a fully competent woman and then another fully competent man betrothed her, where she is permitted to the deaf-mute, because there everyone knows that the second betrothal is Torah law and the first is rabbinic betrothal. However, when both are rabbinic betrothal, we indeed make such a decree. Nevertheless, the primary opinion seems to be the first one, and so it is in the Jerusalem Talmud.

ג. שוטה או שוטית אין להם קדושין לא מן התורה ולא מדרבנן, דדוקא בחרשים תקנו נשואים שקצת דעת יש להם ויכול להיות שלום בבית, אבל שוטים שאין להם דעת כלל למה יתקנו להם נשואים, ולכן בין שוטה שנשא פקחת ובין פקח שנשא שוטית אינם קדושים ונשואים כלל, ולכן דווקא שוטה גמור כמו המשתגעים שאין להם שום דעת ורצים בשווקים וברחובות וכיוצא בזה, אבל אם דעתו צלולה אע"פ שהיא דלה וקלושה הרבה – הוה קדושין, ואם הוא עיתים שוטה ועיתים חלים ולא ידענו העת שהוא עומד בדעתו – חוששין לקדושיו, ואם דעתו משובשת ואין משיג דבר על בוריו י"א דהוה חשש קדושין [חמ"ח וב"ש], דאע"ג דלעדות ולשחיטה חשבינן לזה שוטה, מ"מ בקדושין לא מקרי שוטה רק שוטה גמור. ולפ"ז גם מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת בדבר אחד ובשארי דברים שואל ומשיב כעניין, וכן הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זא"ז, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם, אע"ג דלעדות דינם כשוטים כמ"ש הרמב"ם בפ"ט מעדות, מ"מ לקדושין הוה ספק קדושין, דהרי בשם שוין החרש והשוטה ובקדושין חלוק חרש משוטה כמ"ש, לפיכך צריך בקדושין שוטה גמור כדי שלא יהיו קדושיו תופסין כלל, וכ"ש השוטים שחשבו חז"ל בחגיגה [ג:] היוצא יחידי בלילה והלן בבית הקברות והמקרע את כסותו, אע"פ שעושים זה דרך שטות מ"מ לעניין קדושין לא נקראו שוטים, אך מ"מ אינם וודאי קדושין אלא ספק, ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם [נ"ל].

3. A fool, whether male or female, does not have valid betrothal (kiddushin) either by Torah law or Rabbinic law. For, specifically with the deaf, they established marriage because they have some degree of understanding, and there could be peace in the home. But fools who have no understanding at all, why would they establish marriage for them? Therefore, whether a fool marries a mentally competent woman or a mentally competent man marries a fool, there is no valid betrothal or marriage at all. Therefore, only a complete fool, like those who are insane, who have no understanding and run in the streets and marketplaces and the like, are not considered married. But if his mind is clear, even though it is very poor and weak, the betrothal is valid. And if he is sometimes a fool and sometimes mentally competent and we do not know when he is in his right mind, we are concerned about his betrothal. If his understanding is confused and he does not fully comprehend anything, some say that there is a concern for betrothal [Chemdas HaMishpat and Beis Shmuel], for although for testimony and ritual slaughtering we consider such a person a fool, nevertheless, for betrothal he is not called a fool unless he is a complete fool. Accordingly, even someone whose mind is deranged and whose understanding is confused in one matter, but in other matters he asks and answers appropriately, and also the very simple-minded who do not recognize matters that contradict one another, and also those who are bewildered and hasty in their understanding, although for testimony they are considered fools as Maimonides wrote in Chapter 9 of Testimony, nevertheless, for betrothal it is considered doubtful betrothal. For in terms of name, the deaf and the fool are the same, but for betrothal, the deaf and the fool are different as mentioned. Therefore, for betrothal, it must be a complete fool so that his betrothal is not valid at all. Certainly, those fools that the Sages in Chagigah [3b] considered as such, like one who goes out alone at night, one who sleeps in a cemetery, and one who tears his clothing, although they do this out of foolishness, nevertheless, regarding betrothal, they are not called fools. However, their betrothal is not certainly valid, but doubtful, and if she accepted betrothal from another, she needs a get (divorce document) from both [in my opinion].

ד. שיכור שקידש – קדושיו קדושין אפילו נשתכר הרבה, וכן אם היא היתה שיכורית, דשיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, אבל אם הגיע לשיכרותו של לוט – אין קדושיו קדושין דאין לו שום דעת כשהוא במדרגה זו, ומתיישבין בדבר זה הרבה לחקור בזה אם היה כשיכרותו של לוט, דלפעמים נראה שהוא כך ואינו כן אחר החקירה. וכל זה בדיעבד, אבל לכתחלה נכון שהחתן והכלה לא ישתו שום משקה המשכרת קודם הקדושין אפילו מעט, ומה"ט נהגו להתענות ביום החופה כמ"ש בסי' ס"א כדי שיהיו שפוין בדעתן לגמרי, ובסי' קכ"א יתבאר דאין סומכין על הכרתינו, ע"ש.

4. A drunk person who betroths – their betrothal is valid even if they are very intoxicated, and similarly if she was intoxicated. For a drunk person's transactions are valid, but if they reached the level of Lot's intoxication – their betrothal is not valid because they have no awareness at that level. Much investigation is needed to determine whether they were at this level of intoxication, as sometimes it appears so

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

but is not upon further investigation. All this applies after the fact, but ideally, it is proper for the groom and bride not to drink any intoxicating beverages before the betrothal, even a little. For this reason, it is customary to fast on the day of the wedding as stated in Siman 61, in order that they be fully sober. In Siman 121, it will be explained that we do not rely on our own recognition of intoxication. See there.

ה. סריס שקידש, בין סריס חמה והוא מתולדתו ובין סריס אדם והוא פצוע דכה – הוה קדושין, ואף דסריס אדם הוא מחייבי לאוין, הרי קדושין תופסין בחייבי לאוין. וכן אילונית שנתקדשה – הוה קדושין אף שאינה ראויה לבנים, ולא מיבעיא כשידע שהיא אילונית, אלא אפילו לא ידע והוה מקחו מקח טעות, מ"מ הוה קדושין וצריכה גט. וי"א דבלא הכיר בה ונמצאת אילונית וודאית לא הוה קדושין אפילו מדרבנן וגריע משארי מומין, דעל מום כזה אין אדם מוחל, וסימניה הן שאין לה דדים, או שהתשמיש קשה לה, או שקולה עבה כקול האיש, או שאין לה בשר גבוה ועגול כמין כף למעלה מאותו מקום – שבאחד מאלו חשובה אילונית [טור]. אבל מדברי הרמב"ם בפ"ב מאישות נראה דס"ל דצריך שיהיה בה כל הסימנים הללו ואז היא אילונית וודאית, ואם היא ספק אילונית גם לדיעה זו צריכה גט, ובסריס אפילו לא ידעה והוא סריס וודאי – לכ"ע צריכה גט, דאיתתא בכל דהו ניחא לה, ודעת הרמב"ם כדיעה ראשונה דגם באילונית וודאית ולא הכיר בה צריכה גט [ע' לח"מ פ"ד הל' י].

5. A eunuch who betroths, whether he is a natural-born eunuch or a man-made eunuch, such as one with crushed testicles – the betrothal is valid. Even though a man-made eunuch is subject to a negative commandment, betrothal is effective with those who are subject to negative commandments. Similarly, an ailonit (a woman who does not develop female secondary sexual characteristics and is infertile) who becomes betrothed – the betrothal is valid even though she cannot bear children, and not only if he knew she was an ailonit, but even if he did not know and it was a mistaken transaction, nevertheless, the betrothal is valid, and she requires a get (divorce). Some say that if he did not recognize her and she is found to be a definite ailonit, the betrothal is not valid even rabbinically, and it is worse than other defects, because for such a defect no man would forego. Her signs are that she has no breasts, or intercourse is difficult for her, or her voice is deep like a man's, or she does not have elevated and rounded flesh above that place – with one of these she is considered an ailonit. However, from the words of the Rambam in Chapter 2 of Ishut, it appears that he holds she must have all these signs to be a definite ailonit, and if she is a doubtful ailonit, even according to this opinion, she requires a get. And in the case of a eunuch, even if he did not know and he is a definite eunuch, according to all opinions, she requires a get, because a woman is willing to accept any man. The Rambam's opinion is like the first opinion that even a definite ailonit who was not recognized requires a get.

ו. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד: טומטום ואנדרוגינוס שקידשו אשה או שקדשן איש – הרי אלו קדושי ספק וצריכין גט מספק, עכ"ל. ואע"ג דבפ"א מאיסורי ביאה פסק דאנדרוגינוס חייבין על משכבו סקילה כזכר, לאו משום דהוא זכר וודאי, אלא משום דהתורה ריבתה מקרא ד"וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב" (ויקרא י"ח, כב) דממקום זכרותו חייבין על משכבו כזכר כמ"ש בסי' כ"ד סעי' ב' ע"ש, אבל באמת הוא ספק זכר ספק נקיבה. וזה שכתב דכשקידשו איש צריך גט וכן טומטום צריך גט, יש מי שחולק עליו דלמאי צריכים גט הרי אינם ראוים להנשא [ראב"ד], וי"א דטעם הרמב"ם הוא כדי שלא יתחייב אח"כ כשיבא על האנדרוגינוס דרך נקבותו כבא על ספק א"א [מ"מ וב"ש], וכן בטומטום. ותמיהני דאטו נצריך גט כדי שלא לגרום לעושה עבירה שלא תהיה העבירה יותר גדולה, והרי הבא עליהם עושה עבירה חמורה ומכין אותו מכת מרדות כמ"ש שם, ולכן נ"ל דאדרבא משום הכי מצרכינן גט כדי שלא יסברו שהקדושין קיימים ויבא עליהם, לפיכך מצרכינן גט להפרידם שידעו שאיסור גדול הוא לבא עליהם. ודע, דיש מרבותינו שסוברים דאנדרוגינוס הוא וודאי זכר כמ"ש הטור, אבל הפוסקים בהרבה מקומות סתמו כדיעה ראשונה [הגר"א], ובוודאי טומטום כשנקרע ונמצא זכר – הוי זכר וודאי, וכן להיפך, אבל אנדרוגינוס יש לו זכרות ונקבות ולעולם הוא כספק.

6. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 4: A tumtum and an androgynous who betrothed a woman or were betrothed by a man—these are doubtful betrothals and require a doubtful divorce, end quote. And although in Chapter 1 of the Laws of Forbidden Relations he ruled that an androgynous is liable for sodomy like a male, it is not because he is certainly a male, but because the Torah included him from the verse "And with a male you shall not lie" (Leviticus 18:22), that from the place of his maleness he is liable for sodomy like a male, as stated in Siman 24, Section 2, look there. But in truth, he is a doubtful male, doubtful female. And this which he wrote that if they betrothed a man they need a divorce, and similarly, a tumtum needs a divorce—there are those who disagree with him, arguing why they need a divorce since they are not fit to marry [Raavad]. And some say that the reason of the Rambam is in order not to be liable afterward when he comes upon the androgynous through his female aspect as coming upon a doubtful married woman [Magid Mishneh and Beit Shmuel]. And similarly with a tumtum. And I am astonished—is it necessary to give a divorce in order to prevent someone from committing a more severe transgression, and behold, one who comes upon them commits a severe transgression and is flogged with lashes

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of rebellion as stated there. Therefore, it seems to me that on the contrary, we require a divorce so that they will not think that the betrothal is valid and will come upon them. Therefore, we require a divorce to separate them so they will know it is a great prohibition to come upon them. And know, that some of our Rabbis hold that an androgynous is certainly a male as the Tur wrote, but the decisors in many places concluded like the first opinion [Gra], and certainly a tumtum when torn and found to be a male—he is certainly a male, and similarly in the opposite case. But an androgynous has male and female characteristics and is always considered doubtful.

ז. המקדש אחת מכל העריות – לא עשה כלום שאין קדושין תופסין בהם וא"צ גט, ולא דמי לטומטום ואנדרוגינוס כשקידשו אותם שהצריכם הרמב"ם גט כמ"ש דהם ספק קדושין, אבל בעריות הכל יודעים שאין קדושין תופסין בהם. ונדה, אף שהיא ערוה מ"מ כשמקדשה הוה קדושין גמורין, דכתיב "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" (ויקרא טו כד) שאפילו בשעת נדתה תפסו בה קדושין, ד"תְהִי" הוא לשון הוי' [יבמות מ"ט:], ואפילו לכתחלה יכול לקדש את הנדה, ורק הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ד דאין ראוי לעשות כן, והולך לשיטתו שאוסר חופת נדה לפיכך אין מהראוי לעשות קדושין שלא יהיו ראוים לחופה, ואנן לא קיי"ל כן כמ"ש בסי' ס"א ע"ש, ומ"מ המהדרים מהדרים לעשות בטהרה כדעת הרמב"ם ז"ל כמ"ש שם. וכן המקדש אחת מהשניות או מחייבי לאוין ועשה – ה"ז מקודשת קדושין גמורין, דקדושין תופסין בחייבי לאוין וחייבי עשה, וכ"ש במקדש אשה על אשתו אף שעובר על חרם דר"ג מ"מ הם קדושין גמורין, אבל יבמה שנתקדשה לזר אף שזהו מחייבי לאוין מ"מ יש ספק אם קדושין תופסין בה מדכתיב "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר" (דברים כה ה) ואולי כוונת התורה שלא יהיה בה הויה לזר, ובצרת יבמה וודאי דתופסין קדושין כמ"ש בסי' קס"ב, אבל צרת ערוה היא כערוה עצמה ואין קדושין תופסין בה.

7. If one betroths any of the forbidden relatives, the betrothal is invalid because betrothal does not take effect with them, and there is no need for a get (bill of divorce). This is not similar to the cases of a tumtum (a person with indeterminate sexual characteristics) or an androgynous person when they are betrothed, where the Rambam (Maimonides) required a get, as he wrote that their betrothal is uncertain. However, with forbidden relatives, everyone knows that betrothal does not take effect. Regarding a menstruating woman, although she is considered forbidden (erva), if she is betrothed, the betrothal is valid, as it is written, "And her impurity shall be upon him" (Leviticus 15:24), indicating that even during her menstruation, the betrothal is valid. The word "shall be" (tehi) signifies existence [Yevamot 49b]. Even initially, one can betroth a menstruating woman. However, the Rambam wrote in Chapter 4 that it is not proper to do so, following his view that a wedding canopy (chuppah) with a menstruating woman is forbidden. Therefore, betrothal should not be done in a manner that would not be fitting for a chuppah. However, we do not follow this opinion as stated in Siman 61, and nonetheless, those who are meticulous strive to perform the betrothal in purity, in accordance with the Rambam's view, as mentioned there. Similarly, if one betroths a secondary forbidden relationship or those forbidden by negative or positive commandments, the betrothal is valid, as betrothal takes effect with those forbidden by negative or positive commandments. This is certainly true if one betroths a woman while already married, even though this violates Rabbeinu Gershom's ban, it is still a valid betrothal. However, if a widow is betrothed to a man who is not her brother-in-law, although this is a negative commandment, there is doubt whether the betrothal takes effect because it is written, "The wife of the deceased shall not marry outside to a stranger" (Deuteronomy 25:5), and perhaps the Torah's intention is that there should be no betrothal to a stranger. In the case of the co-wife of a widow, certainly, the betrothal takes effect as stated in Siman 162. However, the co-wife of a forbidden relative is like the forbidden relative herself, and betrothal does not take effect with her.

ח. המקדש כותית ושפחה אינו כלום שאינן בני קדושין, וכן כותי ועבד שקידשו ישראלית אינו כלום, דבעבד כתיב "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר" – עם הדומה לחמור, וה"ה שפחה, ובכותים כתיב "וְלֹא תִתְחַתְּנוּ בָם", וכן נאמר ביפת תאר "וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה" מכלל דמעיקרא לית בה הויה, ועוד דאין להם רק בעולת בעל ולא קדושין וחופה.

8. If one consecrates a Kuthite (Samaritan) woman or a maidservant, it is nothing, for they are not eligible for consecration. Similarly, if a Kuthite or a slave consecrates an Israelite woman, it is nothing, as it is written regarding a slave, "Stay here with the donkey" – implying with someone who is like a donkey. The same applies to a maidservant. Concerning Kuthites, it is written, "You shall not intermarry with them." Additionally, it is said regarding a beautiful captive woman, "After that, you may go in to her and be her husband," implying that initially, she is not eligible for marriage. Moreover, they only have the status of a woman who is consorting with a man, not betrothal and marriage.

ט. ישראל שנהפך לישמעאל שקידש אשה ישראלית או הפוכה – קדושיו קדושין גמורים, דאע"פ שחטאו ישראלים הן וכל דינם כישראל וצריכה ממנו גט, ולא עוד אלא אפילו זרעו שהוליד משהמיר דינם כישראלים גמורים, ואם אותו הזרע קידש ישראלית או ישראל שקידש נקיבה מאותו זרע – הרי הם קדושין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

גמורים, וכן זרע זרעו עד סוף כל הדורות דינם כישראל. ודווקא הזרע שהולידו מישראל או ממומרית, אבל אם הולידו מכותית או משפחה – אין הולד ישראל אלא כותי או עבד, דאפילו ישראל גמור הבא על כותית ושפחה – הולד כמותה. ומומרית שיש לה זרע מכותי ועבד – הולד ישראל גמור כמ"ש בסי' ד' ואם קידש אשה הוה קדושין גמורין. וכתוב בתשו' מיימוני [נשים סי"ב] תשובה לרבינו נתן בעל הערוך, וז"ל: ששאלתם ישראל הפוך שיש לו בת קטנה או נערה אם יכול אביה לקבל קדושיה אם לאו, זה היה מעשה בימי קדמונים ואמרו מקודשת ואותו שקבל הקדושין יכול לקבל הגירושין, אבל אם קבל הקדושין כשהוא ישראל – פשיטא לן שאין יכול לקבל הגירושין בעודו הפוך, עכ"ל. ועמ"ש בסעי' י"א.

9. A Jew who has converted to Islam and betrothed a Jewish woman, or the reverse, their betrothal is fully valid. For even though they have sinned, they are still considered Jews, and all their legal status is like that of Jews, and she requires a get (divorce document) from him. Moreover, even the offspring he fathered after his conversion are considered complete Jews. If that offspring betroths a Jewish woman, or a Jew betroths a female from that offspring, it is a fully valid betrothal. Likewise, the offspring of their offspring until the end of all generations are considered Jews. This applies specifically to offspring fathered with a Jewish woman or a female apostate. However, if they fathered a child with a non-Jewish woman or a maidservant, the child is not Jewish but rather non-Jewish or a servant, for even a fully Jewish man who has relations with a non-Jewish woman or maidservant, the child is like her. And a female apostate who has offspring from a non-Jewish man or servant, the child is considered a complete Jew as stated in Siman 4, and if he betroths a woman, it is a fully valid betrothal. It is written in the Responsa of Maimonides [Women, Chapter 12], a response by Rabbeinu Natan, the author of the Aruch, as follows: You asked about a converted Jew who has a young daughter or a girl; if her father can accept her betrothal or not. This occurred in ancient times, and they said she is betrothed, and the one who accepted the betrothal can accept the divorce. But if he accepted the betrothal when he was a Jew, it is obvious to us that he cannot accept the divorce while he is converted. End of quote. See what is written in section 11.

י. הכותיים שהושיב סנחרב בא"י ונתגיירו מאימת האריות ככתוב בס' מלכים, אע"פ שחז"ל עשאום ככותים גמורים לכל דבריהם, מ"מ אם קידש אשה צריכה גט דאולי רק לחומרא עשאום כן ולא לקולא. ואף שמצינו לחז"ל [ספ"ק דיבמות] בעשרת השבטים שנטמעו בין הגוים דעשאום כעובדי כוכבים גמורים גם לקדושין, מ"מ כיון דבכותיים לא מצאנו זה מפורש בש"ס חיישינן לקדושיהם, וכ"כ הטור בשם רב יהודאי גאון ורב שמואל ריש כלה שהצריכו גט, ע"ש. ודבר פשוט שאם אח"כ קידשה ישראל צריכה גם מהישראל גט, דשמא גם לקולא אין דינם כישראל אבל כותי אחר כותי שקידש – א"צ גט מהשני ממ"נ, דאו קדושי ראשון תופסים או קדושי שניהם אינם תופסים [נ"ל].

10. The Samaritans whom Sennacherib settled in the Land of Israel and who converted out of fear of the lions, as described in the Book of Kings, even though our Sages considered them complete Samaritans in all respects, nevertheless, if one betrothed a woman, she requires a get (divorce document). This is because it is possible that our Sages' ruling was only as a stringency and not as a leniency. Even though we find that our Sages [at the beginning of Yevamot] regarding the ten tribes who assimilated among the nations considered them as complete idolaters even concerning betrothal, nevertheless, since we do not find this explicitly stated about the Samaritans in the Talmud, we are concerned about their betrothals. The Tur also wrote in the name of Rav Yehudai Gaon and Rav Shmuel Resh Kalah that a get is required, see there. It is obvious that if afterwards an Israelite betrothed her, she would also require a get from the Israelite, because perhaps even as a leniency their status is not like Israel, but if one Samaritan betrothed her after another Samaritan, she does not require a get from the second one in any case, since either the first betrothal is valid or neither of the betrothals is valid [so it seems to me].

יא. יש מי שאומר דזה שאמרנו דאפילו זרעו שהוליד משנתהפך כשנולדו מישראלית או מכיוצא בו דדינם כישראל ואם קידש קדושיו קדושין, זהו רק בלאונסו כבימים הקדמונים בזמן הגזירות, אבל בלרצונו – אין על זרעו שם ישראל[באה"ט סק"ח בשם בן חביב ורשד"ם], ואין עיקר לדברים הללו, דבמה בטלה מהם שם ישראל? ואף שקדושי אביהם לא היה כדיני ישראל, מ"מ הזרע היא ישראל שנולד שלא בקדושין. ויש מי שאומר עוד דבהפוך עצמו כשקידש אשה אין קדושיו תופסין רק מדרבנן [שם סקי"ז בשם הרי"ם], ואין לזה שום טעם אם קידש בפני עדים כשירים למה לא יתפסו קדושיו מן התורה כשידעה שהוא הפוך, ולהדיא אמרו בש"ס [יבמות מ"ז: בכורות ל':] דאי קדש קדושיו קדושין, ואמת שיש מן הקדמונים שכתבו שזה שאמרו חז"ל קדושיו קדושין הוא רק לחומרא ולא לקולא [הגהמ"ר פ' החולץ בשם רבינו שמשון], אבל מדברי רוב רבותינו משמע להדיא להיפך, וגם הטור כתב די"א דמחלל שבת בפרהסיא ועובד כוכבים דינו כעובד כוכבים גמור ואין קדושיו קדושין – ולא נהירא עכ"ל, וכן מבואר מהרמב"ם וכל הפוסקים, וכן סתמו רבותינו בעלי השו"ע בסעי' ט' [וראיתי ברשד"ם ס"י ואין יסוד לדבריו, וגם הוא לא ע"ז בנה תשו' זו רק על שהקדושין היה בלי עדים ע"ש, ונראה שלמדו זה ממ"ש חז"ל בעשרת השבטים, אבל מנ"ל ללמוד מזה, דמקרא ילפינן לה בספ"ק דיבמות].

11. There are those who say that what we have stated, that even his offspring whom he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fathered after he converted, when they are born from a Jewish woman or someone similar, their status is as Jews, and if he betroths, his betrothal is valid, this applies only if it was not under coercion as in the early days during times of persecution. But if it was willingly, his offspring do not have the status of Jews [Ba'er Heitev section 8 in the name of Ben Habib and Rashdam]. However, there is no basis to these statements, for in what way is their Jewish status nullified? Even though their father's betrothal was not according to Jewish law, nevertheless, the offspring are Jewish, born outside of proper betrothal. And there are those who further say that if he converted and betrothed a woman, his betrothal is only valid rabbinically [ibid. section 17 in the name of Re'im]. However, there is no reason for this; if he betrothed in the presence of valid witnesses, why would his betrothal not be valid according to Torah law, knowing he is a convert? The Talmud explicitly states [Yevamot 47b, Bekhorot 30a] that if he betrothed, his betrothal is valid. It is true that some of the early authorities wrote that what the Sages stated, that his betrothal is valid, is only for stringency and not for leniency [Hagahot Maimoniot, chapter of the one who releases in the name of Rabbeinu Shimshon]. But from the words of most of our sages, it is clearly understood to be the opposite. Also, the Tur wrote that although some say that a public Sabbath desecrator and an idolater are considered like a full idolater and his betrothal is not valid – this is not acceptable. So wrote the Tur. And so it is clear from the Rambam and all the decisors, and so our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, ruled in section 9 [and I have seen in the Rashdam's end and there is no foundation to his words, and he also did not base his responsum on this, only that the betrothal was without witnesses. And it seems they learned this from what the sages said about the Ten Tribes, but from where do we derive this, for it is derived from the verse at the beginning of Yevamot].

יב. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד: המקדש אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת קדושין גמורין עד שתשחרר, וכיון שנשתחררה גמרו קדושיה כקדושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קדושין אחרים. בא אחר וקידשה אחר שנשתחררה ה"ז ספק קדושין לשניהם. ואיזו היא שפחה חרופה האמורה בתורה? זו מי שחציה שפחה וחציה בת חורין שקידשה עבד עברי, ומי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין ה"ז ספק קדושין, עכ"ל. ותמהו עליו, דכיון שלאחר השיחרור נגמרו קדושיה א"כ למה כשבא אחר וקדשה הרי היא ספק מקודשת לשניהם? ויש שרוצים לומר דלהרמב"ם ספוקי מספקא ליה אי גמרו קדושי ראשון אי פקעי, משום דבגמ' יש פלוגתא בזה [גיטין מ"ג:], ולא נראה כן מלשונו דא"כ הו"ל לומר דהוה ספק כמ"ש בחציו עבד, אמנם ביאור דבריו כן הוא: שפסק כמ"ד גמרו קדושי ראשון, ואין הכוונה שנגמרים בלי שום מעשה, דבלא שום מעשה גם אחר השיחרור היא כמקדם דהיא מקודשת ולאו כאשת איש גמורה שחייב מיתה הבא עליה אלא בלאו בעלמא, דזהו שפחה חרופה האמורה בתורה דהיא חייבת מלקות והבועל באשם בין שוגג בין מזיד, ואימתי נגמרים קדושים גמורים כששהה עמה אחר השיחרור איזה זמן כאיש ואשתו וידוע לכל שבא עליה, ואף שאין עידי יחוד מ"מ כיון שדרים כאיש ואשתו נעשית א"א גמורה, וזהו שדומה לקטנה וכמ"ש בסי' מ"ג סעי' ב' לעניין קטן ע"ש, וזהו דעת הרמב"ם ג"כ בקטנה כמ"ש שם בהלכה ח' [וע"ש במ"מ], ולכן אם בא אחר וקידשה מיד אחר שנשתחררה ה"ז ספק קדושין לשניהם, והספק הוא מי נימא כיון דקדושי ראשון אינם רק ללאו בעלמא כמ"ש תפסי קדושי שני, או דילמא כיון דסוף סוף חציה מקודשת להראשון לאיסור לאו שוב לא תפסי קדושי שני לזו החציה, וממילא דגם בחציה השני אינו תופס, דאין קדושין לחצי אשה [ומפרש הספק של ר"ח שם לא כרש"י ולא כתוס' בד"ה מה נפשך, אלא כמ"ש. ומתורץ לפמ"ש גם קושית תוס' בד"ה גמרו, ומתורץ קושית הר"ן שהביא הכ"מ, וכן מתורץ השגת הראב"ד, וע"ש במ"מ ובכ"מ, והטור עשה מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, ולפמ"ש אחת היא, וזהו כוונת הב"ש בסקט"ו, אך מ"ש בס"ק ט"ז דמספקא לן אם גמרו או פקעו ע"ש, לפמ"ש א"צ לזה, ודו"ק].

12. Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 4: One who betroths a woman who is half-slave and half-free is not fully betrothed until she is freed. Once she is freed, her betrothal is completed just like the betrothal of a minor who has grown up and there is no need to betroth her again. If another man comes and betroths her after she has been freed, it is a doubtful betrothal for both of them. And who is the "designated maidservant" mentioned in the Torah? It is one who is half-slave and half-free and was betrothed by a Hebrew slave. And one who is half-slave and half-free who betroths a free woman, it is a doubtful betrothal. And they were puzzled by this, for since her betrothal is completed after her release, why is she doubtfully betrothed to both if another man betroths her? Some want to say that according to Rambam, he is unsure whether the first betrothal is completed or annulled, because in the Gemara there is a dispute about this [Gittin 43b]. However, this does not seem to be the correct understanding of his words, for if so, he should have said it is a doubt, as he wrote regarding one who is half-slave. Rather, the explanation of his words is as follows: He ruled according to the opinion that the first betrothal is completed. And the intention is not that it is completed without any action, for without any action, even after the release, she is as before, betrothed but not fully married, punishable by a mere prohibition and not by death. This is the "designated maidservant" mentioned in the Torah who is liable to lashes, and the one who has relations with her brings a guilt offering, whether unintentionally or intentionally. And when are the betrothal and marriage fully completed? When she stays with him for some time after the release as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

husband and wife, and it is known to all that he has relations with her. Even if there are no witnesses to their seclusion, since they live as husband and wife, she becomes fully married. This is similar to a minor, as written in Siman 43, Section 2, regarding a minor. This is also the opinion of Rambam regarding a minor, as written there in Halacha 8 [see there in the Mishneh Torah]. Therefore, if another man comes and betroths her immediately after she is freed, it is a doubtful betrothal for both of them. The doubt is whether we say that since the first betrothal is only a mere prohibition, the second betrothal takes effect, or since she is half-betrothed to the first for a prohibition, the second betrothal does not take effect for this half, and consequently not for the other half either, for betrothal does not take effect on half a woman [and he explains the doubt of Rav Chisda there not like Rashi nor like Tosafot in the words "either way," but as he wrote. This also resolves Tosafot's difficulty in the words "completed," and also resolves the Ra'avad's objection brought by the Kesef Mishneh. The Tur made a dispute between Rambam and the Rosh, but according to what I wrote, they are the same, and this is the intention of the Beit Shmuel in Section 15, but what he wrote in Section 16 that we are unsure if it is completed or annulled, according to what I wrote, there is no need for this, and examine well].

יג. ממה שנתבאר למדנו שהמקדש חציה שפחה וחציה בת חורין – צריכה גט דמקודשת לאיסור לאו, ולחייבו קרבן לבא עליה. ואם עד שלא נתן לה גט נשתחררה ואח"כ קידשה אחר קודם שהראשון דר עמה כדרך איש ואשתו – צריכה גט משניהם, דיש ספק אם תפסו קדושי שני אם לאו כמ"ש, או שאחד מהם יגרש והשני ישאנה קדושין גמורים, ואפילו השני רשאי לגרשה והראשון ישאנה ולא חיישינן שמא יאמרו שהראשון החזיר גרושתו משנתקדשה לאחר, דהכל יודעים שקדושי ראשון אינן גמורים ככל קדושין דעלמא כמ"ש [חמ"ח וב"ש], וכן מבואר מלשון הטור, אבל רבינו הב"י כתב דמגרש ראשון ונושא שני. ואם מתו שניהם – אחיו של אחד חולץ ואחיו של שני או חולץ או מייבם, אבל הראשון לא ייבם דשמא היא יבמתו של השני, אבל השני מייבם ממנ"פ – אם יבמתו היא שפיר מייבם ואם לאו הרי כבר נחלצה מהראשון ומותרת לשוק. ואין זה אשת שני מתים שיתבאר בה' יבום שאסורה להתייבם, דממנ"פ רק קדושי אחד מהם תופסין, ולכן גם אם אחי הראשון קידשה לאחר השיחרור ומתו – מותרת לאחיהם השלישי, דאינה אשת שני מתים [גמ'].

13. From what has been explained, we learn that one who betroths a woman who is half slave and half free needs to give her a get (bill of divorce), as she is betrothed with a prohibition that is a negative commandment, and to obligate him in a sacrifice for having relations with her. If before giving her a get, she was set free and then another man betrothed her before the first man lived with her as husband and wife, she requires a get from both of them. This is because there is doubt if the second betrothal took effect or not, as mentioned. Alternatively, one of them could divorce her and the other could marry her with complete betrothal. Even the second man is permitted to divorce her and the first can marry her, and we do not worry that people might say the first man has taken back his divorcee after she was betrothed to another, because everyone knows that the first betrothal was not complete like other betrothals, as mentioned [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. This is also evident from the language of the Tur. However, our master, the Beit Yosef, wrote that the first should divorce her and the second should marry her. If both of them died, the brother of one of them performs chalitzah (ceremony releasing the widow from levirate marriage), and the brother of the second either performs chalitzah or levirate marriage. However, the first brother does not perform levirate marriage, because perhaps she is the yevamah (widow) of the second. But the second brother can perform levirate marriage in any case — if she is indeed his yevamah, then he is performing levirate marriage properly, and if not, she has already been released from the first and is permitted to the general public. This is not a case of the wife of two deceased men, which will be explained in the laws of yibbum (levirate marriage) as forbidden to be taken in levirate marriage, because in any case, only the betrothal of one of them is valid. Therefore, even if the brother of the first betrothed her after her release and they died, she is permitted to their third brother, as she is not the wife of two deceased men [Gemara].

יד. וכל זה כשהשני קידשה מיד לאחר שנשתחררה קודם ששהו יחד, אבל אם הראשון דר עמה אחר השיחרור כאיש ואשתו נתגמרו קדושין הראשונים, דהא יודע שקידשה רק חציה וממילא דכוונתו שיגמרו קדושיו בביאתו לכולה, וגם הרי יודע שאף לקדושי החציה בת חורין לא היה מקודם לקדושין גמורים ורק ללאו ולא למיתת ב"ד ככל הקדושין, ועתה גומר הקדושין כבכל קדושי דעלמא.

14. And all of this applies when the second man betrothed her immediately after she was freed, before they lived together. But if the first man lived with her after her release as husband and wife, the original betrothal is completed, for he knew that he had betrothed only half of her, and consequently, his intention was that his betrothal would be completed through his intercourse with her in entirety. Moreover, he knew that even for the betrothal of the half that was free, it was not initially a complete

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal, but only a prohibition and not a death penalty, as with all betrothals, and now he completes the betrothal as in all other cases of betrothal.

טו. ואם אחר קידשה קודם שנשתחררה, נראה פשוט דאין קדושי האחר תופסים, דכל מה שביכולת הקדושין לתפוס בה הרי תפס הראשון [ב"ש]. ויש מי שאומר דקדושי שני תופסים בה, והטעם דבכל א"א לא תפסי קדושין משום שיש בה חיוב מיתה, אבל בזו שאינה אלא בלאו תופסים בה קדושין כבכל חייבי לאוין [אבנ"מ סק"ד]. ולי נראה עיקר כדיעה ראשונה דלא מצינו אישות אחר אישות, דכיון דהתורה גזרה שאין קדושין תופסין באשת איש שוב אין חילוק בין אשת איש של חייבי מיתה ובין של חייבי לאוין, ועוד דבגמ' איסתפקו להו לאחר השיחרור אי גמרי קדושי ראשון אי פקעו, ואם נאמר דקודם השיחרור יש קדושין אחר קדושין נימא דגם לאחר השיחרור קדושי ראשון כדקאי קאי וגם קדושי השני יתפוסו ולא גרע מקודם שיחרור, אלא וודאי דפשיטא להו לחז"ל דבכל עניין אין קדושין תופסין אחר קדושין ולכן קודם שיחרור וודאי דקדושי שני לא תפסי, ורק באחר שיחרור איסתפקי להו מפני שקדושי השני אלים יותר משל הראשון לפיכך יש סברא לומר דשל הראשון פקעו.

15. If another man betroths her before she is freed, it seems clear that the betrothal of the second man does not take effect, because whatever potential for betrothal exists has already been taken by the first man [Beit Shmuel]. However, some say that the betrothal of the second man does take effect, because in the case of a married woman, betrothal does not take effect due to the liability of death penalty, but in this case, where there is only a prohibition (lav), betrothal takes effect as it does with all those who are subject to prohibitions [Avnei Miluim, Note 4]. In my opinion, the primary view is the first one, that we do not find a concept of marriage after marriage. Since the Torah decreed that betrothal does not take effect with a married woman, there is no difference between a married woman who is liable for the death penalty and one who is liable for prohibitions. Furthermore, in the Gemara, they were uncertain whether, after she is freed, the first betrothal is completed or nullified. If we say that before she is freed there is betrothal after betrothal, we would have to say that even after she is freed, the first betrothal remains in place and the second betrothal also takes effect, which would not be less significant than before she is freed. Therefore, it is certain to the Sages that in any case, betrothal does not take effect after betrothal, and thus before she is freed, the second betrothal certainly does not take effect. Only after she is freed were they uncertain because the second betrothal is stronger than the first, and therefore there is reason to say that the first betrothal is nullified.

טז. וזה שכתב הרמב"ם ז"ל דבחצי עבד וחצי בן חורין שקידש אשה הוה ספק קדושין, והספק הוא דשמא כמו דקיי"ל האומר לאשה התקדשי לחציי מקודשת כמ"ש בסי' ל"א וה"נ מקדשה לחציו הבן חורין, או אפשר דשאני התם דהיא חזיה לכולי גופיה וזה שאמר "לחציי" כוונתו שיקח אחרת, משא"כ כאן דלא חזי לכולי גופיה דהחצי עבד אינו בר קדושין, ולמה בחצי שפחה אמרנו דהוה קדושין וודאים למלקות? זהו מפני שהתורה גזרה כן דכתיב "וְהִיא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ" (ויקרא יט כ) ובאה הקבלה דמיירי בחצי שפחה וחצי בת חורין [ר"ן], ולמה לא נלמוד עבד משפחה? משום דחידוש הוא דמשונה קדושין אלו מכל קדושין דעלמא, דקדושין דעלמא הם לחיוב מיתה וקדושין אלו הוא רק לאיסור לאו, ומחידוש לא ילפינן [נ"ל]. ויש מי שאומר הטעם כיון דעיקר קניין הוא מצד האיש ולכן בענין שהוא יקדשנה ולא שהיא תתקדש לו, לפיכך בחצי עבד לא אתי צד עבדות ומקדש לצד חירות, כמו בשופר שאינו יוצא בתקיעות עצמו מטעם זה כמ"ש באו"ח סי' תקפ"ט, אבל בחצי שפחה אינו מקדש רק החציה בת חורין והיא מתבטלת אצלו וגם הצד שפחותה יכול להתבטל דאין זה קניין [אבנ"מ]. ואין זה טעם מספיק, דלא דמי לשופר שאיש צריך לתקוע והכא תוקע חצי איש, אבל בקדושין אינו חובה שיקדשנה ובחצי האחר תופסים הקדושין ואין אנו צריכים לצד עבדותו כלל, ואי משום דכשיבא עליה ישתמש צד עבדות בא"א – הא וודאי דכן הוא וכן אמרו חז"ל ביבמות [מ"ה:], אבל הרי חזינן דמשום זה לא איסתפק להו לחז"ל [גיטין מ"ג.] לבטל הקדושין מטעם זה דאין עניין זל"ז, והעיקר כמ"ש.

16. And this is what the Rambam, of blessed memory, wrote: concerning a half-slave and half-free man who betroths a woman, it is considered doubtful betrothal. The doubt arises because perhaps, just as we hold that if a man says to a woman, "Be betrothed to half of me," she is betrothed, as stated in Siman 31, so too here, he betroths her with his half that is free. Or perhaps it is different there because she perceives his entire body, and when he says "to half of me," he means he will take another wife, which is not the case here because she does not perceive his entire body, as the half that is a slave is not eligible for betrothal. And why did we say regarding a half-maidservant that the betrothal is definite and warrants lashes? This is because the Torah decreed so, as it is written, "And she is a woman who is an engaged maidservant" (Leviticus 19:20), and the tradition teaches us that it refers to a half-maidservant and half-free woman [Ran]. And why don't we derive the law of a slave from a maidservant? Because it is a novel concept, as these betrothals differ from all other betrothals in the world, where general betrothals are subject to the death penalty, but these betrothals are only subject to a negative commandment, and we do not derive from a novel concept [in my opinion]. There is one who says that the reason is because the primary acquisition is through the man; therefore, we require that he betroths her,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not that she be betrothed to him. Hence, with a half-slave, the aspect of slavery does not betroth the aspect of freedom, similar to the shofar, where one does not fulfill the mitzvah by blowing it himself for this reason, as stated in Orach Chaim, Siman 589. However, with a half-maidservant, he only betroths the half that is free, and she becomes nullified to him, and even the aspect of her servitude can become nullified, as this is not a valid acquisition [Avnei Miluim]. And this reason is not sufficient, for it is not comparable to a shofar, where a man needs to blow, and here a half-man is blowing. But in betrothal, it is not obligatory that he betroths her, and in the other half, the betrothal is valid, and we do not need the aspect of his servitude at all. And if the concern is that when he has relations with her, the aspect of slavery will be used in a prohibited manner – indeed, this is true, as our Sages said in Yevamot [45b], but we see that this is not a reason for our Sages to doubt the betrothal [Gittin 43b] and annul it for this reason, as these matters are not related. And the primary point is as I have written.

יז. ויש בדינים אלו שאלה למה כתבום הרמב"ם והטור והשו"ע, והרי קיי"ל דכופין את רבו להוציאו לחירות כמ"ש ביו"ד סי' רס"ז והרי הוא ככולו בן חורין ואיך משכחת לה להך דינא? והתשובה היא דמשכחת לה שהחצי השני היה של יתומים קטנים שאין ביכולת לכופן, ועוד דאף דכופין את רבו מ"מ כל כמה דלא כתב לו שטר שיחרור אין דינו כבן חורין גמור, דמעוכב גט שיחרור יש ספק בגמ' אם דינו כבן חורין אם לאו, ולעיל סי' ד' סעי' י"ז בארנו בזה, ע"ש.

17. And there is a question regarding these laws as to why they were written by the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, since we hold that we compel the master to free him, as it is written in Yoreh De'ah, Siman 267. And behold, he is considered entirely a free man, so how can this law be understood? The answer is that we find this case when the second half belongs to minor orphans, who cannot be compelled. Additionally, even though we compel the master, as long as he has not written a release document, his status is not that of a fully free man. There is a doubt in the Gemara if one who is held back from receiving a release document has the status of a free man or not. We have explained this above in Siman 4, Se'if 17, see there.

סימן מה

א. [דיני חשש קדושין בסבלונות ובכתיבת כתובה ובו כ"ב סעיפים]
אמרו חז"ל [נ:] דיש חשש קדושין בסבלונות ששלח החתן להכלה, ויש בזה פרטי דינים כאשר יתבאר. אמנם בעיקר פירושא דסבלונות נחלקו רבותינו הראשונים, דרש"י ז"ל פירש דבהסבלונות עצמן יש חשש שמא שלחן לשם קדושין, והרי"ף והרמב"ם מפרשים דבשילוח סבלונות חיישינן שמא קידשה מקודם, מפני ששילוח הסבלונות הוא סימן על הקדושין הקודמים, ויש נפק"מ לדינא בין זל"ז.

1. [The Laws Regarding the Concern of Betrothal through Gifts and Writing a Ketubah, with 22 Sections] Our Sages of blessed memory said that there is a concern of betrothal with the gifts that the groom sends to the bride, and there are detailed laws regarding this as will be explained. However, regarding the primary interpretation of "gifts," our early sages disagreed. Rashi of blessed memory explained that there is a concern that the gifts themselves might have been sent for the purpose of betrothal. The Rif and the Rambam explained that we are concerned that he might have betrothed her beforehand since the sending of gifts is a sign of prior betrothal. There are practical differences in the law between these two interpretations.

ב. כיצד, דלפירש"י אין חששא דסבלונות אא"כ שלחם בעדים וגם בשעת נתינה לידה היו עדים, דאז אפילו לא אמר שנותן לשם קדושין כיון דמיירי ששידכו ביניהם כמו שיתבאר ה"ז כמו שמדברים בעסקי קדושין דאפילו נתן בשתיקה הוה קדושין כמ"ש בסי' כ"ז סעי' ט"ז, דדיעה זו סוברת דכיון שהיה שידוכין הוה כמו שדברו על עסקי קדושין ע"ש. ויש מחמירין אם שלח בעדים אע"ג דלא היו עדים בשעת נתינה, וטעמו דכמו דקיי"ל בקדושי ביאה דהן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, ה"נ אמרינן הן הן עידי שליחות הן הן עידי נתינה ובשעת חלות הקדושין לא בעינן עדים, ואף שנתבאר בסי' מ"ב דרק בביאה אמרינן כן אבל בכסף בעינן שיראו העדים הנתינה לידה, צ"ל דהכא כיון דחזקה שליח עושה שליחותו דמי לעידי יחוד בביאה [ב"ש סקי"ב]. ויש שמחמיר עוד לומר דגם בלא עידי שליחות חיישינן לקדושין אם רק נתברר ששלח הסבלונות במקום שיש מנהג פשוט לשלוח אחר השידוכין טבעות וכיוצא בזה, דזהו כמו אנן סהדי ששלח לה לשם קדושין, ובתנאי כשרובם מקדשים במתנות כאלו [ב"ח], וחומרא יתירה היא, וכל שלא היו עדים בשעת שילוח הסבלונות – אין לחוש [אבנ"מ סק"ח]. אבל כששלח הסבלונות ע"י אחד – אין לחוש כלל לשיטה זו, ואף שמחמרינן בקדושי עד אחד מ"מ אין לחוש לחומרא זו בסבלונות דחששא בעלמא הוא [ב"ש סק"א].

2. How so? According to Rashi, there is no concern of "Sablonot" (gifts given in the context of betrothal) unless he sent them with witnesses, and there were also witnesses present at the time of giving them into her hand. In such a case, even if he did not explicitly state that he is giving them for the sake of betrothal, since they had previously discussed marriage arrangements, as will be explained, it is as if they were

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

discussing matters of betrothal. Thus, even if he gave them in silence, it constitutes betrothal, as stated in Siman 27, Se'if 16. This opinion holds that since there were prior discussions of marriage arrangements, it is as if they had spoken about matters of betrothal, as referenced there. There are those who are stringent if he sent the gifts with witnesses, even if there were no witnesses at the time of giving them. Their reasoning is that just as we hold regarding betrothal through intercourse that the same witnesses who observe the seclusion (yichud) are considered witnesses to the intercourse, so too here, we say that the same witnesses who observe the sending are considered witnesses to the giving. At the moment the betrothal takes effect, no witnesses are needed. Even though it is explained in Siman 42 that this applies only to intercourse, whereas with money, the witnesses need to see the giving of it into her hand, it must be said that here, since the presumption is that an agent fulfills his agency, it is similar to the witnesses of seclusion in the case of intercourse. There are others who are even more stringent and say that even without witnesses to the sending, we are concerned for betrothal if it is established that he sent the gifts in a place where it is customary to send rings or similar items after the marriage arrangements. This is considered as if we ourselves witnessed that he sent them for the sake of betrothal, provided that the majority betroth with such gifts. This is an excessive stringency, and if there were no witnesses at the time of sending the gifts, there is no need for concern. However, if he sent the gifts through someone, there is no need to be concerned at all for this opinion. Even though we are stringent with betrothal witnessed by one person, in this case, we need not be stringent with gifts, as it is merely a minor concern.

ג. אבל לשיטת הרמב"ם חיישינן אף שלא שלח בעדים, כיון דהחשש הוא שמא מכבר קידשה. ורק כשמודים ששלח לה חיישינן לקדושין, ואע"ג דא"כ כיון שאומרים שלא קידשה מכבר יהיו נאמנים מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אמנם זהו כמיגו במקום עדים [חמ"ח סק"א], דכיון דמיירי במקום שהמנהג לקדש קודם סבלונות כמו שיתבאר – אינם נאמנים לטעון כנגד המנהג אפילו כשיש להם מיגו, דמיגו במקום מנהג לא אמרינן כמ"ש בחו"מ סי' פ"ב בכללי מיגו, ולשיטה זו אם הוא אומר שקידשה בהסבלונות תו ליכא חשש שקידשה מכבר, דהא הוא טוען טובתו שקידשה, וכיון שטוען שבהסבלונות קידשה הוה כבירור שמקודם לא קידשה, ולחששא דסבלונות עצמן לקדושין לא חיישינן לשיטה זו [ב"ש סק"א], דשיטה זו לא ס"ל כלל חששא זו מטעם כיון שלא פירש שהם לקדושין, ושתיקה בשדיך לא דמי לעסוקין באותו עניין [תוס' נ:] וכמ"ש בסי' כ"ז סעי' ט"ז.

3. But according to the Rambam's opinion, we are concerned even if he did not send with witnesses, since the concern is that perhaps he had already betrothed her. And only when they admit that he sent [gifts] to her are we concerned about betrothal. And even though if so, since they say that he did not betroth her previously, they should be believed by virtue of "the mouth that forbids is the mouth that permits," nevertheless, this is like a "migo" in the place of witnesses [Choshen Mishpat 1], since it is discussed in a place where the custom is to betroth before sending gifts, as will be explained – they are not believed to claim against the custom even when they have a "migo," since a "migo" in the place of a custom is not said as it is written in Choshen Mishpat, Siman 82, in the principles of "migo." And according to this opinion, if he says that he betrothed her with the gifts, then there is no longer a concern that he had betrothed her previously, for he claims in his interest that he betrothed her, and since he claims that he betrothed her with the gifts, it is like a clarification that he did not betroth her previously. And for the concern of the gifts themselves being for betrothal, we are not concerned according to this opinion [Beit Shmuel 1], since this opinion does not hold this concern at all because since he did not specify that they were for betrothal, and silence during engagement is not akin to being engaged in that matter [Tosafot 56b] as it is written in Siman 27, Se'if 16.

ד. ולהיפך יש נפק"מ כשיש עדים שלא קידשה מכבר – לשיטת הרמב"ם נסתלק חששא זו, ולרש"י אינו מועיל כיון דהחששא הוא שמא קידשה עתה בהסבלונות. ולעניין שידוכין הוה להיפך, דלרש"י בלא שדיך אין חשש סבלונות ולהרמב"ם נראה דגם בדלא שדיך יש חששא זו, אבל מדברי רבינו הרמ"א מתבאר דגם להרמב"ם לא חיישינן בדלא שדיך דאל"כ כל מי שיתן לפנויה מתנה בעדים ניחוש לקדושין, אבל מכמה פוסקים מתבאר דלשיטה זו גם בלא שדיך יש לחוש לקדושין [ב"ש סק"ז], דאין חששא זו רק במה שדרך החתן לשלוח להכלה אבל בשארי דברים ליכא חששא זו, ואין דרך ליתן לפנויה בעלמא מתנה דברים שהחתן שולח לכלתו, ואם באמת נתן לה בעדים דברים כאלו וודאי דחוששין לקדושין [אבנ"מ סק"ה], ולפ"ז יתחדש חילוק בין שיטה זו לשיטה של רש"י, דלרש"י ז"ל וודאי דבכל דבר ששלח לה חיישינן שמא קידשה בזה [נ"ל].

4. And conversely, there is a difference when there are witnesses that she was not betrothed previously – according to the view of the Rambam, this concern is removed, but according to Rashi, it does not help since the concern is that he may have betrothed her now with the gifts. Regarding betrothal agreements, it is the opposite: according to Rashi, without an intermediary there is no concern of gifts, but according to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rambam, it appears that even without an intermediary, this concern exists. However, from the words of our teacher, the Rema, it is understood that even according to the Rambam, we are not concerned if there is no intermediary, because otherwise, we would have to be concerned about betrothal for anyone who gives a gift to an unmarried woman in the presence of witnesses. But from the words of several authorities, it is understood that according to this view, even without an intermediary, we must be concerned about betrothal [Beit Shmuel, section 7], because this concern only applies to things that it is customary for the groom to send to the bride, but for other items, this concern does not exist. It is not customary to give an unmarried woman gifts that the groom sends to his bride, and if indeed he gave her such items in the presence of witnesses, we certainly are concerned about betrothal [Avnei Miluim, section 5]. According to this, a distinction arises between this view and that of Rashi, because according to Rashi, we are certainly concerned about betrothal with anything he sent her [it seems to me].

ה. עוד יש נפק"מ, דכששלח סבלונות לקטנה אחרי מות אביה – להרמב"ם יש חששא שמא קיבל אביה הקדושין, ולרש"י ליכא חששא ודי במיאון [ב"ש], ואפשר דגם מיאון א"צ בחששא דסבלונות. וכן כשהאשה שלחה לו סבלונות, לרש"י ליכא חששא ולהרמב"ם יש חשש [שם], וכן אם החתן בעצמו לא שלח רק אביו שלח – לרש"י ליכא חששא ולהרמב"ם יש חשש [שם], וכן אם שלח הסבלונות בשבת ויו"ט שאסור לקדש אשה ליכא חשש לרש"י, ולהרמב"ם יש חששא [שם]. וכן יש נפק"מ דלרש"י ליכא חששא אלא כששלח לה סתם דאז יש לחוש שמא כוונתו לקדושין אבל אם פירש מפורש ששולח לשם סבלונות ליכא חששא, ולהרמב"ם החששא קיימת שמא קידשה מתחלה. וי"א דאף לרש"י אין חששא כששלח סתם אא"כ שלח בלשון חיבה דאז חיישינן לקדושין, ולפ"ז אם שלח מפורש לדורון אפילו אמר לשון חיבה – ליכא למיחש לקדושין [שם סק"ה, ע"ש], וכששלח מפורש לשם סבלונות וכ"ש בלשון דורון ליכא למיחש, אפילו אמר שהחתן שולח להכלה אין חוששין, ששם חתן וכלה הוא רק בקדושין, דבלשון בני אדם משעת השידוכין נקראים חתן וכלה. ודע, דלרש"י כל מקום שיש לחוש לקדושין אפילו אמרו שניהם שלא כיוונו לקדושין ואפילו נשבעו על זה – לא משגחינן בהו וצריכה (גט), כמו להרמב"ם אם אומרים שלא קידשה מקודם כמ"ש.

5. There is another practical difference: if one sends betrothal gifts to a minor after her father's death, according to the Rambam, there is a concern that perhaps her father had accepted the betrothal, whereas according to Rashi, there is no such concern, and refusal (mi'un) is sufficient [Beit Shmuel]. It is also possible that refusal is not needed at all for the concern of betrothal gifts. Similarly, if the woman sent him betrothal gifts, according to Rashi, there is no concern, but according to the Rambam, there is a concern [there]. Additionally, if the groom himself did not send the gifts but his father did, according to Rashi, there is no concern, but according to the Rambam, there is a concern [there]. Likewise, if the gifts were sent on Shabbat or Yom Tov, when it is prohibited to betroth a woman, there is no concern according to Rashi, but there is a concern according to the Rambam [there]. Another practical difference is that according to Rashi, there is no concern unless he sent the gifts without specifying their purpose, in which case there is a concern that perhaps his intention was for betrothal, but if he explicitly stated that they were betrothal gifts, there is no concern. According to the Rambam, the concern remains that perhaps he had betrothed her initially. Some say that even according to Rashi, there is no concern when the gifts were sent without specification unless they were sent with affectionate language, in which case there is a concern for betrothal. According to this, if he explicitly sent them as a gift, even if he used affectionate language, there is no concern for betrothal [there, section 5, see there]. When he explicitly sent them as betrothal gifts, and certainly if he used the language of a gift, there is no concern, even if he said that the groom is sending to the bride, there is no concern, because the terms groom and bride apply from the time of the engagement. Know that according to Rashi, in any case where there is a concern for betrothal, even if both parties say they did not intend for betrothal, and even if they swore to this effect, we do not pay attention to them, and she requires a get, similar to the Rambam's position if they say that she was not betrothed initially as mentioned.

ו. ובזה שנתבאר דכששלח בשבת ויו"ט לא חיישינן לקדושין, י"א דבכל מקום שהיה לנו למיחש שעשה איסור אם היה כוונתו לקדש בשליחות הסבלונות, כגון שיש איסור בעיר שלא לקדש בפחות מעשרה וכיוצא בזה – אין חוששין שמא שלחם לשם קדושין, אבל להרמב"ם יש לחוש. ויש מי שאומר דכשיש איסור בעיר שלא לקדש בפחות מעשרה – גם להרמב"ם אין לחוש שמא קידשה מכבר, דאם איתא דקידשה בעשרה היה הדבר מפורסם לרבים, ולחוש שמא קידשה בפחות אין לחוש כמ"ש [חמ"ח סקי"ב]. וכן במה שנתבאר דאם אבי החתן שלח הסבלונות ליכא למיחש לקדושין, אפילו אמר השליח "החתן שלח לך" – אין זה כלום, דמאי מהני אמירתו, מיהו אם החתן עמד בעת שאביו שלח הסבלונות והחתן שתק או שהאב אמר "הוליך זה להכלה בשם החתן" וודאי זיכה לו הסבלונות, ולכן לפמ"ש בסי' ל"ה דאם הרצה האב לפני הבן ושתק הבן הוה ספק קדושין, א"כ אם השליח מסר להכלה הסבלונות בשם החתן ובמקומות דרובם מקדשים ואח"כ נותנים סבלונות – י"א דיש לחוש לקדושין, ואפילו אם יש מיעוט דמקדשי והדר מסבלי – אפשר שיש לחוש.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

6. And with what has been explained, that when he sent on Shabbat and Yom Tov we do not worry about the betrothal, some say that in any situation where we would have to be concerned that he committed a transgression if his intent was to betroth through the sending of gifts, such as if there is a prohibition in the city not to betroth with less than ten people present, and the like – we do not worry that he sent them for the sake of betrothal. However, according to the Rambam, we should be concerned. There is also an opinion that when there is a prohibition in the city not to betroth with less than ten people, even according to the Rambam, we do not worry that he already betrothed her, for if he had betrothed her in the presence of ten, it would have been publicly known, and we do not need to worry that he betrothed her with less, as stated by the [Chiddushei HaMeiri]. Similarly, with what has been explained that if the father of the groom sent the gifts, there is no concern for betrothal, even if the messenger said, "The groom sent this to you," it means nothing, for what effect does his statement have? However, if the groom stood by when his father sent the gifts, and the groom was silent, or if the father said, "Take this to the bride in the name of the groom," he has certainly granted him the gifts. Therefore, based on what is written in Siman 35, that if the father presented before the son and the son was silent, it is a case of doubtful betrothal, if the messenger delivered the gifts to the bride in the name of the groom, and in places where most people betroth first and then give gifts – some say that we should be concerned about betrothal, and even if there is a minority who betroth and then give gifts – it is possible we should be concerned.

ז. עוד יש חילוק, דלרש"י אין חשש קדושין אא"כ קבלה הכלה בעצמה את הסבלונות, אבל אם קבלו אביה ואמה או אחיה ושארי בני בית נסתלק החשש, אבל להרמב"ם אין חילוק כיון שהחשש הוא על זמן העבר. ויש מי שאומר דגם לרש"י יש חשש שמא שליח שויתה לקבלת הסבלונות לשם קדושין [ע' ב"ש סקי"ג], אמנם לפ"ז אם החתן אמר "תנו הסבלונות להכלה" ומסרה לאחר – ממ"נ לא הוה קדושין, דאפילו אם כיון לקדושין הרי השליח שינה מדעת משלחו, וכ"ש אם אמר החתן "תנו הסבלונות לאחד מאנשי ביתם בעד הכלה" דליכא חששא, ולא משכחת לה רק כשמסר סתם [נ"ל]. ודע, דגם לרש"י ז"ל אין חילוק בין שהחתן שלח לה הסבלונות ע"י שליח ובין שנתן לה בעצמו, דבמקום דחיישינן חיישינן אף כששלח ע"י שליח, ובמקום דלא חיישינן כמו שיתבאר לא חיישינן אף כשנתן בעצמו לידה, דלא כיש מי שמחמיר לומר דכשנתן בעצמו חיישינן תמיד אף במקום שאין לחוש מדינא לסבלונות, וכ"ש שלשיטת הרמב"ם אין חילוק בזה.

7. There is another distinction: according to Rashi, there is no concern of betrothal unless the bride herself received the gifts. However, if her father, mother, brother, or other household members received them, the concern is removed. But according to the Rambam, there is no distinction since the concern is about the past time. Some say that even according to Rashi, there is a concern that perhaps she appointed an agent to receive the gifts for the sake of betrothal. However, according to this, if the groom said, "Give the gifts to the bride," and she handed them to someone else, there is no betrothal, because even if he intended betrothal, the agent deviated from the intention of the sender. Certainly, if the groom said, "Give the gifts to one of her household members on behalf of the bride," there is no concern. This situation only arises when he gave them without specifying [this is my understanding]. And know that according to Rashi, there is no difference whether the groom sent the gifts through an agent or gave them to her himself. In a situation where we are concerned, we are concerned even if he sent them through an agent, and in a situation where we are not concerned as will be explained, we are not concerned even if he gave them to her himself. This is unlike those who are stringent and say that if he gave them himself, we are always concerned even in a situation where there is no legal reason to be concerned about the gifts, and certainly, according to the Rambam, there is no distinction in this.

ח. באיזה מקום חוששין לסבלונות, כתב הרמב"ם בפ"ט: מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס ובאו עדים שראו סבלונות שהובאו לה – חוששין לה שמא נתקדשה וצריכה גט מספק, אע"פ שרוב אנשי העיר אין משלחין סבלונות אלא קודם האירוסין. ומקום שנהגו כולן לשלוח סבלונות בתחלה ואח"כ מקדשין וראו סבלונות – אין חוששין לה עכ"ל, מבואר מדבריו דזה שכתב מקום שנהגו, ר"ל אפילו אם המיעוט נהגו כן חיישינן למיעוטא בחומרא דאשת איש, כמו שהחמירו כמה חומרות במים שאין להם סוף וכדומה [רא"ש], ועוד דאין רוב זה דומה לכל הריבות שטבע העניין כן הוא, אבל כאן אינו אלא מנהג ולפעמים שהאדם נוהג כמנהג המועטין, לפיכך במקום איסור אשת איש החמירו לחוש [רמב"ן]. ודווקא כשהמיעוט עושין כן ברגילות, אבל היכא דגם המיעוט אינו כן בקביעות ורק לעיתים מקדשין ואח"כ מסבלין – אפילו מיעוט לא מקרי [רשב"א], דאם כל העיר עושין תמיד בהיפך לשלוח סבלונות ואח"כ מקדשין, אע"פ שלפעמים שולחין דרך מקרה הסבלונות אחר הקדושין – אין חוששין לסבלונות.

8. In what cases do we worry about gifts (sivlonot)? The Rambam writes in Chapter 9: In a place where the custom is to send gifts to the betrothed woman after she is betrothed, and witnesses come and testify that they saw gifts being brought to her, we are concerned that she might have been betrothed and she requires a get (divorce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

document) out of doubt, even though the majority of the people in the city do not send gifts except before the betrothal. But in a place where the custom is for everyone to send gifts first and then betroth, if they saw gifts, we are not concerned (for betrothal). It is clear from his words that when he writes "in a place where the custom is," he means that even if the minority have this custom, we are concerned for the minority in the stringency of a married woman, just as they were stringent in several matters such as water without an end and similar cases [Rosh]. Additionally, this majority is different from other majorities because the nature of the matter is such, but here it is only a custom and sometimes a person follows the minority custom. Therefore, in the case of the prohibition of a married woman, they were stringent to be concerned [Ramban]. However, this is specifically when the minority regularly do so, but where even the minority do not do this consistently and only occasionally betroth and then send gifts, it is not even considered a minority [Rashba]. For if the entire city always does the opposite, sending gifts first and then betrothing, even if sometimes they happen to send gifts after the betrothal, we are not concerned about the gifts.

ט. ודע, דמלשון הרמב"ם מתבאר דדווקא כשבאו עדים שראו הסבלונות, אבל ע"פ הוראת עצמם נאמנים לומר שלא קידש מקודם דלא כמ"ש בסעי' ג'. אבל רבינו הרמ"א כתב זה על לשון הרמב"ם שהוא לשון המחבר, ונראה דס"ל דלאו בדווקא כתב עדים, ואמת שלשון הרמ"א יש לפרש דהחומרא הוא שלא שלחם בעדים אבל מ"מ על השילוח צריך עדים, אבל גדולי האחרונים כתבו מפורש כמ"ש בסעי' ג', וצ"ל דס"ל דהרמב"ם לא אתי לאפוקי רק אם הם מכחישים שלא שלח סבלונות כלל דאז צריך עדים, ואפילו עד אחד לא מהני דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, אבל כשהם מודים יש להחמיר [נ"ל].

9. And know that from the language of the Rambam, it becomes clear that it is specifically when witnesses came who saw the gifts, but based on their own testimony, they are believed to say that he did not betroth her previously, unlike what is stated in paragraph 3. However, our teacher the Rema wrote this regarding the language of the Rambam, which is the language of the author. It seems that he holds that the Rambam did not specifically mean witnesses. And indeed, the language of the Rema can be interpreted that the stringency is when he did not send them with witnesses, but nevertheless, for the sending itself, witnesses are required. However, the great later authorities wrote explicitly as stated in paragraph 3, and it must be said that they hold that the Rambam did not intend to exclude only if they deny that he sent gifts at all, for then witnesses are required, and even one witness is not valid because one witness in a case of denial is worthless. But when they admit, one should be stringent [so it seems to me].

י. לפיכך י"א דאם אין כאן עדים ורק הודאת עצמם יש – אינם נאמנים שלא היה קדושין מקודם רק במקום דרובא מקדשי והדר מסבלי, אבל למיעוטא לא חיישינן כה"ג [ט"ז], והסברא נותנת כן דהא יש להם מיגו, ודווקא כשרובם מקדשי והדר מסבלי אין נאמנים במיגו כנגד מנהג הרוב, אבל נגד המיעוט פשיטא דנאמנים במיגו. אבל מלשון רבינו הרמ"א לא משמע כן אא"כ נאמר כמ"ש דכוונתו דא"צ לשלוח בעדים אבל עדים על השילוח צריך, ומ"מ לדינא יש מחמירים גם בכה"ג אם כשאמרו בתחלה ששלח הסבלונות לא אמרו שלא היה קדושין מקודם, ולכן אם אפילו אח"כ אמרו כן – אינם נאמנים במיגו משום דהוה מיגו למפרע [ב"ש סק"ג].

10. Therefore, some say that if there are no witnesses and only their own admission, they are not believed that there were no prior betrothals except in a place where the majority first betroth and then send gifts, but we do not consider this for the minority in such a case [Taz]. The reasoning supports this because they have a "migu" (a legal presumption), and specifically where the majority first betroth and then send gifts, they are not believed with a "migu" against the custom of the majority, but against the minority, it is obvious that they are believed with a "migu." However, from the language of our teacher, the Rema, it does not seem so unless we say, as mentioned, that his intention is that there is no need to send with witnesses, but witnesses are needed for the sending (of gifts). Nevertheless, according to the law, some are stringent even in such a case if when they initially said they sent the gifts they did not say that there was no prior betrothal. Therefore, even if they said so afterward, they are not believed with a "migu" because it would be a retrospective "migu" [Beit Shmuel, paragraph 3].

יא. ודע, דמלשון הטור מתבאר דלשיטת רש"י לא מחמרינן בסבלונות רק במקום דרובא מקדשי והדר מסבלי דאז יש לחוש שלקדושין שלח ולא לסבלונות כפי המנהג, אבל למיעוטא לא חיישינן, והדעת נותנת כן דהרי זהו באמת חומרא יתירה כשלא הזכירו כלל קדושין לחוש שמקדשה בזה ודי להחמיר ברובא ולא במיעוטא, וכן הוא שיטת רש"י בגמ' ע"ש, ומ"מ יש מחמירים גם לשיטת רש"י גם במיעוט, ולכן יש להחמיר לדינא גם בכה"ג [שם סק"ד], וכן משמע מלשון רבותינו בעלי השו"ע, ע"ש.

11. And know, from the language of the Tur it becomes clear that according to Rashi's opinion, we are stringent with gifts (sivlonot) only in a place where the majority

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

sanctify (i.e., perform Kiddushin) and then give gifts. For in such a case, there is a concern that the gifts were sent for the purpose of Kiddushin and not as mere presents, according to the custom. But for a minority, we are not concerned. And logic supports this, for indeed it would be an excessive stringency to worry about Kiddushin when it was not mentioned at all, and it is sufficient to be stringent with the majority and not with the minority. And this is also Rashi's opinion in the Gemara. Nevertheless, there are those who are stringent according to Rashi's opinion even in the case of a minority, and therefore it is appropriate to be stringent in practice even in such a case [there, section 4]. And this also seems to be implied from the language of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch.

יב. כתב רבינו הרמ"א: י"א דכל סבלונות ששלח מיד אחר השידוכין יום או יומים אין לחוש להם כלל, ואפילו שלח לה אח"כ ג"כ, דמאחר ששלח לה תחלה אנו רואים דמסבל ואח"כ מקדש ואין חוששין לסבלונותיו, עכ"ל. ביאור דבריו, דלהרמב"ם וודאי אין לחוש מיד אחר השידוכין שמא קידשה מקודם דא"כ היה הדבר מתפרסם שהרי זמן קרוב הוא שעשו השידוכין, ואע"ג דאפשר שקידשה בצינעא [כתובות כ"ג.], בכאן אין לחוש לזה שהרי שידוכין היה בפרהסיא ולמה יקדשה בצינעא, וכיון שעל אלו הסבלונות אין לחוש ממילא אין לחוש לכל סבלונותיו שהרי אנו רואים שזה האיש הוא מהני דמסבלי והדר מקדשי. ויש מהגדולים שאמרו שזה אינו מועיל רק אם רובא מסבלי והדר מקדשי ורק מיעוטא מקדשי והדר מסבלי – מועיל סברא זו נגד המיעוט, אבל אם רובא מקדשי והדר מסבלי – אינו מועיל זה, וכן לשיטת רש"י שבסבלונות עצמן חיישינן שקידשה בהם אין ראיה מה שהוא זמן קרוב אל השידוכין, אך אם החתן והכלה היו בעיר אחת ושלחם ע"י שליח יש ראיה שאינם לקדושין, דאם איתא שכיוון לקדושין למה לא נתן לה בעצמו, וזה דחיישינן בכל הסימן לסבלונות שע"י שליח זהו כשאינם בעיר אחת, אמנם לפ"ז לשיטת רש"י אין לחלק בין שהסבלונות היו מיד אחר השידוכין ובין לאחר זמן [ע' ב"ש סק"ח, ואבנ"מ סק"ו וסק"ז, ומקנה, וע' תוס' גיטין ס"ד. ד"ה בעל, ודו"ק].

12. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote: Some say that all gifts sent immediately after the betrothal, within a day or two, are of no concern at all, and even if he sends her gifts later as well, since he sent her gifts initially, we see that he sends gifts first and then betroths, and we are not concerned about these gifts. His words mean that, according to Maimonides, there is certainly no concern immediately after the betrothal that perhaps he had betrothed her earlier, because if so, it would have become public knowledge, given that it is a short time after the betrothal. And although it is possible that he betrothed her privately [Ketubot 23], in this case, there is no concern for that, since the betrothal was public, and why would he betroth her privately? Therefore, concerning these gifts, there is no worry, and consequently, there is no concern for all his gifts, since we see that this man first sends gifts and then betroths. Some of the great authorities have said that this only helps if most people first send gifts and then betroth, and only a minority first betroth and then send gifts – this reasoning is effective against the minority. But if most people first betroth and then send gifts – this reasoning is not effective. According to Rashi, who is concerned that the gifts themselves might be for betrothal, there is no proof from the short time after the betrothal. However, if the groom and bride were in the same city and he sent the gifts through a messenger, there is proof that they are not for betrothal, because if he intended them for betrothal, why did he not give them to her himself? This concern for gifts sent through a messenger applies when they are not in the same city. However, according to Rashi, there is no difference between gifts given immediately after the betrothal and those given later [see Beit Shmuel, section 8; Even HaEzer, sections 6 and 7; Makneh; and Tosafot Gittin 64, s.v. "Ba'al" – study this well].

יג. אבל מדברי רבינו הרמ"א נראה מסידור דבריו דלכל השיטות ובכל המקומות אין לחוש בכה"ג, וטעמו מפני שאין דרך לקדש תיכף אחר השידוכין, וכיון דעיקר חששא דסבלונות גם לשיטת רש"י היא חששא רחוקה שניחוש לקדושין כשלא הזכיר כלל לשון קדושין, וגם להרמב"ם הוה חומרא גדולה להוציא אשה זו מחזקת פנויה בדבר שאין לנו ראיה ורק מחומרת אשת איש מחמרינן בזה, ולכן כיון שמיד אחר השידוכין אין דרך לקדש ונתברר שמדרכו לשלוח סבלונות קודם הקדושין, שוב אין לחוש לסבלונותיו דזהו כמו שנתברר שזה האיש הוא מהני דמסבלי והדר מקדשי, ומ"מ כיון שהאחרונים החמירו בזה קשה להקל למעשה [ע' חמ"ח סק"ו וב"ש סק"ט, ואין דבריהם מוכרחין למעיין במהרי"ק, והרמ"א לא הוציא זה ממש משם ורק סמך ע"ד הגדולה וראיה לסברתו משם כדרכו, ודו"ק].

13. However, from the words of our master, the Rema, it appears from the arrangement of his words that according to all opinions and in all places, there is no need to be concerned in this manner. His reasoning is that it is not customary to perform the betrothal immediately after the engagement, and since the primary concern regarding gifts (sivlonot) according to Rashi's opinion is a distant concern that we should worry about betrothal when the language of betrothal was not mentioned at all, and even according to the Rambam, it would be a great stringency to remove this woman from her status as single based on something for which we have no evidence and only because of the stringency of a married woman do we act stringently in this matter.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Therefore, since it is not customary to perform the betrothal immediately after the engagement and it becomes clear that it is customary to send gifts before the betrothal, there is no longer a concern regarding his gifts, as it has been clarified that this man is among those who send gifts and then perform the betrothal. Nevertheless, since the latter authorities were stringent in this matter, it is difficult to be lenient in practice [see Chavatzelet HaSharon, subparagraph 6, and Beit Shmuel, subparagraph 9; their words are not conclusive to one who examines the Maharik, and the Rema did not derive this directly from there but rather relied on the great opinion and proof for his view from there as is his custom, and pay close attention].

יד. עוד כתב: דכל חששא דסבלונות אינו אלא להצריכה גט לכתחלה, אבל אם כבר נשאת לא תצא ואזלינן בספיקא להקל, עכ"ל. וגם בזה כתבו הגדולים דזה אינו רק במקום דרובא מסבלי והדר מקדשי, דנגד מיעוטא דמקדשי והדר מסבלי אזלינן לקולא ולא נגד הרוב [חמ"ח וב"ש]. אמנם יש מקילים בספיקא אפילו נגד רובא, דדבר התלוי במנהג אינו רוב גמור [הגר"א בשם רשב"א] ושמא הוא מהמיעוט, וכיון שזה הוא רק חששא בעלמא והיא בחזקת פנויה, א"א לנו להחזיקה באשת איש מחששא בעלמא כשהם עצמם אומרים שלא קידשה מקודם ושלא כיוונו בהסבלונות לשם קדושין [וגם הב"ש כתב כן בשם תה"ד]. ומ"מ למעשה יש להתיישב בדבר וקשה להקל אם לא לפי ראות עיני הגדולים שבמדינה לפי העניין, אמנם במדינות שלנו דכו"ע מסבלי והדר מקדשי כמו שיתבאר ממילא דודאי יש להקל בספיקא דסבלונות, אם לא כשהחתן אומר שכיוון לקדושין.

14. It is further written: All concerns regarding gifts are only to initially necessitate a get (divorce document), but if she has already married, she does not need to leave (her new husband), and we are lenient in cases of doubt. And the great authorities have also written that this only applies in places where the majority first give gifts and then betroth, for when the minority first betroth and then give gifts, we are lenient and not strict against the majority. However, there are those who are lenient in cases of doubt even against the majority, stating that a matter dependent on custom is not considered a complete majority, and it may be from the minority. And since this is only a general concern and she is presumed to be single, we cannot consider her a married woman based on a general concern when they themselves say that they did not betroth her beforehand and did not intend the gifts for betrothal. Nonetheless, in practice, one must deliberate on the matter, and it is difficult to be lenient unless according to the judgment of the great authorities of the region based on the situation. However, in our countries, where everyone first gives gifts and then betroths, as will be explained, it is certainly permissible to be lenient in cases of doubt regarding gifts, unless the groom states that he intended them for betrothal.

טו. בחששא דסבלונות יש לנו להחמיר כחומרות ב' השיטות – של רש"י ושל הרמב"ם, ועם כי רוב הקדמונים כתבו כהרמב"ם מ"מ יש להחמיר גם כשיטת רש"י ז"ל, וכבר נתבאר בסעי' ו' דבמקום שיש איסור אם כיוון בהסבלונות לשם קדושין לא חיישינן, ולכן אם זה האיש ששלח הסבלונות נשא אשה אח"כ – שוב לא חיישינן להסבלונות, דאם איתא שקידשה לא היה נושא עוד אשה לעבור על תקנת רגמ"ה [ב"ש סקט"ו]. וכן לא מחמרינן בסבלונות רק אם נתברר ששלח סבלונות, אבל אם רק יצא קול ששלח סבלונות לא חיישינן לקדושין, ואע"ג דבקלא דקדושין חיישינן כמ"ש בסי' מ"ו, מ"מ כיון דקלא דקדושין שמחמרינן הוא רק חומרא בעלמא וגם חששא דסבלונות הוי רק חומרא, תרי חומרי לא מחמרינן [חמ"ה]. ודווקא כשהם מכחישים הקול ואומרים שלא שלח כלל, אבל כשמודים ששלח אלא דהוה באתרא דרובא מסבלי והדר מקדשי דנאמנים במיגו כמ"ש בסעי' י', כיון שיש קול נסתלק המיגו, דמיגו להכחיש את הקול לא אמרינן כמ"ש בחו"מ סי' ק"נ, ע"ש [מקנה].

15. Regarding the concern of gifts (sablonot), we should be stringent according to the stringencies of both approaches—of Rashi and of the Rambam. And although most of the earlier authorities wrote like the Rambam, nevertheless, we should also be stringent according to Rashi's approach. It has already been explained in section 6 that in a place where there is a prohibition, if one intended the gifts for the sake of betrothal, we do not worry about it. Therefore, if the man who sent the gifts subsequently married another woman, we no longer worry about the gifts, for if he had betrothed her, he would not marry another woman and transgress the decree of Rabbeinu Gershom [Beit Shmuel, Section 16]. Similarly, we are only stringent about gifts if it has been clarified that he sent the gifts, but if there is only a rumor that he sent gifts, we do not worry about betrothal. And even though we are concerned about a rumor of betrothal as stated in section 46, nevertheless, since the rumor of betrothal that we are stringent about is only a stringency and also the concern of gifts is merely a stringency, we do not apply two stringencies [Chochmat Adam]. This is specifically when they deny the rumor and say that he did not send anything at all, but when they admit that he sent but it was in a place where most people send gifts and then betroth, they are believed with a miggo as stated in section 10. However, since there is a rumor, the miggo is nullified, for we do not say miggo to contradict a rumor as stated in Choshen Mishpat, section 150 [Mekaneh].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. כתב רבינו הב"י האידנא נהגו בכל מלכות א"י ומצרים ותורגמא שלא לחוש לסבלונות, זולתי בקוסטנטונא שחוששין להם, עכ"ל. והטעם, מפני שבימיו בכל המקומות האלה כולי עלמא מסבלי והדר מקדשי. ולפ"ז גם בכל מדינתינו שהמנהג פשוט בכל המדינות שלנו שמתקשרים בשידוכים ושולחים מתנות ואח"כ במשך זמן עושין הקדושין והחופה יחד, נראה פשוט דאין לחוש לסבלונות, ואפילו אם הוא טוען שכיוון לקדושין היה נראה שלא לחוש, דהבא לטעון כנגד המנהג עליו להביא ראיה, וכ"ש שנוסף לזה יש לה גם חזקת פנויה.

16. Rabbeinu the Beit Yosef wrote: Nowadays, the custom in all the provinces of Israel, Egypt, and Turgama is not to be concerned about gifts (sablonot), except in Constantinople where they are concerned about them. The reason is that in his days, in all these places, everyone would first give gifts and then perform the betrothal. According to this, in all our regions where the custom is widespread that engagements are made, gifts are sent, and then after some time the betrothal and chuppah (wedding canopy) are done together, it seems clear that one should not be concerned about gifts. Even if someone claims that he intended the gifts for betrothal, it seems that one should not be concerned, because the one who makes a claim against the custom has to bring proof, especially since she also has the presumption of being single.

יז. אבל מדברי רבינו הרמ"א אינו נראה כן, שכתב: וי"א דיש להחמיר אפילו במקום דכ"ע מסבלי והדר מקדשי אם לא שיש עוד צד היתר אצל זה. ונ"ל דאם החתן אמר שלא שלח רק לסבלונות בעלמא – לכ"ע ליכא למיחש בכה"ג, וכן מעשים בכל יום לפעמים חוזרים בשידוכים והסבלונות חוזרים ולא נהגו להצריכה גט הואיל והוא במקומות בזמה"ז דכו"ע מסבלי והדר מקדשי והחתן אינו אומר ששלח לשם קדושין, עכ"ל. מבואר להדיא שאם החתן טוען ששלח לשם קדושין, אף שהכלה מכחישו חוששין להצריכה גט, ובאמת כמה מהגדולים חולקים בזה וס"ל כמ"ש דכיון דכולם מסבלי והדר מקדשי לא משגחינן בדבריו [ב"ש סק"כ בשם מהר"מ ומשאת בנימין], וכ"ש במדינתינו שמקדשים תחת החופה דאפילו אחד מאלף אינו מקדש קודם הנשואין – פשיטא שאין לחוש לסבלונות [שם סקכ"א].

17. However, from the words of our teacher, the Rema, it does not seem so, as he wrote: "And some say that one should be stringent even in a place where everyone first gives gifts and then betroths, unless there is another reason to permit it. And it seems to me that if the groom states that he only sent the gifts as mere presents – according to everyone, there is no need for concern in such a case, and indeed, it happens every day that engagements are broken off and the gifts are returned, and it is not customary to require a get (divorce document) since in these places nowadays everyone first gives gifts and then betroths, and the groom does not claim that he sent the gifts for the sake of betrothal." These are his words. It is clearly explained that if the groom claims he sent the gifts for the sake of betrothal, even if the bride denies it, we are concerned and may require a get. In truth, many of the great authorities disagree with this and hold, as I wrote, that since everyone first gives gifts and then betroths, we do not pay attention to his words. All the more so in our country, where betrothals are conducted under the chuppah (wedding canopy) and not even one in a thousand betroths before the wedding – it is obvious that there is no concern regarding the gifts.

יח. ולי נראה דבמדינתינו גם רבינו הרמ"א יודה דאין לחוש אף כשהחתן טוען, דהטעם שמחמיר אף דכו"ע מסבלי והדר מקדשי מבואר במקור הדין מפני שאולי יש מיעוט דמקדשי והדר מסבלי [חמ"ח] וזה לא שייך רק במדינות שמקדשין זמן רב קודם החופה, אבל במדינתינו דכו"ע מקדשין תחת החופה נסתלק כל חששא זו, וזה שכתב דמעשים בכל יום שחוזרין מהשידוכין זה קאי ג"כ אכל המקומות גם כשמקדשין קודם החופה ובזה יש חשש אם החתן אומר שכיוון לקדושין, אבל במדינתינו אינו נאמן בלא ראיה. וגם מהלבוש משמע להדיא דמה שסיים "והחתן אינו אומר ששלח לשם קדושין" – אין כוונתו אם החתן אומר כן, אלא כלומר שאין שום חתן אומר כן וממילא דגם אם יש מי שאומר כן אינו נאמן, אבל מדבריו הקודמים לא משמע כן, לפיכך נראה כמ"ש.

18. And it seems to me that in our regions, even our teacher, the Rema, would agree that there is no concern even when the groom claims otherwise. The reason he is stringent, even though everyone waits and then sanctifies, is explained in the source of the law. It is because there might be a minority who sanctify and then wait [Choshen Mishpat]. This only applies in regions where they sanctify a long time before the wedding ceremony. But in our regions, where everyone sanctifies under the wedding canopy, this concern is completely removed. And what he wrote, that it is common practice to return from engagements, applies equally to all places—even when they sanctify before the wedding ceremony. In such cases, there is a concern if the groom claims that he intended it as a sanctification. But in our regions, he is not believed without proof. Also, from the Levush it is clearly understood that his conclusion, “and the groom does not say that he sent for the sake of sanctification,” does not mean if the groom says so. Rather, it means that no groom says such a thing, and consequently, even if someone does say so, he is not believed. However, from his previous words, it does not imply this. Therefore, it appears as I have written.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יט. כמו שחוששין לסבלונות כמו כן חוששין לכתובה, שאם כתב לה כתובה אם הגיע הכתובה לידה הוה כקדושין וודאים, דפשיטא שאין מוסרין לאשה הכתובה קודם הקדושין. ואפילו בלא הגיע לידה עדיין, ואפילו רוב אנשי העיר כותבין כתובה ואח"כ מקדשין, אם יש מקצת שאצלם הוא מנהג קבוע שמקדשין ואח"כ כותבין הכתובה – חוששין שמא הוא מהמיעוט וכבר נתקדשה, ואף שיש לתלות כתיבת הכתובה בדבר אחר כגון שאין בעיר סופר מצוי וי"ל שנזדמן לו סופר לכתוב ולכן כתב ולא מפני שקידשה, מ"מ מפני חומר א"א אין סומכין ע"ז אא"כ יתברר בעדים שלא קידשה, או שהכתובה יתוודע רק ע"פ עצמו ואומר שלא קידשה דנאמן במיגו נגד המיעוט כמ"ש בסבלונות.

19. Just as we are concerned about gifts, so too we are concerned about the ketubah (marriage contract). If he wrote her a ketubah and it reached her hands, it is considered as definite betrothal, for it is obvious that they do not give a woman a ketubah before betrothal. And even if it has not yet reached her hands, and even if the majority of the people in the city write the ketubah and then betroth, if there is a minority where the established custom is to betroth and then write the ketubah, we are concerned that he might be from the minority and she has already been betrothed. And even though there is a reason to attribute the writing of the ketubah to something else, such as there being no available scribe in the city and it happened that a scribe was available to write it, and therefore he wrote it not because he betrothed her, nevertheless, due to the stringency regarding a married woman, we do not rely on this unless it is clarified with witnesses that he did not betroth her. Or if the matter of the ketubah is revealed solely by himself and he says that he did not betroth her, he is believed with a "migo" (a legal principle where a claim believed in one context is believed in another) against the minority, as we stated regarding gifts.

כ. ואם דרך כל אנשי העיר שכותבין הכתובה קודם הקדושין כמו שהמנהג פשוט אצלינו – אין חוששין לקדושין. ונ"ל דאף רבינו הרמ"א שהחמיר בסבלונות גם במקום דכו"ע מסבלי והדר מקדשי מודה בכתובה אם כולם כותבים קודם הקדושין, דבשם החמיר דילמא לא בקיאינן במנהגא דשמא יש שמקדשין קודם כמ"ש, אבל בכתובה המנהג פשוט לכתוב קודם הקדושין בכל המדינות שלנו, וגם בסבלונות הדין כן במדינתינו כמ"ש בסעי' י"ז.

20. And if it is the custom of all the people in the city to write the ketubah (marriage contract) before the betrothal, as is the clear custom among us, there is no concern regarding the betrothal. And it appears to me that even Rabbi Moshe Isserles (Rema), who was stringent regarding gifts even in a place where everyone gives gifts and then performs the betrothal, would agree regarding the ketubah if everyone writes it before the betrothal. There, he was stringent due to the possibility that we might not be well-versed in the custom and there might be some who betroth beforehand, as he wrote. But with regard to the ketubah, the custom is clear to write it before the betrothal in all our lands, and even regarding gifts, the law is the same in our country, as I wrote in paragraph 17.

כא. חששא דכתובה היא אפילו בדלא שדיך כשידוע שנכתבה מדעת שניהם, דכיון דהסכימו לכתוב כתובה פשיטא שיש ביניהם דברי קדושין, ואם לא נכתבה מדעת שניהם אין חוששין להכתובה אא"כ שדיך [ב"ש]. ודע, דבמקום דאין חוששין – אין חוששין אף לשני הדברים ביחד, כגון ששלח לה סבלונות וגם כתב לה כתובה, אם הוא מקום דכו"ע מסבלי והדר מקדשי וכו"ע כותבין ואח"כ מקדשין – אין חוששין [שם].

21. The concern of a ketubah (marriage contract) arises even when there was no formal betrothal, provided it is known that it was written with the consent of both parties. For once they agree to write a ketubah, it is obvious that there are matters of betrothal between them. However, if it was not written with the consent of both parties, we are not concerned with the ketubah unless there was a formal betrothal [Beit Shmuel]. And know that in a place where we are not concerned, we are not concerned even for both matters together. For example, if he sent her gifts and also wrote her a ketubah, if it is a place where everyone gives gifts first and then betroths, and everyone writes a ketubah and then betroths – we are not concerned [there].

כב. דבר פשוט הוא דאם יש איזה מנהג בעיר – הולכין אחר המנהג, ואם היה מנהג ונתבטל – הולכין אחר עכשיו, ואם מעולם לא היה מנהג קבוע בהעיר או שהיא עיר חדשה שנתקבצו ממקומות הרבה ושארי עיירות הסמוכות לה חלוקות במנהגם – נדון כמחצה על מחצה וחוששין לקדושין, ואם ידוע שכולם באו ממדינה אחת ששם יש מנהג קבוע – הולכין אחרי אותו המנהג, ואם בא ממקום שאין חוששין לסבלונות למקום שחוששין – הולכין אחר המקום שבא משם, אא"כ שהוא כאן שלשים יום אז דינו כבני העיר הזאת [שם], ואע"ג דקיי"ל דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם כמ"ש באו"ח סי' תצ"ו, זהו בחומרת איסור, אבל בזה שהחשש הוא שמא קידשה כיון שבא ממקומו שאין חוששין לסבלונות ממילא דאין בסבלונות חשש קדושין, ולכן אפילו אין דעתו לחזור לית לן בה, ורק כשנתיישב בכאן ל' יום מסתמא נתוודע מנהגם וממילא דגם הוא עושה כמנהגם ויש חשש קדושין [נ"ל].

22. It is clear that if there is a certain custom in a city, we follow the custom. If there was a custom and it was nullified, we follow the current practice. If there was never a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fixed custom in the city or it is a new city where people have gathered from many places, and the nearby towns have different customs, we treat it as a fifty-fifty situation and are concerned about betrothal. If it is known that everyone came from one region where there is a fixed custom, we follow that custom. If someone comes from a place where they are not concerned about giving gifts as a sign of betrothal to a place where they are concerned, we follow the custom of the place he came from, unless he has been here for thirty days, in which case he is considered like a resident of this city [as mentioned there]. Even though we hold that one applies the stringencies of the place to which one has come, as stated in Orach Chaim 496, this applies to the stringencies of prohibitions. But here, since the concern is that he might have betrothed, if he came from a place where they are not concerned about gifts as a sign of betrothal, there is no concern about betrothal through gifts. Therefore, even if he does not intend to return, we do not consider it. Only if he has settled here for thirty days, it is assumed he has become aware of their custom, and thus he also follows their custom, and there is a concern about betrothal [so it seems to me].

סימן מו

א. **[דיני קלא בקדושין ואם מבטלין הקול ובו כ"ו סעיפים]**
האשה שיצא עליה קול שהיא מקודשת לפלוני והיא פנויה, כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ט דין כ"ב דהרי זו בחקת מקודשת אע"פ שאין שם ראיה ברורה, וכל קול שלא הוחזק בב"ד אין חוששין לו. וכיצד הוא הקול שתוחזק זו בו שהיא מקודשת? כגון שבאו שנים והעידו שראו הנרות דולקות ומטות מוצעות ובני אדם נכנסין ויוצאין ונשים שמחו לה ואומרות "נתקדשה פלונית היום". שמעו אותן אומרות "פלונית תתקדש היום" – אין חוששין לה, שמא נזדמנו לקדש ולא נתקדשה, עד שישמעו שנתקדשה. וכן אם באו שנים ואמרו "ראינו כמו שמחת אירוסין ושמענו קול הברה ושמענו מפלוני ששמע מפלוני שנתקדשה פלונית בפני פלוני ופלוני" והלכו להם העדים למדינה אחרת או מתו – ה"ז קול שמחזיק אותה מקודשת, עכ"ל.

1. **[Laws Regarding Rumors in Betrothal and Whether the Rumor is Nullified, Containing 26 Sections]**
A woman about whom a rumor has spread that she is betrothed to a certain man and she is single, the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 9, Law 22 that she is considered betrothed even though there is no clear evidence. Any rumor that has not been confirmed in court is not taken into consideration. What kind of rumor would confirm that she is betrothed? For example, if two people came and testified that they saw candles lit, beds made, and people coming and going, and women rejoicing with her and saying, "So-and-so was betrothed today." If they heard them saying, "So-and-so will be betrothed today," it is not taken into consideration, as perhaps they gathered to betroth her but the betrothal did not take place, until it is heard that she was betrothed. Similarly, if two people came and said, "We saw something like an engagement celebration and heard festive sounds and heard from someone who heard from someone else that so-and-so was betrothed in the presence of certain individuals," and the witnesses then went to another country or died, this is considered a rumor that confirms her betrothal, end of quote.

ב. ביאור דבריו: דקול הברה שבעיר לאו כלום הוא אא"כ הוחזק קול זה בב"ד ע"פ עדים כשירים המעידים שהם בעצמם ראו ההכנות להקדושין כמנהג העולם, ואף שמעצם הקדושין אינם יודעים אלא שמעם מפי נשים או מאחד ששמע מאחד ועידי הקדושין מתו או הלכו – זה מקרי קול, דהוה כמו רגלים לדבר כיון שעל ההכנה הם עצמם מעידים שבעיניהם ראו. וההפרש בין שמיעה מנשים או מעד אחד, אף שלדינא אחת הן, מ"מ מבואר מדבריו דהשמיעה מנשים הוא באופן שהן עצמן ראו שנתקדשה, ומעד אחד אף שהוא בעצמו לא ראה הקדושין וגם לא שמע משני עדים אלא הוא עד מפי עד שראה הקדושין, ואפשר שלכן בנשים כתב שיאמרו "היום נתקדשה" ובעד לא כתב כן, דהנשים כיון שהן עצמן ראו הקדושין צריכות לומר שהיום היה, אבל זה העד ששמעו מהם אינו אומר שבעצמו ראה אלא ששמע מאחר א"כ מאין לו לדעת מתי היו הקדושין. וזה שבנשים הצריך שיאמרו שבעצמן ראו ולא סגי אם יאמרו ששמעו, נ"ל הטעם דעד אחד עכ"פ מצינו דעדותו עדות מן התורה לחיוב שבועה לכך מהני עדות שמיעתו לעניין קול, משא"כ נשים אין בהן ממש אם לא שאמרו שראו בעצמן. עוד אפשר לומר בכוונתו דמשום דבעד הוסיף לומר שאלו העדים בעצמם שמעו קול הברה בעיר מהקדושין לפיכך די אם גם מעיד עד מפי עד, ועכ"פ שמענו מדבריו דגם בעד הצריך שיראו הכנות הקדושין [דמפרש דר"א בסוף גיטין אדעולא קאי ומפרש לא ששמעו קול הברה בלבד, ובדעולא א"צ לבאר דריבוי הנשים זהו בעצמו קול הברה, ומפרש ופלוני מפלוני ופלוני דאל"כ למה צ"ל והלכו וכו', ומתורץ קושין הר"ן, ודו"ק].

2. Explanation of his words: The general noise in the city is of no consequence unless this noise is substantiated in a court by valid witnesses who testify that they themselves saw the preparations for the betrothal according to common custom. Even though they do not know about the actual betrothal itself, having only heard it from women or from someone who heard it from someone else, and the witnesses to the betrothal have died or gone away – this is called a "rumor," because it is akin to having a basis since they themselves testify that they saw the preparations with their own eyes. The difference between hearing from women or from one witness, although legally they are the same,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is clarified in his words: hearing from women means that they themselves saw the betrothal, whereas one witness may not have seen the betrothal himself and did not hear it from two witnesses but from one witness who saw the betrothal. Therefore, when it comes to women, he wrote that they should say "she was betrothed today," but for a witness, he did not write this. The women, having seen the betrothal themselves, need to say that it was today, but the witness who heard from them does not say he saw it himself but heard it from someone else, so how can he know when the betrothal occurred? The reason why women must say they saw it themselves and it is not enough for them to say they heard it, it seems to me, is because the testimony of one witness is considered valid by Torah law for obligating an oath, therefore his hearsay testimony is effective for a rumor. However, women have no substantial standing unless they say they saw it themselves. Another possible explanation of his intention is that since for a witness he added that these witnesses themselves heard the general noise in the city about the betrothal, it suffices if he also testifies as a secondary witness. In any case, we learn from his words that even for a witness, it is necessary that they see the preparations for the betrothal.

ג. ויש מרבותינו שסוברים דבעד מפי עד א"צ שאלו המעידים יראו ההכנות להקדושין, והטעם דעד מפי עד הוה עכ"פ דבר ברור להקול שיצא שהרי מעידים שפלוני העיד מפלוני ופלוני מפלוני, ונהי דלדינא אין זה עדות מ"מ לעניין הקול מקרי דבר ברור, אבל בנשים אומרות "פלונית נתקדשה היום" אין זה כדבר ברור אלא כקול המולה בעלמא, לפיכך מצרכינן שאלו האנשים יראו ההכנות להקדושין והוה כרגלים לדבר שא"צ בזה דבר ברור [תוס' שם ד"ה עד, וכ"מ מהרא"ש ור"ן, ע"ש].

3. And some of our rabbis hold that in the case of hearsay testimony, it is not necessary that the witnesses see the preparations for the betrothal. The reason is that hearsay testimony is, at any rate, a clear matter regarding the rumor that has spread, for they testify that so-and-so testified from so-and-so and so-and-so from so-and-so. Even though this is not valid testimony for legal matters, nevertheless, regarding the rumor, it is considered a clear matter. However, when women say, "So-and-so was betrothed today," this is not considered a clear matter but rather just a general rumor. Therefore, we require that these people see the preparations for the betrothal, and it would be considered as having a basis, so that it does not need to be a clear matter.

ד. ויש מרבותינו שסוברים דשמיעה מפי הנשים וראיית ההכנות הוה יותר סימן מובהק להקול משמיעת עד מפי עד, ואם הקול יצא בשעתו לא מהני כלל מה ששמעו מעד מפי עד, אלא דווקא כשראו ההכנות – נרות דולקות ומטות מוצעות והנשים אומרות "פלונית נתקדשה היום", אבל אם הקול יצא אח"כ – די כששמעו עד מפי עד [רשב"א בתשו', הביאו ב"י].

4. There are some of our rabbis who hold that hearing from women and seeing the preparations is a more reliable sign of the voice than hearing testimony from a witness who heard from another witness. If the voice went out at the time, it is of no use at all to have heard from a witness who heard from another witness. Rather, it is specifically when they saw the preparations—candles lit, beds made, and women saying "So-and-so was betrothed today." But if the voice went out afterwards, it is sufficient to have heard from a witness who heard from another witness. [Rashba in his responsa, brought by Beit Yosef].

ה. ובזה שכתב הרמב"ם דדי כשיאמרו ששמעו מפלוני, יש מרבותינו דס"ל דבעינן דווקא כששמעו משנים [רא"ש], רק שא"צ שאלו ישמעו מפי השנים אלא אפילו אחד מאחד והשני מאחר [ר"ן] דהרי א"צ כאן עידי קדושין, אבל עכ"פ הקול יוצא משנים מפי שנים, אבל תרי מחד או חד מתרי אינו קול. ואפשר לומר דלדינא לא פליגי, דלהרמב"ם שפסק דבעינן גם בזה שיראו ההכנות להקדושין די בשנים מפי אחד, ובלא ראיית ההכנות יודה הרמב"ם דבעינן שנים מפי שנים, ורבותינו אלו יודו להרמב"ם דכשראו ההכנות די בשנים מפי אחד דלא גרע מאמירת הנשים, והם מפרשים דזה מיירי בלא ראיית ההכנות כמ"ש. וגם במ"ש הרמב"ם דאם העדים האחרונים הלכו למדינה אחרת או מתו ה"ז קול, יש מי שחולק עליו וס"ל דדווקא הלכו הוה קול דמירתתי שמא יבואו ויכחישום, אבל מתו לא הוה קול [טור בשם רמ"ה], וגם זה נ"ל דלפירוש הרמב"ם דמיירי בראיית ההכנות הכל מודים דאפילו במתו הוה קול [ע' חמ"ח סק"ד וב"ש סק"ו וסק"ז, ולפמ"ש א"צ לזה, ודו"ק].

5. And regarding what the Rambam wrote, that it is sufficient if they say they heard from so-and-so, some of our Rabbis are of the opinion that we specifically require that they heard from two people. However, it is not necessary that both heard from the same two people; rather, even if one heard from one person and the other from another person, it is still valid, because we do not require witnesses of the betrothal itself. Nevertheless, the rumor must emanate from two people who heard from two sources. But if two people heard from one source or one person heard from two sources, it is not considered a rumor. It is possible to say that there is no practical disagreement: according to the Rambam, who ruled that we also need them to witness the preparations for the betrothal, it is sufficient if two people heard from one source.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Without witnessing the preparations, the Rambam would agree that we need two people who heard from two sources. Likewise, our Rabbis would agree with the Rambam that if they saw the preparations, it is sufficient if two people heard from one source, as this is no less valid than the women's statements. They interpret this as referring to a case where the preparations were not witnessed, as explained. Moreover, regarding what the Rambam wrote, that if the later witnesses went to another country or died, it is still considered a rumor, there are those who disagree and hold that it is specifically if they went to another country that it is considered a rumor, because there is a fear that they might return and contradict the testimony. But if they died, it is not considered a rumor. This also seems to me to be according to the Rambam's interpretation that it refers to witnessing the preparations, and all would agree that even if the witnesses died, it is still considered a rumor.

ו. בגמ' מבואר דדווקא באומרים שנתקדשה פלונית לפלוני, אבל אם אין מזכירים למי נתקדשה – אין זה קול, ודווקא בהקול בעינן שיאמרו כך, אבל הנשים או העדים א"צ לומר כך, וכן מבואר מלשון הפוסקים. וגם מבואר בגמ' דביצא הקול שבעיר אחרת נתקדשה אין זה קול, ולא הוצרכו הפוסקים לבאר זה, דמתוך דבריהם שכתבו דב"ד צריכין לחקור בראיית ההכנות הוה כמפורש דמיירי בעיר זו ולא בעיר אחרת, ולכן הנשים או העדים א"צ שיאמרו בעיר זו, דממילא מובן כן, אמנם אם אומרים מפורש שנתקדשה בעיר אחרת – אין זה קול [ב"ש סק"ד וע' חמ"ח].

6. In the Gemara, it is explained that it is only when people say that a specific woman was betrothed to a specific man that it constitutes a rumor. However, if they do not mention to whom she was betrothed, it is not considered a rumor. Specifically, for the rumor to be valid, people need to say it this way, but the women or witnesses do not need to express it this way, as is also evident from the language of the poskim (decisors of Jewish law). Furthermore, the Gemara clarifies that if the rumor arose in another city that she was betrothed, it is not considered a rumor. The poskim did not need to explain this because from their writings, which state that the court needs to investigate the evidence of the preparations, it is implicitly understood that this pertains to this city and not another city. Therefore, the women or witnesses do not need to explicitly say "in this city," as it is understood. However, if they explicitly say that she was betrothed in another city, it is not considered a rumor.

ז. וזה לשון הטור: פנויה שיצא עליה קול שנתקדשה חוששין לו וצריכה גט, והוא שהקול ברור והוחזק בב"ד, פי' כשיצא הקול בדקו ב"ד אחריו ומצאוהו נכון, אבל אם אינו ברור או לא הוחזק בב"ד – לא. וכיצד הקול הברור? כגון שבאו עדים והעידו שראו נרות דולקות ומטות מוצעות ונשים שמחות לה ואומרות "נתקדשה פלונית היום לפלוני" וכו', עכ"ל. משמע מדבריו דגם הנשים צריכות לומר שנתקדשה לפלוני היום, ואפשר דגם הטור מודה למה שנתבאר, דהטור מיירי דהקול יצא שנתקדשה סתם כמבואר מדבריו ולכן מצריך שהנשים יאמרו "לפלוני", אבל הרמב"ם שכתב דהקול יצא שנתקדשה לפלוני אין הנשים צריכות לומר "לפלוני" [ע' ב"ש סק"ד, ול"נ כמ"ש]. וגם מה שהצריכו הרמב"ם והטור שהנשים יאמרו שנתקדשה היום זהו לפי שלא הזכירו בהקול היום, ולכן רבינו הב"י שכתב פנויה שיצא עליה קול שנתקדשה היום לפלוני בעיר זו וכו', כתב באמירת הנשים שאומרות "נתקדשה פלונית" ולא הזכיר היום [נ"ל].

7. And this is the language of the Tur: "A single woman about whom a rumor emerged that she was betrothed, we are concerned about it and she needs a get (divorce document), provided that the rumor is clear and established in a court. This means that when the rumor emerged, the court investigated it and found it to be true. But if it is not clear or not established in a court, then no. And what is considered a clear rumor? For example, if witnesses came and testified that they saw candles lit, beds made, and women rejoicing for her and saying, 'So-and-so was betrothed today to so-and-so,' etc." End of quote. It implies from his words that the women also need to say that she was betrothed to so-and-so today. And it is possible that the Tur also agrees with what was explained, that the Tur is dealing with a rumor that emerged that she was betrothed in general, as is evident from his words, and therefore requires that the women say 'to so-and-so.' But the Rambam, who wrote that the rumor emerged that she was betrothed to so-and-so, does not require the women to say 'to so-and-so.' Also, what the Rambam and the Tur required, that the women say she was betrothed today, is because the rumor did not mention 'today.' Therefore, our master the Beit Yosef, who wrote, 'A single woman about whom a rumor emerged that she was betrothed today to so-and-so in this city,' wrote in the women's statement that they say 'So-and-so was betrothed' and did not mention 'today.'

ח. כללא דמילתא – אין חוששין לקול אלא כשהוחזק בב"ד, שב"ד חקרו בדבר ושמעו שיש ממשות בקול כמ"ש, וארבעה דברים צריך להיות: שיאמרו "נתקדשה" לשון עבר, ושיאמרו שהקדושין היו "היום", ושיאמרו "לפלוני", ושיאמרו "בעיר זו", ולפי מה שבארנו לבד לשון "נתקדשה" א"צ אלא או בהקול או בהגדת הנשים. וכל זמן שלא הוחזק הקול בב"ד – אין חוששין לו, אפילו אמרו שיש עדים במקום קרוב, אין מונעין אותה מלהנשא, אמנם זה תלוי בהבנת הב"ד יראי אלקים [ב"ש]. אמנם אם יש חזקה טובה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שנתקדשה, כגון שמוחזקת בעיר לוודאי נתקדשה – אז לא בעינן הוחזק בב"ד דהרי סוקלין ושורפין על החזקות, ורק בקול בעלמא בעינן חקירת ב"ד, ויש לב"ד לחזור ולדקדק אחרי הקול כל זמן שלא נשאת לאחר עדיין כדי לבררו אם יש בו ממשות, אבל משנשאת לאחר אין מדקדקין אחר הקול, דקלא דבתר נשואין לא חיישינן ליה כמו שיתבאר [חמ"ח סק"ז].

8. The general principle is that we do not concern ourselves with a rumor unless it has been substantiated in a court (Beit Din), where the court has investigated the matter and heard that there is substance to the rumor, as we have said. There are four things that must be present: they must say "she was betrothed" in the past tense, they must say that the betrothal took place "today," they must say "to so-and-so," and they must say "in this city." According to what we have explained, the phrase "she was betrothed" is only necessary either in the rumor or in the testimony of the women. As long as the rumor has not been substantiated in a court, we do not concern ourselves with it. Even if they say there are witnesses in a nearby place, we do not prevent her from marrying. However, this depends on the understanding of the God-fearing court. But if there is a strong presumption that she was betrothed, such as if she is known in the city to have definitely been betrothed, then we do not need it to be substantiated in a court, for we execute punishments based on presumptions. It is only for a mere rumor that we require the court's investigation. The court should continue to investigate the rumor as long as she has not married another man in order to clarify whether there is substance to it. But once she has married another man, we do not investigate the rumor further, for a rumor that arises after marriage is not taken into consideration, as will be explained.

ט. יש מי שאומר דאיזהו קול שב"ד צריכין לברר, זהו דווקא כשיצא קול הברה והמולה בעיר "פלונית נתקדשה", אבל כשאין קול הברה והמולה בעיר – לא מקרי קול, דאל"כ לא תהא בת ישראל פנויה שילכו שני ריקים ופוחזים ויאמרו במסיבה פלונית נתקדשה וישמע אחד ויעיד משמם ושנים ישמעו מפי האחד ושנים אחרים ישמעו מפי השנים ואין לדבר סוף, הלכך צריך שיהא קול הברה בעיר שאין בני אדם מקבלין קול הברה אא"כ יש בו ממש, וכשיצטרף לזה שיאמרו שנים שמענו – חוששין לקדושין [ב"ח בשם מהר"ל מפראג]. ובאמת כן מורה לשון הרמב"ם והטור והשו"ע, ובפרט להרמב"ם שכתב דגם בעדים צריך שיראו הכנות לקדושין הרי מבואר להדיא שאין לסמוך על שמועות בעלמא [ב"ש]. ויש גם מי שאומר שבאמירות הנשים צריך דווקא שיהיו שמחות עמה ואומרות "נתקדשה", אבל אם שמחות עמו ואומרות שקידש לא הוה קול, ואינו מוכרח[דהש"ס והפוסקים אורחא דמילתא קתני, וע' ב"ש סק"ג].

9. There are those who say that the type of rumor that a court needs to investigate is specifically when there is a loud and widespread rumor in the city that "so-and-so was betrothed." However, if there is no loud and widespread rumor in the city, it is not considered a rumor. Otherwise, no Jewish woman would remain single, as two irresponsible individuals might go to a gathering and say that someone was betrothed, and one person would hear and testify on their behalf, and then two others would hear from that one, and two more would hear from those two, and it would never end. Therefore, it needs to be a loud and widespread rumor in the city, as people do not accept a loud and widespread rumor unless there is substance to it. When this is combined with the testimony of two people who say they heard it, then we are concerned about the betrothal [Bach in the name of the Maharal of Prague]. Indeed, this is also indicated by the language of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, especially according to the Rambam, who wrote that even with witnesses, they need to see the preparations for the betrothal. This clearly shows that one should not rely on mere hearsay [Beit Shmuel]. There are also those who say that in the case of women's statements, it is necessary for them to be rejoicing with her and saying "she was betrothed," but if they are rejoicing with him and saying that he betrothed her, it is not considered a rumor, although this is not conclusive [as the Talmud and the poskim state the general practice, and see Beit Shmuel, subsection 3].

י. שנים אלו שמעידים לפני ב"ד שראו ההכנות וששמעו הנשים אומרות או ששמעו מפלוני כמו שנתבאר צריכים להיות עדים כשירים, דנהי דחוששין לקול אף שלא באנו ליסוד העדות שהלכו למדה"י או שכל הבירור תלוי על אמירת הנשים וההכנות, מ"מ אלו הדברים איך נסמוך ע"פ עדים שאינם כשירים לעדות, וכן משמע מלשון הרמב"ם וכל הפוסקים. ואמת שהטור הביא בשם אחד מהראשונים דאפילו אשה ששמעה מתרי חיישינן לקלא, היא דיעה יחידאה שלא נתבררה, ולבד זה יש שם בהטור טעות מהדפוס בכל עניין זה ע"ש [ע' ב"ש סק"ה שהביא ראיה מר"ש בש"ס דא"צ כשירים, וצע"ג דר"ח ור"ש לא קאי על עדים הראשונים אלא הם ממי שמעו ע"ש ברש"י ותוס', ופשוט דר"ת הוא כר' אבא ור"ש כעולא, ע"ש ודו"ק].

10. These two [witnesses] who testify before the court that they saw the preparations and heard the women saying [that the husband died] or heard it from someone else, as was explained, need to be valid witnesses. Although we are concerned about a rumor even if it hasn't reached the level of testimony that they went overseas or that all the clarification relies on the women's statements and the preparations, nevertheless, how

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

can we rely on these matters based on witnesses who are not valid for testimony? This is also implied by the language of the Rambam and all the decisors. And indeed, the Tur brought in the name of one of the earlier authorities that even if a woman heard from two [witnesses], we are concerned about the rumor. This is a singular opinion that has not been clarified, and besides this, there is a printing error in the Tur in this entire matter, see there. [See Beit Shmuel, section 5, who brought proof from R. Shimon in the Talmud that valid witnesses are not needed, but this is difficult to understand since R. Hananel and R. Shimon were not referring to the first witnesses but rather to from whom they heard, see there in Rashi and Tosafot. It is clear that Rabbeinu Tam follows R. Abba and R. Shimon follows Ulla, see there and examine well.]

יא. אפילו כשיצא הקול והב"ד ביררו ועמדו על הבירור שיש ממש בהקול ויש לחוש שנתקדשה, אינו אלא כשלא היה עם הקול אמתלא ששוברת את הקול, דאז אפילו היא מכחשת ואומרת שלא נתקדשה צריכה גט, אבל אם היה עם הקול אמתלא ושמעו את האמתלא כששמעו שנתקדשה – לא הוחזקה מקודשת, אלא שואלין אותה וסומכים על דבריה הואיל שאין שם ראיה ברורה ולא קול חזק.

11. Even when a rumor has spread, and the court has investigated and verified that there is substance to the rumor and there is a concern that she may have been betrothed, this is only if there was no explanation accompanying the rumor that refutes it. In such a case, even if she denies and says she was not betrothed, she would still require a divorce (get). However, if an explanation accompanied the rumor and was heard at the same time as the rumor of her betrothal, she is not considered betrothed. Instead, we ask her, and we rely on her words, since there is no clear evidence and the rumor is not strong.

יב. וכיצד היא האמתלא, כתב הרמב"ם: פלונית נתקדשה על תנאי או קדושי ספק – לא הוחזקה, עכ"ל. והטור כתב: כגון שיצא הקול שקידשה על תנאי או שזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, או אפילו אם יש לחוש לאמתלא לבטל הקול כגון שיש להסתפק אם יש בקדושין ש"פ או שמא קטן היה – אין חוששין לקול, עכ"ל. ביאור דבריו, שהאמתלא יש על שני פנים: או שהעולם יאמרו האמתלא מפורש כמו על תנאי או ספק קרוב לו ספק קרוב לה שזהו כאומרים בעצמם שיש ספק בהקדושין, או אפילו שהעולם אינם מטילים ספק אלא שע"י סיפורם ביכולת להטיל ספק, כהני עובדי דאיתא בגמ' שיצא קול שקידש בתמרים שלא נתבשלו ולפ"ז יכול להיות שאם באנו לשום אותם לא יהיה ש"פ, וכן מעשה שיצא קול שאחד מבני פלוני קידש אשה פלונית ולאותו פלוני היו בנים גדולים וקטנים ולפ"ז יכול להיות שאחד מהקטנים קידש ואין כאן קדושין, דעיקר החשש שחששו לקול הוא מפני הלעז ולא מעיקר דינא, וכיון שיש רק פתח לומר שאין כאן קדושין יאמרו הבריות שוודאי הב"ד עיינו שפיר בזה ומצאו שאין בזה ש"פ ושהקטן קידש.

12. And what is considered a valid excuse (to dismiss a rumor)? The Rambam wrote: If a woman was betrothed conditionally or there is a doubt about the betrothal, the rumor does not hold, end quote. The Tur wrote: For example, if a rumor spread that she was betrothed conditionally or that the betrothal was uncertain whether it was closer to him or to her, or even if there is reason to dismiss the rumor such as if there is doubt whether the betrothal was worth a perutah or perhaps it was performed by a minor – we do not concern ourselves with the rumor, end quote. The explanation of his words is that an excuse can be of two types: either the people explicitly state the excuse, such as a conditional betrothal or an uncertain betrothal whether it was closer to him or to her, which is like saying themselves that there is doubt about the betrothal, or even if the people do not explicitly cast doubt but through their story it is possible to cast doubt, like those cases mentioned in the Gemara where a rumor spread that a betrothal was done with unripe dates and therefore if we were to assess them they might not be worth a perutah, and similarly a case where a rumor spread that one of a certain person's sons betrothed a certain woman and that person had both adult and minor sons, and therefore it is possible that one of the minors betrothed and there is no valid betrothal here. For the main concern about the rumor is due to slander and not from the essence of the law, and since there is merely an opening to say there is no valid betrothal here, the people will say that certainly the court examined this well and found that there is not worth a perutah and that a minor performed the betrothal.

יג. והרמב"ם ז"ל לא הזכיר זה האמתלא השניה, וי"א דגם זה כלול בדבריו שכתב קדושי ספק [ב"י], אבל בטור לא משמע כן [ב"ש סקי"א]. ולי נראה ברור דלהרמב"ם דעת אחרת בזה, דהנה בגמ' אמרו הני תרי עובדי שאפילו למ"ד לא מבטלינן קלא, בהא מבטלינן מטעם שיאמרו שוודאי הב"ד עיינו ומצאו שאין כאן קדושין, ואין זה עניין כלל לאמתלא, דכשיש אמתלא בדברי העולם עצמם כמו על תנאי או ספק קרוב לו או לה א"צ לבטל הקול כלל, אלא מיד לא חיישינן להקול, ויש בזה חומר ג"כ דאם לא יצא האמתלא עם הקדושין ביחד אפילו אם במשך זמן יצאה האמתלא ואומרים העולם שהיו על תנאי או ספק קרוב לו או לה – לא מהני, דאמתלא בעינן בשעת הקול כמו שיתבאר, אבל הני תרי עובדי לא מקרי אמתלא כלל, ואם העולם בעצמם אינם מטילים ספק זה דאינו ש"פ או שהוא קטן – חוששין להקול וצריכה גט, אלא דבזה צריכים לביטול הקול, והיינו שב"ד יכריזו שאין בהקול ממש דזהו פירוש הש"ס דמבטלינן קלא, כלומר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בהכרזה, אבל הרמב"ם פסק דלא מבטלינן קלא והשמיט כל פלוגתא דמבטלינן קלא, וגם הרי"ף לא הזכיר בטול קול, וא"כ לא מבטלינן קלא, אלא דלעניין זה עדיף מאמתלא היוצא עם הקול ביחד, דאמתלא זו מהני אפילו אם יצאה האמתלא במשך זמן ואומרים הבריות שיכול להיות שבזה לא היה ש"פ או שהמקדש היה קטן מהני. וטעם הדבר דבאמתלא שעל תנאי או ספק קרוב לו או לה לא מקבלינן אם במשך הזמן יצאה האמתלא, דלמה לא אמרו זה בשעת מעשה, וכיון שנתחזק הקול לא משגחינן בהאמתלא, אבל באמתלא דאינו ש"פ הלא גם בשעת מעשה כשיצא הקול אמרו במה קידשה, וכן כשהוא קטן הלא בשעת מעשה אמרו שאחד מבני פלוני קידשה והרי הקטן בכלל, אלא דעכ"ז אם העולם בעצמם אינם מפרשים ההיתר לא סמכינן לבטולי קלא, אך אם במשך זמן מפרשים ההיתר מקבלינן זה לאמתלא דהקול לא נתחזק כל כך, משא"כ בעל תנאי או ספק קרוב לו או לה דהוא דבר חדש לגמרי כבר נתחזק הקול ולא מקבלינן האמתלא לאחר זמן [ומקורו הוא ממאי דאמר ר"ז במקום אמתלא חוששין לאמתלא, כלומר במקום שאפילו לפי הדברים שבעת הקול יש אמתלא כהני עובדי דלעיל חוששין לאמתלא אפילו מכאן ועד י' ימים דאדרבה קאי ע"ש, וממילא מוכח דלית הלכתא כמ"ד דמבטלינן קלא אפילו בהני עובדי דלעיל, ואם כי המפרשים לא כתבו כן מ"מ כנלע"ד, ודו"ק].

13. And the Rambam, of blessed memory, did not mention this second pretext, and some say that this is also included in his words when he wrote "questionable betrothals" [Beit Yosef], but it does not seem so in the Tur [Beit Shmuel, section 11]. And it seems clear to me that the Rambam has a different opinion on this matter. For behold, in the Gemara it is said regarding these two cases that even according to the one who says we do not nullify a rumor, in this case we do nullify it, because people will say that certainly the court examined and found that there was no betrothal. And this has no relevance to a pretext, for when there is a pretext in the actual words of the people, such as a condition or a close doubt to him or her, there is no need to nullify the rumor at all. Rather, immediately we do not take the rumor into consideration. And there is also a stringency in this, that if the pretext did not emerge together with the betrothal, even if over time a pretext emerged and people say that it was conditional or a close doubt to him or her, it does not help, for a pretext is required at the time of the rumor, as will be explained. But these two cases are not considered a pretext at all, and if the people themselves do not cast this doubt, whether he is not suitable or he is a minor, we are concerned about the rumor, and she needs a get (divorce). However, for this, nullification of the rumor is required, meaning that the court announces that there is no substance to the rumor, which is the interpretation of the Talmud that we nullify a rumor, meaning by announcement. But the Rambam ruled that we do not nullify a rumor and omitted the entire dispute about nullifying a rumor, and also the Rif did not mention nullifying a rumor. Therefore, we do not nullify a rumor, but in this matter, it is preferable to a pretext that emerges together with the rumor, for this pretext is effective even if it emerged over time, and people say that it could be that he was not suitable or the one who betrothed was a minor. And the reason is that in a pretext about a condition or a close doubt to him or her, we do not accept it if it emerged over time, for why did they not say it at the time of the act? And since the rumor has become established, we do not pay attention to the pretext. But in a pretext that he is not suitable, even at the time of the act when the rumor emerged, they said with what did he betroth her? And similarly, when he is a minor, at the time of the act, they said that one of the sons of so-and-so betrothed her, and the minor is included. However, if the people themselves do not clarify the permissibility, we do not rely on nullifying the rumor. But if over time they clarify the permissibility, we accept this as a pretext, for the rumor has not become so established. This is not the case with a condition or a close doubt to him or her, which is a completely new matter, for the rumor has already become established, and we do not accept the pretext after time [and its source is from what Rabbi Zeira said, that in the place of a pretext we consider the pretext, meaning in a place where even according to the words at the time of the rumor there is a pretext, like these two cases mentioned above, we consider the pretext even from now until ten days, for on the contrary, it stands there, and it is automatically proven that the law is not according to the one who says we nullify a rumor even in these cases mentioned above. And even though the commentators did not write this, this is what appears to me, and scrutinize well].

יד. ודין זה שכתבנו אליבא דהרמב"ם ביארה הרמב"ם אח"כ, שכתב: יצא עליה קול שנתקדשה לפלוני ולאחר ימים אמרו אמתלא, אם נראים הדברים לב"ד שהוא כן – סומכין על האמתלא ולא הוחזקה מקודשת, ואם לאו, הואיל ולא נשמעת האמתלא בעת שנשמעו הקדושין אין חוששין לאמתלא עכ"ל, וכ"כ בשו"ע סעי' ד'. וביאור הדברים – אם נראים הדברים לב"ד שהוא כן כגון שהקול שיצא סובל אמתלא זו, כמו הני עובדי שכתבנו שאמרו בעת הקול במה קידשה ואח"כ ביארו בעצמם האמתלא שזה אינו ש"פ וכן בקטן כמ"ש – סומכין ע"ז ולא הוחזקה מקודשת, כי הקול לא נתחזק. אבל באם לאו, כגון שהאמתלא הוא דבר חדש כמו על תנאי או ספק קרוב לו או לה דהקול שבעת הקדושין אינו סובל פירוש זה – אין חוששין להאמתלא כיון שכבר נתחזק הקול, וזהו כוונת הטור שכתב על הרמב"ם בלשון פלוגתא, דבאמת חולק על הטור כפי מה שבארנו בהני תרי עובדי [וקושית ר"פ מדקתני שם משמע בעת מעשה, וכ"ש דקשה לרבה בר"ה, ור"כ מקשה לר"פ מנתקדשה וכו', כלומר דבהכרח מוכח דלפעמים גם שלא בעת מעשה מהני דזהו כהני עובדי כיון שאמרו לה מת בעלה הוה כעל תנאי אם מת יהא קדושין ואם לאו אינם קדושין, וכ"ש דלרבה א"ש יותר, ומשני שאני התם דאתי ומערער כלומר שהכל רואים השקר, וא"ש כל קושיות הלח"מ, ע"ש ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

14. And this law that we have written according to the Rambam, the Rambam explained subsequently, where he wrote: If a rumor spread that she was betrothed to so-and-so and after some days they provided an explanation, if it appears to the court that it is indeed so, they rely on the explanation, and she is not considered betrothed. But if not, since the explanation was not heard at the time the betrothal was heard, they do not concern themselves with the explanation. These are his words, and similarly, it is written in the Shulchan Aruch, section 4. To explain, if it appears to the court that it is indeed so, for instance, if the rumor that spread supports this explanation, like the cases we mentioned where they said at the time of the rumor with what she was betrothed, and afterwards, they clarified themselves with the explanation that it was not valid, and similarly with a minor as we wrote – they rely on this and she is not considered betrothed, because the rumor did not become established. But if not, for instance, if the explanation is something new, like a condition or a doubt close to him or her, where the rumor at the time of the betrothal does not support this interpretation – they do not concern themselves with the explanation since the rumor has already become established. This is the intention of the Tur, who wrote about the Rambam in the language of dispute, that in truth, he disagrees with the Tur as we explained in these two cases.

טו. ורבינו הב"י כתב בסעי' ג' כהטור דאפילו בהני עובדי מותרת מיד וא"צ שיאמרו האמתלא, ובסעי' ד' העתיק דברי הרמב"ם שהבאנו, וא"כ א"א לפרש מ"ש אם נראים הדברים לב"ד על הני עובדי, דבהם א"צ אמתלא להטור, וגם א"א לפרש דקאי על תנאי או ספק קרוב לו או לה, דבזה לא שייך לומר שנראים הדברים לב"ד דבמאי נראה זאת, וי"א דהכוונה הוא כגון שמתחלה יצא הקול שקידשה בזריקה והאמתלא יצאה שהיה קרוב לו [חמ"ח וב"ש], ולענ"ד דא"צ לזה כלל אמתלא להטור, דמי גרע מקידשה בתמרים גרועים שאפשר לומר שאינם ש"פ אף שאפשר ששוה פרוטה, או באחד מבני פלוני שאפשר לומר על הקטן אף שאפשר לפרש על הגדול, וה"נ בזריקה כיון שאפשר לפרש שהיה קרוב לו אף שאפשר שהיה קרוב לה מ"מ הרי יש להסתפק ולמה צריך שתצא אמתלא.

15. And our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 3 like the Tur, that even in these cases, it is permitted immediately and there is no need to state a pretext. And in section 4, he copied the words of the Rambam that we brought, and therefore, it is impossible to interpret what he wrote, "if the matter appears to the court," about these cases, because according to the Tur, no pretext is needed for them. And it is also impossible to interpret it as referring to a condition or a close doubt to her or him, because in such a case, it is not relevant to say that the matter appears to the court, for how would this be apparent. And some say that the intention is, for example, if initially the rumor spread that he betrothed her by throwing, and the pretext came out that he was close to her [Choshen Mishpat and Beit Shmuel]. However, in my humble opinion, there is no need for any pretext according to the Tur, for what is worse than if he betrothed her with inferior dates, where one can say they are not worth a perutah even though they might be worth a perutah, or with one of the sons of so-and-so, where one can say it was the minor even though it could be interpreted as the adult. And similarly, with throwing, since it can be interpreted that he was close to her even though it could be that he was close to him, nevertheless, there is room for doubt, and why should a pretext be necessary.

טז. ולכן נ"ל דרבינו הב"י מפרש דעל כל מיני אמתלאות קאי, אפילו יצא הקול שנתקדשה סתם ואח"כ יצא הקול שהיה על תנאי או שזרק לה קדושין והיה קרוב לה מהני אמתלא שאח"כ, אם רק הב"ד ביררו בבירור גמור שכן הוא שקידש על תנאי ולא נתקיים התנאי או שהיה וודאי קרוב לו, וזה שכתב אם נראים הדברים לב"ד שהוא כן, ר"ל שכן נתוודע לב"ד שכן הוא כפי האמתלא, וטעמא דמלתא דהא בגמ' איפליגו אי מבטלינן קלא אם לאו כלומר כשנתוודעו שהקדושין אינם קדושין, אלא דאנן מחמרינן ולא מבטלינן קלא, ולכן נהי דבעצמינו לא מבטלינן מ"מ אם יצאה אמתלא זו מפי הבריות וודאי דמבטלינן הקדושין, אבל גדולי האחרונים לא כתבו כן ולכן יש להחמיר למעשה.

16. Therefore, it seems to me that our master, the Beit Yosef, explains that it applies to all kinds of excuses. Even if a rumor spreads that she was betrothed without any conditions, and afterward a rumor spreads that it was conditional or that the betrothal was done by throwing (an object) and it was close to her, the excuse that came afterward is valid, provided that the court has thoroughly clarified that this is indeed the case — that he betrothed her conditionally and the condition was not fulfilled, or it was certainly close to her. This is what he wrote, "if it appears to the court that this is so," meaning that the court was informed that this is indeed the case according to the excuse. The reasoning is that in the Gemara, there is a dispute whether we nullify a rumor or not, meaning when it becomes known that the betrothal is not valid betrothal. However, we are stringent and do not nullify a rumor. Therefore, although we do not nullify it ourselves, if such an excuse comes from the people, certainly we nullify the betrothal. But the great later authorities did not write this, and therefore, it is proper to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

be stringent in practice.

יז. כתב רבינו הרמ"א: נתברר אח"כ ששקר היה הקול כגון שבאו העדים שתלו בהם הקדושין ושנתקדשו בפניהם ואומרים להד"מ – מבטלין קלא, וי"א דבזמה"ז אין מבטלין קלא, עכ"ל. וכבר בארנו דדעת הרי"ף והרמב"ם ג"כ דלא מבטלין קלא ויש לזה סמוכות מן הש"ס כמ"ש בסעי' י"ג, וגם רבינו הב"י לא הזכיר זה כלל, ורבינו הרמ"א ס"ל כיון דחששא דקול הוא רק חששא דרבנן ולכן קיי"ל כדברי המיקל, ומ"מ חשש להי"א דבזמה"ז לא מבטלינן משום דבגמ' תלו זה לפי מנהג המקומות ואנן לא ידעינן מאיזה מקומות אנחנו [ע' חמ"ח]. ואפילו במקום דמבטלינן קלא אינו אלא כשהעדים שתלו בהם באו ואמרו ששקר הדברים, אבל אם העדים שהוציאו הקול באו ואמרו ששקר הוא – לא משגחינן בהו כיון שחוזרין מדבריהם הראשונים [ב"ש]. וי"א דגם בכה"ג מהני כיון שמתחלה לא הוה אלא רינון בעלמא, וכ"ש שאם מתוך חקירה ודרישה נתפסו בדבריהם ששקר הדבר – וודאי דמועיל [ע' ב"ח]. ודע, דבכל קול אם העדים שתלו בהם הם סמוכים לעיר – לא הוה קול עד שישאלו להעדים [ב"ש] כשרואים בי"ד שהקול מתחזק והולך.

17. Rabbeinu the Rema wrote: If it is later clarified that the rumor was false, such as when the witnesses upon whom the betrothal was attributed come and say, "It did not happen"—then the rumor is nullified. Some say that in our times, rumors are not nullified. And we have already explained that the opinion of the Rif and the Rambam is also that rumors are not nullified, and there are supports for this from the Talmud as explained in section 13. Additionally, Rabbeinu the Beit Yosef did not mention this at all. Rabbeinu the Rema holds that since the concern of a rumor is only a rabbinic concern, we follow the lenient opinion. Nevertheless, he was cautious of the opinion that in our times rumors are not nullified because the Talmud attributed this to the customs of various places, and we do not know from which places we are [see Chomat Shlomo]. Even in places where rumors are nullified, it only applies when the witnesses upon whom the rumor was based come and say the matter is false. However, if the witnesses who spread the rumor come and say it is false, we do not pay attention to them since they are retracting their original statements [see Beit Shmuel]. Some say that even in such a case it is effective because initially it was only a mere rumor. Certainly, if through investigation and inquiry it is found that their statements are false, it is effective [see Bach]. Know that in any case of a rumor, if the witnesses upon whom it was based are close to the city, it is not considered a rumor until the witnesses are questioned [see Beit Shmuel], especially when the court sees that the rumor is gaining strength.

יח. עוד כתב: שלח לה סבלונות והוא בדרך שאין חוששין לסבלונות ששלח לה, אע"ג דיצא עליה מזה קול מקודשת אין חוששין לקול, שכן דרך לקרא לסבלונות קדושין, עכ"ל. ור"ל שאין הב"ד חוששין לבדוק אחרי הקול אף שיצא קול סתם מקודשת, דזהו כקול ושוברו עמו דכיון דידוע ששלח לה סבלונות תלינן את הקול מחמתם, דאלולי הסבלונות היו ב"ד חייבים לחקור אחרי הקול וכמ"ש בסעי' ח'. אמנם אם חקרו ב"ד אחרי הקול ומצאוהו ממש, שמעידים בהכנות לקדושין ונשים שמחות ואומרות נתקדשה, או שמעידים מפי עדים שהלכו למדה"י שהיה קדושין ממש – וודאי דחיישינן לקול [ע' חמ"ח סקי"א וב"ש סקט"ו]. וכתב רבינו הרמ"א דכל מקום שאין צריכין להחמיר אין להחמיר בקול כלל, כדי שלא ליתן יד לרשעים שיוציאו קולות על בנות ישראל לעגנן או להוציא מהן ממון, עכ"ל. ולכן במקום שא"צ לחקור אחר הקול שיש במה לתלותו נכון לב"ד שלא יחקורו כלל, אם לא שלפי ראות עיניהם יש ממש בדבר, ודבר פשוט שאם הב"ד רואים שיד רשעים באמצע להוציא קול – מחוייבים לעשות כל טצדקי בפועלי און ולהשקיט הקולות כדי שלא יהיו בנות ישראל כהפקר.

18. He also wrote: If he sent her gifts in a manner that does not raise suspicion, even if a rumor arises that she is betrothed, we do not concern ourselves with the rumor, since it is customary to refer to such gifts as betrothal gifts. This means that the court does not need to investigate the rumor, even if a general rumor arises that she is betrothed, because this is akin to a rumor with its refutation. Since it is known that he sent her gifts, we attribute the rumor to them. Without the gifts, the court would be obligated to investigate the rumor, as mentioned in paragraph 8. However, if the court investigated the rumor and found it to be substantiated, such as witnesses testify to preparations for a betrothal and women are rejoicing and saying she is betrothed, or witnesses testify that they traveled to a far place where the betrothal actually took place, then certainly we are concerned about the rumor. And our teacher, the Rema, wrote that in any case where there is no need to be stringent, one should not be stringent about rumors at all, in order not to give power to the wicked who might spread rumors about the daughters of Israel to make them agunot or extort money from them. Therefore, in a case where there is no need to investigate the rumor because there is something to attribute it to, it is proper for the court not to investigate at all, unless it appears to them that there is substance to the matter. And it is clear that if the court sees that the hand of the wicked is involved in spreading the rumor, they are obligated to use all means to silence the rumors so that the daughters of Israel are not treated as ownerless property.

יט. יצא עליה קול שהיא מקודשת לפלוני והקול הוחזק כדין באופן שצריכה גט, ובא אחר וקידשה בפנינו קדושין וודאים – חוזרין ובודקין יפה יפה על קדושי ראשון שהם בקול, אם באו עדים ברורים בראיה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ברורה שקדושי ראשון הם קדושין גמורים – אין קדושי שני כלום, שאין קדושין תופסין בא"א, ודווקא כשקבלה קדושין מהשני שלא בפני הראשון, דאם קיבלה בפני הראשון – פשיטא דצריכה גט מהשני, דהרי אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה לקבל קדושין מאחר והוה כאומרת גירשתני כמ"ש בר"ס י"ז ע"ש, ומיהו גם להשני אינה מותרת לפמ"ש רבינו הרמ"א שם דהולכין בזה לחומרא ע"ש, אבל אם קיבלה שלא בפניו – א"צ גט מהשני אם קדושי הראשון קדושין וודאים. ולמה חייבים ב"ד לחזור ולבדוק אחר קול הראשון שכבר הובדק? מפני שאם יעמוד הקול כשהיה, אסורה על הראשון כמו שיתבאר, לכך חוזרין ובודקין ואולי ימצאו קדושי ראשון וודאים ותשאר תחתיו ולא נצטרך לכופה לגרשה [כ"מ בגמ'].

19. A rumor emerged that she is betrothed to a certain man, and the rumor was substantiated in accordance with the law in such a way that she would require a get (divorce document). Another man then came and definitely betrothed her in our presence. We then reexamine carefully the betrothal of the first man which was based on a rumor. If clear witnesses come with clear testimony that the first betrothal was a complete betrothal, then the second betrothal is null, because betrothal does not take effect with a married woman. This is specifically if she accepted the betrothal from the second man not in the presence of the first man, for if she accepted it in the presence of the first man, it is obvious that she would need a get from the second man, as a woman does not have the audacity to accept betrothal from another man in the presence of her husband, and it is as if she is saying "you divorced me," as stated at the beginning of section 17. However, she is also not permitted to the second man according to what our master the Rema wrote there, that we are stringent in this matter. But if she accepted it not in his presence, she does not need a get from the second man if the betrothal of the first man is definite. And why is the court obligated to reexamine the first rumor which was already examined? Because if the rumor stands as it was, she is prohibited to the first man as will be explained. Therefore, we reexamine, and perhaps the first betrothal will be found to be definite, and she will remain with him, and we will not need to force him to divorce her.

כ. ואם הב"ד חזרו ובדקו ולא מצאו התחדשות בקדושי ראשון ועומד הקול כמקדם, אמרו חז"ל שכופין את הראשון שקדושיו בקול שיגרשנה והשני נושאה מפני שקדושיו וודאין, ומ"מ צריך לקדשה מחדש דשמא אמת היה הקול של הראשון ואין קדושיו תופסין [נ"ל], אבל להיפך שהשני יגרשה והראשון יכניסנה – אסור דשמא יאמרו שהוא גירשה והשני קידשה וגירשה ונמצא שהוא מחזיר גרושתו אחר שנתארסה לאחר. ואם גירשה השני וכנסה הראשון אפשר שבדיעבד א"צ להוציאה דהוה ס"ס – שמא לא קידש הראשון שהקול היה שקר ומותרת לו, ואת"ל שקידשה שמא לא גירשה וממילא דאין קדושי השני וגיטו כלום, ורק לכתחלה לא יכנוס [רשב"א]. ואפשר שגם בדיעבד צריך להוציאה, דכיון דהטעם משום לעז העולם והבריות אין מדקדקין בס"ס, ועמ"ש בסי' ל"א [חמ"ח סקי"ג, ועי' ב"ש]. וכל זה כשלא כנסה השני קודם גירושי ראשון, דאם כנסה ובא עליה הרי אסורה לו מדין תורה אם קדושי הראשון היו קדושין, כדין אשת איש שזינתה שאסורה לבעל ולבועל, ואסורה להראשון ולהשני ושניהם נותנים לה גט ואסורה עולמית על שניהם, ואם היה רק חופה – לית לן בה [ב"ש].

20. If the court re-examined the situation and found no new information regarding the first betrothal and the rumor persists as before, the sages stated that we compel the first man, whose betrothal was rumored, to divorce her, and the second man marries her because his betrothal is certain. Nevertheless, he must betroth her anew, as perhaps the rumor about the first betrothal was true and therefore the first betrothal would take effect. However, the reverse situation, where the second man divorces her and the first man takes her back, is forbidden, as people might say that she was divorced by the first man, betrothed by the second man, and divorced again, and thus it would seem that the first man is remarrying his divorced wife after she was betrothed to someone else. If the second man divorced her and the first man took her back, it is possible that post facto, he does not need to divorce her, as there is a double doubt: perhaps the first man did not betroth her, and the rumor was false, and she is permitted to him; and even if we say he did betroth her, perhaps he did not divorce her, and therefore the second man's betrothal and divorce are null. However, initially, he should not take her back. It is also possible that even post facto, he needs to divorce her, because since the reason is due to the suspicion of the world and public opinion, we do not rely on a double doubt. See what I wrote in Siman 31. All this applies when the second man did not marry her before the first man divorced her. If he did marry her and had relations with her, she is forbidden to him by Torah law if the first man's betrothal was valid, like a married woman who committed adultery, who is forbidden to both her husband and her adulterer. She is forbidden to both the first and second men, and both must give her a divorce, and she is forever prohibited to both of them. If it was only a chuppah (bridal canopy) and no relations, we do not consider it.

כא. וכל זה כשקדושי ראשון היו בקול וקדושי השני וודאים, אבל אם גם של שני היה בקול כגון שיצא עליה קול שהיא מקודשת לפלוני ובי"ד בדקו אחר הקול והוחזק לקול כדין ואח"כ יצא קול אחר כקול הראשון שקיבלה קדושין מאחר והב"ד חקרו גם אחרי קול זה והוחזק לקול ג"כ כדין – בזה אחד מגרש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואחד נושא בין ראשון ובין אחרון, ואע"ג דגם כאן יש לחוש שלא יאמרו שמחזיר גרושתו משנתארסה לאחר, מ"מ כיון שגם מהשני אין כאן רק קול בעלמא לא החמירו בזה.

21. All of this applies when the first betrothal was public and the second betrothal is certain. But if the second betrothal was also public, such as when there was a rumor that she was betrothed to a certain man and the court investigated the rumor and confirmed it according to the law, and afterwards another rumor emerged similar to the first one that she received betrothal from another, and the court also investigated this second rumor and confirmed it according to the law – in this case, one divorces and one marries, whether it is the first or the last, and even though there is also a concern here that people might say that he is remarrying his divorcee after she was betrothed to another, nevertheless, since from the second there is only a mere rumor, they were not stringent in this matter.

כב. יצא עליה קול שנתקדשה לפלוני וגירשה, אין חוששין לאסרה מפני הקדושין שהרי קול ושוברו עמו, ואסורה לכהן משום קול הגירושין אם הוחזק הקול בב"ד כדין. ואם יצא קול על קדושין וגירושין רק שהקול הוא שהגירושין היה על תנאי – י"א דגם זה מקרי אמתלא כיון דעכ"פ יש צד במה שנבטל הקדושין כמו אם היה הקול יוצא שהקדושין היו על תנאי ואומרים שנתקיים התנאי והוה גט [רמב"ן], וי"א דזה לא מקרי אמתלא [ראב"ד], ואינו דומה לתנאי דקדושין שאנו אומרים דלא נתקיים התנאי והיא בחזקת פנויה כמקדם, אבל אם בהקדושין הוה קול ברור ויצאה מחזקת פנויה ולתלות בהגירושין שהתנאי נתקיים – אין ראיה שתולין בזה [ב"ש סקי"א].

22. If a rumor spreads that she was betrothed to someone and he divorced her, we do not concern ourselves with prohibiting her due to the betrothal, since the rumor and its refutation come together. However, she is prohibited to a Kohen due to the rumor of the divorce if the rumor is substantiated in a court of law as per the proper procedure. And if a rumor spreads both about the betrothal and the divorce, but the rumor indicates that the divorce was conditional – some say that this is also considered a valid explanation since there is a basis for annulling the betrothal, similar to if the rumor indicated that the betrothal was conditional and the condition was fulfilled, thus making it a valid divorce [Ramban]. Others say that this is not considered a valid explanation [Raavad], and it is not comparable to the condition of the betrothal where we say that the condition was not fulfilled and she remains presumed to be single as before. However, if there was a clear rumor regarding the betrothal and she left the presumption of being single, then to rely on the divorce being conditional and the condition having been fulfilled – there is no proof to rely on in this case [Beit Shmuel, Section 11].

כג. אמרו חז"ל: כל קלא דבתר נשואין ואפילו בתר אירוסין – לא חיישינן ליה. וביאור הדברים: דדווקא על פנויה אם יצא קול והוחזק הקול בב"ד חיישינן להקול וצריכה גט, אבל אם היא ארוסה וכ"ש נשואה אפילו הבעל הוא ישראל שלא תיאסר עליו אם בעל הקול יגרשנה כגון שיצא הקול שקידשה קודם שנתקדשה לבעלה, מ"מ לא חיישינן לקלא וא"צ גט מבעל הקול כדי שלא תתגנה על בעלה, דקול אינו אלא חששא בעלמא ולא חששו רק בפנויות, וה"ה אשת כהן היושבת תחת בעלה ויצא עליה קול שהיתה גרושה או זונה – לא חיישינן להקול, דלא מפקינן אשה מבעלה אלא בעדות ברורה [רש"י].

23. The Sages said: Any rumor that arises after marriage, and even after betrothal, we do not take it into consideration. The explanation of this matter is: Specifically regarding an unmarried woman, if a rumor arises and the rumor is substantiated in a court, we take the rumor seriously and she requires a get (divorce document). But if she is betrothed, and certainly if she is married, even if her husband is an Israelite and would not be prohibited from her if the subject of the rumor were to divorce her (for example, if the rumor was that he had betrothed her before she was betrothed to her current husband), nevertheless, we do not take the rumor into consideration and she does not need a get from the subject of the rumor, so that she should not become despised by her husband. For a rumor is merely a suspicion and we only took it seriously regarding unmarried women. The same applies to the wife of a Kohen who is living with her husband and a rumor arises about her that she was divorced or a harlot – we do not take the rumor into consideration, for we do not remove a woman from her husband except with clear testimony [Rashi].

כד. ויש בזה שאלה – היכי משכחת לה להאי דינא, והא קיי"ל דכל קלא דלא איתחזק בב"ד לאו כלום הוא אפילו בפנויה, וא"כ בארוסה ונשואה לא יבדקו ב"ד אחר הקול וממילא דאינו כלום? והתשובה בזה דבאמת כן הוא שצוו חז"ל שלא יבדקו הב"ד אחר קול שיצא על ארוסה ונשואה, ואפילו אם בדקו ומצאוהו לקול מוחזק לא חיישינן ליה, ואפשר שמחוייבין לבדוק שמא ימצאו עדות ברורה אך לא משמע כן מהפוסקים, ולא עוד אלא אם אפילו הקול יצא מכבר בעודנה פנויה אך שלא הוחזק בב"ד עד לאחר שנתארסה – אין בודקים אחר הקול להחזיקו, כי אף אם יאמרו העדים שמענו מפלוני ופלוני והלכו למדה"י, ואף שיאמרו כן בפני ב"ד, אין זה אלא קול ולא דבר ברור, וכן אם יאמרו שראו ההכנות ונשים אומרות נתקדשה – אין זה עדות מדינא, ולמה נרחיב הקול ויהיה לעז יותר? לפיכך מוטב שלא לבדוק אח"ז אם לא שיבואו עדים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ברורים [ע' ב"ש סקכ"א] [ע' ר"ן וצע"ג, ודו"ק].

24. There is a question regarding this matter – how do we find a case for this ruling, given that we hold that any rumor that has not been substantiated in a court is nothing, even concerning an unmarried woman? Therefore, regarding a betrothed or married woman, the court should not investigate the rumor, and consequently, it is nothing? The answer to this is that indeed, the Sages commanded that the court should not investigate a rumor that emerged about a betrothed or married woman, and even if they investigated and found the rumor to be substantiated, we do not concern ourselves with it. It is possible that they are obligated to investigate in case they find clear testimony, but this does not seem to be the opinion of the poskim (decisors of Jewish law). Furthermore, even if the rumor emerged while she was still unmarried but was not substantiated in court until after she became betrothed, the court does not investigate the rumor to substantiate it. Even if witnesses say they heard from so-and-so and so-and-so who have gone overseas, and even if they say this before the court, it is still just a rumor and not clear evidence. Similarly, if they say they saw preparations and women are saying she has been betrothed – this is not legally valid testimony. Why should we amplify the rumor and make it more of a slander? Therefore, it is better not to investigate it unless clear witnesses come forward.

כה. בזה שבארנו דלא חיישינן לקלא דבתר אירוסין, כתב רבינו הרמ"א: מיהו אם היא מודה אח"כ שנתקדשה לראשון – אסורה לבעלה, הואיל ויצא הקול תחלה, עכ"ל. ואע"ג דקיי"ל דאין אשה נאמנת לאסור עצמה על בעלה, מ"מ בזה שהקול מסייע לה – נאמנת. אבל גדולי האחרונים חולקים בזה, דמוכח מכמה מקומות בש"ס דאין אשה נאמנת לאסור עצמה על בעלה אף כשיש לה כקצת סיוע [כעובדא דשילהי נדרים], אם לא בראיה ברורה או רגלים לדבר שנראה כן להדיא [והפי' בתשו' הרא"ש ברור כמ"ש החמ"ח סקי"ז דכוונתו לעניין הכתובה שביכולת ר"מ להפסידה אם רצונו לגרשה, ועמ"ש בסי' מ"ח].

25. Regarding what we have explained that we do not worry about a rumor that follows an engagement, our teacher the Rema wrote: However, if she later admits that she was betrothed to the first man, she is forbidden to her [current] husband, since the rumor emerged initially. These are his words. And even though we hold that a woman is not believed to prohibit herself to her husband, nevertheless in this case where the rumor supports her, she is believed. But the leading authorities of the later generations dispute this, as it is proven from several places in the Talmud that a woman is not believed to prohibit herself to her husband even when there is some support [like the incident at the end of Nedarim], unless there is clear evidence or compelling circumstances that clearly indicate so. The explanation in the responsa of the Rosh is clear, as the Chasam Sofer wrote in section 17 that his intention is regarding the ketubah, that the rabbi has the ability to cause her to lose it if he wishes to divorce her, and see what I wrote in section 48.

כו. כתב רבינו הב"י בספרו הגדול בסי' מ"ב בשם הרשב"א, דמי שהוציא קול קדושין על פנויה כופין אותו לברר דבריו או ליתן גט, ע"ש. ואין זה כלל גמור, דאדרבא לפעמים מייסרים המוציא קול כדי שלא להוציא לעז על בנות ישראל כמ"ש הרשב"א עצמו בתשו' שאין חוששין לקול ע"ש, אלא דהכל לפי העניין כמ"ש שם, דהכל מסור לב"ד יראי שמים כגון שמבינים שיש ממש בזה מכריחין אותו לברר או ליתן גט, אבל אם אין רואים ממש בזה – אדרבא מייסרין אותו ומשתיקין את הקול [וצ"ע על החמ"ח סקי"ז שהביא זה כהלכה פסוקה]. וכבר נתבאר שאין חוששין לקול הברה בעלמא, וכתב הרא"ש בתשו' שאם אירע שע"פ קול ההברה נתן לה גט ונתארסה לאחר ומת – אסורה לחזור להראשון, דהעולם יסברו שהגט היה כדין ויאמרו שמחזיר גרושתו משנתארסה לאחר, ועמ"ש בסי' י' ומ"ח.

26. Rabbeinu Beit Yosef wrote in his major work in Siman 42 in the name of the Rashba, that one who spread a rumor of betrothal regarding a single woman is compelled to clarify his words or to give a get (divorce document), see there. However, this is not an absolute rule, for on the contrary, sometimes the one who spreads the rumor is punished in order not to cast aspersions on the daughters of Israel, as the Rashba himself wrote in a responsum that we do not pay attention to a rumor, see there. Rather, everything depends on the matter, as it is written there, that everything is entrusted to a God-fearing court that understands that there is substance to this, they compel him to clarify or to give a get. But if they do not see any substance to this, on the contrary, they punish him and silence the rumor [and it is questionable about the Chavot Yair Siman 17 who brought this as a definitive law]. And it has already been explained that we do not pay attention to a mere rumor, and the Rosh wrote in a responsum that if it happened that based on a rumor he gave her a get and she became betrothed to another and he died, she is forbidden to return to the first one, because people will assume that the get was valid and will say that he is taking back his divorced wife after she was betrothed to another, and see what is written in Siman 10 and 48.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן מז

א. **[עדים המכחישים זא"ז או שהיא חזרה בה ובו י"א סעי']**
שנים אומרים ראינו שנתקדשה ושנים אומרים לא ראינו שנתקדשה – ה"ז מקודשת קדושי וודאי, ואפילו היא מכחשת אותם, ואפילו כולם דרים עמה בחצר מ"מ אין זה הכחשה דלא ראינו אינו ראיה, שאפשר שנתקדשה בצינעא שכן דרך בני אדם לקדש בצינעא כדי שלא יקדמנו אחר או כשמקדש אשה שאינה הגונה לו [שמ"ק]. ולכן אפילו נשאת לאחד מאלו שאומרים לא ראינו שנתקדשה – תצא. ואם כולם היו במעמד אחד ואומרים לא ראינו, הוה כשנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה שיתבאר בסמוך [ב"ש]. וזה שאמרנו דלא ראינו אינו ראיה, דווקא בחצר אחד הוא דאמרינן הכי שיכול להיות דאלו לא ידעו מהקדושין, אבל אם דרים בבית אחד ואומרים לא ראינו הוה כאומרים לא נתקדשה, דכל כך א"א לעשות בצינעא שהאנשים שבבית אחד לא ירגישו, וכן אם אלו השנים אומרים שנתקדשה בפני כולם ואלו השנים אומרים שקר הוא לא ראינו הקדושין – הוה ג"כ כאומרים לא נתקדשה [נ"ל, ויש ראיה לזה מש"מ כתובות כ"ג בד"ה קמ"ל, ע"ש].

1. **[Witnesses Contradicting Each Other or a Woman Retracting Her Testimony, and this Contains Eleven Sections]**
Two witnesses say, "We saw that she was betrothed," and two others say, "We did not see that she was betrothed" – she is considered definitely betrothed. Even if she denies it, and even if all of them live with her in the same courtyard, this is not considered a contradiction because "we did not see" is not evidence, as it is possible that the betrothal was performed in private. This is customary for people to betroth in private to avoid others preempting them or when betrothing a woman who is not suitable for them. Therefore, even if she marries one of those who say, "We did not see her betrothed," she must leave him. If all of them were present at the same event and say, "We did not see," it is as if two say she was betrothed and two say she was not, which will be explained later. What we said, that "we did not see" is not evidence, specifically applies in one courtyard where it is possible that those did not know about the betrothal. But if they live in the same house and say, "We did not see," it is as if they say she was not betrothed, as it is improbable to perform it so secretly that those in the same house would not notice. Similarly, if these two say she was betrothed in front of everyone and those two say it is false, "we did not see the betrothal" – it is also as if they say she was not betrothed.

ב. אם שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה, לא שנא אם ההכחשה היא בעיקר הקדושין ואומרים שמעולם לא היה לה אף ספק קדושין, ולא שנא כשמודים בעיקר הקדושין כגון שכולם מודים שזרק לה קדושין אלא ששנים אומרים שהיה קרוב לה ושנים אומרים קרוב לו, והיא אומרת ג"כ שלא נתקדשה – לא תנשא, ואם נשאת תצא. ואע"ג דמן התורה אוקי תרי כנגד תרי ואוקי אותה בחזקת פנויה, מ"מ מדרבנן החמירו בתרי ותרי בכל עניין אף בדיעבד. אמנם אם נשאת לאחד מעדיה שמכחישים הקדושין והיא אומרת ג"כ ברי לי שלא נתקדשתי – לא תצא, והטעם – דכל תרי ותרי אף בדליכא חזקת היתר הוה ספק איסור וחיובו באשם תלוי כמו ספק חלב ספק שומן, ובכל הספיקות אדם נאמן על עצמו לאמר ברי לי שאין כאן ספק איסור, וכ"ש בכאן שיש עוד חזקת היתר, ולפיכך לא תצא, ועוד בארנו בזה בסי' י"ז סעי' פ"ח, ע"ש.

2. If two people say she was betrothed and two people say she was not betrothed, whether the contradiction is about the essence of the betrothal and they say she never had even a doubt of betrothal, or whether they agree on the essence of the betrothal, such as everyone agreeing that betrothal was thrown to her but two say it was close to her and two say it was close to him, and she also says she was not betrothed – she should not marry, and if she marries she must leave. And even though according to Torah law we should establish two against two and maintain her in the presumption of being unmarried, nevertheless, the Sages were stringent in any case of two against two even after the fact. However, if she married one of the witnesses who contradict the betrothal and she also says with certainty that she was not betrothed – she does not have to leave. The reason is that in any case of two against two, even when there is no presumption of permissibility, it is a doubtful prohibition and one is obligated in a conditional guilt offering like a doubt concerning forbidden fat or permitted fat, and in all doubts a person is trusted to say with certainty that there is no doubt of prohibition, and all the more so here where there is also a presumption of permissibility. Therefore, she does not have to leave, and we have further explained this in Siman 17, Se'if 88, see there.

ג. כתב הרמב"ם ז"ל בספ"ט: אמר עד אחד מקודשת היא זו, והיא אומרת לא נתקדשתי – הרי זו מותרת אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת – לא תנשא ואם נשאת לא תצא, שהרי היא אומרת לא נתקדשתי, עכ"ל. והנה מ"ש במכחשת את העד שמותרת, ומבואר מדבריו שגם לכתחלה מותרת – זהו הלכה פסוקה בכל הש"ס דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא [ס"ה:], ולכן אפילו אם העד אומר שנתקדשה בפני שני עדים – לאו כלום הוא כשמכחישתו, דאם העד היה אומר שרק בפניו לבד נתקדשה הרי גם בלא טעם הכחשה אין זה כלום, דהרמב"ם ס"ל דהמקדש בעד אחד אין חוששין לקדושיו, אבל מ"ש דאם יש גם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עד המכחישו ה"ז לא תנשא לכתחלה צריך טעם, וכי אם יש עד האומר כמותה מיגרע גרע? וכתבו המפרשים דס"ל להרמב"ם דוודאי מיגרע גרע, דכשיש עד המכחיש להעד מעיזה פניה לאמר לא נתקדשתי, ולכן לכתחלה לא תנשא, וזהו שאמרו חז"ל [כתובות כ"ג.] עד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה ה"ז לא תנשא ואם נשאת לא תצא, ומיירי שגם היא אומרת לא נתקדשתי, דאם היא אומרת נתקדשתי פשיטא דשויא נפשה חתיכה דאיסורא ואפילו אומרת שיש ספק אצלה אם נתקדשה אם לא, ואפילו אם נשאת תצא שהרי חוששת לעצמה בספק מקודשת [הה"מ], ולכן אפילו גם היא אומרת שלא נתקדשה ואלמלי העד שאומר כמותה היתה מותרת לכתחלה, אבל ע"י העד גרע יותר כמ"ש, ולפ"ז צ"ל דדווקא כשהעד אמר תחלה שלא נתקדשה ואח"כ אמרה כמותו, אבל אם היא אמרה תחלה שלא נתקדשה הרי הותרה מיד, וגם לא שייך הטעם דמעיזה שהרי לא ידעה שיש עד האומר כמותה, ולפ"ז יצא לנו דין חדש דהא דקיי"ל עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא זהו כשלא קדמו עד המכחיש ג"כ להעד, אבל כשקדמו עד – צריך לחשוש לכתחלה.

3. Maimonides, of blessed memory, wrote in Chapter 9: If one witness says she is betrothed and she says she was not betrothed, she is permitted [to marry someone else]. If one witness says she is betrothed and another witness says she is not betrothed, she should not marry [someone else], but if she does marry, she does not have to leave [the second husband], since she says she was not betrothed. And this is the end of his words. Now, what Maimonides wrote about her contradicting the witness and being permitted, and it is clear from his words that even initially she is permitted—this is a clear law throughout the Talmud that one witness in contradiction is nothing [Yevamot 65b]. Therefore, even if the witness says she was betrothed in the presence of two witnesses, it is nothing when she contradicts him. For if the witness had said she was betrothed only in his presence, even without the reason of contradiction, it is nothing, for Maimonides holds that if one betroths with one witness, we are not concerned with his betrothal. But what he wrote, that if there is also a witness who contradicts him, she should not marry initially, requires a reason. For if there is a witness who says like her, would it be worse? The commentators wrote that Maimonides holds it is certainly worse, for when there is a witness who contradicts the witness, she would brazenly say she was not betrothed. Therefore, initially, she should not marry. And this is what the Sages said [Ketubot 23a]: One witness says she was betrothed and one witness says she was not betrothed, she should not marry, but if she marries, she does not have to leave. And this is also when she says she was not betrothed. For if she says she was betrothed, it is obvious that she makes herself a piece of forbidden meat, and even if she says she is uncertain whether she was betrothed or not, and even if she marries, she must leave, for she is concerned for herself as possibly betrothed [Maimonides' Commentary]. Therefore, even if she says she was not betrothed, and without the witness who supports her, she would be permitted initially. But because of the witness, it is worse as stated. And according to this, we must say that only when the witness first said she was not betrothed, and then she said like him, but if she first said she was not betrothed, she is immediately permitted. And the reasoning of brazenness does not apply, for she did not know there was a witness who said like her. According to this, we come to a new law: the rule that one witness in contradiction is nothing is only when the contradicting witness did not precede the other witness. But when the contradicting witness preceded, we must be concerned initially.

ד. אבל הטור והשו"ע כתבו: עד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה, אם אמר שמעולם לא היה בה ספק קדושין – תנשא לכתחילה, ואם זרק לה קדושין אחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה – לא תנשא ואם נשאת לא תצא, עכ"ל.

4. However, the Tur and Shulchan Aruch wrote: If one witness says she was betrothed and another witness says she was not betrothed, if he (the second witness) says there was never any doubt of betrothal – she may marry ab initio. And if he threw her betrothal [money] and one says it was closer to him and one says it was closer to her – she should not marry, but if she did marry, she need not divorce.

ה. וזהו דעת רוב רבותינו הראשונים דעד כנגד עד בקדושין לאו כלום הוא דהיא עומדת בחזקת פנויה, אבל אם שניהם מודים שזרק לה קדושין אלא שאומר המתיר שהיו קרוב לו איתרע חזקת פנויה שלה ולכן לכתחילה לא תנשא [תוס' שם], ועוד דבקל יש לטעות בין קרוב לה לקרוב לה ולכן מחמירינן שלכתחילה לא תנשא [ר"ן שם], וכן אם היה הכנה לקדושין כגון נרות דולקות ומטות מוצעות אלא שאחד אומר שלא נגמרו הקדושין – איתרע חזקת פנויה שלה ולא תנשא לכתחלה [תוס'], ועל אופנים אלו אמרו חז"ל [שם] בעד כנגד עד בקדושין שלכתחלה לא תנשא ואם נשאת לא תצא.

5. And this is the opinion of most of our early sages, that a single witness against a single witness in matters of betrothal is nothing, for she remains presumed to be unmarried. However, if both admit that betrothal was thrown to her but the one permitting the marriage says it was closer to him, the presumption of her being unmarried is weakened. Therefore, she should not initially marry [Tosafot there]. Additionally, it is easy to err between what is close to her and what is close to him, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hence we are stringent that she should not initially marry [Ran there]. Similarly, if there was preparation for the betrothal, such as lit candles and arranged beds, but one says the betrothal was not completed – the presumption of her being unmarried is weakened, and she should not initially marry [Tosafot]. In these cases, our sages said [there] that when there is a single witness against a single witness in matters of betrothal, she should not initially marry, but if she did marry, she need not divorce.

ו. ודבר פשוט הוא דגם לשיטה זו מיירי שהיא אומרת ג"כ לא נתקדשתי, או שאומרת שאינה יודעת כלל מהקדושין באופן שאינה צריכה לידע כגון שאחד אומר שאביה קיבל בה קדושין בקטנותה ואחד מכחישו [ראב"ד], אבל אם היא עצמה מטלת ספק בהקדושין ואומרת שמסופק אצלה אם היו קדושין אם לאו – מודים להרמב"ם דשויא נפשה ספק איסור, או אפשר כשהיא אומרת שאינה יודעת אם קרוב לו או לה, דבריה כמו שאינן ואם נשאת לא תצא [וכ"מ מהראב"ד וכ"כ הה"מ ע"ש] דלא מקרי זה שחוששת לספק קדושין, דזהו אם לא היה עד האומר שקרוב לו וודאי היה ספק קדושין, אבל בעד כנגד עד והיא עומדת בחזקת היתר לעניין שלא תצא, אין דבריה שאומרת שאינה יודעת מסלקים חזקתה אא"כ אומרת כדברי העד שאומר שנתקדשה [ע' ב"ש סק"ו שדחה דברי הפרישה, וצ"ע דנראה עיקר כהפרישה, ומ"ש התוס' שאנו יודעים, ר"ל כיון דשניהם אומרים כן ומה לי תרי או מאה ואלף, ודו"ק].

6. It is obvious that according to this opinion, it discusses a situation where she also says that she was not betrothed, or that she says she does not know at all about the betrothal in a manner that she does not need to know, such as when one person says that her father accepted betrothal for her when she was a minor and another person disputes this [Raavad]. But if she herself is doubtful about the betrothal and says that she is uncertain whether there was a betrothal or not, they agree with the Rambam that she makes herself a doubtful prohibition. Or it is possible that when she says she does not know whether it is closer to him or to her, her words are as if they are nothing, and if she marries, she does not have to leave [and as it is also stated by the Raavad and so writes the Magid Mishneh, see there]. This is not considered as being concerned about doubtful betrothal, which would be the case if there was no witness claiming that it is closer to him, and it would certainly be a doubtful betrothal. But with one witness against another witness, and she remains in her presumed status of being permitted in terms of not having to leave, her statement that she does not know does not remove her presumed status unless she says as the witness who claims that she was betrothed [see Beit Shmuel section 6 who refutes the words of the Perisha, and it requires further study as it seems the main point is like the Perisha, and what Tosafot writes that "we know," meaning since both say so, what difference does it make whether it is two or a hundred or a thousand, and examine this carefully].

ז. ולפי דיעות אלו נראה דגם בעד אחד בהכחשה הדין כן, כגון שאחד אומר נתקדשה והיא מכחישתו בעיקר הקדושין – עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ותנשא לכתחלה, אבל אם גם היא מודית שהיה הכנות לקדושין אלא שאומרת שלא נגמרו הקדושין והעד אומר שנגמרו, או שהיא מודית שזרק לה קדושין אלא שאומרת שהיו קרוב לו והעד אומר שהיה קרוב לה – לכתחלה לא תנשא, דהרי דיעה זו סוברת דאין חילוק בעד אחד בהכחשה בין שהבע"ד מכחישו ובין שעד אחד מכחישו, וא"כ כמו דבעד המכחישו בכה"ג לא תנשא לכתחלה, כמו כן בהכחשתה [ע' רש"י קדושין ס"ה: ד"ה עד אחד בהכחשה דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה עכ"ל, וע' יו"ד סי' קכ"ז סעי' א' בהגה"ה ובש"ך סקי"ד, ודו"ק].

7. And according to these opinions, it seems that even with one witness in a situation of contradiction, the law is the same. For example, if one person says she was betrothed and she denies the essence of the betrothal—one witness in contradiction is nothing and she may marry ab initio. However, if she also admits that there were preparations for betrothal but claims the betrothal was not completed, and the witness says it was completed, or if she admits that he threw the betrothal to her but says it was closer to him and the witness says it was closer to her—she should not marry ab initio. For this opinion holds that there is no difference with one witness in contradiction whether the party involved denies it or whether another witness contradicts it. Therefore, just as with a witness who contradicts in such a case, she should not marry ab initio; similarly, with her own contradiction, she should not marry ab initio. [See Rashi on Kiddushin 65b s.v. "one witness in contradiction" where there is one witness who contradicts him, and see Yoreh De'ah, Siman 127, Se'if 1 in the gloss, and the Shach, Se'if Katan 14, and scrutinize well.]

ח. וגם בדברי הרמב"ם יש לפרש כוונתו באחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת דמיירי ששניהם מודים שזרק אלא שמחולקים בקרוב לו או לה [ר"ן], ולפ"ז לא פליג עם שארי פוסקים, וביאור דבריו הוא דהיא שמכחישתו להעד יוכל להיות בהכחשה בעיקר הדבר, אבל סתם בני אדם המכחישים זא"ז בדבר שאינו נוגע להם רחוק הוא שההכחשה יהיה בעיקר העניין אלא בפרטיה. וגם יש לפרש בדבריו דמיירי שהיא שותקת ולכן לכתחלה לא תנשא מפני שסובר דעד אחד בהכחשה שאמרו חז"ל דלאו כלום הוא אינו אלא בהכחשת בע"ד ולא בהכחשת עד, או שסובר דכיון דשותקת איתרע חזקתה, וזה שכתב דאם נשאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי עכ"ל, ר"ל דזהו כאומרת לא נתקדשתי כיון שנשאת, ומדוייק לשונו שכתב "שהרי היא אומרת" והרי לא ביאר שאומרת, אלא דבנשואין שלה הרי אומרת לא נתקדשתי [נ"ל].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

8. And also regarding the words of the Rambam, we can interpret his intent in a case where one person says she is betrothed and another says she is not betrothed, that it is referring to a situation where both agree that he threw [the betrothal object] but they disagree whether it was closer to him or to her [Ran]. According to this, he does not differ from other decisors, and the explanation of his words is that when she contradicts the witness, it could be a contradiction regarding the main matter. However, when ordinary people contradict each other on a matter that does not concern them, it is unlikely that the contradiction is about the main issue, but rather about its details. Additionally, it can be interpreted from his words that he is referring to a situation where she is silent, and therefore, initially, she should not marry because he holds that the single witness in contradiction, as the Sages said, is of no consequence, only in the contradiction of a party involved and not in the contradiction of a witness. Or he holds that since she is silent, her presumption is weakened. This is what he wrote, that if she married, she does not have to leave [the marriage], for she says she was not betrothed. This means that it is as if she says she was not betrothed because she married, and his language is precise when he wrote "for she says," and he did not explain that she actually says it, but through her marriage, it is as if she says she was not betrothed [in my opinion].

ט. אמרה היא בעצמה "נתקדשתי" ואין לפנינו עדים שיעידו ע"ז, וחזרה ואמרה "פנויה אני" תוך כדי דיבור – נאמנת, ואע"ג דקיי"ל דבקדושין לא מהני תוך כ"ד, זהו במעשה הקדושין עצמן לא מהני חזרה תוך כ"ד, ולא לעניין אמירה [ב"ש]. אבל לאחר כ"ד אינה נאמנת ואסורה להתקדש לאחר, אמנם אם נותנת אמתלא לדבריה שאמרה כן תחלה כדי שלא יקפצו עליה אנשים שאינם מהוגנים וכיוצא בזה וראינו בדבריה ממש, כגון שהיא גדולה בנוי או בעושר וכיוצא בזה שיש עליה קופצים הרבה – ה"ז נאמנת, ואפילו נתקדשה מקודם ואח"כ נתנה אמתלא ג"כ נאמנת [שם], דאמתלא טובה מבטלת לגמרי דבריה הקודמין וממילא שהיתה פנויה גמורה, אבל אם לא נתנה אמתלא או שנתנה ואין בזה ממש לפי ראות עינינו – אינה נאמנת.

9. She herself said, "I have been betrothed," and there are no witnesses before us to testify to this. If she then retracted and said, "I am single" within the time it takes to say a greeting (toch k'dei dibur) – she is believed. And even though we hold that in matters of betrothal, retraction within toch k'dei dibur is ineffective, this applies to the act of betrothal itself; retraction within toch k'dei dibur is not effective. However, regarding a statement, it is effective. But after toch k'dei dibur, she is not believed and is forbidden to be betrothed to another. However, if she gives a plausible explanation for her initial statement, such as saying she initially claimed to be betrothed to prevent unworthy men from pursuing her, and we see truth in her words – for example, if she is very beautiful or wealthy and attracts many suitors – she is believed. Even if she was betrothed previously and then provided a plausible explanation, she is also believed, for a good explanation completely nullifies her previous statement, indicating she was entirely single. But if she did not provide a plausible explanation, or if she did, and it does not seem genuine to us – she is not believed.

י. ולכן אם קבלה קדושין מאחר הוה ספק קדושין, וכתב הרמב"ם דלפיכך נותן לה גט ותהיה אסורה עליו ועל הכל עד שיבא ארוסה, עכ"ל. ויש מי שרוצה לומר שעדים יעידו שזהו ארוס שלה [שם], ואינו כן, דא"כ למה מצרכינן גט מזה שקידשה בכאן, הרי אין קדושין תופסין בא"א, אלא דהכוונה שזה שבא יאמר שהוא אירסה מקודם ולכן בלא גט מן השני אינה מותרת לו [הה"מ], אבל ע"י גט מותרת להארוס ממ"נ, דאם אמת שהיא ארוסה – טוב, ואם לאו הרי היא פנויה, ולא חיישינן שמא היתה ארוסה לאחר, דלא חשדינן לזה הבא שיאמר שקר מעיקרו ושהיא תודה לדבריו. ויש מי שרוצה לומר דאפילו אם היא איננה מודית לו ואומרת שפנויה היא ולא קבלה קדושין ממנו מ"מ היא מותרת לו, כיון שהוא אומר שהיא ארוסתו ממילא נתקיימו דבריה הראשונים ומה לנו בזה [חמ"ח], ומ"מ יש לפקפק בזה דהרי היא אצלינו בחזקת א"א ועתה שהיא מכחישתו הוה כאומרת לא לך נתקדשתי אלא לאחר, דמה שאומרת פנויה אני הרי אין אנו מאמינים לה, וצ"ע לדינא.

10. Therefore, if she accepted betrothal from another, it is a case of doubtful betrothal. The Rambam writes that therefore he should give her a get (bill of divorce), and she will be forbidden to him and to everyone else until her original betrothed comes. There are those who want to say that witnesses can testify that this is her betrothed, but this is not so, for if that were the case, why would we require a get from the one who betrothed her here? After all, betrothal does not take effect with a married woman. Rather, the intent is that the one who comes will say that he betrothed her earlier, and therefore without a get from the second one, she is not permitted to him. However, with a get, she is permitted to the betrothed in any case, for if it is true that she is his betrothed, it is good, and if not, she is considered single. We do not suspect that the one who comes is lying outright and that she will agree to his words. There are those who want to say that even if she does not admit to him and says that she is single and did not accept betrothal from him, she is still permitted to him. Since he says that she is his betrothed, his original words are confirmed, and what do we care? However, there is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

room to question this, for she is considered married in our view, and now that she denies it, it is as if she is saying, "I was not betrothed to you but to another." For when she says, "I am single," we do not believe her, and this requires further inquiry regarding the law.

יא. וי"א דכל זה מיירי באמרה "נתקדשתי" סתם, אבל אמרה "נתקדשתי לפלוני" שוב אינה נאמנת לומר "פנויה אני" אפילו תוך כ"ד ואפילו נתנה אמתלא טובה [ב"ש], והיא אסורה לכל עד שיבא אותו פלוני או עד שימות, דלאו כל הימנה לחוב לו ולהפקיע עצמה ממנו. וי"א דתוך כדי דיבור גם בכה"ג נאמנת כיון דאינו אלא דיבור בעלמא, ורק לאחר כ"ד אינה נאמנת אף באמתלא טובה דאיך תפקיע זכותו, ואף שיש לה מיגו שלא היתה אומרת שהיא מקודשת, הוה מיגו למפרע, ומיגו דגירשתני ג"כ לית לה דאפילו אם היתה אומרת כן אסורה לאחר [שם], אמנם אם זה מכחישה ואומר שלא נתקדשה לו – נאמנת גם היא באמתלא טובה לחזור בה, אבל בלא אמתלא טובה הוה כאומרת קידשתני והוא אומר לא קדשתיך שיתבאר בסי' מ"ח [נ"ל].

11. Some say that all this applies when she says "I was betrothed" without specifying to whom. However, if she says "I was betrothed to so-and-so," she is no longer believed to say "I am single," even within twenty-four hours and even if she gives a good reason [Beit Shmuel]. She is forbidden to everyone until that person comes or until he dies, because she is not believed to harm him and release herself from him. And some say that within the time it takes to speak (a brief moment), she is believed even in such a case, since it is only a matter of speech, and only after that time is she not believed even with a good reason, because how can she negate his rights? And even though she has a "migo" (a legal presumption) that she could have said she was not betrothed, this is a retrospective migo, and the migo that "you divorced me" also does not apply, because even if she had said so, she would still be forbidden to another [ibid.]. However, if the man denies it and says that she was not betrothed to him, she is believed with a good reason to retract, but without a good reason, it is like saying "you betrothed me" and he says "I did not betroth you," as will be explained in Siman 48 [in my opinion].

סימן מח

א. **[אמר לה קדשתיך והיא מכחישתו או להיפך ובו י"ג סעיפים]**
האומר לאשה "קדשתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים" [טור] והיא אומרת "לא קדשתני" – הוא אסור בקרובותיה כמו אמה ואחותה ושארי קרובותיה הנאסרות מפני שקידשה דהרי שוויים אנפשיה חתיכה דאיסורא, והיא מותרת בקרוביו דאינו נאמן לאוסרה, ואף גם הוא אם בא על אחת מקרובותיה לא פסלה מן הכהונה, דכמו שאינו נאמן לגבי האשה כמו כן אינו נאמן לגבי קרובותיה, ורק איהו איסורא עבד [פ"ת].

1. **[He said to her, "I betrothed you," and she denies it, or vice versa, and it contains thirteen sections]**
One who says to a woman, "I betrothed you in the presence of so-and-so and so-and-so, and they have gone to a distant land" [Tur], and she says, "You did not betroth me" — he is forbidden to marry her relatives, such as her mother and sister and other relatives who are forbidden due to the betrothal, for he has rendered himself a piece of prohibition. However, she is permitted to marry his relatives because he is not believed to forbid her. Furthermore, even if he were to cohabit with one of her relatives, she would not be disqualified from marrying a priest, for just as he is not believed regarding the woman, similarly he is not believed regarding her relatives, and only he has committed a prohibition [Pischei Teshuvah].

ב. י"א דדווקא כשאמר "קדשתיך בפני פלוני ופלוני", אבל אם אמר "קדשתיך" סתם – לא נאסר בקרובותיה, דיכול לפרש דבריו קדשתיך בלא עדים, וכ"כ הרא"ש בתשו' על פלגש של ראובן שאמרה "ראובן קדשני" אין בדיבורה כלום עד שתאמר שקידשה בפני עדים וכמ"ש בסי' ט"ו סעי' ל"ב ע"ש [ב"ש]. ויש להסתפק דאולי דווקא בפלגש פסק הרא"ש כן, אבל איש וכ"ש ת"ח היודע שאין קדושין בלא עדים אם אמר סתם "קדשתיך" מסתמא כדין קדושין קאמר ואינו נאמן לומר אח"כ שהיה בלא עדים [המ"ה], וכן משמע מהרמב"ם ושו"ע שכתבו סתם "האומר קדשתיך", ואם נאמר דבסתם יכול לומר שלא היה כוונתו בעדים איך סתמו דבריהם, ובגמ' [ס"ה.] נמי לא פירש הש"ס כן אלא משום דאל"כ נשאל לעדים [ואדרבא מקושיא דרבא שם מוכח דבסתמא נמי תלינן בקדושין כדין, ע"ש ודו"ק] [ומ"ש ברמב"ם ושו"ע סעי' ה' כל אלו וכו' כשטען וכו' עדים וכו' יתבאר בס"ד].

2. Some say that this is specifically when he said, "I betrothed you in the presence of so-and-so and so-and-so," but if he said, "I betrothed you" without specifying, he is not forbidden to her relatives, for he can explain his words as meaning that he betrothed her without witnesses. Similarly, the Rosh wrote in a responsum concerning Reuven's concubine who said, "Reuven betrothed me," that her words mean nothing unless she says that he betrothed her in the presence of witnesses, as stated in Siman 15, Se'if 32 (see Beit Shmuel). However, there is a doubt as to whether the Rosh ruled this way

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

only regarding a concubine, but for a man, and certainly for a Torah scholar who knows that there is no betrothal without witnesses, if he says simply "I betrothed you," it is presumed that he meant a proper betrothal, and he is not believed to say afterwards that it was without witnesses (see Chochmat Shlomo). This also seems to be implied by the Rambam and Shulchan Aruch, who wrote simply "one who says 'I betrothed you'," and if we say that in an unspecified case, he can claim that he did not intend witnesses, why did they write their statements so generally? Moreover, in the Gemara (65a), the Talmud did not explain it this way, but rather stated that if it were not so, one could ask the witnesses (and on the contrary, from Rava's question there it is proven that even in an unspecified case, we presume a proper betrothal; see there and examine it carefully). And what the Rambam and Shulchan Aruch wrote in Se'if 5 about all those cases, when he claimed witnesses, will be explained with God's help.

ג. כשהוא אומר "קדשתיה" – נאסר בקרובותיה אפילו באו עדים והכחישו אותו, דבכל מקום שאדם עושה על עצמו חתיכה דאיסורא נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, כמ"ש ביו"ד סי' א' בשוחט שאמר לא שחטתי בהמה זו ועדים מכחישים אותו מ"מ אסור לאכול ממנה מטעם דשויה אנפשיה חד"א, וכן פסק אחד מהקדמונים בשבויה שאמרה טמאה אני ועדים מכחישים דנאמנת לאסור עצמה לכהן [ריא"ז בש"ג פ"ב דכתובות]. אמנם אם חזר בו ומודה לדברי העדים, אף שבכל מקום לא מהני חזרה בלא אמתלא, מ"מ בזה שעדים מכחישים אותו מהני חזרתו גם בלא אמתלא [מל"מ פ"ט הט"ו].

3. When he says "I have consecrated her" – he becomes forbidden to her relatives, even if witnesses come and contradict him. For in any case where a person makes something forbidden to himself, he is believed about himself more than a hundred witnesses, as it says in Yoreh De'ah, Section 1, regarding a slaughterer who says, "I did not slaughter this animal," and witnesses contradict him, nevertheless it is forbidden to eat from it due to the principle that he has made it forbidden to himself. Similarly, one of the early authorities ruled in the case of a captive woman who says, "I am impure," and witnesses contradict her, that she is believed to forbid herself to a Cohen. However, if he retracts his statement and admits to the testimony of the witnesses, although generally retraction without a valid reason does not help, in this case where the witnesses contradict him, his retraction is effective even without a valid reason.

ד. וכן אשה שאמרה לאחד "קדשתני" והוא אומר "לא קדשתיך" – הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו, וכשימותו, דבעודן בחיים לא משכחת לה להאי דינא כלל, דקודם שגירשה הרי אסורה לכל אדם אף שלא לקרוביו, ואחר שגירשה הלא גם הוא נאסר בקרובותיה מפני הגט כמו שיתבאר, ורק אם מתה היא מותר בקרובותיה ואם מת הוא היא אסורה בקרוביו [ע' לח"מ פ"ט הט"ו ובק"נ פ"ג סי"ב].

4. And similarly, if a woman says to a man, "You betrothed me," and he says, "I did not betroth you," he is permitted to marry her relatives, but she is forbidden to marry his relatives. This applies after they die, for while they are alive, this ruling does not apply at all. Before he divorces her, she is forbidden to everyone, not just his relatives. And after he divorces her, he is also forbidden to her relatives because of the divorce, as will be explained. Only if she dies is he permitted to her relatives, and if he dies, she is still forbidden to his relatives.

ה. הוא אומר "קדשתיך" והיא אומרת "לא קדשתני אלא בתי קדשת" – הוא אסור בקרובות האם מטעם שנתבאר והאם מותרת בקרוביו כמ"ש, והוא מותר בקרובות הבת והבת מותרת בקרוביו, דהאם אינה נאמנת על הבת ורק האב נאמן לאסור את בתו, שהתורה נתנה לו רשות כדכתיב "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה" ולא להאם, וגם האב אינו נאמן אלא בקטנה ונערה ולא בבוגרת, ואפילו מדרבנן לא הימנו לאם לאסור בתה על פיה [גמ']. ולהיפך כשהוא אומר "קדשתי את בתך" והיא אומרה "לא קדשת אלא אותי" – הוא אסור בקרובות הבת והבת מותרת בקרוביו, והוא מותר בקרובות האם והאם אסורה על קרוביו מטעם חד"א [ע' תוי"ט פ"ג, וצ"ע כמ"ש הפנ"י שם].

5. He says, "I betrothed you," and she says, "You did not betroth me but betrothed my daughter" – he is prohibited from the mother's relatives for the reason explained, and the mother is permitted to his relatives as mentioned. He is permitted to the daughter's relatives, and the daughter is permitted to his relatives, as the mother is not believed concerning the daughter, and only the father is believed to prohibit his daughter, as the Torah gave him the authority, as it is written, "I have given my daughter to this man," and not to the mother. Moreover, the father is only believed concerning a minor or a na'arah (young girl), but not concerning an adult woman. Even rabbinically, the mother is not believed to prohibit her daughter based on her word. Conversely, when he says, "I betrothed your daughter," and she says, "You did not betroth her but betrothed me" – he is prohibited from the daughter's relatives, and the daughter is permitted to his relatives. He is permitted to the mother's relatives, and the mother is prohibited from his relatives for the same reason.

ו. ויש להסתפק כשאומר "קדשתי את בתך" שנאסר בקרובות הבת, אם זהו דווקא כשאומר שקידשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קדושי תורה כגון שהיא בוגרת או אפילו קטנה רק שאומר שע"י אביה קידשה והאב מת או הלך למדה"י, אבל כשאומר שלא קידשה אלא ע"י אמה או אחיה קדושין דרבנן לא נאסר בקרובותיה, או אפילו בדרבנן נאסר בקרובותיה – וכן נראה עיקר דהא טעם דחד"א משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים א"כ מה לי דאורייתא או דרבנן.

6. And there is a doubt when someone says "I betrothed your daughter" and becomes prohibited to the relatives of the daughter, if this is specifically when he says he betrothed her with Torah-sanctioned betrothal, such as if she is an adult, or even a minor but he claims he betrothed her through her father and the father died or went to a distant land. However, when he says he betrothed her only through her mother or brother, which is a rabbinic betrothal, is he not prohibited to her relatives? Or is he prohibited to her relatives even in a rabbinic betrothal? And it appears that the primary view is that he is indeed prohibited to her relatives, because the reasoning that a person is trusted upon himself more than a hundred witnesses applies, whether in a Torah-sanctioned or rabbinic context.

ז. כתבו הרמב"ם והשו"ע: כל אלו שטוענין הקדושין – כשטען הטוען שהיה שם עדים והלכו להם למדינה אחרת או מתו, אבל אם הודו שהיו הקדושין בלא שני עדים – אין כאן קדושין, עכ"ל. ביאור הדברים: דמתחילה אמרו קדושין סתם, אך על הב"ד לחקור ולדרוש איך היה הקדושין, ולזה אם אמר הוא או היא שהיו עדים והלכו להם שוויוה חד"א, ואם הודו שהיה בלא עדים אין כאן קדושין [וא"ש דלא תיקשי דיוקא דרישא לדסיפא], ולפ"ז הוה כי"א שבסעי' ב' דנאמן לפרש דבריו, מיהו י"ל דדווקא האשה או האיש אם הוא ע"ה, אבל בת"ח הוה כסותר דבריו שיודע דאין קדושין בלא עדים וכמ"ש שם. גם יש לפרש דאתחילת הדברים קאי, דע"פ רוב בהכחשה כזו שזה אומר קדשתיך והיא מכחישתו או להיפך רחוק הדבר שלא היה ביניהם איזה עניין בהקדושין וזה טוען שהיה קדושין בעדים וזו אומרת שהיה בלא עדים או להיפך, ולזה דאם הודו שהיה בלא עדים כלומר שהמקיים הקדושין הודה להמכחיש שהיה בלא עדים – אין כאן קדושין, אבל בסתם שזה יאמר קדשתיך סתם וזאת אומרת לא קדשתני לא קמיירי מפני שזהו רחוק המציאות, ומ"מ אם נפרש כן נשמע עכ"פ דבאותו מעמד יכול לפרש דבריו, דבוודאי הוא שאומר קדשתיך בע"כ בראשית הדברים יאמר סתם דאם יאמר שקידשה בלא עדים אינו תובע כלום ואם אומר בעדים איך יכול לומר אח"כ שהיה שלא בעדים, אלא וודאי באומר סתם והיא משיבה שהיה בלא עדים והוא מודה לדבריה, וכן כשהיא תובעת והוא מכחישה, וזהו לשון הודו שכתבו כלומר שהודה זל"ז, הרי למדנו שבאותו מעמד יכול להודות להמכחישו בכה"ג, אבל אם אמר סתם "קדשתיך" והיא אמרה סתם "לא קדשני" ונתפרדו אם יכול אח"כ לפרש דבריו שהיה שלא בעדים או למצא שארי פסולים בהקדושין בלא אמתלא טובה מפני מה טעה בזה מקודם כשאמר קדושין סתם – יש להסתפק [ודעת הב"ש סק"א שיכול לפרש דבריו ומשמע דבכל עניין, וכן משמע ממ"ש בשו"ע סי' ט"ו סעי' ל' אם לא נחלק בין אשה לאחר, ומיהו באשה ואינו ת"ח שיכול לטעות בדין וודאי דיכול לפרש כמ"ש בסעי' ב'].

7. Maimonides and the Shulchan Aruch wrote: All those who claim betrothal – when the claimant argues that there were witnesses but they have traveled to another country or have died, but if they admit that the betrothal was without two witnesses – there is no betrothal. Explanation: Initially, they stated betrothal in general terms, but the court is obligated to investigate and inquire about how the betrothal took place. Therefore, if he or she says that there were witnesses and they have traveled, it is considered one witness. If they admit that it was without witnesses, there is no betrothal [and it reconciles the apparent contradiction between the beginning and the end of the statement]. According to this, it is like the opinion in paragraph 2 that one is believed to clarify their words. However, it can be said that this applies specifically to the woman or the man if he is unlearned, but for a scholar, it would be as if he contradicts himself because he knows that there is no betrothal without witnesses. It can also be explained that it refers to the initial statement, as usually in such a contradiction where one says "I betrothed you" and she denies it or vice versa, it is unlikely that there was no matter of betrothal between them, and one claims there were witnesses and the other says there were none, or vice versa. Therefore, if they admit that it was without witnesses, meaning the one asserting the betrothal admits to the denier that it was without witnesses – there is no betrothal. But in a case where one says "I betrothed you" and the other says "you did not betroth me," it is not considered, because this is an unlikely scenario. Nevertheless, if we interpret it this way, we learn that at that moment one can clarify their words. Surely, if he says "I betrothed you," initially he would say it generally, for if he said he betrothed without witnesses, he is claiming nothing. If he says it was with witnesses, how can he later say it was without witnesses? Therefore, certainly, if he says it generally and she responds it was without witnesses and he admits to her words, and similarly when she claims and he denies it, this is the meaning of the word "admit" they wrote, meaning he admits to the denier. Hence, we learn that at that moment one can admit to the denier in such a case. But if he said generally "I betrothed you" and she said generally "you did not betroth me" and they parted ways, whether he can later clarify his words that it was without witnesses or find other invalidities in the betrothal without a good reason why he erred initially when he stated betrothal generally – it is questionable [and the opinion of Ba'er Heitev in Section 1 is that one can clarify their words and it implies in all cases, and so it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

seems from what is written in Shulchan Aruch Section 15, Paragraph 30, unless we differentiate between a woman and others. However, for a woman and someone who is not a scholar who can err in the law, certainly, one can clarify as written in Paragraph 2].

ח. יש להסתפק אם דווקא כשאמר כן בב"ד "קדשתיך בעדים" או היא שאמרה בב"ד "קידשני בעדים" דאז נאסרו בהקרובות וגם צריכה גט כמו שיתבאר, אבל אם אמרו כן בעדים חוץ לב"ד יכולים לחזור מטענותם בבואם לב"ד, כדין טענות בדברים שבממון שכל מה שטוען חוץ לב"ד אינו כלום כמ"ש בחו"מ סי' פ', או אפשר דמילתא דאיסורא שאני, דבענייני ממונות עביד אינש דלא מגלה טענתיה אלא בב"ד ולא בדבר איסור. ומיהו זה וודאי כשהודה בפני עדים הודאה גמורה שקידשה בעדים או היא שהודית בהודאה גמורה אפילו שלא בב"ד – שוב אין יכולים לחזור בהן, דבכה"ג גם בממון הדין כן כמ"ש שם סי' פ"א.

8. There is a doubt whether it is specifically when he said in a court, "I betrothed you with witnesses" or she said in a court, "He betrothed me with witnesses," that they become forbidden to their relatives and also require a divorce as will be explained. But if they said this with witnesses outside the court, they can retract their claims when they come to court, similar to monetary claims where anything claimed outside the court is considered nothing as stated in Choshen Mishpat, Siman 80. Or perhaps matters of prohibition are different, as in monetary matters a person does not reveal his claims except in court, but not in matters of prohibition. However, this is certainly the case when he admitted before witnesses with a complete admission that he betrothed her with witnesses or she admitted with a complete admission even not in court—they cannot retract their statements, for in such a case, even in monetary matters, the law is the same as stated there in Siman 81.

ט. כל מקום שאמרנו שאמרה האשה לאיש "קדשתני" והוא אומר "לא קדשתיך", מבקשין ממנו שיכתוב לה גט אם אינו רוצה לנושאה, שהרי תיאסר לכל העולם, ולכופו שיתן גט אין ביכולתינו שהרי מכחישה, ולכופו מפני מדת סדום שזו נהנית והוא לא חסר ג"כ א"א, שהרי יכול לומר שיש לו הפסד בזה שיאסר בקרובותיה, ולכן מבקשין ממנו שיתן לה גט להתירה, ואז נאסר בקרובותיה הואיל שנתן לה גט וכותב לה "אנת אנתתי" הרי כהודאה שהיתה אשתו וממילא דאסור בקרובותיה, ואפילו אם לא נחשבנה כהודאה ממנו מ"מ העולם יאמרו שאחות גרושה מותרת [עיי' במרדכי פ"ג דקדושין].

9. In any case where we have said that a woman tells a man "You betrothed me," and he says "I did not betroth you," we ask him to write her a get (bill of divorce) if he does not want to marry her, for she would be forbidden to everyone else. However, we cannot force him to give a get since he denies it. We also cannot force him on the grounds of the principle of Sodom, that she benefits and he does not lose, because he can claim that he would suffer a loss by being prohibited to her relatives. Therefore, we ask him to give her a get to permit her [to others], and then he becomes prohibited to her relatives since he gave her a get. Writing "You are not my wife" is like an admission that she was his wife, and consequently, he is prohibited to her relatives. Even if it is not considered an admission from him, nonetheless, people will say that the sister of a divorcee is permitted [to marry him].

י. אם לא בקשוהו ליתן לה גט אלא שמעצמו נתעורר ליתן לה גט, הוה כהודאה ממנו שקידשה וחייב ליתן לה כתובה להפוסקים דס"ל דארוסה יש לה כתובה כמ"ש בסי' נ"ה, וכך אמרו חז"ל [שם] אם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן לה כתובה, ולהרמב"ם והגאונים דס"ל דארוסה אין לה כתובה אבל כשכתב לה כתובה וודאי דחייב ליתן לה כשנתן גט מעצמו ולא כשבקשוהו, ואע"ג דא"כ היאך יכול לומר לא קדשתיך? גם זה יכול להיות במקום שכותבין כתובה ואח"כ מקדשין ואומר שהכתובה כתב והקדושין לא נגמרו [הה"מ]. ואפילו בנתן גט מעצמו, אם הוא חכם ויודע שהיא אסורה לכל העולם ופירש בשעת הגט שכותב לה כדי שלא תתעגן – אינו נותן כתובה [שם].

10. If they did not ask him to give her a get (divorce document) but he himself initiated giving her a get, it is considered an admission on his part that he betrothed her, and he is obligated to give her a ketubah (marriage contract) according to the poskim (halachic authorities) who hold that a betrothed woman is entitled to a ketubah as stated in Siman 55. And so our sages said [there], if he gives a get on his own initiative, we compel him to give her a ketubah. According to the Rambam and the Geonim who hold that a betrothed woman is not entitled to a ketubah, but if he wrote her a ketubah, then he is certainly obligated to give it to her when he gives a get on his own initiative and not when he was asked to. And even though, if so, how can he claim he did not betroth her? This can also happen in a place where they write the ketubah first and then perform the betrothal, and he claims that the ketubah was written but the betrothal was not completed [HaMaggid Mishneh]. And even if he gives the get on his own initiative, if he is a scholar and knows that she is forbidden to everyone else and clarifies at the time of the get that he writes it so she will not be agunah (chained woman) – he does not give a ketubah [there].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יא. אבל בהוא אומר "קדשתיך" והיא אומרת "לא קדשני" אין אנו מבקשים ממנו ליתן גט כיון דמותרת לעלמא, וממנה פשיטא שאין מבקשים שתקבל גט שהרי הוא לא נאסר מליקח נשים הרבה, ואפילו עכשיו כפי תקנת רבינו גרשום מאור הגולה נראה ג"כ דא"צ לגט כיון דמכחישתו ואין לו אשה מותר לו לישא אשה. אמנם לפעמים תוכל לכופו שיתן לה גט כגון שנמנעים מלנושאה מפני הלעז שהוציא עליה שקידשה כופאתו שיתן לה גט, ומ"מ היא אינה אסורה בקרוביו גם לאחר הגט שהרי היא צווחת שאינה צריכה להגט אלא מפני חשש הנמנעים לנושאה והוה גט שא"צ ואינו אוסר הקרובים [מרדכי], כן פסק רבינו הרמ"א. ויש חולקים בזה, דהא זהו וודאי שלכהונה נאסרה וא"כ גם לקרובים נאסרה, דאל"כ יאמרו שגרושה מותרת בקרובי הגרוש דלאו כו"ע ידעי שזהו גט שא"צ מדינא [שם], ורבינו הרמ"א בעצמו פסק בסי' י' דאפילו לא נתגרשה אלא מכח קול בעלמא ונשאת לאחר ומת או גירשה אסורה לחזור לראשון וכ"ש לעניין איסור ערוה. ונ"ל בטעמו שהקיל כאן מפני שבכאן מיירי שנתפרסם הדבר שהיא מבקשת להנשא וכדרך העולם ששלחה להשתדך את עצמה, והכל יודעים שהיא פנויה אלא שבהמשך הזמן שראתה שעכ"ז נמנעים מלנושאה מפני דיבורו דמה לאחר לכנוס אשה שאחד ידבר עליה שהוא אשתו, ואף שהכל יודעים שמותרת מדינא מ"מ דרך העולם לבלי להשתדך עם אשה כזו, ולכן הוה כנתפרסם שהגט הוא רק לרווחא דמילתא, ומ"מ אין להקל למעשה [ע' חמ"ח וב"ש].

11. But in the case where he says "I betrothed you" and she says "You did not betroth me," we do not require him to give a get (divorce document) since she is permitted to marry others, and obviously, we do not ask her to accept a get since he is not forbidden from marrying multiple women. Even now, according to the enactment of Rabbeinu Gershom, the Light of the Exile, it also appears that a get is not required because she contradicts him and he has no wife, so he is permitted to marry another woman. However, sometimes she can compel him to give her a get, such as when people refrain from marrying her because of the slander he spread about her that he betrothed her, she can compel him to give her a get. Nevertheless, she is not prohibited from marrying his relatives even after the get, since she insists that she does not need the get but only seeks it to remove the concern of those who refrain from marrying her, and this is considered a get that is not needed and does not prohibit her from marrying his relatives, [Mordechai], thus ruled Rabbeinu the Rema. There are those who disagree with this, as it is certain that she is prohibited to a Kohen, and therefore also to his relatives, for otherwise people would say that a divorced woman is permitted to her ex-husband's relatives, not everyone knows that this is a get that is not needed by law [there]. Rabbeinu the Rema himself ruled in Siman 10 that even if she was only divorced due to a mere rumor and married another and he died or divorced her, she is prohibited from returning to the first husband, all the more so in matters of forbidden relations. It seems to me that his reasoning for being lenient here is because in this case it is public knowledge that she is seeking to marry, as is customary when she sends to arrange a match for herself, and everyone knows she is single, but over time she saw that people still refrain from marrying her because of his claim, as who would want to marry a woman about whom someone says she is his wife. Even though everyone knows she is permitted by law, people customarily avoid arranging a match with such a woman. Therefore, it is as if it has become public that the get is merely for the sake of removing doubt. Nonetheless, one should not be lenient in practice [see Chamudei Daniel and Beit Shmuel].

יב. מעשה באחד שאמר "קדשתי אחות אשתי בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדה"י, וקדשתיה קודם שקדשתי את אשתי ולא גירשתיה, והיא היתה נשואה לאחר", ופסק ר"ת שאינו נאמן לאוסרה לאחות אשתו על בעלה כל זמן שלא יביא עדים, ולא עוד אלא אפילו אם גם היא תאמר שקידש אותה אינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה כל זמן שהיא תחתיו, אבל אם גירש אותה אסורה לו דשויתה נפשה עליו חד"א [ב"ש].

12. There was an incident where a man said, "I betrothed my sister-in-law (my wife's sister) in the presence of so-and-so, but they have gone overseas. I betrothed her before I betrothed my wife, and I did not divorce her, and she was married to another man." Rabbeinu Tam ruled that he is not believed to prohibit his sister-in-law to her husband as long as he does not bring witnesses. Furthermore, even if she also says that he betrothed her, she is not believed to prohibit herself to her husband as long as she is still with him. However, if he divorced her, she is prohibited to him because she has made herself forbidden to him by her own admission.

יג. ועוד פסק ר"ת בעניין זה שאפילו אם יביא עדים שקידשה קודם שקידש אשתו מ"מ אם נתקדשה אחות אשתו בפניו אינה נאסרת על בעלה דהוה כאומרת גירשתני כמ"ש בר"ס י"ז, דאל"כ לא היתה מעיזה לקבל קדושין מאחר בפניו, ועמ"ש שם דבזמה"ז דאיכא חוצפה יש לילך בזה לחומרא ולא לקולא. וכל זה הוא לעניין אחות אשתו, אבל הוא נאסר באשתו, דלדבריו היא ערוה עליו והוא נאמן לגבי עצמו, ואין יכולין לחשדו ששונאה ורוצה לאוסרה עליו, דהא יכול לגרשה כשירצה, ולכן בזמה"ז שאסור לגרש בע"כ לאחר תקנת רבינו גרשום מאור הגולה אינו נאמן לאוסרה עליו [שם], כמו האומר על אשתו שזינתה שיתבאר בסי' קט"ו ע"ש[וצ"ע דאף קודם תקנה שמא כוונתו לפוטרה מכתובה דלזה אין לו מיגו שיגרשנה].

13. Additionally, Rabbeinu Tam ruled in this matter that even if one brings witnesses that he betrothed her before he betrothed his wife, nevertheless, if the sister of his wife

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

was betrothed in his presence, she is not prohibited to her husband. This is similar to the case where a woman says "You divorced me" as stated in the beginning of section 17. Otherwise, she would not have the audacity to accept betrothal from another man in his presence. However, as mentioned there, in our times where there is chutzpah, one should be stringent and not lenient in this matter. All of this applies to the sister of his wife. However, he becomes prohibited to his wife, for according to his words, she is an ervah (forbidden relation) to him, and he is believed regarding himself. We cannot suspect him of hating her and wanting to prohibit her to himself since he can divorce her whenever he wishes. Therefore, in our times, when one cannot divorce his wife against her will due to the decree of Rabbeinu Gershom, the light of the exile, he is not believed to prohibit her to himself, as is the case when a man accuses his wife of adultery, which will be explained in section 115. [There is room for inquiry, even before the decree, whether his intention might be to exempt her from the ketubah, and in this case, he does not have the miggo (advantage) of divorcing her].

סימן מט

א. [דין קידש אחת מחמש נשים וכ"א אומרת אותי קידש ובו ח' סעי']
אמרו חז"ל [יבמות קי"ח:] מי שקידש אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו קידש וכל אחת אומרת אותי קידש, אם רצה נוטל כולן לפי דין תורה שביכולת לישא הרבה נשים, ואם אינו חפץ לישא את כולן [רש"י] נותן גט לכל אחת ואחת ונאסר בקרובות כולן, ומניח כתובה אחת ביניהם ומסתלק, והן או יחלקו ביניהן או עד שתברר אחת מהן שאותה קידש, וזהו כדין פקדון שנתבאר בחו"מ סי' ש' שזה אומר אני הוא בעל הפקדון וזה אומר אני הוא בעל הפקדון כשהפקידו שלא מדעתו דמניח הפקדון ביניהם ומסתלק, ואע"ג דכשהפקידו מדעתו חייב ליתן לכל אחד ואחד מפני שפשע דהו"ל למידק מי הוא בעל הפקדון וה"נ פשיטא דהו"ל למידק איזו אשה קידש, מ"מ בכאן הוה כלא תבעוהו שנתבאר בשם דא"צ לשלם לשניהם אפילו בבא לצאת י"ש מפני שיש לו להתנצל ולומר לא עלה על דעתי שאחר יבא לתבוע הפקדון [סמ"ע סקי"ב], וכ"ש דבזה יכול לומר לא עלה על דעתי שאשה אחרת תאמר אותי קידש, ופטור אפילו לצאת י"ש [נ"ל], וזה שבתבעוהו חייב בשם מפני שפשע דהיה לו לדעת שפקדון יוכל להמשך זמן ארוך וישכח מי הוא בעל הפקדון והיה לו לכתוב שם בעל הפקדון [שם], אבל באשה לא שייך זה, והוה דומיא דמקח שנתבאר שם בסי' רכ"ב דמניח ביניהם ומסתלק [נ"ל, וכ"מ ביבמות שם, ודו"ק].

1. [The Law of One Who Betroths One of Five Women, and Each Claims He Betrothed Her, Containing Eight Sections] Our Sages stated (Yevamot 118b): If a man betrothed one of five women and does not know which one he betrothed, and each woman claims, "He betrothed me," if he wishes, he may take all of them according to Torah law, which permits marrying multiple women. If he does not wish to marry all of them (Rashi), he must give a get (bill of divorce) to each one and is forbidden to marry any of their relatives. He places one ketubah (marriage contract) among them and withdraws, and they may either divide it among themselves or wait until one of them proves that she is the one he betrothed. This is similar to the law of a deposit, as explained in Choshen Mishpat, Siman 300, where one person claims, "I am the owner of the deposit," and another person also claims, "I am the owner of the deposit," when the deposit was given without the owner's knowledge. In such a case, the deposit is placed between them, and the depositor withdraws. Even though when the deposit was given with the owner's knowledge, the depositor must give to each claimant due to his negligence in not verifying the owner, similarly, it is clear that he should have verified which woman he betrothed. Nevertheless, in this case, it is as if they did not demand it from him, as explained in the name of the Sma (Siftei Cohen) (commentary on Choshen Mishpat 312:12), who states that there is no need to pay both claimants even if he wants to act ethically because he can excuse himself by saying, "I did not consider that another person would claim the deposit." All the more so, he can say here, "I did not consider that another woman would claim I betrothed her," and he is exempt even to act ethically (in my opinion). This is why when they demand it from him, he is liable due to his negligence for not knowing that a deposit might be held for a long time, causing him to forget the owner, and he should have written down the owner's name (there). However, with a woman, this does not apply, and it is similar to the law of a purchase, as explained in Siman 222, where the item is placed between them, and the seller withdraws (in my opinion, and as it appears in Yevamot there, and examine this well).

ב. וזהו כשקידש בכסף או בשטר ונאבד השטר, אבל אם קידש בביאה שעשה איסור דרבנן לקדש בביאה כמ"ש בסי' כ"ו וכל אחת אומרת אותי קידש – קנסוהו חכמים שיתן כתובה לכל אחת ואחת, דכיון שעשה מעשה איסור וגינה אותם לקדשן בביאה צריך להוציא עצמו מידי עבירה וליתן לכולן [רש"י], והוה דוגמא דגזל שנתבאר שם סי' שס"ה בגזל אחד מחמשה ואינו יודע איזהו וכל אחד אומר אותי גזל שמשלם לכל אחד ואחד מפני הקנס שעשה איסור, ואף דבשם איסור תורה ובכאן איסור דרבנן – אין חילוק בזה, ועוד דבכאן גינה אותן בקדושי ביאה.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

2. And this is the case when he betrothed with money or a document and the document was lost. But if he betrothed through intercourse, which is a rabbinic prohibition to betroth through intercourse as stated in Siman 26, and each woman says, "He betrothed me," the Sages fined him that he must give a Ketubah (marriage contract) to each and every one of them. Since he committed a prohibited act and degraded them by betrothing through intercourse, he must absolve himself from the transgression and give to all of them [Rashi]. This is analogous to the case of theft explained there in Siman 365, where one stole from one of five people and does not know from whom, and each one says, "He stole from me," he pays each and every one of them because of the fine for committing a prohibited act. And even though in that case it is a Torah prohibition and here it is a rabbinic prohibition, there is no difference in this regard. Moreover, here he degraded them with the betrothal through intercourse.

ג. ויש שהקשה, והרי בגזל נתבאר שם שכל אחד צריך לישבע, ולמה נוטלות הנשים כולן בלא שבועה [ב"ש] והרי חז"ל דימו קדושי ביאה לגזל [שם], ויש מי שאומר דהטעם הוא דהרי אם הוא היה טוען ברי שלזו קידש היה נשבע כנגד השאר ופטור, וכיון שטוען שמא והוא מחוייב שבועה דאורייתא מפני שמודה באחת מהן והוה מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע ומשלם, משא"כ לעניין גזל תקנו חכמים שהנגזל נשבע ונוטל [קרבן נתנאל שם], אמנם אין זה בגדר מתוך שאינו יכול לישבע משלם, דהרי זהו וודאי שלבד כתובה אחת אינו חייב, ועוד שהרי ארבע מהן וודאי רמאין [ע' סמ"ע סי' ש' סק"א]. אמנם באמת לא דמי, דבכאן הרי גט מוכרח ליתן לכל אחת, וכיון שנותן גט מוכרח ליתן גם הכתובה, ועוד דלא שייך שבועה בכאן כבגזילה שכל אחד תובע ממון, והכא הן אינם תובעים כתובה אלא שישא אותן והוא אינו חפץ בהן ומגרשן וממילא שצריך ליתן כתובה.

3. And there are those who question, for it was clarified there regarding theft that each person must swear, so why do all the women take without an oath [Beit Shmuel], and indeed the Sages compared betrothal through intercourse to theft [there]. And there is one who says that the reason is that if he were to claim with certainty that he betrothed this one, he would swear against the others and be exempt. And since he claims uncertainly and he is obligated to take an oath by Torah law because he admits to one of them and would be required to take an oath and cannot swear and must pay, unlike in the case of theft where the Sages decreed that the victim swears and takes [Korbanei Netanel there]. However, this is not in the category of "because he cannot swear, he pays," for it is certain that he is obligated to only one ketubah, and moreover, four of them are certainly deceitful [see Sema, Siman 300, Se'if Katan 1]. However, in truth, it is not comparable, for here he must give a get to each one, and since he gives a get, he must also give the ketubah. Moreover, an oath does not apply here as it does in the case of theft where each one claims money, whereas here they are not claiming the ketubah but rather that he should marry them, and he does not want them and divorces them, and thus he must give the ketubah.

ד. יש מי שאומר דאם רצונו לקחת אחת מהן פטור מליתן כתובה להנשארות דהו"ל כמנה לי בידך והלה אומר איני יודע דפטור מלשלם כמ"ש בחו"מ סי' ע"ה, דבשלמא כשאין רצונו ליקח אחת מהן אינו דומה לשם דהרי יודע שלאחת הוא חייב, אבל כשרוצה ליקח אחת מהן דומה ממש לזה [מקנה], והפוסקים לא הזכירו זה כלל וגם משמע להיפך ממה שכתבנו בסעי' א' [מרש"י ע"ש], ולכן נ"ל דגם בכה"ג חייב שהרי בבא לצאת י"ש גם באיני יודע חייב כמ"ש שם ורק מדין ב"ד אין ביכולת לחייבו, והכא הרי לא מדינא הוא רק קנסא בעלמא, וכיון דמדיני שמים גם בשם חייב כ"ש הכא שיש לחייבו מדין קנס, ועוד דכיון דגט מחוייב ליתן מדינא ממילא מחוייב ליתן כתובה ג"כ כמ"ש.

4. There are those who say that if he wishes to take one of them, he is exempt from giving a ketubah to the remaining ones, as it is similar to a case where one says "You owe me money," and the other responds "I don't know," in which case he is exempt from payment, as stated in Choshen Mishpat, Siman 75. For indeed, when he does not wish to take one of them, it is not similar to that case, since he knows he is obligated to one of them, but when he wishes to take one of them, it is exactly similar to that case. The decisors did not mention this at all and it also appears to be the opposite of what we wrote in Siman 1. Therefore, it seems to me that even in such a case he is obligated, for when one wishes to act righteously, he is also obligated in a case of uncertainty, as stated there. And it is only from the perspective of the court that they cannot obligate him, and here, it is not a matter of strict law but merely a penalty. And since by divine law he is obligated in such a case, all the more so here, he should be obligated by the penalty law. Furthermore, since he is obligated to give the get by strict law, he is consequently obligated to give the ketubah as well, as stated.

ה. זה שחייבו חז"ל ליתן להן כתובה א"ש לדעת הפוסקים דארוסה יש לה כתובה, אבל למאן דס"ל דאין לה כתובה מה עניין כתובה לכאן, ולכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ט דכאן מיירי שידוע שכתב לה כתובה אך הכתובה נאבדה, דאם לא נאבדה הרי יש לדעת מהכתובה למי קידש, או שיש עדים שהתנה ליתן לה כתובה דאז חייב אף אם לא כתב לה [ראב"ד], או שקנו מידו ליתן כתובה, או שהכתובה בשלימות ולא נזכר שם האשה בהכתובה או ששמותיהן שוות [הה"מ].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5. This obligation that the Sages imposed to give them a ketubah is fine according to the opinions that an engaged woman is entitled to a ketubah. But for those who hold that she is not entitled to a ketubah, what relevance does a ketubah have here? Therefore, the Rambam, of blessed memory, wrote in chapter 9 that here we are dealing with a case where it is known that he wrote her a ketubah but the ketubah was lost. For if it were not lost, it would be known from the ketubah to whom she was betrothed, or there are witnesses that he stipulated to give her a ketubah, in which case he is obligated even if he did not write it for her [Ra'avad], or they made a formal acquisition to give a ketubah, or the ketubah is intact but the woman's name is not mentioned in the ketubah or their names are the same [Hagahot Maimoniyot].

ו. והטור כתב ג"כ כגון שנאבדה הכתובה, ולשיטתו בסי' נ"ה דארוסה יש לה כתובה לא היה צריך לזה, ולכן י"א דאפילו להסוברים דארוסה יש לה כתובה מ"מ כיון דזה אינו אלא קנס שקדש בביאה לא קנסוהו חכמים אלא כשכתב לאחד מהן [דרישה ופרישה], ולא משמע כן מכל הפוסקים [ב"ש], והטור סמך את עצמו על מ"ש שם, וקמ"ל אע"ג דהכא טוענת כל אחת אבדתי הכתובה וטענת אבידה טענה גרועה היא שהרי בשטר שנאבד ונמצא לא מחזרינן למלוה כמ"ש בחו"מ סי' ס"ה וכ"ש בכאן שארבעתן וודאי משקרות, מ"מ כיון דהוא קנסא – קנסוהו חכמים גם בכה"ג.

6. And the Tur also wrote, for example, when the ketubah was lost, and according to his opinion in Siman 55 that a betrothed woman has a ketubah, this would not be necessary. Therefore, some say that even according to those who hold that a betrothed woman has a ketubah, nevertheless, since this is only a penalty for one who betroths through intercourse, the sages did not penalize him unless he wrote to one of them [Drisha and Prisha]. However, this is not implied by all the authorities [Beit Shmuel], and the Tur relied on what he wrote there. And it comes to teach us that even though here each one claims she lost the ketubah, and the claim of loss is a weak claim, for in a case of a lost and found document, we do not return it to the lender as stated in Choshen Mishpat Siman 65, and certainly here where all four are definitely lying. Nevertheless, since it is a penalty, the sages penalized him even in such a case.

ז. המקדש אשה וחזר בו מיד ואמר שהמעות יהיו מתנה, אפילו תוך כדי דיבור – אין חזרתו כלום וצריכה גט, דבקדושין לא מהני חזרה תוך כ"ד במעשה הקדושין עצמם כמ"ש בסי' ל"ח, וי"א דאפילו להחמיר לא אמרינן דכדיבור דמי [שם בשם ריב"ש], ויש חולקין בזה כמ"ש שם סעי' נ"א ע"ש, ולקמן סי' קמ"א סעי' קמ"א.

7. If a man betroths a woman and then immediately retracts by saying that the money should be a gift, even if it is within "toch k'dei dibur" (the brief period it takes to say a greeting), his retraction is meaningless, and she requires a get (divorce document). This is because, in matters of betrothal, retraction within "toch k'dei dibur" does not work for the act of betrothal itself, as stated in Siman 38. Some say that even to be stringent we do not consider it as if it were spoken [there, in the name of the Rivas], and there are those who disagree about this, as explained there in Siman 51. See also later in Siman 141, Sif 141.

ח. אמרו חז"ל [ו'.] כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם, שבקל יכול לטעות ויתיר את הערוה וגורם להרבות ממזירים בישראל, וי"א דדווקא להורות אסור אבל סידור קדושין מותר דאין שם הוראה, ורק בסידור גיטין שיש הרבה פרקים אסור לסדר אא"כ יודע בטיב גיטין [ט"ז], וי"א דגם סידור קדושין לא יסדר לכתחלה מי שאינו יודע בדיני קדושין [שבו"י], וכתבו שתקנה היא מקדמוני גאוני צרפת בימי ר"ת שלא יסדר שום אדם קדושין כי אם מי שנבחר לרב ומורה בהקהילה [פ"ת בשם כנ"י], ובמקום שיש רב העיר אין אחר יכול לסדר קדושין אפילו אם הוא ת"ח אא"כ הרב נותן לו רשות [ע' נוב"י תניינא חלק אה"ע סי' פ"ב].

8. The Sages said [Gittin 6a]: "Anyone who is not proficient in the laws of divorce documents (gittin) and betrothal (kiddushin) should not engage in them to issue rulings, for it is easy to err and permit a forbidden relationship, thereby increasing the number of illegitimate children (mamzerim) in Israel." Some say that this prohibition applies specifically to issuing rulings, but arranging a betrothal is permitted since it does not involve issuing a ruling. However, arranging a divorce document, which involves many details, is forbidden unless one is knowledgeable in the laws of divorce [Taz]. Others say that even arranging a betrothal should not be done initially by one who is not knowledgeable in the laws of betrothal [Shvus Yaakov]. It is written that there was an ordinance from the early French Geonim in the days of Rabbeinu Tam that no one should arrange a betrothal except one who has been chosen as a rabbi and teacher in the community [Pitchei Teshuva in the name of Kenesset Yechezkel]. In a place where there is a city rabbi, no one else can arrange a betrothal, even if he is a Torah scholar, unless the rabbi grants him permission [see Noda BiYehuda, second edition, Even HaEzer, section 82].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן נ

א. **[מתי חוזרין הקדושין והסבלונות וביטול שידוכין ובו כ"ב סעי']**
דבר פשוט ומובן בשכל שכל המתנות שהאיש נותן לאשתו בין שנתן לה אחרי הנשואין ובין שנתן לה אחר אירוסין ובין שנתן לה אחר השידוך קודם אירוסין – הרי המתנות שלה לחלוטין, דאפילו מת הבעל או גירשה נשארו המתנות אצלה כמ"ש בסי' צ"ט, ואפילו גירשה מפני ששונאה לא אמרינן שיוחזר לו המתנות מטעם שהרי הוא לא נתן לה אלא מתוך אהבה ועכשיו ששונאה תתבטל המתנה, דאין זה סברא כלל דא"כ כל מי שנותן מתנה לחבירו מפני האהבה שביניהם ובמשך הזמן נהפך לו לשונא האם תתבטל המתנה, דאטו מאן דיהיב מתנה נשקול מיניה ערבות שיהא אוהבו לעולם [שם בחמ"ח].

1. **[When the engagement gifts and betrothal gifts are returned, and the annulment of engagements, in 22 sections]** It is simple and logically understood that all the gifts a man gives to his wife, whether given after the marriage, after the betrothal, or after the engagement prior to the betrothal – these gifts are entirely hers. Even if the husband dies or divorces her, the gifts remain with her, as written in Siman 99. Even if he divorces her because he hates her, we do not say that the gifts should be returned to him on the grounds that he only gave them out of love, and now that he hates her, the gift should be annulled. This is not a logical argument; otherwise, anyone who gives a gift to a friend out of love, and later becomes his enemy, would have the gift annulled. Would any person who gives a gift be required to ensure that the recipient remains their friend forever?

ב. אמנם זהו מן הנשואין, אבל מן האירוסין כשגירשה או מת – המתנות חוזרין לו או ליורשיו, והטעם דאומדנא גדולה היא שלא נתן לה המתנות אלא ע"מ לכונסה אבל אם יתבטלו הנשואין יוחזרו לו המתנות [חמ"ח סק"ב], וזהו בכל מיני מתנות של כסף וזהב ותכשיטין וכלים ובגדים שלא בלו כמו שיתבאר, לבד מיני מאכלים ומשקים אינם חוזרים מטעם שיתבאר בסי' זה. ואין חילוק בהמתנות בין ששלח לה קודם אירוסין לאחר שנתקשרו בשידוכין ובין שנתן לה אחר אירוסין, דאין שום טעם לחלק ביניהם, אמנם מתנה שנתן לה קודם השידוכין נראה שאינו חוזר לו דזהו כמתנה בעלמא, אא"כ אמר מפורש שנותן לה בתנאי שתנשא לו [נ"ל].

2. However, this applies to marriage, but from betrothal, if he divorces her or dies – the gifts return to him or his heirs. The reason is that it is a clear presumption that he gave her the gifts only on the condition to marry her, but if the marriage is annulled, the gifts are returned to him. This applies to all kinds of gifts of money, gold, jewelry, utensils, and clothes that have not worn out, as will be explained, except for types of food and drink, which are not returned for reasons that will be explained in this section. There is no difference in the gifts whether he sent them to her before betrothal after they were engaged, or whether he gave them to her after betrothal, for there is no reason to distinguish between them. However, a gift he gave her before the engagement seems not to return to him, for it is considered a general gift, unless he explicitly stated that he is giving it to her on the condition that she marries him.

ג. וזהו בשארי מתנות, אבל כסף הקדושין בין שקידשה בכסף ובין בשוה כסף אפילו קידשה באלף דינר אין הקדושין חוזרין לו אחר אירוסין, בין שחזרה בה היא וכפאתו שיגרשנה ובין שחזר בו הוא וגירשה ובין שמת הוא ובין שמתה היא או אפילו גירשה מפני שאסורה עליו באיזה איסור [שם סק"א] – אין הקדושין חוזרין לו והרי הם מתנה גמורה שאין לזה חזרה, ואע"ג דפשיטא דגם בהקדושין יש אומדנא שלא נתן לה אלא ע"מ לכונסה, מ"מ אמרו חז"ל כן מטעם שלא יאמרו שנתבטלו הקדושין וקדושין תופסין באחותה [ב"ב קמ"ה.] או בשאר ערוה שלה שאסורה עליו גם לאחר מיתתה כמו אמה וכיוצא בה.

3. And this applies to other gifts, but the money for betrothal, whether he betrothed her with money or with an equivalent value, even if he betrothed her with a thousand dinars, the betrothal money is not returned to him after the engagement. Whether she retracts and compels him to divorce her, or he retracts and divorces her, or he dies, or she dies, or even if he divorces her because she is forbidden to him for some prohibition [there in subparagraph 1] – the betrothal money is not returned to him, and it is considered an unconditional gift from which there is no retraction. And although it is obvious that in the case of betrothal there is an understanding that he gave it to her only on the condition of marriage, nevertheless, the sages said this for the reason that people should not say that the betrothal is nullified and that betrothal can take effect with her sister [Bava Batra 145] or with any other relative of hers who is forbidden to him even after her death, like her mother and the like.

ד. ולכן אם היו קדושי טעות – פשיטא שהקדושין חוזרין, וכן אם היתה קטנה שנתקדשה ע"פ אמה ואחיה ומיאנה בו דלא איכפת לנו אם יאמרו קדושין תופסין בקרובתה ואדרבא טוב יותר שיאמרו כן משיאמרו שאין תופסין דהרי באמת תופסין, וכן אם היו הקדושין על תנאי ולא נתקיים התנאי. ורבינו הב"י כתב דגם בקדושי ספק הקדושין חוזרין, ותמהו עליו גדולי אחרונים [חמ"ח וב"ש] דהא בקדושי ספק צריכה גט ומספק נאסרו עליו קרובותיה ולמה לא נגזור בזה ג"כ שלא יוחזרו הקדושין כדי שלא יאמרו קדושין תופסין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בוודאי באחותה, והרי קטנה שהן קדושין דרבנן ואין הקדושין חוזרין אלא במיאון כמ"ש ולא כשגירשה אף שלא נאסרו קרובותיה רק מדרבנן, וכ"ש בספק קדושין דאורייתא.

4. Therefore, if the betrothal was a mistake – it is obvious that the betrothal is annulled. Similarly, if a minor was betrothed through her mother and brothers and she refused him, it does not concern us if people say that betrothal is effective with her relative; on the contrary, it is better that they say so than to say that it is not effective, for indeed it is effective. Likewise, if the betrothal was conditional and the condition was not fulfilled. And our teacher, the Beit Yosef, wrote that even in a case of doubtful betrothal, the betrothal is annulled. The great Acharonim [Chacham Zvi and Beis Shmuel] were astonished at him, for in a case of doubtful betrothal, a get (divorce document) is required, and out of doubt her relatives are forbidden to him. Why should we not decree in this case also that the betrothal should not be annulled, so that people do not say that betrothal is certainly effective with her sister? And behold, a minor's betrothal is rabbinic, and the betrothal is only annulled through refusal, as we have said, and not through divorce, even though her relatives are only forbidden to him rabbinically. All the more so in a case of doubtful Torah-level betrothal.

ה. אמנם דברי רבינו הב"י צודקים, דכיון דמדינא הקדושין חוזרין ורק מפני הגזירה אינם חוזרים דיו שנגזור בוודאי קדושין ולא בספק, ולא דמי לקטנה שיוצאה בגט דהתם כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ועכ"פ הם וודאי קדושין דרבנן, ועוד דבספק יש גזירה להיפך אם לא יוחזרו הקדושין יאמרו שהיה וודאי קדושין ויאמרו אין קדושין תופסין באחותה ובאמת תופסין מספק, וכיון שיש גזירה בשני הצדדים מוטב יותר לאוקמיה אדינא [מקנה].

5. However, the words of our master, the Beit Yosef, are correct, for since by law the betrothal is valid and only because of the decree it is not valid, it is sufficient to decree certainly on the betrothal and not on doubt. It is not similar to a minor who goes out with a bill of divorce, for there, whatever the Sages instituted, they instituted in the manner of Torah law, and in any case, it is certainly a rabbinic betrothal. Moreover, in a case of doubt, there is a decree to the contrary; if the betrothal is not annulled, people will say it was certainly a betrothal and will think that betrothal does not take effect with her sister, when in truth it does take effect out of doubt. And since there is a decree on both sides, it is better to maintain the law as it is.

ו. ועוד דאין כאן גזירה לפי מ"ש אחד מהקדמונים דבקדושי ספק אם נשאת לא תצא מטעם דמוקמינן לה בחזקת פנויה [כס"מ פ"ד בשם מהרי"ק], וא"כ אין חשש באמת אפילו יאמרו קדושין תופסין באחותה, משא"כ בקדושין דרבנן דאם נשאת תצא מדרבנן [אבנ"מ]. ואע"ג דלא קיי"ל כן לדינא לא מיבעיא בתרי כנגד תרי דאע"ג דמדאורייתא אוקמה אחזקה מ"מ מדרבנן תצא כמ"ש בסי' ט"ז, אלא אפילו בספק דעלמא בלא עידי הכחשה כגון ששנים אומרים שזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה וכה"ג ג"כ תצא דאבדה חזקת פנויה שלה כיון שנעשה בה מעשה קדושין כמ"ש שם לעניין חד כנגד חד ע"ש, מ"מ פשיטא דאינו אלא מדרבנן דמאורייתא אפילו חזקה דאיתרע הוה חזקה, ולכן לא גזרינן בזה דזהו רק חומרא דרבנן, אבל בקטנה בקדושין דרבנן הוה וודאי דרבנן [נ"ל], וכן פסק המרדכי [ספ"ג בהגה"ה] דבספק חוזרין הקדושין, ע"ש].

6. Furthermore, there is no decree here according to what one of the early authorities wrote, that in the case of doubtful betrothal, if she marries, she does not have to leave her husband because we establish her as having the presumption of being unmarried [Kesef Mishneh, Chapter 4, in the name of the Maharik]. Therefore, there is truly no concern even if they say that the betrothal would be valid with her sister, unlike Rabbinic betrothal, where if she marries, she must leave according to Rabbinic law [Even HaEzer]. And although this is not the practical ruling, it is not only in the case of two against two witnesses—where although Biblically we would uphold the presumption, Rabbinically she must leave as stated in Siman 16—but even in a general doubt without contradictory witnesses, such as two saying he threw her betrothal money and it is uncertain whether it was closer to him or her, she must also leave because she loses her presumption of being unmarried since a betrothal act was performed on her, as stated there regarding one against one witness. Nevertheless, it is clear that this is only Rabbinic, for Biblically even a challenged presumption remains a presumption. Therefore, we do not decree in this case since it is merely a Rabbinic stringency. However, for a minor, in Rabbinic betrothal, it is certainly Rabbinic [so it appears to me], and thus the Mordechai rules [in the glosses at the end of Chapter 3] that in cases of doubt, the betrothal is annulled. See there.

ז. אע"פ שאמרנו שבקדושי טעות חוזרים מעות הקדושין, מ"מ המקדש אחותו – המעות מתנה, אע"ג שאין לך טעות גדול מזה מ"מ בטעות שא"א לטעות לא שייך דין זה, שהרי הכל יודעים שאין קדושין תופסין בעריות ואין זה טעות אלא גמר ונתן לשם מתנה, וזה שבקדושי טעות חוזרים היינו במה שהדעת טועה כגון שהלך בעלה למדה"י ואמרו לה שמת וקידשה ואח"כ בא בעלה וכיוצא בזה, ולא במקדש ערוה, וכן המקדש א"א שידע שבעלה חי ג"כ המעות מתנה, ולא אמרינן דרק לקרובתו כוונתו למתנה ולא לזו שאינה קרובתו,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואף שיש מרבותינו שנסתפקו בזה [רא"ש פ"ק דב"מ סי' ל"ט], מ"מ לדינא אין חילוק בזה כאשר בארנו בס"ד בחו"מ סי' שנ"ו סעי' ז', ע"ש.

7. Even though we have said that in cases of mistaken betrothals the money of the betrothal is returned, nevertheless, if someone betroths his sister, the money is considered a gift. Although there is no greater mistake than this, in a mistake that it is impossible to make, this rule does not apply, since everyone knows that betrothal does not take effect with forbidden relations (arayot) and this is not a mistake but a deliberate act, and he gave it as a gift. And this rule of returning the money in a mistaken betrothal applies in cases where the mind is genuinely mistaken, such as when her husband went overseas and they told her he died, and she accepted betrothal, and then her husband returned, and similar cases. But not in cases of betrothing a forbidden relation. Similarly, if someone betroths a married woman knowing her husband is alive, the money is also considered a gift. We do not say that only for a relative does he intend it as a gift and not for someone who is not related to him. And even though some of our Rabbis were uncertain about this, nevertheless, the law does not differentiate in this matter as we explained with the help of Heaven in Choshen Mishpat, siman 356, paragraph 7. See there.

ח. כתב רבינו הרמ"א דכל זה לא מיירי אלא מן האירוסין, אבל מן הנשואין – הקדושין חוזרין, עכ"ל. דלפי הטעם שנתבאר שלא יאמרו שקדושי טעות היתה וקדושין תופסין באחותה אין זה רק בקדושין ולא בנשואין, דנשואי טעות לא יאמרו לעולם דזהו מילתא דלא שכיחא, ואף תנאי אין בנשואין דאחולי אחלי לתנאיה בעת הנשואין [ע' תוס' יבמות ק"ז.]. ומ"מ דבריו תמוהים, דטעם זה לא הוצרכנו רק על אחר אירוסין שכל המתנות חוזרים, אבל אחר הנשואים שכל המתנות נשארו אצלה כמ"ש למה לנו טעם, וכי גרע קדושין מכל המתנות שאין חוזרים לו [חמ"ח סק"ה], והרי אפילו כתובה צריך ליתן לה וכ"ש שאין כסף הקדושין חוזרין, ואין לומר דמיירי במורדת על בעלה, דלא משמע כן מלשונו. ויש מי שאומר דמיירי לא מדינא אלא במקום שלפי התקנה שיתבאר כשמתה אין הבעל יורשה ויוחזר הכל לנותני הנדוניא, ובכה"ג גם הקדושין נוטלין מיורשיה ומחזירין לו, ויש מי שאומר דגם במת הוא המנהג בכמה קהלות לשום לה טבעת הקדושין בכתובתה, אבל מלבד שאין לזה טעם נכון והרי כל המתנות שנתן לה וודאי דאינם חוזרים ולמה יוגרע כסף הקדושין מכל המתנות [שם], ואין לשונו סובל זה.

8. Rabbi Moses Isserles (Rema) wrote that all of this only applies to engagements, but regarding marriages—the betrothal (kiddushin) remains valid. According to the reason explained, which is to prevent people from saying that it was a mistaken betrothal and that the betrothal would then be valid with the sister, this concern only exists with betrothal and not with marriage. People would never say it was a marriage by mistake, as this is highly uncommon. Additionally, conditions do not apply to marriages, as any conditions would have been waived at the time of the marriage (see Tosafot Yevamot 107). Nevertheless, his words are puzzling because this reason is only needed for after the engagement, where all gifts are returned. But after marriage, where all gifts remain with her as we have explained, why do we need this reason? Is betrothal worse than all other gifts that are not returned to him (see Chamat Hamadlik 5)? Even the ketubah must be given to her, so certainly the money of the betrothal is not returned. And it cannot be said that this refers to a rebellious wife against her husband, as this does not seem to be the intent of his wording. Some say this refers not by law but in a place where according to the enactment, when she dies, the husband does not inherit her and everything is returned to the dowry givers. In such a case, the betrothal money is also taken from her heirs and returned to him. Others say that even if he dies, the custom in several communities is to include the betrothal ring in her ketubah. But aside from the fact that this has no sound reasoning, since all other gifts he gave her certainly are not returned, why should the betrothal money be worse than all other gifts (see there)? His wording does not support this.

ט. ונ"ל דרבינו הרמ"א ס"ל דקדושין גריעא מכל המתנות, דהא אין זה מתנה אלא קניין שקונה אותה בכסף קדושין דאשה נקנית לבעלה בכסף ובשוה כסף, ובוודאי מעיקר הדין כשם שהקונה קרקע בכסף ואח"כ חוזר המוכר וקונה אותה מהקונה הלא מחזיר לו הכסף שקיבלה וא"כ כשמגרשה הרי היא כקונית א"ע ממנו שלא תהא ברשותו והיה לה להחזיר לו כסף קנייתו דהיינו הקדושין, ורק מפני הגזירה אמרו חז"ל שלא יוחזר לו כמ"ש, ואין גזירה זו בנשואין רק באירוסין, וזה שהפוסקים כתבו על קדושין לשון מתנה זהו שיגרא דלישנא משום דבש"ס [כתובות ע"ו: וב"ב שם] פליגי תנאי אם הקדושין חוזרין לאחר אירוסין אם לאו, וטעם פלוגתתם – דמאן דס"ל שחוזרין דעדיפא מכל המתנות שהרי הם כדמי מקח, ומאן דס"ל שאינם חוזרין, או דס"ל אף שהם כדמי מקח מ"מ משום גזירה לא מפקינן וזה לא שייך רק באחר אירוסין ולא באחר נשואין, או דס"ל דעכ"ז לא דמי למקח שנותן לה לחלוטין מפני האהבה ולפ"ז גם באחר נשואין אין חוזרין, ונחלקו בזה אמוראי [ב"ב שם] דחד סבר דגם מעיקר דינא אין חוזרין [ר"פ שם דאמר הלכתא וכו'] ולפ"ז גם באחר נשואין אין חוזרין וחד אמר דהטעם הוא רק משום גזירה [אמימר שם, וקאי אכולה ודו"ק], ולפ"ז רק לאחר אירוסין אין חוזרין ולא לאחר נשואין דדמי לדמי מקח, ורבינו הרמ"א פסק כהך אמורא דלדידיה הני תנאי לא פליגי בעיקר דינא וכולהו ס"ל דדמי למקח, ולפ"ז שפיר פסק רבינו הרמ"א דמן הנשואים חוזרים [ע' במרדכי פ' האומר בס"פ בהגה"ה, ובב"ש סק"א, ולפמ"ש א"ש הכל ואין פלוגתא בין התנאים בעיקר דינא, ודו"ק].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

9. It seems to me that our master, the Rema (Rabbi Moses Isserles), holds that kiddushin (betrothal) is inferior to all other gifts, for it is not a gift but an acquisition, as he acquires her with the money of kiddushin, just as a woman is acquired for her husband with money or its equivalent. Certainly, according to the basic law, just as someone who buys land with money and then the seller repurchases it from the buyer, the seller returns the money he received; so too, when he divorces her, it is as if she is buying herself back from him so that she is no longer under his domain, and she should return to him the money of kiddushin, which is the betrothal money. However, due to a decree, our Sages said that it should not be returned, as we have explained, and this decree applies only to betrothal and not to marriage. The reason that the poskim (decisors) referred to kiddushin as a gift is a common expression because in the Talmud (Ketubot 76b and Bava Batra there), there is a dispute among the Tannaim whether kiddushin returns after betrothal or not. The reason for their dispute is that one who holds that it does return considers it superior to all gifts since it is like the price of a purchase. One who holds that it does not return, either holds that even though it is like the price of a purchase, due to a decree, we do not remove it, and this is relevant only after betrothal and not after marriage, or he holds that nevertheless, it is not similar to a purchase because he gives it to her completely out of love, and according to this, even after marriage, it does not return. The Amoraim (Sages of the Talmud) also argued about this in Bava Batra there: one opinion is that even according to the basic law, it does not return (Rabbi Pappa there who said the halacha, etc.), and according to this, even after marriage, it does not return; another opinion is that the reason is only due to a decree (Amimar there, and he deals with the whole matter, and study it well). According to this, only after betrothal does it not return, but after marriage, it is like the price of a purchase. Our master, the Rema, ruled according to this Amora, for according to him, these Tannaim do not disagree on the basic law, and all agree that it is like the price of a purchase. Therefore, it is correct that our master, the Rema, ruled that from the marriage, it returns (see Mordechai, chapter HaOmer at the end of the chapter in the gloss, and in Beit Shmuel section 1, and according to what we have explained, everything is clear and there is no dispute among the Tannaim on the basic law, and study it well).

י. וזה שכתבנו בסעי' ב' דהמתנות לעולם חוזרין אחר האירוסין וכ"ש אחר השידוכין קודם אירוסין, כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ו מזכייה: השולח סבלונות לבית חמיו בין מרובין בין מועטין בין שאכל שם סעודת אירוסין בין שלא אכל בין שמת הוא בין שמתה היא או שחזר בו האיש – יחזרו הסבלונות כולן חוץ מן המאכל והמשקה, וכן כלים מועטים ששלח לה להשתמש שם בבית אביה אם נשתמשה בהם ובלו או אבדו אינם משתלמים אבל אם היו קיימין חוזר הכל וגובה אותם בב"ד, שהדבר ידוע שלא שלחם אלא דרך נוי בלבד. חזרה היא בה – חוזרת הכל ואפילו המאכל והמשקה נותנת דמיו בזול, וכבר הסכימו הגאונים שאם היו דמי מאכל ומשקה שוה ו' משתלמת ד' אם חזרה בה, שלא נתן לה מתנה זו אלא לדעת שלא תחזור בו, עכ"ל.

10. And that which we wrote in section 2 that the gifts always revert after the betrothal, and certainly after the engagement before the betrothal, the Rambam wrote in Chapter 6 of Zechiyah: If one sends gifts to his father-in-law's house, whether many or few, whether he ate there a betrothal meal or not, whether he died or she died, or if the man retracted - all the gifts are returned except for food and drink, and similarly a few utensils that he sent for her to use in her father's house. If she used them and they wore out or were lost, they are not repaid, but if they are still intact, everything is returned and he can collect them in a court of law, for it is known that he only sent them for adornment purposes. If she retracted, everything is returned, even the food and drink, and she pays their value at a discount. And the Geonim have already agreed that if the value of the food and drink was six, she pays back four if she retracted, for he did not give her this gift except with the understanding that she would not retract.

יא. אבל הטור כתב וז"ל: והדורונות ששלח פעמים חוזרין ופעמים אין חוזרין, כיצד? שלח לה בגדים וכלי מילת דברים שעומדים להשתמש בהם בבית אביה ואפשר שתשמש בהן עד שיבלו ושמשה בהן בבית אביה, וכן אם שלח לה מיני מאכל או משתה, אם אכל ושתה בבית חמיו שוה דינר כששלחם שכך דרך להאכילו כששולח הדורון – אז א"צ להחזירם אפילו הן עדיין בעין ואפילו הן שוין מאה מנה, לא אכל שם כלל או אכל שם פחות מדינר – צריכה להחזירם. בד"א? שחוזר בו הוא, אבל אם היא חוזרת בה – אפילו כישא דירקא חוזרת אפילו אם אכל שם, וכשמשלמת לו מנכה השליש ממה שהיתה שוה ומשלמת שני חלקים. שלח לה כלי כסף וכלי זהב ובגדים שאינם עומדים לבלות בבית אביה – חוזרים בכל עניין אפילו אכל שם. שלחו לו לאכול בביתו כששלח הדורון או ששלח הדורון ע"י שלוחו והאכילו לשליח, מיבעיא אם חשוב כאלו אכל שם ולא איפשיטא, ותו מיבעיא אם אכל שם שוה חצי דינר אם מחל על חציה, ותו מיבעיא אם השביחו הסבלונות אם אותו השבח חוזר עם הסבלונות כשהן חוזרין, ולא איפשיטא ואין מוציאין מספק ואין חוזרים, עכ"ל הטור.

11. However, the Tur writes as follows: "And the gifts that he sent, sometimes they are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

returned and sometimes they are not returned. How so? If he sent her clothes and fine linens, items that are meant to be used in her father's house and she could use them until they wear out, and she used them in her father's house, similarly if he sent her types of food or drink, if he ate and drank in his father-in-law's house an amount worth a dinar when he sent them, since it is customary to feed him when he sends a gift – then she does not need to return them even if they are still extant and even if they are worth a hundred maneh. If he did not eat there at all or ate there less than a dinar's worth – she needs to return them. In what case is this stated? When he retracts. But if she retracts – even a small bundle of vegetables must be returned, even if he ate there, and when she pays him, she deducts one-third of their value and pays two-thirds. If he sent her silver or gold vessels and clothes that are not meant to be worn out in her father's house – they are returned in any case even if he ate there. If they sent him to eat in his house when he sent the gift or if he sent the gift through his messenger and they fed the messenger, it is a question whether this is considered as if he ate there, and it is not resolved. Additionally, it is a question whether if he ate there an amount worth half a dinar whether he waived the other half, and further it is a question whether the enhancement of the gifts' value is returned with the gifts when they are returned, and it is not resolved. Therefore, we do not extract from uncertainty and they are not returned." So writes the Tur.

יב. וכדעת הטור כן דעת רוב רבותינו, ודעת הרמב"ם היא דיעה יחידאה, וגם הרי"ף אינו סובר כמותו, דלהרמב"ם אף בלא אכל שם אין חוזרים המאכל והמשתה וכלים מועטים שבלו, ולהטור אין אלו חוזרים רק כשאכל שם בעת המתנות [ע' ב"י] שמפני התקרבות האכילה מוחל על כל אלו, וכשאכל בשוה דינר לא פחות ddדינר היא מטבע חשובה בזמן הש"ס [קדושין י"ב. ערכין כ"ג:], ועוד חולק דלהרמב"ם בלא בלו בכל עניין חוזרים ולהטור באכל שוה דינר אין חוזרין אלו הדברים אף כשהן בעין. ואם נתן מתנה מעות מזומן הוה ג"כ ככלים העשוים לבלות דלהוצאה ניתנו [נמק"י פ"ט דב"ב].

12. And according to the opinion of the Tur, so is the opinion of most of our rabbis, and the opinion of the Rambam (Maimonides) is a singular opinion. Even the Rif does not hold like him, for according to the Rambam, even if one did not eat there, the food, drink, and few used items that wore out do not return. According to the Tur, these do not return unless one ate there at the time of the gifts [see Beit Yosef], because through the act of eating, one forgives all these. And if he ate food worth a dinar, no less, because a dinar was a significant currency during the time of the Talmud [Kiddushin 12a, Arakhin 23b]. Additionally, he disagrees that according to the Rambam, if they did not wear out, in any case, they return, but according to the Tur, if he ate food worth a dinar, these items do not return even if they are intact. And if he gave a gift of money, it is also like items made to be used up, for they were given to be spent [Nimukei Yosef, Chapter 9 of Bava Batra].

יג. ויש מהפוסקים שחולקים בפרט אחד גם על הטור, דאלו להטור בבגדים וכלי מילת דברים שאפשר להשתמש בהם עד שיבלו ואכל שם – אינן חוזרים אף כשהם עדיין בעין ולא בלו, ויש חולקים עליו דבזה הוה ספיקא דדינא, ולהפוסקים דמהני תפיסה בספיקא דדינא כי תפס לא מפקינן מיניה [ב"ש סק"ו] לבד תכשיטין קטנים כמו מיני צעיפים וקישורי נשים ומנעלים, דבכאלה מוחל אפילי הם בעין [וזהו ייבא וסבתכא שבגמ' שם, והטור מפרש שזהו בגדים וכלי מילת כמ"ש הב"י, ולחנם תמה עליו הב"ש, ועוד דהטור ס"ל דלא מהני תפיסה בספיקא דדינא כמ"ש בחו"מ בכ"מ].

13. And there are some authorities who disagree with the Tur on one particular point, as according to the Tur, regarding garments and clothing items that can be used until they wear out, if they have been consumed there – they do not return even if they are still intact and not worn out. However, there are those who disagree with him, stating that in this case, it is a doubt in the law. According to the authorities who hold that possession is effective in cases of doubtful law, if someone has taken possession, we do not remove it from him, except for small ornaments such as various scarves, women's ties, and shoes, for in such items, one forgoes even if they are intact. This is what the terms "Yeba and Savtacha" in the Gemara there refer to, and the Tur explains that this refers to garments and clothing items as mentioned by the Beit Yosef. The Beit Shmuel's wonderment at the Tur is unnecessary, and furthermore, the Tur holds that possession is not effective in cases of doubtful law as stated in Choshen Mishpat in various places.

יד. דברים שאין עשויות להבלות, כשמכרה אותן דינה כגזלן ומשלמת כשעת הגזילה. ושבח סבלונות דהוה ספיקא דדינא אם גובה זהו באלו הסבלונות דתלוי באכילה דאינם נגבין כשאכל ואם לא אכל נגבין, באלו יש ספק אם השביחו לאחר שנתן לה ואח"כ בלו קודם חזרה מי לימא כיון דבשעת נתינה היה דעתו לאכול שם וישארו לה לא תשלם רק כמו שהיו שוות אז, או דילמא כיון שלא אכל וברשותו קיימא עד שעת חזרה חייבת להחזיר השבח והוה ספיקא דדינא והמוציא מחביר עליו הראיה ולא תחזור השבח. אבל בסבלונות דאינו תלוי באכילה שתמיד הן בחזרה כמו שאין עשוין להבלות ליכא ספיקא כלל, דממ"נ אם הם בעין גובה עם שבחן ואם מכרתן או נתנתן פשיטא דמשלמין מה שהשביחו קודם הוצאה, ואם השביחו אחר הוצאה לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תהא אלא גזלן, כל הגזלנין אין משלמין רק כשעת הגזילה ובוודאי דלא יחזרו השבח, ואפילו מכרו אותן והרויחו בהמעות שלקחו בעדם פשיטא שאין חייבין להחזיר מה שרווחו שהרי לא לצורך החתן הרויחו [נמק"י שם]. ודע, דסבלונות מועטים העשוים לבלות, אם גם הם מרובים כגון ששלח לה ד' זוגות מלבושים קטנים שבוודאי לא תבלותן בבית אביה – דינם כסבלונות מרובים ונגבין בכל עניין [שם].

14. Items that are not typically subject to wear and tear: when she sells them, it is considered as if she has stolen them, and she must repay their value at the time of the theft. Regarding the appreciation of gifts, there is a legal doubt as to whether the appreciation is collectible in certain gifts that depend on consumption. If they are consumed, they are not collectible, but if not consumed, they are collectible. In these cases, there is doubt if they appreciated after being given to her and then wore out before returning, whether we say that since at the time of giving, his intention was for them to be consumed and to remain with her, she should only pay their value at that time, or perhaps since they were not consumed and remained in his possession until the time of return, she must return the appreciation, and it is a legal doubt, and the one who seeks to extract money from another carries the burden of proof and the appreciation is not returned. But in gifts that do not depend on consumption and are always returned like items not subject to wear and tear, there is no doubt at all. For if they are still extant, she collects them with their appreciation, and if she sold or gave them away, it is clear that she must pay what they appreciated before disposal. If they appreciated after disposal, she is nothing more than a thief, and all thieves only pay the value at the time of the theft, and certainly the appreciation is not returned. Even if they sold them and profited with the money received for them, it is clear that they are not obligated to return the profits since the profits were not for the groom's benefit. Know that if there are a few small gifts that are made to be worn out, if they are numerous, such as sending her four pairs of small garments that certainly would not wear out in her father's house, they are considered numerous gifts and are collectible in any case.

טו. עוד כתב הרמב"ם ז"ל: הורו רבותי אם מנהג המדינה שיעשה כל אדם סעודה ויאכיל לרעיו או יחלק מעות לשמשין וכיוצא בזה ועשה כדרך שעושין כל העם וחזרה בה – משלמת הכל, שהרי גרמה לו לאבד ממונו וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם לו, והוא שיהיה לו עדים כמה הוציא שאין זה נשבע ונוטל, עכ"ל. ודימה זה הרמב"ם ז"ל לכל דיני דגרמי וגורם להזיק, וחלקו עליו בזה דכל איבוד ממון שבעל הממון עושה אותן מדעתו אע"ג שנתהוה היזק מתוך זה פטור, הא למה זה דומה – למוכר זרעוני גינה ולא צמחו דאינו משלם לו הוצאות כמ"ש בחו"מ סי' רל"ב, וכמו דתניא בתוספתא המוכר כדין לחבירו ונמצאו שאינם טובים ונשתברו חייב להעמיד לו דמי כדין ולא דמי יין שהכניס בהם הלוקח [ראב"ד והגר"א סק"ט], דאין זה עניין להיזק גרמי ולגורם להזיק, אבל דעת הרמב"ם דלא דמי לכל הנך שכיוון להרויח והוציא הוצאות, אבל בכאן לא כיוון להרוויח אלא להתנהג כמנהג המדינה ולכן חייב החוזר לשלם להשני כל ההוצאות [הה"מ], ולכן אע"ג דאינו יותר מגרמא בנזקין שפטור מ"מ חשבינן ליה כאלו הוציא ההוצאות על פיו כיון שכן נהגו כל אנשי המדינה לעשות סעודה ולהוציא הוצאות, הלכך דינא הוא לשלם את הכל כדינא דגרמי כאלו צוה לו להוציא הוצאות אלו ואין זה בכלל גרמא בנזקין שיהא פטור [ב"ח].

15. The Rambam, of blessed memory, also wrote: "My teachers instructed that if it is the custom of the country for each person to make a feast and feed his friends or distribute money to servants and the like, and he did as everyone does and then retracted – he must pay for everything, because he caused him to lose his money, and anyone who causes another to lose money must compensate him. This is provided that he has witnesses to how much he spent, for this is not a case where he can take an oath and collect." This is the end of his words. The Rambam, of blessed memory, compared this to all the laws of indirect damage and causing harm. Others disagreed with him on this, arguing that any loss of money that the owner incurs knowingly, even if it resulted in damage, he is exempt. To what is this similar? To someone who sells garden seeds and they do not sprout – he does not reimburse the expenses, as stated in Choshen Mishpat, Siman 232, and as it is taught in the Tosefta: if someone sells wine to his friend and it turns out to be bad and it spoils, he must provide the value of the wine, not the value of the vinegar that the buyer turned it into [Raavad and the Gra, section 9]; this is not related to indirect damage and causing harm. But according to the Rambam's opinion, this is not comparable to all those cases, because there he intended to profit and incurred expenses, but here he did not intend to profit but to act according to the custom of the country, and therefore, the one who retracts is obligated to pay the other all the expenses [Magid Mishneh]. Therefore, although this is no more than indirect damage for which one is usually exempt, in this case, it is considered as if he incurred the expenses on his behalf, since it is the custom of all the people in the country to make a feast and incur expenses. Hence, it is the law to pay for everything as if it were a direct cause of damage, as if he instructed him to incur these expenses, and it is not considered indirect damage for which he would be exempt [Bayit Chadash].

טז. להרמב"ם ז"ל הדין פשוט במדינתינו כשמתקשרים בשידוכים וכותבין ראשי פרקים או תנאים ונוסעים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ממקום למקום ושני הצדדים מוציאים הרבה הוצאות, אם אח"כ חוזר אחד מהם – עליו להחזיר כל ההוצאות שהוציא הצד השני מה שיברר ע"פ עדים או ע"פ אומדנא מהבקיאים או ע"פ ב"ד, ולהחולק עליו אין גובין זה. ורבינו הב"י פסק בשו"ע כהרמב"ם וכן נראה המנהג פשוט בכל בתי דינין שהצד העובר מחזיר לצד המקיים הוצאותיו וע"פ רוב עושים פשרה ביניהם [מ"ש הב"ש סק"ז לפחות שליש, לא הבנתי מה זה עניין לפחיתה, דאין זה אלא במתנות אכילה ושתיה להכלה ולבית אביה].

16. According to the Rambam, the law is clear in our region: when people get engaged and write preliminary agreements or conditions, and travel from place to place, and both parties incur significant expenses, if one of them subsequently backs out, they must reimburse all the expenses incurred by the other party, as verified by witnesses, estimates from experts, or a court. Those who disagree with the Rambam do not collect these expenses. Our teacher, the Beit Yosef, ruled in the Shulchan Aruch like the Rambam, and it appears to be the established custom in all courts that the party who breaches the agreement reimburses the expenses of the party who upheld the agreement. Often, they reach a compromise between them. [What the Beit Shmuel writes in section 7 about at least a third, I do not understand the relevance of this reduction, as it only applies to gifts of food and drink for the bride and her family's household.]

יז. ובעניין סבלונות נראה דעתה כל מיני מתנות ששולח החתן להכלה מקרי אינו עשוי לבלות ותמיד חוזרים אפילו כשחזר בו הוא, ומיני מאכל ומשתה כששלח – להרמב"ם אם הוא חזר בו אינם חוזרים ואם היא חזרה בה משלמת בפחות שליש, ולהטור זה שאינם חוזרים כשחזר בו הוא אינו אא"כ אכל שם החתן בשוה דינר, ועכשיו אין המנהג כן שהחתן יוליך בעצמו הדורונות להכלה לבית אביה ולאכול שם, ונראה דעתה מה שבעת התנאים עושים משתה ושמחים יחד הוה כאכילת דינר בבית הכלה, אמנם לדיעה שיתבאר דקודם אירוסין בכל עניין חוזר אין נפק"מ עתה בין הרמב"ם להטור לפי מנהג מדינתינו שהאירוסין הם בשעת החופה.

17. Regarding gifts, it appears that all types of presents that the groom sends to the bride are considered as not meant to be consumed and always return even if he retracts. As for food and drink that he sent—according to the Rambam, if he retracts, they do not return, but if she retracts, she pays a third less. According to the Tur, they do not return if he retracts unless the groom ate there an amount worth a dinar. However, the current custom is not for the groom to personally bring gifts to the bride's father's house and eat there. It seems that what they do now during the engagement, making a feast and rejoicing together, is considered like eating a dinar at the bride's house. Nevertheless, according to the opinion that will be explained, before the betrothal, in any case, everything returns. There is no practical difference now between the Rambam and the Tur according to our custom, where the betrothal is at the time of the wedding.

יח. וכתב רבינו הרמ"א די"א דכל זה מיירי במה ששלח לאחר אירוסין, אבל קודם אירוסין לאחר שידוכין – חוזר הכל, ויש חולקים, עכ"ל. והאחרונים הכריעו כדיעה ראשונה דחוזר הכל [ט"ז וב"ש], ולפ"ז אף כשהוא חוזר בו חוזרת לו כל מתנותיו ששלח לה, ואפילו מתנות שבלו אצלה צריכה לשלם אף שהמניעה מצדו, דאדעתא דהכי נתן לה דאם יחזיר בו תשלם לו, וכ"ש כשהיא חזרה בה. אמנם לא שמענו מימינו שידונו כך שתשלם לו בעד המתנות שבלו או מיני מגדים ששלח לה כשהוא חוזר בו, ואפשר דתנאים שלנו שיש בהם איסור וקנס דינן כאירוסין [ב"מ], ואפשר שבני המדינה תפסו לדינא כהיש חולקים, וכבר תמה אחד מהגדולים ע"ז איך אפשר שתשלם כשבלו כשהמניעה מצדו [חמ"ח סקי"א, ותירוץ הב"ש סק"ט לדמות ללא אכל בזמן הש"ס אינו מספיק, דאצלם בלא אכילת דינר לא היה התקשרות אהבה משא"כ עתה דקישורי התנאים מקשרים זל"ז באהבה].

18. And our master, the Rema, wrote that some say all this refers to what was sent after betrothal, but before betrothal, after engagement — everything is returned. There are those who disagree, end quote. The later authorities ruled according to the first opinion that everything is returned [Taz and Beit Shmuel], and according to this, even when he withdraws, all the gifts he sent her are returned to him. Even gifts that have been consumed must be paid for, even if the cancellation is on his part, because he gave them with the understanding that if he withdraws, she will repay him, and certainly if she withdraws. However, we have never heard in our time that they would rule this way, that she must pay for consumed gifts or delicacies that he sent her when he withdraws. It is possible that our engagements, which involve prohibition and penalty, are considered like betrothal [Bava Metzia], and it is possible that the people of the country adopted the ruling of those who disagree. One of the great ones already wondered about this, how it is possible that she should pay when the cancellation is on his part [Chomat Shlomo section 11, and the answer of the Beit Shmuel section 9 comparing it to "he did not eat" in the Talmudic times is insufficient, because in their times, without the eating of a dinar, there was no bond of love, which is not the case now, where the engagement agreements bond them to each other in love].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יט. כתב רבינו הב"י בסעי' ד': המשדך בתו לחבירו ושלח לו בגדים ותכשיטין ואח"כ נתבטל השידוכין וחזר בו החתן או חמיו – יחזיר מה ששלח לו, דכי היכי דהדרי סבלונות דשלח איהו לה הדרו מאי דשלחה איהי לדידיה, דאומדן דעתא הוא שלא שלחם לו אלא על דעת שיכניסנה לחופה עכ"ל, דחד טעמא לתרווייהו. וזה שהש"ס והפוסקים נקטו הכל שהוא שלח סבלונות להכלה משום דאורחא דמילתא שהחתן שולח להכלה [הגר"א], אבל לעולם כמו שהדין במתנות ששלח החתן להכלה כמו כן הדין במתנות ששלחה הכלה או אביה להחתן.

19. Our master, Rabbi Yosef Karo, wrote in Section 4: If one arranges a match for his daughter with another and sends him clothing and jewelry, and then the engagement is broken off and the groom or his father-in-law withdraws – he must return what was sent to him. Just as the gifts that he sent to her are returned, so too must what she sent to him be returned, for it is understood that they were only sent with the intention of proceeding to marriage. This is the same reasoning for both parties. The Talmud and the legal authorities mentioned the case of the groom sending gifts to the bride because it is customary for the groom to send gifts to the bride [as noted by the Gaon of Vilna], but the law is the same for gifts sent by the bride or her father to the groom.

כ. כללו של דבר – כשנתקשרו בשידוכים ונתבטלו השידוכין, כל המתנות שהם בעין שנתן זל"ז דברים שאין עשוים לבלות כמו מרגליות ואבנים טובות וחפיצים יקרים – חוזרים המתנות זל"ז, ואין חילוק מי הוא החוזר בהשידוך. ודברים העשוים להבלות כמו מנעלים וכיוצא בזה וכן מעות מזומן כשנתנו מתנה זל"ז – להרמב"ם כשהם בעין חוזרים וכשאינם בעין אינם חוזרים, אבל הצד שחזר בו משלם לצד המקיים אפילו בעד המתנות שבלו ושנאבדו וגם בעד מאכל ומשתה בפחות משליש וגם הוצאות התנאים כפי מנהג המדינה, וכן שכר שדכנות אם המנהג לשלם קודם התנאים או מיד אחר התנאים משלם צד החוזר לצד המקיים, וכבר בארנו שיש בפרטים שחולקים על הרמב"ם, ובדבר הוצאות פוסקים כהרמב"ם בפשיטות דרבותינו בעלי השו"ע לא הביאו רק דעתו בזה, וגם על מה שפסק שהצד החוזר משלם לצד המקיים אפילו מתנות שבלו ושנאבדו – אין חולק עליו בזה, ורק במה שפסק בדברים העשוים להבלות דכשהם בעין תמיד חוזרים ובאינם בעין אינם חוזרים אם זה הצד שעליו להחזיר המתנות לא חזר בו – בזה חולקים עליו הטור והפוסקים ומחלקים בין אכל ללא אכל כמ"ש, וכבר בארנו דאצלינו לא שייך אכילה שהיה בזמנם בבית הכלה.

20. The general rule is that when an engagement has been established and then the engagement is broken off, all the gifts that are still in existence, which were given to each other and are items that do not wear out, such as pearls, precious stones, and valuable items, are returned to each other. This applies regardless of who broke off the engagement. Items that do wear out, such as shoes and similar items, as well as cash gifts that were given to each other, according to the Rambam, if they are still in existence, they are returned; if they are not still in existence, they are not returned. However, the party that broke off the engagement must compensate the other party even for gifts that wore out or were lost, and also for food and drink expenses up to one-third, and also for the expenses of the engagement agreement according to the local custom. Similarly, the party that broke off the engagement must pay the matchmaking fees if the custom is to pay them before or immediately after the engagement agreement. We have already explained that there are some who disagree with the Rambam on specific details. Regarding the expenses, the ruling follows the Rambam straightforwardly, as our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, only brought his opinion on this matter. Additionally, regarding the ruling that the party that broke off the engagement must compensate the other party even for gifts that wore out or were lost, there is no disagreement. The only point of contention is regarding items that wear out: if they are still in existence, they are always returned, and if they are not in existence, they are not returned if the party who was supposed to return the gifts did not break off the engagement. On this, the Tur and the poskim disagree, distinguishing between whether the items were consumed or not, as we have explained. However, we have already clarified that in our times, consumption as it was in their times in the bride's house is not relevant.

כא. הקנסות שכותבין בשידוכין כמו שהמנהג אצלינו לכתוב בהתנאים קנס מצד העובר לצד המקיים חצי נדן וגם מימי הקדמונים נהגו כן, ומדינא היה נראה שאין ממש בזה שהרי הם אסמכתא כמ"ש בחו"מ סי' ר"ז, ובאמת כתב רבינו הב"י בסעי' ו' כשרוצים לעשות הבטחות לשידוכין עושים בעניין שלא יהא אסמכתא, דהיינו שעושים שטר מזה שחייב לחבירו מנה, ואחר שחייב עצמו מנה מַתְנֶה עם אבי הכלה שאם יקיים השידוכין ויכנס לחופה עם משודכתו זאת הרי החוב מחול לו, ואח"כ עושים שטר שחבירו חייב לזה מנה מַתְנֶה עמו שאם יכניס בתו לחופה עם זה המשודך יהא החוב מחול לו, ומניחים שני שטרות אלו ביד שליש, עכ"ל. וזהו ע"ד הרמב"ם בפי"א ממכירה בכל מיני אסמכתות, ובארנו הדברים בחו"מ שם סעי' מ"ז, ובזמנינו לא נהגו בזה.[החצי נדן קנס שכותבין – נראה דהכוונה חצי נדן של הכלה, דזה נקרא נדוניא ולא של החתן].

21. The penalties that are written in engagement agreements, as is the custom among us to write in the conditions a penalty for the party that breaches the agreement to the party that upholds it, amounting to half the dowry, and this has been the practice since ancient times. According to the law, it would seem that there is no substance to this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because they are considered an "asmachta" (a conditional commitment that is not legally binding), as stated in Choshen Mishpat, section 207. Indeed, our master, Rabbi Yosef Karo, wrote in section 6 that when they want to make promises in engagement agreements, they do so in a manner that it should not be an asmachta, meaning they create a document in which one party owes the other a certain amount. After obligating himself to this amount, he makes a condition with the bride's father that if he fulfills the engagement and enters the wedding canopy with his betrothed, the debt will be forgiven. Then, they create another document in which the other party owes this amount and makes a condition with him that if he brings his daughter to the wedding canopy with this betrothed, the debt will be forgiven. They place these two documents in the hands of a third party. This follows the approach of the Rambam in Chapter 11 of Hilchot Mechirah regarding all kinds of asmachtot. We have explained these matters in Choshen Mishpat, there in section 47. In our times, this practice is not customary. (The half dowry penalty written – it seems that the intention is half the dowry of the bride, as this is called a dowry and not of the groom).

כב. דבאמת הרבה מרבותינו הראשונים כתבו דבשידוכין ליכא אסמכתא, כמ"ש רבינו הרמ"א די"א דכל קנסות שעושים בשדוכין אין בהם משום אסמכתא וכן המנהג פשוט לגבות קנסות שעושין בשידוכין וכמ"ש בחו"מ סי' ר"ז עכ"ל, ובארנו שם בסעי' מ"ח הטעם כי כדאי הוא שיתחייב החוזר בו בקנס לדמי הבושת שבייש את הצד השני, ואף שאין דנין בושת בזמה"ז כמ"ש שם סי' א', מ"מ כשהתחייב עצמו בדמי הבושת אין בזה משום אסמכתא, ומ"מ קניין צריך דדברים בעלמא לאו כלום הוא ולכן צריך לקנות על הקנס, אך לא יקנו בקנין סודר דאין מטבע נקנה בחליפין אא"כ יקנו על שוה כסף בדבר מסויים ובמה שברשותו קרקע או מטלטלין. וי"א דלא בעי קניין כיון שהוא דמי בושה ודמי ל'אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא' שא"צ קניין [שם בש"ך סקכ"ד], ורבינו הב"י עצמו בחו"מ שם הביא דיעה זו דליכא בשידוכין אסמכתא מטעם זה, וזה שלא ביארו כאן דסמך אדהתם. ושם בארנו שאפשר דהקניין שעושין בעת התנאים מועיל אף להקנס דחצי נדן, ואף שאין מטבע נקנה בחליפין מ"מ אפשר כיון דהקניין מועיל לשארי ההתחייבות כמו מזון ומלבוש מועיל נמי גם למטבע, וצ"ע בזה לדינא, ועוד כיון דנהגו לאסוף הרבה אנשים בעת התנאים הוה כב"ד חשוב והקניין הוא כמעכשיו דבכה"ג ליכא אסמכתא [תוס' נדרים כ"ז: בשם ר"ת], ועוד דבשידוכין כיון דמנהג העולם להקנות בסודר קני מן הדין אפילו בלא מעכשיו ומתחייב החוזר בו דבמנהגא תליא מילתא כי סיטומתא [מרדכי פרק איזהו נשך בשם ראבי"ה], ועכ"פ לכל רבותינו אין בקנסות דשידוכים משום אסמכתא [ומ"ש הב"ש סקי"ד בשם מהרי"ק דאפילו לא עשו קנס קרוב שחייב לשלם דמי בושתו, לא נמצא כן בשום פוסק].

22. In truth, many of our early authorities have written that in engagements (shidduchin), there is no issue of asmachta (a stipulation that one does not intend to uphold), as Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that some say all penalties made in engagements do not involve asmachta, and this is the common custom to collect penalties made in engagements, as stated in Choshen Mishpat 207. We explained there in section 48 the reason, because it is appropriate for the one who retracts to be liable for a penalty for the shame caused to the other party. And even though we do not adjudicate cases of shame in our times as stated there in section 1, nevertheless, when one obligates himself to pay for the shame, there is no issue of asmachta. However, an acquisition (kinyan) is required because mere words are insignificant, and therefore it is necessary to acquire upon the penalty. But one should not make an acquisition with a sudar (handkerchief), because currency is not acquired through exchange unless one acquires something equivalent to money in a specific item or in what he possesses, whether land or movable property. Some say that no acquisition is needed since it is payment for shame, similar to "if one plows and does not work, he pays the best" which does not require an acquisition. And our master, the Beit Yosef, himself brought this opinion in Choshen Mishpat there, that there is no asmachta in engagements for this reason, and he did not explain it here because he relied on what was written there. We explained there that it is possible the acquisition made at the time of the conditions also benefits the penalty of half the dowry, and even though currency is not acquired through exchange, it is possible that since the acquisition benefits other obligations like food and clothing, it also benefits currency. This requires further study in practice. Moreover, since it is customary to gather many people at the time of the conditions, it is considered a significant court, and the acquisition is as if it were from now, in which case there is no asmachta. Additionally, in engagements, since it is the custom of the world to acquire with a sudar, it is acquired by law even without "from now," and the one who retracts is obligated, since the matter depends on custom, similar to situmta (a customary form of acquisition). In any case, according to all our authorities, there is no asmachta in penalties of engagements. [What is written by the Shach in section 14 in the name of the Maharik, that even if no penalty was made, it is likely that one must pay for the shame, is not found in any other authority.]

כג. ודווקא קנסות שעושין בשעת השידוכין לא הוה אסמכתא, אבל אם עשאו קנסות לפני הנשואין – אותם קנסות הם אסמכתא [שם]. אמנם קודם הנשואין אפילו מתרצה לישא רק שרוצה לשנות על קצת הפרטים מהתנאים חייב בהקנס, דאל"כ כל אחד יוכל למצא בקל צדדים להשמיט א"ע ולבטל מקצת הפרטים וע"י זה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יצא מחשבתו לפועל ויתבטל השידוך וממילא יבא הצד השני לידי בושת [שם], אמנם על איחור הזמן שאחד מהצדדים רוצה להמשיך זמן החתונה לית לן בה, דעל איחור הזמן לא קאי הקנס, אם לא שהב"ד רואין שיש בזה ערמה ותחבולה לבטל השידוך, וכמה פעמים אנו רואים שהצד האחד רצונו לבטל השידוך אך שמתיירא שלא יתחייב בקנס ומבקש הערמות ותחבולות כאלו אין רצונו לבטלו, ועל הב"ד להבין את זאת ולחייבו בהקנס [מ"ש הב"ש שם בשם מהרי"ט דאפילו אם נשבע על התנאים לא קאי על איחור הזמן – צ"ע].

23. Only financial penalties made at the time of the engagement are not considered an asmachta (a conditional commitment that is not legally binding). However, if financial penalties are made before the wedding – those penalties are considered an asmachta. Nevertheless, before the wedding, even if one consents to marry but wants to change some of the conditions, they are obligated to pay the penalty. Otherwise, anyone could easily find ways to nullify some of the conditions, and thereby the engagement would be nullified, bringing shame to the other party. However, if one of the parties wishes to delay the wedding, we are not concerned with that, as the penalty does not apply to delays, unless the court sees that it is a scheme to cancel the engagement. Many times, one party wishes to cancel the engagement but is afraid of the penalty and seeks schemes to pretend they do not want to cancel. The court must understand this and obligate them to pay the penalty. (What the Beit Shmuel wrote there in the name of the Maharit, that even if one swore on the conditions, it does not apply to delaying the time – this needs further examination).

כד. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ו' דדווקא אם כבר נכתבו שטרי הקנסות, אבל אם קבלו קניין ע"מ לכתוב השטרות וקודם שנכתבו חזר אחד בהם ומיחה בעדים שלא לכתוב השטרות, הרשות בידו למחות בשטר כמ"ש בחו"מ סי' ל"ט וסי' רמ"ג, עכ"ל. וממילא כיון שאמר ע"מ לכתוב השטרות ומוחה בכתיבתם פטור גם מגוף השידוך והקנס [ב"ש], דקניין על כתיבת השטר אינו כלום דזהו רק קניין דברים, וכיון שתלה בהכתיבה ובטלה הכתיבה ממילא דבטל גם גוף העניין, ואם לא אמר ע"מ, אע"ג שיכול למחות בכתיבת השטר מ"מ השידוך חייב לעשות מפני הקניין [שם]. ודע דבחו"מ סי' רמ"ג סעי' ז' בארנו דאף שנכתב השטר, כל זמן שלא מסרוהו ליד המקבל אם מיחה מלמסור בטלה גם המתנה, דזה שאמר ע"מ שתכתבו לו הכוונה לכתוב ולמסור דכתיבה בלא מסירה לאו כלום הוא, וכיון שחזר מהמסירה לידו והוא תלה המתנה בזה – בטלה המתנה ע"ש, וגם כאן צ"ל כן ורבינו הרמ"א סמך על מ"ש שם. ואפשר דלפי המנהג אצלינו שאחר כתיבת התנאים ואחר קבלת הקניין קורין את התנאים בפומבי ושוברים כלים לאות שמחה – אין יכולים לחזור בו אחר קריאת התנאים, דזהו עיקר הגמר לפי המנהג וזהו עיקר הבושת, וכן עיקר לדינא.

24. Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote in section 6 that this only applies if the penalty documents have already been written. However, if they performed a kinyan (formal acquisition act) on the condition to write the documents, and before they were written one of them retracted and protested in front of witnesses against writing the documents, he has the right to protest the document, as stated in Choshen Mishpat sections 39 and 243. Consequently, since he stipulated that the documents should be written and protested against their writing, he is exempt from both the engagement itself and the penalty, as the kinyan for writing the document is not valid because it is merely a verbal commitment. Therefore, since it was contingent on the writing and the writing is canceled, the matter itself is also nullified. If he did not stipulate "on condition," although he can protest the writing of the document, the engagement must still be completed due to the kinyan. Know that in Choshen Mishpat section 243:7, we explained that even if the document was written, as long as it has not been delivered to the recipient, if he protested against delivering it, the gift is also nullified. This is because saying "on condition that you write" implies writing and delivering, as writing without delivery is nothing. Since he retracted from delivering it and the gift was contingent on this, the gift is nullified. The Rema relied on what is written there. It is possible that according to our custom, after writing the conditions and performing the kinyan, they read the conditions publicly and break utensils as a sign of joy, they cannot retract after the reading of the conditions. This is considered the finalization according to the custom and the main aspect of shame, and this is also the essential ruling according to the law.

כה. קבלו קניין על הנשואין בלבד דהיינו לעשות נשואים ביום פלוני, י"א דהוה קניין דברים ובטל הקניין דאין להקניין על מה לחול [סמ"ע שם סקי"ב], וי"א דשפיר חל הקניין [ט"ז שם], ובארנו שם סעי' ח' דכן נראה עיקר לדינא, דחיוב נשואין הוה שיעבוד הגוף שהוא מתחייב א"ע במזונותיה ומלבושים והיא משעבדת גופה למלאכה ולא גרע משכירות הגוף, ע"ש.

25. If they accepted a formal acquisition (kinyan) concerning the marriage alone, meaning to perform the marriage on a certain day, some say that this is considered a mere "acquisition of words" and the acquisition is void since there is nothing substantial upon which the acquisition can take effect [Sema there, subsection 12]. Others say that the acquisition is indeed valid [Taz there]. We have explained there in section 8 that the primary legal opinion appears to be that the obligation of marriage constitutes a personal obligation, as the husband commits himself to provide her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

sustenance and clothing, and she obligates herself to perform work. This is no less valid than a rental of one's services. See there.

כו. י"א דאם כתבו ראשי פרקים ועשאו קניין אע"ג דלא אמרו ע"מ שיכתבו השטרות הוה כאומר, כי בוודאי כוונתם לזה כי כן מנהג פשוט שאחר כתיבת ראשי פרקים כותבים התנאים, לכן יכול כל אחד לחזור אחרי כתיבת ראשי פרקים ויכול למחות שלא לכתוב התנאים ונתבטל השידוך ופטור מקנס [ט"ז וב"ש], אבל אם השלישו שט"ח בזה נגמר החיוב וחייבים בבושת, ואם כבר נכתב התנאים בקיצור ונותנים להסופר שיכתוב באורך – אין אחד יכול לחזור וחייבים בבושת [ב"ש]. והנה בזמנינו אין המנהג לכתוב ראשי פרקים ואח"כ לכתוב תנאים מיד, אלא תנאים בלבד או ראשי פרקים בלבד שכותבין בהם שהם כתוקף התנאים, אמנם זהו וודאי דאצלנו עיקר הגמר הוא קריאת התנאים בפומבי ושבירת הכלים כמ"ש, וכשמקבלים קניין בשידוכים אפילו בסתם ולא אמרו ע"מ שתכתבו הכוונה על הכתיבה והקריאה, ולכן כל זמן שלא קראו התנאים ברבים יכולין לחזור מהשידוך בלא קנס, וכן המנהג.

26. Some say that if they wrote an outline and made a formal acquisition, even though they did not explicitly state that they would write the contracts, it is as if they said it. Because it is certainly their intention, as it is a simple custom that after writing the outline, they write the conditions. Therefore, each party can retract after writing the outline and can object to writing the conditions, and the engagement is nullified, and they are exempt from the penalty (Taz and Beit Shmuel). However, if they deposited a promissory note with a third party, the obligation is finalized, and they are liable for embarrassment. If the conditions were already written in brief and given to a scribe to write them in full, neither party can retract, and they are liable for embarrassment (Beit Shmuel). In our times, the custom is not to first write an outline and then immediately write the conditions, but either to write conditions alone or only an outline stating that it holds the power of conditions. However, it is certain that for us, the main conclusion is the public reading of the conditions and the breaking of the vessels, as stated. And when an acquisition is made during engagements, even in general terms without stating that it is for the purpose of writing, it implies writing and reading. Therefore, as long as the conditions have not been read publicly, they can retract from the engagement without penalty, and this is the custom.

כז. אם עשאו קניין בסתר בפני עדים וצוו לעדים שאל יגלו הדבר ואח"כ מיחה אחד בעדים שאל יכתבו – פטור מהקנס ויכול למחות [ב"ש], דכיון שנעשה בסתר לא שייך עדיין בושת [שם]. ודווקא שאחרים לא היו כלל שם, אבל אם היו שם אחרים אפילו רק קרובי הצדדים שייך בושת [תוס' נדרים כ"ז: בשם ר"י, ע"ש], אמנם כבר נתבאר דלפי מנהגינו עד אחר קריאת התנאים יכולים לחזור בהם בלי קנס.

27. If he made the transaction in secret in the presence of witnesses and instructed the witnesses not to reveal the matter, and then one of the parties objected to the witnesses that they should not write it down – he is exempt from the fine and can object, since it was done in secret and there is no issue of embarrassment. This is specifically when no others were present at all, but if others were present, even if they were only relatives of the parties, embarrassment is applicable. However, it has already been explained that according to our custom, until after the reading of the conditions, they can retract without a fine.

כח. דבר פשוט הוא שחיוב קנס להבא לחזור מן השידוך או לשנותו בהפרטים אינו אלא כשמבטל מרצון נפשו, אבל אם היה אנוס לבטלו באיזה אונס שהוא שלפי ראות עיני ב"ד הוא אנוס, דאנן סהדי שלא התחייב עצמו אלא כשלא יארע לו איזה אונס, ואומדנא גדולה היא, ואפילו אונס ממון מקרי אונס, ולכן אם ירד ממצבו ואינו יכול לקיים הפרטים שהבטיח והצד השני אינו רוצה בלתי זה – בטל השידוך ושניהם פטורים מקנס, וכן כל כיוצא בזה, ואפילו לגבי שבועה מקרי הרבה ממון אונס כמ"ש רבינו הרמ"א ביו"ד סי' רל"ב, ע"ש.

28. It is obvious that the obligation of a penalty for breaking off an engagement or altering its details applies only when one cancels it of their own free will. However, if the person was compelled to cancel it due to some form of coercion that, in the eyes of the court, constitutes coercion, we are witnesses that the commitment was made only under the assumption that no coercion would occur. This is a significant presumption, and even financial coercion is considered coercion. Therefore, if someone's financial situation declines and they cannot fulfill the promised details, and the other party is unwilling to accept anything less, the engagement is annulled and both parties are exempt from the penalty. This applies similarly in all such cases, and even regarding an oath, a significant financial loss is considered coercion, as stated by our teacher, the Rema, in Yoreh De'ah, section 232.

כט. וכן אין חיוב קנס אף על מי שמשנה מרצון אלא למי שהתחייב עצמו, אבל אם אין המניעה מצד המתחייב פטור מהקנס ומחזרת הוצאות לצד השני, ורק המתנות יחזרו זל"ז כמו שנתבאר, ולכן אצלינו שהמנהג פשוט שאבי החתן ואבי הכלה כותבים התנאים ומתחייבים א"ע בהתחייבות ואח"כ היה המניעה מצד נשותיהן שאחת מהן מעכבת מלגמור השידוך או לקיים הפרטים, וכ"ש אם החתן או הכלה אין רצונם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בהשידוך בלי הסתה מהאבות – פטורים האבות, כמ"ש רבינו הרמ"א דמי שפסק על בתו או על בת בתו או קרובתו שתנשא לפלוני ואח"כ אין הבת רוצה, דהפוסק פטור מן הקנס דזה מקרי אונס אע"ג דלא התנה ובלבד שלא יהא ערמה בדבר, וע' לקמן ס"ס ע"ז עכ"ל, דשם נתבאר דארוסה שאמרה שהחתן מאיס עליה אין אביה חייב ליתן מה שפסק עליה ליתן ע"ש, ואע"ג דלא קיי"ל כהרמב"ם וכופין ליתן גט בטענת מאיס עלי כמ"ש שם, מ"מ אינו מחוייב לקיים מה שפסק, וכ"ש לאחר תנאים קודם אירוסין, ואף שבזמנינו נתחדש בכמה מקומות שהחתן והכלה עצמם חותמים בהתנאים, מ"מ עיקר ההתחייבות על האבות ואין להם להתחייב כשאין המניעה מצד עצמם. ואם הצד השני חושדו שידו באמצע לקלקל העניין – יכול להטיל עליו קבלה שלא הסית לזה ושמצדו אין מניעה כלל [נ"ל]. ואף אם אולי היה נותן להבן או הבת ממון היו מתרצים, אינו מחוייב לעשות זה [ב"ש סקט"ז], דזה אונס גמור הוא, וגם הערבים פטורים [שם], ולא היה צריך להתנות ע"ז כי ע"פ הרוב הבנים מתרצים לרצון אבותיהם וזה או זו שיצאו מהרוב, אם כי אין זה אונס דלא שכיח כלל מ"מ גם לא שכיח הרבה דפטור בממון כה"ג [שם]. ואפילו השליש שט"ח או מזומן ליתן לחתנו פטור, ואין השליש נותן לו דאגן סהדי שדעתו היה דווקא כשבתו תתרצה [שם], וכן אם אבי החתן השליש והחתן אינו מתרצה ג"כ הדין כן, ואפילו היתה גם שבועה לזה פטור אם צריך להוציא ממון הרבה עד שיתרצו, משום דאומדנא דמוכח הוא שלא נשבע לדעת כן שיוציא ממון רב לפייסם [שם בשם הרשב"א].

29. And there is no obligation of a penalty even on one who changes willingly except for one who obligated himself. However, if the prevention is not from the obligating party, he is exempt from the penalty and from returning the expenses to the other party. Only the gifts are to be returned to each other as explained. Therefore, among us where it is a simple custom that the father of the groom and the father of the bride write the conditions and obligate themselves, and afterwards the prevention was from their wives who one of them delays the completion of the match or fulfilling the details, and all the more so if the groom or the bride do not want the match without their fathers' persuasion, the fathers are exempt, as our Rabbi the Rema wrote that one who arranged for his daughter or his granddaughter or his relative to marry a certain person and then the daughter does not want, the arranger is exempt from the penalty because this is called coercion even though he did not condition it, provided there is no deceit in the matter. And look later at the end of Siman 77, where it is explained that a betrothed woman who says the groom is repulsive to her, her father is not obligated to give what he promised her. And even though we do not rule like the Rambam and force to give a divorce with the claim of "he is repulsive to me" as explained there, nevertheless he is not obligated to fulfill what he promised. All the more so, before the engagement, even though in our time it has become customary in many places that the groom and bride themselves sign the conditions, nevertheless the main obligation is on the fathers and they are not obligated if the prevention is not from themselves. And if the other party suspects that his hand is involved in spoiling the matter, he can impose on him an acceptance that he did not incite this and that from his side there is no prevention at all. And even if perhaps giving money to the son or daughter would make them agreeable, he is not obligated to do so, because this is considered complete coercion, and also the guarantors are exempt. And he did not need to condition this because generally the children agree to their parents' wishes and this or that who deviated from the norm, even though it is not complete coercion that is not common at all, nevertheless it is also not very common that there is exemption in money in such a case. And even the trustee who holds a promissory note or cash to give to his son-in-law is exempt, and the trustee does not give it because we testify that his intention was only if his daughter agreed. And likewise, if the father of the groom is the trustee and the groom does not agree, the law is the same. And even if there was also an oath about this, he is exempt if he needs to spend a lot of money until they agree, because it is a clear assessment that he did not swear with such an intention to spend a lot of money to appease them.

ל. וכן בשארי אונסים שאירעו שאין ביכולת לקיים הפרטים שהבטיח כמו אם ירד מנכסיו, וכן אב שפסק נדוניא לבנו כך וכך ומת האב אין היורשים צריכים לקיים ופטורים מן הקנס, וגם הבן המשודך פטור מן הקנס דאין לך אונס גדול מזה, ואע"פ שנשאר מהאב כדי הפסיקה אין היורשים מחוייבים ליתן להמשודך אם זהו יותר על חלק ירושתו, דהמשודך הרי לא זכה בהמעות בחיי האב, ואף שבהתנאים קבלו בקנין סודר לקיים כל הפרטים, דהקניין אינו להבן המשודך שיזכה בהנדוניא מיד אלא אמחותן שכנגדו ששידך בתו לבנו והאב פסק לבנו סך מסויים ואם לא יתן זה הסך יתן קנס לצד שכנגדו וע"ז קבל בקנין סודר, אבל הבן לא זכה בשום זכייה [חמ"ח סקי"ח], ולכן אפילו כתב שמחייב א"ע ליתן פטור אם העני או מת, ואין להחתן רק חלק ירושתו. וכן אבי הכלה שפסק נדוניא לבתו כך וכך וירד מנכסיו הוה אונס ופטור, וכן אם מת ונפלה הירושה לפני בניו הזכרים אינם צריכים לקיים מצד פסיקת אביהם, דהבת לא זכתה כלל בחייו כמ"ש גבי בן, אלא דחייבים ליתן לה כפי חלקה עישור נכסי או כפי אומדן דעת האב, ולכן אם בשעת הפסיקה היה במצב יותר טוב מכפי המצב שהניח בשעת מותו בטלה אותה האומדנא שפסק בעצמו שהרי היה אז במצב היותר טוב [ב"ש סקי"ט, ע"ש].

30. And so too with other unforeseen circumstances that occur, where it is not possible to fulfill the details that were promised, such as if one has lost his wealth. Similarly, if a father promised a dowry for his son of a certain amount and the father dies, the heirs

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

are not required to fulfill this and are exempt from the penalty. Also, the betrothed son is exempt from the penalty, for there is no greater unforeseen circumstance than this. And even if the father left enough to cover the promised amount, the heirs are not obligated to give it to the betrothed if it exceeds his share of the inheritance, as the betrothed did not acquire the money during the father's lifetime. Even though in the conditions they made a formal acquisition (kinyan sudar) to uphold all the details, the acquisition is not for the betrothed son to immediately acquire the dowry, but rather for the father-in-law who betrothed his daughter to his son. The father promised a certain amount to his son, and if he does not give this amount, he will pay a penalty to the other side. And for this, they made a formal acquisition (kinyan sudar), but the son did not acquire any right. Therefore, even if it was written that he obligates himself to give, he is exempt if he becomes poor or dies, and the groom only receives his share of the inheritance. Similarly, if the father of the bride promised a dowry for his daughter of a certain amount and he loses his wealth, it is considered an unforeseen circumstance and he is exempt. Similarly, if he dies and the inheritance falls to his male sons, they are not required to fulfill their father's commitment, as the daughter did not acquire anything during his lifetime, as we said regarding the son. However, they are required to give her according to her share, a tenth of the estate, or according to the estimate of the father's intention. Therefore, if at the time of the commitment he was in a better financial state than at the time of his death, that estimate which he made himself is nullified, as he was in a better state at that time.

לא. ודבר פשוט הוא שאם אבי החתן או אבי הכלה השלישו ביד שליש הנדוניא שהבטיחו והתחייבו בהתנאים – זכה הבן בזה בחיי האב ואין זה בכלל חלק ירושתו כמתנה שנתן האב לאחד מהבנים ולאחר מיתת האב לא נחשב זה בכלל הירושה וזכה לעצמו, וכן אבי הכלה שהשליש הנדוניא ומת – זכתה הבת בחייו בזה ואין ליורשיו שייכות בזה, ואפילו המעות ביד שליש, דדווקא בפסיקה בעלמא פטורין מפני שבעצם הנדוניא לא זכו הבן ולכן כיון שמת או שאר אונס פטורים מן הקנס.

31. And it is obvious that if the father of the groom or the father of the bride deposited the dowry they promised and committed to in the conditions with a third party, the son acquires it during the lifetime of the father, and it is not considered part of his inheritance, just as a gift given by a father to one of his sons is not considered part of the inheritance after the father's death, and he acquires it for himself. Similarly, if the father of the bride deposited the dowry and died, the daughter acquires it during his lifetime, and his heirs have no claim to it, even if the money is in the hands of a third party. For specifically in a general agreement, they are exempt because the son does not actually acquire the dowry; therefore, if he dies or other unforeseen events occur, they are exempt from the penalty.

לב. ואפילו לא השלישו מזומן אלא נתחייבו עצמם בשט"ח ג"כ פסק רבינו הרמ"א שיורשיו חייבין לשלם ולא מהני אונס, דלא מהני טענת אונס בהלואה, וכן אם היה הקניין בעת התנאים שהקנה להבן עצמו או להבת עצמה – חייבים היורשים ג"כ לשלם [ב"ש], אמנם על מעות לא שייך קנין סודר דאין מטבע נקנה בחליפין, ורק על נדוניא ממטלטלים או מקרקעות מהני קניין, אם לא שלא נשאר מהאב מאומה דפשיטא דאין על היורשים לשלם מכיסם. ודווקא שט"ח על הנדוניא, אבל כשנתן שט"ח על הקנס – פטור [שם סקי"ח, ומ"ש החמ"ח סק"כ – צ"ע], דכיון דפטורים מהקנס מאי מהני שט"ח עליו דהרי אין עליהם חיוב קנס. וכן אם היה חיוב גמור להבת או להבן ע"פ אמירה בלבד ע"פ האופנים שיתבאר בסי' נ"א שקונים באמירה בלבד ומתו – חייבין היורשים לשלם.

32. And even if they did not deposit the money but only obligated themselves through a promissory note, our Rabbi, the Rema, also ruled that the heirs are obligated to pay, and a claim of coercion does not help, for a claim of coercion does not help in the case of a loan. Similarly, if the acquisition was made at the time of the engagement, where the son or daughter received the property themselves, the heirs are also obligated to pay. However, for money, the symbolic act of acquisition does not apply, since currency is not acquired through barter. The act of acquisition is only effective for dowry items, whether movable property or real estate, unless nothing is left from the father, in which case it is obvious that the heirs are not obligated to pay from their own pockets. This applies specifically to a promissory note regarding the dowry, but if a promissory note was given for a penalty, the heirs are exempt, for since they are exempt from the penalty, what benefit does the promissory note provide, as they have no obligation for a penalty. Similarly, if there was a complete obligation to the daughter or son by mere verbal commitment, according to the ways that will be explained in section 51, where one can be bound by words alone, and they died, the heirs are obligated to pay.

לג. וכן לפעמים אפילו המתחייב עצמו פטור מהקנס אפילו לא נעשה שינוי במצבו, כגון האב ששלח את בנו למצא זיווג לבתו ונתן לו שטר כח על פרטים אלו והבן שינה מהפרטים ואביו ממאן ואינו רוצה בהשידוך – שניהם פטורין מהקנס [ב"ש סקט"ז], אבל אם הבן לא שינה מהפרטים והאב אינו רוצה לקיים – חייב בקנס,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דשלוחו של אדם כמותו.

33. And similarly, sometimes even the one who is liable is exempt from the penalty, even if his situation has not changed, such as a father who sent his son to find a match for his daughter and gave him a power of attorney for these matters, and the son deviated from the details and the father refuses and does not want the match - both are exempt from the penalty [Bach 16]. However, if the son did not deviate from the details and the father does not want to fulfill it - he is liable for the penalty, for the agent of a person is like the person himself.

לד. וכן אם צד אחד נאנס לשנות איזה פרט והצד השני אינו מתרצה לזה, אף שהשינוי הוא בדבר קטן כמו שנים ששידכו ביניהם והיו דרים בעיר אחת ומן הסתם היה הכוונה שישאנה פה והוכרח אחד לצאת מן העיר ורוצה שהשני ילך אחריו לעשות הנשואין והשני אינו מתרצה לזה – שניהם פטורים מהקנס, זה לפי שנאנס וזה לפי שאינו רוצה רק שיהא הנשואין בהעיר, ואם אחד יצא בלי אונס – הוא חייב קנס והשני פטור. ואם אינם דרין בעיר אחת ולא כתבו בהתנאים באיזה מקום שישאנה מחוייב צד החתן לבא למקום הכלה ולישאנה שם, דכן מנהגו של עולם ודרכו של איש לחזור אחר אשה, ואם יש איזה מנהג קבוע בזה בעניין ההוצאות מהחתונה יעשו כפי המנהג אם לא כתבו בהתנאים איך שיהיה [ע' ב"ש סק"כ].

34. Similarly, if one party is compelled to change some detail and the other party does not agree to it, even if the change is minor – for example, if two people became engaged while they were living in the same city with the assumption that the marriage would take place there, and one is forced to leave the city and wants the other to follow to perform the marriage, but the other does not agree – both are exempt from the penalty. This is because one was compelled and the other wishes for the marriage to occur in the city. However, if one leaves the city without being compelled, they are liable for the penalty, and the other is exempt. If they do not live in the same city and did not specify in the conditions where the marriage would take place, the groom is obligated to come to the bride's location to marry her, as this is the customary practice and the way of men to seek out women. If there is a fixed custom regarding the wedding expenses, they should follow that custom if it was not specified in the conditions.

לה. ולפעמים פטור צד אחד מהקנס כשאינו רוצה לקיים השידוך אף בלא השתנות מצבו ובלא שום אונס ואף שהצד השני רוצה לקיים כל ההתחייבות, כגון שהמשודך קילקל מעשיו לשמים או לבריות – יכולה המשודכת לחזור בה ופטורה מהקניין ומהשבועה ומחיוב השטר אם נתנה, ואפילו אם ידעה שגם קודם השידוך היו מעשיו מקולקלים קצת, אם אח"כ נתקלקל יותר יכולה לחזור בה [ב"ש סקי"ב], ואפילו הונח השטר ביד שליש והחזירו להמשודך – לא עשה ולא כלום דאין עליה שום חיוב לקיים התנאים, וכן להיפך כשהמשודכת קלקלה מעשיה והמשודך אינו רוצה – פטור מכל דבר. ופשיטא שאם נשתטה אחד מהם שיכול השני לחזור בו, וכן אם אחד מהם נעשה חולה, דפשיטא דאדעתא דהכי לא נתרצו.

35. And sometimes one party is exempt from the penalty if they do not want to carry out the engagement, even without a change in their situation and without any coercion, and even if the other party wants to fulfill all commitments. For example, if the betrothed has corrupted their behavior either towards Heaven or towards people, the betrothed woman can retract and is exempt from the acquisition, the oath, and the obligation of the contract if it was given. Even if she knew that his behavior was somewhat corrupted before the engagement, if it worsened afterward, she can retract (Beit Shmuel, section 12). Even if the contract was placed in the hands of a third party and returned to the betrothed man, it is as if nothing was done, for she has no obligation to fulfill the conditions. Similarly, if the betrothed woman corrupted her behavior and the betrothed man does not want to continue, he is exempt from everything. It is obvious that if one of them goes insane, the other can retract, and similarly, if one of them becomes ill, it is obvious that they did not consent with this in mind.

לו. ויותר מזה פסק הרא"ש על ראובן ששידך בתו לשמעון בקניין ושבועה והשלישו שטרות ואח"כ אירע שאחות המשודכת נתהפכה לישמעאלית, שיכול שמעון לחזור בו ופטור מהקניין ומהשבועה ומחיוב השטר דהיינו קנסות שעשו ביניהם, ואם החזיר השליש השטר להמשודכת לא עשה ולא כלום, וכן פסקו רבותינו בעלי השו"ע בסעי' ה', ואפילו רק זינתה אחות המשודכת והיא אשת איש או אפילו פנויה רק שהרתה לזנונים דהוה פגם גדול – יכול המשודך לחזור בו [ט"ז וב"ש], וכל זה הטעם משום דאומדנא גדולה היא שעל דעת כן לא נתרצה בפגם גדול כזה, וכל שלפי ראות עיני ב"ד נשתנה יחוס צד אחד לפגם עד שזהו בזיון גדול בעיני הבריות יכול צד השני לחזור בו, וא"א לבאר הכל בכתב דזה תלוי לפי ערכי המחותנים ומקומם ומצבם ויחוסם, ופשיטא שאם המשודך נעשה בעל מום שיכולה המשודכת לחזור בה, וכן להיפך.

36. Moreover, the Rosh ruled regarding Reuven, who betrothed his daughter to Shimon with a formal transaction and an oath, and they deposited documents with a third party. Afterwards, it happened that the sister of the betrothed converted to Islam, that Shimon can retract and is exempt from the transaction, the oath, and the obligation of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

document, which includes penalties agreed upon between them. If the third party returned the document to the betrothed, it is of no effect. This is also the ruling of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 5. Even if the betrothed's sister merely committed adultery while being a married woman, or even if she was single and became pregnant from promiscuity, which is a significant blemish, the betrothed can retract [Taz and Shach]. The reasoning is that it is a significant presumption that he did not agree to such a great blemish. Anything that, in the eyes of the court, significantly changes the status of one party to such a degree that it is a great disgrace in the eyes of people, the other party can retract. It is impossible to detail everything in writing because it depends on the values, location, circumstances, and lineage of the families involved. It is evident that if the betrothed becomes blemished, the betrothed woman can retract, and vice versa.

לז. וכתב רבינו הרמ"א שי"א דכל זה קודם אירוסין, אבל אחר אירוסין נסתחפה שדהו, עכ"ל. דהא אפילו לגבי מומים אמרינן כן וכ"ש בשארי דברים, וחייב ליתן לה כתובה אם רצונו לגרשה [חמ"ח], וגם במה שנתבאר באחות המשודכת נסתחפה שדהו, ואף שהאדם הוא בעל בחירה ובידו לעשות טוב או רע מ"מ נסתחפה שדהו [ב"ש], ובמדינתינו שאין מקדשין קודם החופה אין נפק"מ בדין זה.

37. And our master the Rema wrote that some say all this applies before betrothal, but after betrothal, his field was destroyed, end quote. For even regarding blemishes, we say this, and all the more so regarding other matters. And he is obligated to give her the ketubah if he wishes to divorce her. Also, as explained with the case of the betrothed sister, his field was destroyed. And although a person has free choice and can choose to do good or evil, nevertheless, his field was destroyed. And in our regions, where we do not betroth before the wedding, this law has no practical difference.

לח. מה שכותבים בתנאים "ומחמת עידור וקטט יעמוד כתקנת שו"ם" – זהו לעניין ירושת הבעל כששבקה חיים לאחר החתונה ויתבאר בסי' נ"ג. וגם כותבין אצלינו "שהקנס לא יפטור" וכו' – זהו לעניין שאם אפילו צד אחד ירצה לשלם הקנס ולנתק את השידוך מ"מ יש עליו גודא רבה מתקנת הקדמונים אם אינו אנוס ולא נתהוה השתנות בהצד השני, ואפילו בלא תקנת הקדמונים כיון שבכל תנאים מקבלים קניין הרי נתבאר בחו"מ סי' י"ב בשנים שקבלו פשרנים בקניין וקנס ואחר הפשרה אמר אחד אשלם הקנס ולא אקיים הפשר – אין בדבריו כלום, וכ"ש בתנאים שבין חתן וכלה [ע' חמ"ח סקכ"ב וב"ש סקכ"א, ובתנאים לא שייך זה שכותבים הקניין בפ"ע, ע"ש ודו"ק].

38. What is written in the conditions "and due to quarrel and dispute, it shall be as per the enactment of ShUM" – this refers to the husband's inheritance rights if she passes away after the wedding, and it will be explained in Siman 53. Additionally, we write in our conditions "that the penalty shall not release" etc. – this refers to the situation where even if one party wishes to pay the penalty and break off the engagement, nevertheless, there is a significant deterrent from the enactment of the ancients if he is not coerced and no change has occurred in the other party. And even without the enactment of the ancients, since in all conditions a kinyan (acquisition) is made, it is clarified in Choshen Mishpat Siman 12 regarding two who accepted arbitrators with a kinyan and a penalty, and after the arbitration one said, "I will pay the penalty and not fulfill the arbitration" – his words carry no weight. All the more so in conditions between a groom and bride.

לט. כתב הטור: כתב ר"י שכל קנסות שעושין בעניין שידוכין שמי שחוזר בו יתחייב לחבירו כך וכך, דלא הוה אסמכתא, הלכך אם כל אחד עשה שטר על עצמו והשלישום ביד שליש בתנאי שכל מי שיחזור בו שיתנם למי שכנגדו – יעשה שליש שלישותו.

39. The Tur wrote: Rabbi Yosef stated that all penalties that are made regarding engagements, where one who retracts will be liable to the other party for such and such an amount, are not considered an asmachta (a non-binding commitment). Therefore, if each party made a contract upon themselves and deposited it with a third party under the condition that whoever retracts will give it to the other party, the third party should act upon their trust.

מ. עוד כתב הטור דאם כל אחד נותן משכון לחבירו על הקנס שמתחייב לו אם אמר זל"ז אם אחזור בי אני נותן לך כך וכך והרי זה החפץ בידך בשביל הקנס שאתחייב לך אם אחזור בי – אינו כלום, דכה"ג לא קנה במשכון כל זמן שלא נתחייב לו כלום, שאדם יכול לשעבד נכסיו בדבר שכבר נתחייב, אבל בדבר שלא נתחייב בו לא יחול בו שיעבוד אלא צריך להקנות לו בסודר דלא כאסמכתא בב"ד חשוב כדי שיתחייב לו מן הדין אם יחזור בו ואז יתן לו החפץ במשכון, ואז יחול השיעבוד על המשכון כיון שנתחייב לו בקנס אם יחזור בו, או יאמר לו "אם אחזור בי תזכה בכך וכך ממון בגוף חפץ זה", עכ"ל.

40. The Tur further writes that if each party gives a pledge to the other for the penalty they would incur, saying to each other, "If I retract, I will give you such and such, and this object is in your possession as a pledge for the penalty I would incur if I retract" –

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this is invalid. For in this manner, the pledge is not acquired as long as there is no actual obligation. A person can encumber their property for something they are already obligated for, but for something they are not yet obligated for, the encumbrance does not take effect. Instead, it is necessary to transfer it with a symbolic act of acquisition (sudar), not as an asmakhta (reliance) in a reputable Beit Din (court), so that he becomes obligated by law if he retracts. Then he will give him the object as a pledge, and the encumbrance will take effect on the pledge since he is obligated to the penalty if he retracts. Alternatively, he can say, "If I retract, you will acquire such and such amount of money in the essence of this object." End of quote.

מא. ואף שבעצמו כתב דאין בשידוכין משום אסמכתא, שאני הכא כיון שמגלה דעתו שאינו סומך על הקנס אלא רוצה למשכן, ומשכון הרי אין כאן אם לא אמר תזכה בגוף החפץ או יתחייב לו מן הדין [רש"ל וב"ח], ועוד דהן אמת דאין בזה משום אסמכתא מ"מ זהו לעניין חיובו אבל המשכון אינו קונה אם רוצה לגבות מן המשכון אם לא עשה כמ"ש [ט"ז], ולתירוץ זה החיוב נשאר עליו ויכול לעכבו בתורת משכון אבל אינו קונה גוף המשכון למוכרו וליתנו במתנה וכה"ג, אבל לתירוץ ראשון גם החיוב בטל.

41. And even though he himself wrote that there is no issue of "asmachta" (a conditional commitment) in betrothal agreements, it is different here because he reveals his intention that he does not rely on the penalty but prefers to pledge an object. However, there is no pledge here unless he says "you shall acquire the actual object" or he becomes obligated by law [Rashal and Bach]. Furthermore, while it is true that there is no issue of "asmachta" in this case, nevertheless, this pertains to his obligation, but the pledge does not acquire if he wants to collect from the pledge unless he did as stated [Taz]. According to this reasoning, the obligation remains on him, and he can withhold it as a pledge, but he does not acquire the actual pledge to sell or give it as a gift or the like. However, according to the first reasoning, the obligation is also nullified.

מב. דיני שדכנות נתבארו בחו"מ סי' קפ"ה, והמנהג אצלינו לסלק השדכנות מיד אחר התנאים, ואפילו נתבטל אח"כ השידוך אין מחזירין השדכנות. והמנהג שהמתחיל נוטל מחצה והגומר מחצה ומי שעסקו באמצע מדינא אין להם כלום, ומ"מ המנהג ליתן גם להם דבר מה כי אין ביכולת להעמיד זה על קו הדין. ובשכר השדכנות נוטלין מסכום הגדול של הנדוניא, ויש מקומות שמשלמין חמשה חלקים למאה – שנים ומחצה מכל צד, ויש מקומות שמשלמין ששה חלקים למאה, ויש שנוהגין כשאין נהר מפסיק בין הצדדים משלמין ארבע למאה, ונהרא נהרא ופשטיה. וזהו וודאי דאין לשום אחד מהצדדים להכניס קרובו או אוהבו להשדכנות כשהתחילו שדכנים אחרים לעסוק בזה, דזהו כמעט גזל גמור ולא גרע עכ"פ מעני המהפך בחררה, ומ"מ יש שאין מקפידין בזה אבל אין לזה טעם נכון. ואם אמר השדכן מתחלה שיעסוק בחנם אין לו שכר שדכנות, ושנים שנשבעו זל"ז שישאו זא"ז ועבר אחד מהם או שאחד לבד נשבע נתבאר ביו"ד סי' רל"ו, ע"ש.

42. The laws of matchmaking are explained in Choshen Mishpat, section 185. Our custom is to pay the matchmaker immediately after the conditions (tanaim) are made, and even if the match is later canceled, the matchmaking fee is not returned. The custom is that the initiator receives half and the one who completes the match receives half. Those who are involved in the middle, according to strict law, get nothing. Nonetheless, the custom is to give them something as well, for it is impractical to adhere strictly to the law in this matter. The matchmaking fee is taken from the total amount of the dowry. There are places where they pay five percent — two and a half percent from each side, and there are places where they pay six percent. There are those who, when there is no river separating the parties, pay four percent, and each place follows its custom. It is certainly forbidden for any party to bring in a relative or friend as a matchmaker when other matchmakers have already begun the work, as this is almost outright theft and is no less severe than a poor person turning over a cake (to claim it as theirs). Nonetheless, some are not particular about this, but this is not a sound practice. If the matchmaker initially stated that they would work for free, they receive no matchmaking fee. If two people swore to each other that they would marry and one of them reneged, or if only one person swore, this is explained in Yoreh De'ah, section 236.

סימן נא

א. [דברים שנקנו באמירה ואם ניתנו ליכתב ובו י"ג סעיפים]
אמרו חז"ל [כתובות ק"ב:] "כמה אתה נותן לבנך? – כך וכך!, כמה אתה נותן לבתך? – כך וכך!", עמדו וקידשו – קנו, הן הן הדברים הנקנים באמירה, דבההיא הנאה דקמיתחתני אהדדי גמרי ומקני להדדי ע"ש. ואע"ג דדברים בעלמא לאו כלום הוא בלא קניין, זהו מפני שעל דברים בעלמא אין האדם סומך ולא גמר בלבו להקנות, אבל במקום שברור לנו שכיוון בלב שלם להקנותו הוה קניין, כעין מ"ש בחו"מ סי' שע"ד במכר שדה גזולה ואין קניינו כלום וחזר הגזלן וקנאה מהנגזל נשארה השדה ביד הלוקח מהגזלן משום דאמדו חכמים דעתו שכוונתו להעמידה ביד הלוקח ממנו, ואף שדברים שבלב אינם דברים מ"מ קונה,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ובארנו שם הטעם משום סמיכת דעת ע"ש, וגם בארנו הטעם שם דהנאה זו שמחזיקו כנאמן חשוב אצלו כקבלת דמים וזהו קניינו כמו שקיבל דמים, וה"נ קים להו לרז"ל דהנאה זו מהמחותנות גדולה אצלם כאלו עשו קניין וגמרי ומקני אהדדי וממילא דזהו כקניין גמור.

1. [b]Matters Acquired by Verbal Agreement, and If They Are Given in Writing, and This Contains 13 Sections[/b] Our sages said (Ketubot 102b): "How much are you giving your son? - Such and such! How much are you giving your daughter? - Such and such!" They stood and betrothed - they have acquired. These are the matters acquired by verbal agreement, for with the pleasure that they are marrying each other, they resolve and transfer to each other. And although mere words are generally not effective without a formal act of acquisition, this is because for mere words a person does not rely and does not resolve in his heart to transfer. But in a situation where it is clear to us that he fully intended in his heart to transfer, it is considered an acquisition, similar to what is stated in Choshen Mishpat 204 regarding the sale of a stolen field, where the acquisition is invalid, and the thief subsequently repurchased it from the original owner, the field remains in the possession of the buyer from the thief because the sages assessed his intention that he meant to uphold the sale to the buyer. And even though unspoken intentions are not considered, nevertheless it acquires, and we explained there the reason is due to reliance on the mind, and we also explained there the reason that this pleasure of holding him as a trustworthy person is considered by him as receiving money, and this is his acquisition as if he received money. Similarly, the sages understood that this pleasure from the engagement is so significant to them as if they made a formal acquisition, and they resolve and transfer to each other, thus it is considered a complete acquisition.

ב. מדברי כל הפוסקים נראה דרק בשעת הקדושין הדין כן, ומדברי הרמב"ם פי"א ממכירה נתבאר דגם בשעת הנשואין הדין כן, ע"ש. ועוד ביאר שם אע"ג דמקנה לחבירו דבר שאינו קצוב אינו קונה גם בקניין, מ"מ בזה שנקנה באמירה קונה גם בדבר שאינו קצוב ע"ש, ובפ"ו מזכייה ביאר שצריכין שהדבר שהוא פוסק יהיה ברשותו דאל"כ אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ע"ש, כלומר ולא עדיפא דבר הנקנה באמירה מקניין גמור, וזה שלדבר שאינו קצוב נתן לזה כח יותר מקניין זהו מפני דטעם דדבר שאינו קצוב אינו קונה לדעת הרמב"ם משום דלא סמכה דעתיה, ובדבר הנקנה באמירה הרי סמכה דעתם כמ"ש, אבל בדבר שלא בא לעולם שאין קונין אין הטעם מפני סמיכת דעת אלא מפני שאין בכח האדם להקנות מה שאינו בעולם וברשותו, ולכן פשיטא דבאמירה וודאי לא עדיף מקניין [וזהו כוונת הב"ש סק"ד], ולכן כיון שנתבאר בחו"מ סי' ס' דבהתחייבות יכול האדם להתחייב עצמו גם בדבר שלא בא לעולם ולפ"ז בדבר הנקנה באמירה יכול ג"כ להתחייב א"ע גם בדבר שאינו ברשותו ובדבר שלב"ל [שם]. ויש מראשונים שחלקו על הרמב"ם וס"ל דדברים הנקנים באמירה מהני גם בדבר שלב"ל ואינו ברשותו [הגהמ"י פכ"ג מאישות, ע"ש], אבל הטור והשו"ע סתמו כהרמב"ם, ואולי דהחולקין ס"ל דבדבר שלא בא לעולם אם אמר שיקנה כשתבא לעולם קנה, ולכן בדברים הנקנים באמירה הוה כמו שאמר כן, אבל כבר בארנו בחו"מ סי' ר"ט סעי' ט' דהעיקר לדינא דגם בכה"ג לא קנה ע"ש, ועמ"ש בסי' ס"ו סעי' ח'.

2. From the words of all the decisors, it appears that this law applies only at the time of betrothal. However, from the words of the Rambam in Chapter 11 of Hilchot Mechirah, it is explained that this law also applies at the time of marriage, see there. And furthermore, it is explained there that even though transferring something undefined to another person does not acquire ownership even with a formal acquisition, nevertheless, in this case where it is acquired by mere verbal agreement, it also applies to something undefined, see there. And in Chapter 6 of Hilchot Zechiyah, it is explained that it is necessary that the item being agreed upon is within the person's possession, for otherwise, a person cannot transfer ownership of something that does not yet exist, see there. This means that the acquisition by verbal agreement is not superior to a complete formal acquisition. The reason that something undefined can be transferred by verbal agreement is because, according to the Rambam, the reason something undefined cannot be acquired is due to a lack of certainty, but with verbal agreement, there is certainty, as he wrote. However, with something that does not yet exist, the reason it cannot be acquired is not due to certainty but because a person does not have the power to transfer ownership of something that is not in existence or in their possession. Therefore, it is obvious that verbal agreement is certainly not superior to formal acquisition. This is the intention of the Beit Shmuel, section 4. Therefore, since it is explained in Choshen Mishpat, siman 60, that a person can obligate themselves even regarding something that does not yet exist, it follows that with something acquired by verbal agreement, one can also obligate themselves even regarding something not in their possession or something that does not yet exist. Some of the early authorities disagreed with the Rambam and held that things acquired by verbal agreement are effective even for something that does not yet exist and is not in the person's possession, see Hagahot Maimoniyot, Chapter 23 of Hilchot Ishut. But the Tur and Shulchan Aruch rule like the Rambam. Perhaps those who disagree hold that with something that does not yet exist, if it is said that it will be acquired when it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

comes into existence, it is acquired. Therefore, with things acquired by verbal agreement, it is as if it was said so. However, we have already explained in Choshen Mishpat, siman 209, section 9, that the main legal ruling is that even in such a case, it is not acquired, see there. And see what we wrote in siman 66, section 8.

ג. ואע"פ שכתבנו דבדרך התחייבות מועיל גם בדבר שלא בא לעולם ואינו ברשותו, זהו הכל כשעכ"פ יהיה בהמשך העת הדבר ברשותו ואז יהיה בידו לקיים, אבל כשלעולם לא יהיה הדבר ברשותו כגון שמבטיח איזה דבר על אחר, כמו הפוסק על בנו שיעשה איזה דבר כגון לילך לאיזו מקום או ליתן איזה דבר או לילך אחר הכלה וכיוצא בזה דברים שאין תלוין באב רק באחר או בהבן – אין פסיקתו כלום.

3. And even though we have written that in the manner of obligation it is effective even for something that has not yet come into existence and is not in his possession, this is all when, at the very least, the thing will eventually come into his possession and then it will be within his power to fulfill. But when the thing will never come into his possession, such as when he promises something concerning another, like a father who decides that his son will do something, such as going to a certain place or giving something or going after the bride, or similar matters that do not depend on the father but rather on another person or the son — his decision is meaningless.

ד. אין חילוק בין שהבן או הבת קטן או גדול – בכולן נתחייבו האבות באמירה בעלמא, ורק את זה אמרו חז"ל דזהו רק בנשואין הראשונים שהבן הוא בחור שלא נשא עדיין והבת היא בתולה שלא נתקדשה עדיין ואז השמחה מהאבות הרבה ומרוב שמחתם לבנו ולבתו ודעת האדם קרובה לבנו ולבתו גמרי ומקני בדיבורא בעלמא, אבל לא בנשואין שניים. וי"א שאם לאחד מהאבות הוה נשואין ראשונים ולהשני נשואין שניים כגון בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה – זה שאצלו ראשונים קנה בנו או בתו, ושל השניים לא קנה [חמ"ח סק"ו] אא"כ עשו קניין כבכל דיני ממונות.

4. There is no distinction whether the son or daughter is a minor or an adult – in all cases, the parents are obligated by mere words. However, this is only what the Sages said regarding the first marriage, where the son is a bachelor who has not yet married, and the daughter is a virgin who has not yet been betrothed. In such cases, the parents' joy is great, and from their abundant joy for their son and daughter, a person's intention is entirely towards their son and daughter, and they effect the acquisition through mere words. But this does not apply to second marriages. And some say that if for one of the parents it is the first marriage and for the other the second marriage – for example, a bachelor who marries a widow or a widower who marries a virgin – then for the one for whom it is the first marriage, their son or daughter acquires [the benefit], but for the second marriage, they do not acquire it unless a formal acquisition is made as in all monetary laws.

ה. וכן דווקא אב שפסק על בנו ובתו, אבל על בת בנו אפילו בן בנו – לא קנה באמירה בעלמא, וכ"ש על בן בתו ובת בתו, ואע"ג דדעתו של אדם קרובה ג"כ לבני בניו מ"מ עיקר שמחת האדם הוא רק בבניו ובנותיו. וכן האם שפסקה ע"י בנה ובתה – לא נקנה באמירה בעלמא דאין כח זה רק ביד האב, וכ"ש האח שפסק ע"י אחותו ושארי קרובים שאין להם דין זה אא"כ פסק לקרוב עני לעזור לו דזהו כצדקה וחייב לקיים מטעם נדר, ואפילו המתנה היא מרובה, דבמתנה מועטת אפילו כשמבטיח לעשיר יש בזה משום מחוסרי אמנה אם אינו מקיים כמ"ש בחו"מ סי' רמ"ט, מיהו אין זה קניין ואם חוזר בו אין בידינו כח לכופו, אבל לעני אפילו אינו קרובו ואפילו במתנה מרובה כשהבטיח אפילו שלא בשעת הקדושין כופין אותו לקיים מטעם נדר.

5. And similarly, this is specifically regarding a father who made a commitment concerning his son and daughter. However, regarding his granddaughter or even his grandson – a mere statement is not sufficient to establish an obligation, and certainly not for his grandson's son or granddaughter. Even though a person's affection extends also to his grandchildren, nevertheless, the primary joy of a person is only with his sons and daughters. Similarly, a mother who made a commitment concerning her son or daughter – it does not establish an obligation with a mere statement, as this power is only in the hand of the father. Certainly, a brother who made a commitment concerning his sister or other relatives does not have this rule unless he made a commitment to a poor relative to help him, as this is like charity and he is obligated to fulfill it due to the principle of a vow. Even if the gift is substantial, in the case of a small gift, even if he promises it to a wealthy person, there is an issue of lacking faithfulness if he does not fulfill it, as stated in Choshen Mishpat, Siman 249. However, this is not considered a binding acquisition, and if he retracts, we do not have the power to compel him. But for a poor person, even if he is not a relative and even if the gift is substantial, if he promised it – even not at the time of betrothal – we compel him to fulfill it due to the principle of a vow.

ו. וכיון שאמרו חז"ל כן באבות המשודכים כ"ש בהמשודכים עצמם, לפיכך איש ואשה שהיה ביניהם שידוכין ואמר לה "כמה את מכנסת לי? ... כך וכך", ואמרה לו "וכמה אתה נותן לי" או "כותב לי? ... כך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וכך", ועמדו וקידשו – הן הן הדברים הנקנים באמירה וכל מה שהבטיחו בשעת מעשה עליהם לקיים כמו בקניין, דאפילו אם הוא פסק לזון את בתה חמש שנים קנתה הבת דמתחייב באמירה בעלמא, ובהם אין חילוק בין נשואין ראשונים לשניים דשמחת עצמן רבה גם בשניים ומתוך השמחה גמרי ומקני באמירה בעלמא.

6. And since the sages (Chazal) have said this regarding the parents of the betrothed, how much more so regarding the betrothed themselves. Therefore, a man and a woman who were betrothed, and he said to her, "How much are you bringing to me? ... Such and such," and she said to him, "And how much are you giving me" or "writing for me? ... Such and such," and they stood and sanctified (i.e., got married) – these are matters that are acquired by mere speech, and whatever they promised at that time they must fulfill as if it were a formal transaction. Even if he agreed to provide for her daughter for five years, the daughter has acquired it because he committed by mere speech. And there is no difference between a first marriage and a second marriage, for their joy is great even in a second marriage, and from the joy, they finalize and transfer ownership by mere speech alone.

ז. יש מרבותינו שסבורים דדברים הנקנים באמירה אינו אלא כשקידשה מיד מתוך התנאים ולא הפסיקו בדברים אחרים, דכן משמע לשון חז"ל "ועמדו וקידשו" דמשמע שמתוך הדברים קידשה, או אפילו קידשה לאחר זמן רק שהזכירו התנאים בשעת הקדושין דזהו כקידשה מתוך הדברים [תוס' כתובות ק"ט.], אבל קידשה לאחר זמן ולא הזכירו התנאים או שהפסיקה היתה אחר הקדושין – אין נקנין באמירה. ולפמ"ש בשם הרמב"ם דאפילו בנשואין מהני משמע דלא ס"ל כן אם לא שנדחוק לומר דגם קודם הקדושין עשו הפסיקה והזכירה בשעת נשואין, אבל לא משמע כן, דבאמת יש מרבותינו שחולקים בזה [שמ"ק בשם ר"י] דלעולם כל שקידשו על דעת תנאים הראשונים הוא, וזה דנקיט הש"ס לשון "ועמדו" אינו מוכח כלום, דלשון הש"ס כן הוא בכ"מ [שם ע"ג: ק"ז:], אבל הטור והשו"ע סתמו כדיעה ראשונה ולפ"ז לא שייך אצלינו דין זה שאנו מקדשין תחת החופה ואין מדרך להזכיר הפסיקות סמוך לחופה ממש. וי"א עוד דבעינן שהתנו כן ביחד, כלומר שהשני יאמר להמתחייב "כמה אתה נותן" והוא ישיבנו "כך וכך", אבל אם עשו בלא תנאי מהשכנגדו אלא שכל אחד אומר מעצמו "אני נותן כך וכך" אין זה אלא פטומי מילא בעלמא וכן עיקר לדינא.

7. Some of our rabbis believe that things acquired through verbal agreement only hold if the betrothal happens immediately following the conditions without any interruption. This is implied by the language of our Sages, "and they stood and betrothed," suggesting that the betrothal occurred directly out of the discussions. Alternatively, even if the betrothal took place later, as long as the conditions were mentioned during the betrothal, it is considered as if the betrothal happened directly out of the discussions [Tosafot Ketubot 109]. However, if the betrothal occurred later and the conditions were not mentioned, or if there was an interruption after the betrothal, the conditions are not acquired by verbal agreement. According to what I have mentioned in the name of the Rambam, that even during marriage it is effective, it seems he does not hold this view unless we force an interpretation that even before the betrothal they interrupted and then mentioned it during the marriage. But this does not seem correct because, in truth, some of our rabbis disagree [Shitah Mekubetzet in the name of R"Y] and hold that as long as the betrothal was based on the original conditions, it is valid. The Talmud's use of the phrase "and they stood" proves nothing, as this is its usual language [Ketubot 73, 107]. However, the Tur and Shulchan Aruch follow the first opinion, and according to this, this law does not apply to us since we betroth under the chuppah and it is not customary to mention interruptions close to the chuppah. Some say further that it is necessary for them to agree together, meaning that one party should ask the obligated party, "How much will you give?" and he should respond, "Such and such." But if they acted without mutual agreement, with each party stating independently, "I will give such and such," this is merely idle talk and has no legal standing.

ח. אמרו רז"ל [שם] דדברים הנקנים באמירה לא ניתנו ליכתב, כלומר דלא אמרינן כיון דסתם קניין לכתיבה עומד כמו כן באלו הדברים הנקנין באמירה יכולים העדים לכתוב שטר ע"ז ולגבות בו ממשעבדי – לא אמרינן כן, שאין לכתוב בלי ציווי הבעלי דברים, וכשנכתב ע"פ ציוויים גובין בו ממשעבדי, ושלא ע"פ הציווי או שלא נכתב כלל אין גובין בו אלא מבני חורין, ולפיכך אם כתוב בשטר "בפנינו עדים אמר פלוני לפלוני כמה אתה נותן" וכו' – אין גובין בו אלא מבני חורין, אבל אם כתוב בו "בפנינו עדים אמר פלוני וכו' ואמרו לנו פלוני ופלוני כתבו וחתמו ותנו ליד כל אחד" הוה כשטר גמור וגובין בו ממשעבדי [הה"מ פ"ו מזכיה]. ואם הם עצמם כתבו בחתימת ידם שטרי התחייבות, אפילו קיימו עדים חתימתן, אם לא קיימו העניין הוה כמלוה ע"פ ואין גובין בו ממשעבדי ונאמנין לטעון פרענו כמ"ש בחו"מ סי' ס"ט [נ"ל].

8. The Sages of blessed memory [there] stated that matters which are acquired through verbal declaration are not meant to be written down. This means that we do not say that since a standard acquisition is formalized through writing, witnesses can also write a document for these matters acquired by verbal declaration and collect from encumbered property with it. We do not say this; it is not to be written without the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

instruction of the parties involved. When it is written according to their instruction, it can be collected from encumbered property, but without their instruction or if it is not written at all, it can only be collected from unencumbered property. Therefore, if it is written in the document "In our presence, the witnesses, so-and-so said to so-and-so, 'How much are you giving?'" etc., it can only be collected from unencumbered property. But if it is written "In our presence, the witnesses, so-and-so said, etc., and so-and-so and so-and-so told us to write and sign and give it to each one," it is considered a complete document and can be collected from encumbered property [see Hilchot Mechira 6:8]. And if they themselves wrote promissory notes with their own signatures, even if witnesses validated their signatures, if the matter itself was not validated, it is considered an oral loan and cannot be collected from encumbered property, and they are believed to claim repayment as stated in Choshen Mishpat, Siman 69 [this appears to me].

ט. ויש מרבותינו שפירשו דלא ניתנו ליכתב – שאפילו אם מצווים לכתוב אין גובין בזה ממשעבדי, דלא אלמוה רבנן כח דברים הנקנים באמירה רק לבני חרי ולא למשעבדי, אבל לבני חרי א"צ כתיבה כלל [ע' רא"ש שם ס"ג ובש"מ], וכן נראה דעת הרמב"ם פ"ו מזכייה והשו"ע בסי' זה [וע"ש בהשגות ובהה"מ, וצ"ע על החמ"ח סק"ה, ומ"ש בסעי' הקודם בשם הה"מ כתבנו לדעת החמ"ח ולא נראה כן, וע' ב"ח].

9. And some of our rabbis explained that it was not given to be written – that even if they are commanded to write, they do not collect it from encumbered property, for the Sages did not strengthen the power of things acquired by verbal agreement except for free property and not for encumbered property. However, for free property, no writing is needed at all [see Rosh there, chapter 3, and in the commentary on Mishneh Torah]. And this seems to be the opinion of the Rambam in Chapter 6 of Laws of Acquisition and the Shulchan Aruch in this section [and see there in the glosses and in the Maggid Mishneh, and there is a difficulty with the commentary of the Kesef Mishneh in subparagraph 5, and what was written in the previous section in the name of the Maggid Mishneh we wrote according to the opinion of the Kesef Mishneh and it does not seem so, and see Beit Yosef].

י. ההפרש בין הפסיקה שבסי' זה לפסיקה שבסי' הקודם, דבשם אין הבן זוכה מיד וכן הבת, דהפסיקה דשם אינו אלא רק כנגד הצד השני שאם לא יקיים ישלם קנס, ולכן אם נאנס או שמת פטורין היורשין מלשלם כמ"ש שם סעי' ל' ע"ש, והפסיקה שבסי' זה כשנקנין באמירה נקנה מיד להבן או להבת ואם מת חייבין היורשין לשלם ואין שום אונס פוטרתם, וכן כשלא נקנה באמירה אבל האב פסק וקני מידו קניין גמור שמחייב את עצמו ליתן לבנו או לבתו כך וכך זכי מיד והוה כשאר חוב, ואפילו מת אבי הכלה קודם הנשואין מוציאין מן היורשין אפילו ממשעבדי כשאר חוב. ולמה בסי' הקודם אינו כן? משום דבשם הקניין אינו אלא רק כנגד הצד השני להתחייב בקנס כמ"ש שם, אבל הכא הקניין הוא להבן או להבת. וקנין סודר לא מהני רק למטלטלים וקרקעות ולא למעות דאין מטבע נקנה בחליפין, וצריך קניין אגב קרקע וגם לא יקבל בקניין שיתן לבנו או לבתו דקניין אתן אינו מועיל כמ"ש בחו"מ סי' רמ"ה, אלא קניין חיוב על נפשו ליתן [ב"ש סק"ח].

10. The difference between the ruling in this section and the ruling in the previous section is that there, the son does not acquire immediately, nor does the daughter, because the ruling there is only a penalty clause against the other party, that if he does not fulfill, he pays a fine. Therefore, if he is prevented or dies, the heirs are exempt from paying as stated there in section 30. The ruling in this section, however, is that when acquired by verbal agreement, it is immediately acquired by the son or daughter, and if he dies, the heirs are obligated to pay, and no compulsion exempts them. Similarly, when not acquired by verbal agreement but the father agreed and made a full acquisition obligating himself to give such and such to his son or daughter, it is immediately acquired and is like any other debt. Even if the bride's father dies before the wedding, it is collected from the heirs, even from encumbered properties, like any other debt. And why is it not the same in the previous section? Because there, the acquisition is only against the other party to obligate a penalty as stated there, but here the acquisition is for the son or daughter. And a symbolic acquisition (kinyan sudar) only works for movables and real estate, not for money, as currency is not acquired by barter. It requires an acquisition through land, and one should not accept in the acquisition to give to his son or daughter, for an acquisition of "I will give" is not effective, as stated in Choshen Mishpat section 245, but an acquisition of obligation upon oneself to give.

יא. עוד יש נפק"מ בין סי' זה לסי' הקודם, דבסי' הקודם כשמת האב א"צ היורשין ליתן להם מפני הפסיקה דהפסיקה בטל, אלא שהבן או הבת נוטלין מכח ירושתן כשארי היורשים, ואלו בסי' זה או כשקנו מהאב קניין גמור שמחייב א"ע כמ"ש אין מנכין להם מחלק ירושתן שהרי זכו בה בחיי האב והם כשארי מתנות שהאב נותן לבנו ולבתו בחייו. וכבר כתבנו דקניין אתן לא מהני ולכן אם אמר "אתן כך וכך" וקבל בקניין, וכן החתן שפסק לעשות לה כתובה כך וכך ובשעת הנשואין חוזרין בהם – אין יכולין לכופן, דקניין אתן לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מהני, ואף שיש סוברים דמהני קניין אתן, מ"מ עכ"פ הוה ספיקא דדינא ואין ביכולת להוציא מיד המוחזק, ורק מחוייבין לקיים מצד הקנס שפסקו עליהם בשעת התנאים כנהוג וכמ"ש בסי' הקודם. וכתב רבינו הרמ"א דלכן נהגו לעשות תנאים חדשים קודם הנשואים עכ"ל, כלומר שאז מתחייבים בחיוב גמור ולא מפני הקנס, ואצלינו לא נהגו כן [ע' ב"ש שהאריך בסק"י, וכבר בארנו בסי' הקודם סעי' ל"ח, ומ"ש בחמ"ח בסקי"ב צ"ע, ובל"ז קנין סודר שנהגו אצלינו אינו כלום למעות דאין מטבע נקנה בחליפין, ע"ש ודו"ק].

11. There is another practical difference between this section and the previous one. In the previous section, when the father dies, the heirs do not need to give [the gift] because the stipulation is nullified. Rather, the son or daughter takes their portion as heirs, just like the other heirs. However, in this section, or when they acquired a complete transaction from the father obligating himself, as we said, they do not deduct from their inheritance portion because they acquired it during the father's lifetime and it is like other gifts that a father gives his son or daughter during his lifetime. And we have already written that a transaction of "I will give" does not help. Therefore, if he said "I will give such and such" and accepted with a transaction, and similarly the groom who stipulated to give a specific amount in the ketubah and at the time of the marriage they retract – they cannot be coerced because a transaction of "I will give" does not help. And even though there are those who hold that a transaction of "I will give" does help, nevertheless, it is at least a doubtful law, and one cannot take from the one who is holding [the money]. They are only obligated to fulfill it due to the penalty imposed on them at the time of the conditions, as is customary and as we wrote in the previous section. And our teacher, the Rema, wrote that therefore the custom is to make new conditions before the marriage, meaning that then they are fully obligated not because of the penalty. However, among us, this is not the custom [see Beit Shmuel who elaborates extensively in subparagraph 20, and we have already explained in the previous section paragraph 38, and what is written in Choshen Mishpat subparagraph 12 is questionable, and also the symbolic transaction that customarily done among us is nothing for money because currency is not acquired through exchange, see there and understand].

יב. מעשה באב שעשה שידוך לבנו ואח"כ תבע להצד השני שיסלקו את הנדוניא שהבטיחו והשיב לו הצד השני "לאו בעל דברים דידי את" דהמעות שייך להחתן, וכשהחתן תבע השיב לו "הרי אתה לא היית בשעת התנאים ולא ידעת רק ע"פ אביך ע"כ אין לך מה לתבוע ממני" ומדחה א"ע מהנדוניא ומקנס, והשיב ר"ת שהחתן יכתוב הרשאה לאביו ואז חייב לסלק לאביו דהוא שלוחו של החתן ואין ביכולת הצד השני לדחותו [ב"ש בשם תשו' מהר"ם].

12. There was an incident where a father arranged a match for his son and later demanded from the other party to pay the dowry they had promised. The other party responded, "You are not my counterpart," as the money belongs to the groom. When the groom demanded it, he replied, "You were not present at the time of the conditions, and you only know about it through your father; therefore, you have no claim against me," and evaded both the dowry and the penalty. Rabbeinu Tam responded that the groom should write an authorization for his father, and then the other party would be obligated to pay the father because he is the groom's agent, and the other party cannot dismiss him.

יג. כל מה שפוסקין בהתנאים מחוייבים לקיים קודם החתונה אף אם לא פירשו מתי יתנו הנדוניא, ולא יוכל אבי הכלה לומר להחתן כנוס ואח"כ אתן, דאומדנא גדולה היא דכוונת ההתחייבות הוא על קיום הנשואין, אמנם אין ביכולת החתן לומר ליתן הנדוניא לידו דיכול האב לומר אשלישם ביד שליש עד שראה הנהגתך עם בתי, וכן המנהג פשוט להשליש הנדוניא עד זמן מה אחר החתונה וכל העושה סתם על דעת המנהג הוא עושה, אא"כ פירש בפירוש בהתנאים או לפני עדים שיתנו לידו קודם החופה. ואם אבי הבת רואה אחר החתונה שאין לו חיים נעימים עם בתו שחתנו מרגיל עמה קטטות, א"צ ליתן לו אף אם נשבע ליתן לו כמ"ש בחו"מ סי' ע"ג ע"ש, וכן כשהמעות ביד שליש לא ימסרו המעות לידו מפני שיש לחוש שירגיל יותר קטטה כשהמעות יהיו בידו, אמנם אם האב מבקש עלילות לבלי ליתן לחתנו המעות מוציאין הב"ד המעות ומוסרים לחתנו, ודברים אלו תלוים בראיית עיני ב"ד. ושכר כתיבת התנאים צריך החתן לשלם אם לא נכתב רק שטר אחד, אבל אם נכתבו שני שטרות כל אחד משלם את שלו, וכן המנהג פשוט אצלינו ששני הצדדים נותנים הוצאות הכתיבה וכיוצא בזה.

13. All that is agreed upon in the conditions must be fulfilled before the wedding, even if it was not specified when the dowry will be given. The father of the bride cannot tell the groom to marry her first and then he will give it, because it is a strong presumption that the commitment is intended for the fulfillment of the marriage. However, the groom cannot demand that the dowry be given directly into his hands; the father can say he will deposit it with a third party until he sees how he treats his daughter. This is the usual custom, to deposit the dowry with a third party for a certain time after the wedding, and anyone who acts without specification does so according to the custom, unless explicitly stated in the conditions or before witnesses that it will be given directly to him before the wedding. If the father of the daughter sees after the wedding

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that his daughter does not have a pleasant life with her husband and that her husband causes her frequent quarrels, he is not required to give him the dowry, even if he swore to give it, as stated in Choshen Mishpat section 73. Similarly, when the money is with a third party, it should not be handed over to him, as there is concern that he will cause more quarrels once the money is in his hands. However, if the father is making excuses not to give the money to his son-in-law, the court will take the money and give it to the son-in-law. These matters depend on the judgment of the court. The groom must pay for writing the conditions if only one document was written, but if two documents were written, each side pays for their own. It is also a simple custom among us that both sides share the expenses of writing and similar matters.

סימן נב

א. **[הפוסק מעות לחתנו ואין רוצה ליתן לו ובו ו' סעיפים]**
שנו חכמים [כתובות ק"ח:] הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל יכולה היא לאמר "מה אני יכולה לעשות? או כנוס או פטור!". ביאור הדברים: שפסק נדוניא לבתו בין שפסק לה ע"פ קנס כמ"ש בסי' נ' ובין שהקנה לה בקניין גמור כמ"ש בסי' נ"א ובין שפסק באופן שנקנה באמירה בעלמא כמ"ש שם ובין שפסק בדברים בעלמא באופן שלא נקנה לא באמירה ולא בקניין ולא בקנס [כ"מ בטור], ועל סמך זה קידש החתן את בתו, ואח"כ פשט לו את הרגל, כלומר שאינו חש לדבריו ואומר לו בלשון בזיון טול טיט מעל רגלי ומשחק בו או שאומר תלה אותי על עץ אין לי מה ליתן לך או שמת או שהלך למרחקים ואין ממי ליתבע [ר"ן], והארוס אינו רוצה לא לכונסה ולא לפוטרה בגט עד שהאב יקיים מה שפסק – יכולה הבת לכופו או שיכנסנה או שיגרשנה, דלמה יושיבנה עגונה בעון אביה, ואם שאין ביכולתה לכופו שיכניסנה בלא הנדוניא, מ"מ אחת משתי אלה יכולה לכופו – או לכנוס או לפטור. והדבר פשוט שאם התחייב א"ע בחיוב גמור כמו בסי' נ"א ויש לו נכסים – יכולים ב"ד להוציא ממנו בע"כ מה שפסק, ואף אם אינו בכאן ב"ד יורדין לנכסיו ומגבין מנכסיו, ורק אם העני או שאין בכחם לגבות או שאינו מתחייב ע"פ הדין כמ"ש – יכולה היא לכופו או לכנוס או לפטור [ע' ר"ן], ואין חילוק בין שפסק האב במעמד הבת או שלא במעמדה [ע' ב"ש].

1. **[One who commits money to his son-in-law and does not want to give it to him, and there are six sections]**
The sages taught [Ketubot 108b]: One who commits money to his son-in-law and then goes bankrupt, she (the daughter) can say, "What can I do? Either marry me or release me!" The explanation is: whether he committed a dowry to his daughter through a penalty as stated in Siman 50, or he transferred it to her through a complete acquisition as stated in Siman 51, or he committed it in a manner that it was acquired merely by verbal agreement as stated there, or he committed it in a manner that it was not acquired either by verbal agreement, acquisition, or penalty [as stated in the Tur], and based on this commitment, the groom betrothed his daughter. Afterwards, he (the father) went bankrupt, meaning he does not heed his words and speaks to him disrespectfully, saying "Take mud off my feet" and mocks him, or says "Hang me on a tree, I have nothing to give you," or he died or went far away and there is no one to demand from [Ran]. And the betrothed does not wish to either marry her or release her with a get until the father fulfills what he committed – the daughter can compel him (the betrothed) either to marry her or to release her, for why should she remain an agunah (chained woman) due to her father's wrongdoing? And if she cannot compel him to marry her without the dowry, nevertheless, she can compel him to do one of these two – either marry or release. It is obvious that if he (the father) obligated himself with a complete obligation as in Siman 51 and he has assets – the court can extract from him by force what he committed, and even if he is not present, the court can descend upon his assets and collect from them. Only if he is impoverished, or they cannot collect, or he is not obligated by law as stated – she can compel him (the betrothed) either to marry or release [see Ran]. There is no difference whether the father committed in the presence of the daughter or not [see Beit Shmuel].

ב. והיא שפסקה על עצמה ואינה מקיימת, כתב הרמב"ם ז"ל בפכ"ג דהיא שפסקה על עצמה ולא הגיעה ידה – הרי זו יושבת עד שתמצא מה שפסקה או עד שתמות. ולמה לא תפטור עצמה במרדות [ר"ל שהוא פוסק בטענת מאיס עלי דכופין אותו ליתן גט], שהמורדת והיא ארוסה הבעל רוצה לכונסה והיא אינה רוצה, אבל זו אין הבעל רוצה בה עד שתתן הנדוניא שפסקה והיא רוצה בו שהרי אומרת לו או כנוס או פטור. בד"א בגדולה, אבל בקטנה שפסקה על עצמה – כופין אותו ליתן גט או יכנוס בלא נדוניא, עכ"ל. וי"א דגם זה דינה כמורדת [רי"ף], אמנם לפי מה דקיי"ל בסי' ע"ז דגם במורדת אין כופין אותו לגרשה אין נפק"מ בזה, ועכ"פ דעת הרמב"ם והרי"ף דהיא שפסקה על עצמה והיא גדולה אפילו אין לה מה ליתן לו – אין ביכולתה לכופו, אלא תשב עד שתלבין ראשה או תשיג ליתן לו.

2. And if she pledged herself and does not fulfill it, the Rambam wrote in chapter 23 that if she pledged herself and did not have the means, she must remain until she finds what she pledged or until she dies. And why does she not free herself by rebellion [meaning, he rules in the case of "I find him repulsive" that we compel him to give a get]? It is because the rebellious woman who is betrothed, the husband wants to marry

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her, but she does not want to. However, in this case, the husband does not want her until she gives the dowry she pledged, and she wants him, as she says to him either marry or release. This applies to an adult woman, but a minor who pledged herself – we compel him to give a get or marry without the dowry, end quote. And some say that she should also be treated as a rebellious woman [Rif], however, according to what is established in Siman 77 that even in the case of a rebellious woman, we do not compel him to divorce her, there is no practical difference in this. Nonetheless, the opinion of the Rambam and the Rif is that if she pledged herself and she is an adult, even if she has nothing to give him, she cannot force him, but she must remain until her hair turns white or she acquires what to give him.

ג. אבל י"א דגם היא כשפסקה לעצמה והיה ביכולתה אז לקיים ואח"כ ירדה ממצבה ואינה יכולה לקיים יכולה לומר מה אני יכולה לעשות או כנוס או פטור [הרא"ש והמאור כאדמון דברייתא], אך שהטור מחלק בזה דזהו דווקא דפסקה בפני אביה דאז יכולה לומר כסבורה הייתי שאבי יתן עלי, עכשיו מה אני יכולה לעשות [ובזה א"ש לשון אדמון במשנה, ודו"ק], מיהו י"ל דגם להטור בפסקה על עצמה שלא במעמד אביה ואז היתה ביכולתה לקיים ואח"כ ירדה ממצבה יכולה ג"כ לכופו לכנוס או לפטור, והטור לא קאמר רק באם שגם בעת הפסיקה לא היה ביכולתה דאז אינה יכולה לכופו כשפסקה שלא במעמד אביה [דבזה ג"כ א"ש לשון המשנה, ע"ש ודו"ק].

3. However, there are those who say that even if she agreed to the marriage on her own and at that time was able to fulfill it, but later her circumstances changed and she can no longer fulfill it, she can claim "What can I do? Either marry me or release me" [The Rosh and the Meor like Admon in the Baraita]. However, the Tur differentiates in this matter, stating that this is only if she agreed in the presence of her father, as she can then claim that she assumed her father would provide for her, and now what can she do? [This explains Admon's language in the Mishnah, ponder this well]. Nevertheless, it can be said that even according to the Tur, if she agreed on her own without her father's presence, and at that time she was able to fulfill it, but later her circumstances changed, she can also compel him either to marry her or to release her. The Tur only states that if at the time of the agreement she was not able to fulfill it, then she cannot compel him if she agreed without her father's presence [This also explains the language of the Mishnah, see there and ponder this well].

ד. אפילו אם אביה פסק, אימתי יכולה לכופו? כשאין ידה משגת ליתן מה שאביה פסק, אבל אם ידה משגת צריכה ליתן מה שפסק אביה ואינה יכולה לומר כנוס או פטור, ואין לה לומר מה לי בפסיקת אבי, דהרי מעיקר הדין אין לנו לכופו כשהמניעה הוא מצד האחר [דזהו טעם חכמים שם], אלא דאנן קיי"ל כיון דאנוסה היא אין לנו לעגנה, ולכן אם אינה אנוסה שבידה לקיים אלא שמעמדת על קו הדין מפני שהיא לא פסקה לפיכך גם אנחנו מעמידים אותו על קו הדין ואין לנו לכופו, וכן עיקר לדינא [ע' ב"ש סק"ג דבתשו' מיי' משמע ג"כ כן, וע' ב"ח] [ע' מל"מ פכ"ג הט"ז דגם בנשבע לכונסה פטור].

4. Even if her father stipulated [a certain condition], when can she compel him? When she does not have the means to provide what her father stipulated. However, if she has the means, she must provide what her father stipulated and cannot say, "Marry me or release me," nor can she claim, "What do I have to do with my father's stipulation?" For according to the fundamental law, we do not compel him when the hindrance is from another party [as that is the rationale of the sages there]. Rather, we hold that since she is coerced, we do not want to cause her to remain agunah (a chained woman). Therefore, if she is not coerced and is able to fulfill [the stipulation], but insists on strict adherence to the law because she did not make the stipulation, we also strictly adhere to the law and do not compel him. This is the main ruling in the law [see Beit Shmuel, subsection 3, where it also implies this in the responsa of the Rambam, and see Bayit Chadash] [see Maggid Mishneh, chapter 23, halachah 16, where it states that even if he swore to marry her, he is exempt].

ה. כל אלו הדברים אינו אלא בלאחר אירוסין וקודם נשואין, אבל קודם אירוסין כמו אצלינו לאחר התנאים לא שייך דין זה, דקורעין התנאים ונתבטל השידוך כשאחד מהצדדים אינו מקיים פיסוקו, ולאחר נשואין וודאי לא יוכל לבגוד באשתו משום שאין נותנין לו מה שפסקו לו אלא חייב בכל דבר שאיש חייב לאשתו, ואפילו בפסקה היא עצמה ואין לה מה ליתן אסור לבגוד בה כשכנסה, ועכ"ז כשהאב פסק ואינו רוצה לקיים ויש ביכולתו – מוציאין מהאב ע"פ ב"ד כל מה שפסק אפילו אחר נשואין [ב"ש], וכבר נתבאר בסי' ב' שלא יתקוטט האדם בעבור נדוניא אע"פ שפסקו לו ובזה יראה סימן ברכה, ע"ש.

5. All these matters only apply after betrothal and before marriage. However, before betrothal, as is our custom after the conditions are set, this law does not apply, for the conditions are torn up and the match is annulled if one of the parties does not fulfill their agreement. After marriage, one certainly cannot betray his wife because he was not given what was agreed upon; rather, he is obligated in all matters that a man is obligated to his wife. Even if she herself made the agreement and cannot fulfill it, it is forbidden to betray her once he has married her. Nevertheless, when the father made

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the agreement and does not want to fulfill it, and he has the ability to do so, the court can extract from the father all that he agreed upon, even after marriage [Beit Shmuel]. It has already been clarified in section 2 that a person should not quarrel over the dowry even if it was agreed upon, and by this he will see a sign of blessing. See there.

ו. מי שפסק לתת נדוניא לבתו ותובע חתנו ממנו, ואומר שנתן לבתו – אין זו טענה, דהדבר ידוע דהכוונה מהפיסוק שיתן להזוג. ומי שנשבע לסלק לחתנו ובאותו פעם היה עשיר והעני – חייב למכור חפציו ושארי דברים ויסלק להחתן כיון שנשבע, חוץ מדירתו וכלי תשמישו, מיהו החתן אכזר אם יביא חותנו לכאלה וצריך למחול לו [נ"ל].

6. One who committed to giving a dowry to his daughter and his son-in-law demands it from him, claiming that he gave it to his daughter – this is not a valid claim, for it is well known that the intention of the commitment is to give it to the couple. And one who swore to provide for his son-in-law and at that time was wealthy but later became poor – he is obligated to sell his possessions and other items and provide for his son-in-law because he swore, except for his residence and personal utensils. However, the son-in-law is cruel if he puts his father-in-law through such hardships and ought to forgive him.

סימן נג

א. [דין הפוסק לבנו או בתו אם קנו וכשנפלה לפני יבם ואם הבת מתה ובו כ"ד סעי']
שנו חכמים [כתובות ס"ו.] הפוסק מעות לחתנו ומת חתנו ואחיו רוצה ליבמה וגם היא מתרצת ליבום, מ"מ יכול לומר לאחיך הייתי רוצה ליתן ולך אי אפשי ליתן, ואפילו הראשון היה ע"ה והשני ת"ח יכול לומר כן, ואע"ג דהפסיקה היה באופן שנקנה ע"פ הדין כגון בקניין או בעמדו וקידשו שנקנין באמירה, מ"מ יכול לומר כן. והטעם – דכל הפוסק בשעת תנאים או בשעת קדושין דעתו ע"מ שיכנסנה לנשואין ולא קנו עד הנשואין, וכיון שמת קודם הנשואין והיא נשאת לאחר אפילו נשאת לאחיו של זה המת ביבום מ"מ אין בידינו כח לכוף להאב לקיים מפני שיכול לומר שלא לנשואין אלו נתחייב.

1. **The Law Regarding One Who Commits to His Son or Daughter and Whether It Is Acquired, and When She Falls Before a Yavam, and If the Daughter Dies, with 24 Sections**
The sages taught (Ketubot 66a): One who commits money to his son-in-law, and his son-in-law dies, and his brother wishes to perform yibbum (levirate marriage) and she is willing to undergo yibbum, nevertheless, he can say, "I wanted to give to your brother, but to you I do not wish to give." Even if the first brother was an ignoramus and the second a scholar, he can still say this. And even though the commitment was made in a manner that it was acquired according to the law, such as through a formal transaction or by standing and sanctifying (the marriage), which are acquired through verbal agreement, nevertheless, he can say this. The reason is that anyone who commits during the conditions or at the time of betrothal does so with the intention that the marriage will take place, and the commitment is not fully acquired until the marriage. Since he (the son-in-law) died before the marriage and she marries another, even if she marries the deceased brother through yibbum, we have no power to compel the father to fulfill the commitment, because he can say that he did not commit to this marriage.

ב. וכתב הטור בשם הגאון דזהו דווקא בפוסק לחתנו, אבל אם פסק לבתו כגון שאמר בשעת קדושין "הריני נותן לבתי כך וכך" קנתה הבת אע"פ שמת החתן, שאינו יכול לומר לא פסקתי לבתי אלא ע"מ שתבא לידי נשואי החתן, דמ"מ לבתו פסק ובתו קנתה, עכ"ל. ביאור דבריו – דוודאי גם הבת אינה קונית קודם נשואיה ואם מתה ויש לה בן או בת אין יורשין זה הממון, דפשיטא דהפסיקה לא היה אלא ע"מ שתנשא, רק לעניין זה נפק"מ בין פסיקתו לחתנו ובין פסיקתו לה, דכשנתיבמה לאחיו של הארוס אין האב יכול לומר לאחיך רציתי ליתן ולא לך שהרי לבתו פסק ולא פקעו הקדושין [רא"ש]. ומלשון זה משמע דווקא כשנתיבמה לאחיו דבא מכח קדושי אחיו המת והוא הרי פסק לבתו בעת הקדושין לכשתנשא והרי הקדושין קיימין וגם נשואין יש, אבל אם מת החתן והיא נתקדשה ונשאת לאחר אין האב צריך לקיים שהרי פסק בשעת הקדושין הראשונים ואותן קדושין נתבטלו [ב"ש], וכן מבואר מלשון רבינו הב"י סעי' ב' [ומ"ש הב"ש דמהר"ן לא משמע כן אינו מוכרח, דנקיט לשון הגאון, ע"ש].

2. The Tur writes in the name of the Gaon that this specifically applies when a father pledges to his son-in-law, but if he pledged to his daughter, for example, if he said at the time of the betrothal, "I am giving my daughter such-and-such amount," the daughter acquires it even if the son-in-law dies. He cannot then say, "I only pledged this to my daughter on the condition that the marriage with the son-in-law would take place," because in any case, he pledged it to his daughter and she has acquired it. This is the end of the quotation. The explanation of his words is: Certainly, the daughter does not acquire it before her marriage, and if she dies and has a son or daughter, they do not inherit this money, for it is clear that the pledge was only on the condition that she gets married. The practical difference between pledging to his son-in-law and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

pledging to his daughter is that if she performs levirate marriage (yibbum) with the brother of her betrothed, the father cannot say, "I wanted to give it to your brother, not to you," because he pledged it to his daughter and the betrothal remains valid. This is implied from the language used, specifically when she performs levirate marriage with the brother, as it comes from the betrothal of the deceased brother, and the father pledged it to his daughter at the time of the initial betrothal, so the betrothal still stands and there is also marriage. However, if the son-in-law dies and she gets betrothed and married to another man, the father is not required to fulfill the pledge, as he pledged at the time of the initial betrothal, and that betrothal has been nullified. This is also evident from the language of our teacher, the Beit Yosef, in section 2.

ג. חילוק זה שכתבנו בין פוסק לחתנו לפוסק לבתו לא משמע כן מהרמב"ם פכ"ג מאישות שכתב: האב שפסק על יד בתו לא קנתה הבת אותה המתנה עד שיכנוס אותה בעלה, וכן הבן לא קנה עד שיכנוס, שכל הפוסק אינו פוסק אלא ע"מ לכנוס, לפיכך הפוסק מעות לחתנו ומת קודם שיכנוס ונפלה לפני אחיו ליבם יכול האב לומר ליבם לאחיך הייתי רוצה ליתן ולך איני רוצת ליתן, ואפילו היה הראשון ע"ה והשני חכם ואע"פ שהבת רוצה בו עכ"ל, הרי שכתב דין זה שא"צ ליתן ליבם על פוסק לבתו, ולשון הרמב"ם העתיק רבינו הב"י בסעי' א', ולכן כתב בסעי' ב' החילוק בין פוסק לחתנו ובין פוסק לבתו בשם יש מי שאומר מפני שהרמב"ם אינו סובר כן [ע' שמ"ק בשם הריטב"א שחילוק הגאון בין חתנו לבתו הוא ע"פ פירושו בירושלמי שדחאו הרי"ף ע"ש, ומוכרח כדברינו, ואף שבטור א"א לומר כן, ע' ב"ח ודו"ק].

3. This distinction that we wrote between one who pledges to his son-in-law and one who pledges to his daughter does not appear to be implied by the Rambam in Chapter 23 of Hilchot Ishut, where he wrote: "A father who pledged a gift for his daughter has not acquired it for her until her husband takes her in marriage, and similarly, the son has not acquired it until he takes her in marriage, for anyone who pledges does so with the intention of marriage. Therefore, one who pledges money to his son-in-law and dies before the marriage, and she falls before his brother for levirate marriage, the father can say to the yavam, 'I wanted to give it to your brother, but I do not want to give it to you.' Even if the first one was unlearned and the second one is wise, and even though the daughter wants him." Thus, he wrote this law that there is no need to give to the yavam regarding one who pledges to his daughter. The language of the Rambam was copied by our teacher, the Beit Yosef, in Section 1, and therefore he wrote in Section 2 the distinction between one who pledges to his son-in-law and one who pledges to his daughter in the name of "there are those who say," because the Rambam does not hold this way. [See Shitah Mekubetzet in the name of the Ritva, who explains that the distinction of the Gaon between his son-in-law and daughter is based on his interpretation in the Yerushalmi, which the Rif rejected, and it is necessary as we have said; and although in the Tur it is not possible to say this, see Bach and examine it closely.]

ד. וגדולי האחרונים רוצים להשוות דעת הרמב"ם לדעת הגאון, וכתבו שמ"ש הרמב"ם 'האב שפסק ע"י בתו' כוונתו שפסק לחתנו ליתן לו כשישא בתו, אבל בפסק לבתו מסכים לדעת הגאון [חמ"ח וב"ש], ולא משמע כן, דא"כ למה שינה הלשון שכתבו בעצמו באותה הלכה, ועוד שהרי כתב 'וכן הפוסק לבנו' ומשמע דבתו דומיא דבנו, ועוד דאם כוונת הרמב"ם שפסק לחתנו ליתן לו כשישא בתו מאי קאמר 'שכל הפוסק אינו פוסק אלא ע"מ לכנוס' פשיטא כיון שמפורש אמר כן לפי פירושם, ואף שי"ל שכוונתם שלא אמר כן מפורש אלא אמרינן שכן היתה כוונתו, א"כ איזה לשון אמר האב מפורש, אם נאמר שאמר "הנני פוסק לחתני על יד בתי" – אין זה לשון כלל, ואם אמר רק "הנני פוסק לחתני", א"כ למה כתב על יד בתו? אלא וודאי שאמר "הנני פוסק לבתי" וכוונת הרמב"ם לזה דאין חילוק בין פוסק לחתנו לפוסק לבתו, וזה שכתב 'על יד בתו' כן הוא לשונו גם בדינים הקודמין, ע"ש. [ע' מקנה שגם הוא נדחק בזה מאד].

4. The leading later authorities wish to align the opinion of the Rambam with that of the Gaon, and they wrote that when the Rambam said "the father who stipulates through his daughter," his intention was that he stipulated to his son-in-law to give him when he marries his daughter. However, regarding stipulating to his daughter, he agrees with the opinion of the Gaon [Chomat Shlomo and Beit Shmuel]. But this does not seem so; if so, why did he change the language that he wrote himself in that same law? Moreover, he wrote "and similarly one who stipulates for his son," which implies that his daughter is analogous to his son. Furthermore, if the Rambam's intention was that he stipulated to his son-in-law to give him when he marries his daughter, what does he mean by "for anyone who stipulates only stipulates with the intention to marry"? It is obvious since he explicitly said so according to their interpretation. And even though it can be said that their intention is that he did not say this explicitly but we say that this was his intention, what explicit language did the father use? If we say that he said, "I stipulate to my son-in-law through my daughter" – this is not a language at all. And if he only said, "I stipulate to my son-in-law," then why did he write "through his daughter"? Rather, it is certain that he said, "I stipulate to my daughter," and the Rambam's intention was that there is no difference between stipulating to his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

son-in-law and stipulating to his daughter. And this that he wrote "through his daughter" is also his language in the earlier laws, see there. [See Mekaneh, who also struggled greatly with this.]

ה. מדברי הרמב"ם שמשוה פסיקת הבן לפסיקת הבת למדנו שכשם בפוסק לבתו בשעת קדושין אינו מתחייב רק אם תנשא לחתן זה, כמו כן הפוסק לבנו בשעת קדושין אינו מתחייב אא"כ ישא הבן כלה זו, ואם מתה ולקח אחרת אף טובה ממנה אין האב מתחייב בפיסוקו [וכ"כ הבית מאיר], וכן הדין בהפסיקה שבשעת התנאים כפי מנהגינו, והסברא נותנת כן שהרי הכוונה לזוג זה ולא כשיזדווג באחרת או היא תזדווג באחר, וכן עיקר לדינא.

5. From the words of the Rambam, who equates the commitment for a son with that for a daughter, we learn that just as when one commits to give a dowry for his daughter at the time of betrothal, he is only obligated if she marries that specific groom, so too, when one commits to give a dowry for his son at the time of betrothal, he is only obligated if the son marries that specific bride. If she dies and he marries another woman, even one better than her, the father is not obligated to fulfill his commitment. [And so writes the Beit Meir]. This is also the law regarding commitments made at the time of engagement, according to our custom. Logic dictates this as well, since the intention is for this specific couple and not if he marries another or she marries another. This is the primary ruling in law.

ו. הפוסק מעות לחתנו ומתה הבת, אפילו מסר האב את המעות לחתנו קודם החופה, כיון שלא כנסה לחופה שהרי מתה קודם – מוציא האב את הממון מהחתן אפילו קידשה כבר, וכ"ש אם עדיין לא קידשה. ולא לבד שמוציא מהחתן, אלא אפילו אם הניחה בתו זרע אינו יורש אותה, והטעם כמ"ש שכל הפוסק אינו פוסק אלא ע"מ לכנוס, ואומדנא גדולה היא.

6. If a father pledges money to his son-in-law and his daughter dies, even if the father gave the money to the son-in-law before the wedding, since the marriage did not take place (because she died beforehand), the father takes the money back from the son-in-law, even if they were already betrothed. All the more so if they were not yet betrothed. Not only does he take back the money from the son-in-law, but even if his daughter left behind offspring, the son-in-law does not inherit her. The reason is, as stated, that anyone who pledges money does so with the intention that the marriage will take place, and this is a well-established presumption.

ז. וכתב רבינו הב"י בסעי' ג' דיש מי שאומר דה"מ בפוסק לחתנו, אבל מי שנותן לבתו סתם שתנשא בו ולא הזכיר שתנשא לפלוני – קנתה אותה מתנה, וכיון שנתקדשה אע"פ שבטלו הקדושין כשמת הארוס אין האב יכול לחזור בו, עכ"ל. ביאור דבריו – שאינו פוסק לבתו בעת הקדושין אלא נותן לה או מתחייב כדין התחייבות בכך וכך מעות, דאין חילוק בין פסק לנתן [ב"ש סק"ד], אם נתן או פסק לה סתם ולא הזכיר שתנשא בו הוה שלה לגמרי, ואם מתה והניחה זרע יורש אותה, אמנם כיון שהזכיר שתנשא בו וודאי אם לא זכתה לנשואין שמתה קודם אין יורש יורשה והמעות חוזרין להאב, אך בזה יפה כחה מהפסיקה שבשעת הקדושין שנתבאר דאין האב מחוייב ליתן אלא כשנשאת לזה החתן ולא לאחר, ובפסיקה זו האב מתחייב אפילו נשאת לאחר, ואפילו נתן או פסק לה כשהיתה ארוסה או משודכת לאחד לא אמרינן דלא היתה כוונתו רק אם תנשא לזה, לא אמרינן כן כיון שלא פירש וגם לא היתה הפסיקה בשעת הקדושין או בשעת התנאים [כ"מ בט"ז ובב"ש].

7. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in Section 3 that there is an opinion which states that this applies specifically when one stipulates for his son-in-law. However, if one gives to his daughter without specification for her marriage and does not mention that she should marry a particular person, she acquires that gift. Thus, even if she becomes betrothed and the betrothal is later annulled due to the death of the groom, the father cannot retract the gift. This means that he is not stipulating for his daughter at the time of the betrothal but rather giving to her or committing according to the laws of commitment with a certain amount of money. There is no difference between stipulating or giving it to her without specifying whom she should marry; it belongs entirely to her. If she dies and leaves offspring, they inherit it. However, if he specified that she should marry a particular person and she did not live to marry him, then her heirs do not inherit it, and the money returns to the father. Yet, in this case, her right is stronger than the stipulation made at the time of betrothal, as it was explained that the father is only obligated to give if she marries that groom and not another. In this stipulation, the father commits even if she marries another. Even if he gave or stipulated for her when she was betrothed or engaged to someone, we do not say that his intention was only if she marries that person. We do not say this, as long as he did not specify, and the stipulation was not made at the time of betrothal or at the time of the conditions.

ח. ביו"ד סי' רנ"ג נתבאר דאם אחד נדר מעות ליתומה להשיאה ומתה דלא זכו בהם יורשיה ע"ש, וק"ו הוא מבתו שנתבאר דכה"ג לא זכו יורשיה וכ"ש אחרת, אבל בחו"מ סי' רנ"ג נתבאר בשכיב מרע שצוה לתת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מאתים זוז לנדוניתה אם מתה קודם שתנשא זכו בהם יורשיה, וכתב שם רבינו הרמ"א דיש חולקין וס"ל דלא זכו בהם יורשיה ע"ש, וביו"ד שם כתב דיש חולקין וזהו דיעה ראשונה שבחו"מ שם, ובאמת י"ל דביו"ד הכל מודים דדווקא בשכ"מ המחלק לאחר מותו כוונתו למתנה גמורה למי שנותן, אבל הנודר בעצמו לנשואי פלונית וודאי אין כוונתו רק לנשואין ובאם לאו לא נדר, אמנם לדינא אין נפק"מ בזה כיון שרבינו הרמ"א פסק שם גם בשכ"מ שהעיקר לדינא דלא זכו בהם היורשים, ע"ש [ובמרדכי פ' אע"פ משמע כהרמ"א, ע"ש].

8. In Yoreh De'ah, section 253, it is explained that if someone vows money to a female orphan to marry her off and she dies, her heirs do not acquire the money, as stated there. This is even more so than with his own daughter, where it has been clarified that in such a case, her heirs do not acquire the money, and certainly, this applies to someone else. However, in Choshen Mishpat, section 253, it is explained that if a person on their deathbed commanded to give two hundred zuz for her dowry and she died before getting married, her heirs do acquire the money. Rabbeinu the Rema writes there that there are those who disagree and hold that her heirs do not acquire the money, as stated there. In Yoreh De'ah, it is written that there are those who disagree, and this is the first opinion mentioned in Choshen Mishpat. Indeed, it can be said that in Yoreh De'ah, everyone agrees that specifically a person on their deathbed who distributes after their death intends it as a complete gift to the recipient, but someone who vows himself for the marriage of a certain woman certainly only intends it for the marriage, and if that does not happen, he did not vow. However, for the actual law, there is no practical difference, since Rabbeinu the Rema ruled there even for a person on their deathbed that the primary law is that the heirs do not acquire the money, as stated there. [And in the Mordechai, in the chapter "Even though," it seems to follow the Rema, as stated there.]

ט. אמנם נתבאר ביו"ד שם דכל זמן שהיתומה חיה הם שלה וצריך לתת לה מיד ואין ממתינים עד נשואיה ע"ש, ולפ"ז נראה דכ"ש בפסק לבתו דצריך ליתן לה מיד, ואפשר דדווקא בנודר ליתומה דמסתמא היא ענייה וצריכה להכין בגדים ושארי דברים לנשואין ואם לא יתן עד אחר נשואין במה תנשא לפיכך צריך ליתן לה מיד, משא"כ בפוסק לבתו שזהו להכניס מזומן לבית בעלה למה יתן לה מיד, וכן נראה עיקר, וכן מתבאר מתוך מ"ש בסי' נ"א דצריכין ליתן קודם שיכניס ואין האב יוכל לומר כנוס ואח"כ אתן ע"ש, ומשמע להדיא דמיד אחר הפסיקה אינו מחוייב ליתן ולא דמי ליתומה מטעם שבארנו.

9. However, it has been clarified in Yoreh De'ah that as long as the orphan girl is alive, the money belongs to her, and it must be given to her immediately; one does not wait until her marriage. Accordingly, it seems even more so in the case of a commitment to one's daughter that he must give it to her immediately. It is possible that this applies specifically to a vow made to an orphan girl, as she is presumably poor and needs to prepare clothes and other items for marriage. If the money is not given until after the marriage, with what will she marry? Therefore, it must be given to her immediately. This is not the case when making a commitment to one's daughter, which is intended to bring the money into the husband's household; why should it be given immediately? This seems to be the main point, and it is also evident from what is stated in Siman 51, that it must be given before she enters the husband's household, and the father cannot say, "Enter and then I will give it." Hence, it is clear that immediately after the commitment, he is not obligated to give it, and this is not comparable to the case of the orphan girl for the reason we have explained.

י. כל הדינין שנתבארו אינו אלא באחר אירוסין, אבל אחר הנשואין דעת הרמב"ם ורש"י ועוד גדולי ראשונים שאפילו אם האב לא סילק הנדוניא וכל מה שפסק לבתו קודם הנשואין מחוייב לסלק לאחר הנשואין אפילו מתה בתה יסלקם להבעל מדין תורה שהבעל יורש את אשתו, וכיון שכנסה הרי המעות שלו, וכשמתה אשתו – יירשנה. וזהו פשוט דדווקא כשנתחייב מדינא כגון שנקנין באמירה או בקניין והתחייבות, אבל אם לא נתחייב מדינא אלא שהבטיח, או אפילו נתחייב בקנס ולא בעיקר ההתחייבות כמו בסי' נ' ולא נתן קודם הנשואין ונשאת ומתה – פטור גם מהקנס [נ"ל, והך דכתובות מ"ז. הוא באחר אירוסין, ע"ש בתוס'], ולפ"ז יש הפרש גדול בין אחר אירוסין לאחר נשואין, דלאחר אירוסין אפילו הנדוניא הוא ביד הארוס אם מתה מחזיר להאב, ולאחר נשואין אפילו אם הנדוניא ביד האב מוציאין מהאב ומוסרין להבעל אפילו מתה לפי דין התורה, אם לא מפני התקנה כמו שיתבאר, ואפילו קודם החופה כשמסרה האב לשלוחי הבעל ומתה – יורשה הבעל כמ"ש הרמב"ם בפכ"ב, ואפילו הנדוניא ביד האב כמ"ש בסי' נ"ז, ע"ש. וכן במה שנתבאר דלהיבם א"צ ליתן – זהו הכל בנתאלמנה מן האירוסין, אבל מן הנשואין זכה היבם ומוציא מהאב כל מה שפסק כמ"ש[ע' במרדכי פ"ו דכתובות, מ"ש בשם ר"נ גאון, וע"ש מאי דתלי בכתיבת כתובה אין לו מובן, וע' מקנה ודוחק].

10. All the laws that have been clarified are only applicable after betrothal, but after marriage, according to the opinion of the Rambam, Rashi, and other great early authorities, even if the father has not yet transferred the dowry and all that he promised his daughter before the marriage, he is obligated to transfer it after the marriage. Even if his daughter dies, he must transfer it to the husband according to Torah law because the husband inherits his wife. Once he has married her, the money is his, and when his wife dies, he inherits her. This is clear and applies specifically when the obligation is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

binding by law, such as when it is acquired through a verbal commitment or formal acquisition and obligation. However, if the obligation is not binding by law but was merely a promise, or even if there was a penalty attached but not the main obligation, as discussed in Siman 50, and it was not given before the marriage, and she married and then died – he is exempt even from the penalty. According to this, there is a significant difference between after betrothal and after marriage. After betrothal, even if the dowry is in the hands of the betrothed, if she dies, it is returned to the father. After marriage, even if the dowry is still with the father, it is taken from the father and given to the husband even if she dies, according to Torah law, unless there is an enactment otherwise, as will be explained. Even before the chuppah, if the father has handed over the dowry to the husband's agents and she dies, the husband inherits her as the Rambam states in Chapter 22. Even if the dowry is still with the father, as mentioned in Siman 57, see there. Similarly, regarding what has been explained that the yavam (levirate husband) does not need to be given – this is all if she was widowed from the betrothal, but if from the marriage, the yavam inherits and takes from the father all that was promised, as mentioned.

יא. אבל רבינו תם חלק עליהם וס"ל דגם לאחר נשואין כשעדיין לא סילק האב הנדוניא ומתה הבת לא זכה הבעל גם מדין התורה, מטעם דאומדנא גדולה היא שזה שפסק האב לבתו או לחתנו אינו אלא כשתהנה בתו מזה והיינו כשבאו המעות לידו ואיכא ריוח ביתא, אבל כל זמן שלא באו ליד הבעל לא זכה בהן הבעל, דעל דעת כן לא התחייב עצמו [ומפ' הך דכתובות מ"ז לאחר נשואין] וכיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים – אין מוציאין מן האב אפילו עברו שנים רבות מזמן החתונה, כיון שעדיין לא סילק הנדוניא אין הבעל יורשה, ואפילו יש לו בנים ממנה ואפילו מת הבעל אין הבנים יורשים, דכל זמן שלא באו המעות ליד החתן אינו קונה עדיין לדעת ר"ת דאזלינן בתר אומדנא כמ"ש, ואין מוציאין מהמוחזק מספק.

11. But Rabbeinu Tam disagreed with them and held that even after the marriage, if the father has not yet transferred the dowry and the daughter died, the husband does not acquire it even according to Torah law. This is because there is a strong presumption that what the father allotted to his daughter or son-in-law is only for the benefit of his daughter, meaning when the money comes into her possession and there is benefit to the household. However, as long as the money has not come into the possession of the husband, the husband does not acquire it, for he did not obligate himself under such conditions [and he explains the matter in Ketubot 47 after the marriage]. And since there is a dispute among the poskim (halachic authorities) on this matter, we do not take the money from the father even if many years have passed since the wedding. As long as the dowry has not been transferred, the husband does not inherit it, and even if he has children from her, and even if the husband has died, the children do not inherit it. For as long as the money has not come into the possession of the son-in-law, he does not acquire it according to Rabbeinu Tam's opinion, who follows the presumption as mentioned. Therefore, we do not take from the one who holds it out of doubt.

יב. לדעת ר"ת אפילו הונחו המעות ביד שליש מכח שניהם כלומר שע"פ שניהם הושלשו, אך בזה יש חילוקים – אם השלישו שלא יתן להבעל עד זמן פלוני ומתה הבת תוך הזמן לא זכה הבעל, ואם עשאו שליש לטובת הזוג דהיינו שירויח לטובתם אף שקצבו זמן ומתה תוך הזמן זכה הבעל דזהו כבאו לידו דמי דהרי הבת נהנית מהריוח [ב"ש סק"ז], ואף אם השליש אינו רשאי למסור להזוג בלתי ידיעת הצדדים מ"מ כגבוי דמי [חמ"ח], ואף אם לא הרויח עדיין דכיון שאנו חושבים זה כביד הבעל אין אנו אחראין להרווחה דנסתלקה האומדנא דזהו כמו שנהנית בתו [נ"ל], ואם השלישו סתם ביד השליש ולא לזמן קצוב ולא להרווחה והבעל אם היה רוצה היה מוציא מיד השליש ולא הוציא עד שמתה הבת – יחלוקו, דזהו ספק אם נחשב בזה האופן כגבה הבעל כיון שהאב מסרם ליד שליש בלי כל תנאי, או דילמא כיון שעכ"פ עדיין לא באו ליד הבעל לא זכה בהן הלכך יחלוקו [ב"ש, ומ"ש החמ"ח סק"ט דהבעל יטול רביע, מהב"ש לא נראה כן, ע"ש]. וי"א עוד דאפילו אם נתרצו שחמיו ישא ויתן בהמעות לטובת הזוג אע"פ שעדיין הם ביד האב ומתה – זכה הבעל מטעם שבארנו.

12. According to Rabbeinu Tam, even if the money was placed in the hands of a third party by mutual agreement, meaning that it was entrusted by both parties, there are distinctions in this case. If the money was entrusted with the condition that it should not be given to the husband until a certain time, and the daughter dies within that time, the husband does not acquire the money. However, if the third party was appointed for the benefit of the couple, meaning to profit for their benefit, even if a time was set and the daughter dies within that time, the husband acquires the money because it is considered as if it has come into his possession, since the daughter benefited from the profit. Moreover, even if the third party is not permitted to deliver the money to the couple without the knowledge of both parties, it is still considered as if it has been collected. Even if there has not yet been a profit, since we consider it as if it is in the husband's possession, we are not responsible for the profit, as the assumption of benefit is removed, and it is as if the daughter enjoyed it. If the money was simply entrusted to the third party without a set time or for profit, and the husband could have taken it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from the third party but did not until the daughter died, they should divide it. This is because it is doubtful whether, in this manner, it is considered as if the husband has collected it since the father gave it to the third party without any condition, or perhaps since it has not yet come into the husband's possession, he has not acquired it, so they should divide it. And some say further that even if the father-in-law agreed to invest the money for the benefit of the couple, even if it is still in the father's possession and she dies, the husband acquires it for the reason explained.

יג. אפילו עשה האב עליו שטר על המעות וזקפן עליו במלוה, כל זמן שלא הוציאן מידו לא זכה לדעת ר"ת מפני טעם האומדנא שכתבנו, ולכן אע"ג דבכל התחייבות בשטר הוה כבאו המעות ליד מי שנתחייבו לו הכא שאני מטעם האומדנא. ויש מי שאומר דבזקיפת מלוה זכה הבעל והוה ספיקא דדינא, ולכן אין מוציאים מיד המוחזק [ב"ש סק"ט]. וי"א דמוציאים מטעם ס"ס שמא הלכה כדיעה ראשונה ואת"ל כר"ת שמא בכה"ג גם ר"ת מודה אך אין להוציא ממון מטעם ס"ס, דלא עדיף מרוב ואין מוציאין מיד המוחזק אפילו ברוב דאין הולכין בממון אחר הרוב [ע' ב"ש]. וי"א דבשטר שלכל מוסר כתב זה אם נתן האב לחתנו וודאי זכה הבעל, דהא יכול למסור השט"ח לאחר והאחר יתבע ממנו, ואם הוא יחזור לתבוע מחתנו מטעם אומדנא מיהו עכ"פ חשוב החתן כמוחזק [ט"ז, וע' ב"ש].

13. Even if the father made a document for the money and converted it into a loan, as long as he has not handed it over, he has not acquired it according to Rabbeinu Tam, due to the presumption we mentioned. Therefore, even though in all other obligations by document it is as if the money has come into the hands of the one to whom it is obligated, here it is different because of the presumption. There are those who say that with the conversion into a loan, the husband has acquired it, and it is a doubtful law. Therefore, we do not take it from the one who holds it [Be'er HaGolah, section 9]. And some say that we do take it out based on the principle of double doubt: perhaps the law is according to the first opinion, and even if it is according to Rabbeinu Tam, perhaps in this case Rabbeinu Tam would agree. However, money is not taken out based on double doubt, as it is no better than a majority, and we do not take it from the one who holds it even with a majority, as we do not follow the majority in monetary matters [see Be'er HaGolah]. And some say that in a document that is entirely handed over, if the father gave it to his son-in-law, the husband has certainly acquired it, for he can hand over the debt document to another, and the other would claim it from him. If the father would then claim it back from his son-in-law due to the presumption, the son-in-law is still considered the holder [Turei Zahav, and see Be'er HaGolah].

יד. ואם העמיד האב ערבות בעד הנדוניא לחתנו זכה החתן אף כשהם עדיין ביד האב, דבכה"ג האב גומר ומקנה אף קודם שתהנה בתו, דזהו כאלו הוציא מידו ליד החתן, וכ"ש אם הניח משכנות ביד חתנו על הנדוניא. וי"א דגם בערבות לא זכה דאין הערב משתעבד אלא במקום שיכול לתבוע הלוה עצמו, אבל כאן שאין ביכולתו לתבוע את האב מטעם אומדנא איך נוציא מהערב שלו. וכיון דהוה ספיקא דדינא אין מוציאין מהמוחזק, ואל תתמה למה אמרנו בכל הספיקות שלא להוציא מיד המוחזק ובספיקא דשליש יחלוקו, דוודאי כן הוא וכשאנו צריכים להוציא מיד האב אין מוציאין מספק אבל כשהם ביד שליש נחשבו שניהם כמוחזקים ויחלוקו [נ"ל].

14. And if the father provided a guarantee for the dowry for his son-in-law, the son-in-law acquires it even when it is still in the father's possession. In such a case, the father decides and conveys it even before his daughter benefits, as it is as if it has already been transferred from his hand to the son-in-law. All the more so, if he placed collateral in the hands of the son-in-law for the dowry. Some say that even with a guarantee, the son-in-law does not acquire it because the guarantor is only obligated in a case where the borrower himself can be claimed against. But here, where it is not possible to claim against the father due to an estimation, how can we take it from the guarantor? And since it is a doubtful legal matter, we do not take from the one in possession. Do not wonder why we said in all doubts not to take from the one in possession, but in a doubt concerning an intermediary, they divide. Indeed, that is the case, and when we need to take from the father, we do not take due to doubt. But when it is in the hands of an intermediary, both are considered possessors and they divide it.

טו. בעיקר דין זה שאמרנו דאין מוציאין מיד המוחזק מפני דעת ר"ת, אם תפס החתן לא מפקינן מיניה, ואפילו לדיעות הפוסקים דלא מהני תפיסה בספיקא דדינא, שאני הכא דהחתן יכול לומר קים לי כדיעה ראשונה, ואע"ג דלאו בכל מקום יכולים לטעון קים לי דא"כ אין לדבר סוף ואם ימצא התופס דיעה יחידאי יאמר קים לי כדיעה זו, שאני הכא דדיעה ראשונה היא דעת רש"י והרמב"ם ושארי גדולי רבותינו וודאי דיכול לומר קים לי כדעתם, וכן פסק רבינו הרמ"א [ע' ב"ש סק"י]. וי"א דתפיסה לא מהני רק קודם שנולד הספק והיינו קודם שמתה אשתו ותפס בע"כ שלא רצו ליתן לו, אבל לאחר מיתתה לא מהני תפיסה [ד"מ וט"ז], אבל י"א דמהני תפיסה, וכן פסקו גדולי האחרונים הלכה למעשה דגם לאחר מיתתה מהני תפיסה [ע' ב"ש].

15. In the primary ruling we stated that one does not take away from the one in possession due to the opinion of Rabbeinu Tam, if the groom seized it, we do not take

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it away from him. And even according to the opinions of the poskim that holding does not help in a case of doubtful law, here it is different because the groom can say "I hold by the first opinion," and although it is not possible in every case to claim "I hold by," for if so there would be no end to the matter, and if one finds an individual opinion, he would say "I hold by this opinion," here it is different because the first opinion is the view of Rashi and the Rambam and other great Rabbis of ours, and certainly he can say "I hold by their opinion," and so ruled Rabbeinu Rema. And there are those who say that holding only helps before the doubt arises, that is, before his wife died and he seized it against their will, and they did not want to give it to him, but after her death, holding does not help. However, there are those who say that holding does help, and so the great later authorities ruled in practice that even after her death, holding helps.

טז. במה לא זכה הבעל לדעת ר"ת? הנדוניא שכתב האב ליתן לו, וגם אם האב ייחד לבתו מעות או מטלטלין וקרקעות שלא תכניסם להבעל לחלוטין אלא שהנכסים יהיו שלה והבעל יאכל הפירות וזהו נכסי מלוג, ואם עדיין לא באו לידה תחת רשות שניהם לא זכה הבעל בהן, אבל מתנות שנותנים לכבוד חתן וכלה ולא באו ליד החתן – זכה בהם, אך המתנות שהאב נותן דומה לנדוניא מטעם האומדנא שלא נתן אלא כדי שתהנה בתו בהם. כללא דמילתא: כל מה שהאב נותן חוזר להאב כל זמן שעדיין לא זכה הבעל בהן, דאומדנא גדולה היא שלא נתן אלא שתהנה בתו בהם וכשלא באו לידו הרי לא נהנתה עדיין, אבל מתנות שאחרים נתנו לה או שנפלה לה ירושה ממקום אחר פשיטא שהבעל יורשה גם לדעת ר"ת מיד אחר החופה, דליכא בזה אומדנא. וכל אלו הדברים שנתבאר לדעת ר"ת אינו אלא כשלא באו המעות והחפצים פעם אחת ליד החתן, אבל אם באו פעם אחת לידו אע"פ שהחזירם ליד האב זכה בכל, דכיון שבא לידו אפילו על יום אחד הם ממש כשלו ויורש את אשתו כר"ת.

16. In what case does the husband not acquire according to Rabbeinu Tam's opinion? The dowry that the father wrote to give him, and even if the father designated money, movable property, or real estate for his daughter, not to be fully transferred to the husband but rather that the assets remain hers and the husband enjoys the produce, which is called 'nichsei melug,' and if they have not yet come into her possession under both their authorities, the husband has not acquired them. However, gifts given in honor of the groom and bride, if they have not come into the groom's possession, he has acquired them. But gifts that the father gives are like a dowry based on the presumption that he gave them only so that his daughter would benefit from them. The general principle is: anything the father gives reverts to the father as long as the husband has not yet acquired them, as there is a strong presumption that he gave them only so that his daughter would benefit from them, and if they have not come into his possession, she has not yet benefited. However, gifts that others gave her or an inheritance that came to her from elsewhere, it is obvious that the husband inherits them, even according to Rabbeinu Tam, immediately after the wedding, as there is no such presumption. All these matters clarified according to Rabbeinu Tam's opinion apply only if the money and items have never once come into the groom's possession. But if they came into his possession even once, even if he returned them to the father, he has acquired everything, because once they have come into his possession, even for one day, they are considered entirely his, and he inherits his wife according to Rabbeinu Tam.

יז. כל אלו הדינים שנתבארו הם לפי עיקרי דיני התורה בירושת הבעל, אבל גדולי הדורות מזמן רבותינו הקדמונים שראו הצער והעגמת נפש מאבות הנשים כשמתו אחר חתונתם והבעל יורש אותה ואבדו נפשות וממון עשו בזה תקנות, וכל הנושא אשה על דעת המנהג הוא נושא, דבדבר שבממון ביד האדם למחול ממונו וכיון שיש תקנה שלא יירשנה הוה כמתנה מפורש בשעת הקדושין שיוחזר להאב כל מה שנתן, וסמכו רבותינו בתקנות אלו על מה שדרשו חז"ל בת"כ "וְתַם לָרִיק כֹּחֲכֶם" (ויקרא כו כ) – זה המשיא בתו ומתה בשבעת ימי המשתה שאבד בתו ואבד ממונו, ולפיכך תקנו שלא יעמדו בקללה כל כך, והרבה תקנות היה בעניין זה עד שתקנו וחזרו ותקנו כמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

17. All these laws that have been explained are according to the fundamental principles of Torah law regarding the husband's inheritance. However, the great sages of past generations, from the time of our early rabbis, who witnessed the sorrow and anguish of the fathers of women who died after their wedding and their husbands inherited them, resulting in the loss of both lives and money, made enactments regarding this. And anyone who marries a woman does so with the understanding of this custom, for in matters of money, a person has the right to forgo his money. Since there is an enactment that the husband should not inherit her, it is as if it were explicitly stipulated at the time of the betrothal that everything given should be returned to the father. Our rabbis relied in these enactments on what our Sages expounded in the Torat Kohanim (Sifra), "And your strength shall be spent in vain" (Leviticus 26:20) – this refers to one who marries off his daughter and she dies during the seven days of feasting, thereby losing his daughter and his money. Therefore, they enacted measures to avoid such a curse. There were many enactments in this matter, until they enacted and re-enacted, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

will be explained before us with God's help.

יח. תקנה ראשונה היתה בימי חכמי הצרפתים ובראשם ר"ת והסכימו לזה חכמי נרבונא וגדולי לומבארדיא, על כל נושא אשה ומתה תוך שנתה בלא ולד של קיימא שיחזיר כל הנדוניא ותכשיטי האשה לנותנים לה או ליורשיה כל מה שישאר בידו מן הנדוניא מה שלא בלתה, ושלא יערים לכלות רק מן הוצאת עסק קבורתה לפי כבודה ולא לפי רצונו, ואפילו אם הבעל מוחזק בנדוניית אשתו וגם נהנית ממנה, ויחזיר עד זמן ב"ד שהוא תוך ל' יום [הג' אשרי ומרדכי פ"ד דכתובות].

18. The first ordinance was in the days of the French sages, headed by Rabbeinu Tam, and this was agreed upon by the sages of Narbonne and the great scholars of Lombardy. Concerning anyone who marries a woman and she dies within a year without a surviving child, he must return all the dowry and the woman's jewelry to those who gave them or to her heirs, everything that remains in his possession from the dowry that has not worn out. He should not scheme to deduct anything except for the expenses of her burial according to her honor, not according to his desire. Even if the husband possesses his wife's dowry and has benefited from it, he must return it by the time set by the court, which is within thirty days.

יט. תקנה שנייה נקראת 'תקנת שו"מ' על שם שלשה קהלות גדולות שבאשכנז – שפייא"ר ווירמייש"א מגנצ"א, ועשו אז תקנה כל הקהלות על כל איש ואשה שיעשו נשואין ויפטור אחד מהם לעולמו בלא זרע בתוך שני שנים לאחר נשואין שיחזרו חצי הנדוניא ליורשי המת [שם]. ושני אלו התקנות הביאם רבינו הרמ"א, וזהו הנכתב בתנאים "ומחמת עידור יעמוד כתקנת שו"ם", ואף אם לא נכתב כמי שנכתב דמי מאחר שכך המנהג פשוט, ואף ביתומה הנשאת המנהג כך [חמ"ח סקי"ז]. ודווקא מה שהוא בעין חוזר, אבל מה שהוציא או נאבד – פטור, ובלבד שלא בזבז לאחר מותה רק לצרכי קבורתה, ומה שהוציא על רפואות ועל צרכי קבורתה מנכין לו, ואם היה לו הפסד במשא ומתן ממעותיה מנכין לו ג"כ, ואם היה לו גם ממון שלו מחשבין ההפסד על שניהם [ב"ש סקי"ז] לפי ערך הממון, דלא דמי לשנים שהטילו לכיס שנתבאר בחו"מ סי' קע"ו [נ"ל], ואם סילק מעשר מסכום הנדוניא מנכין לו ג"כ [שם].

19. The second ordinance is called 'The Ordinance of Shu"M' after the three great communities in Ashkenaz – Speyer, Worms, and Mainz. At that time, all the communities made an ordinance that if any man or woman were to marry and one of them were to pass away without offspring within two years of marriage, half of the dowry would return to the heirs of the deceased [there]. These two ordinances were brought by our teacher, the Rema, and this is what is written in the conditions: "And due to Adur, it will stand as the ordinance of Shu"M." Even if it is not written, it is as if it were written since this is the established custom, and even for an orphaned girl who is married, the custom is the same [Choshen Mishpat, section 17]. Only what is intact returns, but what has been spent or lost is exempt, provided that it was not squandered after her death except for burial expenses. What was spent on medical treatments and burial expenses is deducted for him, and if he had a loss in business with her money, it is also deducted for him. If he also had his own money, the loss is calculated on both [Beit Shmuel, section 17] according to the value of the money, for it is not similar to two who put into a purse as explained in Choshen Mishpat, section 176 [Neharot]. If he deducted a tithe from the dowry sum, it is also deducted for him [there].

כ. וכתב רבינו הרמ"א די"א דאם החתן רוצה למכור נכסיה תוך שנתים יכולים היורשים למחות, ואפילו אם היא ג"כ מתרצית במכירה מ"מ יכולים היורשים למחות מהאי טעמא דשמא תמות תוך זמן זה ויוחזר להם [חמ"ח]. ותמוה מאד דין זה, וכי מפני שמא תמות ויירשנה נעכב על ידם מלמכור וא"כ כל העתיד לירש יעכב על מורישו מלמכור בנכסיו, ואפשר דזה קאי רק על נותני הנדוניא ויורשיהם כמו אבי הבת ובניו וכן משמע במקור הדין [ש"ג ספ"ו דכתובות בשם ריא"ז] אמנם גם זה לא שמענו מעולם שינהגו כן ושניחוש למיתה ולעכב ע"י הזוג מה שברצונם לעשות בנכסיהם, וצ"ע.

20. And our teacher, the Rema, wrote that some say if the groom wants to sell his properties within two years, the heirs can object, and even if she also agrees to the sale, nevertheless, the heirs can object for the reason that she might die within this time and it will revert to them. This ruling is very puzzling; because of the possibility that she might die and they would inherit her, should we prevent them from selling? If so, any future heir could prevent their testator from selling their properties. It is possible that this applies only to those who give the dowry and their heirs, like the father of the bride and his sons, as it seems from the source of this ruling. However, we have never heard that they conduct themselves this way, to worry about death and prevent the couple from doing what they wish with their properties, and this requires further investigation.

כא. וזה ערך מאה ועשרים שנה מקודם שבאסיפת חכמי מדינה ומנהיגי ארצות התקינו שעד שלש שנים יוחזר הכל אף הבגדים של אשתו לנותני הנדוניא וליורשיו ועד היום המנהג קבוע במדינתינו בלי פקפוק כלל, והוסיפו על תקנת שו"מ, אמנם בלשונינו כלולה תקנה זו בתקנת שו"ם שכותבין בהתנאים כי כן היה לשון התקנה, ואין לזוז ממנהג זה כי מגדולם ועד קטנם קבלו זה בכל המדינה עד כי רבים מהמון סוברים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שדין גמור הוא, וגם מרגלא בפי כל שעד שלש שנים יוחזר לנותני הנדוניא כשלא הניחה זרע קיימא והיינו שחיה שלשים יום ויחיה מעט אחר מיתתה [ב"ש סקי"ד]. ואם הבן שלשים או בת שלשים היו אפילו יום אחד אחר מיתתה נוטל הבעל הכל, דהולד ירשה, ואח"כ יורש האב את בנו או בתו, ולא פלוג בתקנתא בין שחיה הרבה או מת מיד אחר מיתתה. וכבר כתבנו אופני החזרה, שמתנות שהיו שלא מחמת האב יורשם הבעל, והמתנות של האב נוטל בחזרה, ואף שבסי' קי"ח יתבאר שיש חולקין בזה ע"ש, מ"מ כיון שבלשון תקנה זו מבואר שגם בגדיה חוזרים כ"ש המתנות וכל תכשיטין שלה, ולא ינכה רק מה שעלה לו הוצאות והפסד כמ"ש.

21. This was approximately one hundred and twenty years ago when, at a gathering of the sages of the country and the leaders of the lands, they established that for three years everything, including the clothing of the wife, would be returned to the donors of the dowry and to her heirs. And until today, this custom is firmly established in our country without any doubt. They added to the enactment of ShUM (the sages of Speyer, Worms, and Mainz), but in our language, this enactment is included in the enactment of ShUM which is written in the conditions because that was the language of the enactment. And one should not deviate from this custom because from the greatest to the smallest, everyone accepted this throughout the country to the point that many people think it is a strict law. It is also common knowledge that everything is returned to the donors of the dowry if she did not leave surviving offspring, meaning a child who lived for thirty days and survived a little after her death [Bach, subparagraph 14]. If the son or daughter lived even one day after her death, the husband takes everything because the child inherits it, and then the father inherits from his son or daughter. There is no distinction in the enactment whether the child lived long or died immediately after her death. And we have already written the procedures of the return, that gifts which were not due to the father are inherited by the husband, and the father's gifts are taken back. And even though in Siman 118 it will be explained that there are those who disagree about this, nevertheless, since in the language of this enactment it is explained that even her clothing is returned, how much more so her gifts and all her adornments. Only the expenses and losses incurred will be deducted, as stated.

כב. הנכסים והמעות שחוזרין מכח התקנה י"א שחוזרין לנותני הנדוניא, כלומר זהו לית דין ולית דיין דהאב שנתן לבתו נדוניא ומתה בתוך ג' שנים שחוזר הנדוניא אליו ואם מת האב חוזר ליורשיו, אמנם אם נותני הנדוניא היו קרובים או רחוקים שאינם יורשים אותה – בזה נחלקו הפוסקים למי חוזר, אם לנותני הנדוניא אם להיורשים, וי"א שיחזרו לנותני הנדוניא וי"א להיורשים, ומלשון התקנות משמע כדיעה ראשונה. ויש מי שהכריע דאם נותן הנדוניא היה קרוב אע"פ שליורשה יש קרוב יותר מ"מ חוזר אל הנותן הנדוניא, אבל אם הנותן הוא איש זר דבזה לא שייך "וְתַם לָרִיק כֹּחֲכֶם" – מחזירים ליורשיה [ט"ז וב"ש סי' קי"ח סקכ"ד]. אמנם כשהנשים עצמן מכניסין הנדוניא לא תקנו תקנה זו כמ"ש שם ויורשה הבעל, דלא שייך בזה "וְתַם לָרִיק כֹּחֲכֶם" דזה אינו אלא כשאחרים נותנים. וכתבו האחרונים דזהו מנהג פשוט ביתומה שיש לה מעות ירושה מאביה מחמת עישור נכסים או שהיא יורשת וכותבים בהתנאים "מחמת עידור וקטט יעמוד כתקנת שו"ם", וממילא דיש לקיים תקנה זו [חמ"ח שם סקכ"ה].

22. The assets and money that revert due to the enactment—some say they revert to the dowry givers, meaning this is without question that if a father gave his daughter a dowry and she died within three years, the dowry returns to him, and if the father died, it returns to his heirs. However, if the dowry givers were relatives or distant people who do not inherit from her—in this, the decisors are divided on to whom it returns, whether to the dowry givers or to the heirs. Some say it should return to the dowry givers and some to the heirs, and from the language of the enactments, it implies the first opinion. And there are those who decided that if the dowry giver was a relative, even though there is a closer relative who is her heir, nevertheless, it returns to the dowry giver. But if the giver is an outsider, in this case, "your strength should not be spent in vain" does not apply—it returns to her heirs. However, when the women themselves bring in the dowry, this enactment was not made, as it says there, and her husband inherits, for "your strength should not be spent in vain" only applies when others give. And the later authorities wrote that this is the simple custom with an orphan girl who has inheritance money from her father due to the tenth of the assets or she is an heir, and it is written in the conditions "due to enhancement and dispute it should stand as the enactment of Shum," and thus this enactment should be upheld.

כג. וכתב רבינו הרמ"א דלעניין התקנות אין חילוק בין פוסק לבתו או לבנו ומת עכ"ל, ור"ל דגם האב הפוסק נדוניא לבנו ומת הבן תוך זמן התקנה בלי זרע קיימא שחוזר הנדוניא להאב, ואין האלמנה גובה כתובתה מאלו המעות. וי"א דעליו לא היתה התקנה להפסידה כתובתה, וי"א דאף לפי התקנה אינו אלא לעניין מנה ומאתים מכתובה דאורייתא, אבל לעניין תוספת שליש על נדונייתה לא תקנו והיא תמיד גובה תוספת שליש על נדונייתה, ומלשון תקנת שו"ם שהבאנו בסעי' י"ט משמע שהתקנה היתה על שניהם. ויראה לי דאף לפי מנהגינו דהתקנה הוא על שלש שנים כמ"ש, מ"מ לעניין כתובתה כשמת הוא אף להנוהגים אין לנהוג יותר מתקנת שו"ם, כי לעניין זה נראה שלא נתחדשה התקנה [ע' חמ"ח סקי"ד וב"ש סקי"א]. ודבר פשוט הוא שחודש העיבור הוא בכלל השנה [ע' ב"ש סקי"ג].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

23. And our teacher, the Rema, wrote that regarding the ordinances there is no distinction between one who promises for his daughter or his son and dies, end quote. This means that even if a father promises a dowry for his son and the son dies within the period of the ordinance without leaving any surviving offspring, the dowry returns to the father, and the widow does not collect her ketubah from these funds. Some say that the ordinance was not intended to deprive her of her ketubah, and some say that even according to the ordinance, it applies only to the basic ketubah amount of one hundred or two hundred [zuz] which is from the Torah, but regarding the additional third on the dowry, they did not make an ordinance, and she always collects the additional third on her dowry. From the language of the ordinance of Shu"M that we cited in section 19, it implies that the ordinance was for both. And it seems to me that even according to our custom where the ordinance is for three years as we wrote, nonetheless regarding her ketubah, if he dies, even for those who practice, one should not act beyond the ordinance of Shu"M, because in this matter it seems that the ordinance was not renewed. It is obvious that the intercalated month is included in the year.

כד. עוד יש להגדולים איזה סברות באלו התקנות, אך מפני שאין לזה יסודות נכונים אין להאריך בזה, וכלל גדול צריך לדעת כשיש איזה ספק בתקנות אלו צריך להעמיד על ד"ת או לפשר ברצון הצדדים, וה' יברך את עמו בשלום וחיים וברכה שלא יצטרכו לתקנות אלו אמן ואמן, ובסי' קי"ח יתבאר עוד בזה בס"ד.

24. There are also some theories by the great scholars regarding these enactments, but since they do not have solid foundations, it is not necessary to elaborate on them. A general principle to be aware of is that when there is any doubt concerning these enactments, one should adhere to Torah law or reach a compromise agreeable to both parties. May God bless His people with peace, life, and blessing so that they will not need these enactments, Amen and Amen. Further elaboration on this will be provided in Siman 118 with the help of God.

סימן נד

א. [דין הפוסק לבנו או לבתו על לאחר מותו ומת ובו ה' סעי']
כתב הרמב"ם ז"ל בספ"כ: מי שצוה לתת לבתו כך וכך מעות לפרנסתה ליקח בהם קרקע, בין שהיה שכיב מרע בין שהיה בריא, ומת והרי המעות ביד השליש, ואמרה הבת "תנו אותם לבעלי כל מה שירצה יעשה בהם", אם היתה גדולה ונשאת הרשות בידה, ואם עדיין מאורסת היא יעשה שליש מה שהושלש בידו, ואם עדיין קטנה היא אפילו נשאת אין שומעין לה אלא יעשה שליש כמו שצוה האב, עכ"ל. וכ"כ הטור והשו"ע, והטעם משום מצוה לקיים דברי המת, ובגדולה נשואה עושין כדבריה מפני שאף האב לא עלה בדעתו למוסרם ביד שליש אלא עד שתנשא, דמשנשאת הבעל זכאי לאכול פירות [רש"י כתובות ס"ט:], ורק בקטנה אין עושין רצונה דאין לה רצון ושמא תחזור בה משתגדל, ובמקום שאין השליש עושה כדבריה אפילו אומרת שהבעל יקח בהם קרקע כצוואתו מ"מ אין שומעין לה מטעם שנתבאר [תוי"ט שם], ובגדולה נשואה אפילו אמרה מפורש שהבעל יעשה מה שירצה שומעין לה כמ"ש.

1. The Rambam, of blessed memory, wrote at the end of chapter 20: If someone instructed to give his daughter a certain amount of money for her support and to purchase land with it, whether he was on his deathbed or in good health, and he died, and the money is in the hands of a trustee, and the daughter said, "Give it to my husband to do with it as he pleases," if she is of age and married, she has the right to decide. If she is still betrothed, the trustee should do as instructed originally. If she is still a minor, even if married, her wishes are not heeded, and the trustee should follow the father's instructions. This is the end of his words. The Tur and Shulchan Aruch also ruled similarly, stating that it is a mitzvah to fulfill the words of the deceased. For an adult married woman, the father's intention was likely only for the trustee to hold the money until she marries, since once married, the husband has the rights to the produce [Rashi Ketubot 69:]. However, for a minor, her wishes are not followed because she lacks mature intent and might change her mind upon reaching adulthood. In a case where the trustee does not follow her wishes, even if she says that her husband will use the money to purchase land as per the will, her wishes are still not followed for the reason explained [Tosafot Yom Tov there]. For an adult married woman, even if she explicitly says that her husband should do as he pleases, her wishes are followed as stated.

ב. וצוואת האב לא היתה שלא תזכה עתה בהמעות אלא לקנות בהם שדה, דאלו אמר כן אפילו בלא טעמא דמצוה לקיים דברי המת אין שומעין לה, שלא זכתה בהם אלא בעניין זה, אלא הוא מעכשיו זכה אותה בהן אלא שצוה שיקחו לה מהן שדה, ומש"ה אי לאו טעמא דמצוה לקיים דברי המת נותנין לה מיד ששלה הן לגמרי [ר"ן שם], ולפ"ז אם באמת (אם) א"ל שלא תזכה במעות אלא לקנות שדה, אפילו גדולה ונשואה יקיים השליש ויקנה לה שדה והבעל יאכל הפירות.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

2. And the father's commandment was not that she should not acquire the money now but to buy a field with it. For if he had said so, even without the reason of the commandment to fulfill the wishes of the deceased, they would not listen to him, as she would not have acquired the money except in this manner. Rather, he now granted her the money but commanded that a field be bought for her with it. Therefore, if not for the reason of the commandment to fulfill the wishes of the deceased, they would give her the money immediately as it is entirely hers. According to this, if he indeed told her that she should not acquire the money but to buy a field, even if she is an adult and married, the trustee should act and buy her the field, and the husband will consume the produce.

ג. ואם קנה השליש השדה והיא אח"כ רצונה למכרה וליתן המעות לבעלה – הרשות בידה, אבל אם הניח קרקע לבתו ומת והיא אומרת מה שירצה בעלי יעשה – אין רשות ביד הבעל למכור הקרקע דהא גם היא אין לה רשות למכור קרקע שירשה מאביה עד שתהיה בת עשרים [חמ"ח] כמ"ש בחו"מ סי' רל"ה, אבל קרקע שקנה השליש רשאים למכור דלא ירשה זה מאביה ובזה א"צ שתהיה בת עשרים [שם] כמ"ש שם.

3. And if the trustee acquired the field, and afterwards she wants to sell it and give the money to her husband – she has the authority to do so. However, if her father left her land and died, and she says that whatever her husband wants to do, he can do – the husband does not have the authority to sell the land, for she herself does not have the authority to sell land inherited from her father until she is twenty years old, as stated in Choshen Mishpat, Siman 235. But land that the trustee acquired may be sold, for she did not inherit this from her father, and in this case, she does not need to be twenty years old, as stated there.

ד. ויש מרבותינו דס"ל דאפילו קרקע שקנה השליש אין ביכולתה למכור [תוס'], ואפשר שהטעם הוא דכיון דצוה לקנות שדה דינו כמו שירשה ואינה רשאה למכור בפחות מבת עשרים, אבל רוב גדולי ראשונים ס"ל כדיעה ראשונה, וכן כתבו בשם רבינו האי גאון, ואדרבא יש מהפוסקים דס"ל דאפילו בירשה רשאי למכור [ע' ב"ש דר"ת והרשב"א ס"ל כן, אך מ"ש על החמ"ח – העיקר כהחמ"ח, וכ"כ המקנה ודו"ק].

4. Some of our rabbis hold the opinion that even land acquired by the third party (the intermediary) cannot be sold, and it is possible that the reason is that since he commanded to purchase the field, its status is like an inheritance, and she is not permitted to sell it for less than the value of twenty (currency units). However, most of the great earlier authorities hold like the first opinion, and thus they wrote in the name of Rabbeinu Hai Gaon. Moreover, there are authorities who hold that even in the case of an inheritance, it is permissible to sell.

ה. בן גדול או בת גדולה שהניח האב מעות בעדם ביד שליש – ימסור להם השליש לאחר מותו, ולא אמרינן שעשאו לאפטרופוס עליהם, ורק בקטנים אמרינן שהיתה כוונתו לאפטרופסות [שטמ"ק שם בשם הגאון], אא"כ צוה האב בפירוש מה שיעשה השליש בהם ושלא ימסרם באופן אחר דאז מחוייב לקיים כמו שצוה. וכתב רבינו הרמ"א דגם במשליש לבתו י"א דבעינן שהושלש מתחלה לכך עכ"ל, וזהו על יסוד המבואר בחו"מ סי' רנ"ב דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא כשהושלש מתחלה לכך ע"ש, אבל יש מי שאומר דבזה שהוא טובת בתו שלא יתן לבעלה אמרינן מצוה לקיים דברי המת אפילו בלא הושלש מתחלה לשם כך [דרו"פ], ויש חולקים בזה [ב"ש]. ויש מהגדולים שכתבו דזה שכתבנו בגדולה מן האירוסין יעשה השליש כמו שצוה האב, זהו כשהניח יורשים אחרים דאין לה זכות בהמעות רק ע"פ שלישותו ולכן מחוייב לקיים כפי השלישית, אבל אם היא יורשת לבדה אז רק אם היא קטנה יקיים השליש כהצוואה ולא כשהיא גדולה שהרי מיד זכתה בהממון ע"פ הירושה והירושה מבטלת השלישית דממון זה לא ניתן ביד שליש בתורת מתנה אלא בתורת פקדון וירושה של תורה חלה על כל הממון בכל מקום שהם ואע"פ שצוה האב בפירוש לא תתנו לה עד שתנשא או עד זמן פלוני יתנו לה דה"ל מַתְּנָה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל [שמ"ק בשם תר"י], אבל ממ"ש בחו"מ סי' רנ"ג באומר תנו שקל לבני בכל שבוע כשמספיק להם אין נותנים להם יותר – לא משמע כן, ע"ש[וגם בסוגיא זו דהמשליש דמדמה לזה לא משמע כן, ע"ש וצ"ע לדינא].

5. A grown son or daughter for whom the father left money with a trustee—the trustee should give it to them after his death, and we do not say that he made him an executor over them. It is only for minors that we say his intention was for guardianship [Shitah Mekubetzet there in the name of the Gaon], unless the father explicitly instructed what the trustee should do with it and that it should not be given in any other manner, in which case he is obligated to fulfill the father's instructions. And our master the Rema wrote that even when money is entrusted for his daughter, some say that it must have been entrusted initially for that purpose, end quote. This is based on what is explained in Choshen Mishpat, Siman 252, that we only say "it is a command to fulfill the words of the deceased" when it was initially entrusted for that purpose, as mentioned there. However, there are those who say that in a case where it is for the benefit of his daughter not to give it to her husband, we say "it is a command to fulfill the words of the deceased" even if it was not initially entrusted for that purpose [Derush veChiddush]. And there are those who disagree [Beit Shmuel]. Some of the great authorities have written that what we stated, that in the case of an adult from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal period, the trustee should act as the father instructed, applies when he left other heirs, so she has no right to the money except through the trustee's authority and therefore it must be fulfilled according to the trust. But if she is the sole heir, then only if she is a minor should the trustee fulfill the will, but not if she is an adult, as she immediately acquires the money by inheritance, and inheritance overrides the trust. For this money was not given to the trustee as a gift but as a deposit, and Torah inheritance applies to all the money wherever it is, and even if the father explicitly instructed "do not give it to her until she marries" or "until a certain time," they should give it to her because he is making a condition contrary to what is written in the Torah, and his condition is null [Shitah Mekubetzet in the name of the Tosafot Rid]. However, from what is stated in Choshen Mishpat, Siman 253, regarding one who says "give a shekel to my son every week," if it is sufficient for them, they do not give them more—it does not imply this, as mentioned there [and also in this topic of entrusting, which resembles this, it does not imply this, as mentioned there. This requires further investigation for the ruling].

סימן נה

א. [במה דינים בארוסה ובו ל"א סעיפים]
ארוסה היא א"א גמורה והבא עליה במזיד חייב מיתה, וחמורה מיתתה מהנשואה דהנשואה בחנק וארוסה בסקילה, והארוס אינו יכול לפטור ממנה אלא בגט, ומ"מ אסור לו להארוס לבא על ארוסתו קודם החופה, וזהו שיסדו אנשי כנה"ג בהברכות "וְאָסַר לָנוּ אֶת הָאֲרוּסוֹת" – שלא יבא הארוס על ארוסתו קודם החופה והברכות, ואיסור זה הוא מדרבנן כמו שגזרו על הפנויה. והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, וכך אמרו חז"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה [מס' כלה], וגם להתייחד עמה אסרו חכמים כמו שגזרו על יחוד דפנויה [ב"י], וכן משודכת אסורה ביחוד עם המשודך דכל שאסורה בביאה אסורה ביחוד [חמ"ה], ולכן י"א דאין להם לדור ביחד שלא יקוצו זה בזו, ואפילו בשידוכין בלא אירוסין יש לחוש, ויותר מזה דיש לחוש שלא ישלטו ביצרם ויבואו לידי עבירה, ולא עוד אלא אפילו יבואו לידי איסור כרת שהרי היא נדה אם היא גדולה, ולכן הירא את דבר ה' ירחיק מזה וכיוצא בזה.

1. Engaged is considered a married woman in full, and one who intentionally has relations with her is liable to the death penalty. Her death penalty is more severe than that of a married woman, for a married woman is punished by strangulation, whereas an engaged woman is punished by stoning. The betrothed man cannot release her except through a bill of divorce. Nevertheless, it is forbidden for the betrothed man to have relations with his betrothed before the wedding ceremony. This is what the Men of the Great Assembly established in the blessings, "and has forbidden to us the betrothed women" – that the betrothed man should not have relations with his betrothed before the wedding ceremony and blessings. This prohibition is Rabbinic, similar to the decree on a single woman. One who has relations with his betrothed in his father-in-law's house is given lashes of rebellion. Thus, our sages said, "A bride without a blessing is forbidden to her husband as a menstruant woman" (Tractate Kallah), and even seclusion with her was prohibited by the sages, similar to the decree on seclusion with a single woman (Beit Yosef). Likewise, a betrothed couple is forbidden to have seclusion, for anyone forbidden in relations is also forbidden in seclusion (Chomat Henoch). Therefore, some say that they should not live together lest they become repulsed by each other, and even in engagements without betrothal this should be feared. More so, there is concern that they will not control their desires and come to sin, and furthermore, they might even come to a sin punishable by excision since she is considered menstruant if she is of age. Therefore, one who fears the word of the Lord should distance himself from this and similar situations.

ב. אפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבא עליה ביאה שנייה עד שעת נשואין, דקיי"ל ביאה אירוסין עושה ולא נשואין כמ"ש בסי' ל"ג, והנשואין היא החופה, אמנם מה היא החופה נחלקו בזה הפוסקים כמו שיתבאר בס"ד.

2. Even if he betrothed her through intercourse, he is forbidden to have intercourse with her a second time until the time of marriage, for we hold that intercourse effects betrothal and not marriage, as stated in Siman 33. And marriage is effected through the chuppah. However, what constitutes the chuppah is a matter of dispute among the authorities, as will be explained with the help of Heaven.

ג. הרמב"ם ז"ל בפ"י כתב דארוסה אסורה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא "כניסה לחופה" והוא הנקרא נשואין בכל מקום, והבא על ארוסתו לשם נשואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר. כיון שנכנסה הארוסה לחופה ה"ז מותרת לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנשואים והרי היא כארוסה עדיין, עכ"ל.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

3. Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 10 that a betrothed woman is forbidden until he brings her into his house, secludes with her, and designates her for himself. This seclusion is called "entering the chuppah," and it is called marriage everywhere. One who has intercourse with his betrothed for the sake of marriage after having betrothed her, once he has penetrated her, acquires her and she becomes married, and she is his wife for all matters. Once the betrothed woman enters the chuppah, she is permitted for him to have intercourse with her at any time he wishes, and she is his complete wife for all matters. From the moment she enters the chuppah, she is called married even if she has not had intercourse, provided she is fit for intercourse. But if she is menstruating, even if she has entered the chuppah and secluded with him, the marriage is not completed, and she remains as a betrothed woman. End of quote.

ד. מדבריו מתבאר דעיקר החופה הוא היחוד לשם נשואין, והיחוד הזה צריך להיות בהכנה ובהזמנה להיות עמה כאיש ואשתו, ולכן צריך להביאה לתוך ביתו ולהתייחד עמה ולהפרישה לו, וההבאה לביתו היא ההכנה, וההפרשה הוא ההזמנה לחיות עמה תמיד, והיחוד הוי במקום ביאה, ואע"פ שלא בא עליה רק שתהיה ראויה לביאה כמ"ש, אבל אם היחוד אינו לעולם, אפילו היה בהזמנה ובהכנה כגון שלקחה לביתו לימים אחדים ושאח"כ תשוב לבית אביה – אפילו נתייחד עמה אינו כלום. ודבר פשוט הוא דאפילו אם לא היה היחוד בביתו כגון שקבע מקום בדרך להתייחד עמה ולהפרישה לו שיקחנה משם לביתו – משם ואילך דינה כנשואה כמ"ש בסי' נ"ז. וכשמתייחד עמה צריך לברך ברכת חתנים בבית הנשואין והיינו המקום שקבעו להתייחד או שלקחה לביתו, והברכה היא קודם הנשואין, אמנם הברכות אינם מעכבות בדיעבד כמ"ש בסי' ל"ג, וזה ששנינו "כלה בלא ברכה אסורה" – הכוונה בלא נשואין דסתם נשואין הוא בברכה, ולהיפך ברכת חתנים בלבד אינו כלום כמ"ש הרמב"ם שם: המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתייחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה נשואין אלא כניסה לחופה, אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים, עכ"ל.

4. From his words, it is clear that the essence of the chuppah (bridal canopy) is seclusion for the sake of marriage. This seclusion must be with preparation and designation to be together as husband and wife. Therefore, he must bring her into his house, seclude himself with her, and set her apart for himself. Bringing her into his house is the preparation, and the setting apart is the designation to live with her always. The seclusion serves in place of consummation, even if he has not had relations with her, as long as she is fit for relations, as it is written. But if the seclusion is not permanent, even if it is with preparation and designation, such as bringing her into his house for a few days and then she returns to her father's house, even if they have secluded themselves, it is meaningless. It is obvious that even if the seclusion was not in his house, such as designating a place on the way to seclude with her and set her apart for himself to take her from there to his house, from that point onward she has the status of a married woman, as stated in Siman 57. When he secludes himself with her, he must recite the Blessing of the Bridegrooms at the place of the marriage, which is the place designated for seclusion or where he brings her into his house. The blessing is recited before the marriage. However, the blessings are not indispensable post facto, as stated in Siman 33. The statement "a bride without a blessing is forbidden" refers to without marriage, as a typical marriage includes a blessing. Conversely, the Bridegroom's Blessing alone is meaningless, as Maimonides states: If one betroths a woman and recites the Bridegroom's Blessing but does not seclude himself with her in his house, she is still betrothed; the Blessing of the Bridegrooms does not effectuate marriage, only entering the chuppah does. If one betroths and enters the chuppah but does not recite the Blessing of the Bridegrooms, she is fully married, and he can recite it even after several days.

ה. וזה שכתב דאם בא עליה לשם נשואין נעשית נשואה, ומבואר מדבריו דבביאה לשם נשואין נעשית נשואה אע"פ שלא הפרישה לו ליקח אותה לביתו, וצריך לחלק לדבריו דזה שאמרו חז"ל הבא על ארוסתו לוקה זהו כשלא היתה כוונתו לשם נשואין מפורש, אבל בכוונה לנשואין נעשית נשואה בביאה זו, ואין לומר דכוונתו הוא בהזמנה ליקח אותה לביתו, דא"כ א"צ ביאה ודי ביחוד בעלמא, אלא וודאי דס"ל דכיון דחז"ל קבעו שביחוד בהכנה ובהזמנה נעשית נשואה והיחוד אינו אלא צורך ביאה כ"ש דבביאה עצמה א"צ שום הכנה והזמנה. ואפשר דא"צ עידי יחוד לביאה זו, ולא דמי לקדושי ביאה דצריך עדים דשם הוא תחלת קניינו, וביאת נשואין הוה דומיא דביאת יבמה, והרי גם בעיקר הביאה קילא מביאה דקדושין דשם צריך גמר ביאה לדעת הרי"ף והרמב"ם כמ"ש בסי' ל"ג סעי' ד' ואלו ביאת נשואין כתב הרמב"ם דדי בהעראה [ומקורו מיבמות נ"ה: כמ"ש הרי"ף שם, וע' ר"ן פ"ק ד"ה גרסינן בגמ' איבעיא להו], וביאה דנשואין או חופה כיון שגלוי לכל הוה כעדים וכמ"ש בסי' קמ"ט, ועמ"ש בסי' כ"ו סעי' ה'.

5. And this is what he wrote: that if he has relations with her for the sake of marriage, she becomes married. It is clear from his words that through intercourse for the sake of marriage, she becomes married even though he did not bring her into his house. According to his words, we need to differentiate: what the Sages said, "one who has relations with his betrothed is flogged," this is when his intention was not explicitly for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the sake of marriage. But with the intention of marriage, she becomes married through this intercourse. And one cannot say that his intention is in the preparation to bring her into his house, for if so, there would be no need for intercourse, and mere seclusion would suffice. Rather, it is certain that he holds that since the Sages established that through seclusion with preparation and intent she becomes married, and seclusion is only necessary because of intercourse, then certainly through the intercourse itself, no preparation or intent is needed. And it is possible that there is no need for witnesses of seclusion for this intercourse, and it is not comparable to the act of betrothal through intercourse, which requires witnesses, for there it is the beginning of the acquisition. And the intercourse of marriage is similar to the intercourse with a yevamah (a widow awaiting levirate marriage). And behold, even in the primary act of intercourse, it is less stringent than the intercourse of betrothal, where there, according to the Rif and the Rambam, complete intercourse is required, as stated in Siman 33, Section 4. However, with the intercourse of marriage, the Rambam wrote that arousal suffices [and his source is from Yevamot 55b, as the Rif wrote there, and see Ran on the first chapter with the words "we recite in the Gemara 'they asked'"]. And the intercourse of marriage or the chuppah, since they are known to all, serve as witnesses, as stated in Siman 149, and see what is written in Siman 26, Section 5.

ו. וי"א דחופה אינו יחוד, אלא כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נשואין ואפילו לא נתייחד עמה, שהרי כתיב "וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה" (במדבר ל יא) דמשמע דכל זמן שהיא בבית בעלה הרי היא ברשותו [ר"ן ריש כתובות], וכן שנו חכמים [שם מ"ח.] לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין, אלמא דעיקר נשואין היא הכניסה לרשות הבעל. והרמב"ם ס"ל דאמת הוא דהכניסה לרשותו עושה נשואין – אבל עם יחוד, דסתמא דמילתא כשמביאה לביתו מתייחד עמה, מיהו גם דיעה זו מודה להרמב"ם דבדרך העיקר הוא היחוד כדמוכח בסי' נ"ז, ע"ש [ומכתובות י"א: ת"ר כנסה וגו' ויש לה עדים שלא נסתרה וכו' ל"ק להרמב"ם לפמ"ש התוס' דאינו סומך עליהם, ואדרבא ראיה להרמב"ם דאל"כ מאי רבותא, אך יש לדחות, והרמב"ם רפי"א השמיט הך לעדים, ויתבאר בס"ד בסי' ס"ז.]

6. Some say that the chuppah (marriage canopy) is not seclusion, but rather whenever the husband brings the bride from her father's house to his house for the purpose of marriage, even if he does not seclude himself with her, as it is written, "But if she vowed in her husband's house" (Numbers 30:11), which implies that as long as she is in her husband's house, she is under his authority [Ran, beginning of Ketubot]. And likewise, the sages taught [Ketubot 48a] that she is always under her father's authority until she enters her husband's authority for marriage, which signifies that the essence of marriage is her entering her husband's authority. And the Rambam holds that it is true that her entering his authority constitutes marriage – but with seclusion, for the common practice is that when he brings her into his house, he secludes himself with her. However, this opinion also agrees with the Rambam that the primary element is seclusion, as is evident in Siman 57; see there. [And in Ketubot 11b, the sages taught: "If he married her, etc., and there are witnesses that she was not secluded, etc." This is not difficult according to the Rambam based on what the Tosafot wrote, that he does not rely on them. On the contrary, it is proof for the Rambam, for if not, what is the significance? But it can be refuted, and the Rambam in Chapter 11 omits this aspect of witnesses, and it will be explained with God's help in Siman 67.]

ז. וי"א דהחופה היא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בה חידוש שחידשו לשם החופה כגון סדינין מצויירין, ויש עושים מוורדים או מהדסים, ובה מתייחדים שניהם [ב"י סי' ס"א בשם העטור], וזהו לשון כניסה לחופה שזהו מקום מיוחד כעין כילה שיושבין החתן והכלה עם השושבינין, ובירושלמי סוף סוטה איתא חופות חתנים סדינים המצויירים וסהרוני זהב תלוים בהם [שם], הרי מפורש דהיה מקום מיוחד ומקושט להחופה.

7. And some say that the chuppah is when the father hands her over and brings her into a house that has been specially prepared for the chuppah, such as decorated sheets. Some make it with roses or myrtles, and there the couple secludes themselves [Beit Yosef, Siman 61, in the name of the Atur]. This is the meaning of "entering the chuppah," which refers to a designated place similar to a canopy where the groom and bride sit with the groomsmen. And in the Jerusalem Talmud at the end of Sotah, it is stated that wedding chuppahs are decorated sheets and gold crescents hanging from them [there]. This clearly indicates that there was a special and adorned place for the chuppah.

ח. והרא"ש ז"ל כתב [פ"ב דסוכה ס"ח]: וצ"ע מה היא החופה, אי במקום שמברכין ברכת נשואין דהיינו תחלת נשואין ולכך קרו לה חופה – א"א לומר כן, דלפעמים שמברכים אותה ברחוב העיר כשהעם מרובים, אלא במקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרו ליה חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכים ברכת חתנים כל שבעה, ונוהגין באשכנז שעושין אפריון ומושב החתן והכלה והוא נקרא חופה, עכ"ל. וזהו כעין הדיעה הקודמת ויש לזה סמך מן המקרא [יואל ב' ט"ז] "יֵצֵא חָתָן מֵחֶדְרוֹ וְכַלָּה מֵחֻפָּתָהּ", הרי שיש מקום קבוע לזמן זה המקום הנקרא חופה, כמו שכתוב (תהלים יט ו) "וְהוּא כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ" כלומר מהאוהל ששם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

החופה כדכתיב מקודם "לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם אֹהֶל בָּהֶם".

8. And the Rosh, of blessed memory, wrote [Sukkah 2:68]: "It is a matter of inquiry what the chuppah is, whether it is the place where they bless the wedding blessings, which is the beginning of the marriage, and therefore they call it chuppah. It is impossible to say this, because sometimes they bless it in the street of the city when the people are numerous. Rather, the main place where the groom and bride sit is called chuppah, and not a place made temporarily. And there they bless the wedding blessings all seven days, and it is customary in Ashkenaz to make a canopy and a seat for the groom and bride, and it is called chuppah." End quote. And this is similar to the previous opinion, and there is support for this from scripture [Joel 2:16] "Let the groom go forth from his chamber, and the bride from her chuppah," indicating that there is a fixed place for this time called chuppah, as it is written (Psalms 19:6) "And he is like a groom coming out of his chuppah," meaning from the tent where the chuppah is, as it is written before "He set a tent for the sun in them."

ט. ורבינו הרמ"א כתב די"א שהחופה הוא שפורסים סודר על ראשם בשעת הברכה, עכ"ל. ודחו דיעה זו [ע' חמ"ח סק"ז], אמנם כוונת דיעה זו הוא כעין מנהגינו שמעמידין כלונסאות ויריעה פרוסה עליהם ונקראת בלשון בני אדם "חופה" ומעמידין במקום מיוחד כמו בחצר ביהכ"נ וכדומה לזה ומכניסין תחתיה החתן והכלה והשושבינים ושם אומרים הברכות.

9. And our teacher, the Rema, wrote that there are those who say that the chuppah is when a cloth is spread over their heads at the time of the blessing. End quote. This opinion has been dismissed [see Choshen Mishpat 7:6], however, the intention of this opinion is similar to our custom where poles are erected and a canopy is spread over them, and it is called in common parlance "chuppah." It is set up in a special place, such as the courtyard of the synagogue or something similar, and the bride and groom, along with the attendants, are brought under it, and there the blessings are recited.

י. עוד כתב די"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא ואלמנה משנתייחדו, עכ"ל. וזה נמצא במשנה שבתולה יוצאה בהינומא וראשה פרוע [רפ"ב דכתובות] שהיו נוהגין להוציא הבתולות מבית אביהן לבית החתונה בשערה על כתיפה [רש"י], וההינומא היא הצעיף שעל ראשה משורבב על עיניה ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא 'הינומא' על שם תנומה [שם יז:]. וי"א דהחופה הוא מה שמוסרין אותה לחתן קודם הברכה [מרדכי ריש כתובות]. ושני דיעות אלו אין כוונתם שמיד שמשימין עליה ההינומא נחשבת כנשואה או מיד שמוסרין אותה להחתן, אלא הכוונה הוא כפי מנהגינו שמושיבין הכלה ומקלעין שערותיה ומזמרין לפניה בכלי זמר והחתן בא ומכסה פניה בסודר ומשם הולכין להחופה דזהו ההינומא והמסירה לחתן, ואצלינו פשיטא דאינה כנשואה שהרי עדיין לא קידשה ואין נשואין קודם אירוסין, אלא דזהו התחלת הנשואין ונגמרו אחר הקדושין והברכות, וגם דיעות אלו אין כוונתם אלא שזהו התחלת וסדר הנשואין [נ"ל, וע' במרדכי שם ובחמ"ח סק"ט, ודו"ק].

10. It is also written that according to one opinion, the wedding canopy (chuppah) of a virgin begins when she goes out with a veil, and for a widow, it begins when they seclude themselves, end quote. This is found in the Mishnah, where it states that a virgin goes out with a veil and her head uncovered [Ketubot 2:1]. They used to bring the virgins from their father's house to the wedding house with their hair on their shoulders [Rashi]. The "veil" (hinuma) is the scarf on her head hanging over her eyes, and sometimes she dozes within it because her eyes are not uncovered, and therefore it is called "hinuma" because of the drowsiness [Ketubot 17b]. Some say that the chuppah is when she is handed over to the groom before the blessing [Mordechai, beginning of Ketubot]. These two opinions do not mean that as soon as the veil is placed on her, she is considered married, or as soon as she is handed over to the groom, but the intention is according to our custom where the bride is seated, her hair is braided, and musicians play before her. The groom comes and covers her face with a scarf, and from there they go to the chuppah. This is the hinuma and the handing over to the groom. For us, it is obvious that she is not considered married since she has not yet been betrothed, and there is no marriage before betrothal. Rather, this is the beginning of the marriage, which is completed after the betrothal and blessings. These opinions also only intend to describe the beginning and order of the marriage process [as it appears to me; see Mordechai there and Chomat Hadat, section 9; be precise].

יא. עוד כתב דהמנהג עכשיו פשוט לקרות חופה מקום שמכניסין יריעה פרוסה ע"ג כלונסות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדש שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונשואין ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו עכ"ל, ולפ"ז עיקר גמר החופה הוא מה שאוכלין יחד במקום צנוע דזהו כיחוד, ולכן יש למנוע מלילך שם רבים [ב"ח], ואף גם אחד לא יכנוס לשם דאל"כ אין זה יחוד הראוי לביאה, ולכן יש למנוע שלא יכנוס שם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור [ב"ש סק"ה]. ולפ"ז בזמנינו דאין מנהג זה שיאכלו החתן והכלה בחדר אחד שלא יכנוס אדם שם ואדרבא בשם כל השושבינים והשושבינות ובני החתונה, א"כ צריך לדעת מה היא החופה עכשיו שנעשית נשואה.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

11. It is further written that the current custom is to call the chuppah a place where a canopy is spread over poles, and the groom and bride are brought under it publicly, and the kiddushin (betrothal) is performed there, and the blessings of betrothal and marriage are recited there. Afterwards, they are brought to their home and they eat together in a private place. This is the chuppah as it is practiced now. According to this, the main completion of the chuppah is when they eat together in a private place, which is considered seclusion (yichud). Therefore, one should prevent many people from going there [Bach], and even one person should not enter there, for otherwise it is not the proper seclusion for intimacy. Thus, one should prevent anyone from entering there to ensure complete seclusion [Beit Shmuel, paragraph 5]. According to this, in our times, since it is not the custom for the groom and bride to eat together in one room without anyone entering, but rather all the attendants and guests of the wedding are present, it is necessary to understand what constitutes the chuppah that makes her considered married now.

יב. ומצאתי לאחד מהראשונים שכתב בזה וז"ל: נ"ל שהדברים כך הם, האב מוסר בתו תחלה לחתנו להיות לו לאשה עם אחוזת מריעיו וזהו הנקרא נשואין, ואחר שהיתה עומדת יום או יומים להכין צרכי סעודה ומלבושין היה מייחד בית אחת לשמוח שם עם שושביניו ואוהביו ולעשות סעודה כדי לבעול בלילה, והיו מכניסין שם הכלה, ואותו בית המתוקן לכך הוא הנקרא חופה והוא מה שאמרו בירושלמי "לא סוף דבר לחופה אלא לבית שיש שם חופה" כלומר שאע"פ שעדיין לא הושיבו באפריון אלא בבית שיש שם אפריון מיד אוכלת בתרומה, ועל כן אני אומר שהחופה שלנו היא הכנסת הכלה שאנו מכניסים לבית שיש בו סדינים המצויירים. והנה משעת נשואין דהיינו משעת מסירת האב לבעל הוא יורשה, אבל אינו מטמא לה ואינו מיפר נדריה עד שתכנס לחופה, ומשתכנס לחופה הרי היא כאשתו לכל דבר אלא שאסור לבא עליה עד שיברך ז' ברכות, וכן אם בא עליה אחר נשואין בלא חופה לא קנאה לדברים הללו, דכל שלא ע"י חופה כזנות חשיבה וכו', עכ"ל. [הובא בשער המלך בקונטרס חופת חתנים].

12. And I found one of the early authorities who wrote about this, and this is what he said: "It seems to me that the matter is as follows: The father initially gives his daughter to her groom to be his wife among his circle of friends, and this is called 'marriage'. After she stands for a day or two to prepare the needs of the feast and clothing, he would designate a house to rejoice there with his groomsmen and friends and to make a feast in order to consummate the marriage that night. They would bring the bride into that house, and that designated house is called the 'chuppah'. This is what was said in the Jerusalem Talmud, 'Not only is it a chuppah but a house that has a chuppah,' meaning that even though they have not yet placed her in the canopy but in a house that has a canopy, she immediately eats terumah. Therefore, I say that our chuppah is the bringing of the bride into a house that has decorated sheets. From the time of marriage, which is from the time the father gives her to the husband, he inherits her, but he does not become ritually impure for her or annul her vows until she enters the chuppah. Once she enters the chuppah, she is his wife in all respects, except that it is forbidden to have relations with her until the seven blessings are recited. Also, if he has relations with her after the marriage without a chuppah, he does not acquire her for these matters, because without a chuppah it is considered promiscuity, etc." Thus he wrote. [Brought in Shaar HaMelech in the treatise on Chuppat Chatanim].

יג. מדברים אלו מתבאר דנשואין וחופה תרי מילי נינהו, וכן יש לדקדק מלשון המשנה דתנן [שם מ"ח:] לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין, ועוד תנן [שם נ"ז:] אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, ומדשינה בלשון ש"מ דתרי מילי נינהו. אבל מכל הפוסקים לא שמענו זה, ובדברי הרמב"ם שהבאנו שכתב: ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נשואין בכ"מ עכ"ל, הרי להדיא דחדא מילתא היא, וכן במשנה ד"עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין" בע"כ דזהו חופה דהא לעניין תרומה הוא, וכן פירש"י שם כלומר שתכנס לחופה לשם נשואין עכ"ל, ויש גורסים שם באמת "עד שתכנס לחופה" [תוס'], אמנם מצינו בגמ' [שם מ"ט] בברייתא דתניא: הבא על א"א כיון שנכנסה לרשות הבעל לנשואין ה"ז בחנק, ודייק שם אע"פ שלא נכנסה לחופה עדיין ע"ש – הרי דתרי מילי נינהו, וצ"ל דשם נשואין הוא שם הכולל ונמשך מן קודם החופה עד אחר החופה, וראשית הנשואין אין זה חופה עדיין וסוף הנשואין היא החופה.

13. From these words, it becomes clear that marriage (nissu'in) and the wedding canopy (chuppah) are two separate matters. This can also be inferred from the language of the Mishnah, which states (Ketubot 48b): "She remains under the authority of her father until she enters the authority of her husband for marriage." Furthermore, it states (Ketubot 57b): "A woman does not eat terumah until she enters the chuppah." The change in language indicates that they are two separate matters. However, none of the poskim (decisors of Jewish law) have mentioned this distinction. In the words of the Rambam, which we have cited: "This seclusion is called entering the chuppah, and it is called marriage everywhere." This clearly shows that they are one and the same. Similarly, in the Mishnah that states "until she enters the authority of her husband for marriage," it must be referring to the chuppah, as this pertains to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter of terumah. Rashi explains there that it means entering the chuppah for the sake of marriage. There are those who indeed have the version "until she enters the chuppah" (Tosafot). However, we find in the Gemara (Ketubot 49b) in the Baraita: "One who has relations with a married woman, once she has entered the authority of her husband for marriage, is liable to strangulation," and it is inferred there that this applies even though she has not yet entered the chuppah. Thus, it shows that they are two separate matters. It must be said that the term 'marriage' is a comprehensive term that spans from before the chuppah to after the chuppah. The beginning of the marriage is not yet the chuppah, and the culmination of the marriage is the chuppah.

יד. ונלע"ד דכל הפוסקים לא פליגי כלל, והנה באמת חופה לא כתיבא בתורה ורק נשואין כתיב כדכתיב "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ" (דברים כ ז), וזהו קיחה דנשואין, ומעיקר דין התורה כשבא עליה לשם נשואין שתהא כאשתו גמורה הרי היא נשואה כמ"ש הרמב"ם, אמנם אין דרך בני ישראל לעשות הביאה בפירסום וכשיעשה כן הרי נצריך עדים על היחוד לביאה, ואף אם אפשר שא"צ עדים לזה כמ"ש בסעי' ה', מ"מ יהיה העניין בפירסום שהרי צריכין לברכם מקודם הנשואין וסמוך לה בשבע ברכות, ולכן קבעו רז"ל שהחופה תהיה תחת הנשואין, ומעולם היה כן גם בזמן הנביאים כדכתיב "כחתן יוצא מחופתו", ונאמר "וכלה מחופתה", ובוודאי שכן הנהיג משה רבינו את ישראל.

14. It appears to me that all the authorities do not disagree at all. Indeed, the concept of a chuppah is not written in the Torah, only the concept of marriage is written, as it is stated, "And who is the man who has betrothed a woman and has not taken her" (Deuteronomy 20:7). This is the taking of marriage. According to the fundamental law of the Torah, when a man has relations with a woman for the purpose of marriage so that she becomes his complete wife, she is considered married, as Maimonides wrote. However, it is not the custom of the Jewish people to engage in relations publicly, and if one does so, witnesses are required for the seclusion for the purpose of relations. Even if it is possible that witnesses are not needed for this, as stated in section 5, the matter will still be public since they need to bless before the marriage and immediately after with the seven blessings. Therefore, our sages established that the chuppah should be part of the marriage. This has always been the case, even during the time of the prophets, as it is written, "As a bridegroom comes out of his chuppah" and "And a bride from her chuppah." Certainly, Moses our teacher instituted this practice for Israel.

טו. ופירוש "חופה" הוא מלשון "חוֹפֵף עָלָיו כָּל הַיּוֹם" (דברים לג יב) והוא לשון כיסוי והבדל מאחרים, ובאגדה אמרו חז"ל [ב"ב ע"ה] עתיד הקב"ה לעשות ז' חופות לכל צדיק וצדיק, כלומר חיפוים של כבוד להבדילם מאחרים כמש"כ "כִּי עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה" (ישעיהו ד ה), ונקבע הדבר הזה לעשות חופת כבוד ולברך עליהם שבע ברכות ובזה היא נשואה גמורה, והביאה לא תעכב והכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה, אך א"צ עידי יחוד ועשרה אנשים לברכות נשואין ושתיכף יבעול, ומכוער הדבר. וכל מין חופה שנהגו לעשות זהו קניין הנשואים כיון שכוונתם לנשואין ומובדלים מאחרים, שעומדים שניהם במקום אחד לשם נשואין כגון שהוא מכניסה לביתו ומתייחד עמה כמ"ש הרמב"ם, ויראה לי דגם כוונת הרמב"ם אינו ליחוד גמור שיהיו שניהם לבדם בחדר אחד אלא שיתייחדו להיות ביחד כאיש ואשתו ועומדים זה אצל זו ומברכים להם ז' ברכות, ולכן הדיעה שכתבנו בסעי' ו' דחופה אינו יחוד אלא ההבאה לביתו לשם נשואין, גם היא סוברת בעצם כהרמב"ם, דפשיטא דגם דיעה זו מודה שאם יביאנה לביתו והוא אינו אצלה דאין זה כלום ופשיטא שמוכרח להיות אתה ביחד ולברך להם ז' ברכות, אלא דדיעה זו לפמ"ש כל הפוסקים בדעת הרמב"ם שסובר דצריך יחוד גמור בחדר אחד ושלא יהיה אחר אצלם, לזה סוברת שחולקת עליו, אבל לדברינו בדעת הרמב"ם דא ודא אחת היא.

15. And the explanation of "chuppah" is derived from the expression "He hovers over him all day long" (Deuteronomy 33:12), indicating a covering and separation from others. In the Aggadah, our sages said [Baba Batra 75a] that in the future, the Holy One, Blessed be He, will make seven chuppot for every righteous person, meaning coverings of honor to distinguish them from others, as it is written: "For over all the glory there will be a chuppah" (Isaiah 4:5). This established the practice of making an honorable chuppah and reciting seven blessings over it, thereby completing the marriage, and the consummation is not delayed because everyone understands the bride's purpose in entering the chuppah. However, there is no need for witnesses of seclusion or ten people for the marriage blessings, and it is inappropriate to consummate immediately. Any type of chuppah customary to be made is considered the acquisition of marriage as long as their intention is for marriage and they are separated from others, standing together in one place for the purpose of marriage, such as when he brings her into his home and they seclude together as Maimonides wrote. It seems to me that even Maimonides did not intend complete seclusion, meaning that they be alone in one room, but rather that they be together as husband and wife, standing next to each other and reciting the seven blessings. Therefore, the opinion we wrote in Section 6 that chuppah is not seclusion but bringing her into his home for the purpose of marriage, also essentially agrees with Maimonides. It is obvious that this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

opinion also agrees that if he brings her into his home and is not with her, this is nothing, and it is clear that he must be with her and recite the seven blessings. However, according to what all the poskim (decisors) wrote in Maimonides' opinion that he requires complete seclusion in one room without anyone else, this opinion disagrees with him. But according to our understanding of Maimonides, both opinions are essentially the same.

טז. וכן אם הנהיגו במיני חופות אחרים כמו בסעי' ז' שעושין מקום מיוחד ומקושט בעבור החתן והכלה, או כמו אצלינו שמעמידים כלונסאות בפריסת יריעה ותחת זה מכניסים השושבינים את החתן והכלה, ומקודם מושיבין הכלה והחתן מכסה אותה, ובחזירתם מהחופה הולכים יחד ויושבין על השולחן סמוך זל"ז וזהו אות לנשואין והכל יודעים שזהו הכנה לבא עליה כדרך כל הארץ, אין לחשוש במה שבשעה זו אין ביכולתו לבא עליה דהרי בכוונה נעשתה זאת לבלי יהיה ההרגש כל כך כמ"ש, והרא"ש ז"ל שחשש מפני שמקום החופה הוא מקום ארעי מודה ג"כ, שהרי מייחדין מקום שהם ביחד קודם החופה ולאחר החופה, ממילא דכל העניין הזה הוא חופה, ומיד שמברכין להם שבע ברכות היא נשואה גמורה. וזהו שחילק אחד מן הראשונים בין נשואין לחופה שכתבנו בסעי' י"ב, ג"כ כוונתו כן שהתחלת הנשואין היא מקום שיושבין בו קודם החופה ובשם מכסה ראשה וזהו כנוטלה לרשותו, אך אין זה גמר החופה, ולא עדיפא ממסרה לבעלה דזהו מועיל רק לעניין ירושה כמ"ש בסי' נ"ז, והגמר הוא תחת החופה דאז נגמרו הנשואין, והסימן לגמר הנשואין הוא כשמברכים להם הברכות.

16. And similarly, if they have adopted different types of chuppahs, like in paragraph 7, where they make a special and decorated place for the groom and bride, or like in our practice where they set up poles with a spread canopy, and under this the attendants bring the groom and bride, and beforehand they seat the bride and the groom covers her, and upon returning from the chuppah they walk together and sit at the table close to each other, and this is a sign of marriage and everyone knows that this is a preparation for consummation in the usual manner, there is no need to worry that at this moment it is not possible for them to consummate, because this was intentionally done so that the sensation would not be too intense as mentioned. And the Rosh, of blessed memory, who was concerned because the place of the chuppah is temporary, also agrees, for they designate a place where they are together before the chuppah and after the chuppah, hence the entire matter is considered the chuppah, and as soon as they recite the seven blessings, she is fully married. And this is what one of the early authorities differentiated between marriage and chuppah, as we wrote in paragraph 12; his intention is also that the beginning of the marriage is the place where they sit before the chuppah, and there he covers her head, which symbolizes taking her into his domain, but this is not the completion of the chuppah. And it is not better than handing her over to her husband, which is effective only for matters of inheritance as stated in Siman 57, and the completion is under the chuppah, for that is when the marriage is completed, and the sign of the completion of the marriage is when they bless them with the blessings.

יז. כללו של דבר – מעיקר דין תורה הוי נשואין ביאה לשם נשואין או ההכנה לזה, והחופה היא ההכנה לזה, ואיזו הכנה תלוי במנהגא, דכיון דקורין לזה הדבר חופה ומברכין הברכות נגמרו הנשואין ותכלית הכנות כל החופות שמרגע זו ואילך נכנסה לרשותו ומוכן להיות עמה כאיש ואשתו, ולכן הרמב"ם הצריך שתהיה טהורה, דכיון דעיקר החופה הוא משום הביאה בעינן שתהא ראויה לביאה. ורוב הפוסקים חולקים עליו, וס"ל דכמו דלא חיישינן שתהא ראויה לביאה בשעת החופה ממש שהרי עשרה אנשים וודאי ימצאו שם בשביל הברכות וא"א לו לבעול אז, אלא אמרינן שתהא ראויה לביאה אחר זמן, וא"כ מה לי אחר שעה או אחר יום או יומים.

17. The general principle is that, according to the fundamental law of the Torah, marriage is through intercourse intended for the sake of marriage or its preparation. The chuppah (wedding canopy) is the preparation for this, and what constitutes this preparation depends on custom. Since this act is called chuppah and the blessings are recited, the marriage is completed, and the ultimate preparation of all chuppahs is that from this moment forward, the bride enters his domain and is ready to be with him as husband and wife. Therefore, Rambam required that she be pure, because since the essence of the chuppah is for the sake of intercourse, we need her to be fit for intercourse. However, most of the poskim (halachic authorities) disagree with him. They hold that, just as we do not require her to be fit for intercourse at the very moment of the chuppah, since ten people will certainly be there for the blessings and it is impossible for him to have intercourse then, we say that she should be fit for intercourse after some time. Therefore, what difference does it make whether it is after an hour or after a day or two?

יח. וזה שקובעין אצלינו החופה בחצר ביהכ"נ יש טעם גדול לזה, לפי שעיקר החופה הוא היציאה מרשות האב לרשות הבעל וזהו אם הבעל נוטלה לביתו, אבל אצלינו המנהג בכמה פעמים שעושין הכל בבית אבי הכלה, ולפעמים אבי הכלה נוטל גם אותו לביתו על זמן מה, וא"כ במה ניכר שיצאה מרשות האב לרשות הבעל? לכן מעמידין החופה בחצר ביהכ"נ שהוא מקום של הקהל ובשעת החופה דעת הקהל להקנות קרקע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זו לחתן זה, כמו אתרוג של הקהל שבשעת הברכה ביום ראשון של חג נחשב לכל אחד כשלו וכיון דעתה קרקע זו שלו נחשב כמביאה לרשותו [הגר"א], והכלונסאות והיריעה הפרוסה שאנו קורין לה חופה באמת הוא כן, שחופפת על החתן והכלה ומפרידתן משארי בני אדם להורות על דיבוקן זל"ז, וזה שהשושבינין עומדים ג"כ תחת החופה הכל הוא למען התחברות החתן והכלה, ולכן עומדים צמודים זל"ז [נ"ל].

18. And the fact that we establish the chuppah (wedding canopy) in the courtyard of the synagogue has a significant reason. The main purpose of the chuppah is the transition from the authority of the father to the authority of the husband, which occurs if the husband takes her to his house. However, our custom in many instances is to do everything at the house of the bride's father, and sometimes the bride's father also takes them to his house for a certain period. So, how is it evident that she has transitioned from her father's authority to her husband's authority? Therefore, we set up the chuppah in the courtyard of the synagogue, which is a communal place, and at the time of the chuppah, the community's intention is to transfer this land to this groom, similar to the community's etrog (citron) which, at the time of the blessing on the first day of the festival, is considered as each person's own. Once this land is considered his, it is as if he brings her into his domain. The poles and the spread-out canopy that we call the chuppah truly serve this purpose, as it covers the groom and bride and separates them from other people to indicate their union with each other. The fact that the groomsmen also stand under the chuppah is all for the sake of connecting the groom and bride, and therefore, they stand close to each other.

יט. ועוד נ"ל דאפילו להרמב"ם והעומדים בשיטתו דאין הברכות מעכבות ככל ברכה שאינה מעכבת, זהו רק בחופה שכתב כמו ביאה לשם נשואין או יחוד ממש בחדר סגור הראוי לביאה ברגע זו, אבל כל החופות לבד אלו שהן רק הכנות להורות על הנשואין הנגמרים לזה הזוג, כל זמן שלא ברכו עליהם שבע ברכות לא נגמרו הנשואין, ואולי זהו טעם הפוסקים דס"ל דהברכות מעכבות בחופה, ולכן בהכרח לברך ברכת חתנים קודם גמר הנשואים. [ובעיקרי הדברים שבארנו כתב גם הגר"א בסק"ט שא"צ יחוד כלל אלא שתהא ברשותו ע"ש, ואנחנו בארנו דגם הרמב"ם סובר כן, וע' רש"י קדושין י': ד"ה זו וכו' ונשאת פשיטא וכו' מכל טהור בביתך יאכל אותו ע"ש, וע' יבמות ק"י ברש"י ד"ה אבי כורסיא באפריון וקס"ד כשאר חופות שעדיין לא בעלה, ע"ש ודו"ק].

19. Furthermore, it appears to me that even according to the Rambam and those who follow his approach that the blessings are not essential, similar to any blessing that is not essential, this applies only to a wedding canopy (chuppah) that is akin to consummation for the purpose of marriage or actual seclusion in a closed room suitable for consummation at that moment. However, all other chuppahs that are merely preparations to signify the completion of the marriage for this couple—until the seven blessings are recited over them, the marriage is not completed. Perhaps this is the reason why some decisors hold that the blessings are essential under the chuppah, and therefore it is necessary to recite the blessing of the bridegroom before the completion of the marriage. [And regarding the primary matters that we have explained, the Gra also wrote in Siman 9 that there is no need for seclusion at all, only that she be in his domain, see there. And we have explained that the Rambam also holds this view. See Rashi, Kiddushin 10a, s.v. "this and so forth," "and she is married, obviously," "any pure person in your house shall eat it," see there. And see Yevamot 110 in Rashi, s.v. "father of the chair in the canopy," and the assumption is like other chuppahs where he has not yet consummated, see there and understand it well.]

כ. יש מי שאומר שנכון הוא שבשעה שמקדשה לפי מנהגינו שהקדושין היא בשעת החופה לא יעמדו החתן והכלה תחת היריעה הפרוסה ע"ג הכלונסאות שהיא החופה אלא יעמדו לפניה ואח"כ כשמתחילין לברך ז' ברכות יעמדו תחת החופה [ב"ח], והטעם שלא תהא החופה קודם הקדושין, ולא ראינו מי שחשש לזה, והנה לפמ"ש הגדולים דעיקר החופה הוא מה שאוכלים אח"כ במקום צנוע וודאי דאין חשש בזה [שם], ואפילו לפי מנהגינו אין בזה חשש, דכבר בארנו דהחופה שלנו הוא מפני שכן קבלו עליהם שזהו חופה וגמר הנשואין ונעשית אשתו גמורה, וזהו לאחר שגמרו השבע ברכות כמ"ש דאז הוא גמר החופה ולא קודם, ונמצא שהקדושין קודמת לחופה דקודם הברכות אין שם חופה ע"ז, ומה דהכנות הנשואין הן קודם הקדושין אין שום חשש בזה.

20. There are those who say that it is proper that at the time of the betrothal, according to our custom where the betrothal (Kiddushin) is done at the time of the chuppah (marriage canopy), the groom and bride should not stand under the canopy spread on poles, which is the chuppah, but should stand in front of it. Then, when they begin to bless the seven blessings (Sheva Brachot), they should stand under the chuppah [Beit Yosef]. The reason is so that the chuppah does not precede the betrothal. However, we have not seen anyone who is concerned about this. According to what the great authorities have said, the primary aspect of the chuppah is the seclusion that follows in a modest place. Therefore, there is certainly no concern in this matter [ibid.]. Even according to our custom, there is no concern in this, as we have already explained that our chuppah is because they accepted upon themselves that this is the chuppah and the completion of the marriage, and she becomes his wife completely. This is after they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

have completed the seven blessings, as we have said, that then it is the completion of the chuppah and not before. Therefore, the betrothal precedes the chuppah, as before the blessings there is no chuppah. The fact that the preparations for the marriage are before the betrothal is of no concern.

כא. כיון דארוס וארוסה אסורים ביחוד, לכן כתב רבינו הרמ"א דארוס שהוא עם ארוסתו בבית אחד מברכין ז' ברכות פן יתייחדו, עכ"ל. ואע"ג דברכות בלא חופה לאו כלום היא, מ"מ לפמ"ש הרמב"ם דבכוונתו לשם נשואין א"צ חופה לכן מברכין ז' ברכות דאז פשיטא אם יבא עליה יתכוין לנשואין ולא שביק התירא ואכל איסורא, ועוד דלהפוסקים דהברכות מעכבות בהכרח לברך להם [ב"ש סק"א], ועוד כיון דשוהין יחד בבית זמן רב הוי כחצר של שניהם ויחוד דידהו הוי נשואין ומותרת לו אחר הברכה [חמ"ח סק"א]. וכ"ז לפי מנהגם שכבר נתקדשה, אבל לפי מנהגינו שהקדושין הם בעת החופה לא מהני הברכות שהרי לא נתקדשה עדיין, ולכן יש להמשודך להתרחק א"ע ממשודכתו עד זמן החתונה.

21. Since a betrothed man and woman are prohibited from being secluded together, our master the Rema wrote that a betrothed man who is with his betrothed in one house should recite the seven blessings, lest they become secluded. And even though blessings without a wedding canopy are not effective at all, nevertheless, according to what the Rambam wrote, that if his intent is for marriage, a wedding canopy is not necessary, therefore they recite the seven blessings. For then, it is obvious that if he has relations with her, he intends for marriage and will not abandon the permissible and engage in the forbidden. Additionally, according to the opinions that the blessings are essential, it is necessary to recite them. Moreover, since they are together in the house for a long time, it is like a courtyard belonging to both of them, and their seclusion is considered marriage, making her permitted to him after the blessings. All of this is according to their custom, where betrothal has already taken place, but according to our custom, where the betrothal occurs at the time of the wedding canopy, the blessings are not effective since the betrothal has not yet occurred. Therefore, the betrothed man should distance himself from his betrothed until the time of the wedding.

כב. כבר כתבנו בשם הרמב"ם דהמארס את האשה ובירך ברכת חתנים ולא נתייחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא, שאין ברכת חתנים עושה הנשואים אלא כניסה לחופה, עכ"ל. אמנם אם יבא עליה לשם נשואין שפיר דמי כמ"ש, וכוונת הרמב"ם באם שלא יבא עליה ולא יתייחדו מיד, הברכות לבטלה [ע' חמ"ח סקי"א].

22. We have already written in the name of the Rambam that if someone betroths a woman and recites the wedding blessings but has not yet secluded himself with her in his home, she is still considered betrothed. The wedding blessings do not effectuate the marriage; only entering the chuppah (bridal canopy) does. However, if he cohabits with her for the purpose of marriage, it is valid as we have written. The Rambam's intention is that if he does not cohabit with her or immediately seclude himself with her, the blessings are in vain.

כג. וכן להיפך, אם אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים – ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים, ואע"ג דכל ברכות צריך עובר לעשייתן מ"מ כיון דבברכות אלו לא נזכר כלל מנשואין יכול לברכם גם אח"כ, אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקדושין ככל הברכות שצריכים עובר לעשייתן.

23. And likewise, if he betrothed and brought her to the chuppah but did not recite the blessings of the grooms, she is still considered fully married, and he can recite the blessings even after several days. And although all blessings must ideally be recited prior to the performance of the mitzvah, nevertheless, since these blessings do not explicitly mention the marriage, they can be recited afterward as well. However, the blessing for betrothal must be recited before the betrothal, like all blessings that must be recited before fulfilling the mitzvah.

כד. כמה מהפוסקים כתבו דאין חופה לאלמנה ויסודם מירושלמי, ויתבאר בס"ד בסי' ס"ד דאין ראיה מהירושלמי, ופשיטא דלדעת הרמב"ם דהחופה הוא היחוד וכן להסוברים דהחופה הוא היציאה לרשותו למה יהיה חילוק בין בתולה לאלמנה, אמנם להסוברים דעיקר החופה היא הבית שמייחדים לישיבת החתן והכלה ובסדינין המצויירין, וכן להסוברים דעיקר החופה הוא פריסת הסודר או ההינומא, וודאי כיון דבאלמנה אין עושין כן לא שייך בה חופה ועיקר קניינה ביחוד הראוי לביאה, וכן לפי החופות שלנו שאין עושין פומבי לאלמנה כשנשאת לאלמון ואינה מכסה ראשה ואין להם שושבינין ולא כלי זמר ואין מוליכין אותם לחצר ביהכ"נ, אלא בחשאי מעמידים כלונסאות עם יריעה פרוסה בבית ומקדשה ואומרים שבע ברכות – אין זה קניין חופה וצריך לקנותה ביחוד הראוי לביאה, ובסי' ס"ד יתבאר עוד בזה בס"ד.

24. Several of the poskim (halachic authorities) wrote that there is no chuppah (bridal canopy) for a widow, and their basis is from the Jerusalem Talmud. It will be explained with God's help in Siman 64 that there is no proof from the Jerusalem Talmud. It is obvious according to the Rambam's opinion, who holds that the chuppah is the seclusion, and likewise according to those who maintain that the chuppah is the transfer into the husband's domain, why should there be a difference between a virgin

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and a widow? However, according to those who maintain that the essence of the chuppah is the house that is designated for the residence of the groom and bride, or with the decorative sheets, and likewise according to those who maintain that the essence of the chuppah is the spreading of the canopy or the veil, certainly since these are not done for a widow, she does not have a chuppah. The primary acquisition for her is through seclusion suitable for marital relations. Similarly, according to our chuppahs, where a widow's marriage to a widower is not made public, she does not cover her head, they do not have attendants or musical instruments, and they are not led to the courtyard of the synagogue. Rather, they set up poles with a spread fabric in the house and he sanctifies her (marries her) and they recite the seven blessings – this is not an acquisition of chuppah and it is necessary to acquire her through seclusion suitable for marital relations. This will be further explained with God's help in Siman 64.

כה. קודם כניסה לחופה צריך לכתוב לה כתובה ואח"כ יהא מותר באשתו, דכך אמרו חז"ל אסור לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, כן פסק הרמב"ם והביאו רבינו הב"י בסעי' ג'. ואין לשאול למה החיוב לכתוב קודם החופה, יכתבנה אחר החופה קודם שיבא עליה, די"ל דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דצריך חופה הראויה לביאה ובלא כתובה אינה ראויה לביאה [הה"מ פ"י ה"ז], ולפ"ז אנן דלא קיי"ל כמותו בזה כמ"ש בסי' ס"א היה מותר לכתוב גם אח"כ, ומה שלא הגיה רבינו הרמ"א בזה משום דלמנהגינו מפסיקים בקריאת הכתובה תחת החופה בין ברכת אירוסין לנשואין א"כ גם בלא טעם הרמב"ם בהכרח לכותבה קודם החופה, וכן המנהג.

25. Before entering the chuppah, one must write a ketubah, and only afterward is it permitted to be with his wife. For our Sages have said that it is forbidden to be with one's wife even for one hour without a ketubah. This is the ruling of the Rambam, and it is brought by Rabbeinu Beit Yosef in Section 3. One should not ask why it is obligatory to write it before the chuppah; why not write it after the chuppah, before consummation? One could say that the Rambam is consistent with his view that the chuppah must be fit for consummation, and without a ketubah, it is not fit for consummation [Hilkhot Ishut 10:7]. According to this, since we do not hold like him in this matter, as stated in Section 61, it would be permitted to write it afterward. However, Rabbeinu the Rema did not correct this because, according to our custom, we interrupt with the reading of the ketubah under the chuppah between the blessing of betrothal and the blessing of marriage. Therefore, even without the reason of the Rambam, it is necessary to write it before the chuppah, and this is the custom.

כו. אבל אין הכתובה לבדה עושה נשואין, ולכן המארס את האשה וכתב לה כתובה ולא נכנסה לחופה עדיין היא ארוסה ואינה נשואה שאין הכתובה עושה נשואין, ואם מת או גירשה כתב הרמב"ם דגובה עיקר כתובה רק מבני חורין ולא ממשעבדי, ותוספת אינה גובה כלל אפילו כתב לה, וטעמו דס"ל דהכתובה לאו כלום הוא שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה, ורק עיקר הכתובה היה כמלוה ע"פ ולכן גובה רק מבני חורין, אבל אם אירס אשה ולא כתב לה כתובה ומת או גירשה והיא ארוסה – אין לה כלום אפילו העיקר, שלא תקנו לת עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב, וזהו דעת הרמב"ם.

26. But the ketubah (marriage contract) alone does not effectuate marriage. Therefore, if someone betroths a woman and writes her a ketubah, but she has not yet entered the chuppah (marriage canopy), she is still betrothed and not married, because the ketubah does not effectuate marriage. If he dies or divorces her, Rambam wrote that she collects the principal amount of the ketubah only from unencumbered properties and not from encumbered properties. She does not collect any additional amount (even if it was written in the ketubah). Rambam’s reasoning is that the ketubah is not considered significant because it was written only on the condition that he would marry her. Therefore, the principal amount of the ketubah is like an oral loan, and she collects only from unencumbered properties. However, if he betrothed a woman and did not write her a ketubah and he dies or divorces her while she is still betrothed, she does not receive anything, not even the principal amount, because the enactment of the principal amount of the ketubah was not established until marriage or until it is written. This is the opinion of Rambam.

כז. ויש מרבותינו דס"ל דארוסה יש לה כתובה, דבכמה מקומות בש"ס מוכח כן, ואם לא כתב לה גובה מבני חרי, ובכתב לה גובה גם ממשעבדי כבכל השטרות, אבל בלא כתב לה היה נראה דגם לדיעה זו אינה גובה ממשעבדי, אך הרא"ש ז"ל כתב דגם בדלא כתב לה גובה ממשעבדי בתנאי ב"ד [כתובות פ"ד סס"ד] ונראה מדברי הרא"ש במקום אחר דספוקי מספקא ליה להאי דינא [שם פ"ה ס"ה], ולא עוד אלא אפילו אם כתב לה מן האירוסין וחזר וכתב לה מן הנשואין אחולי אחלה לשיעבודא קמא [שם] ואינה גובה מן הלקוחות אלא מזמן הנשואים. וכל זה לעניין עיקר כתובה, אבל לעניין תוספת כתובה הכל מודים דאפילו בדכתב לה אינה גובה מן האירוסין, דאומדנא גדולה היא שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה, וכתבו הפוסקים דהמנהג כהרמב"ם לבלי לגבות כתובה לארוסה, דבכל המקומות שבגמ' דמבואר דארוסה יש לה כתובה מוקי לה הרמב"ם בדכתב לה, וכן הוא שיטת הגאונים דכיון דבגמ' איבעיא להו אם ארוסה יש לה כתובה אם לאו ולא איפשיטא שם [ב"מ י"ז.] אין ביכולת להוציא כתובה.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

27. Some of our Rabbis hold that a betrothed woman (arusah) is entitled to a ketubah, as it is demonstrated in several places in the Talmud. If he did not write one for her, she can collect from unencumbered properties, but if he did write one for her, she can collect even from encumbered properties, as with all written contracts. However, without writing one for her, it would seem that even according to this opinion, she cannot collect from encumbered properties. However, the Rosh, of blessed memory, wrote that even without writing one for her, she can collect from encumbered properties by the stipulation of the court (Ketubot 4:6). It appears from the words of the Rosh in another place that he was uncertain about this ruling (ibid. 5:5). Moreover, even if he wrote one for her at the time of betrothal and then wrote another at the time of the marriage, the first lien is considered waived (ibid.), and she can only collect from the time of the marriage. All of this pertains to the basic ketubah, but regarding the additional ketubah, all agree that even if he wrote one for her, she cannot collect from the time of the betrothal, for it is a strong presumption that he wrote it only with the intention to marry her. The poskim have written that the custom follows Maimonides (Rambam) that a betrothed woman does not collect a ketubah, as in all the places in the Gemara where it is stated that a betrothed woman has a ketubah, Maimonides establishes that it is when he wrote one for her. This is also the opinion of the Geonim, since in the Gemara it was questioned whether a betrothed woman has a ketubah or not, and it was not resolved there (Bava Metzia 17a), it is not possible to collect a ketubah.

כח. המארס את בתו ונתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין אפילו כמה פעמים, קודם שנתבגרה – כתובתה של אביה, דמרשות אב אינה יוצאה אלא רק בבגרות או בנשואין, ולכן אם נשאת ונתאלמנה או נתגרשה מן הנשואין אפילו קודם בגרות ואפילו היא קטנה – אין לאביה בה כלום, אפילו בכתובה הראשונה שנכתבה מן האירוסין לא אזלינן בתר כתיבה לומר הואיל דנכתבה ברשות האב ליהוי דאב, אלא אזלינן בתר גוביינא והגוביינא הוא אחר הנשואין [רש"י כתובות מ"ג:].

28. If a man betroths his daughter and she becomes widowed or divorced from the betrothal, even several times, before she reaches the age of maturity—her ketubah belongs to her father, for she does not leave her father's authority except through maturity or marriage. Therefore, if she marries and then becomes widowed or divorced from the marriage, even before maturity and even if she is a minor—her father has no claim over her, not even over the first ketubah written from the betrothal. We do not follow the writing of the ketubah to say that since it was written under the father's authority, it should belong to the father. Rather, we follow the collection [of the ketubah], and the collection is after the marriage. [Rashi Ketubot 43].

כט. ארוסה שמתה, אם היה הארוס כהן – אינו מטמא לה, דכתיב "כִּי אִם לְשְׁאֵרוֹ" (ויקרא כא ב) וזהו קירוב בשר, וארוסה לאו שארו היא אפילו קידשה בביאה כיון שאסורה לו עד הנשואין. ואם מת הוא אינה חייבת לטמא לו, אע"ג דמצוה לטמא לכל הקרובים מ"מ להארוס אינו מצוה, אבל איסור לית בה אפילו היא כהנת, דבנות אהרן לא נצטוו על הטומאה, דכתיב "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן" (ויקרא כא א) – ולא בנות אהרן.

29. A betrothed woman who died—if the betrothed was a Kohen, he does not become impure for her, as it is written, "except for his close relative" (Leviticus 21:2), and this refers to a close blood relative. A betrothed woman is not considered his close relative, even if he betrothed her through intercourse, since she is forbidden to him until the marriage. If he died, she is not obligated to become impure for him, even though it is a mitzvah to become impure for all close relatives; nonetheless, for the betrothed, it is not a mitzvah. However, there is no prohibition for her, even if she is a Kohenet (a female descendant of Aaron), because the daughters of Aaron were not commanded regarding impurity, as it is written, "Say to the priests, the sons of Aaron" (Leviticus 21:1) — and not the daughters of Aaron.

ל. וכן לעניין ירושה – כשמתה אינו יורשה דגם בירושה כתיב "שארו", וכיון שאינו יורשה אינו חייב גם בקבורתה אלא אביה יורשה ואביה קוברה, וכן אם אין האב יקברוה יורשיה, ואפילו לא נשאר שום ירושה ממנה אין על הארוס חיוב לקוברה ולהוציא הוצאות, ואפילו אם נשאת לו במקום שמפני התקנה אינו יורשה כמ"ש בסי' נ"ג אינו חייב בקבורתה, ובמקום שיורש מחצה נדונייתה י"א דהקבורה על שניהם [חמ"ה], וי"א על הבעל לבדו [ב"ש].

30. And similarly, regarding inheritance – when she dies, he does not inherit her because in the context of inheritance, it is also written "his flesh," and since he does not inherit her, he is also not obligated to bury her. Rather, her father inherits her and her father buries her. And if there is no father, her heirs will bury her. Even if nothing remains from her inheritance, the betrothed man is not obligated to bury her or to incur expenses. Even if she was married to him in a place where, due to a regulation, he does not inherit her as mentioned in Siman 53, he is not obligated to bury her. In places

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

where he inherits half of her dowry, some say the burial is the responsibility of both of them [Chamudei Daniel], and some say it is solely the husband's responsibility [Beit Shmuel].

לא. וכן אין הארוס חייב במזונות ארוסתו, דכל זמן שלא נשאת ואין עליו חיוב עונתה אין עליו ג"כ חיוב שארה וכסותה, אא"כ היתה יתומה קטנה הנזונית מן האחין דבזה חייב הארוס במזונותיה, דכיון דמאחין אין לה מזונות אלא עד שתתארס או עד שתבגור וזו אינה בוגרת כדי שתזון עצמה אלא קטנה או נערה ואין אדם רוצה שתתבזה ארוסתו ותלך ותשאל על הפתחים, ולפיכך אפילו אומר שאינו חושש בזה כופין אותו לזונה ומתחייב בתקנתא דרבנן, וזהו דעת הרמב"ם, וי"א דהארוס אינו חייב במזונותיה אפילו בכה"ג ונזונית מן האחין [ותלוי בגירסא דשם נ"ג:]. ודבר פשוט דמשודכת אין לה שום דין אישות אפילו כארוסה, ואפילו כתב לה כתובה אינו כלום אם חזרו בהם קודם אירוסין, שלא כתב לה אלא ע"מ לקדשה ולכונסה [חמ"ח], וכ"ש דלשארי דברים אין לה שום דין כארוסה.

31. Similarly, the betrothed man is not obligated to provide sustenance for his betrothed, because as long as she has not been married and he is not obligated in her marital relations, he is likewise not obligated in her sustenance and clothing. Unless she is a minor orphan who is being supported by her brothers, in which case the betrothed man is obligated to provide for her sustenance. Since she does not have sustenance from her brothers except until she is betrothed or until she matures, and this one has not matured to support herself but is a minor or a young girl, and no one wants his betrothed to be disgraced and go begging at the doors. Therefore, even if he says he does not care about this, we compel him to support her, and he becomes obligated by rabbinic decree. This is the opinion of the Rambam. However, some say that the betrothed man is not obligated to provide her sustenance even in such a case, and she is sustained by her brothers [and it depends on the version there in Gitin 53]. It is obvious that a merely matched woman has no status of a wife even like a betrothed one, and even if he wrote her a Ketubah, it means nothing if they retract before the betrothal, since he wrote it only with the intention to betroth and marry her [Chochmat Adam]. All the more so for other matters, she has no status like a betrothed woman.

סימן נו

א. **[כמה זמן נותנין לארוסה כשתבעה הארוס לנשואין ובו י"א סעיפים]**
ארוסה שתבעה הארוס להנשא ולא הגבילו בשעת האירוסין זמן הנשואין, והיא אומרת שצריכה זמן לתקן בגדיה ותכשיטיה וכל מה שצריכה – נותנים לה זמן י"ב חדש מיום התביעה לפרנס א"ע ולתקן תקוניה, ואח"כ תנשא ואין ביכולתה לעכב עוד, ואם אומרת שעכ"ז עדיין לא הוזמנה כראוי יכול לכופה שתנשא, ואם מסרבת כותבין עליה אגרת מרד אם כוונתה לצערו כמ"ש בסי' ע"ז, ושם יתבאר בס"ד.

1. **[How Much Time is Given to a Betrothed Woman When the Betrothed Man Demands Marriage, and in it are 11 Sections]**
A betrothed woman whose betrothed demands marriage, and no time for marriage was set at the time of the betrothal, and she says she needs time to prepare her clothing, jewelry, and all that she needs – she is given twelve months from the day of the demand to provide for herself and to make her preparations. Afterwards, she must marry and cannot delay any longer. If she says that even after this time she is still not properly prepared, he can compel her to marry. If she refuses, a letter of rebellion is written against her if her intention is to cause him distress, as explained in Siman 77, where it will be explained with God's help.

ב. אין חילוק אם הוא בחור או אלמן, ואינו יכול לומר כיון שאינני בחור איני מקפיד על ההכנה כל כך, דיכולה לומר חיבתו עלי יותר מן הבחור [ירושלמי פ' אע"פ]. וגם אין חילוק בין שתבעה מיד אחר האירוסין ובין שתבעה שנים רבות אחר האירוסין, ואינו יכול לומר כיון שעבר זמן רב למה לא הכנת עצמך, דיכולה לומר כיון שבשעת האירוסין לא קבענו זמן לכן כל זמן שלא תבעתני לא הכנתי א"ע, ואין חילוק בזה בין יש לה אב לאין לה אב, אך בשנותיה יש חילוק כמו שיתבאר.

2. There is no difference whether he is a bachelor or a widower, and he cannot say that since he is not a bachelor, he is not so particular about the preparations, for she can say that his affection for her is greater than that of a bachelor [Yerushalmi, Chapter "Even Though"]. And there is also no difference whether he demanded immediately after the engagement or many years after the engagement, and he cannot say that since much time has passed, why did she not prepare herself, for she can say that since at the time of the engagement we did not set a time, therefore, as long as he did not demand, I did not prepare myself. And there is no difference in this regard whether she has a father or not, but there is a difference in her age, as will be explained.

ג. כיצד, המארס קטנה ע"י אביה ותבעה הבעל לנשואין כשהיא קטנה – אין משיבין לו כלום עד שתגדיל, ולא לבד שהיא יכולה לעכב אלא אפילו אביה יכול לעכבה שלא תנשא עד שתגדיל ותעשה נערה, ואין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הארוס יכול לומר להאב מאי נפקא לך מינה ומה דאגתך אחרי שהיא מתרצית, דיכול האב לומר לו עתה אין בה דעת ואיחוש שאחר הנשואין תתחרט ותבא אלי ואצטרך לתקן לה תכשיטין אחרים ובגדים חדשים [גמ' כתובות נ"ז:], ואם נתרצו כולם שיכנסנה אין הב"ד מעכבים על ידם, ומ"מ אין ראוי לעשות כן דהרי אפילו לקדש את הקטנה מצוה שלא לקדשה עד שתגדיל כמ"ש בסי' ל"ז. ואמנם לבד האב אין ביכולת שום אדם לעכבם כשהיא מתרצית, ואפילו קרוביה אין יכולין למחות בה ואף אם מת האב, דהרי לא תחזור אליהם, ואע"פ שהיא חולנית ולפי מראית העין ממהר לכונסה כדי שיירשנה כמו במקום שאין תקנת שו"ם או שמדמה שתחיה משך שנים וסוף סוף יירשנה, מ"מ כיון שהיא מתרצית יכול לכונסה. ויש מהגדולים שכתבו שהקרובים יכולים לעכב כשאין האב קיים מטעם שהם ראוים ליורשה והנשואים יהיה רק נשואין דרבנן, אבל ר"ת חלק עליהם ופסק כמ"ש [במרדכי פ"ב דקדושין ובהגה"מ פכ"ב מבואר זה, וצ"ע ששם כתוב דעברו עליה י"ב חדש וכ"כ הרמ"א בד"מ, ובשו"ע לא הזכיר זה, ע"ש] [וע' בסי' ל"ז סעי' י"ג ברמ"א, וצ"ע ודו"ק].

3. How so? If a girl is betrothed by her father and the husband demands marriage while she is still a minor, we do not respond to him at all until she grows up. Not only can she delay the marriage, but even her father can delay it until she grows up and becomes a young woman. The betrothed cannot say to the father, "What difference does it make to you? What are you worried about if she consents?" The father can reply, "She currently lacks understanding, and I fear that after the marriage, she might regret it and come to me, and I will need to provide her with new ornaments and clothing" (Gemara, Ketubot 57b). If all parties agree for her to enter the marriage, the court does not prevent them. Nevertheless, it is not proper to do so, as it is even a commandment not to betroth a minor until she grows up, as stated in Siman 37. However, aside from the father, no one else can prevent the marriage if she consents, not even her relatives. Even if the father has died, she does not return to them. Although she is ill and it appears that he is hastening to marry her to inherit her, as in a place where there is no Takkanat Shum, or he imagines she will live for years and he will eventually inherit her, nevertheless, since she consents, he can marry her. Some of the great authorities wrote that the relatives can prevent the marriage if the father is not present, because they are fit to inherit her and the marriage would only be a rabbinic marriage. But Rabbeinu Tam disagreed with them and ruled as mentioned (See Mordechai, Chapter 2 of Kiddushin and Hagahot Maimoniot, Chapter 22, where this is explained. It is perplexing as it states there that twelve months have passed, and so Rema wrote in Darkei Moshe, but this is not mentioned in Shulchan Aruch. See there). (Also, see Siman 37, Seif 13 in the Rema. It is complex and requires careful study).

ד. ודע, דזה שכתבנו שבקטנותה אין משיבין לו כלום עד שתגדיל, כן נ"ל מלשון הרמב"ם פ"י ומלשון השו"ע, ובגמ' [כתובות נ"ז:] איתא אין פוסקין על הקטנה להשיאה כשהיא קטנה אבל פוסקין על הקטנה להשיאה כשהיא גדולה, וכ"כ הטור, ומלשון זה משמע דהארוס יכול לכוף לזה גם בקטנותה להגביל זמן כעת שתנשא בגדלותה לאחר י"ב חדש, אבל הרמב"ם השמיט זה ונ"ל דמפרש שאין זה חובה שיכול הארוס לכוף לזה אלא כלומר שאין איסור בדבר, וכן משמע בגמ' דפריך פשיטא ומתרץ דלא חיישינן דילמא מעיילא פחדא מהשתא וחלשה קמ"ל ע"ש, ואם נאמר שהארוס יכול לכוף לזה מאי פריך, אלא וודאי דהתירא קמ"ל דלא חיישינן שתחלש [ובזה א"ש קושית התוס' שם ד"ה בגרה, ודבריהם תמוהים כמ"ש המהרש"א, ולפמ"ש א"ש ודו"ק] [וע"ש ברש"י ד"ה אבל וכו' בלא קדושין וכו'].

4. And know that what we have written, that in her youth we do not respond to her at all until she grows up, so it seems to me from the language of the Rambam in Chapter 10 and from the language of the Shulchan Aruch. And in the Gemara (Ketubot 57b) it states: "We do not arrange a marriage for a minor girl, but we do arrange a marriage for her when she is grown." And so writes the Tur. From this language, it appears that the betrothed can compel this even in her youth, to set a time now for her to marry when she grows up, after twelve months. But the Rambam omits this, and it seems to me that he interprets it as not an obligation that the betrothed can compel this, but rather that there is no prohibition in the matter. And this is also implied in the Gemara, which raises the question "Isn't it obvious?" and answers that we are not concerned that she might become frightened now and become weak, thus it teaches us. And if we were to say that the betrothed can compel this, what was the question? Rather, it certainly teaches us that there is no prohibition, and we are not concerned that she might become weak. (And with this, the question of the Tosafot there, s.v. "bagrah," is resolved, and their words are puzzling as the Maharsha wrote, and according to what I have written, it is clear, and examine it well). (And look there in Rashi, s.v. "but etc., without betrothal etc.").

ה. תבעה בנערותה נותנין לה י"ב חדש מזמן התביעה, וילפינן לה מרבקה דכתיב "תֵּשֶׁב הַנַּעֲרָה אִתָּנוּ יָמִים" וגו' (בראשית כד, נה) ו"יָמִים" הוא שנה כדכתיב "יָמִים תִּהְיֶה גְּאֻלָּתוֹ" [גמ'], ואע"ג דרבקה קטנה היתה כמבואר באגדה, אך בדורות הראשונים היה זמן גדלותם קודם הזמן שלנו [תוס' סנהדרין ס"ט.] והרי התורה קראתה נערה אך דקטנה ג"כ בכלל נערה [כתובות מ"ד:], ואין ראיה גמורה מזה ואסמכתא בעלמא היא, וכיון שנותנין לה י"ב חדש ממילא דיהיו הנשואין לאחר בגרותה דאין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5. If she was summoned during her youth, she is given twelve months from the time of the summons. We derive this from Rebecca, as it is written, "Let the young woman stay with us a few days" (Genesis 24:55), and "days" means a year, as it is written, "his redemption shall be a year" [Talmud]. And even though Rebecca was a minor, as explained in the Aggadah, in earlier generations the time of maturity was earlier than in our times [Tosafot Sanhedrin 69a]. The Torah refers to her as a "young woman," but a minor is also included in the term "young woman" [Ketubot 44b]. There is no conclusive proof from this, and it is merely an allusion. Since she is given twelve months, it naturally follows that the marriage will occur after she reaches maturity, as there is only a six-month difference between youth and maturity.

ו. תבעה בבגרותה – אין נותנין לה י"ב חדש מזמן התביעה אלא י"ב חדש מהזמן שנתבגרה, ואם תבעה ששה חדשים אחר הבגר ממילא דאין לה אלא ששה חדשים מזמן התביעה, והטעם דמיד בבגרותה מתחלת להכין א"ע, וזהו דעת הרמב"ם והטור והשו"ע. אבל יש מרבותינו דס"ל דזהו דווקא אם נתקדשה לאחר שבגרה דמסתמא מכינה תכשיטיה מיד כשתתבגר כדי שאם ימצא לה בעל שיהא הכל מוכן, אבל נתקדשה קודם בגרות אינה מקפדת להכין כיון שכבר היא מקודשת [תוס'], ולכן נותנין לה י"ב חדש מזמן התביעה, אך בשו"ע לא הובא דיעה זו [ע' ב"ש]. וכן אם נתקדשה ביום הבגרות נותנין לה י"ב חדש מזמן הקדושין שהוא זמן הבגרות אפילו אם תבעה אח"כ.

6. If she was demanded in her maturity (i.e., after reaching adulthood) — she is not given twelve months from the time of the demand but twelve months from the time she matured. And if she was demanded six months after maturity, then she only has six months from the time of the demand. The reason is that immediately upon her maturity, she begins to prepare herself. This is the opinion of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch. However, some of our rabbis hold that this is only if she was betrothed after she matured, as it is assumed that she starts preparing her adornments immediately upon maturing so that if she finds a husband, everything will be ready. But if she was betrothed before maturing, she does not bother to prepare since she is already betrothed [Tosafot], and therefore she is given twelve months from the time of the demand. However, this opinion is not brought in the Shulchan Aruch [see Beit Shmuel]. Similarly, if she was betrothed on the day of her maturity, she is given twelve months from the time of the betrothal, which is the time of maturity, even if she was demanded afterward.

ז. וזהו כשלא עברו י"ב חדש אחר בגרותה, אבל אם עברו י"ב חדש אחר בגרותה ואח"כ נתקדשה – אין נותנים לה אלא שלשים יום מזמן התביעה מפני שכבר הכינה צרכיה, וי"א דהשלשים יום הוא מזמן הקדושין [רש"י], והפוסקים הסכימו לדיעה ראשונה. ואם לא עברו עליה י"ב חדש שלימים בבגרותה קודם הקדושין משלימין לה י"ב חדש משעת הבוגרות [טור], ואם שלמו לה י"ב חדש בתוך ל' יום של שעת תביעה – משלימין לה ל' יום משעת תביעה [שם] [ובב"ש סק"ב יש טה"ד].

7. And this is when twelve months have not passed since she reached maturity, but if twelve months have passed since she reached maturity and then she became betrothed, we only give her thirty days from the time of the demand because she has already prepared her needs. Some say that the thirty days are counted from the time of the betrothal [Rashi], but the decisors agreed with the first opinion. And if twelve full months have not passed since her maturity before the betrothal, we complete twelve months from the time of maturity [Tur], and if twelve months are completed within thirty days from the time of the demand, we complete thirty days from the time of the demand [there] [and in Beit Shmuel section 2 there is a scribal error].

ח. כל זה הוא כשהיא בתולה, אבל אם היא אלמנה וגרושה מן הנשואין – אין נותנים לה אלא שלשים יום מזמן התביעה, ולי"א מזמן הקדושין כמ"ש. ואם נתארסה לאחר ועברו כמה חדשים אחר התביעה ומת ונתארסה לאחר – אין חושבין מזמן של הראשון [ב"ש], מיהו אם הראשון תבעה בימי הנערות ושהתה י"ב חדש א"כ היא בוגרת ששה חדשים, ממילא דאין לה משני רק ששה חדשים, דהא אם תבעה הראשון אחר שבגרה מונין ג"כ מזמן בגרותה כמ"ש [שם, ומ"ש דגם בקטנות מהני התביעה, כבר כתבנו דלא משמע כן מהרמב"ם, ודו"ק].

8. All this applies when she is a virgin, but if she is a widow or divorced from a marriage, she is only given thirty days from the time of the claim, and according to some, from the time of the betrothal, as stated. If she became betrothed to another and several months passed after the claim and he died and she became betrothed to another, we do not count from the time of the first one [Beit Shmuel]. However, if the first one claimed her during her youth and twelve months passed, she would be an adult for six months, and consequently, she only has six months from the second one. For if the first one claimed her after she matured, we also count from the time of her maturity, as stated [there, and what is mentioned that even in her youth the claim is valid, we have already written that it does not seem so from the Rambam, and investigate further].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ט. כשם שנותנים זמן לאשה משתבעה הבעל לפרנס א"ע, כך נותנין זמן לאיש לפרנס א"ע להכין צרכי החתונה משתבעה האשה אותו, וכמה זמן נותנים לו מבואר בירושלמי דדינו כדינה לפי מה שהוא, אם הוא בחור אפילו נשא אלמנה נותנים לו י"ב חדש, ואם הוא אלמן נותנים לו ל' יום, ובדידיה אין חילוק בשנותיו מפני שאין האיש אפילו הוא גדול מתחיל להכין את עצמו קודם התביעה. והרמב"ם כתב: וכמה זמן נותנים? כמו שנותנין לה, אם י"ב חדש – י"ב חדש, ואם ל' יום – ל' יום, עכ"ל. ומלשונו משמע דאינו תלוי בו כלל אלא בה, אם היא בתולה אפילו הוא אלמן נותנין לו י"ב חדש, ואם היא אלמנה אפי' הוא בחור אין לו רק ל' יום, ולא חש להך דירושלמי משום דבש"ס שלנו מוכח כדבריו [מדמקשה לר"ה, ולתרץ דמשום דידיה, ע' ר"ן], וגם הסברא כן הוא דהא הזמן שנותנים לו הוא משום הכנת צרכי החופה ולמה צריך לזה י"ב חדש, ולהרמב"ם א"ש דאם היא צריכה י"ב חדש אז ממילא אינו ממהר עצמו להכין עד זמנה, ולהירושלמי צ"ל דהכנתו אינו רק לנשואין בלבד אלא גם לשארי צרכיו ולזה צריך יותר זמן, והרא"ש והטור פסקו כהירושלמי.

9. Just as a period of time is given to a woman when the husband is summoned to support himself, so too is a period of time given to a man to support himself and to prepare for the needs of the wedding when the woman summons him. And how much time is given to him is explained in the Jerusalem Talmud, where his rule is the same as hers according to his circumstances: if he is a bachelor, even if he marries a widow, he is given twelve months; and if he is a widower, he is given thirty days. In his case, there is no distinction based on his age since a man, even an older one, does not begin to prepare himself before being summoned. And Maimonides wrote: "And how much time is given? The same as is given to her: if twelve months, then twelve months; and if thirty days, then thirty days." From his wording, it seems that it does not depend on him at all but on her: if she is a virgin, even if he is a widower, he is given twelve months; and if she is a widow, even if he is a bachelor, he is given only thirty days. He did not consider the Jerusalem Talmud because our Talmud proves his point [since it questions Rabbi Huna and resolves it because of him, see Ran]. Furthermore, it is logical because the time given to him is for preparing the wedding necessities, so why would he need twelve months for that? According to Maimonides, it makes sense that if she needs twelve months, then naturally he will not hasten to prepare until her time. According to the Jerusalem Talmud, it must be said that his preparation is not just for the wedding but also for his other needs, for which he needs more time. The Rosh and the Tur ruled according to the Jerusalem Talmud.

י. הגיע זמן שנתנו לאשה ולא רצתה להנשא כדי לצערו – דיינינן לה כמורדת כמ"ש. ואם הגיע זמן שנתנו לו ולא נשאה – נתחייב במזונותיה אע"פ שלא כנס, ואפילו מת קודם הנשואין נזונית מביתו כל ימי מיגר ארמלותה [ר"ן פ"ד דכתובות], וכיון שנזונית ממנו נראה שמעשה ידיה שלו, ואין ראיה דאפשר דקנסוהו בזה שיזונה ולא ליטול מעשה ידיה כמו אותה דדיינינן כמורדת. ואם עיכבו אונס כגון שחלה הוא קודם שהגיע הזמן או שחלתה היא או פירסה נדה ואינה ראויה לנשואין, או שהגיע זמן ליום שאין כונסין בו – אינו מעלה לה מזונות, ואף שיכולה לומר לו דמזלך גרם מ"מ סוף סוף אנוס הוא, אבל אם חלה אחר שהגיע הזמן הרי כבר נתחייב במזונותיה ולא יפטור עתה אע"פ שהוא אנוס כעת, ובחלתה היא אחר הזמן יש להסתפק אם חייב במזונותיה, ואין חילוק בפירסה נדה בין שעת ווסתה לשלא בשעת ווסתה, ולכשיעבור האונס ולא נשאה – נתחייב במזונותיה [ב"ש].

10. The time arrived that was given to the woman, and she did not want to marry to cause him distress – we judge her as a rebellious wife as it is written. And if the time that was given to him arrived and he did not marry her – he becomes obligated in her sustenance even though he did not consummate the marriage, and even if he dies before the marriage, she is sustained from his estate all the days of her widowhood [Ran on Perek 4 of Ketubot]. And since she is sustained by him, it seems that her earnings belong to him. However, there is no proof, for it is possible that they penalized him to sustain her without taking her earnings, similar to the case where we judge her as a rebellious wife. If there was a delay due to an unavoidable circumstance, such as if he fell ill before the time arrived or she fell ill or she became a niddah and was not fit for marriage, or if the time arrived on a day when marriages are not conducted – he is not obligated to provide her sustenance. And even though she can say to him that it was his bad luck that caused it, nevertheless, he is considered an unavoidable circumstance. But if he fell ill after the time arrived, he has already become obligated in her sustenance and does not become exempt now even though he is currently an unavoidable circumstance. And if she fell ill after the time, it is uncertain if he is obligated in her sustenance. There is no difference regarding becoming a niddah whether it is at her regular time or not at her regular time. When the unavoidable circumstance passes and he does not marry her – he becomes obligated in her sustenance [Beit Shmuel].

יא. בזמנינו שמקדשים בעת הנשואין לא שייך כל דינים אלו, דאם גבלו זמן הנשואין בעת התנאים ואחד מהצדדים אינו רוצה להנשא ליום שקבעו – הרי ביד השני לנתק השידוכין, ואם לא קבעו זמן ואחד תובע להשני נותנין זמן כפי הצורך וכפי ראות עיני ב"ד, ואין למידין מזמן שנתבאר בסי' זה דאפשר דרק אחר אירוסין די בזמן כזה ולא קודם האירוסין [ע' ב"ש סק"ד מ"ש בחיוב מזונות, וצ"ע מה שייך חיוב, ינתק השידוך ויעשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שידוך אחר].

11. In our times, when the betrothal (kiddushin) is done at the wedding, none of these laws are relevant. If the wedding date was set at the time of the engagement and one of the parties does not want to marry on the agreed-upon date, the other party has the right to break off the engagement. If no date was set and one party demands marriage, a suitable time frame is given according to the need and as deemed appropriate by the court. The time frame mentioned in this section is not applicable here since possibly only after betrothal is such a time relevant, not before betrothal. [See Beit Shmuel, section 4, on the obligation of support, and it needs examination what obligation is relevant; the engagement can be broken off and another engagement can be made.]

סימן נז

א. [דין כשנמסרה להבעל או לשלוחיו לנשואין ובו ה' סעי']
כבר בארנו בסי' נ"ה מה הוא חופה שבזה נעשית אשתו גמורה לכל דבר, אמנם בארנו שם דשם נשואין מקרי גם קודם החופה, דשם נשואין נמשכת מזמן שתסור מבית אביה לבית בעלה, וגמר הנשואין היא החופה, וקבלו חז"ל דיש דברים שנחשבת כאשתו מזמן שיצאה מרשות אביה לרשות בעלה אף שלא נגמרה החופה עדיין כמו שיתבאר, והיינו לעניין ירושה מדין התורה שהבעל יורש את אשתו מן הנשואין כשהנדוניא אצלו או אף אצל אביה כפי הדיעות שנתבארו בסי' נ"ג, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל ברפכ"ב מאישות, וז"ל: הבעל קודם לכל אדם בירושת אשתו, ומאימתי יזכה בירושתה? משתצא מרשות האב ואע"פ שעדיין לא נכנסה לחופה הואיל ונעשית ברשות בעלה יירשנה, עכ"ל. וכן לעניין שאם זינתה הרי מיתתה בחנק ולא בסקילה כארוסה, דכתיב "לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ" (דברים כ"ב כ"א) – פרט לשמסרה האב לשלוחי הבעל [כתובות מ"ח:], וכ"ש כשמסרה לבעל עצמו ואף קודם החופה, וכן להפרת נדרים שהבעל מיפר נדריה בלא שותפות האב כבארוסה כמ"ש ביו"ד סי' רל"ד, ולא עוד אלא אפילו מת הבעל קודם החופה שם נשואה עליה לעניין שנתבאר ונחשבת כאלמנה מן הנשואין ולזה אינה חוזרת עוד לרשות אביה [שם מ"ט], אבל לשארי דברים כמו לאכילת תרומה ולמציאתה וכיוצא בזה אינה נחשבת כנשואה עד אחר החופה, וכן אינו מטמא לה אם הוא כהן, ואינו מתאבל עליה עד אחר החופה, וכן אין מעשה ידיה שלו עד אחר החופה [רש"י]. וזה שכתבנו דלעניין נדרים היא כנשואה אין חולק בזה [ומ"ש הב"ש בשם רש"י, ברור דרש"י כתב זה לשמואל, אבל כבר פסקה תנא דבי ר"י כמ"ש התוס' שם].

1. **[The Law Concerning When the Bride is Delivered to the Husband or His Agents for Marriage, and it Contains Five Sections]**
We have already explained in Siman 55 what constitutes a chuppah (marriage canopy), through which a woman becomes fully his wife in all respects. However, we clarified there that the term "marriage" is also applied before the chuppah, as the term "marriage" extends from the time she leaves her father's house to her husband's house, and the completion of the marriage is the chuppah. The sages accepted that there are matters in which she is considered his wife from the time she leaves her father's authority to her husband's authority, even though the chuppah has not yet been completed, as will be explained. This is regarding inheritance according to Torah law, where the husband inherits his wife from the time of marriage when the dowry is with him or even with her father, according to the opinions explained in Siman 53. As the Rambam, of blessed memory, wrote at the beginning of Chapter 22 of Ishut: "The husband precedes everyone in inheriting his wife. And from when does he merit her inheritance? From when she leaves her father's authority, even though she has not yet entered the chuppah, since she has come under her husband's authority, he inherits her." End quote. And similarly, if she committed adultery, her death is by strangulation and not by stoning like a betrothed woman, as it is written, "to play the harlot in her father's house" (Deuteronomy 22:21) – excluding when the father has delivered her to the husband's agents [Ketubot 48:], and certainly when she has been delivered to the husband himself, even before the chuppah. Also, regarding the annulment of vows, the husband annuls her vows without the father's partnership, unlike a betrothed woman, as stated in Yoreh De'ah Siman 234. Furthermore, even if the husband dies before the chuppah, she is considered married for the purposes discussed and is regarded as a widow from the marriage, and thus she does not return to her father's authority [ibid. 49]. However, for other matters, such as eating terumah, finding lost objects, and similar issues, she is not considered married until after the chuppah. Similarly, he does not become impure for her if he is a kohen, and he does not mourn for her until after the chuppah. Also, her earnings do not belong to him until after the chuppah [Rashi]. What we have written, that regarding vows she is considered married, there is no disagreement about this [and what the Ba'er Heitev wrote in the name of Rashi, it is clear that Rashi wrote this according to Shmuel, but the Tana D'bei R' Yishmael has already ruled as the Tosafot wrote there].

ב. לפיכך האשה שנתארסה ומסרה אביה לבעלה או לשלוחי בעלה ששלחם שיקחוה ולהביאה לו, או שהאב שלחה לבעלה ופגעו את הבעל או שלוחיו ומסרוה, ומתה בדרך קודם שתכנס לחופה, אע"פ שהנדוניא עדיין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בבית אביה בעלה יורשה מדין תורה לשיטת רש"י והרמב"ם שבסי' נ"ג, ולשיטת ר"ת שם דווקא כשהנדוניא בידו, וזהו מדין תורה, אבל מצד התקנה – אינו יורשה אף לאחר החופה איזו משך כמ"ש שם.

2. Therefore, if a woman became betrothed and her father handed her over to her husband or to the husband's agents who were sent to take her and bring her to him, or if the father sent her to her husband and they encountered the husband or his agents and handed her over, and she died on the way before entering the chuppah (marriage canopy), although the dowry is still in her father's house, her husband inherits her according to Torah law, following the opinions of Rashi and the Rambam as stated in Siman 53. According to the opinion of Rabbeinu Tam there, this is specifically when the dowry is in his possession. This is the Torah law, but according to the rabbinic enactment, he does not inherit her even after the chuppah for any period, as stated there.

ג. וכתב הרמב"ם: וכן אם הלך האב או שלוחי האב עם הבעל ונכנס עמה בעלה בדרך לחצר ונתייחד עמה שם לשם נשואין ומתה – ה"ז יירשנה בעלה, אבל אם עדיין האב עם הבעל להוליכה לבית בעלה או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל או עם הבעל, אפילו נכנס עמה הבעל לחצר ללון בדרך שלנין בו עוברי דרכים בפונדק אחד הואיל והאב או שלוחיו עמה ועדיין לא נתייחד עמה לשם נשואין, אם מתה יירשנה אביה אע"פ שכתובתה בבית בעלה, עכ"ל. והנה זהו וודאי דבנתייחד עמה מפורש לשם נשואין, לאו דווקא לירושה בלחוד היא נשואה גמורה אלא לכל דבר ואפילו לאכילת תרומה, דהא יחוד לשם נשואין ס"ל להרמב"ם דהוה חופה כמ"ש בסי' נ"ה, ורק הרמב"ם בפרק זה מיירי מדיני ירושה [וראיה מהרשב"א שכתב וא"ת ולדברי המקשה שהיה סבור דנכנסה עמו בפירוש לשם נשואין היכי קתני לירושה וכו' הא אין אחר חופה כלום עכ"ל, ולכן דקדק רש"י בד"ה בד"א שמסירתה וכו', ור"ל דלא קאי אמפורש לנשואין, ע"ש].

3. Rambam wrote: Similarly, if the father or the father's agents went with the husband and the husband entered with her on the way to a courtyard and secluded himself with her there for the sake of marriage and she died – behold, her husband inherits her. But if the father is still with the husband to bring her to the husband's house or the father's agents went with the husband's agents or with the husband, even if the husband entered with her to a courtyard to lodge on the way where travelers lodge in the same inn, since the father or his agents are with her and he has not yet secluded himself with her for the sake of marriage, if she dies, her father inherits her, even though her marriage contract is in the husband's house, end of quote. And behold, it is certainly true that if he secluded himself with her explicitly for the sake of marriage, she is considered fully married not only for inheritance but for all matters, even for eating terumah, as Rambam holds that seclusion for the sake of marriage is considered as the wedding canopy, as stated in section 55. And only in this chapter, Rambam is dealing with the laws of inheritance [and proof from the Rashba who wrote: And if you say, according to the objector who thought that she entered explicitly for the sake of marriage, how can it be taught regarding inheritance, etc., for there is nothing after the wedding canopy, end of quote, and therefore Rashi was precise in his commentary where he says that the handing over, etc., and means that it does not refer to explicit marriage, see there].

ד. והטור כתב: מסרה האב לשלוחי הבעל וכו' או שהיה לבעל חצר בדרך ונכנסה עמו ונתייחדה עמו מסתמא לשם נשואין ונכנסו ויורשה וכו', אבל אם הלך האב עם שלוחי הבעל וכו' או שהיה לה חצר בדרך ונכנסה עמו מסתמא לא נכנסה אלא ללון ולא יצתה מרשות האב ואפילו אם נדונייתה ביד הבעל האב יורשה, עכ"ל. וזהו דין אחר ממ"ש הרמב"ם, דהטור מיירי דלא דיברו לא לשם נשואין ולא שלא לשם נשואין, ולכן בחצר דידה מסתמא הוא שלא לשם נשואין ובחצר דידיה מסתמא לשם נשואין, אמנם זהו רק לעניין ירושה כיון דאין יודעין בבירור שהוא לשם נשואין, והרמב"ם לא מיירי כלל מזה, אף שדין זה איתא בגמ', ברם הרמב"ם כתב הדינים היוצאים מזה דבפירוש לשם נשואין היא נשואה גמורה ובפירוש שלא לשם נשואין אינו כלום אפילו לירושה, אבל בסתמא תלוי לפי העניין, דבחצר שלה מסתמא לא נתרצה לנשואין דזילא ביה מילתא אא"כ פירש לשם נשואין, ובחצר שלו או של שניהם – מסתמא הוה לנשואין אא"כ פירש שזהו שלא לשם נשואין, ולדינא אין הרמב"ם חולק בזה [וכ"כ הה"מ, ועי' ב"ש סק"ב שכתב דבחצר שלו כשמתייחד הוה חופה וזוכה בכל דבר ע"ש, ולא משמע כן מהטור והרשב"א, וכ"מ מהר"ן ומסוגיית הש"ס, ומ"ש רש"י הוא לדעת המקשה, ודו"ק].

4. The Tur wrote: If the father handed her over to the husband's agents, etc., or if the husband had a courtyard on the way and she entered with him and secluded herself with him, it is assumed that they entered for the purpose of marriage, and he inherits her, etc. However, if the father went with the husband's agents, etc., or if she had a courtyard on the way and she entered with him, it is assumed that she entered only to lodge and did not leave the father's domain, and even if her dowry is in the husband's possession, the father inherits her. These are the exact words. And this is a different law from what the Rambam wrote, as the Tur is dealing with a case where they did not explicitly speak either for the sake of marriage or not for the sake of marriage. Therefore, in her courtyard, it is assumed that it was not for the sake of marriage, and in his courtyard, it is assumed that it was for the sake of marriage. However, this is only regarding inheritance, since it is not clearly known that it was for the sake of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marriage. The Rambam did not deal with this at all, even though this law is mentioned in the Gemara. However, the Rambam wrote the laws that derive from this, that if it is explicitly for the sake of marriage, she is fully married, and if it is explicitly not for the sake of marriage, it is nothing, even for inheritance. But in a case of ambiguity, it depends on the circumstances: in her courtyard, it is assumed that he did not consent to marriage because it is degrading for him unless it was explicitly for the sake of marriage, and in his courtyard or that of both of them, it is assumed to be for the sake of marriage unless it was explicitly stated that it was not for the sake of marriage. Legally, the Rambam does not disagree with this. [And so wrote the Maggid Mishneh. See Beit Shmuel, subparagraph 2, who wrote that in his courtyard, when they seclude themselves, it constitutes a wedding canopy (chuppah) and he acquires everything, and this does not appear so from the Tur and the Rashba. And it also appears this way from the Ran and the Talmudic discussion. What Rashi wrote is according to the one who posed the question, and scrutinize it well.]

ה. ודין זה דמסירה לרשותו לאו דווקא ביש לה אב ובקטנה או נערה, דה"ה אם היא בוגרת שכבר יצאה מרשות האב, או יתומה או אלמנה מן הנשואין שהלכה היא בעצמה מביתה או מבית אביה לבית בעלה ואין עמה לא בעלה ולא שלוחיו, ומתה בדרך – אין הבעל יורש אותה, ואם הבעל או שלוחיו קבלוה להוליכה לבית בעלה ומתה – יורש הבעל אותה מדין תורה, וכן כל הדינים שנתבארו נוהג גם בה. ודע, דאפילו לדעת הרמב"ם דחופת נדה אינה חופה, מ"מ במסירה לרשותו לעניין ירושה מועיל אף כשהיא נדה, דדין זה לאו מתורת ביאה היא [ב"ש סק"א], ולכן אפילו באלמנה שלדעת הרבה מהפוסקים אין לה חופה מ"מ מסירה לרשותו לעניין ירושתה חד דינא אית לה כמו לבתולה, ולכן באמת י"א שזה דאלמנה אין לה חופה זהו כשאינו הולך עמה, כי בדורות הראשונים לא היו עושים חופה על כלונסאות הנהוג אצלינו אלא שהיה בית מיוחד לנשואין ולשם באים החתן והכלה ואין שייך שם מסירת רשות דאינו הולך עמה אלא כל אחד בא בפ"ע, אבל עכשיו שהחתן הולך עם הכלה מן החופה שלנו לבית הנשואין ושם יבא עליה – קונה אותה גם כשהיא אלמנה [שם בשם ט"ז], אמנם אם מצד מסירה לרשות הרי נתבאר דאין זה מועיל רק לירושה, וכך איפסקה הלכתא בגמ', ועוד דבאמת באלמנה גם עתה אין מהנהוג שילך עם הכלה, ואדרבא כל אחד בא לבית שמייחדין ושם מקדשה ומברכין ז' ברכות ומשם או שלוקחה עמו לביתו או שחוזרת לביתה על זמן מה ואח"כ נוסעת לבית בעלה.

5. This rule regarding transferring to his domain is not specifically limited to when she has a father and is a minor or a young woman, but equally applies if she is an adult who has already left her father's domain, or an orphan or a widow from a marriage who went by herself from her home or her father's home to her husband's home and died on the way. In such a case, the husband does not inherit her. However, if the husband or his agents received her to bring her to her husband's home and she died, the husband inherits her according to Torah law. All the laws that were explained apply to her as well. Know that even according to the Rambam, who holds that the chuppah of a niddah is not a valid chuppah, nonetheless, transferring to his domain for the purpose of inheritance is effective even when she is a niddah, for this rule is not derived from the laws of cohabitation. Therefore, even for a widow, according to many poskim who hold that she does not have a valid chuppah, nevertheless, transferring to his domain for the purpose of inheritance has the same law as for a virgin. Therefore, in truth, some say that the reason a widow does not have a valid chuppah is when he does not go with her. In earlier generations, they did not make a chuppah on poles as is customary now, but rather there was a special marriage house where the groom and bride would come, and there was no relevance to transferring to his domain since they did not go together but each came separately. However, now that the groom goes with the bride from our chuppah to the marriage house and there consummates the marriage, he acquires her even when she is a widow. However, if it is a matter of transferring to his domain, it has been explained that this is effective only for inheritance. And so it was decided in the Gemara. Additionally, even now it is not customary for the groom to go with the bride when she is a widow. Rather, each goes to the designated house, where they perform the betrothal and bless the seven blessings, and from there either he takes her to his home or she returns to her home for some time and then later travels to her husband's home.

סימן נח

א. **[כמה יתן אדם לבתו ובו ז' סעיפים]**
אמרו חז"ל [כתובות נ"ב:], כתיב בירמיה [כ"ט ו'] ששלח הנביא לבני גולה "קְחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָנִים וּבָנוֹת וּקְחוּ לִבְנֵיכֶם נָשִׁים וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם תְּנוּ לַאֲנָשִׁים", בשלמא בנו בידו קיימא דדרכו של איש לחזור אחר אשה, אלא בנתיה מי קיימא בידיה דהא אין דרך אשה לחזר אחר איש [רש"י], אלא דהכי קאמר: דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה. ועד כמה? אביי ורבא דאמרי תרווייהו עד לעישור נכסי, עכ"ל. הרי דמצות חכמים ע"פ התורה ליתן לבתו נדוניא ומלבושים וכיסוים כדי שיקפוצו עליה אנשים לישאנה.

1. [How much a person should give to his daughter, and it contains seven sections] Our

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Sages of blessed memory said (Ketubot 52b): It is written in Jeremiah (29:6) that the prophet sent to the exiles, "Take wives and beget sons and daughters, and take wives for your sons and give your daughters to men." It is understandable that a son is under his father's control, for it is the way of a man to seek a wife. However, how can daughters be under his control, since it is not the way of a woman to seek a man (Rashi)? Rather, this is what it means: to dress her, clothe her, and give her something so that men will be eager for her and come to marry her. And how much? Both Abaye and Rava said up to a tenth of his property. Thus, it is a commandment from the Sages, based on the Torah, to provide one's daughter with a dowry, clothing, and coverings so that men will be eager to marry her.

ב. ושם תנן [פ"ז:] – המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מחמישים זוז וכו', וכן המשיא את היתומה לא יפחות לה מחמישים זוז, אם יש בכיס מפרנסין אותה לפי כבודה. ונראה דהני חמישים זוז הוא על בגדים בלבד, דהכי תנן התם [ס"ד:] דאפילו עני שבישראל לא יפחות לאשתו מחמישים זוז בגדים לשנה ע"ש, וכ"כ הרמב"ם בפי"ג בחיובי איש לאשתו, וכתב שם דסכום זה תלוי לפי הזמן והמקום, ע"ש.

2. And there it is taught [Ketubot 67b] – Someone who marries off his daughter without specifying, should provide her with no less than fifty zuz, etc., and similarly, someone who marries off an orphan girl should provide her with no less than fifty zuz. If there is money in the fund, they should support her according to her dignity. And it seems that these fifty zuz are only for clothing, as it is taught there [Ketubot 64b] that even the poorest of Israel should not provide his wife with less than fifty zuz worth of clothing per year. And so wrote the Rambam in Chapter 13 of the obligations of a man to his wife, and he wrote there that this amount depends on the time and place.

ג. ולפ"ז, זה שכתב הרמב"ם בפ"כ: צוו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו וזה הוא הנקרא פרנסה, המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני שבישראל כמ"ש [בפי"ג], בד"א כשהיה האב עני אבל אם היה עשיר ה"ז ראוי ליתן לה כפי עשרו עכ"ל, ונראה להדיא שהדין שכתב ליתן מנכסיו מעט כדי שתנשא בו זהו הדין שהבאנו בסעי' א', ולמה לא כתב עישור נכסים? משום דאנן קיי"ל דלאו דווקא הוא כמו שיתבאר בסי' קי"ג דיתומים המשיאים אחיותיהם מירושתם שמין כמה האב היה נותן להם ואם לא ידענו אומדנתו נותנין לה עישור נכסים, ולכן כתב סתם שיתן מעט מנכסיו כפי רצונו, והדין השני שכתב לא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני שבישראל זהו המשנה שהבאנו בסעי' ב', ומפרש ג"כ דזהו על בגדים בלבד, ולמה לא כתב חמישים זוז? משום דהולך לשיטתו בפי"ג דסכום זה תלוי לפי המקום והזמן.

3. According to this, what Rambam wrote in Chapter 20: "The sages commanded that a person should give a small portion of his assets to his daughter so that she can get married with it, and this is called sustenance. One who marries off his daughter without specifying should not give her less than the clothing that is provided to the wife of a poor man in Israel, as it is written in Chapter 13." This is referring to a case where the father is poor, but if he is wealthy, he should give her according to his wealth, end quote. It appears clearly that the rule stated to give a small portion of his assets so that she can get married with it is the rule we brought in section 1. Why didn't he write one-tenth of the assets? Because we hold that it is not specifically one-tenth, as will be explained in Chapter 113, that orphans who marry off their sisters from their inheritance assess how much the father would have given them, and if we do not know his estimation, we give her one-tenth of the assets. Therefore, he wrote generally that he should give a small portion of his assets according to his desire. The second rule that he wrote, not to give her less than the clothing provided to the wife of a poor man in Israel, is the Mishnah we brought in section 2, and he explains that this is only regarding clothing. Why didn't he write fifty zuz? Because he follows his reasoning in Chapter 13 that this amount depends on the place and time.

ד. וזהו שכתב הטור בסי' זה: המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מכסות ששוים נ' זהובים ממטבע סלע מדינה, בד"א – בעני, אבל בעשיר צריך שיתן לפי כבודו, עכ"ל. ולא כתב רק דין כסות, ולמה לא כתב דין הראשון? משום דלדעתו אינו נוגע למעשה לפמ"ש בסי' קי"א לעניין כתובת בנין דיכרין דהגאונים ביטלוה מפני שהתקנה היתה כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו ועכשיו נוהגין לתת להם יותר ויותר עכ"ל, וזהו לנדוניא שנקרא פרנסה בלשון חז"ל כמו שפירש"י [ס"ח.] לפרנסה שמין באב הבת יתומה שבאת לינשא נותנים לה נדוניא כפי אומד שאנו בקיאין באביה וותרן או קמצן עכ"ל, אבל דין כסות הוצרך להביא לפי שבזה אפשר שלא היו מפריזין, או זהו לעניין היותר עני שלא יפחות לה לבגדים מסכום כזה.

4. And this is what the Tur wrote in this chapter: One who marries off his daughter without specifying should not provide her with less than clothing worth fifty gold coins of the local currency. In what case is this said? In the case of a poor person. But a wealthy person must provide according to his status. These are his words. And he only wrote the law of clothing; why did he not write the first law? Because in his opinion it is not relevant to practical matters, as he explained in chapter 111 regarding the Ketubat Benin Dichrin (special inheritance clause for sons from a first marriage),

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

which the Geonim nullified because the ordinance was made so that a person would eagerly give to his daughter as much as to his son. And now they customarily give them more and more. These are his words. And this is for a dowry, called "parnasa" in the language of the sages, as Rashi explained: "For the dowry, we assess the father of the orphaned daughter who is about to get married, and we give her a dowry according to our estimation of her father, whether he was generous or frugal." These are his words. But the law of clothing needed to be mentioned because in this matter it is possible that they would not be excessive, or this is relevant to the extremely poor that he should not provide her with clothing worth less than this amount.

ה. ולפ"ז מ"ש רבותינו בעלי השו"ע: צוו חכמים שיתן מנכסיו מעט לבתו וזהו הנקרא פרנסה, המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני שבישראל, בד"א? שהיה האב עני, אבל אם היה עשיר ה"ז ראוי ליתן לה כפי עשרו עכ"ל, וזהו לשון הרמב"ם, ושני דינים הם שצריך ליתן לה: פרנסה וזהו נדוניא, ובגדים הוא עניין בפני עצמו. וזה שכתוב בשו"ע יו"ד סי' ר"ן לעניין גבאים המשיאין את היתומה שלא יפחתו לה מחמישים זוז – זהו על בגדים, ונדוניא אין מחוייבים ליתן לה כשיש להם דוחק בכיס של צדקה.

5. According to this, what our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, said: The sages commanded that a father should give a little from his assets to his daughter, and this is called "parnasah" (support). When a man marries off his daughter, he should not give her less than the clothing that is decreed for the wife of a poor man in Israel. When does this apply? When the father is poor. But if he is wealthy, he should give her according to his wealth. These are the words of the Rambam (Maimonides), and there are two laws: he must give her parnasah, which is the dowry, and clothing is a separate matter. And what is written in the Shulchan Aruch, Yoreh De'ah, Siman 250 regarding the community leaders who marry off an orphan, they should not give her less than fifty zuz – this refers to clothing, and they are not obligated to give her a dowry if there is a strain on the charity funds.

ו. בגדים – צריך ליתן לה מה שצריכה לשנה לימות הקיץ ולימות החורף, ורק מה שצריכה על שנה אחת, ולפי זמן המשנה היה זה די בחמישים זוזי כסף מדינה, ועכשיו תלוי לפי המקחים והנהוג שבמדינה. וי"א שכופין אותו לזה [ב"ח] ואם הוא עשיר כופין אותו שיתן לפי ערכו [שם], וי"א שאין כופין אותו [ב"ש], ועל סכום הנדוניא פשיטא שאין כופין אותו על שיעור נתינת הנדוניא ורק כופין אותו להשיאן [שם], דהרי היא מצות עשה דדברי קבלה כמו שהזהיר ירמיה הנביא כמ"ש [ובמ"ש א"ש קושית המקנה, והוא תפס דהחמישים זוז הוא נדוניא ע"ש, ואנחנו בררנו בס"ד דזהו לכסות כדמוכח מהרמב"ם והטור].

6. Clothing – One must provide her with what she needs for the year for both summer and winter, but only what she needs for one year. In the time of the Mishnah, this was sufficient with fifty silver coins of the province. Nowadays, it depends on the prices and customs of the region. Some say that he can be compelled to do this [Ba'er Hetev], and if he is wealthy, he can be compelled to give according to his means [ibid.]. Others say he cannot be compelled [Beit Shmuel], and regarding the amount of the dowry, it is obvious that he cannot be compelled to give the amount of the dowry, and he is only compelled to marry them off [ibid.], for it is a positive commandment from the words of the Prophets, as emphasized by the prophet Jeremiah, as it is written [and in the Ma'aseh Rokeach, the difficulty of the Makneh is answered, where he assumed that the fifty silver coins were the dowry, as mentioned there. We have clarified with the help of Heaven that this is for clothing, as proven from the Rambam and the Tur].

ז. התנה האב עם החתן להכניסה לו ערומה, לא יאמר לכשתבא לביתי אלבישנה אלא מלבישה בעודה בבית אביה, דזילא בה מילתא שתבא לביתו בלא בגדי כבוד, וכן הוא גנאי להאב. ובמאי מתקיים התנאי, אם ע"י קניין או שבשעת הקדושין מתנים כן והוה דברים הנקנים באמירה כמ"ש בסי' נ"א, ולדידן דהקדושין היא בעת החופה צריך להתחייב א"ע בחיוב גמור ע"י קניין בשעת התנאים, אבל אם הבעל לא התחייב א"ע להלבישה והאב עני ואינו נותן לה יותר מערך נ' זוז לבגדים, אע"ג שהבעל הוא עשיר ויהיה מחוייב להלבישה בהרבה יותר מסכום הזה, מ"מ אינה יכולה לכופו ליתן לה מקודם, דיכול לומר לכשתבא לביתי ויהיה החיוב עלי אלבישך אז לפי כבודי [נ"ל].

7. If a father made a condition with the groom to bring her in naked, the groom should not say "When she comes to my house, I will dress her," but rather he must dress her while she is still in her father's house, for it would be degrading for her to come to his house without honorable clothing, and it would also be disgraceful for the father. How is this condition fulfilled? Whether through a legal acquisition or by stipulating at the time of the betrothal, and it is considered a matter acquired by verbal agreement as stated in Siman 51. For us, since the betrothal is at the time of the wedding canopy (chuppah), the groom must obligate himself with a complete commitment through a legal acquisition at the time of the conditions. However, if the groom did not obligate himself to dress her and the father is poor and does not provide her with more than the value of 50 zuz for clothing, even if the groom is wealthy and would be required to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

dress her in clothing worth much more than this amount, nevertheless, she cannot compel him to give her clothing beforehand. He can say, "When you come to my house and the obligation will be upon me, I will dress you then according to my honor."

סימן נט

א. **[דין המשיא בנו גדול בבית אם קנאה ובו ד' סעי']**
אמרו חז"ל שיש שלשה הלכות שקבלו חכמים שם כהלכתא בלא טעמא [ב"ב קמ"ד] וזו אחת מהן: המשיא אשה לבנו גדול בבית – קנאו, ודווקא גדול, ודווקא בתולה, ודווקא אשתו ראשונה, ודווקא שהשיאו ראשון. וביאור הדברים: אב שמשיא בנו הגדול ולא השיא בן זכר קודם לו, ובת אין לחוש [טור], והשיאו בתולה, ולהבן הזה הם נשואים ראשונים, ופינה בית מיוחד שאינו דר בה שהוא דר בבית אחר והבית הזה פינה האב מכליו וחפציו שלא הניח שם כלום ועשאה לבית חתנות לבנו [רש"י גיטין י"ד.] – קנה הבן אותו הבית, וזהו הילכתא בלא טעמא, ומ"מ קצת טעם יש לזה – דאמדוהו לדעתא דאב שמרוב שמחתו הקנה לו הבית, וכיון שפינה את הבית מכל כליו וגם אין להבן מקום לדור סמכה דעתיה דבן, וסברא הוא שנתנו לו [תוס'], וזהו כהלכה למשה מסיני שהקנאה זו הוא בלא שטר ובלא קניין [נמק"י].

1. **[Law regarding a father who marries off his adult son at home and whether he acquires it, containing four sections]**
Our sages said that there are three laws which the sages received as Halakha (law) without reason [Bava Batra 144], and this is one of them: If a father marries off his adult son at home – he has acquired it. Specifically, an adult, specifically a virgin, specifically his first wife, and specifically if he marries him off first. The explanation of the matter: A father who marries off his adult son and has not married off another male child before him, and there is no concern regarding a daughter [Tur], and he marries him to a virgin, and for this son, it is his first marriage, and he designates a specific house where he does not live because he lives in another house, and the father clears out this house of all his belongings and possessions, leaving nothing there, and makes it into a wedding house for his son [Rashi, Gittin 14] – the son acquires that house. This is a Halakha without reason, yet there is some reasoning for it – they estimated the father's intention that out of his great joy, he granted him the house. And since he cleared the house of all his belongings and the son has no other place to live, the son's mind relies on it, and it is reasonable that he gave it to him [Tosafot]. This is like a law from Moses at Sinai that this acquisition is without a document and without a formal act of acquisition [Nimmukei Yosef].

ב. ודווקא שפינה את הבית שלא נשאר בה אפילו פך של שמן או מנעל או שום דבר קטן, אבל אם שייר שם אפילו דבר קטן כמו פך ריקם או איזה דבר קטן ששוה רק פרוטה – לא קנאה הבן מפני שאין בזה סימן מובהק שכוונתו להקנותו, ולכן היו מן החכמים שהניחו שם בכוונה איזה דבר מכליהם למען לא יתראה כאלו מקנים להם הבית [שם].

2. And specifically, if he cleared the house so that nothing at all remains in it, not even a small jug of oil or a shoe or any small item, but if he left even a small item like an empty jug or any small thing worth only a perutah – the son does not acquire it because this is not a clear indication that his intention is to transfer ownership. Therefore, there were some sages who intentionally left some item of their belongings there so that it would not appear as if they were transferring ownership of the house.

ג. ייחד לו האב לבנו לבית חתנות בית שיש עלייה ע"ג או בית שיש אכסדרה לפניה ויש בה כל הפרטים שנתבארו באופן דנקנה להבן הבית, לא אמרינן דגם העלייה או האכסדרה שלו, אלא דרק הבית קנה והעלייה והאכסדרה נשארת להאב, ואע"ג דאכסדרה צריכה לבית מ"מ כיון דלא הקנה אותה מפורש – לא קנה. וכן אם היו שני בתים זו לפנים מזו והשיאו באחת מהן – לא קנה את הבית השנייה, ואפילו השיאו בהפנימית וממילא דבהכרח לעבור דרך החצונה – מ"מ פנימית קנה חצונה לא קנה, דכיון דזהו הלכה בלא טעם אין לנו אלא מה שאמרו מפורש [ע' רשב"ם שם בד"ה שני בתים שכתב את"ל בית ואכסדרה קנה וכו', ולפי כלל הגאונים קנה האכסדרה, אבל התוס' והפוסקים לא פירשו כן, ע"ש בתוס' שכתבו להיפך].

3. If a father designated a house for his son for the purpose of marriage, and the house has an upper floor or an anteroom in front of it, and it contains all the details that were clarified so that the house is acquired by the son, we do not say that the upper floor or the anteroom is also his. Rather, only the house is acquired, and the upper floor and anteroom remain with the father. Even though the anteroom is necessary for the house, since it was not explicitly given, it is not acquired. Similarly, if there were two houses, one inside the other, and he married him off in one of them, he did not acquire the second house. Even if he married him off in the inner house, and therefore it is necessary to pass through the outer one, still, he acquires the inner house but not the outer one. Since this is a law without a reason, we only follow what is explicitly stated. [See Rashbam there, in the beginning of "Two Houses," who wrote that if he acquired a house and an anteroom, etc., according to the general rule of the Geonim, he acquired

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the anteroom. But Tosafot and the poskim did not explain it that way. See there in Tosafot, who wrote the opposite.]

ד. וכן אם ייחד לו כלי בית לחתנותו – קנאם הבן. ואם ייחד לו בית וכלי בית, אע"פ שהבית לא קנאה כגון ששייר שם מכליו או שהיה לו שם אוצר של סחורה, לא אמרינן דגם כליו לא קנה אלא דכלי הבית קנה והבית לא קנה, ודינים אלו נוהגים גם בזמה"ז [ב"ש].

4. And likewise, if he designated household items for his son's wedding, the son acquires them. And if he designated a house and household items for him, even if the house was not acquired—for example, if he retained some of his own items there or if he had a storage of merchandise there—we do not say that he also did not acquire the household items. Rather, the household items are acquired, and the house is not acquired. These laws also apply in our times [Beit Shmuel].

סימן ס

א. [דיני שושבינות שנהגו בזמן הקדמונים ובו י"ג סעי']
כתב הטור: דרך הבחורים כשאחד נושא אשה חביריו שולחין לו דורונות כדי שיתחזק בהן על ההוצאה שהוציא על החופה ובאים ואוכלים עמו ז' ימי המשתה או מקצתם, וכשישאו גם הם הוא פורע להם מה שעשו לו ושולח לכל אחד ואחד מהם כפי מה ששלחו לו ואוכל ושותה ושמח עמהם, וזה נקרא "שושבינות" – פירוש מריעות, עכ"ל.

1. The Tur wrote: It is customary for young men, when one of them marries, for his friends to send him gifts in order to support him with the expenses incurred for the wedding. They come and eat with him during the seven days of festivity or part of them. When they get married, he reciprocates by giving them what they had done for him, sending each one of them according to what they had sent him, and he eats, drinks, and rejoices with them. This is called "shoshvinut" – which means friendship. These are the words of the Tur.

ב. ויש לזה דין מלוה, שאם אחד שלח לחבירו ונשא הוא אח"כ ולא חזר חבירו ושלח לו יכול לתובעו בב"ד, מיהו אינו יכול לתובעו קודם שישא, ולא עוד אלא דאם רצה המחזיר להחזיר לו קודם שנשא יכול לומר לא אקבל ממך עתה עד שאשא אשה שאני רוצה לשמוח עמך כדרך ששמחת עמי. ודומה למלוה גם בזה – שפעמים שאין הלוה רשאי לפרוע שלא מדעת המלוה, כגון הלוהו בישוב לא יחזיר לו במדבר בע"כ כמ"ש בחו"מ סי' ע"ד, וזהו ג"כ אצל החתן הזה הוה כהחזיר לו במדבר שהוא מגרעו מכבודו [הה"מ פ"ז מזכיה].

2. And this has the status of a loan, that if one sent to his friend and he (the recipient) later got married and the friend did not send back to him, he can claim it in court. However, he cannot claim it before he gets married. Moreover, if the one who received wants to return it before he gets married, he can say: "I will not accept from you now until I get married because I want to rejoice with you in the same way that you rejoiced with me." And it is similar to a loan in this regard as well – that there are times when the borrower is not permitted to repay without the lender's knowledge, such as if he lent him in a settled area, he cannot repay him in the desert against his will, as it says in Choshen Mishpat, Siman 74. And this is also the case with this groom, it is like repaying in the desert, which diminishes his honor.

ג. ואפילו כשנושא אינו יכול לתובעו אא"כ נשא כדרך שנשא הראשון, אבל אם משנה בשמחתו מכפי הראשון – אינו חייב להחזיר לו, מפני שיכול לומר אין רצוני לעשות עמך אלא כפי שעשית עמי. וי"א בין אם השינוי הוא בגרעון שמחה מכפי הראשון כגון שהראשון נשא בתולה והוא אלמנה, יכול לומר לו "לכשתשא בתולה אפרע לך", וכן אם הראשון עשה שמחתו בפומבי וזה רוצה לעשות בצינעה או מפני שעת צרה היא או מפני שרוצה לצמצם בהוצאה יכול לומר "לכשתעשה בפומבי אשלם לך", ובין להיפך שהשני בא להוסיף בשמחה שהראשון נשא אלמנה והיא בתולה או שהראשון עשה בצינעה והוא עושה בפומבי – יכול הראשון לומר לו "כשתעשה כמוני אשלם לך" ולא באופן אחר [רשב"ם ב"ב קמ"ה:]. וי"א דווקא כשבא לגרע בשמחה מכפי הראשון, אבל כשבא להוסיף בשמחה – אין הראשון יכול לומר לו כן [טור בשם הרמ"ה].

3. And even when the groom cannot demand repayment unless he celebrated in the same manner as the first one, but if he changes the celebration from how the first one was, he is not obligated to repay him, because he can say, "I do not wish to do for you other than what you did for me." Some say that whether the change is in the reduction of joy from the first one, such as if the first one married a virgin and he married a widow, he can say to him, "When you marry a virgin, I will repay you." Similarly, if the first one celebrated publicly and this one wants to celebrate privately, either because it is a time of distress or because he wants to minimize expenses, he can say, "When you celebrate publicly, I will pay you." Conversely, if the second one seeks to increase the joy, such as the first one married a widow and he marries a virgin, or the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

first one celebrated privately and he wants to do so publicly, the first one can say to him, "When you do as I did, I will repay you," and not in any other manner. [Rashbam Bava Batra 145:] And some say, specifically when he seeks to decrease the joy from the first one, but when he seeks to increase the joy, the first one cannot say this to him [Tur in the name of the Ra'ah].

ד. אם בא השני להחזיר להראשון יותר מכפי מה ששלח לו – מותר, ואין בזה משום ריבית דלאו אדעתא דריבית יהיב לה שהרי אם רצה היה פוחת, אלא מתוך שמחת מריעות הרבה בדורן. ואם עברה שביעית בין נשואי הראשון לנשואי השני – אין שביעית משמטתו דלא קרינן בזה "לא יגוש" שהרי אינו יכול לתובעו עד שיגיע זמנו שישא אשה ויחזיר לו, ולכן אם נשא השני ולא תבעו לראשון ואח"כ עברה שביעית – אינו יכול לתובעו עוד, שהרי כיון שנשא היה ביכולתו לנוגשו וכשהגיע שביעית קרינן ביה "לא יגוש" [הה"מ שם].

4. If the second person wants to return to the first person more than what he sent him—it is permitted, and there is no issue of interest because he did not give it with the intention of interest, as he could have reduced it if he wanted to, but rather it is out of great joy and friendship that he increased the gift. And if the Sabbatical year passed between the first person's wedding and the second person's wedding—the Sabbatical year does not cancel the debt because we do not apply "he shall not exact" in this case since he cannot demand payment until the time comes for the second person to marry and return the gift. Therefore, if the second person married and did not demand from the first person and then the Sabbatical year passed—he can no longer demand from him because once the second person married, he had the ability to demand payment, and when the Sabbatical year arrived, "he shall not exact" applies.

ה. לפעמים מעות השושבינות חוזרת ליורשיו כמו שיתבאר, וכשחוזרת אין הבכור נוטל בה פי שנים שאין הבכור נוטל חלק בכורה רק במוחזק ולא בראוי, וזה אינו מוחזק שהרי אם לא היה נושא אשה לא היה מחוייב לשלם לו. ומטעם זה גם היבם אינו נוטל בה, כגון שאחר שנעשה שושבין לחבירו וחוזר חבירו לעשות לו שושבין ואכל ושמח עמו ולא הספיק זה לפורעו עד שמת החתן וייבם אחיו את אשתו – אין היבם זוכה בו, דאין היבם נוטל בראוי כמ"ש בסי' קס"ג.

5. Sometimes the money given as shushbinus (wedding gifts) returns to the heirs, as will be explained. When it does return, the firstborn does not receive a double portion, because the firstborn only receives a double portion in what is already in possession, not what is expected to be received. This is not considered in possession since if he had not married, he would not have been obligated to pay him. For this reason, the yavam (brother-in-law who performs levirate marriage) also does not receive a portion in it. For example, if one became a shushbin (best man) for his friend, and in return, his friend became a shushbin for him, and they celebrated together, but before he could repay him, the groom died and his brother performed levirate marriage with his wife, the yavam does not acquire it. This is because the yavam does not take what is expected, as stated in Siman 163.

ו. ראובן ששלח לשמעון שושבינות, אין שמעון חייב להחזיר לו אא"כ יקראנו שיאכל וישתה וישמח עמו, ומיהו אם הוא בעיר או סמוך לה כל כך שאפשר לו לידע שראובן נושא אשה יש לו לבא מעצמו לאכול ולשתות ולשמוח עמו וליפרע לו, וכשלא בא צריך לשלם לו בשלימות אע"פ שלא אכל אצלו שהרי מתחייב בעצמו מה שלא בא מעצמו. אמנם כתב הרמב"ם דזהו במקום שאין מנהג לקרא לכל אחד ואחד אלא שכל השומע בא מאליו, אבל אם דרך לקרות צריך לקרא לו, ואם קראו לו ולא בא – צריך לשלם בשלימות, אבל אם לא קראוהו – פטור לגמרי.

6. Reuven who sent Shimon a wedding invitation gift, Shimon is not obligated to return it unless he is invited to eat, drink, and rejoice with him. However, if he is in the city or nearby enough that he could know that Reuven is getting married, he should come on his own to eat, drink, and rejoice with him and repay him. If he does not come, he must pay him in full even though he did not eat with him, since he obligated himself by not coming on his own. However, the Rambam wrote that this applies in a place where the custom is not to invite each individual, but rather everyone who hears comes on their own. But if the custom is to invite, then he must be invited. If he was invited and did not come, he must pay in full, but if he was not invited, he is completely exempt.

ז. ואם לא היה בעיר או סמוך לה באופן שלא ידע אם זה נשא אשה, צריך החתן להודיעו שיבא, ואם לא הודיעו משלם לו מה שהוא חייב לו אלא שמנכה ממנו מה שהיה אוכל אלו היה שם ופורע המותר. ולא תקשה לך למה אמרנו כשהוא בעיר והמנהג לקרות ולא קראו שפטור מכלום? דוודאי כן הוא דכשהוא בעיר ולא קראהו הרי ביזה אותו כאלו אינו רוצה בהכרתו ולמה ישלם לו, אבל כשאינו בעיר מה שלא הודיעו הוא מפני שלא רצה להטריחו לבא ממרחק דכן דרך העולם [נ"ל]. וכיצד מנכה לו? אם היה חייב לו זוז אינו משלם לו כלום מפני שלא היה מאכילו בפחות מזוז, היה חייב לו סלע מנכה לו חצי סלע דכן המנהג דמי ששולח סלע מאכילין אותו בחצי סלע, ומסלע ולמעלה כל אחד מנכה לו כפי מה שראוי להאכיל למי ששלח דורון כזה שלפי ריבוי הדורון מכינין לכל אחד.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

7. If he was not in the city or nearby in a manner that he did not know if this man took a wife, the groom needs to notify him to come. If he did not notify him, he pays him what he owes him, but deducts what he would have eaten had he been there, and pays the remainder. And do not wonder why we said that when he is in the city and the custom is to call, and they did not call him, he is exempt from everything? For certainly, it is because when he is in the city and they did not call him, it is as if they insulted him, as if they do not want his recognition, so why should he pay him? But when he is not in the city, the reason they did not notify him is because they did not want to trouble him to come from a distance, for that is the way of the world [it seems to me]. And how does he deduct for him? If he owed him a zuz, he pays him nothing, because he would not have fed him for less than a zuz. If he owed him a sela, he deducts half a sela, for thus is the custom: one who sends a sela feeds him for half a sela. From a sela and above, each one deducts according to what is appropriate to feed someone who sends such a gift, for according to the abundance of the gift, they prepare for each one.

ח. ראובן ששלח שושבינות לשמעון ומת ראובן קודם שנשא, או שנשא ומת בתוך ימי המשתה – אין שמעון חייב לשלם השושבינות להיורשים, מפני שיכול לומר "תנו לי שושביני ואשמח עמו כדרך ששמח עמי, וכיון שלא אוכל לשמוח עמו פטור אני", ולכן אם שלמו ימי השמחה ושמח עמו ומת – חייב שמעון לשלם ליורשיו, וכן אם קרא לו ראובן ולא בא או ששמעון לא היה בעיר ולכן לא הודיעו ושלמו ימי המשתה ואח"כ מת – חייב שמעון להחזיר השושבינות ליורשיו, או כולה או בניכוי כפי מה שנתבאר.

8. Reuven who sent wedding gifts to Shimon and Reuven died before the wedding, or if he married and died during the days of celebration—Shimon is not obligated to repay the wedding gifts to the heirs, because he can say, "Give me my friend and I will rejoice with him as he rejoiced with me, and since I cannot rejoice with him, I am exempt." Therefore, if the days of celebration were completed and he rejoiced with him and then Reuven died—Shimon is obligated to repay the heirs. Similarly, if Reuven invited him and he did not come, or if Shimon was not in town and therefore was not informed, and the days of celebration were completed and then Reuven died—Shimon is obligated to return the wedding gifts to the heirs, either entirely or with deductions as specified.

ט. וכמו כן אם מת שמעון ואח"כ נשא ראובן אשה ושלמו ימי המשתה, אם חייבין יורשי שמעון לשלם לראובן – פסק הרמב"ם ז"ל דתלוי במנהגא, דבמקום שנהגו לגבות מן היורשים – כופין את היורשין לשלם בניכוי אכילתו, ובמקום שאין מנהג – אין משלמין כלום. והטעם, דכיון דמת שמעון הוה ספק אם נשתעבדו נכסיו או אפשר דכיון שאין שמעון יכול לשמוח עמו לא נשתעבדו נכסיו ופטורין היורשים, ולכן תלוי במנהגא דמספיקא לא מפקינן ממונא, וכ"כ הטור. וי"א דחייבין יורשי שמעון תמיד לשלם, דכיון דהעיכוב אינו מפני ראובן אלא ממנו יכול ראובן לומר "מה אני חייב בדבר העיכוב – אינו ממני" [רמב"ן], אבל העיקר כדיעה ראשונה [הה"מ], דהרי גם שמעון אינו חייב בדבר. אבל אם מת שמעון לאחר שנשא ראובן ולאחר ששמח עמו או שהיה יכול לשמוח ולא בא – לכו"ע מחוייבין יורשי שמעון לשלם אם כולה אם בניכוי כמ"ש, שהרי נשתעבדו נכסיו דכבר נתחייב בחייו לשלם.

9. And similarly, if Shimon dies and afterward Reuven marries a woman and the days of celebration are completed, whether the heirs of Shimon are obligated to pay Reuven – Rambam, of blessed memory, ruled that it depends on the custom. In a place where they have the custom to collect from the heirs, they compel the heirs to pay with a deduction for his (Shimon's) consumption. In a place where there is no custom, they do not pay anything. The reason is that since Shimon has died, it is uncertain whether his assets were obligated or not, since perhaps because Shimon cannot rejoice with him (Reuven), his assets were not obligated, and the heirs are exempt. Therefore, it depends on the custom, for in cases of doubt we do not extract money. Tur wrote similarly. And there are those who say that the heirs of Shimon are always obligated to pay, since the delay is not due to Reuven, but rather from Shimon. Reuven can say, "What am I at fault for the delay? It is not from me" [Ramban]. However, the main opinion is like the first one [Maggid Mishneh], for Shimon is also not at fault. But if Shimon dies after Reuven marries and after he rejoiced with him, or he was able to rejoice but did not come – according to all opinions, the heirs of Shimon are obligated to pay whether in full or with a deduction as mentioned, for his assets were already obligated during his lifetime to pay.

י. ובמקום שהיורשים חייבים לשלם כשאביהם חייב בעד מה ששלחו לו, לא מיבעיא אם זה החיוב הוא בעד מה ששלחו לחתונת עצמו, אלא אפילו אם נתחייב מחמת ששלחו לאחד מבניו בנשואיו שהאב השיאו והכין לבנו צרכי החופה והמשתה – חייבין היורשין להחזיר, ולא מחלק ירושתו של זה הבן שנשתלח לו אלא חוזרת מתפוסת הבית בכולל, כיון שהחיוב היה על האב שהרי הוא השיאו. וכלל גדול יש בזה – שאע"פ שהיורשין מחזירין חוב אביהן, מ"מ אין להם דין שושבינות שיהיה ביכולתם לשמוח עם זה החתן, אלא זה הבן לבדו שבעדו שלחו להאב יכול לשמוח ולא האחרים, אע"פ שהתשלומין הוא מהכולל.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10. And in a case where the heirs are obligated to pay when their father owes for what was sent to him, it is not only if this obligation is for something sent for his own wedding, but even if he incurred the obligation because something was sent for one of his sons' weddings, where the father married him off and prepared for him the needs of the wedding and feast – the heirs are obligated to pay back. And not from the inheritance of this son to whom it was sent, but it is repaid from the general estate, as the obligation was on the father since he was the one who married him off. And there is a general principle regarding this – even though the heirs repay the debt of their father, nevertheless, they do not have the status of wedding guests who would be able to rejoice with this groom. Rather, only this son, for whom it was sent to the father, can rejoice, and not the others, even though the payment comes from the general estate.

יא. שנו חכמים במשנה [ב"ב שם]: השושבינות נגבית בב"ד, אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי שמן אין נגבין בב"ד מפני שהוא גמ"ח, ומפרש הרמב"ם דהכי פירושו: שושבינות שנגבית בב"ד אינה אלא כששלח מעות מזומן, אבל כששלח מיני אוכלין ומשקין אין לזה דין שושבינות שנתבאר, אפילו שלח לו בעת החופה ושמח עמו, דהתקנה לא היתה רק על מעות מזומן. אבל כמה מרבותינו מפרשים דאין חילוק בזה, וזה ששנינו דכדי יין ושמן אין נגבית בב"ד זהו כשלא שלח בעת חופתו, או אפילו בעת חופתו אלא שלא הלך לשמוח עמו, דבזה אין דין שושבינות, ומאי דנקיט התנא כדי יין ושמן דאורחא דמילתא הוא דכשרוצה לאכול שם ולשמוח עמו שולח מזומן והחתן יכין בעדם, אבל אם אינו רוצה לאכול ולשמוח שם אלא מכוין להנותו שולח לו מיני מאכל ומשקה, אבל לדינא אין חילוק בין מעות למיני מאכל ומשתה.

11. The sages taught in a Mishnah [Bava Batra there]: The repayment of wedding gifts (shoshvinut) can be claimed in court, but sending a friend jugs of wine and jugs of oil cannot be claimed in court because it is considered an act of kindness. The Rambam explains that this means: the shoshvinut that can be claimed in court is only when one sent cash, but if one sent various kinds of food and drink, it does not have the status of shoshvinut that was explained, even if it was sent at the time of the wedding and one rejoiced with him, because the enactment was only regarding cash. However, many of our rabbis explain that there is no difference in this matter, and what was taught that jugs of wine and oil cannot be claimed in court is when they were not sent at the time of the wedding, or even if they were sent at the time of the wedding but the sender did not go to rejoice with him, because in this case there is no status of shoshvinut. The reason the Mishnah mentions jugs of wine and oil is because typically, when one wants to eat there and rejoice with him, one sends cash and the groom prepares with it, but if one does not want to eat and rejoice there but intends to benefit him, one sends him types of food and drink. However, according to the law, there is no difference between cash and types of food and drink.

יב. כתב הטור: אחד מן האחין שעשה שושבינות לרעהו בחיי אביו ואביו נתן לו מה ששלח ומת האב ובא אותו שנעשה לו שושבינות לפרוע, אם ייחד האב לזה כששלחו שא"ל "לך ותעשה שושבינות לפלוני", עתה כשחוזרת היא לו לבדו, ואם לא ייחד לשום אחד אלא אמר "אחד מכם יעשה שושבינות לפלוני" ועמד זה מעצמו ועשאו – חוזרת לכולם וחולקין בו בשוה כמו בשאר מלוות אביהם, וא"צ להחזיר הכל בנשואי הראשון שנושא, אלא ראשון שנושא משלם חלקו המגיע לו. ולעניין שמחת המשתלח עם האחים, כתב הרמ"ה אם שמחו כולם עמו, כשמחזיר לכל אחד ואחד צריך לשמוח עמו, ואם א"א לו לשמוח צריך לנכות לו, ואם לא שמחו עמו אלא אחד מן האחין גם הוא אין לו לשמוח אלא עם אותו ששמח עמו, ואם א"א לו לשמוח מנכה לו מחלקו, אבל לכל האחרים כשישאו נותן לכל אחד חלקו ואינו מנכה לו כלום, עכ"ל. [זהו להטור פירוש הברייתא שם דשלח לאביו שושבינות ע"ש, ולהרמב"ם בפ"ט מנחלות יש פירוש אחר בזה ונתבאר בחו"מ סי' רפ"ו, ע"ש].

12. The Tur wrote: If one of the brothers made a wedding present (shushvinus) for his fellow during their father's lifetime, and the father gave him what he sent, and the father died, and the one for whom the wedding present was made comes to repay, if the father specified this when he sent it, saying, "Go and make a wedding present for so-and-so," now when it is returned, it is to him alone. But if he did not specify anyone and just said, "One of you should make a wedding present for so-and-so," and this one stood on his own and did it, it is returned to all of them and they divide it equally as with other loans of their father. And he does not need to return everything at the first marriage he marries, but the first who marries pays his portion due to him. And regarding the joy of the one who sent together with the brothers, the Ramah wrote: If they all rejoiced with him, when he returns to each one, he needs to rejoice with him. And if he cannot rejoice, he must deduct from his portion. But if only one of the brothers rejoiced with him, he only needs to rejoice with the one who rejoiced with him. And if he cannot rejoice, he deducts from his portion. But for all the others, when they marry, he gives each one their portion and does not deduct anything, end of quote. [This is the explanation of the Tur on the Baraita there regarding sending a wedding present to his father, see there. And according to the Rambam in Chapter 9 of Inheritances, there is a different explanation of this, which is explained in Choshen Mishpat, Siman 286, see there.]

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יג. מי ששלח לחבירו שושבינות והוא ממאן ליקח וזה מפציר בו עד שנשבע שיקחנו, הרי זו מתנה ואינו חוזר לו שהרי זה לא רצה לקבל אלא שהכריחו לכך, וכן כל כיוצא בזה [ד"מ בשם רי"ן]. וכל דיני שושבינות שנתבאר אין נוהג אצלינו, וגם בזמן רבינו הב"י לא נהג זה ולכן לא הביא כל הדינים בשולחנו הטהור כמ"ש בעצמו.

13. If someone sent a gift of "shushbinut" (a type of wedding gift) to his friend and the friend refuses to accept it, and the giver insists until the friend swears to take it, this is considered a valid gift and cannot be taken back, since the friend did not want to accept it but was compelled to do so. The same applies to similar cases. All the laws of "shushbinut" that have been explained are not practiced among us, and even in the time of our master, the Beit Yosef, this was not practiced, which is why he did not include these laws in his pure table, as he himself wrote.

סימן סא

א. [חופה לעניין מה קונה ומנהגי חופה ובו כ"א סעיפים]
כתב הרמב"ם ז"ל בפ"י דין ב': כיון שנכנסה הארוסה לחופה ה"ז מותרת לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה – והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנשואין והרי היא כארוסה עדיין, עכ"ל. ובדין ו' כתב: אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים. ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך, עכ"ל.

1. [The Wedding Canopy Regarding What Makes the Marriage Valid and Wedding Customs, Consisting of 21 Sections] The Rambam wrote in Chapter 10, Law 2: Once the betrothed woman enters the wedding canopy (chuppah), she is permitted to be with her husband whenever he desires, and she is considered his complete wife in all respects. Once she enters the chuppah, she is called "married," even if they have not yet engaged in intercourse, provided she is fit for intercourse. However, if she was menstruating (niddah), even if she entered the chuppah and was secluded with him, the marriage is not completed, and she is still considered betrothed. End quote. And in Law 6, he wrote: If he betrothed her and brought her into the chuppah but did not recite the wedding blessings, she is considered fully married, and he recites the blessings even after several days. A niddah should not marry until she becomes pure, and the wedding blessings are not recited for her until she becomes pure. If he went ahead and married her and recited the blessings, he does not recite them again. End quote.

ב. מבואר מדבריו דחופת נדה אינו עושה נשואין, ובגמ' [כתובות נ"ו.] היא איבעיא, בעי רב אשי נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו, את"ל חיבת חופה קונה – חופה דחזיא לביאה אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דילמא לא שנא? תיקו, ע"ש, ולכן פסק לחומרא ולפ"ז הו"ל להרמב"ם לכתוב דהוה ספק, ונהי דלעניין איסורא אין נפק"מ בזה מ"מ לעניין ממון כמו ליורשה הוה נפק"מ אם תפס דאין מוציאין מידו כבכל ספיקא דדינא, והרי הרמב"ם ס"ל בכל תיקו שבש"ס דמהני תפיסה כמ"ש בחו"מ בכ"מ [וכ"כ בס' תקפו כהן סי' ח', וכ"כ האורים ותומים שם], ויותר מזה דאם הבעל מוחזק בהנדוניא אין מוציאין יורשי האשה מידו, ומדבריו לא משמע כן כיון שפסק דאינו נשואין בחופת נדה, ואפשר לומר דלעניין ירושה אין נפק"מ בזה דוודאי יורשה לפי מ"ש בסי' נ"ז דבמסר האב לשלוחי הבעל יורשה ואפילו אינה ראויה לביאה כמ"ש שם סעי' ה', וכ"ש בחופת נדה דלא גרע מזה שהרי כנסה לרשותו, ולפ"ז גם לעניין נדרים ושמיתתה בחנק דינה ג"כ כנשואה כמ"ש שם סעי' א', ולא משמע כן מלשונו, והמגיד משנה כתב מפורש דאינו יורשה ע"ש, וי"א דהרמב"ם הולך לשיטתו בפ"א מנחלות דבספק גירושין אין הבעל יורשה וכ"ש בספק קדושין [שעה"מ], ואין ראיה דבוודאי גם שם מהני תפיסה ומנלן דלא מהני תפיסה, והרי על עיקר דינו נחלקו הרבה מהפוסקים כמ"ש בסי' צ' וכ"ש דעכ"פ גם להרמב"ם מהני תפיסה, דפשיטא דבתפס לא גרע ספק גירושין מנפל הבית עליו ועל אשתו שיתבאר שם[וכ"כ הב"ש שם סק"כ דלדינא מהני תפיסה והחמ"ח שם סקי"ד דימה זה לנפל הבית, ע"ש].

2. It is explained from his words that the chuppah of a menstruant woman does not constitute marriage. In the Gemara (Ketubot 56a), it is a question raised by Rav Ashi: If she entered the chuppah and then menstruated, what is the law? If you say that the affection of the chuppah acquires (the status of marriage) – (this applies) to a chuppah that is fit for consummation, but a chuppah that is not fit for consummation does not (acquire the status of marriage), or perhaps there is no difference? The matter remains unresolved. Therefore, it is ruled stringently, and according to this, the Rambam should have written that it is a doubt. And while concerning prohibition there is no practical difference, nevertheless concerning monetary matters, such as inheritance, there would be a practical difference: if he seized it, it is not taken from him, as in all cases of doubt in law. And indeed, the Rambam holds in all unresolved cases in the Talmud that seizure is effective, as he wrote in Choshen Mishpat in many places (and so it is written in the book "Tekfo Kohen," Siman 8, and so it is written by the "Urim Ve'Tumim" there). Moreover, if the husband is in possession of the dowry, the wife's heirs do not take it from him. From his (the Rambam's) words, it does not seem so, since he ruled

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that the chuppah of a menstruant woman is not a marriage. And it is possible to say that concerning inheritance, there is no practical difference in this case, as he certainly inherits her according to what is written in Siman 57, that if the father gave her over to the husband's agents, he inherits her even if she is not fit for consummation, as it is written there in Se'if 5. All the more so, in the chuppah of a menstruant woman, which is not worse than this, for he has taken her into his possession. And according to this, also concerning vows and if she died by strangulation, her status is also like that of a married woman, as it is written there in Se'if 1. But this does not seem so from his (the Rambam's) language. The Maggid Mishneh explicitly wrote that he does not inherit her. And some say that the Rambam follows his reasoning in the first chapter of Hilchot Nachalot, that in a case of doubtful divorce, the husband does not inherit her, and all the more so in doubtful betrothal. There is no proof, as certainly in those cases seizure is effective, and where do we derive that seizure is not effective? And indeed, many authorities disagree with his fundamental ruling, as it is written in Siman 90, and all the more so, even according to the Rambam, seizure is effective. It is obvious that in the case of seizure, a doubtful divorce is no less significant than if the house fell on him and his wife, as will be explained there (and so wrote the "Beit Shmuel" there, Se'if Katan 20, that legally seizure is effective, and the "Chamudei Daniel," Se'if Katan 14, compared this to the case of the house falling, as explained there).

ג. ולי נראה כשנדקדק בלשונו בדין ו' שכתב: ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכין עד שתטהר ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך עכ"ל, למאי כתב שלא תנשא עד שתטהר הא כבר כתבה בדין א' דבכאן לא מיירא רק מדין ברכה, ועוד למה שינה לשונו מחופה לנשואין והו"ל לומר ולא תכנס לחופה עד שתטהר, ועוד דבאמת למה פסק דאינו חוזר ומברך כיון דחופת נדה אינו כלום והיא כארוסה והו"ל כבירך ברכת נשואין לארוסה הלא אלו ברכות לבטלה הן ולמה לא יחזור ויברך אח"כ בטהרתה, ועמ"ש בסעי' כ'.

3. And it appears to me, when we scrutinize his language in the sixth law where he wrote: "And a menstruating woman should not marry until she becomes pure, and one does not recite the blessing until she becomes pure, but if he went ahead and married and recited the blessing, he does not recite the blessing again," why did he write that she should not marry until she becomes pure? He already wrote this in the first law, where it only deals with the law of the blessing. Furthermore, why did he change his language from "chuppah" (marriage canopy) to "nissuin" (marriage) and he should have said "she should not enter the chuppah until she becomes pure"? Additionally, why did he rule that one does not recite the blessing again since the chuppah of a menstruating woman is nothing and she is like a betrothed woman, and it is like reciting the marriage blessings for a betrothed woman, which are blessings in vain? Why not recite the blessing again after she becomes pure? See what I wrote in section 20.

ד. והאמת דלפמ"ש בסי' נ"ה עיקר עניין הנשואין הוא שלוקחה לרשותו לביתו וחי עמה כאיש ואשתו כדכתיב "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ" (דברים כ ז) וגו' והלקיחה היא לרשותו וזהו הנשואין, אך דנקבעה החופה דמאז היא נשואה גמורה שאפילו אם נפרדה לכמה ימים מרשותו מ"מ כיון שהוא אחר החופה הרי היא נשואה גמורה, ולכן לדעת הרמב"ם שהחופה היא הביאה לשם נשואין או יחוד לביאה לשם נשואין כמ"ש שם והרמב"ם מיירא בחופה זו, לפיכך כשהיא נדה ואינה בת ביאה גם יחודה אינו כלום ולא מקרי חופה, אמנם זהו דווקא אם מת אחד מהם תיכף ומיד או שנפרדו זה מזו, אבל אם לקחה לרשותו נהי דהחופה לא היה חופה מ"מ בהכרח שנשואה גמורה היא כיון שלקחה לרשותו דזהו עיקר הנשואין של תורה.

4. The truth is that according to what is stated in Siman 55, the main aspect of marriage is that he takes her into his domain, to his house, and lives with her as husband and wife, as it is written, "And who is the man who has betrothed a woman, and has not taken her?" (Deuteronomy 20:7). The "taking" refers to bringing her into his domain, and this constitutes marriage. However, the custom of the chuppah (bridal canopy) has been established, and from that moment she is considered fully married, such that even if she departs from his domain for several days, since it is after the chuppah, she is still considered fully married. Therefore, according to the Rambam, who states that the chuppah is consummation for the sake of marriage or seclusion for the purpose of consummation for the sake of marriage, as mentioned there, the Rambam refers to this type of chuppah. Consequently, when she is a niddah (menstruant) and not fit for consummation, even her seclusion is meaningless and does not qualify as a chuppah. However, this is specifically if one of them dies immediately or if they separate from each other. But if he takes her into his domain, even though the chuppah was not a valid chuppah, she must nonetheless be considered fully married, since he has taken her into his domain, which is the essential aspect of marriage according to the Torah.

ה. ולפ"ז מתפרשין יפה דברי הרמב"ם, דבדין א' כתב דאם נכנסה לחופה בנדתה לא נגמרו בזה הנשואים לעניין אם מיד מת אחד מהם או שנפרדו זה מזה, ובדין ו' כתב דין אחר שלא תנשא עד שתטהר כלומר שלא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יקחנה לרשותו עד שתטהר ואין מברכין לה עד שתטהר, אבל אם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך משום דבע"כ היא נשואה כיון שלוקחה לרשותו שזהו עיקר הנשואין, והספק בגמ' הוא רק אם החופה נקראת חופה אבל אח"כ כשהכניסה לרשותו בע"כ היא נשואה, ולפ"ז אין נפק"מ לעניין ירושה אלא במקרה רחוקה כגון שברגע החופה מתה ודבר זה לא שכיח כלל, ולכן כתב הרמב"ם דחופת נדה אינה כלום דבזה לא נגמרו הנשואין, וממילא ממ"נ אם נפרדו זה מזו ברצונם הרי גלו אדעתייהו שביטלו למה שדימו לעשות חופה וגם זה לא שכיח, ואם לקחה לרשותו ואח"כ מתה קודם שתטהר פשיטא שיורשה מטעם נשואה [ומהב"ש ססק"ב מבואר דמהני תפיסה, ול"נ כמ"ש].

5. Accordingly, the words of the Rambam are well explained. In one ruling, he wrote that if she entered the chuppah in her state of niddah, the marriage is not considered finalized in the event that one of them immediately dies or they separate from each other. In another ruling, he wrote that she should not marry until she becomes pure, meaning he should not take her into his domain until she becomes pure, and they do not recite the blessings for her until she becomes pure. However, if he transgressed and married her and recited the blessings, he does not recite the blessings again because she is married by force of circumstance since he has taken her into his domain, which is the essence of marriage. The doubt in the Gemara is only whether the chuppah is considered a chuppah. But afterwards, when he takes her into his domain, she is married by force of circumstance. Accordingly, there is no practical difference regarding inheritance except in a distant case, such as if she died at the moment of the chuppah, which is entirely uncommon. Therefore, the Rambam wrote that the chuppah of a niddah is nothing because the marriage is not finalized through it. Consequently, from any perspective, if they separate willingly, they have shown their intention to annul what they had planned to do with the chuppah, and this too is uncommon. If he took her into his domain and then she died before she became pure, it is obvious that he would inherit from her as a married woman. [And from the Beit Shmuel, section 62, it is explained that seizure is effective, but it seems to me as I have written.]

ו. והרבה מרבותינו נחלקו עליו וס"ל דחופת נדה הוה חופה גמורה, והבעיא בגמ' הוא רק לעניין תוספת כתובה דאיירינן שם דהאומדנא הוא שלא כתבה אלא לחיבת ביאה או לחופה הראויה לביאה ולא לחופה שאינה ראויה לזה, או דגם זה הוה כחיבת ביאה, אבל לכל קנייני אישות חופת נדה הוה חופה גמורה ובזה נגמרו הנשואין, והרי קיי"ל דאפילו לפסולות כמו חייבי לאוין יש להן חופה [יבמות נ"ז:] אע"פ שעבירה יש לעולם בביאתן, וכ"ש חופת נדה שהיא ראויה לאחר ימים אחדים דהוה חופה [ר"ן פ"ה דכתובות], אמנם להרמב"ם אין שום קושיא משם, דהרי הרמב"ם מפרש דיש חופה לפסולות אפילו בלא קדושין כמ"ש בספ"ז מתרומות אלמנה שנתארסה לכה"ג או גרושה לכהן הדיוט הואיל שמשתמרות לביאה פסולה לא יאכלו בתרומה, וכן אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינן אוכלות שהחופה פוסלתן מלאכול עכ"ל, והרי חופה בלא אירוסין וודאי דאינו כלום שהרי הרמב"ם לא חשב חופה בקנייני קדושין, אלא דבשם טעם אחר הוא דכיון שנתייחדו בחופה הוה כביאה ונפסלה מלאכול בתרומה [דמפרש כרש"י שם, וכ"כ הרשב"א שם דכיון דחופה לביאה קיימא גזרו מדרבנן, ע"ש].

6. Many of our sages disagreed with him and held that the marriage canopy (chuppah) of a menstruating woman (niddah) is a complete chuppah. The question in the Talmud is only regarding the addition to the ketubah discussed there, as the presumption is that it was only written due to the affection of consummation or for a chuppah that is fit for consummation, and not for one that is not fit for it. Alternatively, this might also be considered as the affection of consummation. However, for all marital acquisitions, the chuppah of a niddah is a complete chuppah and thereby completes the marriage. And we hold that even for those who are prohibited, such as those forbidden by negative commandments, they still have a chuppah (Yevamot 57b) even though there is always a transgression in their consummation. All the more so the chuppah of a niddah, which will be permissible after a few days, is considered a chuppah (Ran, Chapter 5 of Ketubot). However, according to Maimonides, there is no difficulty from this, as Maimonides explains that there is a chuppah for those who are prohibited even without betrothal, as he wrote in Chapter 7 of Terumot: a widow who was betrothed to a High Priest or a divorcee to a regular priest, since they are guarded for a forbidden consummation, they do not eat terumah. Similarly, if they entered the chuppah without betrothal, they do not eat, as the chuppah disqualifies them from eating. And indeed, a chuppah without betrothal is certainly nothing, as Maimonides did not consider a chuppah as part of the acquisitions of betrothal, but there the reason is different, because since they were secluded in the chuppah, it is like consummation, and they are disqualified from eating terumah (explaining like Rashi there, and similarly the Rashba wrote there that since the chuppah exists for consummation, the Rabbis decreed, see there).

ז. ועוד דאין עניין זל"ז, שהרי התורה אמרה בפירוש שיש נשואין בחייבי לאוין וכיון שיש נשואין ממילא שיש חופה [וא"ש גם לפי' תוס' שם] דהחופה היא הנשואין אבל בנשואי היתר כשם שהביאות הם בהיתר כמו כן החופה שהיא צורך ביאה צריך להיות להיתר, ולא עדיף החופה שזהו הכנה לביאה מהביאה עצמה אבל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בפסולות כשם שהביאות באיסור ועכ"ז אמרה התורה דיש להן נשואין כמו כן יש להן חופה ואין לומר דבאמת שמא לא אמרה התורה שיש נשואין בחייבי לאוין ואי משום שקדושין תופסין בהן מנ"ל דגם נשואין יש להן, אמנם זהו מפורש בתורה במערכי מלחמה דכתיב "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ" (דברים כ ז) והלקיחה היא נשואין כמ"ש, ודרשינן [סוטה מ"ד.] "וְלֹא לְקָחָהּ" – פרט לאלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט שאין חוזרין, הרי להדיא שיש להן נשואין, אלא דכיון דנשואי איסור הן אין חוזרין מהמערכה, ואין לומר דבאמת זה גופה מיעטתם התורה דאין להן נשואין, דלא משמע כן [וכ"מ מרש"י שם, וכ"מ להדיא מרמב"ם פ"ז ממלכים ה"ח שכללן עם מחזיר גרושתו, ובזה א"ש כל מה שהקשה הלח"מ ונדחק מאד, ע"ש בפ"י מאישות, וע' שעה"מ שם, ולפמ"ש א"ש בס"ד].

7. And furthermore, there is no connection between them, for the Torah explicitly states that there are marriages among those who are prohibited by negative commandments. Since there are marriages, it follows that there is a chuppah (wedding canopy) [and this is also consistent with the explanation of Tosafot there] that the chuppah is the marriage. However, in permitted marriages, just as the sexual relations are permitted, so too the chuppah, which is a prerequisite for sexual relations, must be permitted. The chuppah is not more significant than the sexual relations themselves. But in prohibited marriages, just as the sexual relations are forbidden and yet the Torah states that they have marriages, so too they have a chuppah. One cannot say that the Torah did not actually state that there are marriages among those prohibited by negative commandments, and if it is because the kiddushin (betrothal) takes effect, how do we know that they also have marriages? This is explicit in the Torah in the context of war arrangements, as it is written, "And who is the man that has betrothed a woman and has not taken her? Let him go and return to his house" (Deuteronomy 20:7). The taking is the marriage, as it is written, and we expound [Sotah 44a] "and has not taken her" – to exclude a widow to a High Priest, a divorced woman or a chalutza (a woman who underwent chalitza) to a common priest, who do not return, indicating clearly that they have marriages. However, since these are prohibited marriages, they do not return from the battlefield. One cannot say that the Torah excluded them by stating that they do not have marriages, as this does not seem to be the case [and this is also evident from Rashi there, and it is explicitly evident from Rambam, Kings 7:8, who includes them with one who remarries his divorced wife, and this resolves all the difficulties raised by the Lechem Mishneh, who struggled greatly with this issue. See Chapter 10 of Ishut, and also see Sha'ar HaMelech there. According to what we have said, everything is explained with the help of Heaven].

ח. עוד הקשו עליו, דבירושלמי פ"ק דיומא אומר בכהן גדול שמתקינין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו שהתירו לו שבות שישאנה ביוה"כ, והרי ביוה"כ אינה ראויה לביאה, וגם זה ל"ק כלל, דלבד שאין לדמות איסור צדדי דיומא קגרים לאיסור הגוף של נדה [וכ"כ בשעה"מ], לבד מן דין דזהו פשיטא שלא היה מכניסה לחופה ביוה"כ שלא היה לו שהות לילך מבהמ"ק ואוקמוהו על עיקר נשואין של תורה שכתבנו בסי' נ"ה דהיינו שהכניסה לביתו ולרשותו, ואי משום דגם זה אסור לדעת הרמב"ם כשאינה ראויה לביאה כמ"ש בדין ו' שהבאנו אך זהו וודאי דאינו אלא איסור דרבנן ולכן כשם שהתירו לו מפני כפרת כלל ישראל שישאנה ביוה"כ כמו כן התירו לו לכונסה אף בזמן שאינה ראויה לביאה דא"א בעניין אחר, ובאמת בש"ס דילן בפ"ק דיומא [י"ג.] אמרו דכניס לה קודם יוה"כ ומגרש על תנאי לאחת מהן ע"ש, ועוד דמהירושלמי נראה דדי כשקידשה וא"צ נשואין [וכ"כ התוס' יומא שם ד"ה ולחדא, ע"ש].

8. They further challenged him, as in the Jerusalem Talmud, Tractate Yoma, Chapter 1, it says regarding the High Priest that they prepare another wife for him in case his wife dies, and they permitted him a rabbinic prohibition to marry her on Yom Kippur. However, on Yom Kippur, she is not fit for consummation. This challenge is also not valid at all. Besides the fact that one should not compare an incidental prohibition of Yom Kippur to the inherent prohibition of a menstruant woman [as also stated in Shaarei Metz], it is obvious that he would not bring her into the chuppah on Yom Kippur, as he would not have the time to leave the Temple, and they relied on the primary Torah marriage that we wrote about in Siman 55, which means bringing her into his house and domain. Even though according to the Rambam it is also forbidden when she is not fit for consummation, as we mentioned in Halacha 6 that we brought, this is certainly only a rabbinic prohibition. Therefore, just as they permitted him for the sake of the atonement of all Israel to marry her on Yom Kippur, they also permitted him to bring her in even when she is not fit for consummation, as it cannot be done otherwise. In truth, in our Talmud in Tractate Yoma, Chapter 1 [13a], they said he should bring her in before Yom Kippur and divorce one of them conditionally. Additionally, from the Jerusalem Talmud, it seems that it is sufficient if he betroths her and there is no need for marriage [as also stated by Tosafot in Yoma, there, s.v. "v'lechada," see there].

ט. ולדעת הרמב"ם אפילו כשיש עיכוב להביאה איסור דרבנן ג"כ אין לעשות החופה, ולכן כתב שם דצריך לכתוב הכתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו עכ"ל, ולפ"ז גם כשהיא טמאה מפני מציאת הכתם או שעומדת בימי ליבונה וטבלה קודם ימי ליבונה דהאיסור הוא רק מדרבנן מ"מ אסור לעשות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

החופה, ואפשר דבאיסור דרבנן אם הכניס לחופה גם להרמב"ם הוי חופה [וכ"מ מהה"מ שכתב דבעינן לכתחלה וכו' שלא יחסר דבר אפילו מדבריהם].

9. According to Maimonides, even when there is a rabbinic prohibition preventing the consummation of the marriage, one should not perform the chuppah. Therefore, he wrote that the ketubah must be written before entering the chuppah, and afterward, it is permitted to be with one's wife. Based on this, even when she is ritually impure due to finding a stain or when she is in her days of purification, and she immersed before her days of purification, since the prohibition is only rabbinic, it is still forbidden to perform the chuppah. It is possible that in the case of a rabbinic prohibition, if the chuppah is performed, according to Maimonides, it would still be considered a valid chuppah.

י. אבל הרבה מרבותינו חולקים עליו וס"ל דהבעיא בגמ' הוא רק לעניין תוספת כתובה שכתב לה מפני חיבת ביאה – לזה היא עדיין כארוסה, אבל לכל שאר דברים הרי היא נשואה גמורה. וי"א עוד דאפילו לעניין התוספת אין הספק בגמ' רק אם כנסה לחופה בטהרתה ובאמצע החופה פירסה נדה כדמשמע הלשון מהש"ס "נכנסה לחופה ופירסה נדה" דמשמע שפירסה נדה אחרי התחלת החופה, ובזה וודאי אפשר דלכל הדברים לא הוי חופה דבטעות היא שהרי כיוון לחופה טהורה ונמצאת טמאה, ולכן לדיעה זו אם הכלה טמאה יש להודיע להחתן שהיא טמאה דאל"כ הוה חופה בטעות, אבל אם היא טמאה מקודם והחתן יודע מזה וכונסה לחופה בזה אין ספק כלל בגמ' [מרדכי בשם ר"י]. אבל י"א להיפך דע"כ הספק בגמ' כשפירסה נדה קודם דאל"כ כיון שנכנסה טהורה להחופה הרי כבר קנאה בתחלת החופה, דסוף החופה היא תחלת ביאה והחופה קונה בתחלתה [רא"ש], ולדיעה ראשונה י"ל דה"ק שהזמינה ליכנס לחופה והיתה טהורה וכאשר הזמינה עצמה והתחילה ליכנס פירסה נדה דאפילו התחלת חופה ליכא, ועוד דנהי דסוף חופה הוה תחלת ביאה מ"מ מנלן דחופה קונה בתחלתה ממש, דילמא היא קונה באמצעה קודם סופה. ובכל תפוצות ישראל נקטו כרבותינו החולקים על הרמב"ם ז"ל וכונסים לחופה שלא בטהרתה, זולת יחידים החוששים לדעת הרמב"ם, וגם הם אין ביכולתם לכוין זאת אם תפרוס נדה ממש קודם החופה, אך לפמ"ש בסעי' ה' גם להרמב"ם היא נשואה גמורה אף שהחופה היתה שלא בטהרה שהרי כונסה אח"כ לביתו וזהו עיקר נשואין, ועולין להן השבע ברכות אף שעשו איסור לדעת הרמב"ם ז"ל, ע"ש.

10. However, many of our Rabbis disagree with him and hold that the question in the Gemara is only regarding the additional Ketubah amount that he wrote for her due to the affection of consummation – for this she is still considered betrothed, but for all other matters, she is considered fully married. And some say further that even regarding the additional amount, the doubt in the Gemara is only if he brought her to the chuppah while she was ritually pure, and during the chuppah she became a Niddah, as the language of the Talmud implies "she entered the chuppah and became a Niddah," which implies she became a Niddah after the chuppah had started. In this case, it is certainly possible that for all matters the chuppah is invalid because it was a mistake, as he intended for a pure chuppah and she turned out to be impure. Therefore, according to this opinion, if the bride is impure, she should inform the groom that she is impure, because otherwise it would be a mistaken chuppah. But if she was impure beforehand and the groom knows this and brings her to the chuppah, there is no doubt at all in the Gemara [Mordechai in the name of R"i]. But some say the opposite, that the doubt in the Gemara is necessarily when she became a Niddah beforehand, because otherwise, since she entered the chuppah in purity, he has already acquired her at the beginning of the chuppah, as the end of the chuppah is the beginning of consummation, and the chuppah acquires at its beginning [Rosh]. According to the first opinion, we can say that the intention was that she prepared to enter the chuppah while pure, and when she started to enter, she became a Niddah, so there wasn't even the beginning of the chuppah. Additionally, although the end of the chuppah is the beginning of consummation, who says the chuppah acquires at its very beginning? Maybe it acquires in its middle, before its end. Throughout all Jewish communities, it is accepted like the Rabbis who disagree with the Rambam, and they bring to the chuppah even if she is not in purity, except for a few individuals who are concerned with the opinion of the Rambam. However, even they cannot precisely determine if she will become a Niddah immediately before the chuppah. But according to what is written in section 5, even according to the Rambam she is fully married even if the chuppah was not in purity, as he later brings her to his home, which is the main part of the marriage. And they recite the seven blessings for them, even though they committed a transgression according to the Rambam, as explained there.

יא. האמנם לענ"ד לא פליגי כלל הפוסקים עם הרמב"ם, לפמ"ש בסי' נ"ה דלהרמב"ם עיקר החופה הוא הביאה לשם נשואין או יחוד לשם נשואין, ובזה פשיטא שלא יחלוק שום אדם דיחוד לא מקרי אלא בראויה לביאה, ועוד דכשהיא טמאה הרי הוא אסור להתייחד עמה, ולשארי הפוסקים דחופה הוא הבאה לביתו לשם נשואין או אפריון או כיסוי סודר על ראש הכלה או כחופות שלנו ולא בעינן כלל יחוד הראוי לביאה א"כ לא חיישינן מה שהיא טמאה, ולכן לפי מה שבארנו שם דגם הרמב"ם יודה לכל החופות לא פליגי כלל. ועוד אני אומר דלעניין תרומה דתנן דלמשנה אחרונה אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, חופה זו וודאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

היא כדברי הרמב"ם שתהא ראויה לביאה וגם כשבא עליה, דהא בגמ' שם מפרשינן דמשנה אחרונה סוברת דבדיקת חוץ לא שמה בדיקה [כתובות נ"ח:] עד שמתייחד עמה הוא עצמו ובודקה [רש"י], וא"כ צריך לבא עליה או לכל הפחות יחוד הראוי לביאה, ומזה יצא לו להרמב"ם לפרש דשם חופה שבגמ' הוא יחוד הראוי לביאה [ואפילו לעולא שם נ"ז: י"ל דלמשנה אחרונה בעינן בדיקת פנים, וכ"מ מרמב"ם פ"ו מתרומות שכתב טעם דעולא וכתב עד שתכנס לחופה ולדידיה חופה הוא יחוד הראוי לביאה, ובזה מתורץ קושית הרא"ש שם ס"ו דעל משנה זו פשיטא שאין כאן בעיא ע"ש, וגם קושית הק"נ סק"ה ל"ק כלל דשם חופה אינה אלא על הראויה לביאה לשיטתו, ואם יודה לשארי חופות פשיטא דל"ק מידי, ודו"ק].

11. In my humble opinion, the legal authorities do not disagree with Maimonides (Rambam) at all, as I have written in Siman 55 that according to Maimonides, the primary aspect of 'chuppah' (marriage canopy) is either intercourse for the purpose of marriage or seclusion for the purpose of marriage. In this, it is obvious that no one would disagree that seclusion is only called seclusion if it is suitable for intercourse. Furthermore, when she is impure, he is forbidden to be secluded with her. For the other legal authorities who hold that the 'chuppah' is bringing her into his house for the purpose of marriage or an 'apiryon' (bridal litter) or covering the bride's head with a veil, or our types of 'chuppahs', and do not require seclusion suitable for intercourse at all, therefore, we do not worry if she is impure. Hence, according to what we have explained there, Maimonides would also agree to all these types of 'chuppahs' and there is no disagreement at all. Furthermore, I say that regarding Terumah (priestly tithe), where it is stated in the later Mishnah that she does not eat Terumah until she enters the 'chuppah', this 'chuppah' is certainly according to Maimonides that it must be suitable for intercourse, and even when he has intercourse with her. For in the Gemara there it is explained that the later Mishnah holds that an external examination is not considered an examination until he secludes himself with her and examines her himself, and therefore he must have intercourse with her or at the very least seclusion suitable for intercourse. From this, Maimonides derived to explain that the term 'chuppah' in the Gemara refers to seclusion suitable for intercourse. [And even according to Ulla there in Ketubot 57b, we can say that according to the later Mishnah we require an internal examination, and it appears so from Maimonides in Chapter 6 of Terumot, where he wrote Ulla's reasoning and wrote until she enters the 'chuppah', and according to him, 'chuppah' is seclusion suitable for intercourse. This resolves the question of the Rosh there in Siman 66, regarding this Mishnah, it is obvious that there is no issue there, and also the question of the Kesef Mishneh in Siman 5 is not difficult at all since the 'chuppah' there is only the one suitable for intercourse according to his view, and if he agrees to the other types of 'chuppahs', it is obvious that there is no issue at all, and examine this carefully.]

יב. כתב הרמב"ם בפי"א מאיסורי ביאה בדין דתבעוה לינשא ונתפייסה, שצריכה לישב שבעה נקיים, דשמא מחמת חימוד ראתה דם וכתב שאסורה לינשא עד שתספור ותטבול, וזהו בע"ה אבל בת"ח מותרת להנשא מיד ותספור אחר הנשואין ותטבול שהת"ח יודע שהיא אסורה ונזהר שלא יקרב לה עד שתטבול, עכ"ל. והשיגו עליו דאיך יעשה חופה טמאה [ראב"ד], ויש שתרצו שמפני שאין זה איסור תורה לא החמיר בה [ב"ש סק"ב בשם הה"מ], וא"א לומר כן דכבר בארנו דלשיטתו גם באיסור דרבנן יש ליזהר כמ"ש בעצמו שיכתובו הכתובה קודם החופה כמ"ש, ואפשר משום דס"ל דזה אפילו חומרא דרבנן אינה, אלא זהו מחומרות שהחמירו הנשים על עצמן כדמוכח מדבריו שם שגם על דין זה כתב דכל אלו הוא חומרא יתירה שהנהיגו בנות ישראל ואינו דומה לכל איסורי דרבנן, אמנם לפמ"ש לעיל דהרמב"ם יודה דבשארי החופות לא קפדינן על טהרתה א"ש כפשוטו [ע"ש בכ"מ ובב"י טור יו"ד סי' קצ"ב שהקשה על הרמב"ם למה לא כתב בפ"י מאישות דת"ח מותר לישא נדה וע"ש מה שתירץ, ודבריו תמוהים אם לא שנאמר דס"ל כמ"ש דיודה בשארי חופות, ודו"ק].

12. Maimonides wrote in Chapter 11 of the Laws of Forbidden Relations regarding the law of a woman who was asked to marry and agreed, that she needs to observe seven clean days, as she may have seen blood due to arousal, and he wrote that she is forbidden to marry until she counts and immerses. However, this applies to regular people, but in the case of a Torah scholar, she is permitted to marry immediately and count the clean days and immerse afterwards, as the Torah scholar knows that she is forbidden and will be careful not to approach her until she immerses. Some have objected, questioning how one could make a wedding canopy for an impure woman [Raavad]. Others have resolved that since this is not a Torah prohibition, it was not treated stringently [Beit Shmuel Section 2, citing Maggid Mishneh]. However, it cannot be said so, as we have already explained that according to his view, one must be careful even with rabbinic prohibitions, as he himself wrote that they should write the marriage contract before the wedding canopy as he stated. And it is possible that he holds that this is not even a rabbinic stringency, but rather a stringency that women took upon themselves, as is evident from his words there, where he also wrote that all these are excessive stringencies that the daughters of Israel have adopted and are not comparable to all rabbinic prohibitions. However, according to what was mentioned earlier, Maimonides would agree that in other weddings we do not insist on her purity, it fits simply [see there in Kesef Mishneh and Beit Yosef, Tur Yoreh De'ah, Section

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

192, who questioned why Maimonides did not write in Chapter 10 of Laws of Marriage that a Torah scholar is permitted to marry a menstruating woman, and see what he answered, and his words are perplexing unless we say that he holds as written that he agrees in other weddings, and examine this carefully].

יג. אמנם עכ"ז יש להבין, להרמב"ם דחופה הוא יחוד היאך יתייחד עמה דהרי אסורה היא לו לפי החומרא, ויש מי שהתירה ביחוד כיון שאינה נדה והוא ת"ח [הה"מ], אבל רבינו הב"י שם חלק בזה וס"ל דאסור להתייחד עמה וא"כ איזה חופה היא [ב"ש]. ואפשר לומר כגון שקידשה בביאה [כמ"ש הב"ש אפירסה נדה] דשוב מותר להתייחד עמה כיון שכבר בעל, אבל דוחק לומר כן כיון דמיירי בת"ח איך יקדשה בביאה, דרב מנגיד על מאן דמקדש בביאה, ולפמ"ש דהרמב"ם יודה בשארי חופות א"ש בפשיטות.

13. Nevertheless, even so, it is necessary to understand: according to the Rambam, who holds that "chuppah" is seclusion, how could he seclude himself with her, for she is prohibited to him according to the stringency? There are those who permit seclusion because she is not a nida and he is a Torah scholar [Magid Mishneh], but our teacher, the Beit Yosef, disagreed and held that it is prohibited to seclude oneself with her. If so, what kind of chuppah is this [Beit Shmuel]? It is possible to say, for example, that he betrothed her through intercourse [as the Beit Shmuel wrote regarding if she became a nida], in which case it is then permitted to seclude with her since he has already had intercourse. However, it is difficult to say this because since we are discussing a Torah scholar, how could he betroth through intercourse, for Rav would flog one who betrothed through intercourse. According to what I have written, that the Rambam would agree with other forms of chuppah, this is clearly simple.

יד. כתב רבינו הב"י בסעי' א': כיון שהכניס האיש ארוסתו לחופה, אע"ג שלא נבעלה הרי היא כאשתו לכל דבר, וגובה עיקר כתובה ותוספת אם תתאלמן או תתגרש. בד"א? כשראויה לביאה, אבל אם היתה נדה ואח"כ כנסה לחופה ונתייחד עמה – אינה כאשתו, אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה מאחר שהיתה נדה. וי"א דדווקא לעניין שלא תנכה התוספת היא עדיין כארוסה אבל לכל שאר דברים הרי היא כנשואה, עכ"ל. ודיעה ראשונה היא דעת הרמב"ם, והי"א הוא דעת החולקים כמ"ש, ונראה להדיא שתופס לעיקר לדינא כהרמב"ם [וכ"כ הב"ש ספק"ב], ובסעי' ב' כתב: כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר עכ"ל, וא"כ יש לתמוה דלשון "כשר הדבר" משמע לחומרא בעלמא ולהידור העניין והרי להרמב"ם הוא לעיכובא, ועוד דלחופת הרמב"ם שהוא יחוד הראוי לביאה איך אפשר להארוס להתייחד עמה בנדתה, הרי עדיין לא בעל וסתם חתנים אין מקדשין בביאה, וא"כ מאי לשון "כשר הדבר" שלא תנשא עד שתטהר, והרי א"א באופן אחר, ויותר מזה דרבינו הב"י בעצמו בסי' נ"ה כתב דהחופה היא יחוד הראוי לביאה כמ"ש שם, ולפמ"ש דגם הרמב"ם יודה בשארי חופות ובאלו לא בעינן שתהא טהורה א"ש, ולא כתב רק לשון "כשר הדבר" להידור בעלמא [ודוחק לומר דאחימוד דשבעה נקיים קאי, ועוד דגם בזה אסורים ביחוד].

14. Our teacher, the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo), wrote in section 1: Once the man brings his betrothed into the chuppah (marriage canopy), even though they have not yet consummated the marriage, she is considered his wife in every respect, and if she becomes widowed or divorced, she collects the principal and additional amounts of her ketubah. In what case does this apply? When she is fit for cohabitation. However, if she was a niddah (menstruant) and then he brought her into the chuppah and secluded with her – she is not considered his wife, but in all matters she is still like a betrothed woman since she was a niddah. Some say that this is specifically regarding not reducing the additional amount of the ketubah, but in all other matters she is considered married. This is the end of the quote. The first opinion is the view of the Rambam, and the "some say" is the view of those who disagree as mentioned. It seems clear that the primary ruling is like the Rambam [and so wrote the Beit Shmuel in section 62]. In section 2, he wrote: It is proper that she should not marry until she becomes pure. This is the end of the quote. Therefore, it is surprising that the phrase "it is proper" implies a stringency and enhancement of the matter, whereas according to the Rambam, it is essential. Furthermore, according to the Rambam's definition of chuppah as seclusion fit for cohabitation, how can the betrothed seclude with her while she is a niddah? He has not yet consummated the marriage, and generally, grooms do not consecrate with cohabitation. Hence, what is the meaning of the phrase "it is proper that she should not marry until she becomes pure," as there is no other way, and moreover, our teacher the Beit Yosef himself wrote in section 55 that the chuppah is seclusion fit for cohabitation as stated there. According to what was written, even the Rambam would agree in other forms of chuppah, and in these, she does not need to be pure. Therefore, he only wrote the phrase "it is proper" for enhancement alone [and it is forced to say that it refers to the desire for the seven clean days, and furthermore, even in this they are forbidden to seclude].

טו. עוד נ"ל לומר דאפילו לדעת הרמב"ם דבעינן שתהא ראויה לביאה, מ"מ אם ביכולתה לילך אחר החופה למקוה כגון שהגיע זמנה לטהרתה אע"ג שלא טבלה עדיין – מותר לעשות החופה ולהתייחד עמה אף שלא בעל, ולא חיישינן לתקלה בשעה קלה, שאחר החופה מיד תטבול, ולפ"ז אפשר לומר מ"ש רבינו הב"י "כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר" אין כוונתו כשהיא עדיין בימי נדתה אלא כלומר קודם טהרתה [וסברא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זו דלא חיישינן לשעה קלה שיבא עליה כתב ג"כ הנוב"י תניינא חיו"ד סי' קכ"ב].

15. Additionally, it seems to me to say that even according to the Rambam, who requires that she be fit for cohabitation, nonetheless, if she is able to go to the mikveh after the chuppah, such as when the time for her purification has arrived even though she has not yet immersed – it is permissible to perform the chuppah and seclude with her even though he has not cohabited with her. We are not concerned about a mishap occurring in a short time, for she will immediately immerse after the chuppah. According to this, it is possible to say that what our master the Beit Yosef wrote, "It is proper that she should not marry until she has purified," does not mean when she is still in her days of menstruation, but rather before her purification. [And this reasoning, that we are not concerned about a short time that he might come upon her, is also written by the Noda B'Yehuda, Second Edition, Yoreh De'ah, Siman 122].

טז. ורבינו הרמ"א כתב דעכשיו המנהג שלא לדקדק ואין ממתינין, ומ"מ טוב להודיע לחתן תחלה שהיא נדה עכ"ל, דרוב העולם תפסו כהפוסקים החולקים על הרמב"ם, וזה שכתב שטוב להודיע להחתן אינו לדעת הרמב"ם אלא להדיעה שבארנו בסעי' י' דלא ליהוי כחופה בטעות [ומהב"ש סק"ח משמע דזהו גם להרמב"ם, וצ"ע כמ"ש הב"מ ע"ש].

16. And our master, the Rema, wrote that now the custom is not to be meticulous and not to wait. Nevertheless, it is good to inform the groom beforehand that she is a Niddah. For most of the world has adopted the opinion of the poskim who disagree with the Rambam. And what he wrote—that it is good to inform the groom—is not according to the Rambam's view, but rather according to the explanation we clarified in section 10, so that it should not be a mistaken betrothal. [And from the Beit Shmuel, section 8, it is implied that this is also according to the Rambam, and it requires further investigation, as the Beit Meir wrote there.]

יז. עוד כתב בסעי' א' דלהרמב"ם צריכין לכתוב הכתובה קודם החופה כדי שתהא חופה הראויה לביאה, ולמ"ד דחופת נדה הוי חופה אע"פ שאינה ראויה לביאה ה"ה אם לא כתב כתובה, ומ"מ נותנין לכתחלה לכתבה קודם לכן, עכ"ל. והמנהג הזה הוא אפילו שלא לדעת הרמב"ם, שהרי אנו מפסיקין בקריאת הכתובה בין ברכת אירוסין לברכת נשואין כמו שיתבאר, ובהכרח שתהא הכתובה לפנינו.

17. Furthermore, it is written in Section 1 that according to the Rambam, the ketubah must be written before the chuppah so that the chuppah will be one that is fit for consummation. According to the opinion that the chuppah of a menstruant is considered a valid chuppah even though it is not fit for consummation, the same applies if the ketubah was not written. Nevertheless, it is preferable to write it beforehand. This custom is observed even by those who do not follow the Rambam, for we interrupt by reading the ketubah between the blessing of betrothal and the blessing of marriage, as will be explained, and therefore the ketubah must be before us.

יח. עוד כתב: אשה חולנית חולת מות אע"פ שכונסה עם המטה תחת החופה כדי שיירשנה בעלה – אינה חופה כלל מאחר שאינה ראויה כלל לביאה, ואין בעלה יורשה, עכ"ל. וזהו במקום שאין נוהגין כתקנות שו"ם, ומ"מ אינו מועיל אפילו שלא לדעת הרמב"ם, דנהי דלא בעינן חופה הראויה לביאה מ"מ אשה הראויה לביאה בעינן, דהכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה וכיון שאינה ראויה לביאה לעולם – לכל הפוסקים אין זו נשואה, ואינו דומה לחולנית שנתבאר בסוף סי' נ"ו דבשם ראויה היא לביאה [ע' חמ"ח וב"ש סק"ד, ולפמ"ש הדברים כפשוטן ולכן כתב חולת מות, ומה עניין רוב חולים לחיים לכאן דאינה עתה בגדר אישות].

18. Furthermore, it is written: A gravely ill woman, even if she is brought under the chuppah with her bed so that her husband may inherit her, this is not considered a valid chuppah at all, since she is not fit for marital relations. Therefore, her husband does not inherit her. This applies in places where the customs of ShUM are not practiced. Nevertheless, it does not help even according to those who do not follow Maimonides, for although we do not require a chuppah fit for marital relations, we do require a woman who is fit for marital relations. Everyone understands that the purpose of the bride entering the chuppah is for marital relations, and since she is never fit for such relations, according to all the poskim, she is not considered married. This is not similar to a woman who is merely sick, as explained at the end of Siman 56, where she is still fit for marital relations.

יט. עוד כתב: כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הוי חופה גמורה דאין הברכות מעכבות ומברך אחר כמה ימים, ולכתחלה יברך אותם קודם שיתייחד עמה, ועיין לעיל סי' נ"ה, ונהגו עכשיו לברך תחת החופה קודם שתתייחד עמו, עכ"ל. והולך לשיטתו בסי' נ"ה שאחר החופה מייחדין החתן והכלה, וכבר בארנו דגם לפי מנהגינו הברכות הם בדין גמור וזהו גמר החופה שלנו כמ"ש בסי' נ"ה סעי' י"ט ע"ש, ועוד כיון שלוקחה מיד תחת רשותו זהו עיקר נשואין של תורה כמ"ש בסעי' ד' א"כ הברכות הם בעת הנשואין וכבר נתבאר שיש פוסקים סוברים דהברכות מעכבות, ובארנו בסי' נ"ה שם דבחופה דידן לכו"ע הברכות מעכבות, ע"ש.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

19. Additionally, he wrote: If he brought her to the wedding canopy (chuppah) and did not recite the blessings of the grooms, it is considered a complete chuppah because the blessings are not an absolute requirement and he can say them even several days later. Ideally, he should recite them before he has seclusion with her. Refer to above, Siman 55. Nowadays, the custom is to recite the blessings under the chuppah before they have seclusion. And he follows his view in Siman 55 that after the chuppah, the groom and bride have seclusion. And we have already explained that according to our custom, the blessings are a fundamental law, and this completes our chuppah as stated in Siman 55, section 19. Moreover, since he immediately takes her under his authority, this is the essential marriage according to the Torah as stated in section 4. Therefore, the blessings are at the time of marriage, and it has already been clarified that there are authorities who believe that the blessings are an absolute requirement. We have explained in Siman 55 there that in our type of chuppah, according to all opinions, the blessings are an absolute requirement. Refer there.

כ. עוד כתב: אם קידש בטעות והיו לו נשואין עמה ואח"כ נודע שהקדושין היו בטעות, אע"פ שחוזר ומקדשה א"צ לברך שנית ז' ברכות וסגי לה בברכות הראשונות, עכ"ל. ואין הטעם משום דרשאי להיות חופה קודם הקדושין, דוודאי חופה שקודם הקדושין לאו כלום הוא [ע' מל"מ פ"י], אלא הטעם מבואר במקור הדין במרדכי [בהגהות קדושין] בשם רשב"א בעל התוס' דמה שיבא עליה אח"כ זהו יהיה נשואין והברכות הקודמות עולין להם, ועוד דאין הברכות מעכבות מידי דהוה לקטן שנשא אשה, דרבנן לא תקינו ליה נשואין ומ"מ כשנתגדל אין מברכין להם ז' ברכות אלא דכשיבא עליה בגדלותו נגמרו הנשואין, וכן הורה רש"י ז"ל [שם], וכן מטין דברי הרמב"ם ז"ל שהבאנו בסעי' ג'. ומ"מ יש מגמגמין בזה וס"ל דאם הקדושין בבירור אינם קדושין צריך לברך ברכות אחרות אחר הקדושין[ב"ש סק"ז בשם הר"ם מינץ והב"ח], ובמקור הדין שלא הצריכו לברך היה עוד טעמים לקיים הקדושין הקודמים, אבל הלשון שם לא משמע כן, וצ"ע לדינא וספק ברכות להקל.

20. Additionally, he wrote: If one betrothed a woman by mistake and subsequently had a marriage with her, and afterwards it became known that the betrothal was in error, even if he betroths her again, there is no need to recite the seven blessings (Sheva Brachot) again, and the initial blessings suffice, end quote. The reason is not because it is permissible to have a wedding before betrothal, for certainly a wedding that precedes betrothal is not valid at all [see Melamed LeHoil, Chapter 10], but the reason is explained in the source of the law in Mordechai [in glosses on Kiddushin] in the name of the Rashba, author of the Tosafot. The subsequent marital relations will constitute the marriage, and the previous blessings will apply to them. Moreover, the blessings are not indispensable, similar to the case of a minor who marries a woman. The Sages did not institute marriage for him, yet when he grows up, the seven blessings are not recited for them, but once he has marital relations in his adulthood, the marriage is completed. This is also the ruling of Rashi [there], and it appears to align with the words of the Rambam we brought in Section 3. Nevertheless, there are those who are hesitant about this and hold that if it is clear that the betrothal is not valid, new blessings must be recited after the betrothal [Bach, section 7, in the name of Rabbi Moses Minz and the Bach]. In the source of the law that did not require blessing, there were additional reasons to uphold the previous betrothal, but the language there does not indicate this. The matter requires further investigation, and in cases of doubt regarding blessings, we are lenient.

כא. כמה מנהגים יפים הנהיגו בני ישראל בעת חתונתם: הנהיגו להתענות ביום החופה, דאיתא באגדה שמוחלין לחתן עוונותיו [ירושלמי ביכורים] וכיון שהוא יום סליחה מהראוי להתענות ולבקש רחמים שיחיה חיי שלוה עם בת זוגו ושיצא מהם דור ישרים בעיני אלקים ואדם, וגם כדי שלא ישתכרו ולא תהא דעתם מיושבת עליהם בעת הקדושין – ולטעם זה א"צ להשלים התענית, וכן אב המקבל קדושי בתו קטנה ראוי לו להתענות מטעם זה. והמנהג פשוט דאם החופה מבעוד יום שאוכלין ושותין אחר החופה החתן והכלה, ולפ"ז נראה דתפסו טעם השני לעיקר, וכן ראיה ממה שנהגו שכשהחופה נמשכת כמה שעות בלילה שמתענין עד אחר החופה, ולטעם הראשון לא היה להם להתענות אחרי צאת הכוכבים. וא"צ קבלת תענית במנחה שלפניו כיון שכולם נהגו כן, וכן משמע באו"ח סי' תקס"ב. וגם אם החופה מבעוד יום ואין משלימין התענית מ"מ יתפללו החתן והכלה ענינו במנחה כדמשמע שם, וגם נהגו להתוודות בתפלת המנחה, ובימים שאין מתענין א"צ להתענות ג"כ, ודווקא ימים שהוזכרו בגמ' כמו ר"ח וחנוכה וכ"ש פורים ואסרו חג וט"ו באב וט"ו בשבט, אבל ביומי ניסן מתענים, וע' באו"ח סי' תקע"ג דגם בל"ג בעומר ושלשה ימי הגבלה ובין יוה"כ לסוכות מתענין ג"כ כיון דימים אלו אין נזכרין בגמ', וכן אם קשה עליהם התענית מאד – לא יתענו, ורק יזהרו שלא ישתו ממשקים המשכרים ולא ירדפו באותו יום אחרי מותרות מאכל ומשתה [ב"ש]. עוד נהגו לעשות החופה תחת כיפת השמים לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים, וחדשים מקרוב באו לשנות מנהגי ישראל ולהתדמות וכו' ואין רוצים בברכה להעמיד החופה תחת השמים – וידם על התחתונה ויד מקיימי מנהגי ישראל על העליונה. עוד נהגו לשבר כוס זכוכית תחת החופה לזכרון ירושלים, ויתבאר בס"ד בסי' ס"ה, ע"ש.

21. Several beautiful customs have been established by the Jewish people for their weddings: It has become customary to fast on the day of the wedding, as it is stated in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Aggadah that the sins of the groom are forgiven [Jerusalem Talmud, Bikkurim]. Since it is a day of forgiveness, it is appropriate to fast and to pray for mercy that he will live a tranquil life with his spouse and that they will produce a righteous generation in the eyes of God and man. Additionally, the fast helps prevent drunkenness and ensures that their minds are clear during the sanctification (kiddushin) – for this reason, it is not necessary to complete the fast. Similarly, a father who accepts the sanctification of his minor daughter should also fast for this reason. The common practice is that if the wedding is held during the day, the groom and bride eat and drink after the ceremony. From this, it seems that the second reason is considered primary. Furthermore, there is an indication from the custom that when the wedding continues for several hours into the night, they fast until after the ceremony. According to the first reason, they would not need to fast after nightfall. There is no need to formally accept the fast during the Mincha (afternoon) prayer beforehand since everyone follows this custom, as is evident in Orach Chaim 562. Even if the wedding is held during the day and the fast is not completed, the groom and bride should still pray the "Aneinu" prayer during Mincha, as implied there. It is also customary for them to confess their sins during the Mincha prayer. On days when fasting is not customary, there is no need to fast either. This applies specifically to days mentioned in the Talmud, such as Rosh Chodesh, Chanukah, and certainly Purim, Isru Chag (the day after a festival), the 15th of Av, and the 15th of Shevat. However, during the days of Nisan, fasting is customary, and in Orach Chaim 573, it is also stated that fasting is observed on Lag BaOmer, the three days of restriction, and between Yom Kippur and Sukkot since these days are not mentioned in the Talmud. If fasting is very difficult for them, they should not fast, but they should be careful not to drink intoxicating beverages or indulge in excessive eating and drinking on that day [Beit Shmuel]. Additionally, it has become customary to hold the wedding ceremony under the open sky as a good sign that their offspring will be as numerous as the stars of the sky. Recently, there are those who have come to change the customs of Israel and to emulate others by not wanting to hold the wedding under the sky, but their position is weak, and the position of those who maintain the customs of Israel is strong. Another custom is to break a glass under the wedding canopy in memory of Jerusalem, which will be explained in detail in section 65, see there.

סימן סב

א. [דיני ברכת חתנים ובו מ"ב סעיפים]
ברכת חתנים של נשואין הן ששה ברכות, ואלו הן: בָּרוּךְ אַתָּה ד' אמ"ה שֶׁהַכֹּל בָּרָא לִכְבוֹדוֹ... בא"י אמ"ה יוֹצֵר הָאָדָם... בא"י אמ"ה אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם דְּמוּת תַּבְנִיתוֹ וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיַן עֲדֵי עַד בא"י יוֹצֵר הָאָדָם... שׂוֹשׂ תָּשִׂישׂ וְתָגֵל הָעֲקָרָה בְּקִבּוּץ בָּנֶיהָ לְתוֹכָהּ בְּשִׂמְחָה בא"י מְשַׂמֵּחַ צִיּוֹן בְּבָנֶיהָ... שַׂמֵּחַ תְּשַׂמַּח רֵעִים הָאֲהוּבִים, כְּשַׂמֵּחַךָ יְצִירְךָ בְּגַן עֵדֶן מִקֶּדֶם בא"י מְשַׂמֵּחַ חָתָן וְכַלָּה... בא"י אמ"ה אֲשֶׁר בָּרָא שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה חָתָן וְכַלָּה וכו' בא"י מְשַׂמֵּחַ חָתָן עִם הַכַּלָּה.

1. [The laws of the Blessing of the Grooms, containing 42 sections] The blessing of the grooms for marriage consists of six blessings, which are as follows: Blessed are You, Lord our God, King of the Universe, who created everything for His glory... Blessed are You, Lord our God, King of the Universe, Creator of man... Blessed are You, Lord our God, King of the Universe, who created man in His image, in the image of His likeness, and prepared for him from his own self an eternal building. Blessed are You, Creator of man... May the barren one rejoice and be glad at the ingathering of her children into her midst in joy. Blessed are You, who makes Zion rejoice with her children... Grant perfect joy to these loving companions, as You gave joy to Your creation in the Garden of Eden of old. Blessed are You, who grants joy to the groom and bride... Blessed are You, Lord our God, King of the Universe, who created joy and gladness, groom and bride, etc. Blessed are You, who grants joy to the groom with the bride.

ב. המנהג כשמברכין תחת החופה מברכין קודם על הכוס בורא פה"ג או שהכל ואח"כ מברכין הברכות, ובשבעת ימי המשתה בברכת המזון מברכין הברכות מקודם ואח"כ על הכוס, והטעם – דברכת הכוס תדירה ותדיר קודם, ובעת הסעודה כשמברכין אחר ברכת המזון כדי שלא יהיה נראה שהכוס הוא על ברכת המזון לכך מאחרינן ברכת הכוס להורות שבא על ברכת חתנים [ב"ש סק"ב], ואפילו לפי מנהגינו שיש שני כוסות כמו שיתבאר מ"מ יותר יש היכר כשמברכין אח"כ, ועוד דבעת הסעודה כיון שכבר קדמו הנשואין וגם הנשואין גורמין להכוס שיבא דברהמ"ז אין טעונה כוס, וגם עיקר הסעודה היא מחמת הנשואין לפיכך הברכות קודמין ומדחי טעם דתדיר [מקנה].

2. The custom when reciting blessings under the chuppah is to first bless over the cup, "Borei Pri HaGafen" (the Creator of the fruit of the vine) or "Shehakol" (the Creator of everything), and then to recite the blessings. During the seven days of feasting, in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Grace After Meals, the blessings are recited first and then the blessing over the cup. The reason is that the blessing over the cup is more frequent, and what is frequent takes precedence. During the meal, when the blessings are recited after the Grace After Meals, it should not appear that the cup is for the Grace After Meals; therefore, the blessing over the cup is delayed to indicate that it is for the blessings of the bridegrooms. Even according to our custom, where there are two cups as will be explained, it is still more recognizable when the blessings are recited afterwards. Furthermore, during the meal, since the marriage has already preceded, and the marriage itself causes the cup to come, the Grace After Meals does not require a cup. Additionally, the main reason for the meal is because of the marriage; therefore, the blessings come first and the frequent practice is overridden.

ג. ברכות אלו שנסדרו על עסקי הזיווג אינו אלא מאשר יצר ואילך שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם, "אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם" – מדבר בזכר, "וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיַן עֲדֵי עַד" – היא הנקיבה, "שׂוֹשׂ תָּשִׂישׂ" – לפי שאנו צריכין להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתינו דכתיב "אִם לֹא אַעֲלֶה אֶת יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי" (תהלים קלז ו), "שַׂמֵּחַ תְּשַׂמַּח" – ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב, ו"אֲשֶׁר בָּרָא" לשם כל ישראל, ו"רֵעִים הָאֲהוּבִים" הם החתן והכלה, מברכין אותם שישמחו "כְּשַׂמֵּחֲךָ יְצִירְךָ בְּגַן עֵדֶן מִקֶּדֶם" – כמו ששמחת את אדה"ר בעת היותו בג"ע, ולמה בראשונה מסיימין "מְשַׂמֵּחַ חָתָן וְכַלָּה" ובאחרונה "עִם הַכַּלָּה"? לפי ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים, שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהו שמחים בהצלחה כל ימיהם, לפיכך אין לחתום בה "מְשַׂמֵּחַ חָתָן עִם הַכַּלָּה" דמשמע איש באשה, אלא ברוך ד' משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב, ובאחרונה שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה ע"י שמחה וחדוה לפיכך יש לחתום "מְשַׂמֵּחַ חָתָן עִם הַכַּלָּה" שהוא לשון שמחת איש באשה. וברכת "שֶׁהַכֹּל בָּרָא לִכְבוֹדוֹ" אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זֵכֶר לחסדי המקום שנהג עם אדה"ר שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה, ומשעת אסיפה היא ראויה לברך אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקוה לסדרה עליו. וברכת "יוֹצֵר הָאָדָם" תקנוה ליצירה ראשונה של אדה"ר [רש"י כתובות ח'.].

3. These blessings that were arranged concerning matters of marriage start from "Who formed man" and onward, as that blessing begins to speak of both of them. "Who formed man" – speaks of the male, "and established for him from himself an eternal structure" – this refers to the female. "May she rejoice exceedingly" – because we need to elevate the memory of Jerusalem at the height of our joy, as it is written, "If I do not elevate Jerusalem above my chief joy" (Psalms 137:6). "Gladden the beloved companions" – a blessing for the groom and bride that they should succeed in joy and good-heartedness, and "Who created" for the sake of all Israel, and "beloved companions" refers to the groom and bride, blessing them that they should rejoice "as You gladdened Your creation in the Garden of Eden of old" – like You gladdened Adam the First when he was in the Garden of Eden. And why do we conclude the first blessing with "Who gladdens the groom and the bride" and the last one with "with the bride"? Because the joy of the first blessing is not about the joy of the wedding itself, for it is a prayer in which we pray and bless that they should be joyful and successful all their days, therefore we do not conclude it with "Who gladdens the groom with the bride," as that would imply man with woman, but rather, Blessed is Hashem who gladdens both of them forever with sustenance and all good things. And in the last blessing, we praise the Holy One who created the wedding of the union of man and woman through joy and happiness, therefore we conclude "Who gladdens the groom with the bride," which is an expression of the joy of man with woman. The blessing "Who has created all for His glory" is not from the order but for the gathering of the people who gather there to perform a kindness in memory of the kindness of the Creator who acted with Adam the First, who became his Best Man and attended to him, and this gathering is an honor to the Creator, and this blessing was established for that purpose. From the time of the gathering, it is fit to bless, but since there is a blessing over the cup, they arranged it to be recited over it. And the blessing "Who forms man" was established for the first formation of Adam the First [Rashi Ketubot 8a].

ד. ברכה ראשונה פותחת בברוך אע"פ שהיא סמוכה לברכת הכוס, אך לפי שאינה מן הסדר כמ"ש והיא כברכה בפ"ע, ועוד שבסעודה היא קודמת כמ"ש, ועוד כיון שהיא ברכה קצרה אם לא היה פותח בברוך לא היה ניכר ברכתה, וזהו הטעם גם על ברכת "יוֹצֵר הָאָדָם" שאינה כברכה הסמוכה לחבירתה ולא היה לפתוח בה בברוך [תוס']. ו"אֲשֶׁר יָצַר" מתחיל בברוך לפי שזהו ברכה ראשונה מהזיווג דכעת [רש"י] כמ"ש, ולכן גם חותם בה בברוך כדרך כל ראשי סדרי ברכות [שם], ועוד דאם לא היה פותח בה בברוך היה נראה שהיא ברכה אחת עם יוצר האדם [תוס'], ו"שׂוֹשׂ תָּשִׂישׂ" לפי שהיא אחר ברכה ארוכה ד"אֲשֶׁר יָצַר" אינו פותח בברוך אלא חותם בברוך כדין ברכה הסמוכה לחבירתה, וכן ברכת "שַׂמֵּחַ תְּשַׂמַּח" וברכת "אֲשֶׁר בָּרָא" פותח בברוך מפני שהיא נאמרת יחידית כשאין שם פנים חדשות כמו שיתבאר ואז אינה סמוכה לחבירתה, וחותם בברוך לפי שהיא ארוכה וגם היא אחרונה לסדר הברכות.

4. The first blessing begins with "Blessed" even though it is adjacent to the blessing

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

over the cup, because it is not part of the sequence as mentioned, and it stands as its own blessing. Additionally, during the meal it precedes as mentioned, and since it is a short blessing, if it did not begin with "Blessed," its nature as a blessing would not be evident. This is also the reason for the blessing "Yotzer HaAdam" which is not considered adjacent to its counterpart and would not start with "Blessed" [Tosafot]. "Asher Yatzar" begins with "Blessed" because it is the first blessing of the current union [Rashi] as mentioned, and therefore it also concludes with "Blessed" like all primary blessings in a series [ibid]. Furthermore, if it did not start with "Blessed" it would appear as if it were a single blessing with "Yotzer HaAdam" [Tosafot]. "Sos Tasis" does not begin with "Blessed" because it follows the long blessing of "Asher Yatzar" and thus only concludes with "Blessed" as is the rule for a blessing adjacent to its counterpart. Similarly, the blessing "Sameach Tesamach" and the blessing "Asher Bara" begin with "Blessed" because they are said individually when there are no new faces present as will be explained, thus they are not adjacent to their counterpart, and they conclude with "Blessed" because they are long and also because they are the last in the order of the blessings.

ה. כתב הרמב"ם בפ"י: אם יהיה שם יין מביא כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות, ויש מקומות שנהגו להביא הדס עם היין ומברך על ההדס אחר היין ואח"כ מברך הש"ש, עכ"ל. והטור כתב בשם רבינו נסים גאון: אם הוא במקום שאין שם יין מצוי יקח צמוקים וישרה אותן במים ויסחוט אותם ויברך עליו, ואם לא ימצא צמוקים מברך על השכר שהכל דלא סגי בלא כסא, אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא יין ואפילו יש שם שכר מברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא, אבל ברכת חתנים שהוא ז' ברכות חייב לברך על הכוס בפה"ג או שהכל על השכר אם לא ימצא יין כל עיקר, עכ"ל.

5. The Rambam wrote in Chapter 10: If there is wine available, one should bring a cup of wine and first bless the wine, then arrange all the blessings over the cup, resulting in the recitation of the seven blessings. In some places, it is customary to bring a myrtle branch along with the wine, bless the myrtle after the wine, and then recite the six remaining blessings, end quote. The Tur wrote in the name of Rabbeinu Nissim Gaon: If one is in a place where wine is not available, he should take raisins, soak them in water, squeeze them, and bless over them. If raisins are not available, he should bless over beer with the blessing of "Shehakol," since it is essential to have a cup. However, for the blessing of betrothal (Erusin), if wine is not available, even if there is beer, one blesses without a cup, as it is not an optimal mitzvah. But for the seven blessings of the wedding (Sheva Brachot), one must bless over a cup with the blessing of "Borei Pri HaGafen," or "Shehakol" on beer if no wine is available at all, end quote.

ו. ובדברי הרמב"ם יש להסתפק אם ס"ל ג"כ דכוס מעכב וזה שכתב אם יהיה שם יין דמשמע דאם לא יהיה אינו מעכב זהו על יין אבל שכר בעינן, או דס"ל דכוס אינו מעכב כלל, וכן נראה בכוונתו שהרי לא הזכיר שכר כלל, ומיהו לדינא קיי"ל דכוס מעכב כמ"ש הטור [וגם הה"מ נראה שתפס כמ"ש, וזהו כוונת החמ"ח ולחנם תפס עליו הב"ש בסק"ב].

6. There is room for doubt regarding the words of the Rambam if he also holds that the cup is essential. This is because he wrote "if there is wine," which implies that if there is no wine, it is not essential—this applies to wine, but beer is required. Alternatively, he might hold that the cup is not essential at all. This seems to be his intention since he did not mention beer at all. However, the halacha is that the cup is essential, as the Tur wrote. [And also, the Maggid Mishneh seems to have adopted this view, and this is the intention of the Chayei Adam, and the Beit Shmuel mistakenly critiqued him in subparagraph 2.]

ז. ולמה בברכת אירוסין אין הכוס מעכב ובברכת נשואין מעכב? נראה מדברי רבותינו מפני דגמירי לן דבעינן שבע ברכות לחתנים והרי ש"ש ברכות הן אלא בהכוס יש שבע ברכות, וכשם שבא לנו בקבלה ממשה רבינו שצריכין לשמוח שבעת ימי המשתה [ירושלמי פ"א דכתובות], ויש לזה רמז בתורה דכתיב "מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת" (בראשית כט כז), כמו כן באה לנו הקבלה על שבע ברכות. אך מ"ש הטור דבברכת אירוסין כשאין יין לא יברך על שכר ויברך בלא כוס, הרמב"ם בפ"ג לא כתב כן, וכמ"ש בסי' ל"ד דאם אין יין יברך על שכר, וגם הטור בעצמו פסק כן שם ע"ש, דלכתחלה גם בברכת אירוסין צריך כוס.

7. And why is it that for the blessing of betrothal the cup is not essential, but for the blessing of marriage it is essential? It appears from the words of our sages that because it is traditionally accepted that we require seven blessings for the bridegrooms, and here there are six blessings, but with the cup there are seven blessings. And just as it has been traditionally received from Moses our teacher that we need to rejoice for seven days of feasting [Jerusalem Talmud, Ketubot, Chapter 1], and there is a hint for this in the Torah as it is written, "Fulfill the week of this one" (Genesis 29:27), so too has the tradition of seven blessings come to us. However, what the Tur wrote that for the blessing of betrothal, if there is no wine, one should not bless on beer and should

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

bless without a cup, Maimonides in Chapter 3 did not write this, and as it is written in Siman 34, if there is no wine, one should bless on beer. And the Tur himself also ruled this way there, as it says, that ideally, also for the blessing of betrothal, a cup is needed.

ח. אצלינו שמקדשה בשעת החופה צריך שני כוסות, אחד לברכת אירוסין ואחד לברכת נשואין, ומברכין בפה"ג על כל כוס בפ"ע דאין להם שייכות זל"ז, ועוד דמפסיקין בהקדושין שהחתן מקדשה אחר ברכת אירוסין, ורש"י ז"ל הנהיג לקרות הכתובה אחר הקדושין כי היכי דליהוי הפסק גדול בין ברכת אירוסין לברכת נשואין, וכן המנהג פשוט אצלינו. ולעניין ברכה אחרונה, אם איש אחד הוא המברך לשני הברכות ושתה הכוסות – די בברכה אחרונה אחת לשתיהן ומברך אחר כוס האחרון [חמ"ח סקט"ו], וי"א דמברך ברכה אחרונה על כל אחד בפ"ע כיון שיש הפסק גדול כמ"ש [הגהמ"י פ"י אות ג'], אמנם לדידן אין נפק"מ בזה כי אין המנהג אצלינו שהמברך ישתה אלא החתן והכלה טועמין מעט. והמנהג שכתב הרמב"ם להביא הדס אינו אצלינו, ואפשר שבכוונה עושים כן כי היכי דליהוי ברכת נשואין ז' ברכות לא פחות ולא יותר.

8. In our practice, where the betrothal (kiddushin) takes place at the time of the wedding ceremony (chuppah), two cups are necessary: one for the blessing of betrothal (birkat erusin) and one for the blessing of marriage (birkat nisuin). We recite the blessing over the wine (borei pri hagafen) on each cup separately, as they are not connected to each other. Additionally, there is an interruption with the betrothal since the groom betroths the bride after the blessing of betrothal. Rashi of blessed memory instituted the practice of reading the ketubah (marriage contract) after the betrothal to create a significant interruption between the blessing of betrothal and the blessing of marriage, and this is our established custom. Regarding the final blessing (bracha acharona), if the same person recites both blessings and drinks from both cups, one final blessing suffices for both, which is recited after the second cup [Chochmat Adam 15:16]. However, some say that a separate final blessing should be recited for each cup due to the significant interruption, as mentioned [Hagahot Maimoniyot, Hilchot Ishut 10:3]. Nonetheless, for us, this distinction is not relevant since it is not our custom for the person reciting the blessings to drink; rather, the groom and bride taste a little. The custom mentioned by Rambam to bring a myrtle (hadas) is not our practice, and it is possible that this is done intentionally so that the blessings of marriage (sheva brachot) are seven blessings, no more and no less.

ט. אע"ג שבברכת אירוסין כתב הרמב"ם בפ"ג שהחתן בעצמו יברך, מ"מ בברכת נשואים משמע מדבריו בפ"י שאחר מברך, והטעם פשוט דברכת אירוסין היא כשארי ברכת מצות ועל העושה לברך, משא"כ ברכת נשואין שהם ברכות להחתן והכלה שיצליחו כמ"ש – בהכרח שאחרים יברכו אותם, אמנם כבר נתבאר בסי' ל"ד שגם ברכת אירוסין המנהג פשוט אצלינו שאחר מברך. והמנהג פשוט אצלינו שהחתן והכלה עומדים תחת החופה פניהם למזרח והמברך עומד פניו למערב כדי שיברכם פנים כנגד פנים דכל ברכה הוא פנים כנגד פנים כמו ברכת כהנים, ומעמידין הכלה לימין החתן דכתיב (תהלים מה י) "נִצָּבָה שַׁגַּל לִימִינְךָ וגו'" [ע' באה"ט סי' ס"א סק"ז].

9. Even though in the blessing of betrothal, the Rambam wrote in Chapter 3 that the groom himself should recite it, nevertheless, regarding the blessing of marriage, it is implied from his words in Chapter 10 that another person recites it. The reason is simple: the blessing of betrothal is like other blessings on commandments, and it is upon the one performing the commandment to recite it. However, the blessings of marriage are blessings for the groom and bride, that they should be successful, as it is written – and therefore, it is necessary for others to bless them. However, it has already been explained in Chapter 34 that even for the blessing of betrothal, our custom is that another person recites it. And our custom is that the groom and bride stand under the chuppah facing east, and the one reciting the blessing stands facing west so that he blesses them face to face, as all blessings are face to face like the priestly blessing. And the bride is positioned to the right of the groom, as it is written (Psalms 45:10), "The queen stands at your right hand, etc."

י. כתב הרמב"ם ז"ל: צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנשואין, עכ"ל. וכ"כ הטור: מברכין ברכת חתנים קודם כניסת חופה, עכ"ל. דקדקו לומר שיברכו קודם החופה והנשואין דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, ולפ"ז יש לתמוה על המנהג שלנו שמברכין אחר שעומדין תחת החופה, אמנם מנהגינו מיוסד על קו הדין, דעובר לעשייתן לא שייך רק בברכת אירוסין שהיא כשארי ברכת המצות, אבל ברכת נשואין שהם תפלה בעד החתן והכלה שיצליחו מה שייך ע"ז עובר לעשייתן, והרי כל שבעת ימי המשתה מברכין ז' ברכות בפנים חדשות, וזה שהרמב"ם כתב לברכם קודם נשואין דהולך לשיטתו שכתבנו בסי' נ"ה דחופה היינו יחוד הראוי לביאה ולכן בהכרח לברך קודם דאם יברכום בשעת היחוד הלא אין זה יחוד, אבל בחופות שלנו אדרבא יותר טוב שיכנסו לחופה ואז מברכים אותם שיצליחו, והטור כתב ג"כ לברך קודם כניסת חופה משום דס"ל ג"כ דחופה היינו יחוד כמ"ש בסי' ס"א [ודברי הב"ש סק"א לא נתבררו אצלי, דמה עניין ברכת אירוסין לנשואין, ומ"ש דהטור ס"ל כהרא"ש, אמת שבסי' זה העתיק דברי הרא"ש לאיזה עניין אבל בסי' ס"א כתב דהיינו יחוד, ע"ש].

10. Maimonides, of blessed memory, wrote: "One must recite the blessing of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

bridegroom's benedictions in the bridegroom's house before the marriage," thus were his words. Similarly, the Tur wrote: "The bridegroom's benedictions are recited before entering the chuppah," thus were his words. They were precise in saying that the blessings should be recited before the chuppah and the marriage, as all commandments are blessed upon before performing them. According to this, it is puzzling regarding our custom of reciting the blessings after standing under the chuppah. However, our custom is based on a line of reasoning that "before performing" only applies to the blessing of betrothal, which is like other blessings on commandments. But the blessings of marriage, which are prayers on behalf of the bridegroom and the bride for their success, what relevance does "before performing" have to this? After all, during the seven days of celebration, we recite the seven blessings in the presence of new faces. And what Maimonides wrote about blessing before the marriage follows his view, as we wrote in Siman 55 that chuppah means seclusion suitable for intimacy, and therefore it is necessary to bless beforehand, for if they bless during the seclusion, it is not considered seclusion. But in our chuppahs, it is actually better that they enter the chuppah and then bless them for their success. The Tur also wrote to bless before entering the chuppah because he also holds that chuppah means seclusion, as he wrote in Siman 61. [And the words of the Beit Shmuel in section 1 are not clear to me, as to what connection the blessing of betrothal has to marriage. And what he wrote that the Tur holds like the Rosh, it is true that in this Siman he copied the words of the Rosh for some matter, but in Siman 61 he wrote that it means seclusion, see there.]

יא. אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים, ובני חורין ולא עבדים, והחתן מן המניין דכיון דהם ברכות שמחה והוא שרוי בשמחה למה לא יהא מן המניין, בין כשאומרים אותם בשעת נשואין ובין כשאומרים אותם בהמשתה אחר ברכת המזון, ואע"ג דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה מ"מ כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים ומזכירין בניין ירושלים אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה [ע' מגילה כ"ג:], וילפינן לה מקרא דבועז דכתיב (רות ד ב) "וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים וגו'" [כתובות ו':], ומ"מ אין ללמוד מפסוק זה דבעינן עשרה לבר מהחתן דאין זה סברא כלל, ולכן בשארי הסעודות כשאין פנים חדשות דאין מברכין רק אשר ברא א"צ עשרה, ומ"מ שלשה בעינן דלא גריע מברכת זימון דכל תוספת ברכה על הברכות הקבועות בברהמ"ז אינו בפחות מג', אבל ברכת אירוסין אין עשרה מעכבה כמ"ש בסי' ל"ד דהיא ברכת המצוה ככל ברכת המצות, אבל לכתחלה גם שם צריך עשרה כמ"ש שם, ושלשה אפשר דגם שם מעכב, דשלשה מוכרחים להיות – החתן ושני עידי הקדושין.

11. One does not recite the "Blessing of the Grooms" except with a quorum of ten adult free men, and the groom is included in the count. Since these are blessings of joy and he is in a state of joy, why should he not be included in the count? This applies whether they are recited at the time of the wedding or at the feast after the Grace After Meals. Although these blessings are not like sacred matters such as Kaddish and Kedusha, which cannot be recited with less than ten people, nevertheless, since we say "who created all for His glory" which honors those assembled and we mention the rebuilding of Jerusalem, it is not respectful to mention them with less than ten people, as it is derived from the verse about Boaz, as it is written (Ruth 4:2), "He took ten men, etc." However, one should not learn from this verse that we need ten excluding the groom, as this is not logical at all. Therefore, during other meals when there are no new faces and only the "Who created joy and gladness" blessing is recited, ten are not required. Nevertheless, three are needed, as it is not less than the requirement for the Grace After Meals, for any additional blessing beyond the established blessings of the Grace After Meals is not recited with less than three. However, the "Blessing of Betrothal" does not require ten, as stated in Siman 34, as it is a mitzvah blessing like all other mitzvah blessings. But initially, ten are also required there, as stated. It is possible that three are also required there, as three are necessary – the groom and the two witnesses of the betrothal.

יב. י"א דבמקום שא"א להתאסף עשרה לא ישא שם אשה וילך עמה למקום שיש עשרה מפני הברכות [ב"י בשם רשב"א], אבל רבים חולקים ע"ז דאין סברא כלל לומר כן, דאין הברכות מעכבות בדיעבד, ויכניסנה לחופה בלא הברכות ויברכו אחר כמה ימים כשיזדמן להם עשרה אם יזדמנו בתוך שבעת ימי המשתה, ואפשר דאפילו אחר זמן רב אומרים השבע ברכות כיון שעדיין לא אמרום, וכן מורה לשון הרמב"ם בפ"י שכתב דאם לא ברכו ברכת חתנים מברכים אפילו אחר כמה ימים, ע"ש [וביש"ש מצאתי דאחר ז' ימי המשתה לא יברכו], ובהסעודה לא יברכו רק אשר ברא אבל בשעת החופה לא יברכו אותה לבדה דבשעת החופה לא נתקן רק שבע ברכות [מ"ש הב"י בשם הרשב"א צ"ע דהרשב"א לא קאמר שלא יעשה נשואין אלא שלא יברכו בפחות מי', ע"ש בתשו'].

12. Some say that in a place where it is impossible to gather ten [men], one should not marry a woman there and should go with her to a place where there are ten because of the blessings [Beit Yosef in the name of the Rashba]. However, many disagree with this, as there is no reason to say so, since the blessings are not indispensable after the fact. One can bring her under the chuppah without the blessings, and they can bless

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

after several days when ten are available, if they gather within the seven days of feasting. It is possible that even after a long time, the seven blessings are recited since they have not yet been said. This is also indicated by the language of the Rambam in chapter 10, who wrote that if the wedding blessings were not recited, they can be recited even after several days. See there [And in the Yam Shel Shlomo I found that after the seven days of feasting, they should not recite them]. During the meal, only the blessing "Who created" is recited, but at the time of the chuppah, it is not recited alone because at the time of the chuppah, only the seven blessings were instituted. [What the Beit Yosef wrote in the name of the Rashba requires investigation, as the Rashba did not say not to have the wedding, but rather not to bless with fewer than ten. See there in the responsa.]

יג. יראה לי דאם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתן דגומרין אותם אפילו בפחות מעשרה, דהרי אפילו בקדיש וקדושה הדין כן כמ"ש באו"ח סי' נ"ה וכ"ש בברכת חתנים, ועוד דבחדא משנה תנינן להו בפ"ג דמגילה ובוודאי שדיניהם שוה. ויש מי שרוצה לומר דאם ברכו לברכת חתנים בפחות מעשרה עולים בדיעבד וא"צ לברכם עוד, ולא משמע כן מכל הפוסקים [ע' נוב"י סנ"ו שהביא ראיה מתוס', והמעיין בירושלמי דמגילה אין ראי' משם, וכ"כ נכדו בספר יד המלך].

13. It appears to me that if the blessing of the grooms (Sheva Brachot) begins with ten [people] and some of them leave, they may complete it even with less than ten. For even in the case of Kaddish and Kedusha, the law is the same, as it is stated in Orach Chayim, Siman 55, and certainly in the case of the blessing of the grooms. Furthermore, it is taught together in one Mishnah in the third chapter of Megillah, and their laws are certainly the same. There are those who wish to say that if the blessing of the grooms is recited with less than ten people, it is valid post facto and does not need to be recited again. This does not seem to be the opinion of all the poskim (decisors of Jewish law). [See Noda B'Yehuda, Siman 56, who brought proof from Tosafot, and one who examines the Jerusalem Talmud of Megillah will find no proof from there, and so wrote his grandson in the book Yad HaMelech.]

יד. אם יש שני חתנים יחד מברכין ברכת חתנים אחת לשניהם וכן ברכת אירוסין, ואפילו לא היו החתנים ביחד אלא שהיה דעתו על שניהם כמ"ש ביו"ד סי' רס"ה לעניין מילה, וכשני חבורות שאוכלות זו לעצמה וזו לעצמה שאחד מברך ברהמ"ז לשתיהן – כל שרואות זא"ז. וי"א דאין לברך לשני חתנים ביחד משום עין הרע, וכל כת וכת מן החתנים מכניסים בפ"ע לבדם כדי שיהא ניכר שיש שני חתונות, ואין מברכין לזה בפני זה כדי להפריש בחתונתם [ב"י בשם רשב"א], וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפ"ע ולברך לכל אחד, אבל בשבע ברכות שלאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד אם אכלו ביחד דאין הקפידא אלא על שעת הנשואין.

14. If there are two grooms together, one recites the wedding blessing for both of them, as well as the blessing of betrothal, even if the grooms are not together but there is intention for both of them, as mentioned in Yoreh De'ah section 265 regarding circumcision, and like two groups eating separately where one recites the grace after meals for both as long as they see each other. Some say that one should not recite the blessing for two grooms together due to the evil eye. Each group of the grooms brings them in separately so it is clear there are two weddings and one does not bless for one in the presence of the other to distinguish their weddings [Beit Yosef in the name of Rashba]. And so, the custom is to make a separate canopy for each and to bless for each one. However, in the seven blessings after the meal, one can bless for many grooms together if they ate together, as the concern is only at the time of the wedding.

טו. כתבו הרמב"ם והטור והשו"ע: יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחד ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולם כאחד, אבל לשמחן צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה – ז' ימים, ואם בעולה – ג' ימים, ואין מערבין שמחה בשמחה עכ"ל, כמו שאין נושאין בחוה"מ מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כמ"ש בסי' ס"ד, ואע"ג דשם שני מיני שמחות הן וכאן הם מין שמחה אחת מ"מ כיון דבירושלמי [פ"ק דמ"ק] ילפינן דאין מערבין מקרא דרחל ולאה "מלא שבוע זאת" ש"מ דאפילו דבחד מין שמחה אין מערבין שמחה בשמחה כדי שיהיה לבו פנוי למצוה אחת, ועכשיו לא שייך דין זה כי אין אנו נושאים שתי נשים [ולכן הביא הרמב"ם בה' י"ד קרא דירושלמי לעניין הדין הקודם].

15. Maimonides, the Tur, and the Shulchan Aruch wrote: A man may marry multiple women at once on the same day and recite the wedding blessing for all of them together. However, he must celebrate with each one with the joy appropriate to her: if she is a virgin, seven days; if she is not a virgin, three days. And we do not mix one joyous occasion with another, as it is stated. Just as one does not marry during Chol HaMoed because we do not mix one joyous occasion with another, as stated in section 64. And even though there, they are two different kinds of joy, and here, it is one kind of joy, nevertheless, since in the Jerusalem Talmud (beginning of Moed Katan) we learn from the verse about Rachel and Leah, "Complete the week of this one," it implies that even within one kind of joy, we do not mix one joyous occasion with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

another so that one's heart can be fully dedicated to one mitzvah. Nowadays, this law does not apply, as we do not marry two women [and therefore Maimonides in the Laws of Marriage brought the Jerusalem Talmud's verse in relation to the previous law].

טז. וכתב רבינו הרמ"א דאין לעשות חופות שתי אחיות ביחד, וי"א דאף בשתי נכריות יש ליזהר שלא לעשותן כאחת משום איבה שמא יכבדו אחת יותר מחבירתה, ואין נזהרין מזה ואדרבא יש מכוונים לעשות חופות עניות עם חופות עשירות משום מצוה, עכ"ל. ואין זה עניין למה שנתבאר לעניין ברכה אחת לשני חתנים, ובכאן הוא עניין אחר משום התערבות שמחה בשמחה, ולכן אין לעשות חופות ב' אחיות בשבוע אחת [ב"י], והכי איתא במרדכי [פ"ק דמ"ק] אין מערבין שמחה בשמחה – בירושלמי יליף לה מדכתיב "מלא שבוע זאת" וגו', ומש"ה נהגו הראשונים שלא לעשות נשואי שתי בנות או שני אחים או אח ואחות ביחד, עכ"ל. וזה שכתב דאף שתי נכריות אין לעשות כאחת ר"ל בזמן אחד ביום אחד, משום דתניא במס' שמחות אין מקלסין שתי כלות כאחד אא"כ יש בה כדי לזה וכדי לזה, ואפילו יש לזה ולזה אסור מפני האיבה, אם האחת יפה וחבירתה אינה יפה יש איבה ביניהם, וכן אם מכבדין האחת יותר מחבירתה [שם], ובזה קאמר רבינו הרמ"א דאין נזהרין מזה, אבל בשתי אחיות או שני אחים או אח ואחות – וודאי דיש ליזהר.

16. Our teacher, the Rema, wrote that one should not perform weddings for two sisters together, and some say that even for two non-related women, one should be careful not to perform their weddings simultaneously due to potential jealousy, lest one be honored more than the other. However, this caution is not widely observed, and on the contrary, some intentionally arrange weddings of poor women with those of wealthy women for the sake of the mitzvah. These are his words. This is unrelated to the matter discussed earlier regarding one blessing for two grooms; here the issue is mixing one celebration with another. Therefore, one should not perform weddings for two sisters in the same week. This is stated in the Mordechai [Moed Katan, Chapter 1]: "One does not mix one celebration with another," as derived in the Jerusalem Talmud from the verse "Complete the week of this one...," and therefore the early authorities had the custom not to perform weddings for two daughters or two sons or a brother and sister together. These are his words. And regarding what he wrote that even two non-related women should not have their weddings at the same time, it means on the same day, because it is taught in Tractate Semachot that one should not praise two brides together unless there is enough for both, and even if there is enough, it is forbidden due to jealousy—if one is beautiful and the other is not, there will be jealousy between them, and similarly if one is honored more than the other. In this regard, our teacher, the Rema, says that this caution is not observed. However, in the case of two sisters or two brothers or a brother and sister, one must certainly be careful.

יז. קיי"ל דבתולה שמחתה שבעת ימי המשתה ובאלמנה שמחתה ג' ימים, ויתבאר בסי' ס"ד. והברכות – בבתולה כל שבעה ובאלמנה רק יום אחד, וכך אמרו חז"ל [כתובות ז'.] יום אחד לברכה וג' לשמחה, ובבתולה כל שבעה מברכין לאחר הסעודה לאחר ברכת המזון, כשיש פנים חדשות מברכין כל הברכות, ובדליכא פנים חדשות מברכין רק "אשר ברא", וכבר נתבאר דשבע ברכות צריך עשרה ו"אשר ברא" די בג', אמנם י"א דגם "אשר ברא" אין מברכים כל ז' אלא כשמזמנין אחרים לבד בני ביתו דאז יש ע"ז שם סעודת חתונה, אבל אם אוכל עם בני ביתו לבדו אין לזה שם סעודת חתונה ואין מברכין "אשר ברא" ג"כ וכן אין אומרים "שהשמחה במעונו" [חמ"ח סק"ח], וכן המנהג, ואף שיש חולקים בזה מ"מ פשט המנהג כדיעה זו, ובאלמנה לעולם אין אומרים שום ברכה כל הני ימים אפילו "אשר ברא", ורק "שהשמחה במעונו" אומרים כל ג' כמו שיתבאר בס"ד.

17. We hold that for a virgin, the celebration of the marriage lasts seven days, while for a widow, the celebration lasts three days, as will be explained in Siman 64. The blessings—for a virgin, all seven days, and for a widow, only one day. Thus, the Sages said (Ketubot 7a), "One day for blessings and three days for rejoicing." For a virgin, all seven days we recite the blessings after the meal, following Birkat Hamazon. When there are new faces (guests who were not present at previous meals), we recite all the blessings. Without new faces, we only recite the blessing "Who created." It has already been explained that the seven blessings require ten men, while "Who created" suffices with three. However, some say that even "Who created" is not recited throughout the seven days unless others besides the household members are invited, as this constitutes a wedding meal. But if he eats with only his household members, it is not considered a wedding meal, and "Who created" is not recited. Similarly, "the joy in His abode" is not said (Chokhmat Adam, section 8). This is the custom, and although there are dissenters, the prevailing custom follows this opinion. For a widow, no blessing is recited on any of these days, not even "Who created." However, "the joy in His abode" is said for all three days, as will be explained in Siman 64.

יח. יש מרבותינו שכתבו דכשם שאסור לומר על כוס אחד קידוש וברהמ"ז מטעם שאין עושין מצות חבילות חבילות [פסחים ק"ב:] שלא יהא עליו כמשוי, כמו כן בברהמ"ז של נשואין אין לומר שבע ברכות על הכוס של ברהמ"ז [תוס' שם], אלא מביאין כוס ומברכין עליו ברהמ"ז ולאחר שסיים ברהמ"ז מניחו לפניו ומביאין לו כוס אחר ואומר עליו שבע ברכות ומניחו ונוטל הכוס שבירך עליו ברהמ"ז ואומר עליו בורא פה"ג או שהכל, וכן מפורש במס' סופרים פי"ט הל' י"א דצריך שני כוסות ויוצא בהברכה גם על הכוס השני

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כיון דכוונתו גם עליו, ונהגו שהמברך שותה רוב כוס ומערב שני הכוסות ביחד ונותן מזה להחתן ולהכלה לשתות. אבל יש מרבותינו שאומרים דמברכין הכל על כוס אחד ולא דמי לברהמ"ז וקידוש דתרי מילי נינהו ושייך בזה חבילות חבילות, אבל הכא חדא מילתא היא דברהמ"ז גורם לברכת נשואין [שם]. וכתב הטור דבאשכנז וצרפת נהגו כדיעה ראשונה ובספרד נהגו כדיעה השנייה, ולכן רבינו הב"י בסעי' ט' כתב שכן פשט המנהג לברכם על כוס אחד לפי שהיה בספרד, ורבינו הרמ"א כתב דבמדינות אלו נוהגין כסברא הראשונה, וי"א דאפילו ל"אשר ברא" לחוד בעינן שתי כוסות, עכ"ל, וכך ראוי לנהוג [ב"ח], ובמקום שאומרים קצת פיוט קודם ברהמ"ז כמו "דוי הסר" או "נודה לשמך" – אומרים זה על כוס של ברהמ"ז, ואין אומרים "דוי הסר" אלא כשמברכין ז' ברכות, וכשאין אומרים רק "אשר ברא" אומרים "נודה לשמך" [ב"ש סקי"א]. וכבר נתבאר דלאירוסין ונשואין צריכין שני כוסות דשני עניינים הם, דיש אירוסין בלא נשואין וגם מפסיקין בקריאת הכתובה.

18. Some of our rabbis have written that just as it is forbidden to recite both Kiddush and Birkat Hamazon over one cup due to the principle of not bundling commandments together [Pesachim 102b], so that it should not be a burden, similarly, at a wedding meal, one should not recite the Sheva Brachot over the same cup used for Birkat Hamazon [Tosafot there]. Instead, one brings a cup and recites Birkat Hamazon over it. After completing Birkat Hamazon, he places it before him and brings another cup and recites the Sheva Brachot over it. He then places this cup down and takes the cup over which he recited Birkat Hamazon, and recites the blessing over wine or Shehakol on it. It is explicitly stated in Massechet Sofrim (Chapter 19, Halacha 11) that two cups are required and the blessing extends to the second cup as well, since his intention is also on it. The custom is that the one who blesses drinks the majority of the cup, mixes the two cups together, and gives this to the bride and groom to drink. However, there are some rabbis who say that all blessings should be recited over one cup, as the case of Birkat Hamazon and Kiddush involves two separate matters and the principle of bundling commandments applies there. But here, it is a single matter because Birkat Hamazon leads to the wedding blessings [Tosafot there]. The Tur writes that in Ashkenaz and France, the custom followed the first opinion, while in Spain, they followed the second opinion. Therefore, our teacher the Beit Yosef wrote in Siman 9 that the prevailing custom is to bless over one cup, as he was in Spain. Our teacher the Rema wrote that in these regions, the custom follows the first opinion, and some say that even for just the "Asher Bara" blessing, two cups are required. This is the conclusion, and it is appropriate to follow this practice [Bach]. In places where some poetry is recited before Birkat Hamazon, such as "Doi Haseir" or "Nodeh Lishmecha," it is said over the cup of Birkat Hamazon. "Doi Haseir" is only recited when the Sheva Brachot are said, and when only "Asher Bara" is said, "Nodeh Lishmecha" is recited [Beit Shmuel, Sk 11]. It has already been explained that for betrothal and marriage, two cups are required because they are two separate matters, as there can be betrothal without marriage, and the reading of the ketubah interrupts between them.

יט. הרמב"ם ז"ל בפ"ב מברכות אחר שכתב ד' ברכות של ברכת המזון כתב: בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ד' ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים. עד כמה מברכין ברכה זו? אם היה אלמון שנשא אלמנה – מברכין אותה ביום ראשון בלבד, ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה – מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה. ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה מז' ברכות של נשואין וכו', עכ"ל. הרי מפורש מדבריו שגם ברכת "אשר ברא" אין מברכין לאלמון שנשא אלמנה כל ג', וכן מבואר מכל רבותינו הראשונים שכתבו דבאלמון שנשא אלמנה אין הברכה רק ביום ראשון דאז מברכין לה שבע ברכות, ויותר אין מברכין אפילו "אשר ברא", וכן מוכח להדיא מתוך סוגית הש"ס [שם דפריך על ר"ה במאי וכו' אי באלמון הא יום אחד, אבע"א באלמון יום אחד לברכה וג' לשמחה ע"ש, ולא תירץ לברכה דאשר ברא].

19. Maimonides, of blessed memory, writes in Chapter 2 of the Laws of Blessings that after the four blessings of Birkat Hamazon, in the house of a groom they recite the blessing for the groom after these four blessings at every meal that is eaten there. However, this blessing is not recited by slaves or minors. How long do they recite this blessing? If a widower marries a widow, they recite it only on the first day. But if a bachelor marries a widow, or a widower marries a virgin, they recite it all seven days of the wedding feast. This blessing that is added in the house of the groom is the last blessing of the seven blessings of marriage, etc. Thus, it is explicitly stated in his words that even the "Asher Bara" blessing is not recited for a widower who marries a widow all three days. And so it is clarified by all our early sages who wrote that for a widower who marries a widow, the blessing is only on the first day when they recite the seven blessings, and thereafter they do not recite even "Asher Bara". This is also clearly proven from the Talmudic discussion [there, where it questions on Rosh Hashanah, etc., whether it is concerning a widower, it is only one day, or if you want to say concerning a widower, one day for the blessing and three days for rejoicing, see there, and it did not answer for the blessing of "Asher Bara"].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כ. וכן מתבאר להדיא מדברי רבינו הב"י בסעי' י"ג דאף לאלמון שנשא אלמנה אומרים שהשמחה במעונו כל ג' ע"ש, ולא הזכיר אשר ברא ש"מ דברכה שלה הוא רק יום אחד אפילו לאשר ברא, ומה שאומרים שהשמחה במעונו משום דמדינא דגמ' אומרים שהשמחה במעונו בבתולה כל י"ב חדש כמו שיתבאר, ולכן שפיר באלמנה בג' ימי שמחתה אומרים שהשמחה במעונו אבל אשר ברא אין מברכים, וכן מצאתי מפורש למהרש"ל ז"ל בספרו יש"ש על כתובות שנדפס מחדש וכתב בפ"ק סי' י"ב וז"ל: מדקאמר יום אחד לברכה וג' לשמחה משמע דלא מברכין יותר מיום אחד אפילו אשר ברא וכו' עכ"ל, וכ"כ בשיטה בשם הראב"ד וז"ל: ואלמנה שנשאת לאלמון יום אחד, וה"מ לעניין ברכת חתנים אבל לעניין שהשמחה במעונו נראה דבחור ואלמון כי הדדי נינהו וכו' עכ"ל, הרי דרק לעניין שהשמחה במעונו אומרים בתוך ג' ימי שמחתו ולא לשום ברכה.

20. And so it is explicitly clarified from the words of our teacher, the Beit Yosef, in section 13, that even for a widower who marries a widow, we say "the joy is in His abode" for all three days. Refer there. He did not mention "Who created" [a specific blessing], which implies that its blessing is only for one day, even for "Who created." And the reason we say "the joy is in His abode" is because, according to the Talmudic law, we say "the joy is in His abode" for a virgin for twelve months, as will be explained. Therefore, it is appropriate that for a widow, during her three days of joy, we say "the joy is in His abode," but we do not bless "Who created." And I also found this explicitly in the words of the Maharshal, of blessed memory, in his book Yam Shel Shlomo on Ketubot, which was recently printed, where he wrote in chapter 1, section 12, as follows: From the fact that it says one day for blessing and three for joy, it implies that we do not bless more than one day, even "Who created," etc. End quote. And similarly, it is written in the Shita in the name of the Raavad, as follows: And a widow who marries a widower, one day, and this applies to the blessing of the grooms, but regarding "the joy is in His abode," it seems that a bachelor and a widower are the same, etc. End quote. Thus, it is only regarding "the joy is in His abode" that we say it within the three days of his joy, and not for any other blessing.

כא. והטור כתב: ונראה דאפילו אלמנה לאלמון שאין מברכין ז' ברכות אלא יום אחד אפילו אי איכא פנים חדשות, "שהשמחה במעונו" ו"אשר ברא" מברכין כל ג' בזמן שמחתם ואומרים אותה אפילו אין שם י', וי"א שגם "אשר ברא" צריך עשרה, ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל, עכ"ל. והיא דיעה יחידאה נגד הרמב"ם וכל הפוסקים, ועוד נ"ל ברור דטעות נפל בדברי הטור שהרי העתיק זה מדברי הרא"ש ולא נזכר זה שם, וגם בקיצור פסקי הרא"ש שהטור בעצמו חיברם לא הזכיר זה, ועוד דרבינו הב"י איך לא היה מזכיר דעתו בספרו הגדול וגם כל מפרשי הטור לא הזכירו זה, ועיקר הגירסא כן הוא: שהשמחה במעונו מברכין כל ג' בזמן שמחתם, ולכן הוסיף "בזמן שמחתם" כלומר דכיון ששמחתם ג' לכן מברכין שהשמחה במעונו כל ג' וכדברי הראב"ד שהבאנו, אבל לברכת אשר ברא מה עניין זמן שמחתם ומה שייך שמחה לברכה, ומפני שאח"כ הביא הטור מחלוקת אם צריך י' לאשר ברא אם לאו לכן טעו המגיהים וכתבו גם מקודם "אשר ברא", ועכ"פ לדינא ברור הוא שאין לומר אשר ברא כל ג' באלמן שנשא אלמנה, דאפילו אם כן הוא דעת הטור היא דיעה יחידאה, ומה גם שיותר נראה שגם בהטור הוא ט"ס כי ידוע שבספרי הטור נפלו הרבה טעיות [כמ"ש הב"י בתשו' בראש טור או"ח], וגם בסוגית הש"ס א"א לומר באופן אחר כמ"ש [ע' ש"ג שהוא העתק מהטור, וניכר שיש בזה הגה"ה].

21. The Tur wrote: It seems that even for a widow marrying a widower, the seven blessings are only recited on the first day, even if there are new faces. The blessings "Who dwells in joy" and "Who created" are recited all three days of their rejoicing and are said even if there are not ten people present. Some say that even "Who created" requires ten, but this was not accepted by the Rosh of blessed memory. This is the end of his words. This is a singular opinion against the Rambam and all the decisors. Furthermore, it seems clear to me that there is an error in the words of the Tur, as he copied this from the Rosh's words and it is not mentioned there. Also, in the abridged rulings of the Rosh, which the Tur himself authored, this is not mentioned. Additionally, if our master the Beit Yosef did not mention this opinion in his great book, and none of the commentators on the Tur mentioned this, it is clear that the correct text is: "Who dwells in joy" is recited all three days of their rejoicing. Therefore, he added "in the days of their rejoicing," meaning that since their rejoicing lasts three days, "Who dwells in joy" is recited all three days, as stated by the Raavad whom we brought. But what relevance does the blessing "Who created" have to the time of rejoicing, and what connection is there between joy and this blessing? Because the Tur later brought a dispute about whether ten are required for "Who created" or not, the proofreaders erred and wrote "Who created" earlier as well. In any case, it is clear from the law that "Who created" is not said all three days for a widower marrying a widow. Even if this is the Tur's opinion, it is a singular opinion, and it seems more likely that there is a scribal error in the Tur, as it is known that many errors were found in the Tur's books, as the Beit Yosef wrote in his responsa at the beginning of the Tur Orach Chaim. Also, according to the Talmudic discussion, it cannot be said otherwise, as written.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כב. וראיתי לאחד מגדולי האחרונים שע"פ דברי הטור שהבאנו פסק באלמון שנשא אלמנה לברך אשר ברא כל ג' [ב"ש סקי"ז], ואחריו נמשכו כל מקצרי דינים וכן נדפס בסידורים, ולענ"ד ברור הוא שאין לברך וקרוב להיות ברכה לבטלה, לכן הדבר פשוט שאין לברך רק "שהשמחה במעונו".

22. I have seen that one of the great later authorities, based on the words of the Tur that we brought, ruled that a widower who marries a widow should recite the blessing of "Asher Bara" all three times [Beit Shmuel 17]. And after him, all the abridged legal codices followed suit, and it was also printed in the prayer books. However, in my humble opinion, it is clear that one should not recite it, and it is close to being a blessing in vain. Therefore, it is simple that one should only recite "Shehasimcha Bim'ono."

כג. כבר נתבאר דבבתולה כשיש פנים חדשות מברכין שבע הברכות כל שבעה, ובדליכא פנים חדשות מברכין רק "אשר ברא". ומהו פנים חדשות? לדעת הרמב"ם ז"ל נקראו פנים חדשות אותן שלא שמעו הברכות בשעת החופה, אבל אם שמעו אז אפילו לא אכלו עדיין בסעודה – אינם פנים חדשות, שכן כתב בפ"ב מברכות לעניין ברכת אשר ברא שהבאנו וז"ל: בד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנשואים ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלים אחרים אותם שלא שמעו בברכת הנשואין בשעת נשואין מברכין בשבילם שבע ברכות אחר ברהמ"ז כדרך שמברכים בשעת נשואין, והוא שיהיו י', והחתן מן המניין עכ"ל.

23. It has already been clarified that with a virgin bride, when there are new faces, all seven blessings are recited for the entire seven days. But when there are no new faces, only the blessing of "He who created" is recited. What constitutes new faces? According to the Rambam, of blessed memory, new faces are defined as those who did not hear the blessings at the time of the wedding ceremony. However, if they did hear them then, even if they have not yet eaten at the meal, they are not considered new faces. This is as he wrote in the second chapter of Berachot regarding the blessing of "He who created," which we have brought, and these are his words: This applies when those eating are the ones who were present at the wedding blessing and heard the blessings. But if those eating are others who did not hear the wedding blessings at the time of the wedding, the seven blessings are recited for them after the Grace After Meals, in the same manner as they are recited at the time of the wedding, provided there are ten, and the groom is included in the count. End of quote.

כד. מפשטיות דבריו משמע דמה שצריכין לברך ז' ברכות בפנים חדשות הוא כדי שהאנשים החדשים שלא שמעו ברכות החופה ישמעו הברכות לצאת ידי חובתם. אבל א"א לומר כן, דאטו האנשים האלה חייבים הם בהברכות? אלא דכך הוא עיקר העניין לדעת הרמב"ם ז"ל, דהנה ברכות אלו הם לברך את הזוג שיצליחו ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם הנאספים ולהזכרת חורבן ירושלים כמ"ש, והחיוב הזה מוטל על כל איש מישראל כשבא ליהנות לבית חתונת הזוג לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה, והאחד המברך והאחרים שומעים ועונים אמן הוה כאלו כל העומדים ברכו את החתן והכלה, וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם, ולכן כשיש פנים חדשות שלא שמעו עדיין הברכות הרי לא בירכו עדיין את הזוג ומחוייבים לברכם, ולכן עומד המברך ומברכם והם שומעים ועונים אמן ויצאו ידי חובתם, וזה שכתב הרמב"ם "מברכין בשבילם" כלומר מברכין בשבילם כדי שיצאו י"ח לברך את החתן ואת הכלה, ואפילו אם יש אחד שלא שמע מברכין בשבילו, ומ"ש "והוא שיהיו עשרה" אין כוונתו שהפנים חדשות יהיו עשרה, אלא כלומר שעשרה אנשים יהיו בעת הברכות דאין ברכות חתנים בפחות מעשרה וכמ"ש בפ"י מאישות, וכן הסכימו גדולי האחרונים [ב"ח וחמ"ח סק"ט] דאפילו בשביל אחד מברכים.

24. From the simplicity of his words, it seems that the reason we need to recite the seven blessings when there are new faces is so that the new people who have not heard the wedding blessings will hear the blessings to fulfill their obligation. But it cannot be said so, for are these people obligated in the blessings? Rather, the main point, according to the Rambam of blessed memory, is that these blessings are to bless the couple so that they will succeed, and incidentally, a blessing is given in honor of the people gathered and to recall the destruction of Jerusalem, as mentioned. This obligation is incumbent upon every Jewish person who comes to enjoy the wedding festivities to bless the couple during their seven days of celebration. The one who blesses and the others who hear and respond "Amen" — it is as if all those present have blessed the bride and groom. And since they have blessed them once, they have fulfilled their obligation. Therefore, when there are new faces who have not yet heard the blessings, it is as if they have not yet blessed the couple and are obligated to bless them. Hence, one stands and blesses, and they hear and respond "Amen" and fulfill their obligation. This is what the Rambam wrote "they bless for them," meaning they bless for them so that they fulfill their obligation to bless the bride and groom. Even if there is one person who has not heard, they bless for him. And when he wrote "and there should be ten," he did not mean that the new faces should be ten, but rather that ten people should be present during the blessings, for there are no wedding blessings with fewer than ten, as mentioned in Chapter 10 of Ishut. And so agreed the great later authorities [Bach and Chomat Shlomo, section 9] that even for one person they recite the blessings.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כה. אבל רוב רבותינו פירשו הפנים חדשות באופן אחר, דאפילו האנשים שהיו בשעת החופה ושמעו הברכות אם לא אכלו שם עד עתה סעודת נשואין נקראו פנים חדשות ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברהמ"ז, וכתב רבינו הב"י דכן פשוט המנהג, דלדיעה זו כוונה אחרת יש בפנים חדשות, דכיון שימי שמחתם כל שבעת ימי המשתה, מהראוי לברכם בכל יום ויום משבעת ימי המשתה, ובאמת במס' סופרים פי"ט הל' י"א איתא שהיו נוהגים כל שבעת ימי המשתה בכל בוקר לומר שבע ברכות על הכוס בפנים חדשות אף בלא סעודה [ע' ב"י], אך אנחנו בלא סעודה אין מברכים דכן משמע בגמ' להדיא, וכשיש פנים חדשות הוא כשמחה חדשה ונאה לומר הברכות, ובאין פנים חדשות אין השמחה גדולה כל כך ועיקר השמחה היא בעת הסעודה, ולכן כשיש פנים חדשות על הסעודה שעדיין לא אכלו הוה שמחה יתירה ומברכין כל הברכות, ולדעת המס' סופרים יש שמחה חדשה בכל יום כשיש פנים חדשות, אבל אם אין שמחה חדשה כגון דליכא פנים חדשות או לפי הש"ס שאינם בסעודה – אין מקום להשבע ברכות, דלא נתקנו אלא לשמחה חדשה, דלכן צריכין לומר אותם תמיד בסעודה ראשונה אף שאמרום בעת הנשואים וליכא פנים חדשות שלא שמעו הברכות משום דהסעודה הוה שמחה חדשה נגד שמחת החופה, דלא כמו להרמב"ם ז"ל.

25. However, most of our rabbis have interpreted "new faces" in a different manner, that even people who were present at the time of the wedding ceremony and heard the blessings, if they have not yet eaten the wedding meal, are considered "new faces," and the seven blessings are recited for them after the Grace After Meals. Our master, the Beit Yosef, wrote that this is the clear custom. According to this opinion, there is a different intention in "new faces," for since their days of joy are all seven days of the feast, it is appropriate to bless them every day of the seven days of the feast. Indeed, in Tractate Sofrim, Chapter 19, Halacha 11, it is stated that they were accustomed throughout the seven days of the feast to say the seven blessings over a cup in the presence of "new faces" even without a meal [see Beit Yosef]. However, we do not recite the blessings without a meal, as this is explicitly implied in the Talmud. When there are "new faces," it is considered a new and beautiful joy to say the blessings. Without "new faces," the joy is not as great, and the main joy is during the meal. Therefore, when there are "new faces" at the meal who have not yet eaten, it is an additional joy, and all the blessings are recited. According to Tractate Sofrim, there is a new joy every day when there are "new faces." But if there is no new joy, such as when there are no "new faces" or according to the Talmud, if they are not at a meal, there is no place for the seven blessings, as they were only instituted for a new joy. Therefore, they need to be recited always at the first meal, even if they were recited at the time of the wedding and there are no "new faces" who did not hear the blessings, because the meal is considered a new joy in contrast to the joy of the wedding, unlike the opinion of the Rambam.

כו. ולכן י"א שאינם נקראים פנים חדשות אא"כ הם בני אדם חשובים שמרבים בשבילם מאכל ומשתה, ואפילו אם עכשיו אין מרבים בשבילם אלא שראוים לזה הוה פנים חדשות [ב"ח וב"ש], והטעם דכיון דבעינן שמחה חדשה אין נחשבת כחדשה אם אינם חשובים, אבל כשהם אנשים חשובים נתוסף שמחה יתירה לבני החתונה וראוי לומר ז' ברכות, וא"כ אף אם לא הרבו מאכל ומשתה בשבילם מה בכך, ולאו בריבוי המאכל תלוי אלא בכבוד האנשים החדשים שראוי להרבות בשבילן, אבל לדעת הרמב"ם ז"ל אפילו אם הפנים חדשות הוא אינו חשוב מברכין בשבילן כמ"ש.

26. And therefore, some say that they are not considered "new faces" unless they are important people for whom additional food and drink are prepared. And even if, at present, no additional food and drink are prepared for them, but they are worthy of such, this is considered "new faces" [Bach and Beit Shmuel]. The reason is that since we require a new joy, it is not considered new if they are not important. But when they are important people, it increases the joy of the wedding participants, and it is appropriate to recite the Sheva Brachot. Therefore, even if additional food and drink are not prepared for them, what of it? It does not depend on the abundance of food but on the honor of the new people for whom it is fitting to increase the provisions. However, according to the Rambam, even if the new faces are not important, blessings are still recited for them, as he wrote.

כז. רבינו הרמ"א בסעי' ז' כתב די"א דאם היו שם פנים חדשות אע"פ שאין אוכלין שם מברך בשבילם לילה ויום, עכ"ל. ונ"ל דדיעה זו נתייסדה ע"ד מס' סופרים שהבאנו דכל שיש פנים חדשות ביום זה שלא היו אתמול נחשבת כשמחה חדשה וצריכין לברך שבע ברכות, וכיון דיום זה הוה שמחה חדשה שלא היה אתמול ממילא דכל היום וכל הלילה הקודמת ראוי לברך ז' ברכות דהא יום זה הוי שמחה חדשה, ולכן בכל הסעודות מכלליות היום הזה מברכין ז' ברכות הואיל שיש ביום הזה שמחה יתירה מפני הפנים החדשות אף שאין אוכלין שם, דלדיעה זו אין השמחה תלויה בסעודה אלא באנשים, ורק מנהגינו שלא לומר ז' ברכות בלא סעודה אבל השמחה אינו תלוי בזה כדעת המס' סופרים. ואפילו לדיעה זו אין מברכין כל היום וכל הלילה אא"כ הפנים חדשות עמדו שם כל שעת הברכות כיון דעיקר השמחה בשבילם [ר"ן שם, וע"ש מ"ש בשם רמב"ן ואח"כ מתוס' ואח"כ מר"ת, ולפמ"ש מתבארים הדברים, ודו"ק].

27. Our teacher, the Rema, wrote in paragraph 7 that some say if there are new faces

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

present, even if they are not eating there, one should recite the blessings for them both at night and during the day. This opinion seems to be based on the tractate Sofrim, which we mentioned, where any new faces present on that day who were not there the previous day are considered a new joy, and one must recite the Sheva Brachot (Seven Blessings). Since this day is considered a new joy that did not exist yesterday, it follows that the entire day and the preceding night are suitable for reciting the Sheva Brachot, since this day is considered a new joy. Therefore, during all the meals of this particular day, the Sheva Brachot are recited because there is an increased joy on this day due to the new faces, even if they are not eating there. According to this opinion, the joy is not dependent on the meal but on the people. However, our custom is not to recite the Sheva Brachot without a meal, but the joy is not dependent on this, according to the tractate Sofrim. Even according to this opinion, the blessings are not recited throughout the entire day and night unless the new faces are present at the time of the blessings, since the primary joy is because of them.

כח. כתבו רבותינו הראשונים דשבת חשובה כפנים חדשות, דאפילו ליכא אנשים חדשים שלא אכלו עדיין מ"מ בסעודות שבת ויו"ט אומרים שבע ברכות והימים עצמם חשובים כפנים חדשות ומיוסד על המדרש: מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת – אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, ויו"ט ושבת כי הדדי נינהו. ודבר זה מיוסד על דעת רוב רבותינו דטעם דפנים חדשות הוא משום דהוה כשמחה חדשה, ופשיטא דבשבת ויו"ט נתוסף שמחה חדשה מפני הנשמה יתירה ודרך להרבות בשבת שמחה ומנות, וממילא דמברכין ז' ברכות דבוודאי חשוב שבת יותר מכל הפנים החדשים היותר חשובים כדמוכח במס' שבת דגדולה שבת מכל האורחים [ע"ש קי"ט. מי עדיפת לן מינה].

28. Our early sages wrote that Shabbat is considered like new faces, for even if there are no new people who have not yet eaten, nevertheless on Shabbat and Yom Tov meals we recite the seven blessings. The days themselves are considered like new faces, based on the Midrash: "A psalm, a song for the day of Shabbat"—the Holy One, blessed be He, said, "New faces have come here," and Yom Tov and Shabbat are alike in this regard. This is based on the opinion of most of our sages that the reason for new faces is because it is like a new joy. It is obvious that on Shabbat and Yom Tov additional joy is added due to the extra soul, and it is customary to increase joy and portions on Shabbat. Therefore, we recite the seven blessings, for certainly Shabbat is considered more important than any of the most important new faces, as is proven in Tractate Shabbat, that Shabbat is greater than all the guests.

כט. וכתבו הטור והשו"ע דדווקא בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג, עכ"ל. והטעם פשוט דכמו דבפנים חדשות חשיבות השמחה מפני האורחים הוא כשמכינים בעדם יותר מאכלים או שראוים להכין בעדם, כמו כן בשבת בסעודת הלילה ושחרית שמכינים מאכלים חשובים חשיבי כפנים חדשות, אבל בסעודה שלישית אין מדרך להרבות במאכלים חשובים וע"פ רוב אין אוכלים סעודה שלישית רק לצאת י"ח וממילא דליכא עלה חשיבות דפנים חדשות. אמנם להדיעה שבסעי' כ"ז פשיטא שגם בה אומרים ז' ברכות, אך רוב הפוסקים לא ס"ל כדיעה זו, ורבינו הרמ"א לא הביאה, רק אם יש מקום שנוהגין כן הוא ע"פ דיעה זו, אבל לא הביאה להלכה למעשה בכל מקום [ע' ב"ש סק"ט, ולפמ"ש א"ש].

29. The Tur and the Shulchan Aruch wrote that this [requirement] applies specifically to the evening and morning meals, but not to the third meal, and thus the custom has spread, end of quote. The reason is simple: just as with new faces, the importance of joy because of the guests is when more food is prepared for them or is deemed appropriate to prepare for them, so too on Shabbat, the evening and morning meals where significant foods are prepared are considered as having new faces. However, for the third meal, it is not customary to increase the amount of significant foods, and most of the time, the third meal is eaten just to fulfill one's obligation, and consequently, it does not carry the importance of new faces. Nevertheless, according to the opinion stated in section 27, it is obvious that the seven blessings are also recited for it, but most of the authorities do not hold by this opinion, and our teacher, the Rema, did not bring it, except in places where it is customary according to this opinion, but he did not bring it as a practical ruling everywhere.

ל. ובדבר סעודה שלישית כתב רבינו הרמ"א דעכשיו נהגו במדינות אלו לברך ז' ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילים לבא פנים חדשות, וי"א מטעם דרגילים לדרוש והדרשה הוה כפנים חדשות, עכ"ל. והנה עכשיו אין רגילין לדרוש וגם אם לא באו פנים חדשות מברכין ז' ברכות, ואולי שבזה סמכו על הדיעה שבסעי' כ"ז, אמנם נראה דמדינא צריך לומר לפי הנהוג אצלינו דכשעושים שבע ברכות בסעודה שלישית מרבים במאכלים טובים ובמשקה, ממילא דלא גריעא מסעודת שחרית לפי הטעם שכתבנו בסעי' הקודם, ולכן אם באמת אין מרבין במאכלים וליכא פנים חדשות ורוצים לומר שבע ברכות – אין לאמרם אא"כ יאמרו חידושי תורה על השולחן ויהיה זה במקום הדרשה ויש בזה שמחה יתירה דפקודי ה' ישרים משמחי לב, ואז ביכולת לומר השבע ברכות.

30. Regarding the third meal, our teacher the Rema wrote that in these regions it is customary to recite the seven blessings during the third meal. This might be because it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is customary for new faces to arrive, and some say it is because it is customary to deliver a sermon, which is considered like new faces. Now, however, it is not customary to deliver a sermon, and even if no new faces arrive, the seven blessings are recited. Perhaps this is based on the opinion mentioned in section 27. However, it appears that according to the law, based on our custom of making the third meal with an abundance of good food and drink, it is not inferior to the morning meal for the reason mentioned in the previous section. Therefore, if there truly is not an abundance of food and no new faces and they still wish to say the seven blessings, they should only do so if new Torah insights are shared at the table, which would take the place of the sermon and bring additional joy, for "the precepts of the Lord are right, rejoicing the heart." Only then can the seven blessings be recited.

לא. שבעת ימי המשתה מתחילין מיד לאחר שבע ברכות שבירכו בראשונה, והיינו מהברכות של שעת החופה ולא מסעודה הראשונה, ולכן כשהחופה היתה ביום ואח"כ בלילה היתה הסעודה נחשב גם היום שלפני הלילה בשבעת ימי המשתה, ואפילו נמשך כמה ימים מהחופה למשתה הראשון כגון שהעמיד החופה ומיד נסע עם כלתו לעיר אחרת ושהו בדרך כמה ימים, מ"מ נחשב השבעה מיום החופה [תשו' הרא"ש כלל כ"ו]. וי"א דאלו ז' ימים צריכין מעל"ע משעה לשעה, וטעות הוא וכן הסכימו גדולי אחרונים [כנ"י והפלאה].

31. The seven days of feasting begin immediately after the Sheva Brachot that were recited initially, meaning the blessings recited at the time of the chuppah (wedding ceremony), not from the first meal. Therefore, when the chuppah was during the day and afterward the meal was at night, the day before the night is also counted in the seven days of feasting. Even if several days passed from the chuppah to the first feast, such as if the chuppah took place and they immediately traveled with his bride to another city and stayed on the way for several days, nevertheless, the seven days are counted from the day of the chuppah [Responsa of the Rosh, general section 26]. And some say that these seven days need to be from hour to hour, and this is a mistake, and so agreed the great Acharonim [later authorities] [Kenesset HaGedolah and HaFla'ah].

לב. כבר נתבאר דבבתולה ז' ימים לברכה ולאלמנה יום אחד – ודווקא אלמנה לאלמון, אבל אלמנה לבחור – ז' ימים. ואע"ג דלעניין שמחה י"א דכשהיא אלמנה אע"ג שהוא בחור אין השמחה יותר מג' ימים כמ"ש בסי' ס"ד, מ"מ לעניין ברכה הוה שבעה בחד מינייהו – או כשהוא בחור אף שהיא אלמנה או כשהיא בתולה אף שהוא אלמון, דהשמחה תלוי רק בה כמ"ש שם אבל הברכה תלוי בשניהם.

32. It has already been explained that for a virgin, [the blessing is recited for] seven days, and for a widow, one day. This is specifically regarding a widow marrying a widower, but if a widow marries a bachelor, [the blessing is recited for] seven days. And even though regarding the celebration, some say that if she is a widow, even if he is a bachelor, the celebration does not exceed three days, as stated in Siman 64, nevertheless, regarding the blessing, it is seven days if one of them is either a bachelor, even if she is a widow, or she is a virgin, even if he is a widower. For the celebration depends only on her, as stated there, but the blessing depends on both of them.

לג. וזה שבאלמנה לאלמון יום אחד לברכה – הכוונה היא לסעודה ראשונה, ויש בזה קולא וחומרא, הקולא היא שאף אם הסעודה הומשכה ליום השני או השלישי כיון שלא היתה סעודה עד כה מברכין שבע ברכות, וחומרא – שאם היה ביום החופה כמה סעודות אין מברכין רק בסעודה ראשונה, וכן בבתולה אין מברכין ז' ברכות בסעודה שנייה אפילו היא ביום הראשון אם אין פנים חדשות אלא אשר ברא כמ"ש, וזהו דעת רוב הפוסקים. ויש שמסתפקים באלמנה לאלמון כשהחופה היתה ביום והסעודה בלילה שלא יברכו ז' ברכות מפני שכבר עבר יום הברכה [המ"ה סק"ו וב"ש סק"ה], אבל רבינו הב"י בספרו בדק הבית הכריע דמברכין, דאין לך נשואין בלא שבע ברכות בסעודה אחת, ואף דספק ברכות להקל מ"מ כמדומה שהמנהג הוא לברך, ובפרט אם לא היה ביום יחוד הראוי לביאה שזהו עיקר הנשואין באלמנה כמ"ש בסי' ס"ד דפשיטא שיש לברך בלילה, וכן אם התחלת הסעודה היה ביום אף שגמר הסעודה בלילה יש לברך לכו"ע, ומ"מ לכתחלה נכון להדר באלמון ואלמנה שהחופה והסעודה יהיו ביום אחד [ע' ב"מ].

33. And this that in the case of a widow marrying a widower, one day for a blessing – the intention is for the first meal, and there is both a leniency and a stringency in this matter. The leniency is that even if the meal extended to the second or third day, since there was no meal until now, the Sheva Brachot (seven blessings) are recited. The stringency is that if there were several meals on the day of the wedding, the Sheva Brachot are only recited at the first meal. Similarly, with a virgin bride, the Sheva Brachot are not recited at a second meal even if it is on the first day, unless there are new faces present, as we have said, and this is the opinion of most authorities. Some are uncertain in the case of a widow marrying a widower when the wedding ceremony was during the day and the meal was at night, that the Sheva Brachot should not be recited because the day of the blessing has already passed, but our Master, the Beit Yosef, ruled in his work Bedek HaBayit that they should be recited, because there is no wedding without Sheva Brachot at one meal. And even though the general principle is that in cases of doubt concerning blessings one should be lenient, it seems that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

custom is to recite them, especially if there was no proper seclusion during the day suitable for marital relations, which is the main aspect of the marriage for a widow, as we have said in Siman 64, it is certain that the blessings should be recited at night. Similarly, if the meal began during the day and concluded at night, the blessings should be recited according to all opinions. Nevertheless, it is preferable from the outset to ensure that for a widower and widow, the wedding ceremony and the meal should be on the same day.

לד. ומלשון הרמב"ם שהבאנו בסעי' י"ט נראה שפוסק באלמון ואלמנה כשלא היו אנשים חדשים שלא שמעו הברכות בהחופה על הסעודה הראשונה שאין אומרים ז' ברכות רק ברכת "אשר ברא", דלשיטתו באלמון ואלמנה בלא פנים חדשות ליכא שבע ברכות רק אשר ברא, וכשם שבבתולה בדליכא פנים חדשות שלא שמעו הברכות בהחופה אין מברכין כל שבעת ימי המשתה רק אשר ברא, כמו כן באלמון ואלמנה ביום הראשון, דיום ראשון של אלמנה וז' דבתולה כי הדדי נינהו, ובאמת להרמב"ם יכול להיות דגם בבתולה לא יברכו כלל שבע הברכות לבד בעת החופה כשאין פנים חדשות שלא שמעו הברכות [ע' ב"ש סק"ה שכתב דס"ל להרמב"ם דכל היום מברכים כדיעה שבסעי' כ"ז, וא"א לומר כן דהרי להדיא כתב דווקא לאנשים שלא שמעו הברכות, ויום הראשון שכתב הוא לשון הש"ס ופירושו סעודה ראשונה, אמנם רוב הפוסקים לא ס"ל כהרמב"ם כמ"ש].

34. And from the language of the Rambam that we brought in section 19, it seems that he rules regarding a widower and a widow, when there are no new people who have not heard the blessings at the chuppah, that for the first meal, we do not say the seven blessings, only the blessing "Who created." According to his view, for a widower and a widow without new faces, the seven blessings are not recited, only "Who created." Just as with a virgin, when there are no new faces who have not heard the blessings at the chuppah, we do not recite all seven days of feasting, only "Who created," so too with a widower and a widow on the first day. For the first day of a widow and the seven days for a virgin are equivalent. And indeed, according to the Rambam, it could be that even for a virgin, we do not recite the seven blessings at all, except at the chuppah, when there are no new faces who have not heard the blessings. [See Beit Shmuel section 5, who wrote that according to the Rambam, we bless the entire day as per the opinion in section 27, but this cannot be said, as he explicitly wrote it is specifically for those who have not heard the blessings, and the first day he wrote is the language of the Talmud, and its interpretation is the first meal. However, most poskim do not agree with the Rambam as written.]

לה. כתב רבינו הב"י בסעי' י': י"א שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם ברכת חתנים, וה"מ כשדעתו לחזור אח"כ לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו בית עיקר – גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך שם ברכת חתנים אם הוא תוך ז' ואין דעתו לחזור, עכ"ל. והטעם, מפני שאמרו רז"ל [סוכה כ"ה:] אין שמחה אלא בחופה, משמע דשלא במקום החופה לא שייך שמחה, ולכן אם נעקרו למקום אחר באקראי אין אומרים הברכות ואפילו אשר ברא ושהשמחה במעונו אין אומרים [תוס' שם], וי"א דאומרים שהשמחה במעונו דהא מדינא דגמ' גם קודם החופה אומרים זה כמו שיתבאר [ר"ן].

35. Our master the Beit Yosef wrote in section 10: Some say that if the groom leaves his chuppah, even if his bride is with him and they go to eat in another house, the blessings of the groom are not recited there. This applies when he intends to return later to his chuppah, but if he goes completely to another house with all the company and that house becomes the main place, that too is called a chuppah and the blessings of the groom are recited there. Similarly, sometimes the groom and bride go to another city; if it is within the seven days and they do not intend to return, the blessings of the groom should be recited there, end quote. The reason is because the sages said (Sukkah 25b) that there is no joy except in the chuppah, implying that outside the place of the chuppah, joy is not applicable. Therefore, if they temporarily move to another place, the blessings are not recited, not even "Who created joy and gladness" and "that joy is in His abode" (Tosafot there). Some say that "that joy is in His abode" is recited, as according to the Talmudic law, this is recited even before the chuppah, as will be explained (Ran).

לו. אמנם כל עיקר דין זה נתייסד אלא כשיש מקום חופה קבוע להחתן ולהכלה עם השושבינים על כל שבעת ימי המשתה כמו אפריון שעושים באשכנז כמ"ש הטור, וזו אחת מן החופות שבארנו בסי' נ"ה, ולכן כשסרים משם באקראי אין שם שמחה, אבל אצלינו שהחופה היא ברחוב ואח"כ אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה הדבר פשוט דבכל מקום שמתאספין החתן והכלה והחבורה ואוכלים ושמחים שם הוא כמקום החופה כמו בהולך לגמרי לבית אחר או לעיר אחרת באין דעתם לחזור דנעשה שם מקום חופה כמ"ש, כמו כן אצלינו כיון שאין אנו רגילים לקבוע מקום קבוע על שבעת ימי המשתה לכן לאיזה מקום שמתאספין שם הוא מקום השמחה. ויש מהגדולים שאמרו עוד דאפילו במקום אפריון קבוע והלכו לאקראי למקום אחר אפילו דעתם לחזור למקום האפריון אין הפטור אלא כשאוכלים במקום אחר דרך הכרח כמו בסוכה וכיוצא בזה ואין שמחים שם כלל, אבל אם שמחים שם כגון שמבקשים את החתן והכלה והחבורה למשתה לאחד מאוהבים וקרובים – אומרים שם הברכות אפילו דעתם לחזור להאפריון [ע' ב"ש סקי"ג וט"ז], ונהי דבזה אין לשון הטור והשו"ע מורה כן, מ"מ אצלינו לדינא וודאי הדין כן כיון שאין אצלינו אפריון קבוע לכל שבעת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ימי המשתה. וזה שכתב דבהולכים לעיר אחרת נעשה שם מקום הקביעות, הדבר פשוט דדווקא תוך ז' להחופה אבל לאחר ז' אינו כלום. ויש מי שרוצה לומר דאם מיד אחר החופה הלכו למקום אחר נעשה אותו מקום כחופה ומתחילין ז' ימי משתה משעה שבאו לשם [ע' ב"ש סקי"ד], ואין סברא כלל לומר כן כמ"ש בסעי' ל"א, וכן מורה דעת כל הפוסקים וזהו דעת רבותינו בעלי השו"ע וכן עיקר לדינא. ודע דז' ימי המשתה לא שייך בהם מעל"ע, כמו אם היתה החופה ביום ד' סמוך לערב נמשכים עד סוף יום ג' הבא ותחלת ליל ד' בטלו השבעת ימי המשתה דכבר עברו ואין אומרים הברכות ושהשמחה במעונו, וביום ד' בבוקר אומרים תחנון[וע' מג"א סי' קל"א סקי"ב, ואינו כן ודו"ק].

36. However, the entire essence of this law was established only when there is a fixed location for the chuppah for the groom and bride along with the attendants for all seven days of the feast, such as the canopy that is made in Ashkenaz, as mentioned by the Tur. This is one of the chuppahs we explained in Siman 55. Therefore, when they leave there occasionally, there is no joy. But for us, where the chuppah is in the street and afterwards there is no fixed place for the seven days of the feast, it is clear that wherever the groom and bride and the group assemble and eat and rejoice, that place is like the place of the chuppah, as if they went completely to another house or city without the intention of returning, that place becomes the place of the chuppah, as mentioned. Similarly, for us, since we are not accustomed to establishing a fixed place for the seven days of the feast, therefore, wherever they assemble becomes the place of joy. Some of the great authorities have also said that even in a place with a fixed canopy, if they went temporarily to another place, even with the intention of returning to the canopy, the exemption applies only if they eat in another place out of necessity, like in a sukkah or something similar, and there is no joy there at all. But if they rejoice there, such as if the groom and bride and the group are invited to a feast by one of their friends or relatives, the blessings are said there, even if they intend to return to the canopy. Although the language of the Tur and Shulchan Aruch does not indicate this, nevertheless, according to our custom, the law is certainly like this since we do not have a fixed canopy for all seven days of the feast. Regarding what is written that when they go to another city, it becomes the fixed place, it is clear that this is only within the seven days of the chuppah, but after seven days it is nothing. There is someone who wants to say that if they immediately went to another place after the chuppah, that place becomes like the chuppah, and the seven days of the feast begin from the time they arrived there. However, there is no logic at all to say this, as mentioned in Siman 31, and this is the opinion of all the authorities, and this is the main law according to our teachers, the authors of the Shulchan Aruch. Note that the seven days of the feast are not subject to the principle of "day and night." For example, if the chuppah was on Wednesday close to evening, the seven days extend until the end of the next Tuesday, and at the beginning of the next Wednesday night, the seven days of the feast are over, and the blessings and "joy in His abode" are not said. On Wednesday morning, Tachanun is said.

לז. בני החופה שלא הספיקו כולם לאכול יחד עם החתן בחדר אחד ונחלקו לבתים הרבה, אם מקצתן רואין אלו את אלו – פשיטא שכולם חייבים בברכת חתנים, ואם כולם יכולין לשמוע מהמברך אצל החתן יצאו כולם י"ח, ואם לאו יברכו בפ"ע כשהם עשרה ביחד, ואפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל – כולם מברכים ברכת חתנים, לא מיבעיא אם המשמשים בשולחן החתן משמשים גם בשולחן שלהם דכיון דקיי"ל באו"ח סי' קצ"ה דהשמש מצרף לזימון כ"ש לעניין שחשובים כסעודה אחת של נשואין, אלא אפילו כשיש משמשים אחרים בשולחנם, כיון שאותם שבשארי הבתים התחילו לאכול כשהתחילו אותם האוכלים עם החתן, ולאו דווקא ברגע אחד אלא כלומר שכולם באו בשביל השמחה אך מפני דוחק המקום נפרדו בפ"ע לחדרים אחרים, וכולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים כיון שאוכלים כולם מהסעודה שהתקינו להחופה, וכיון שכולם אין ביכולתם לשמוע הברכות מפי המברך בשולחנו של החתן לכן יברכו בפ"ע השבע ברכות, ואע"ג דהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי אלו מ"מ אין זה כלום, דזה שנהגו להביא גם את הכלה לשמוע הברכות אין זה לעיכובא אלא מנהג יפה לפי שהברכה היא על הצלחת שניהם ראוי שיעמדו לשמוע את הברכות, אבל אין זה לעיכובא [יש"ש] [ע' ט"ז או"ח סי' קצ"ה סק"ג].

37. The members of the wedding party who did not manage to all eat together with the groom in one room and were divided into many houses, if some of them can see each other – it is obvious that they are all obligated in the blessings for the groom. If they can all hear the one who is blessing near the groom, they have all fulfilled their obligation. If not, they should bless separately when there are ten together. Even if they ate in houses that are not open to the place where the groom eats – they all recite the blessings for the groom. Not only if the servers at the groom's table also serve at their table, since it is established in Orach Chaim 195 that the server joins for a zimun, all the more so regarding the matter of considering it as one meal for a wedding. Even if there are different servers at their table, since those in the other houses began eating when those eating with the groom began, and not exactly at the same moment, but rather meaning that they all came for the celebration but due to the constraint of space they separated into different rooms, and they are all considered as one to bless the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

blessings for the groom because they are all eating from the meal prepared for the wedding canopy. Since they all cannot hear the blessings from the one blessing at the groom's table, they should bless the seven blessings separately. Even though the groom and bride will not hear the blessings from them, this does not matter. The custom of bringing the bride to hear the blessings is not essential but a beautiful custom, since the blessing is for the success of both, it is fitting that they should stand to hear the blessings, but it is not essential.

לח. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ב: השמשים האוכלים אחר סעודת נשואין – י"א שאין מברכין ז' ברכות, וי"א שמברכין, ולזה הדעת נוטה, עכ"ל. ונראה דלא פליגי לדינא, דוודאי אם השמשים אוכלים אח"כ רק לשבוע נפשם ומבלי הידור שולחן לשמח חתן וכלה כמו שיזמרו לפניהם או ירקדו וכל כיוצא בזה אין זה כסעודת חתנים וא"צ לברך, אבל אם אוכלים בהידור לכבוד חתן וכלה לא גריעי משארי קרואים וצריכין לברך ברכת חתנים אף שמתחילים לאכול אחר כלות השולחן של בני החופה מ"מ סוף סוף היא סעודת חתן, ודבר זה יש להבין לפי העניין [וביש"ש סי' כ' הכריע שלא יברכו הברכות רק "שהשמחה במעונו" ע"ש, ולדברינו אין כאן מחלוקת].

38. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 12: The servants who eat after the wedding feast — some say that they do not recite the Sheva Brachot, and some say that they do recite them, and this view seems more correct. And it seems that there is no practical disagreement, for certainly if the servants eat afterwards just to satiate themselves without an elegant table setting to honor the bride and groom, such as singing before them or dancing and the like, this is not considered a wedding feast and there is no need to recite the blessings. But if they eat with dignity in honor of the bride and groom, they are no different from other guests and need to recite the Sheva Brachot, even if they start eating after the main wedding party has finished. In any case, it is still considered a wedding feast. This matter should be understood based on the specific circumstances [and in the Yam Shel Shlomo, section 20, it was ruled that only "Shehasimcha Bim'ono" should be recited, see there, and according to our understanding, there is no dispute here].

לט. ברכת "שהשמחה במעונו" איננה ברכה בפ"ע ונכללת בתחלת ברכת הזימון, ואומר "נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו", ובעשרה "נברך אלקינו שהשמחה וכו'" ויש טועים ואומרים שהשמחה במעונו "ושאכלנו" משלו – וטעות הוא דהא אין מברכין אשמחה אלא אאכילה אלא שמזכירין מעניינו נברך לאלקינו שהשמחה במעונו, כלומר שהשמחה אינו משלנו אלא ממעונו, במה נברך נברכיהו במה שאכלנו משלו, אבל אין מברכין במה שמשמחים דזה לא שייך לעניין אכילת ברהמ"ז, ועוד דה"ל למימר שמשמחים ממעונו, אלא סיפור דברים להזכירו מעניינו [יש"ש פ"ק דכתובות סי"ט].

39. The blessing "Shehasimcha Bim'ono" (That the joy is in His dwelling) is not an independent blessing and is included at the beginning of the Grace After Meals invitation. One says, "Let us bless that the joy is in His dwelling from Whom we have eaten," and with ten [people present], "Let us bless our God that the joy is in His dwelling, etc." There are those who err and say, "that the joy is in His dwelling 'and that we have eaten' from His [bounty]" – and this is a mistake, for we do not bless on joy but on eating; rather, we mention the matter in the context of the invitation: "Let us bless our God that the joy is in His dwelling," meaning that the joy is not from us but from His dwelling. In what should we bless Him? We bless Him for what we have eaten from His [bounty], but we do not bless for joy, as this does not pertain to the matter of the Grace After Meals. Furthermore, it would have to say "that we rejoice from His dwelling," but it is a narrative to remind us of the matter.

מ. ומה שאומרים לשון "מעונו" מפני שמשם מברך הקב"ה את ישראל, כדכתיב "הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ" וגו' (דברים כו טו), ובתפלה למשה (תהלים צ א) אמר "ה' מָעוֹן אַתָּה הָיִיתָ לָּנוּ בְּדֹר וָדֹר", ובשם עיקר השירה של מלאכי השרת בלילה וביום חשים מפני כבודן של ישראל [חגיגה י"ב:] לכך מזכירין זה בעת שמחת נשואין. ולא נתקנה בשום סעודת מצוה רק בנשואים, ואחד מן הגדולים רצה שיאמרוה בעת סיום מסכת שהרי אין לך שמחה כשמחת התורה, והורה כך ונתבלבלה השמחה במקומות גדולות ותלה הדבר במה שרצה לחדש דבר שלא תקנוה קדמונינו ז"ל [יש"ש ב"ק פ"ז סל"ז], ונ"ל הטעם דאדרבא לכן תקנוה בנשואין, דכשנתבונן אין בנשואין שמחה שלימה דאלמלי היה האדם קיים באיש לא הוצרך לנשואין ולהעמיד זרע, ומפני שהאדם קיים רק במין מוכרח לישא ולהוליד כי סופו למות וישארו זרעו תחתיו, ולכן אחד מן החכמים שבר זכוכית יקרה בחופת בנו, ויש שאמר "וי לן דמיתנן וי לן דמיתנן" [ברכות ל"א.] והכוונה כמ"ש, ולפיכך אנו אומרים "שהשמחה במעונו" כלומר שבעוה"ז ליכא שמחה שלימה ורק למעלה שמחה שלימה כמ"ש "עוֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ" (דהי"א טז כז), אבל לימוד התורה השמחה שלימה בעוה"ז כדתנן באבות יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, וכ"ש לימוד התורה ששקולה נגד כל המצות, לפיכך אין לומר אז שהשמחה במעונו דאף לנו יש אז שמחה שלימה. ובסעודת ברית מילה ג"כ אין אומרים מפני צערא דינוקא [כתובות ח.], ובסעודת פדיון הבן י"א שיברכו שהשמחה במעונו [יש"ש שם], ורבינו הרמ"א ביו"ד סי' ש"ה כתב שלא לברך ע"ש, והכי נהוג.

40. And the reason we say the phrase "His dwelling" is because from there the Holy One, blessed be He, blesses Israel, as it is written: "Look down from Your holy

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

dwelling, from heaven, and bless Your people" etc. (Deuteronomy 26:15), and in the prayer of Moses (Psalms 90:1) it says "Lord, You have been our dwelling place throughout all generations," and the essence of the song of the ministering angels day and night is out of respect for Israel [Chagigah 12b]. Therefore, we mention this during the joy of a wedding. It was not instituted for any other mitzvah meal except for weddings. One of the great scholars wanted it to be said at the conclusion of a tractate since there is no joy like the joy of Torah, and he ruled thus, but the joy was disrupted in great places, attributing it to his attempt to innovate something that our ancestors, of blessed memory, did not institute [Yam Shel Shlomo, Bava Kama, Chapter 7, Siman 37]. It seems to me the reason is quite the opposite: they instituted it at weddings because if we consider it, there is no complete joy in a wedding. If man were to exist perpetually as an individual, there would be no need for marriage and procreation, but because man exists only through his species, he must marry and procreate, for he is destined to die, and his offspring will remain in his place. Therefore, one of the sages broke a precious glass at his son's wedding canopy, and some said "Woe to us that we die, woe to us that we die" [Berakhot 31a], as I have explained. Therefore, we say "that the joy is in His dwelling," meaning that in this world there is no complete joy, only above there is complete joy, as it is written "Strength and joy are in His place" (I Chronicles 16:27). But the study of Torah is complete joy in this world, as it is taught in Avot: "One hour of repentance and good deeds in this world is better than all the life of the world to come," and certainly the study of Torah, which is equal to all the commandments. Therefore, it should not be said then that the joy is in His dwelling, for we also have complete joy at that time. And at a circumcision meal, it is also not said because of the infant's pain [Ketubot 8a]. And at the redemption of the firstborn meal, some say to bless "that the joy is in His dwelling" [Yam Shel Shlomo, there], but our teacher the Rema in Yoreh De'ah, Siman 305, wrote not to bless, based on that, and this is the custom.

מא. וכיון שאינה ברכה בפ"ע לכן מברכין אותה אף שלא בשבעת ימי המשתה אלא כל זמן שעושין סעודות מחמת החתונה, ולכן הסועד בבית חתנים משיתחילו להתעסק בצורכי נשואין בהסעודות ולהכינם מברכין שהשמחה במעונו והמסובין עונין ג"כ "ברוך שהשמחה במעונו" או "ברוך אלקינו" כשיש עשרה מסובים, ומברכין עד שלשים יום אחר הנשואין בין אם מזמינם סתם ובין אם מזמינם בשביל החתונה, ומשלשים ואילך עד שנים עשר חדש מזמן הנשואין, אם מזמינם לאכול בשביל החופה והיינו בשביל שמחת הנשואין אומרים שהשמחה במעונו, ואם מזמינם סתם אין אומרים, ובסעודת אירוסין אין אומרים אותה [ב"י], וי"א שמברכין. וזה שנתבאר דגם קודם החופה מברכין, זהו במקום שמקדשין זמן רב קודם, דכיון דהאירוסין כבר היו מברכין שהשמחה במעונו מיד כשמתחילין להכין כמ"ש, אבל במדינתינו שמקדשין בשעת החופה אין מברכין קודם החופה, ואפילו בסעודה שעושין בהלילה שקודם החופה אין אומרים שהשמחה במעונו, כיון שעדיין אין כאן אף קדושין [ד"מ בשם הכלבו], ודינים אלו הם בבתולה.

41. And since it is not a blessing in its own right, therefore it is recited even not during the seven days of feasting, but at any time when meals are made because of the wedding. Therefore, one who dines in the house of the bride and groom from when they begin to engage in the needs of the wedding with the meals and their preparation, they recite "the joy is in His dwelling" and the diners also respond "Blessed is the One whose joy is in His dwelling" or "Blessed is our God" when there are ten diners. And this blessing is recited until thirty days after the wedding, whether they invite guests generally or specifically for the wedding. From thirty days onwards until twelve months after the wedding, if they invite guests to eat because of the wedding, meaning for the joy of the wedding, they say "the joy is in His dwelling." But if they invite them generally, they do not say it. At the engagement meal, they do not say it [Beit Yosef], but some say that it is recited. And what was explained that even before the wedding ceremony it is recited, this is in a place where the betrothal happens a long time before. Since the engagement already took place, they recite "the joy is in His dwelling" immediately when they begin the preparations as was mentioned. But in our country where the betrothal happens at the time of the wedding, it is not recited before the wedding. And even at the meal that is made the night before the wedding, they do not say "the joy is in His dwelling" because there is not even engagement yet [Darchei Moshe in the name of Kol Bo], and these laws apply to a virgin.

מב. כל זה הוא מדין הש"ס, אבל האידנא בעוה"ר ערבה כל שמחה ואין אומרים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה ולא קודם החופה ולא אחר השבעה, ואפילו אם עושה סעודה מפורש לשם הנשואין ואפילו בתוך ל' יום, וגם בשבעת ימי המשתה – דווקא כשמזמין אחרים, אבל אם אוכל רק עם בני ביתו אין מברכין שהשמחה במעונו כמ"ש בברכת אשר ברא [חמ"ח סק"ח]. ובאלמון שנשא אלמנה הכריע רבינו הב"י מסברא דנפשיה דכיון דבבתולה מדינא דגמ' אומרים גם אחר שבעת ימי המשתה ולכן בשלשה ימי שמחה דאלמנה אומרים שהשמחה במעונו, אבל אשר ברא לא יאמרו כמ"ש בסעי' כ"ב.

42. All of this is according to the law of the Talmud, but nowadays, due to our many sins, all joy has been diminished. We do not say "the joy in His dwelling place" except

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

during the seven days of the wedding feast, neither before the wedding ceremony nor after the seven days. Even if one makes a meal explicitly for the sake of the wedding, and even within thirty days, and even during the seven days of the wedding feast—it is only said when others are invited. But if one eats only with the members of his household, we do not say "the joy in His dwelling place," as it is written in the blessing of "He who created" [Choshen Mishpat 8:8]. Regarding a widower who marries a widow, our master the Beit Yosef decided based on his own reasoning that since for a virgin, according to the Talmud, it is said even after the seven days of the wedding feast, therefore, during the three days of joy for a widow, we say "the joy in His dwelling place," but "He who created" should not be said, as it is written in paragraph 22.

סימן סג

א. [דיני בעילת מצוה והכנתה ובו י"ב סעיפים]
הבתולה בהגיע זמן חתונתה תכין את עצמה לטהרת בעילת מצוה, ואביה יזהירה שתשגיח כל ימיה על פתחי נדותה ושזהו העבירה היותר גדולה אם לא תשמור פתחי נדה, ושיש בזה איסור כרת אם תזלזל בזה ותאבד עולמה עוה"ז ועוה"ב כשלא תשמור כראוי ותפגום זרעה עד עולם וקרובה היא לעונש בידי שמים, כדתנן: על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנדה וכו' [שבת ל"א:], וכשתזהר בזה כראוי שכרה גדול מאד ואשרי חלקה בזה ובבא. ואמה או קרובותיה ילמדו לה אופני הבדיקות והזהירות כראוי בבדיקותיה ובטהרתה, ושבימי נדותה תרחיק א"ע מבעלה ליתן לו דבר מידה לידו או מידו לידה ושלא תאכל עמו בקערה אחת ככל הדינים המבוארים ביו"ד סי' קצ"ה, ע"ש.

1. [Laws of the Mitzvah of Marital Relations and Its Preparation, with 12 Sections] The virgin, when the time for her wedding arrives, should prepare herself for the purification necessary for the mitzvah of marital relations. Her father should caution her to always be mindful of the laws of niddah (menstrual purity), emphasizing that neglecting these laws constitutes a severe transgression. The consequences of such neglect include the punishment of karet (spiritual excision) and losing her place in both this world and the World to Come. Additionally, failing to observe these laws properly could permanently damage her progeny and bring her close to heavenly punishment. As it is taught: "Women die in childbirth due to three transgressions: not being careful with niddah, etc." (Shabbat 31a). If she observes these laws properly, her reward will be very great, and she will be fortunate in both this world and the next. Her mother or close relatives should teach her the proper methods of checking and maintaining the required purity, ensuring she understands the necessity of distancing herself from her husband during her niddah period. This includes not passing objects directly to him or receiving them from him, and not eating from the same dish, in accordance with all the laws detailed in Yoreh De'ah, Chapter 195.

ב. שמונה ימים קודם חופתה, אפילו עומדת בימי טהרתה ואפילו לא הגיע עדיין עידן הווסת שלא ראתה עדיין דם מעולם, תעשה בדיקה לעת ערב במוך נקי להכניס לאותו מקום ותבדוק בחורין ובסדקין, ויותר טוב שתניח שמה המוך כל בה"ש ובתחלת הלילה תטלנו משם, ואם הוא נקי מדם תתחיל לספור שבעה נקיים ותבדוק א"ע בכל יום ויום שני פעמים, ולכל הפחות תעשה בדיקה אחת בשבעת הימים האלה כמ"ש שם סי' קצ"ו, ותלך לטבילה קודם החופה וקודם טבילתה תבדוק א"ע ואם מצאה את עצמה נקייה מדמים תטבול ותברך על הטבילה, ואח"כ תכנוס לחופה ולבעילת מצוה, וביום שתפסוק בטהרה תלבש לבנים היינו חלוק נקי כדת הנשים הכשירות זרעו של אברהם אבינו ושאבותיה עמדו על הר סיני ופסקה זוהמתן.

2. Eight days before her wedding, even if she is in her days of purity and even if her menstrual period has not yet arrived and she has never seen blood, she should perform an examination in the evening with a clean cloth, inserting it into that place and checking in all the crevices and folds. It is better if she leaves the cloth there throughout twilight and at the beginning of the night she should remove it. If it is clean of blood, she should start counting seven clean days and check herself every day twice; at the very least she should perform one examination during these seven days as mentioned there in Siman 196. She should go to the mikvah before the wedding, and before her immersion she should check herself, and if she finds herself clean of blood, she should immerse and recite the blessing for the immersion. Afterwards, she should enter the wedding canopy and fulfill the mitzvah of marital relations. On the day she confirms her purity, she should wear white, meaning a clean dress, as is the custom of virtuous women, descendants of Abraham our forefather, whose ancestors stood at Mount Sinai and their impurity ceased.

ג. ואם עומדת בימי טומאתה ותהיה בשעת החופה לא טהורה תזהר עם החתן כדין נדה עם בעלה ויותר חמור ממנה, דאלו בנדה מותרת להתייחד עם בעלה דהתורה העידה עלינו שלא נבא לידי קילקול ח"ו [סנהדרין לז.], והיא אסורה להתייחד עם בעלה אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, והטעם מפני שעדיין לא בעל ויצרם תוקפם וחיישינן לקילקול ח"ו, ולא יתייחדו יחד אפילו ביום בחדר אחד עד זמן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טהרתה.

3. And if she is in her days of impurity and during the time of the wedding canopy she is not pure, she must be cautious with the groom as the law of a Niddah with her husband, and even more stringent than her. For with a Niddah, she is permitted to be secluded with her husband because the Torah testified about us that we will not come to transgression, God forbid (Sanhedrin 37a), but she is forbidden to be secluded with her husband. Rather, he sleeps among the men and she sleeps among the women. The reason is because he has not yet had relations with her and their desire is strong, and we are concerned about transgression, God forbid. They should not be secluded together even during the day in the same room until her time of purity.

ד. ואפילו אלמנה זקינה שכבר פסק ממנה סדר נשים צריכה הפסק טהרה ולספור שבעה נקיים, וכך אמרו חז"ל [נדה ס"ו.] תבעוה לינשא ונתפייסה – צריכה לישב שבעה נקיים, בין גדולה בין קטנה בין ילדה בין זקינה, דחיישינן שמא מפני חימוד ראתה דם ולא הרגישה, ומונה שבעה ממחרת יום התביעה ואפילו בדקה עצמה ונמצאה טהורה לא משגחינן בזה מטעם האמור. ואם הוגבלה זמן חופתה וע"פ סיבה נתאחרה החופה וקבעו זמן אחר – בטלו השבעה הקודמים וצריכה להפסיק בטהרה ולמנות שבעה ימים מזמן ההגבלה השניה כמ"ש ביו"ד סי' קצ"ב עם עוד פרטי דינים בזה, ע"ש.

4. And even an elderly widow, from whom the menstrual cycle has already ceased, must perform a hefsek tahara (a check to ensure she is free of menstrual blood) and count seven clean days. This is as our Sages said (Niddah 66.): If she was proposed to for marriage and she accepted, she needs to count seven clean days, whether she is older, younger, a child, or elderly. This is because we are concerned that due to excitement she may have seen blood and did not feel it. She counts the seven days starting from the day after the proposal, and even if she checked herself and found that she was pure, we do not take this into consideration due to the aforementioned reason. If the time for her wedding was set and, due to some reason, the wedding was delayed and a new date was set, the previous seven days are nullified, and she must perform a hefsek tahara and count seven days again from the new set date, as stated in Yoreh De'ah, Siman 192, along with other detailed laws on this matter.

ה. הבועל את הבתולה בעילת מצוה כיון שגמר ביאתו פורש מיד אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה עדיין דם מעולם, ואפילו בוגרת שכלו בתוליה, דחיישינן שמא נתערב דם נדה קצת בדם הבתולים, ואע"ג דאפילו באשה גמורה כשמצאה דם בשעת תשמיש אם יש לה מכה תולה במכתה כמ"ש ביו"ד סי' קפ"ז והרי אין לך מכה גדולה מזו, מ"מ כיון דביאה זו לכל נמסר יש להחמיר, ועוד דזה שתולין במכה הוא כדי שלא לאוסרה על בעלה לעולם אבל במה שתצטרך לטהר לא חיישינן, ואפילו בדקה ולא מצאה דם – טמאה שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע, שהרי בהכרח להיות דם מפני הבתולים ובע"כ שהזרע כיסה הדם, ולכן זהו דווקא אם בעל בעילה גמורה אבל אם רק הערה בה ופירש ולא מצאה דם יש מקילין [חמ"ח]. ואותה בעילה גומר כדרכו בלי חשש, וכן רשאי לפרוש ממנה אפילו באבר חי אע"ג דבמוצאת דם בעת הביאה אסור לפרוש באבר חי דיציאתו הנאה לו כביאתו וצריך להמתין עד שימות האבר כמ"ש שם סי' קפ"ה דהפורש באבר חי חייב כרת מ"מ בזה לא חיישינן כיון דעיקר הדבר הוא רק חומרא בעלמא [ע' ב"י שם סי' קצ"ג].

5. The one who has intercourse with a virgin in the context of fulfilling a mitzvah, once he completes the act, he must withdraw immediately, even if she is a minor who has not yet reached the age to see menstrual blood and has never seen blood before. This applies even to a mature woman whose hymen has been fully worn away, since we are concerned that perhaps some menstrual blood might have mixed with the blood of the hymen. And although even with a fully mature woman who finds blood during intercourse, if she has a wound, we attribute it to her wound, as it says in Yoreh De'ah, Siman 187, and there is no greater wound than this, nonetheless, since this intercourse is for the sake of a mitzvah, we are stringent. Moreover, attributing it to a wound is only to avoid prohibiting her to her husband forever, but with regard to the need for purification, we do not take this into account. Even if she checked and did not find blood, she is still considered impure, as she might have seen a drop of blood the size of a mustard seed which was covered by the semen, for there must necessarily be blood due to the hymen, and it is certain that the semen covered the blood. Therefore, this applies specifically if he had a complete intercourse, but if he only had partial penetration and withdrew without finding blood, some are lenient. And he completes that intercourse in the usual manner without concern, and he is also permitted to withdraw from her even with a live organ, although finding blood during intercourse prohibits withdrawing with a live organ, as the withdrawal is pleasurable for him like the intercourse itself, and he must wait until the organ dies, as it is written in Siman 185, that one who withdraws with a live organ is liable to karet. Nonetheless, in this case, we are not concerned since the primary matter is merely a stringency.

ו. הדין הזה שנתבאר הוא מדינא דגמ', וכך אמרו חז"ל [נדה ס"ה]: רב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכה בועל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בעילת מצוה ופורש, ולדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מאיסורי ביאה מדינא דגמ' הוא רק בבוגרת שכבר הגיע ווסתה, ובקטנה שלא הגיע זמנה לראות הוא מחומרת בנות ישראל שהחמירו על עצמן כמ"ש שם בפי"א. וביאר הרמב"ם דכל זמן שתראה דם מחמת המכה היא טמאה, כלומר אפילו בטבילה שנייה ושלישית, ועוד דכל זמן שלא כלו בתוליה ומצאה דם בתולים הרי היא טמאה, אמנם בבעילה השניה לאחר טהרתה מהראשונה אם לא מצאה דם הרי היא טהורה ולא חיישינן לחיפוי זרע דהרי אין זה הכרח שתראה עוד דם בתולים משא"כ בפעם הראשון כמ"ש, ואין לומר דא"כ בבוגרת גם בפעם הראשון לא ניחוש אם לא מצאה דם דהרי בוגרת כלו בתוליה, דבאמת עינינו רואות שאפילו הגדולה יותר מדאי יש לה דם בתולים, ובבוגרת אין פתחה סתום כל כך כמו בקטנה ונערה [ע' כתובות ל"ו: רש"י ד"ה ה"ג ובתוס' שם].

6. This law that has been explained is derived from the Talmud, and thus the Sages said [Niddah 65]: "Rav and Shmuel both said: The law is that one performs the mitzvah of marital relations and then separates." According to Maimonides in Chapter 5 of the Laws of Forbidden Relations, the Talmudic law applies only to a mature woman who has already begun her menstrual cycle, whereas for a young girl who has not yet reached the time to see blood, it is due to the stringency that the daughters of Israel imposed upon themselves, as mentioned there in Chapter 11. Maimonides explained that as long as she sees blood due to the wound, she is impure, meaning even after the second and third immersion in a mikvah. Furthermore, as long as her hymen is not completely torn and she finds hymenal blood, she is impure. However, during the second intercourse after her purification from the first one, if she does not find blood, she is pure, and we do not suspect that there might be hidden semen, as it is not a necessity that she will see hymenal blood again, unlike the first time as explained. And one should not say that if so, even in the case of a mature woman during the first time we should not worry if she does not find blood, because indeed in a mature woman, her hymen is already torn. For our eyes see that even older women have hymenal blood, and in a mature woman, her opening is not closed as much as in a young girl or a maiden [see Ketubot 36: Rashi s.v. ה"ג and Tosafot there].

ז. לאחר בעילת מצוה תמתין עד יום חמישי לשימושה כשאר אשה ששימשה ואח"כ ראתה, ואז תפסיק בטהרה לעת ערב בבדיקה נכונה ובלבישת לבנים ותספור שבעה נקיים ותבדוק כל השבעת ימים ואח"כ בלילה תלך לטבילה, ובאלו הימים נוהג עמה כעם נדה גמורה לעניין הרחקה, ומותרת להתייחד עמו כשארי נשים כיון שכבר בעלה, ובזה קילא מנדה גמורה, דבנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה אפילו כשאינה במטה וכן לישב על מטתה אסור, והכלה לאחר בעילת מצוה מותר לו לישן במטתה לאחר שעמדה מהמטה אפילו בסדין שהדם עליו, וכ"ש לישב על מטתה כשהיא אינה יושבת עליה כמ"ש שם סי' קצ"ג. וי"א דגם לעניין זה קילא משאר נדה דתלינן כתמה גם בג' ימים הראשונים משא"כ בנדה גמורה כמ"ש שם סי' קצ"ו, ויש מחמירים בזה דגם בכתם מחמירינן בזה אע"ג דכתמים הם מדרבנן, ובשם נתבאר פרטי דינים בזה [ע' ב"ש סק"ג].

7. After the initial marital intercourse, she should wait until Thursday for her next act of intimacy, like any woman who has had intercourse and then saw blood. She should then cease her impurity in the evening with a proper examination and by wearing white garments. She should count seven clean days, checking herself each of those seven days, and afterward, at night, she should go to the mikvah for immersion. During these days, he should treat her as a complete niddah regarding physical separation, but she is permitted to be alone with him like other women because he has already had intercourse with her. In this respect, she is less stringent than a complete niddah, as with a complete niddah, it is forbidden for him to sleep on her bed even when she is not in it, and it is also forbidden to sit on her bed. However, the bride, after the initial marital intercourse, is permitted for him to sleep on her bed after she has gotten up from it, even if the sheet still has blood on it, and certainly, he may sit on her bed when she is not sitting on it, as it says in Siman 193. Some say that in this respect she is also less stringent than other niddahs because we attribute the stain to the initial intercourse even within the first three days, unlike a complete niddah, as it says in Siman 196. However, some are stringent in this matter, treating even a stain with stringency, even though stains are rabbinic in nature. The detailed laws about this are explained there [see Beit Shmuel, note 3].

ח. בגמ' איפסקא הלכתא דמותר לבעול בתולה בתחלה בשבת ואין בזה משום חובל ולא משום פתיחת פתח ולא משום צער לה, ואע"ג דמוציא דם והוה חבורה וכל חבורה יש בה חיוב נטילת נשמה וגם פותח פתח ופתיחת פתח בשבת חייב משום בונה, מ"מ אין בזה איסור, דוודאי אם דמי הבתולים נבלעו בדופני הרחם ויציאתו הוא ע"י חבורה ככל דמים שבבשר האדם שייך בזה חבורה, אבל דמים אלו מפקד פקידי כמו פקדון כנוס ועומד ואינו נבלע אלא שהפתח נעול בפניו ופותחין לו ויוצא, ולהפתח אינו מתכוין, ואע"ג דפסיק רישיה הוא דבע"כ נפתח הפתח מ"מ כל מלאכת שבת אין החיוב רק במתקן ולא במקלקל דכל המקלקלין פטורין, ופתח זה קילקול הוא אצלו שהבתולה חשובה מן הבעולה, ואפילו למאן דס"ל מקלקל בחבורה חייב מ"מ כיון דמפקד פקיד אין זו חבורה, ועוד דהרמב"ם פ"ח משבת פסק דמקלקל בחבורה פטור ע"ש, ואע"ג דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור מ"מ במקום מצוה לא גזרו, ועוד דאין זה פסיק רישיה כמו שיתבאר [דו"פ וב"ח באו"ח סי' ר"פ, דלמסקנא דסוגיא קיי"ל דמיפקד פקיד ופתח ממילא קאתי, ע"ש].

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

8. In the Gemara, the halacha is established that it is permitted to consummate a marriage with a virgin for the first time on Shabbat, and there is no issue of causing a wound, nor of creating an opening, nor of causing her distress. Even though blood is released and this constitutes a wound, and every wound involves the potential for taking a life, and it also involves creating an opening, and creating an opening on Shabbat is liable for the prohibition of building, nonetheless, there is no prohibition here. Certainly, if the blood of the virgin's hymen were absorbed within the walls of the womb and its release involved a wound like all blood within human flesh, it would indeed be considered a wound. However, this blood is stored like a deposit, standing in place, and is not absorbed. Rather, the opening is locked before it, and it is opened for it to come out. And regarding the opening, there is no intention to open it. Even though it is a "psik reisha" (an inevitable outcome), since the opening is unavoidably created, nonetheless, every act on Shabbat that is destructive does not incur liability, as all destructive acts are exempt. And this opening is considered destructive for him, as a virgin is valued more highly than a non-virgin. Even according to the opinion that holds that one is liable for a destructive wound, since the blood is stored, it is not considered a wound. Additionally, the Rambam in Chapter 8 of Shabbat rules that one is exempt for a destructive wound. And even though all exemptions on Shabbat are usually "exempt but prohibited," nonetheless, in a place of mitzvah (commandment), they did not decree. Furthermore, this is not considered a "psik reisha" as will be explained.

ט. ועוד דאפילו אם נאמר דדם חיבורי מחבר ופתח גמור הוא ואינו מקלקל, זהו אם היה פסיק רישיה והיה מכוין להוציא הדם ולפתוח הפתח, אבל באמת הוא אינו מכוין אלא להנאת עצמו ואין כוונתו להדם ולהפתח, וכיון שאינו מתכוין לזה קיי"ל דדבר שאין מתכוין מותר, ואין זה פסיק רישיה דכמה פעמים יכול להיות שיטה בביאתו ולא יפתח הפתח ולא יוציא הדם, ואפילו אם אינו בקי בהטייה מ"מ מעצמו יכול להיות כן, וכיון שאין הכרח לזה ממילא דדינו כדבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישא [זהו דרך הראשונים שמפרשים רוב בקיאים בהטיה כלומר ידוע זה לרוב ב"א שביכולת להטות אף למי שאינו בקי, ולא כהבבליים שסבורים שצריך להיות בקי בהטיה, שטמ"ק כתובות ו': בשם הרבה מרבותינו, וממילא דאזיל לה מ"ש הג"א והאגודה והשל"ה, וכ"כ הט"ז באו"ח שם, והוא היתר גמור לכתחלה].

9. Moreover, even if we say that the blood of the membrane connects and it is a complete opening and not a destructive act, this is only if it were a "pesik reisha" (an inevitable outcome) and he intended to release the blood and open the opening. But in truth, he does not intend this but rather for his own enjoyment, and his intention is not for the blood or the opening. And since he does not intend for this, we hold that an unintentional act is permitted. And this is not a "pesik reisha" because many times it can happen that during intercourse the opening is not made and the blood is not released. And even if he is not skilled in avoiding it, it can still happen naturally. Therefore, since it is not inevitable, it is considered an unintentional act and not a "pesik reisha". [This is the approach of the early authorities who interpret that most are skilled in avoiding it, meaning it is known to most people that it is possible to avoid even for those who are not skilled. Not like the Babylonians who think that one must be skilled to avoid it, as mentioned in Tosafot Ketubot 6a in the name of many of our teachers. And consequently, what the Hagahot Ashri and Agudah and Shla wrote is dismissed, as well as what the Taz wrote in Orach Chaim there. And it is a complete leniency from the outset.]

י. כתב בה"ג ריש הל' כתובות שלאחר ביאה ראשונה כשמצא בתולים יש לו לברך, וזה לשונו: וכד מפיק ליה לסודרא מחייב לברוכי, אי איכא כסא ואסא מברך עמיה בורא פה"ג ועצי בשמים, והדר ברוך אתה ה' אמה"ע אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים בל ימשול זר במעיין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה וחוק לא הפרה ברוך הבוחר בזרעו של אברהם, עכ"ל. והמשילה לאגוז כמו שבאגוז האוכל מכוסה עד זמן שבירתו כמו כן בנות ישראל בתוליהן מוסגרות עדי נשואיה, ושושנת העמקים – מפני שישראל נמשל לשושנה ומרמז על הדמים ששומרות א"ע בעת נדתן מלהזדקק לבעליהן כמ"ש סוגה בשושנים [סנהדרין ל"ז.], ושארי הדברים מובנים, וחותם בזרעו של אברהם האב הראשון שבגודל אהבתו לה' שמר התורה כולה עד שלא ניתנה, וביחוד בענייני טומאת נדה כמפורסם באגדה על פסוק "לוּשִׁ וַעֲשִׂ עֲגוֹת" (בראשית יח, ו). וי"א שאין לברך ברכה זו שלא נמצאת בגמ', וי"א לברכה בלא שם ומלכות וגם בלא כוס, ואין נזהרין האידנא בברכה זו. ובזמן הקדמון היה המנהג לעשות סעודה מדגים לאחר בעילת מצוה כדי שיפרו וירבו כדגים, דלכן נקראת בעילת מצוה דמשם ואילך ראויה להתעבר דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, ועכשיו לא נהגו בסעודה זו, ויש מקומות שמחלקין גבינה.

10. The Ba'al HaMaor writes at the beginning of the laws of Ketubot that after the first intercourse, when he finds the signs of virginity, he must bless. And this is his language: "And when he takes out the cloth, he is obligated to bless. If there is a cup and myrtle, he blesses with them 'Borei Pri HaGafen' and 'Borei Atzei Besamim,' and then says: 'Blessed are You, Lord our God, King of the universe, who planted the nut in the Garden of Eden, the rose of the valleys, so that no stranger will overpower the sealed fountain. Therefore, the beloved doe kept her purity and did not break the law.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Blessed are You who chose the offspring of Abraham.'" And he likened [the woman] to a nut, as with a nut the edible part is covered until the time of its breaking, so too the daughters of Israel have their virginity sealed until their marriage. And "rose of the valleys" – because Israel is compared to a rose, and it alludes to the blood that they guard themselves from during their menstrual period from coming close to their husbands, as it is said, "She is enclosed with roses" [Sanhedrin 37.]. And the rest of the matters are understood. And he concludes with the offspring of Abraham, the first father who out of great love for God kept the entire Torah before it was given, especially in matters of menstrual impurity, as is famous in the legend regarding the verse "Knead it and make cakes" (Genesis 18:6). And some say that this blessing should not be said as it is not found in the Talmud, and some say to bless without mentioning the name and sovereignty, and also without a cup. And this blessing is not observed nowadays. In ancient times, the custom was to make a meal of fish after the mitzvah intercourse so that they would be fruitful and multiply like fish. Therefore, it was called "mitzvah intercourse" because from then on she was fit to conceive, as a woman does not conceive from the first intercourse. And now this meal is not customary, and there are places where they distribute cheese.

יא. אין מברכין שהחיינו על נשואי אשה [ש"ך יו"ד סי' כ"ח], ונ"ל הטעם דשהחיינו לא שייך בזה רק ברכת הטוב והמטיב כיון שהשמחה לשניהם כמו בילדה אשתו זכר דמברך הטוב והמטיב כמ"ש באו"ח סי' רכ"ג והיא ברכה לה' שהטיב להם, והרי ברכה זו יש כמוה בברכת הנשואין אשר יצר את האדם וכו' והתקין וכו' שזהו ברכה לה' בעדו ובעדה וכן ברכת שמח תשמח, וא"כ הטוב והמטיב יתירה היא. ועוד י"ל בטעם זה דהא בברכת אירוסין אין לברך שהחיינו דאין בזה גמר שמחה ובשעת הנשואין אין לברך דכבר התחיל מאירוסין, ולכן אפילו כשהאירוסין והנשואין כאחד אין לברכה כיון דשני דברים הם ויכולין לארס זמן רב קודם הנשואין כמו שהיה נוהג בזמן חכמי התלמוד, לא נתקנה ע"ז ברכת שהחיינו.

11. One does not recite the Shehecheyanu blessing upon marrying a woman [Shach Yoreh De'ah 28], and it appears to me that the reason is that Shehecheyanu is not applicable here; rather, the blessing of HaTov VeHaMeitiv (Who is good and does good) is appropriate since the joy is for both of them, similar to when a man's wife gives birth to a son, where he recites HaTov VeHaMeitiv as stated in Orach Chaim 223. This is a blessing to God who has benefited them, and this type of blessing is found in the wedding blessings such as "Who created man" and "Who established", which is a blessing to God for him and for her, as well as the blessing "May You bring joy". Therefore, HaTov VeHaMeitiv would be redundant. Additionally, it can be said that for the blessing of engagement one does not recite Shehecheyanu because there is no complete joy, and at the time of the wedding one does not recite it because the process began at the engagement. Therefore, even when the engagement and wedding are together, Shehecheyanu is not recited because they are two distinct events, and one can be engaged for a long time before the wedding, as was customary in the time of the Talmudic sages. Hence, the Shehecheyanu blessing was not established for this occasion.

יב. כשבעילת מצוה נמשכת עד אחר שבעת ימי המשתה ועושין סעודה בליל טבילתה, פשוט שאין לברך ז' ברכות וגם לא אשר ברא, ויש מי שאומר לומר אז שהשמחה במעונו – וגם לזה אין עיקר מדינא, אך כיון שאין בזה הזכרת השם לא איכפת לן, אבל יותר טוב שלא לעשות כלל סעודה אז כי דרך בנ"י להסתיר זמן טבילתם, ואינו דומה לכשהמצוה היא ביום חופתה, ולכן לא יעשו סעודה כלל [ע' פ"ת סי' ס"ב סק"כ]. וגם אותן שנוהגים שיקדשה אז החתן מחדש בפני עדים, ואין לזה טעם וריח דהרי אפילו לדעת הרמב"ם קדושי נדה תופסין, וכן בחופת נדה לא קיי"ל כמותו, וכפי מ"ש בסי' נ"ה וסי' ס"ב גם הרמב"ם מודה בחופות שלנו דמהני גם בנדתה, ע"ש.

12. When the mitzvah of marital relations extends until after the seven days of feasting, and a meal is made on the night of her immersion, it is clear that the seven blessings are not to be recited, nor the "He who created". There are those who say to recite "the joy in His dwelling" at that time – but even this has no basis in law. However, since this does not involve mentioning the Name of God, we are not concerned. Nevertheless, it is better not to make a meal at that time because it is customary for the sons of Israel to keep the time of immersion concealed, and this is not similar to when the mitzvah occurs on the day of the wedding. Therefore, they should not make a meal at all [see Pischei Teshuva, section 62, subparagraph 20]. Additionally, those who have the custom that the groom sanctifies her anew in front of witnesses at that time – this has no reason or sense, for even according to the Rambam, the betrothal of a menstruant is valid, and regarding the wedding canopy of a menstruant, we do not follow his opinion. As I wrote in section 55 and section 62, even the Rambam agrees that our wedding canopy is effective even when she is in her state of niddah, see there.

סימן סד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א. [זמן נשואי בתולה ואלמנה ושמחתם ובו י"ח סעיפים]
כתב הרמב"ם ז"ל בפ"י: תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, ואינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון. ואם היתה בעולה – אין פחות מג' ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה ג' ימים בין בחור בין אלמון, עכ"ל. וס"ל דשמחה אינה בברכות נשואין, דבברכות נשואין מברכין כל שבעה כשהוא בחור אף שהיא אלמנה כמ"ש כסי' ס"ב, ובשמחה תלוי רק בה. והטעם, דשבע הברכות הוא על עניין הזיווג, לכן כשאחד מהם עדיין לא נשא מעולם יש להם שבע ברכות כל שבעה, אבל שמחה הוא רק מפני האשה שהוא ישמח אותה דהוא העיקר והיא טפילה לו לפיכך צריך לשמחה ולכן זמן השמחה תלוי רק בה, דאם היא בתולה שמחתה ז' ימים, וכשהיא אלמנה או גרושה מן הנשואין שהיא בעולה אין שמחתה רק ג' ימים, דהבתולה גדולה שמחתה מן הבעולה דאין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי.

1. [The time for the marriage of a virgin and a widow and their celebration, containing 18 sections] The Rambam, of blessed memory, writes in Chapter 10: The Sages instituted that anyone who marries a virgin should rejoice with her for seven days, and he should not engage in his work or conduct business in the market, but rather he should eat, drink, and rejoice. This applies whether he is a bachelor or a widower. If she is a non-virgin, there should be no less than three days of rejoicing, as the Sages decreed for the daughters of Israel that he should rejoice with the non-virgin for three days, whether he is a bachelor or a widower. End of quotation. His opinion is that the rejoicing is not connected to the wedding blessings, for the wedding blessings are recited all seven days when he is a bachelor, even if she is a widow, as is written in Section 62. The rejoicing depends only on her. The reason is that the seven blessings are related to the matter of the union; therefore, when one of them has never been married before, they have seven blessings for all seven days. However, the rejoicing is only for the sake of the woman, that he should make her happy, as she is primary and he is secondary to her. Therefore, the time of rejoicing depends only on her. If she is a virgin, her rejoicing is for seven days. If she is a widow or divorced from marriage and is a non-virgin, her rejoicing is only for three days, for the joy of a virgin is greater than that of a non-virgin, as a woman does not make a covenant except with the one who made her a vessel.

ב. אבל יש מרבותינו דס"ל דהן אמת שהשמחה הוא מפני האשה, מ"מ אם הוא בחור אף שהיא אלמנה מ"מ שמחתם כל שבעה, דאיך אפשר שיברכו להם שבע ברכות והוא ישכים למלאכתו, ולכן לא פחיתי ימי שמחה מימי ברכה, ואף אם אין מברכין השבע ברכות כגון דליכא פנים חדשות וגם אשר ברא אין מברכין כגון שאוכלים רק בני הבית מ"מ כיון דימים אלה הם ימי הברכות כשיהיו אחרים בשמחתם א"א שלא יהיו ימי שמחה, וכן נהגו [ע' חמ"ח סק"ד].

2. But there are some of our rabbis who hold that, while it is true that the joy is on account of the woman, nevertheless, if he is a bachelor, even if she is a widow, their joy lasts all seven days. For how is it possible that they would recite the seven blessings for them, and he would then rise early to his work? Therefore, the days of joy are not fewer than the days of blessing. And even if the seven blessings are not recited, such as when there are no new faces, and even the blessing "Who has created" is not recited, such as when only the household members are eating, nevertheless, since these days are the days of blessings when others would be in their joy, it is impossible that they would not be days of joy. And so is the custom.

ג. וזה שכתב הרמב"ם שאינו עוסק במלאכתו ולא במסחרו, לא נמצא זה מפורש בש"ס, ובמדרשים מפורש כן [פדר"א פט"ז]: חתן דומה למלך, מה מלך אינו עושה מלאכה – אף חתן אינו עושה מלאכה, מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו – אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו, וכ"כ רבינו הרמ"א דחתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת יחידי בשוק, עכ"ל. והרמב"ם נראה שמפרש דלאו ליציאה הקפידה אלא לעניין משא ומתן, וכן נראה, דאם ליציאה בלבד מ"ש שוק מכל הרחובות, ואם תשאל דאם למשא ומתן מהו לשון שלא יצא לשוק לבדו, דוודאי כן הוא דאם יש לו איזה שותפות בעסק השותפים יכולים להתעסק, ורק הוא לבדו לא יעסוק במלאכה ובמסחור [ע' פ"ת סק"א]. אבל כמה מהראשונים פירשו דגם היציאה לבדו בלא משא ומתן יש איסור לחתן בשוק, ולאו דווקא שוק אלא כל מקום שרבים מצויים שם שלא יראוהו בודד לבדו, וגם בגמ' אמרו חז"ל שחתן צריך שימור [ברכות נ"ד:] וכיון שצריך שימור ממילא שלא יצא יחידי, וכן משמע בש"ס שלא יעשה מלאכה אם כי אינו מבואר שם בפירוש שאסור מ"מ משמע כן [כתובות ה'. משכים לאומנתו והולך], ולשון הש"ס שצריך שימור משמע דגם בביתו לא ישב לבדו ואף ביום צריך שימור [כ"מ ע"ש]. ועוד אמרו באגדה שהחתן ילבש בגדי כבוד כל ז' ימי המשתה, והכל יקלסו אותו כל שבעת ימי המשתה ופניו מאירים, דכתיב "והוא כחתן יוצא מחופתו" [פדר"א שם], ומשתה ושמחה לפניו כל ז' ימי המשתה [ילקוט שופטים], והכלה צריכה ג"כ שימור [גמ'].

3. And this that the Rambam wrote that he (the groom) does not engage in his work nor in his trading, this is not explicitly found in the Talmud, but it is explicitly stated in the Midrashim [Pirkei D'Rabbi Eliezer, Chapter 16]: A groom is likened to a king; just as a king does not do work, so too a groom does not do work; just as a king does not go to the market alone, so too a groom does not go to the market alone. And so wrote our teacher the Rema, that a groom is forbidden from doing work and is forbidden to go

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

alone in the marketplace. And it seems that the Rambam interprets that the restriction is not about going out alone but rather about engaging in business transactions, and this seems correct, for if it were only about going out alone, why specify the market over other streets? And if you question that if it is about business transactions, what is the meaning of “not going out to the market alone,” certainly it means that if he has any partnership in business, the partners can engage, but he alone should not engage in work or trading [see Pitchei Teshuvah, Section 1]. However, many of the early authorities interpreted that there is also a prohibition for a groom to go out alone in the marketplace without engaging in business transactions, and not just the marketplace but any place where many people are present so that he is not seen alone. And the sages in the Talmud said that a groom requires protection [Berachot 54b], and since he needs protection, it follows that he should not go out alone. And it also appears in the Talmud that he should not do work, although it is not explicitly stated there that it is forbidden, it implies so [Ketubot 5a, he gets up early for his craft and goes]. And the language of the Talmud implies that he needs protection even in his home and even during the day requires protection [Kessef Mishneh there]. And it is also stated in the Agada that the groom should wear honorable clothes all seven days of the feast, and everyone should praise him all seven days of the feast, and his face should shine, as it is written “and he like a groom coming out of his chamber” [Pirkei D’Rabbi Eliezer there], and there should be feasting and joy before him all seven days of the feast [Yalkut Shoftim], and the bride also needs protection [Gemara].

ד. זה שכתוב בתורה "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ" וגו' (דברים כד ה), אינה שמחה ממש דזה אינו אלא בשבעת ימי המשתה ובאלמנה ג' ימים, אלא זהו לעניין מערכי המלחמה כדכתיב "לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר" שגם אינו מספיק מים ומזון כמבואר בסוטה [מ"ד.] ו"נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ" לרבות על בונה בית וחנכו ונטע כרם וחללו שהוא פטור, "וְשִׂמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקָח" להביא יבמתו שפטור מכל אלו [שם מ"ג.], וגם לפשטיה דקרא אין השמחה שבפסוק זה בשמחת משתאות וביטול מלאכה, אלא כלומר לענגה ולמלאות רצונה בכל אשר יכול, וכ"כ בס' יראים מצוה ק"צ: וז"ל: למדנו בשנה ראשונה שנושא אדם אשה חייב לשמחה שנאמר "ושמח את אשתו" בכל דבר שיודע שיש לה שמחה, ומצוה זו נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, שהיא חובת הגוף וכו', עכ"ל. ועניין שמחה זו כעניין שכתוב "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב" (דברים כו יא) וכיוצא בזה. ויש מי שרוצה לומר דבשנה ראשונה אין לו לצאת בסחורה למדינה אחרת, ואין עיקר לדברים הללו אלא כמ"ש, וזהו בין בבתולה בין באלמנה, לבד מחזיר גרושתו שאינה חדשה [גם כל הפוסקים לא הביאו דברי היראים, ואפשר דס"ל דלא קאי רק אמערכות הצבא וצ"ע].

4. The Torah states, "When a man takes a new wife, he shall not go out to the army, nor shall he be charged with any business; he shall be free for his house for one year, and he shall bring joy to his wife" (Deuteronomy 24:5). This joy is not literal joy, as that is only during the seven days of the wedding feast and for a widow, three days. Rather, this refers to matters of war, as it is written, "He shall not go out to the army, nor shall he be charged with any business," meaning he is not even to provide water and food, as explained in Sotah 44a. "He shall be free for his house" includes one who builds a house and dedicates it, plants a vineyard and redeems it, who are also exempt. "And he shall bring joy to his wife that he has taken" includes his yevamah (levirate wife), who is also exempt from all these (Sotah 43a). Additionally, in the plain meaning of the verse, the joy mentioned here is not about feasts and cessation of work, but rather to delight her and fulfill her wishes as much as he can. So too, it is written in the Sefer Yereim, Mitzvah 190: We learn that in the first year a man marries a woman, he is obligated to bring her joy, as it is stated, "and he shall bring joy to his wife," in any manner that he knows brings her happiness. This mitzvah applies both in the Land of Israel and outside it, as it is a personal obligation, etc. The concept of this joy is similar to what is written, "And you shall rejoice in all the good" (Deuteronomy 26:11) and similar expressions. Some suggest that in the first year, he should not go on business trips to other cities, but this has no substantial basis, as I have explained. This applies to both a virgin and a widow, except for one who remarries his divorcee, as she is not considered new. (Also, none of the poskim (decisors) have cited the words of the Yereim, and possibly they hold that it only pertains to matters of war, and this requires further study).

ה. כתב רבינו הרמ"א דהאשה יכולה למחול על שמחתה, עכ"ל. וביארו מפרשי השו"ע דזהו רק לעניין לאכול ולשתות ולשמוח עמה, אבל לעניין ביטול מלאכה לא מהני מחילתה. ויש מי שאומר דלהרמב"ם דהשמחה הוא רק בשבילה – מהני מחילתה, ולהסוברים דגם בחור שנשא אלמנה שמחתם שבעה – לא מהני מחילה [ב"ש], ולא משמע כן מדברי רבינו הרמ"א, והעיקר נראה כמ"ש אחד מהגדולים דבבתולה איסור המלאכה הוא מצד עצמו ולא מהני מחילתה, אבל באלמנה התקנה היא מצידה כדמוכח מלשון הש"ס "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים" – בזה מהני מחילתה, וזהו שרבינו הרמ"א בסעי' א' בבתולה כתב שחתן אסור בעשיית מלאכה ובסעי' ב' בבעולה כתב שיכולה למחול [מקנה]. ודע, דבעולה שכתבו הרמב"ם והשו"ע כוונתם לאלמנה מן הנשואין, דמן האירוסין הרי היא בתולה, אבל מן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הנשואין הרי היא בחזקת שנבעלה, ואפילו ידוע שלא נבעלה נראה שמן הנשואין דינה כבעולה. ובתולה שילדה בזנות או נתעברה והפילה או נתברר בעדים שזינתה – יש להסתפק אם שמחתה וברכתה כבתולה כיון שעדיין לא נשאת מעולם, או כיון שאיננה בתולה דינה כאלמנה, וכן משמע מלשון "בעולה" שכתבו הפוסקים, וצ"ע לדינא.

5. Rabbeinu the Rema wrote that a woman can forgo her joy, end quote. The commentators on the Shulchan Aruch explained that this is only regarding eating, drinking, and rejoicing with her, but regarding the cessation of work, her waiver is not effective. Some say that according to the Rambam, where the joy is only for her sake, her waiver is effective. However, according to those who hold that even a bachelor who marries a widow has a seven-day celebration, her waiver is not effective [Ba'er Hetev]. This does not seem to be the opinion of Rabbeinu the Rema. The main opinion appears to be as one of the great authorities wrote, that for a virgin, the prohibition of work is intrinsic and her waiver is not effective, but for a widow, the ordinance is for her sake, as is evident from the language of the Talmud: "The sages enacted for the daughters of Israel that he should rejoice with her for three days" – in this case, her waiver is effective. This is what Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 1 concerning a virgin, that the groom is forbidden to work, and in paragraph 2 concerning a non-virgin, that she can forgo [Makneh]. And note that the term "non-virgin" used by the Rambam and the Shulchan Aruch refers to a widow from marriage, because from betrothal she is still considered a virgin. However, from marriage, she is presumed to have been consummated, and even if it is known that she was not consummated, it seems that from marriage her status is that of a non-virgin. A virgin who gave birth out of wedlock or conceived and miscarried or was proven by witnesses to have had relations – there is a doubt whether her joy and blessing are like that of a virgin since she was never married, or since she is not a virgin her status is like that of a widow. This seems to be implied by the term "non-virgin" used by the poskim, and the matter requires further study.

ו. שנו חכמים במשנה ריש כתובות: בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי. והטעם בבתולה, מפני שב"ד יושבים בשני וחמישי לכן נשאת ברביעי ונבעלת בלילה ואם לא ימצא לה בתולים ישכים לב"ד ואולי יתברר שזינתה תחתיו אחר אירוסין ואסורה לו, אבל אם ימשך מהבעילה יום או יומים תתקרר דעתו ולא יבא לב"ד ויצא מזה מכשול ולכן אמרו בגמ' דמקום שב"ד יושבים בכל יום אשה נשאת בכל יום, וכן אצלינו דלא שייך כלל טענת בתולים לעניין איסור כיון שהקדושין והנשואין כאחד ג"כ נשאת בכל יום, וזה שלא התירה המשנה ביום הראשון ג"כ דביום השני ישכים לב"ד, פירשו בגמ' דזהו מטעם אחר – כדי שיהיה לו שהות ג' ימים אחר השבת להכין צורכי הסעודה וברביעי יכנסנה, אמנם אם כבר הכין יכול לכנוס אותה גם ביום הראשון לדינא דמשנה, ולדידן בכל יום. ובאלמנה לא פירשה המשנה הטעם ופירשו בגמ' שני טעמים, האחת – כיון דשמחתה ג' ימים חשו חכמים שלא ישכים למחר בבוקר לאומנתו, לפיכך צוו שישאנה בחמישי וממילא יהיה בביתו גם ביום מחר ולמחרתו מפני ע"ש ושבת וישמח עמה ג' ימים, ועוד טעם כדי שיבעלנה בלילה של יום הששי שנאמרה בו ברכה לאדם, דהאדם נברא בששי והקב"ה בירך אותו פרו ורבו, והבתולה ביאתה בליל יום החמישי וגם אז נאמרה ברכה לדגים שנבראו בחמישי וברכן הקב"ה "פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הַמַּיִם" וגו' (בראשית א כב).

6. The Sages taught in the Mishnah at the beginning of Ketubot: A virgin is married on the fourth day, and a widow on the fifth day. The reason for a virgin is that the court sits on Mondays and Thursdays, therefore she is married on Wednesday and the consummation occurs at night. If he does not find her to be a virgin, he will rise early to the court, and it may be clarified that she committed adultery after betrothal and is forbidden to him. However, if a day or two passes after the consummation, his temper will cool, and he will not go to the court, which could lead to a stumbling block. Therefore, the Gemara states that in a place where the court sits every day, a woman may be married on any day. Similarly, in our case, since the claim of virginity does not apply regarding prohibition, as the betrothal and marriage occur simultaneously, she can be married on any day. The reason the Mishnah did not permit marriage on the first day is because on the second day he would rise early to the court. The Gemara explains that this is for a different reason – so that he will have three days after Shabbat to prepare for the banquet, and on Wednesday, he will marry her. However, if he has already prepared, he can marry her even on the first day according to the Mishnah's ruling. For us, she can be married on any day. The Mishnah did not explain the reason for a widow, but the Gemara provides two reasons. One is that since her joy lasts three days, the Sages were concerned that he would not rise early the next morning for his occupation. Therefore, they mandated that he marry her on Thursday, so he would be at home on the next day and the following day, due to Friday and Shabbat, and he would rejoice with her for three days. Another reason is so that he will consummate the marriage on the night of the sixth day, upon which a blessing was given to man. For man was created on the sixth day, and God blessed him to be fruitful and multiply. The virgin consummates on the night of the fifth day, when a blessing was also given to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fish created on the fifth day, and God blessed them, "Be fruitful and multiply and fill the waters" (Genesis 1:22).

ז. ודקדקו רבותינו הראשונים, מדלא פירשה המשנה רק טעמא דבתולה, ובבתולה גופה לא פירשה רק הטעם הנוגע לאיסור, ש"מ דבשביל הטעמים האחרים לא היו קובעים יום מיוחד לנשואין, דטעם דברכה אינה אלא עצה טובה וטעם דהכנת הסעודה אם כי הוא לעיכובא אמנם אם כבר הכין רשאי לישא מתי שירצה, ולכן אמרו חז"ל שבמקום שב"ד יושבים בכל יום אשה נשאת בכל יום אם הכין צרכי הסעודה ואינו מקפיד על יום הברכה, אמנם עכ"ז באלמנה נראה מסוגיית הש"ס דמי שהוא בעל מלאכה או בעל מסחור אין לו לישא רק ביום החמישי מפני הטעם כדי שישמח עמה חמישי בשבת וע"ש ושבת [וכ"מ מתוס' ג'. ד"ה אשה ע"ש], אמנם הפוסקים לא הזכירו שיש איסור לאלמנה להנשא שלא ביום החמישי, וגם מעשים בכל יום שנשאת בכל יום.

7. Our early rabbis were meticulous in noting that the Mishnah only explained the reason for a virgin, and even for a virgin, it only mentioned the reason related to prohibition. This teaches us that for other reasons, a special day for marriage was not fixed. The reason for a blessing is merely good advice, and the reason for preparing the feast, although it is a requirement, if it has already been prepared, one may marry on any day he wishes. Therefore, our sages said that in a place where the court sits every day, a woman may be married on any day if the needs of the feast are prepared and he is not particular about the day of the blessing. However, nonetheless, for a widow, it appears from the Talmudic discussion that someone who is a craftsman or a merchant should only marry on Thursday for the reason that he should rejoice with her on Thursday night and the Sabbath. However, the poskim (decisors of Jewish law) did not mention that there is a prohibition for a widow to marry on a day other than Thursday, and indeed, it is common practice for marriages to take place on any day.

ח. אמנם מדברי הרמב"ם מתבאר דגם טעם זה אינו עיקר, שכתב שם בהל' ט"ו: מקום שאין ב"ד יושבין בו אלא בב' וה' בלבד בתולה נשאת ביום ד' שאם היתה לו טענת בתולים ישכים לב"ד, ומנהג חכמים שהנושא את הבעולה ישאנה בחמישי כדי שיהיה שמה עמה חמישי וע"ש ושבת ויוצא למלאכתו יום ראשון עכ"ל, תלה דבר זה במנהג חכמים ולא מעיקר דינא ולכן לא פירשה המשנה טעם דאלמנה, וגם הגמ' שהתירה במקום שב"ד יושבים בכל יום לישא בכל יום לא על הבתולה לבד כיוונו שהרי אמרו אשה נשאת בכל יום ולא אמרו בתולה נשאת בכל יום – ש"מ דאכל הנשים קאי [וכ"כ הר"ן והריטב"א דמשום שקדו וברכה לא היו קובעים יום, וכ"כ בשטמ"ק].

8. However, from the words of the Rambam, it is apparent that this reason is not primary. He wrote there in Hilchot Ishut 15: "In a place where the court does not sit except on Monday and Thursday, a virgin marries on Wednesday so that if he has a claim of non-virginity, he can rise early to the court. The custom of the sages is that one who marries a widow marries her on Thursday so that he will be with her on Thursday, Friday, and Shabbat, and then he goes to his work on Sunday." The Rambam attributed this to the custom of the sages and not as a fundamental law. Therefore, the Mishnah did not explain the reason regarding a widow, and also the Gemara, which permitted in a place where the court sits every day to marry on any day, did not refer only to a virgin, for they said "a woman marries on any day" and did not say "a virgin marries on any day" – from here we learn that it applies to all women. (And so wrote the Ran and the Ritva that because of the urgency of the blessing, they did not designate a specific day, and so it is written in Shitah Mekubetzet).

ט. ויש להסביר טעם בזה, דבאמת למה חששו חכמים שישכים לאומנתו, הלא הוא אסור במלאכה, ואי משום שמא לא יציית – מה נעשה לנושא בתולה שאסור שבעה ימים במלאכה? אמנם עיקר העניין כן הוא, דוודאי חלילה לחשוד שום בר ישראל שיעבור על דברי חז"ל, אך באמת עיקר נשואי אלמון ואלמנה אינו אלא יום אחד, וכמו שהברכה שלהם הוא רק יום אחד כמו כן שמחתם הוא רק יום אחד ומותר מדינא להשכים למלאכתו למחר, וחששו חכמים לצער שלה ותקנו שישמח עמה ג' ימים, ומפני שהיתה תקנה חדשה לכן הנהיגו שישאנה בחמישי וממילא ישמח עמה ג' ימים כמ"ש, וממילא אחרי שהנהיגו כן ונקבע האיסור מלאכה ג' ימים לכן אח"כ אף באיזה יום שישא הורגלו בזה שלא לעשות מלאכה ג' ימים [ואולי זהו כוונת רש"י ז"ל דף ה'. ד"ה למחר, ע"ש ובשטמ"ק, ודו"ק].

9. And there is an explanation for this: Indeed, why did the sages worry that one might rise early for his work, since it is forbidden to work? If it is because he might not obey – what can be said for someone who marries a virgin and is forbidden to work for seven days? However, the main point is this: Certainly, God forbid to suspect any Jewish person of violating the words of the sages. But in truth, the primary celebration for a widower and a widow is only one day. Just as their blessing is only one day, so too their joy is only one day, and according to the law, he is permitted to rise early for his work the next day. The sages were concerned for her distress and therefore instituted that he should rejoice with her for three days. And because this was a new ordinance, they arranged that he marry her on Thursday, so he would rejoice with her for three days as mentioned. Thus, after they established this and it became customary

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that work is forbidden for three days, it was then practiced that on any day he marries, it became customary not to work for three days. [And perhaps this is the intention of Rashi of blessed memory on page 5, s.v. "the next day," see there and in the Shittah Mekubetzet, and examine closely].

י. כ"ז כתבנו לדעת הרמב"ם והשו"ע, אבל הטור כתב: תקנו חכמים שתנשא אלמנה ביום ה' ותבעל בליל ו' כדי שיהיה שמח עמה ג' ימים – ה' בשבת וששי בשבת ושבת, בד"א בבעל מלאכה, אבל אדם בטל שאין לחוש שילך למלאכתו יכול לישא בכל יום, ולבתולה לא תקנו יום ידוע לנשואין בשביל זה שאין לחוש שמא יניחנה וילך למלאכתו עכ"ל, והטעם מפני ששמחתו מרובה ולא ילך למלאכה כל שבעה, ולדיעה זו אסור לאלמנה הנשאת לאלמון כשהוא בעל מלאכה או בעל עסק לישא רק ביום ה', וזהו גם דעת התוס' והרא"ש, ויש תימא על רבותינו בעלי השו"ע והאחרונים שלא הביאו רק דעת הרמב"ם, וגם על מנהגינו קשה שנושאין בכל יום איך לא חששו לדיעה זו, ואולי כפי מה שנתבאר דמהני מחילתה א"כ אין חשש בזה דאף אם ישכים למלאכה מסתמא תמחול לו, דזהו דחוק שיעשה נגד רצונה דמסתמא אם לא תתן לו רשות לא יעשה, ואע"ג שחז"ל חששו לזה שיעשה נגד רצונה מ"מ כיון שלדעת הרמב"ם הוי היתר גמור וגם לדעת הטור הוא רחוק המציאות לפיכך לא חששו בזה, ומ"מ צ"ע למעשה. אך אם קודם הנשואין דיברו ביניהם שאחר הנשואין מיד יסע הוא מכאן – פשיטא דשרי, דהרי היא כמוחלת ומוותרת על שמחתה שנתבאר דשרי.

10. We have written this according to the opinion of the Rambam and the Shulchan Aruch, but the Tur wrote: The Sages established that a widow should marry on Thursday and consummate the marriage on Thursday night, so that he will be happy with her for three days—Thursday, Friday, and Shabbat. This applies to a craftsman, but an idle person who does not have to worry about going to work can marry on any day. For a virgin, they did not establish a specific day for marriage because there is no concern that he might leave her and go to work. The reason is that his joy is great, and he will not go to work all seven days. According to this opinion, it is forbidden for a widow marrying a widower, if he is a craftsman or a businessman, to marry on any day other than Thursday. This is also the opinion of the Tosafot and the Rosh. It is surprising that our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, and the later authorities only brought the opinion of the Rambam, and also our custom of marrying on any day is difficult, as they did not take this opinion into consideration. Perhaps, as explained, if her forgiveness is effective, then there is no concern. Even if he goes to work early, she would presumably forgive him. It is unlikely that he would act against her will, and if she does not give him permission, he would not do so. Although the Sages were concerned that he might act against her will, since according to the Rambam it is entirely permissible, and according to the Tur it is an improbable scenario, therefore, they were not concerned. Nevertheless, it requires further investigation in practice. However, if they discussed before the marriage that he would immediately travel after the marriage, it is certainly permitted, as she is considered to have forgiven and waived her joy, which has been explained as permissible.

יא. כתב הרמב"ם ז"ל: אין נושאין נשים לא בע"ש ולא באחד בשבת גזירה שמא יבא לידי חילול שבת בתקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודה עכ"ל. והטור והרא"ש מתירים, דלמסקנא דסוגיא לא חיישינן לחילול שבת דמסתמא מכינין מקודם כל מה שנצרך להסעודה, וכתב הטור דאהא סמכינן לעשות סעודות בין בשבת בין במוצאי שבת, ע"ש. וכתבו רבותינו בעלי השו"ע דכן פשט המנהג לישא נשים בע"ש, והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג' ימים קודם הנשואין, עכ"ל. ועכשיו אין נוהגין לדקדק גם בזה, ונ"ל הטעם דהן אמת דכך אמרו חז"ל שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה ג' ימים – זהו הכל בזמנם שהחתן היה עושה הסעודה, אבל עכשיו מנהגינו שהכלה היא עושה הסעודה לא חיישינן לחילול שבת, דדוקא להחתן חיישינן שירצה לצאת ידי הכלה להרבות במניה כי נשים מקפידות בזה, אבל כיון שהכלה עושה הסעודה לא חיישינן לחילול שבת כי החתן אינו מקפיד בזה, וכן מתבאר מלשון הרמב"ם שמסיים שהחתן טרוד בסעודה, כלומר כיון שהחתן טרוד בסעודה לתקנתה חיישינן לחילול שבת, ולפ"ז מנהגינו נכון גם לדעת הרמב"ם, ומ"מ עינינו רואות שבימי החורף נכון מאד לבלי לעשות חופה בע"ש כי הימים קצרים ומאחרים החופה, אך אין כח בידינו למחות. [מ"ש הרמב"ם ביום א', בגמ' מוכח אפילו לשיטתו דאין האיסור רק במוצ"ש, ע"ש דף ה'. ברש"י ד"ה אית ליה רווחא, ואולי שתפס כתירוץ הראשון התם דלנפשיה וכו', ולתירוץ זה מוכרח לומר מה דתני במ"ש הוא על יום ראשון בכולו דאל"כ מאי קושיא מיוה"כ ע"ש, ובירושלמי ריש כתובות מבואר דאין נושאין נשים לא בע"ש ולא במוצ"ש מפני כבוד שבת, ע"ש, וזהו מקורו של הרמב"ם, ותמיהני שלא הביאו זה, וצע"ג].

11. Maimonides wrote: "One does not marry women on Friday or on Sunday, as a decree lest it leads to the desecration of the Sabbath in the preparation of the meal, as the groom is preoccupied with the meal." This is his exact language. However, the Tur and the Rosh permit it, as the conclusion of the Talmudic discussion does not concern itself with Sabbath desecration, for it is assumed that all necessary preparations for the meal are made beforehand. The Tur wrote that based on this, it is permissible to make meals both on the Sabbath and on the night following the Sabbath. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote that the custom has spread to marry women on Friday, provided one prepares the wedding feast three days before the wedding. This is their exact language. Nowadays, we do not adhere strictly to this either. It seems to me the reason is that although our sages said that the rabbis were diligent in enacting the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

decree for the daughters of Israel that the groom should toil in the meal preparation for three days, this was all in their time when the groom would prepare the meal. But now, our custom is that the bride prepares the meal, so we do not worry about Sabbath desecration, as only the groom is concerned about fulfilling the bride's wishes by increasing the preparations, since women are particular about this. But since the bride prepares the meal, we do not worry about Sabbath desecration because the groom is not particular about it. This is also understood from Maimonides' language, where he concludes that the groom is preoccupied with the meal. This means that since the groom is preoccupied with the meal's preparation, we are concerned about Sabbath desecration. Therefore, our custom is correct even according to Maimonides. Nevertheless, we see with our own eyes that during the winter days, it is very appropriate not to hold a wedding on Friday because the days are short, and the wedding is delayed. However, we do not have the authority to protest. [Maimonides wrote about Sunday; in the Talmud, it is proven that even according to his opinion, the prohibition is only on the night following the Sabbath. See there, page 5, Rashi's commentary beginning "there is ample time." Perhaps he adopted the first explanation there that it concerns oneself, etc. According to this explanation, it must be said that what is taught on the night following the Sabbath refers to the entire Sunday. Otherwise, what is the question from Yom Kippur? See there. In the Jerusalem Talmud, at the beginning of Ketubot, it is explained that one does not marry women on Friday or on the night following the Sabbath out of respect for the Sabbath. See there. This is Maimonides' source, and I am puzzled that he did not bring this, and it requires further study.]

יב. אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה – כופין אותו שיעשה סעודה לפי כבודו ולפי כבודה, כן פסקו כל הפוסקים, ולפי כבודו הכוונה שאם משפחתו עשירים ממשפחתה ועושים סעודות יותר בהרחבה מבני משפחתה – מחוייב לעשות כמשפחתו, ולפי כבודה הכוונה להיפך, דכללא הוא – עולה עמו ואינה יודרת עמו. ומבואר מזה דלא לבד הכלה בעצמה ביכולתה לכופו לזה, אלא אפילו קרוביה וכגון שהיא שותקת, ואם היא אומרת שאינה מקפדת לא מסתברא שיהיה ביכולת הקרובים לכופו, ואפשר דגם בכה"ג יכולים לכופו דיכולים לומר נהי שהיא אינה מקפדת מ"מ יש זילותא לבני המשפחה. ומיהו האידנא דהכלה עושה הסעודה לית לן בה, ונראה דלמנהגינו יכול החתן ובני משפחתו לכוף להכלה שתעשה הסעודה לפי כבודו ולפי כבודה, דאם מקפידים ע"ז למה אין ביכולתם לכופה כמו שביכולת משפחתה לכוף אותו, וכן נראה עיקר לדינא. וכן כל ענייני מזמוטי חתן וכלה הנהוג, אם צד האחד רוצה למחות שלא לעשות – אין ביכולתו, וכן כשהיא בתולה והוא אלמון והיא רוצה לעשות לה כמנהג הבתולות כמו כלי זמר וכיוצא בזה והוא אינו רוצה – יכולה לכופו, וכן להיפך כשהוא בחור והיא אלמנה או גרושה יכול לכופה לעשות לו כמנהג הבחורים.

12. If the groom does not want to make a feast and the bride's relatives want him to make a feast, they can compel him to make a feast according to his and her honor. This is the ruling of all the poskim (decisors of Jewish law). According to his honor means that if his family is wealthier than hers and they make more lavish feasts than her family, he is obligated to make it like his family's standard. According to her honor means the opposite, as the principle is that she ascends with him and does not descend with him. It is clear from this that not only the bride herself can compel him to do this, but even her relatives can, such as if she remains silent. If she says she does not care, it is not reasonable that her relatives can compel him, but it is possible that even in such a case they can compel him by saying that even though she does not care, it is still a disgrace to the family. However, nowadays, when the bride makes the feast, we do not have this problem. It seems that according to our custom, the groom and his family can compel the bride to make the feast according to his and her honor because if they care about this, why shouldn't they be able to compel her just as her family can compel him? This seems to be the main ruling in practice. Similarly, all matters of wedding celebrations that are customary, if one side wants to object to not doing it, they do not have the power to do so. For example, if she is a virgin and he is a widower, and she wants to have the festivities customary for virgins, such as musical instruments and the like, and he does not want it, she can compel him. Conversely, if he is a bachelor and she is a widow or divorcee, he can compel her to make the festivities customary for bachelors.

יג. נהגו שלא לישא נשים אלא בחצי חדש הראשון שהלבנה מתוספת והולכת, ולא בחסרונה, ואין זה ניחוש אלא סימנא טבא בעלמא כדרך שמושחין המלכים על המעיין כדי שתמשוך מלכותן וכשם שממשיכין יין בצנורות לפני חתנים וזהו נמי לסימן טוב שהזיווג יתוסף, ואין בזה משום דרכי האמורי כמ"ש ביו"ד סי' קע"ט. ויש חדשים שנהגו שלא להקפיד בזה – באלול ותשרי ואדר, ויותר טוב שלא להקפיד כלל בזה שנאמר "תָּמִים תִּהְיֶה עִם ד' אֱלֹקֶיךָ" (דברים יח יג), והרי בסימן ברכה לדגים ולאדם אין מקפידין אף שזה נזכר בגמ', כ"ש מזה שלא נזכר בגמ' כלל, ואפשר מפני שישראל מונין ללבנה ונמשלו ללבנה לכן נהגו להקפיד, ועוד דאין הקפידא שלא להעמיד בחסרונה אלא לסימן טוב להעמיד במילואה, ומ"מ יותר טוב להקפיד על מה שנאמר בגמ'.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

13. It is customary not to marry women except in the first half of the month when the moon is waxing and increasing, and not when it is waning. This is not considered divination but merely a good omen, similar to how kings are anointed by a spring so that their reign may continue, and just as wine is poured through pipes before grooms as a good sign that the union will increase. This is not considered following the ways of the Amorites, as stated in Yoreh De'ah, section 179. Some months have the custom not to be stringent about this – Elul, Tishrei, and Adar. It is better not to be stringent at all about this, as it is written, "You shall be wholehearted with the Lord, your God" (Deuteronomy 18:13). For the signs of blessing for fish and humans mentioned in the Gemara are not strictly observed, even more so for something not mentioned in the Gemara at all. It is possible that because Israel counts by the moon and is compared to the moon, they were accustomed to be particular. Additionally, the stringency is not to avoid the waning period but rather for a good sign to marry in the waxing period. Nonetheless, it is better to be stringent about what is mentioned in the Gemara.

יד. כבר נתבאר באו"ח סי' של"ט שאסור לקדש אשה בשבת, ואף אם קידשה בחול אסור לכונסה לחופה בשבת, ואף שע"י הקדושין כבר היא אשתו מ"מ כיון שע"י הנשואין זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוה כקונה קנין בשבת, ולכן יכניסנה לחופה מבעוד יום ויכול לבא עליה ביאה ראשונה בשבת כמ"ש בסי' ס"ג. ואע"ג דהתוספת כתובה זכתה משעת ביאה לא אמרינן דהיא כקונה קניין בשבת, דאין הבעל קניינו של האשה אלא האשה הוי קניינו של הבעל והוא כבר זכה בה משעת חופה. אמנם כשהיתה חופת נדה ואח"כ טבלה אפשר דלדעת הרמב"ם דאין חופת נדה חופה והוה קניינו בביאה ראשונה אין לבא עליה בשבת, אמנם כבר נתבאר דרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם, ובסי' נ"ה בארנו די"ל דגם הרמב"ם מודה להפוסקים, ע"ש [ע' ב"ש סק"ה].

14. It has already been explained in Orach Chayim, Siman 339, that it is forbidden to betroth a woman on Shabbat. Even if one betrothed her on a weekday, it is forbidden to bring her under the wedding canopy on Shabbat. Although through betrothal she is already his wife, since through marriage he acquires her found items and her work, it is like acquiring an acquisition on Shabbat. Therefore, he should bring her under the wedding canopy before Shabbat, and he may consummate the marriage with her for the first time on Shabbat, as mentioned in Siman 63. And although it is said that the additional ketubah amount is acquired from the time of the first marital relations, we do not say that this is like making an acquisition on Shabbat, because the husband is not the woman's acquisition; rather, the woman is the husband's acquisition, and he already acquired her at the time of the wedding canopy. However, when the wedding canopy was for a menstruant and she then immersed, it is possible that according to the Rambam, who holds that the wedding canopy of a menstruant is not valid and the acquisition is through the first marital relations, one should not consummate the marriage with her on Shabbat. However, it has already been explained that most authorities disagree with the Rambam, and in Siman 55, we explained that it may be said that even the Rambam agrees with the other authorities. See there [see Beit Shmuel, Sk 5].

טו. הרבה מרבותינו כתבו דזה דחופה קונה אינו אלא בבתולה, אבל באלמנה אין חופה בה קנין אלא ע"י יחוד של ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, ולפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת כדי שלא יהיה כקונה קניין בשבת, וכן סתמו רבותינו בעלי השו"ע בסי' זה ובאו"ח סי' של"ט. ובאמת בש"ס לא נמצא זה כלל שיהא חילוק בין אלמנה לבתולה בקניין חופה וגם הרמב"ם לא הזכיר זה, אמנם דברי רבותינו אלה מיוסדים על דברי הירושלמי ריש כתובות דגרסינן שם: הלין דכנסין ארמלין צריכין לכונסן מבעוד יום בע"ש, ומבואר מזה דנשתנה דין אלמנה מדין בתולה, וה"פ דבבתולה חופה קונה וכיון שהיה החופה בע"ש יכול לבא עליה בשבת, אבל באלמנה בהכרח שיכניסנה כלומר שיתייחד עמה מבע"י לפי שאין בה חופה, ולפ"ז למאן דס"ל דחופה בבתולה היא ג"כ יחוד הראוי לביאה כמ"ש בסי' נ"ה צ"ל דבאלמנה גם זה אינו מועיל לפי שזהו חופה ואין באלמנה חופה לפיכך צריך ביאה ממש מבעוד יום, ו"לכונסן" דקאמר הירושלמי הוא ביאה ממש [ב"ש סק"ו].

15. Many of our rabbis have written that this acquisition through chuppah (marriage canopy) applies only to a virgin, but for a widow, chuppah does not effect acquisition; rather, it is through seclusion for the purpose of intercourse that he acquires her rights to her findings and her handiwork. Therefore, he must seclude with her before Shabbat so that it does not appear as if he is making an acquisition on Shabbat. This is also the conclusion of our rabbis in the Shulchan Aruch in this section and in Orach Chaim section 339. In truth, the Talmud does not mention this distinction between a widow and a virgin regarding the acquisition through chuppah, and the Rambam does not mention it either. However, the words of these rabbis are founded on the words of the Jerusalem Talmud at the beginning of Ketubot, where it is stated: "Those who marry widows must marry them while it is still day on Friday." This implies that the law of a widow is different from that of a virgin. The explanation is that for a virgin, chuppah effects acquisition, and since the chuppah was on Friday, he can have intercourse with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her on Shabbat. But for a widow, it is necessary for him to bring her in, meaning to seclude with her while it is still day, because chuppah does not apply to her. According to this, for those who hold that chuppah for a virgin is also seclusion fit for intercourse, as stated in section 55, it must be said that for a widow, even this does not help because this is considered chuppah, and for a widow, there is no chuppah. Therefore, actual intercourse is required while it is still day. The term "to bring them in" in the Jerusalem Talmud refers to actual intercourse.

טז. ואע"ג דאין ראיה כלל מהירושלמי, דלאו מטעם דאין באלמנה חופה אלא משום דהירושלמי ס"ל שם דאסור לבעול בתולה בתחלה בשבת משום חבורה, ולכן זה שאמר "הלין דכנסין ארמלין" זהו עצם החופה כלומר שמכניסה לחופה, וה"ה לבתולה אלא משום דבתולה בלא"ה אין עושין החופה בע"ש דלא חזיא לביאה בשבת ולעולם אין חילוק בין אלמנה לבתולה [הגר"א, וכ"כ מהרי"ט], מ"מ כיון דרבותינו הראשונים תפסו פירוש הירושלמי לחלק בין בתולה לאלמנה אין לנו לזוז מדבריהם.

16. And even though there is no proof at all from the Jerusalem Talmud, for it is not because there is no "chuppah" (marriage canopy) for a widow but rather because the Jerusalem Talmud holds there that it is forbidden to have intercourse with a virgin for the first time on Shabbat due to causing a wound, and therefore when it says "those who marry widows" it refers specifically to the chuppah, meaning bringing her into the chuppah, and the same applies to a virgin except that a virgin's chuppah is not done on Friday because she is not fit for intercourse on Shabbat. In truth, there is no difference between a widow and a virgin [according to the Gra and similarly written by the Maharit], nevertheless, since our early sages adopted the interpretation of the Jerusalem Talmud to differentiate between a virgin and a widow, we should not deviate from their words.

יז. ולענ"ד נראה דכל הפוסקים לא פליגי כלל לפי מ"ש בסי' נ"ה דיש הרבה מיני חופות ומן התורה כולן חופות הן כפי מה שהנהיגו העם באותו מקום וגם הרמב"ם מודה לזה כמ"ש שם, והנה זהו וודאי דאם הנהיגו שהחופה הוא יחוד הראוי לביאה כמ"ש הרמב"ם, גם באלמנה יש חופה זו דלמה נחלק ביניהם, אבל אם החופה היא ישיבה באפריון כל שבעת ימי המשתה כמ"ש הרא"ש בסוכה [פ"ב] וכ"כ התוס' שם [כ"ה: ד"ה אין], וכן אם החופה היא הבאה לביתו לשם נשואין או פריסת סודר על ראש הכלה או הינומא, או לפי המנהג שלנו ביריעה פרוסה על כלונסאות בחצר בהכ"נ ומושיבין הכלה וסותרין שערות ראשה והחתן משליך עליה הכיסוי ומוליכין אותם להחופה ובחזרה מהחופה לבית החתן במזמוטי חתן וכלה, בוודאי אלו החופות אינן באלמנות, כמו שעינינו רואות אף שמעמידין כלונסאות ופורשין יריעה אך עושים בהצנע בבית והזוג באים ועומדים תחת הכלונסאות בלי שושבינים ובלי מזמוטי חתן וכלה ורק מסדרים הקדושין והברכות ומיד מסתלקים, אין זה בגדר חופה שיהיה זה קניין, דבאלמנה ואלמון אין דרך לעשות הכנות ומזמוטים ובוודאי חופתה אינה אלא ביחוד הראוי לביאה, וזהו שאומר הירושלמי על אלמנות, דחופות בתולות פשיטא שעושין ביום דהרי יש להם הכנות הרבה כמו שעינינו רואות, אבל באלמנות דחופתם הוא שעה קלה ביחוד הראוי לביאה וביכולת לעשות זה בלילה לכך הזהיר הירושלמי לעשות זה מבעוד יום, ולכן הרמב"ם ז"ל דס"ל דחופה הוא יחוד הראוי לביאה לא הזכיר חילוק בין אלמנה לבתולה, ורבותינו בעלי התוס' והרא"ש ושארי ראשונים דס"ל דחופה הוא אפריון לכל שבעת ימי המשתה וכן ס"ל להירושלמי משום דכן הוא מנהגו של עולם לכן כתבו שיש חילוק בין אלמנה לבתולה, וגם הם מודים דביחוד הראוי לביאה סגי באלמנה דזהו חופתה, וזה שכתבו דאין חופה באלמנה כלומר החופה שעושין לבתולה ליכא באלמנה כמו שאנו רואים גם עתה. ולכן לדינא וודאי אם רוצה לבא עליה בשבת צריכה להתייחד עמו מבע"י ביחוד הראוי לביאה, אבל אם אינו רוצה לבא עליה בשבת או שהיא טמאה א"צ לזה ויהיה קניין חופתה כשיבא עליה אחר השבת. וכ"ז לדינא, אבל כבר כתב אחד מקדמונים שיש סכנה לבא על האלמנה ביאה ראשונה בשבת [מג"א שם בשם מהרי"ל] אף אם נתייחדו מבע"י, ולכן יש מהגדולים שצוו שיבא עליה מבע"י ודי בהעראה בלבד, וכבר נהגו להזהיר לבלי לבא על אלמנה ביאה ראשונה בשבת מפני הסכנה, וכבר אירע מעשה בזה בדור שלפנינו בגדול אחד שהורה היתר בדבר ונתחרט אח"כ מאד, וכך מקובלני בילדותי מפי אחד מהגדולים [ע' ב"ש מ"ש בשם הט"ז ודחה, וטעמו דאין בה הכנה].

17. In my humble opinion, it appears that all the halachic authorities do not disagree at all, according to what is written in Siman 55, that there are many types of chuppot (wedding canopies), and from the Torah, all are considered chuppot according to the customs of the people in that place. Even the Rambam agrees with this, as mentioned there. It is certain that if the custom is that chuppah is seclusion (yichud) appropriate for marital relations, as the Rambam wrote, this chuppah also applies to a widow. Why should there be a difference between them? However, if the chuppah is sitting in a canopy for the seven days of feasting, as the Rosh wrote in Sukkah (Chapter 2), and similarly the Tosafot wrote there (25b, "Ein"), or if the chuppah is bringing her to his house for marriage, or spreading a cloth over the bride's head, or the hinuma, or according to our custom with a canopy spread on poles in the synagogue courtyard, and the bride is seated and her hair loosened, and the groom throws a covering over her, and they are led to the chuppah and then back from the chuppah to the groom's house with celebration – certainly, these chuppot do not apply to widows. As we see, even though poles are set up and a cloth spread, it is done privately in the house, and the couple stands under the poles without attendants and without celebration, and only the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal and blessings are arranged, and then they immediately leave. This is not considered a chuppah that would be a form of acquisition because, for a widow and widower, it is not customary to make such preparations and celebrations. Certainly, her chuppah is only seclusion appropriate for marital relations. This is what the Jerusalem Talmud says about widows – for virgins, it is obvious that chuppah is done during the day because there are many preparations, as we see. But for widows, whose chuppah is a short time of seclusion appropriate for marital relations, and can be done at night, the Jerusalem Talmud advises doing it before the day ends. Therefore, the Rambam, who holds that chuppah is seclusion appropriate for marital relations, did not mention a distinction between a widow and a virgin. Our rabbis, the Tosafot, the Rosh, and other early authorities who hold that chuppah is sitting in a canopy for the seven days of feasting, and the Jerusalem Talmud because this is the custom of the world, therefore wrote that there is a distinction between a widow and a virgin. They also agree that for seclusion appropriate for marital relations, it suffices for a widow, as this is her chuppah. When they wrote that there is no chuppah for a widow, they meant the chuppah done for a virgin does not apply to a widow, as we see even now. Therefore, in practice, if he wishes to be with her on Shabbat, they must seclude themselves before the day ends in seclusion appropriate for marital relations. But if he does not wish to be with her on Shabbat, or she is impure, this is not necessary, and her chuppah acquisition will occur when he is with her after Shabbat. This is the halacha. However, one of the early authorities already wrote that there is a danger in having the first marital relations with a widow on Shabbat, even if they secluded themselves before the day ends (Magen Avraham, in the name of Maharil). Therefore, some great rabbis instructed to have marital relations before the day ends with only minimal intercourse. It has become customary to advise against having the first marital relations with a widow on Shabbat due to the danger. An incident occurred in the previous generation with a great rabbi who permitted this and regretted it greatly afterward. This is what I was taught in my youth by one of the great rabbis (See Beit Shmuel, who quoted the Taz and rejected it, reasoning that there is no preparation).

יח. אין נושאים נשים בחוה"מ לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, דכתיב (דברים טז, יד) "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ" – ולא באשתך [מו"ק ח':], ואין מערבין שמחה בשמחה, דכמו שאין עושין מצוות חבילות חבילות כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, כמו כן צריך שיהא לבו פנוי לשמחה אחת [תוס' שם], וילפינן זה משלמה כשגמר בניין בהמ"ק עשה חג שבעה ימים קודם החג כדי שלא לערב שמחה זו בשמחת החג [שם ט'.], ובירושלמי יליף לה מדכתיב "מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת" וגו' (בראשית כט, כז), ונפק"מ בטעם הירושלמי דאפילו במין שמחה אחת כגון לישא שתי נשים בבת אחת אין מערבין כמ"ש בסי' ס"ב ע"ש, אבל מותר בחוה"מ להחזיר גרושתו כשגירשה מן הנשואין לפי שאין בזה שמחה כל כך ולכן גם "שהשמחה במעונו" אין אומרים בה כל ג' ימים [ב"ש סי' ס"ב סקי"ז], אבל כשגירשה מן האירוסין אסור לישא בחוה"מ מפני שזהו שמחה שלימה כיון דעדיין לא נשאה, אבל בערב הרגל מותר לישא אפילו בתולה אע"ג דשמחתה שבעה ימים מ"מ עיקר שמחה חד יומא הוא [גמ'], ולעניין לעשות הסעודה ברגל יש אוסרין ויש מתירין כמ"ש באו"ח סי' תקמ"ו, ולכן המנהג שלא לישא כלל בערב הרגל [מג"א שם].

18. One does not marry women during Chol HaMoed, neither virgins nor widows, and does not perform levirate marriages, as it is written (Deuteronomy 16:14), "And you shall rejoice in your festival" – and not with your wife (Moed Katan 8b). One does not mix one joy with another, just as one does not perform mitzvot in bundles so that one's heart can be focused on one mitzvah, likewise, one’s heart should be focused on one joy (Tosafot there). We learn this from Solomon, who, when he finished building the Temple, celebrated for seven days before the festival so as not to mix this joy with the joy of the festival (there 9a). In the Jerusalem Talmud, it is derived from the verse "Complete this week" (Genesis 29:27), and the practical difference according to the Jerusalem Talmud is that even with one type of joy, such as marrying two women at once, one does not mix them, as written in Siman 62. However, it is permitted during Chol HaMoed to remarry one's divorced wife if he divorced her from marriage because this does not bring so much joy, and therefore "the joy in His dwelling" is not said for all three days (Beit Shmuel Siman 62:17). But if he divorced her from the engagement, it is forbidden to marry during Chol HaMoed because this is complete joy since he has not yet married her. But on the eve of the festival, it is permissible to marry even a virgin, even though her joy lasts seven days, the main joy is one day (Gemara). Regarding making the feast on the festival, some prohibit it and some permit it, as written in Orach Chaim Siman 546, and therefore the custom is not to marry at all on the eve of the festival (Magen Avraham there).

סימן סה

א. **[מצוה לשמח חתן וכלה ובו ה' סעיפים]**
מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה, שחוט של חסד משוך עליה ואע"פ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שאינה נאה, ואין זה כשקר די"ל שהיא נאה במעשים, ועוד שיש אפילו אינה נאה וחוט של חסד משוך עליה ומזה נראית כנאה, אבל אם היא בעלת מום לא יאמר שאין בה מום שזהו שקר גמור אלא ישתוק מדבר זה, וכן ישבחוה בדבר נאה שיש בה שאין לך אדם שאין לו איזה מעלה.

1. **[It is a mitzvah to bring joy to the groom and bride, consisting of five sections]** It is a great mitzvah to bring joy to the groom and bride, to dance before them and to say that she is beautiful and graceful, that a cord of grace is drawn upon her, even if she is not beautiful. This is not considered falsehood because it can be said that she is beautiful in her deeds. Additionally, there is a notion that even if she is not beautiful, a cord of grace is drawn upon her, making her appear beautiful. However, if she has a defect, one should not say that she has no defect as this would be an outright lie; rather, one should remain silent on this matter. Similarly, one should praise her for a quality she possesses, for there is no person who does not have some virtue.

ב. אמרו חז"ל [כתובות י"ז.] על ר' יהודה בר' אילעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה, ואיתא בפרקי דר"א [פי"ז] למה לא אכלו הכלבים כפות של איזבל, לפי שהיתה מרקדת לפני חתן וכלה, ואמרו חז"ל כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות. ומת וכלה שפגעו זה בזה מעבירין את המת מלפני הכלה ליתן לה את הדרך ונושאי המת יפנו לדרך אחרת, והכל כדי לחבבה על בעלה, ועוד דכבוד החיים עדיף כדתניא במס' שמחות: המת והכלה – הכלה קודמת, המת והמילה – המילה קודמת, שזה כבוד המתים וזה כבוד החיים, ולכן כתב הרמב"ן ז"ל דלכל הדברים קודמין ענייני הכלה לענייני המת, להוצאתו ולכל צרכיו או להתפרנס מקופה של צדקה [שטמ"ק שם, ולשון מס' שמחות אינו לפנינו בפי"א].

2. Our Sages said (Ketubot 17a) about Rabbi Yehuda bar Ilai that he would take a branch of myrtle and dance before the bride, saying, "A beautiful and graceful bride." And it is stated in Pirkei DeRabbi Eliezer (chapter 17) that the dogs did not consume the palms of Jezebel's hands because she would dance before the bride and groom. And our Sages said, "Anyone who benefits from a wedding feast and does not bring joy to the groom transgresses five voices." If a deceased and a bride meet each other, the deceased is moved aside to give way to the bride, and the bearers of the deceased should turn to another path. All this is to endear her to her husband. Furthermore, the honor of the living takes precedence, as it is taught in Tractate Semachot: "If a deceased and a bride are present, the bride takes precedence. If a deceased and a circumcision are present, the circumcision takes precedence, because this is the honor of the living and that is the honor of the dead." Therefore, Ramban of blessed memory wrote that in all matters, the needs of the bride take precedence over those of the deceased, whether it is for burial or any of his needs or for sustenance from the charity fund. (Shitah Mekubetzet there, and the wording of Tractate Semachot is not before us in chapter 11).

ג. השמחה הוא שירקדו אנשים לחוד ונשים לחוד, וחלילה לרקד אנשים עם נשים, ודוד אמר "בַּחוּרִים וְגַם בְּתוּלֹת זְקֵנִים עִם נְעָרִים" (תהלים קמח, יב) ולא אמר בחורים עם בתולות, וכל העושים כן ומבעירים אש של גיהנם בעצמם עונשן מרובה, ואפילו עם הכלה אסור לרקד, ואסור להסתכל בפני הכלה אפילו רגע אחת בהסתכלות יתירה, ויש מתירין להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה, ויש אוסרין גם בזה [מקנה], ורק בדרך ראיית ארעי מותר ולא בהסתכלות ולא ליגרי אינש יצה"ר בנפשיה.

3. Joy is achieved when men dance separately and women separately. Heaven forbid that men and women should dance together. David said, "Young men and also maidens, old men together with youths" (Psalms 148:12), and he did not say young men with maidens. Anyone who does so kindles the fire of Gehenna for themselves, and their punishment is great. It is even forbidden to dance with the bride. It is also forbidden to gaze at the bride's face for even a moment with excessive looking. Some permit looking at her jewelry or her uncovered head, while others forbid even this. Only a casual glance is permitted, not a fixed stare, so that one does not arouse the evil inclination within oneself.

ד. מבטלין ת"ת להכנסת כלה לחופה, ואפילו מי שתורתו אומנתו חייב לבטל [חמ"ח], ודווקא כשרואה שנכנסים לחופה חייב לכבדם אבל אם יודע שיש חופה בעיר אינו חייב לבטל מלימודו ולילך שם [שם], ומהו המצוה – כשמוליכים אותה להחופה [ב"ש]. מיהו אם יש תערובות נשים מוטב שלא לילך, ולכן ילוו החתן כשמוליכים אותו ולא הכלה [ט"ז] דהיא מצוה הבאה בעבירה, ומטעם זה אם הרבה נשים הולכות גם עם החתן מוטב שלא לילך [ע' שמחות פי"א דאומר הטעם דמעשה קודם לת"ת, ובקדושין מ': מסקינן דתלמוד גדול וצ"ע, וע' תוס' ב"ק י"ז. ד"ה והאמר].

4. We interrupt Torah study for the sake of bringing a bride to the wedding canopy, and even one whose sole occupation is Torah study is obligated to interrupt [his study]. However, this obligation applies specifically when he sees them entering the canopy and is required to honor them by attending. But if he merely knows that there is a wedding in the city, he is not obligated to interrupt his study and go there. The essence

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of the mitzvah is to accompany her to the canopy. However, if there is a mixture of men and women, it is better not to go. Therefore, they should accompany the groom when he is being led, and not the bride, because it is a mitzvah that comes with a transgression. For this reason, if many women are also accompanying the groom, it is better not to go.

ה. כתיב "תִּדְבַּק לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם לֹא אֶזְכְּרֵכִי אִם לֹא אַעֲלֶה אֶת יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי" (תהלים קלז, ו) וזכרון היא מעשה בפועל [ע' מגילה י"ח.], לכן צריכין לעשות איזה דבר זכר לאבילות ירושלים, ואמרו חז"ל זה אפר מקלה שבראש חתנים ומנח ליה במקום תפילין דכתיב (ישעיה סא ג) "לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן לָתֵת לָהֶם פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר" [ספ"ג דב"ב], ולכן נהגו באשכנז ליתן על ראש החתן אפר קודם החופה ומסלקין מיד, ובספרד נוהגין ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית לפי שהזית מר, זכר לאבילות ירושלים [טור]. ויש מקומות שנהגו לשבר כוס אחר שבעה ברכות, וזהו מנהג שנוהגין במדינות אלו שהחתן שובר הכלי שמברכין עליו ברכת אירוסין, ונהרא נהרא ופשטיה, ואין בזה משום בל תשחית כיון שעושין זה מפני זכירת ירושלים, והשי"ת יזכינו לראות בבניינה אמן ואמן.

5. It is written, "May my tongue cling to the roof of my mouth if I do not remember you, if I do not raise Jerusalem above my highest joy" (Psalms 137:6). And memory is an active deed [see Megillah 18a]. Therefore, one must perform some act to remember the mourning for Jerusalem. Our sages said this is the ashes of the burnt substance placed on the heads of grooms, and it is placed at the spot of the tefillin, as it is written (Isaiah 61:3), "to bestow on those who mourn in Zion a crown of beauty instead of ashes" [Sifrei Devarim 3:23]. Therefore, the custom in Ashkenaz is to place ashes on the head of the groom before the chuppah and then immediately remove it. In Sephardic communities, it is customary to place a crown made of olive leaves on the groom's head because the olive is bitter, as a remembrance of the mourning for Jerusalem [Tur]. And there are places where the custom is to break a glass after the seven blessings, and this is the custom observed in these regions where the groom breaks the vessel over which the blessing of betrothal is recited. Each region follows its own custom, and there is no concern of wastefulness in this practice because it is done in remembrance of Jerusalem. May the Almighty grant us the merit to see its rebuilding, Amen and Amen.

סימן קיט

א. מה ימצא באשתו שיגרשנה ושלא תדור עמו. ובו ל"ה סעיפים:
כתיב כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר ותנן שילהי גיטין בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר ודרשי ליה לקרא כפשטיה אם לא תמצא חן בעיניו לפי שמצא בה ערות דבר ובית הלל סברי אפילו הקדיחה תבשילו ודרשי לקרא הכי כי מצא בה ערות דבר או ערוה או דבר אחר שפשעה כנגדו ור' עקיבא סבר אפילו מצא אחרת נאה הימנה ודריש לקרא הכי והיה אם לא תמצא חן בעיניו פירוש חן של נוי או שמצא בה ערות דבר והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה אבל לא יגרשנה כדי ליקח נאה הימנה (טור):

1. What should a man find in his wife that would warrant divorcing her and not living with her. This section contains thirty-five paragraphs: It is written: "When a man takes a wife and marries her, and it happens that she does not find favor in his eyes because he has found some unseemly thing in her, he writes her a bill of divorce, gives it in her hand, and sends her out of his house. She departs and becomes another man's wife." (Deuteronomy 24:1-2) The Mishnah at the end of Gittin states that Beit Shammai says a man should not divorce his wife unless he has found some unseemly thing in her, interpreting the verse literally: "if she does not find favor in his eyes because he has found some unseemly thing in her." Beit Hillel holds that even if she spoiled his dish, he may divorce her, interpreting the verse to mean either "an unseemly thing" or another matter in which she has wronged him. Rabbi Akiva says that even if he found another woman more beautiful than her, he may divorce her, interpreting the verse to mean "if she does not find favor in his eyes" due to beauty, or because he has found some unseemly thing in her. The halacha follows Beit Hillel: if she has wronged him, he may divorce her, but he should not divorce her merely to take another more beautiful than her (Tur).

ב. הנביא מלאכי אמר כי שנא שלח ואמרו חז"ל (שם) חד אמר אם שנאתה שלח כר"ע (רש"י) וחד אמר שנאוי המשלח לפני המקום (שם) ולא פליגי הא בזיוג ראשון הא בזיוג שני דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות ודריש לה מקרא שם ודווקא כשמגרשה בע"כ אבל כשגירשה מרצונה לית לן בה (ב"י) ולפ"ז לדידן שיש חדר"ג על גט בע"כ ליתא להאי דינא (עחמ"ח סק"ב דגם בכה"ג לא ימהר לגרשה):

2. The prophet Malachi said, "For I hate sending away," and our Sages said (Gittin

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

90b), one said, "If you hate her, send her away," like Rabbi Akiva (Rashi), and one said, "The one who sends away is hated before the Omnipresent" (ibid.), and they do not disagree; this applies to the first match, and this to the second match. For Rabbi Eliezer said, "Anyone who divorces his first wife, even the altar sheds tears for him," and he expounds this from the scripture there. And specifically when he divorces her against her will, but if he divorces her willingly, we have no issue (Beit Yosef). And according to this, for us who have the decree of Rabbeinu Gershom against a forced divorce, this law does not apply (Aruch HaShulchan, Even HaEzer 119:2 that even in such a case, one should not hasten to divorce her).

ג. לפמ"ש מתבאר דב"ה לא קאמרי רק בזיוג ראשון אבל בזיוג שני ס"ל כר"ע דאפילו מצא אחרת נאה הימנה יכול לגרשה אבל מדברי הטור מתבאר דלב"ה בין בזיוג ראשון ובין בזיוג שני אין לו לגרשה בשביל אחרת נאה הימנה דקרא דכי מצא בה ערות דבר אתרווייהו קאי (פרישה) וגם בזיוג שני לא יגרשה אלא אם כן הקדיחה תבשילו וכיוצא בזה שיש לו עליה שנאה ובזה אומר הנביא אם שנאת שלח וכן מסתבר דבאחרת נאה הימנה לא שייך עליה לומר ששנאה (ב"ח) אמנם בזיוג ראשון אע"ג שהתורה התירה לו לגרשה בכה"ג מ"מ לא ימהר לגרשה ושנאוי המשלח אא"כ מצא בה ערות דבר או פריצות וכן מתבאר מדברי הרמב"ם פ"י מגירושין דין כ"א ע"ש וכן כוונת רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ג' (וזהו שהגיה הרמ"א אבל בלא"ה וכו' לבאר כוונת הב"י דאינו פוסק כב"ש ומתורץ מה שהקשו המפרשים וזהו כוונת הגר"א ודו"ק):

3. According to what we have explained, it is clarified that Beit Hillel only spoke regarding the first marriage, but concerning the second marriage, they hold like Rabbi Akiva that even if he finds another woman more beautiful than her, he can divorce her. However, from the words of the Tur, it is explained that according to Beit Hillel, whether it is the first marriage or the second marriage, he should not divorce her because of another woman more beautiful than her, as the verse "if he finds some unseemly thing in her" applies to both cases (Perisha). And even in the second marriage, he should not divorce her unless she ruins his food and similar cases where he has a resentment towards her, and in this, the prophet says, "If you hate her, send her away." And it makes sense that for another woman more beautiful than her, it does not apply to say that he hates her (Bach). However, in the first marriage, even though the Torah permits him to divorce her in such a case, he should not hasten to divorce her and the one who sends her away is hated, unless he finds some unseemly thing or promiscuity in her. And this is also clarified from the words of the Rambam in the 10th chapter of the Laws of Divorce, law 21, see there. And this is also the intention of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 3 (and this is what the Rema glossed: "But without this, etc." to clarify the intention of the Beit Yosef that he does not rule like Beit Shammai, and this resolves what the commentators questioned, and this is the intention of the Gra, and study it well).

ד. י"א דאיסור זה אינו אלא בנשואה ולא בארוסה דארוסה בכל ענין יכול לגרשה וכן משמע פשטא דקרא דלאחר נשואין מיירי מדכתיב כי יקח איש אשה ובעלה וכן משמע מדברי ב"ה במשנה דקאמרי אפילו הקדיחה תבשילו וזהו לאחר נשואין שמבשלת לו ומ"מ י"א דאין חילוק בין ארוסה לנשואה (שני הדיעות במל"מ פ"י ע"ש) ולדיעה זו צ"ל דהפסוק והמשנה אורחא דמילתא קתני וכן י"א דזיוג ראשון אינו אלא כשהיתה בתולה דאין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (סנה' כ"ב:) ובזה אמרו חז"ל (שם) דמזבח מוריד עליו דמעות אבל אם היתה בעולה דינה כזיוג שני (פר"ח) דאע"ג דלדידיה הוה זיוג ראשון מ"מ לדידה אין זה ראשון (ב"מ) ויש מי שמדייק מדברי רש"י ז"ל סוף גיטין דבתולה אף כשאינה ראשונה לו דינה כזיוג ראשון ואשתו ראשונה גם כשאינה בתולה דינן כזיוג ראשון (נודע בשערים) (ועט"ז ומהרש"א ולפמ"ש א"ש ודו"ק):

4. Some say that this prohibition only applies to a married woman and not to a betrothed woman, as a betrothed woman can be divorced in any situation. This understanding aligns with the plain meaning of the verse, which speaks of after marriage as it states, "When a man takes a wife and marries her." This also aligns with the words of Beit Hillel in the Mishnah, who said, "Even if she burned his food," which happens after marriage when she cooks for him. Nevertheless, some say there is no difference between a betrothed and a married woman (both opinions are in the Mishneh Torah, see there). According to this opinion, it must be said that the verse and the Mishnah speak in the usual manner. Additionally, some say that the first match is only when she was a virgin, as a woman makes a covenant only with the one who made her a vessel (Sanhedrin 22b). In this context, our sages said (ibid.) that the altar sheds tears for him. But if she was not a virgin, her status is like a second match (Pri Chadash), because even though for him it is the first match, for her it is not (Beit Meir). There are those who infer from Rashi's words at the end of Gittin that a virgin, even when she is not his first, is considered like a first match, and his first wife, even if she is not a virgin, is considered like a first match (Noda BiYehuda) (and see Taz and Maharshal, and according to what was said, it is clear, and examine this thoroughly).

ה. יש מי שאומר דעיקר דין זה דלא יגרש את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר לב"ש ולב"ה כשסרחה נגדו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין זה לא איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן אלא עצה טובה היא (מל"מ שם בשם כנה"ג ועוד כמה גדולים) אבל מכמה גדולי ראשונים נראה דאיסור גמור הוא והרשב"א ז"ל כתב בתשו' (סי"ח) דלכן לא תקנו ברכה בגירושין מפני שיש גירושין שהן בעבירה כגון שלא מצא בה דבר שיכול לגרשה ע"פ הדין ולכן גם במקום שמצוה לגרש לא תקנו ברכה דלא פלוג רבנן ע"ש הרי דס"ל דאיסור גמור הוא וגם הריב"ש בתשוב' (סי' קכ"ז) כתב דאם א"ל אביו שיגרש אשתו א"צ לשמוע לו שהרי אם א"ל עבור על ד"ת א"צ לשמוע לדבריו ע"ש הרי דס"ל דזהו איסור תורה וכן משמע להדיא מירושלמי דמקשה לב"ש למה לי קרא דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה הרי כבר נאסרה עליו משום ערוה ותירץ לעבור עליו בלאו ע"ש הרי להדיא דאיסור תורה הוא וכן משמע בש"ס דילן ששאל ר"פ לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר ועבר וגירשה אם הוה גט וא"ל רבא מדגלי רחמנא באונס שלא יוכל לשלחה וכל ימיו בעמוד והחזיר קאי מכלל דבשארי נשים מה דעבד עבד ע"ש ואם אין כאן איסור תורה מה זו שאלה אלא וודאי דאיסור גמור הוא אלא דעכ"ז צותה התורה שאם עבר וגירש גיטו גט (ורבא לשיטתו בתמורה ד: דאי עביד לא מהני דלאביי שם ל"ק כלל ועתוס' שם ו'. ד"ה והשתא ודו"ק):

5. There are those who say that the primary ruling that one should not divorce his wife unless he finds in her a matter of sexual immorality is according to Beit Shammai and Beit Hillel. When she has acted immorally against him, it is neither a Biblical prohibition nor a Rabbinic prohibition but rather good advice (Maggid Mishneh there in the name of Kenesset HaGedolah and several other great authorities). However, from several of the great early authorities, it appears to be a complete prohibition. The Rashba, of blessed memory, wrote in his responsa (section 18) that the reason no blessing was instituted for divorces is because there are divorces that are sinful, such as when he does not find in her a matter that permits him to divorce her according to the law. Therefore, even in a case where it is a mitzvah to divorce, no blessing was instituted because the Rabbis did not differentiate (between cases). Hence, it is clear that he holds it to be a complete prohibition. Also, the Rivash wrote in his responsa (section 127) that if a father tells his son to divorce his wife, he does not have to listen to him, as if he tells him to transgress a Torah commandment, he does not have to heed his words. Hence, it is clear that he holds this to be a Torah prohibition. This is also evident from the Jerusalem Talmud, which questions Beit Shammai's position, asking why we need the verse stating that her first husband cannot take her back, as she is already forbidden to him due to sexual immorality. It answers that it is to impose a prohibition, indicating that it is a Torah prohibition. Additionally, it implies this in our Talmud, where Rav Pappa asked Rava whether, if he found neither sexual immorality nor any other matter and divorced her, the divorce would be valid. Rava answered that since the Torah revealed in the case of a forced divorce that he cannot send her away and must remain standing ready to take her back all his life, it implies that regarding other women, what he has done is done. If there were no Torah prohibition, what is the question? It is certainly a complete prohibition. However, the Torah nevertheless commanded that if he transgressed and divorced her, the divorce is effective (and Rava follows his reasoning in Temurah 4a, where if one acts, it does not take effect, according to Abaye there is no problem at all; see Tosafot there, s.v. vehashta, and examine it well).

ו. כללו של דבר כשמגרשה מפני שמצא אחרת נאה הימנה יש בזה איסור תורה אפילו בזיוג שני אבל אם שנאה בלבו מפני שפשעה כנגדו אפילו רק הקדיחה תבשילו וכ"ש אם שונאה מפני איזה מום שבה או מפני איזה מדה לא נכונה שיש בה יכול לגרשה בזיוג שני אבל בזיוג ראשון גם בכה"ג לא ימהר לשלחה דמזבח מוריד עליו דמעות אא"כ מצא בה ערות דבר או שאינה צנועה כבנות ישראל הכשירות כגון שעוברת על דת יהודית כגון זו מצוה מן התורה לגרשה (גמ') שנאמר כי מצא בה ערות דבר ושלחה מביתו (שם) ואפילו לב"ה כן הוא (תוס') ואשה שנתגרשה משום פריצות אין ראוי לו לאחר שישאנה אם אדם כשר הוא והתורה קראו אחר כדכתיב והלכה והיתה לאיש אחר ולא כתיב לאיש שני לומר שאין זה בן זוג להראשון שזה הוציא רשעה מביתו וזה הכניסה לביתו זכה שני משלחה שנאמר ושנאה האיש האחרון ואם לאו קוברתו שנאמר או כי ימות האיש האחרון כדאי הוא במיתה שזה הוציא רשעה מביתו וזה הכניס רשעה לתוך ביתו (גמ'):

6. The general principle is that if a man divorces his wife because he found another woman more attractive than her, this constitutes a Torah prohibition, even in the case of a second marriage. However, if he developed hatred towards her because she wronged him, even if it was just by burning his food, and certainly if he hates her due to some defect or undesirable trait she possesses, he may divorce her in a second marriage. But in the case of a first marriage, he should not hasten to send her away, because the altar sheds tears for him, unless he found in her a matter of sexual immorality or she is not modest like the proper daughters of Israel, such as if she violates Jewish law. In such a case, it is a Torah commandment to divorce her, as it is stated, "because he found in her a matter of sexual immorality, and he writes her a bill of divorce and sends her from his house" (Deuteronomy 24:1). This applies even according to Beit Hillel (Tosafot). A woman who was divorced because of licentiousness should not be married by another man if he is a proper person. The

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Torah calls him "another man," as it is written, "and she leaves his house and becomes the wife of another man" (Deuteronomy 24:2), and it does not say "a second man," to imply that she is not suited for the first husband, because he expelled wickedness from his house, and this one brought it into his house. The second husband merits that if he divorces her, as it is stated, "and the latter man hates her" (Deuteronomy 24:3), and if not, she buries him, as it is stated, "or if the latter husband dies" (Deuteronomy 24:3). This is fitting for death, as the first expelled wickedness from his house, and the second brought wickedness into his house (Talmud).

ז. וכן אשה רעה לבעלה כגון שמקללת אותו או מצערת אותו שלא לאכול עמו וכיוצא בזה שמקבל צער ממנה גם בזיוג ראשון מצוה לגרשה שנאמר (משלי כ"ב:י') גרש לץ ויצא מדון וקשה אשה רעה כיום סגריר (יבמות ס"ג:) והוא יום ברד ורוח שנאמר (שם כ"ז) דלף טורד ביום סגריר ואשת מדנים נשתוה וכל אלו הדברים לכתחלה אבל בדיעבד כשעבר וגירשה בכל ענין גיטו גט ואינו מחוייב להחזירה ורק באונס גלי רחמנא דבעמוד והחזיר קאי ולא באחריתי (סוף גיטין) והפוסקים השמיטו זה מפני שפשוט הוא ועוד אפשר דלא הוצרכנו לסברא זו אלא למאן דס"ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני כמ"ש בסעי' ה' והפוסקים סוברים אי עביד מהני דבעיקר דין זה דאי עביד מהני לא נתבררה ההלכה (עלח"מ פ"ו מבכורות ומל"מ פ"ח ממלוה ולוה ובהה"מ פ"א מגזילה והטור כתב זה דס"ל כרבא):

7. And similarly, a bad wife to her husband, such as one who curses him or causes him distress by refusing to eat with him, and similar situations where he experiences distress from her—even in the first marriage, it is a mitzvah to divorce her, as it is stated (Proverbs 22:10): “Drive away the scoffer, and strife will go out.” And a bad wife is as troublesome as a rainy day (Yevamot 63b), which is a day of hail and wind, as it is stated (Proverbs 27): “A constant dripping on a rainy day and a contentious wife are alike.” And all these matters apply initially. However, after the fact, if he divorced her under any circumstances, the divorce is valid, and he is not obligated to take her back. Only in a case of coercion did the Torah reveal that he stands ready to take her back, but not in other situations (end of Gittin). The decisors omitted this because it is obvious, and furthermore, it is possible that we only need this reasoning for those who hold that anything the Torah says not to do, if done, does not take effect, as it says in section 5. And the decisors believe that if done, it does take effect. As for the principal ruling that if done, it takes effect, the law is not clear (see Beit HaBechirah, Chapter 6 of Bechorot, and Melamed LeHo'il Chapter 8 of Loans and Borrowing, and Magen Avraham Chapter 1 of Theft, and the Tur wrote this as he holds like Rava).

ח. והטור כתב אבל אם מצא בה ערות דבר או פריצות מצוה לגרשה דכתיב גרש לץ ויצא מדון עכ"ל ופסוק זה אמרו חז"ל על אשה רעה וכמ"ש אבל בערוה או פריצות מצוה מן התורה כמ"ש (ב"י) וגם לשון הש"ע בסעי' ד' אינו מדוקדק קצת שמשוה דין אשה רעה לאינה צנועה ובש"ס מוכח דאינה צנועה יש מצות עשה מן התורה לגרשה וגם לשון הרמב"ם תמוה בזה שכתב ג"כ בפ"י דין כ"ב אשה רעה בדיעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשירות מצוה לגרשה שנאמר גרש לץ ויצא מדון עכ"ל ולא כתב שמן התורה מצוה לגרשה וצ"ל דס"ל דזה שאמרו חז"ל דמן התורה מצוה לגרשה אינו אלא לב"ש דאלו לב"ה הלא לאו דווקא ערוה דאפילו הקדיחה תבשילו (לח"מ) ואין לשאול ואיך אפשר לומר דלב"ה אין מצוה מן התורה לגרשה בערות דבר והרי אסור להיות עמה די"ל דנהי דאסור להיות עמה מ"מ אינו מחוייב מן התורה לגרשה אלא ירחיקה ממנו ויקח אחרת וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ריש הל' גירושין דמן התורה אין הגירושין מצוה כלל אפילו במקום שאסורה עליו שהרי כתב שיש מצות עשה שיגרש המגרש בספר עכ"ל וכ"כ בס' המצות מצוה רכ"ב וז"ל שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנתרצה לגרש והוא אמרו ית' וכתב לה וכו' עכ"ל מבואר מדבריו דלגרש אין מצוה לעולם והמצוה היא כשנרצה לגרש לבלי לגרש רק בשטר וזהו כמצות שחיטה שכשנרצה לאכול בשר מצוה לשחוט אבל מדברי הרשב"א שהבאנו בסעי' ה' מתבאר שיש מצוה לגרש מי שראויה להתגרש וכן מבואר מתוס' סוף גיטין שכתבו דגם לב"ה מצוה מן התורה לגרש פרוצה ע"ש:

8. The Tur wrote: "But if he finds in her a matter of immorality or immodesty, it is a mitzvah to divorce her, as it is written, 'Expel the scoffer and conflict will depart.'" And our sages said that this verse refers to a bad woman, as it is written. However, regarding immorality or immodesty, it is a mitzvah from the Torah, as explained (by the Beit Yosef). Also, the language of the Shulchan Aruch in section 4 is somewhat imprecise, as it equates the law of a bad woman with that of an immodest woman. However, the Talmud proves that regarding an immodest woman, there is a positive commandment from the Torah to divorce her. Similarly, the language of the Rambam is puzzling in this regard because he also wrote in Chapter 10, Law 22, "A bad woman in her behaviors and who is not modest like the virtuous daughters of Israel, it is a mitzvah to divorce her," as it is said, "Expel the scoffer and conflict will depart." However, he did not write that it is a mitzvah from the Torah to divorce her. It must be said that he holds that what our sages said, that it is a mitzvah from the Torah to divorce her, is only according to Beit Shammai. For according to Beit Hillel, it is not specifically about immorality, as even if she burned his food (he can divorce her) (as explained by the Lechem Mishneh). And one should not ask how it is possible to say

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that according to Beit Hillel there is no mitzvah from the Torah to divorce her in the case of immorality, for it is forbidden to be with her. It can be said that although it is forbidden to be with her, he is not obligated by the Torah to divorce her, but he should distance himself from her and take another wife. This is also clarified from the words of the Rambam at the beginning of the laws of divorce, where he wrote that from the Torah, divorce is not a mitzvah at all, even in a place where she is forbidden to him. For he wrote that there is a positive commandment to divorce with a written document, as it is written. And similarly in the Sefer HaMitzvot, mitzvah 222, it is written: "He commanded us to divorce with a document in any case when one wishes to divorce, as it is said, 'And he writes for her...'". It is clear from his words that there is never a mitzvah to divorce, and the mitzvah is only when one wishes to divorce, to not divorce except with a document. This is like the mitzvah of slaughtering, that when one wishes to eat meat, it is a mitzvah to slaughter. However, from the words of the Rashba, which we brought in section 5, it is clarified that there is a mitzvah to divorce one who is fit to be divorced. This is also clarified from Tosafot at the end of Gittin, where they wrote that even according to Beit Hillel, it is a mitzvah from the Torah to divorce an immodest woman.

ט. כתב הרמב"ם (שם) לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע ור"ל דבין לישא לכתחלה על דעת גירושין ובין כשנתיישב בדעתו אחר שנשאה שיגרשנה ומשמש עמה יש איסור בדבר ובפכ"א מאיסורי ביאה כתב וז"ל אסור לאדם לישא אשה ודעתו לגרשה שנאמר אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך ואם הודיעה בתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר עכ"ל מתבאר מדבריו שהטעם מאיסור זה הוא מפני שהיא אינה יודעת מזה אבל אם מודיעה שנושא אותה לזמן מותר ולפ"ז גם ביושבת תחתיו אין איסור לשמש עמה אא"כ אינו מודיעה שרצונו לגרשה אבל כשמודיעה מותר ויש מהגדולים שכתבו כן (חמ"ח סק"א) ויש חולקין בזה (ב"ש בשם פרישה) ובתשו' הגאונים מבואר דבמודיעה מותר (פר"ח) וצ"ל שאינו שונאה דבשונאה אסור לשמש עמה דלא יהיו הבנים בני שנואה אלא שרוצה לגרשה מטעמים אחרים וגם אין זה בני גרושת הלב דזהו רק כשבעת ביאתו דעתו לגרשה ולא כשדעתו לגרשה לאחר זמן (ב"ש) ודע דמדברי הטור מתבאר דאפילו רק להיות עמה ביחד בלי תשמיש יש איסור דאל תחרוש על רעך רעה וכ"כ האחרונים (ב"ש ופר"ח) ויש מגמגמים בזה (מל"מ וכ"כ החמ"ח):

9. Maimonides wrote (there): A man should not marry a woman with the intention of divorcing her, nor should she sit under him and serve him while he intends to divorce her. So wrote the Tur and the Shulchan Aruch. This means that whether one marries initially with the intention of divorcing or later decides to divorce after marrying her and continues to engage with her, it is forbidden. In Chapter 21 of the Laws of Forbidden Relations, he wrote: "It is forbidden for a man to marry a woman with the intention of divorcing her, as it says: 'Do not plot harm against your neighbor who lives trustfully near you' (Proverbs 3:29). However, if he informs her at the outset that he is marrying her for a limited time, it is permitted." From his words, it is understood that the reason for this prohibition is because she is unaware of his intention. But if he informs her that he is marrying her for a specific period, it is permitted. Accordingly, even if she is living with him, it is not forbidden to engage with her unless he does not inform her of his intention to divorce. But if he informs her, it is permitted. Some of the great authorities have written this (Chomat HaChaim, section 1), though there are those who disagree (Beit Shmuel in the name of the Pri Sha). In the responsa of the Geonim, it is clarified that if he informs her, it is permitted (Perach HaChaim). It must be said that he does not hate her, for if he hates her, it is forbidden to engage with her lest the children be considered children of a hated woman. This is only when he wants to divorce her for other reasons, and it is not considered "children of a divorced heart" which applies only if at the time of intercourse he intends to divorce her and not if he decides to divorce her later (Beit Shmuel). And know that from the words of the Tur, it is understood that even merely being together without intercourse is also forbidden due to "do not plot harm against your neighbor." So wrote the later authorities (Beit Shmuel and Perach HaChaim). There are some who are uncertain about this (Maggid Mishneh and so wrote Chomat HaChaim).

י. אבל יש מרבותינו דס"ל דלישא אשה לזמן גם כשמודיעה אסור וזה שנמצא בש"ס דמכרזי מאן הוה ליומא מפרשים שלא היה בא עליה ואם היה בא עליה היה נושאה לעולם (כן הוא לפי' התוס' ולהראב"ד פי"א מא"ב כמ"ש היש"ש פ"ד דיבמות סי' ו' ועוד דקיי"ל כאיבעית אימא שם ל"ז: ודו"ק) ולכן בין שנושאה לכתחלה לזמן ובין שדעתו לגרשה משנשאה אסור לו להיות עמה אף כשמודיעה דקרינן בזה אל תחרוש על רעך רעה ואע"ג דסוף פסוק דיושב לבטח אתך לא שייך כשמודיעה ונתרצית דהרי יושבת לבטח בלי אונאה מ"מ חרישת רעה איכא (יש"ש שם):

10. However, there are some of our Rabbis who hold that marrying a woman for a limited time, even if she is informed, is forbidden. And that which is found in the Talmud where they would announce "Who is available for the day?" is explained to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

mean that he would not be intimate with her. If he were to be intimate with her, he would marry her permanently (this is according to the explanation of Tosafot and the Raavad in Chapter 11 of Issurei Biah, as mentioned by the Yam Shel Shlomo in Chapter 4 of Yevamot, Section 6, and further supported by the conclusion there in 37a; examine this carefully). Therefore, whether he marries her initially for a limited time or whether he intends to divorce her from the outset, it is forbidden for him to be with her, even if she is informed, because we consider this as "Do not devise evil against your neighbor," even though the end of the verse, "while he lives securely with you," does not apply when she is informed and consents, for she is living securely without deceit. Nevertheless, there is still a devising of evil (Yam Shel Shlomo there).

יא. מן התורה אין האיש מגרש אלא לרצונו והאשה מתגרשת בין לרצונה ובין שלא לרצונה ורק רגמ"ה תיקן בחדר"ג שלא לגרש אשה בע"כ ונתפשטה התקנה בכל העולם ויתבאר עוד בזה וכתב רבינו הרמ"א דמדין תורה אפילו אין לו לשלם הכתובה והנדוניא מ"מ אינה יכולה לעכב משום זה הגירושין אלא תתגרש ותתבע אותו מה שחייב לה עכ"ל ומקורו מתשו' הרא"ש שפסק כן בבעלת נכפה שאפילו אחר תקנת רגמ"ה אין ביכולתה לעכב הגט בשביל הכתובה כמ"ש בסי' קי"ז סעי' כ"ה ע"ש:

11. According to the Torah, a man can only divorce his wife voluntarily, while a woman can be divorced whether it is her will or not. However, Rabbeinu Gershom instituted a decree in the "Herem de-Rabbeinu Gershom" that a man should not divorce his wife against her will, and this decree has spread throughout the world and will be further clarified. Our teacher, the Rema, wrote that according to Torah law, even if the husband cannot pay the ketubah and dowry, she cannot use this as a reason to prevent the divorce. Rather, she should be divorced and then claim from him what he owes her, as stated. The source of this ruling is from the responsa of the Rosh, who ruled similarly in the case of a woman with epilepsy, that even after Rabbeinu Gershom's decree, she cannot prevent the get because of the ketubah, as written in Siman 117, Se'if 25.

יב. והרשב"א בתשו' כתב (הובא בב"י) שמעתי משם הגאון שאין אדם רשאי לגרש את אשתו אם אין לו לפרוע כתובתה וכן מצאתי להרי"ף בתשובה עכ"ל וכ"כ התשב"ץ וכמה ראיות יש מש"ס דבלא הכתובה אין לגרשה דדרשו חז"ל על פסוק נתנני ד' בידי לא אוכל קום זו אשה רעה וכתובתה מרובה (יבמות ס"ג:) וכן אמרו בעירובין (מ"א:) דאשה רעה וכתובתה מרובה שאינו יכול לגרשה אינו רואה פני גיהנם וכן בגיטין (נ"ח.) באחד שחשד את אשתו ורצה לגרשה ולא היה יכול לגרשה מפני שלא היה לו הכתובה וכן מבואר במדרש בראשית (פ' י"ז) בריה"ג שהיה לו אשה רעה ולא גירשה עד שהלוו לו כתובתה ונתן לה הכתובה וגירשה:

12. The Rashba in his responsa wrote (as brought in Beit Yosef) that he heard in the name of the Gaon that a man is not permitted to divorce his wife if he does not have the means to pay her ketubah. Similarly, I found this in the responsa of the Rif. And so wrote the Tashbetz, and there are many proofs from the Talmud that without the ketubah, he cannot divorce her. For the Sages expounded on the verse, "The Lord has delivered me into the hands of those I cannot withstand" (Lamentations 1:14) — this refers to a bad wife whose ketubah is large (Yevamot 63b). And they also said in Eruvin (41b) that a man with a bad wife and a large ketubah, who cannot divorce her, will not see the face of Gehinnom (hell). Similarly, in Gittin (58a), it is mentioned about a man who suspected his wife and wanted to divorce her but could not because he did not have the means to pay the ketubah. It is also explained in Midrash Bereshit (Parasha 17) about Rabbi Yehoshua ben Gamla, who had a bad wife and did not divorce her until they lent him the ketubah amount, after which he gave her the ketubah and divorced her.

יג. ונ"ל דלא פליגי לדינא דוודאי כשרק ביכולתו לחיות עמה אף שהיא אשה רעה וסובל ממנה והתורה נתנה לו רשות לגרשה או ששונאה ובזיוג שני בלא הכתובה אין ביכולתו לגרשה וכ"ש בזמן הש"ס שביכולתו לישא אחרת אבל כשהיא בעלת מום כנכפית וכיוצא בזה דטבע האדם א"א לסבול דכה"ג גם באיש היינו כופים לגרש אין משגיחין על כתובתה וכ"ש כשהיא פרוצה כשהדין נותן שמצוה לגרשה דאין משגיחין על הכתובה וכן נראה מכמה גדולי אחרונים (וכ"מ מהחמ"ח סק"ה וכ"כ הפר"ח אף שהב"ש סק"ו לא כתב כן מ"מ כן נראה עיקר לדינא):

13. It seems to me that they do not disagree in practice, for it is certainly valid that he can live with her even if she is a bad woman and he suffers from her, and the Torah has given him permission to divorce her or if he hates her; and in the case of a second marriage without the ketubah, he cannot divorce her. All the more so in the time of the Talmud, when he could marry another woman. But when she has a defect, such as being epileptic or similar conditions that human nature cannot tolerate — in such cases, even with a man, we would compel him to divorce her. We do not consider her ketubah. All the more so when she is promiscuous, where the law dictates that it is a mitzvah to divorce her, we do not consider the ketubah. This also appears from several

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of the great later authorities (and this is also what is inferred from the Chavat Yair, section 5, and so writes the Peri Chadash, although the Beit Shmuel, section 6, did not write so; nevertheless, this seems to be the primary halachic ruling).

יד. רגמ"ה והגדולים שהיו בימיו החרימו לבלי לגרש אשה בע"כ ותקנה זו נתפשטה בכל העולם גם במקום שלא נתפשט חדר"ג לבלי לישא שתי נשים ואפילו אם רוצה ליתן לה הכתובה אין לגרשה בזמה"ז שלא מדעתה אמנם כשגירשה מדעתה ונמצא פסול בגט ונצרך גט אחר יכול ליתן לה בע"כ כיון שכבר נתרצית וקיבלה אבל כל זמן שלא קיבלה אף שנתרצית לקבל וחזרה בה אין ליתן לה בע"כ אא"כ במקום מצוה כמו קיום פו"ר דבזה לא תיקן רגמ"ה ויש חולקים וס"ל דגם במקום מצוה תיקן וכבר נתבאר זה בסי' א' ע"ש וכן אם נולדו בה מומין שא"א לסבול לא תיקן בזה רגמ"ה וכבר נתבאר זה בסי' קי"ז ע"ש וכבר נתבאר בסי' א' דלהתרת שתי נשים צריך היתר ממאה רבנים אבל במקום שרשאי לגרש בע"כ משמע דא"צ מאה רבנים:

14. Rabbeinu Gershom Me'or HaGolah and the great scholars of his time decreed a ban against divorcing a woman against her will. This enactment spread throughout the world, even in places where Rabbeinu Gershom's ban against marrying two women did not spread. Even if one wishes to give her the ketubah, one should not divorce her in our times without her consent. However, if he divorced her with her consent and a defect was found in the get (divorce document) requiring a new get, he may give it to her against her will since she initially consented and accepted it. But as long as she has not accepted it, even if she initially agreed to accept it and then recanted, he should not give it to her against her will, except in a case of a mitzvah, such as fulfilling the commandment of procreation, as Rabbeinu Gershom did not enact a ban in such a case. There are those who disagree and hold that Rabbeinu Gershom did include such cases in his decree, and this has already been explained in Siman 1. Also, if she develops defects that are unbearable, Rabbeinu Gershom did not enact a ban in such cases, as explained in Siman 117. It has also been clarified in Siman 1 that to permit marrying two women, one needs permission from one hundred rabbis. But in a case where one is allowed to divorce against her will, it seems that there is no need for one hundred rabbis.

טו. במקום שצריך לברור אחד משתי אלה או לגרש בע"כ או לישא אשה על אשתו נראה דעדיף טפי לגרש בע"כ דזה האיסור הוא לשעה ושתי נשים עומד זמן רב באיסור ואם כי בשניהם אין איסור במקום שנאמר דבכה"ג לא תיקן רגמ"ה מ"מ עכ"פ למה לו לעמוד בשתי נשים ויש מי שסובר דשתי נשים קל היא מגט בע"כ דאיסור שתי נשים יש סברא שלא תיקן אלא עד סוף אלף החמישי כמ"ש בסי' א' וגט בע"כ התקנה לעולם (נוב"י סי' א') וגם י"ל דתקנת שתי נשים לא נתפשטה בכל העולם וגט בע"כ נתפשטה בכל העולם מ"מ יראה לי דאינו כן דבמקום שמתירין זה הרי אין כאן איסור כלל דבכה"ג לא תיקן כמ"ש מ"מ למה לנו לעשות מעשה שהרואה יראה שיש לאיש שתי נשים וצ"ע (ע"ש בנוב"י שגם דעת הגאון מליסא כמ"ש והוא השיג עליו ועי"ן יומא פ"ח גבי מי שאחזו בולמוס דטוב יותר לשחוט מלהאכילו נבילה אף שהוא איסור קל משחיטה מ"מ הרי עובר על כל כזית ע"ש):

15. In a situation where one must choose between two options—either to divorce against her will or to marry another woman while still married to his first wife—it seems preferable to divorce against her will. This prohibition is temporary, while having two wives would involve a long-term prohibition. Although neither situation is forbidden where it is stated that in such a case Rabbeinu Gershom did not enact his decree, nevertheless, why should he remain with two wives? There is an opinion that having two wives is less severe than divorce against her will, arguing that the prohibition of two wives was only until the end of the fifth millennium, as stated in Siman 1, while the prohibition against forced divorce is eternal (Noda B'Yehuda Siman 1). Furthermore, it could be said that the prohibition of having two wives did not spread throughout the entire world, whereas the prohibition of forced divorce did. Nonetheless, it seems to me that this is not the case because, in places where they permit this, there is no prohibition at all since Rabbeinu Gershom did not enact his decree in such cases. Nevertheless, why should we perform an action that would make it appear to onlookers that a man has two wives? This requires further investigation (see Noda B'Yehuda who also cites the opinion of the Gaon of Lisa who disagreed with him, and see Raan Yoma Chapter 8 regarding someone who is seized by a ravenous hunger, where it is better to slaughter an animal than to feed him non-kosher meat, even though non-kosher meat is a lighter prohibition than slaughtering, nevertheless, he would be transgressing with every olive-sized portion he eats).

טז. כתב רבינו הרמ"א עבר וגירשה בע"כ בזמה"ז ונשאת שוב אין האיש נקרא עבריין עכ"ל ור"ל דכל זמן שלא החזירה הרי הוא עומד בנידויו אמנם כיון שנשאת לאחר וא"א לו להחזירה נסתלק הנידוי ממנו ואין לקרותו עבריין ועמ"ש ביו"ד סי' של"ד מיהו על העבירה שעשה צריך התרה (ג"פ) או תשובה ודבר פשוט הוא שכל זמן שלא נשאת ורצונה שיחזירה כופין אותו להחזיר אם אינו כהן (ועמ"ש בסעי' כ"ד):

16. Rabbeinu the Rema wrote: If he divorced her against her will in our times and she married another, the man is no longer called a transgressor. His words mean that as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

long as he has not taken her back, he remains under his excommunication. However, since she has married another and he cannot take her back, the excommunication is lifted from him, and he is no longer called a transgressor. Refer to Yoreh De'ah, section 334. Nevertheless, for the transgression he committed, he needs absolution (three times) or repentance. It is obvious that as long as she has not married and she wants him to take her back, he is compelled to do so if he is not a Kohen (see what is written in section 24).

יז. ויש לשאול בזה שאלה גדולה להפוסקים כרבא בתמורה דאי עביד לא מהני למה הוה גט בע"כ אחר תיקון רגמ"ה והלא גם בדרבנן יש סברא לומר אי עביד לא מהני (כתו' פ"א:) וכ"ש דחדר"ג הוא כמו קרוב לאיסור תורה ואפשר לומר כיון דבקדושין מצינו שקדושין תופסין בחייבי לאוין אף שהתורה אסרה עליו אלמא דהתורה צותה דבקדושין יועיל אף שנעשה באיסור וגירושין איתקש לקדושין ועוד דבגט גופה גלי רחמנא באנס את הבתולה שאם גירשה הגט כשר אע"ג שהתורה אמרה לא יוכל לשלחה כל ימיו אלמא דבגט אי עביד מהני ובשם חייב להחזירה שהתורה גזרה כן כל ימיו בעמוד והחזיר קאי אבל במקום אחר לא כפינן לו להחזירה אף שעשה איסור וזה שאמרנו בסעי' הקודם שכופין להחזירה אינו מדינא אלא מצד הסברא הוא שלא יהא חוטא נשכר אבל זהו מילתא דפשיטא דהגט כשר אפילו למאן דס"ל אי עביד לא מהני (וכ"כ תוס' בתמורה ה'. ד"ה מיתיבי וכו' וא"ת וכו' וי"ל וכו' ע"ש ולא אבין קושייתם שם ד' ו'. ד"ה והשתא ע"ש ואפשר דכוונתם שיחזירנה וע"ש בסוגיא דמוכח להדיא דהגט גט אפילו לרבא וכ"ש בתקנת רגמ"ה ודו"ק) ועמ"ש בסעי' כ"ד:

17. And a great question arises for the poskim (decisors of Jewish law) regarding the opinion of Rava in Tractate Temurah: if one performs an action that should not take effect, why should a get (divorce document) be valid against the woman's will after the enactment of Rabbeinu Gershom’s decree? After all, even in rabbinic matters there is reason to say that if one performs the action, it does not take effect (Ketubot 1:). And all the more so regarding the decree of Rabbeinu Gershom, which is akin to a Torah prohibition. It could be argued that since we find in matters of kiddushin (betrothal) that kiddushin is effective even with those who are prohibited by a negative commandment, even though the Torah forbids it, it proves that the Torah commands that kiddushin should be effective even if done in prohibition. And since divorce is compared to betrothal, it follows that in the matter of a get itself, the Torah reveals in the case of one who rapes a virgin that if he divorces her, the get is valid, even though the Torah says he may not send her away all his days. This proves that in matters of get, if it is done, it is effective. But he is obligated to take her back because the Torah decrees so for all his days, standing and returning. But in other matters, we do not force him to take her back even though he committed a sin. And what we said in the previous section, that we force him to take her back, is not strictly from the law but from reasoning, so that a sinner does not profit. However, it is obvious that the get is valid, even according to the opinion that if it is done, it does not take effect (and so wrote Tosafot in Temurah 5b, s.v. "Meitivi," etc. And if you say, etc., one can answer, etc. See there. And I do not understand their question there 6a, s.v. "Vehashta," see there. And perhaps their intention is that he should take her back. And see the sugya, where it is proven explicitly that the get is valid even according to Rava, and all the more so according to the decree of Rabbeinu Gershom. And investigate this thoroughly). And see what I wrote in section 24.

יח. בגמ' (גיטין ע"ה.) באומר לאשתו ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז יש פלוגתא אם נתנה לו בעל כרחו אם הוה נתינה אם לאו ויתבאר בסי' קמ"ג ע"ש ואין לשאול דניליף מעיקר הגט דכתיב ונתן בידה ועכ"ז מדין תורה אשה מתגרשת בע"כ כדכתיב ושלחה מביתו וא"כ הרי גילתה התורה דנתינה בע"כ הוה נתינה אמנם באמת אינו דומה דהפלוגתא הוא בדבר שהוא קניינו של המקבל כמו האשה שהיא קנין בעלה ונותנת לו המעות לקיים התנאי ולהפקיעה א"ע מקניינו שפיר י"ל דא"א להפקיע קניינו שלא מרצונו אבל האיש אינו קנין אשתו ואין לה עליו רק שיעבוד שארה כסותה ועונתה שפיר יכול להפקיע שיעבודה גם שלא מרצונה (רשב"א שם ולחנם השיג עליו הפר"ח וכוונתו כמ"ש וכ"כ הב"מ ודו"ק):

18. In the Gemara (Gittin 75a), it discusses a case where a man says to his wife, "This is your get (divorce document) on the condition that you give me two hundred zuz." There is a dispute whether, if she gives it to him against his will, it is considered a valid giving or not. This will be clarified in Siman 143; refer there. One might question whether we should derive from the essence of the get, as it is written, "and he shall place it in her hand," and nevertheless, according to Torah law, a woman can be divorced against her will, as it is written, "and he shall send her out of his house." If so, the Torah has revealed that giving against one's will is considered giving. However, in truth, it is not similar. The dispute is about something that is the recipient's property, like the woman who is the husband's property, and she gives him the money to fulfill the condition and release herself from his ownership. One can indeed say that it is impossible to release ownership without his consent. But the man is not his wife's property, and she only has an obligation to him for sustenance, clothing, and marital

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relations. He can indeed release her from this obligation even without her consent. (Rashba there, and the Pri Chadash's objection is unnecessary. His intention is as I have written, and so writes the Beit Meir. Examine this well).

יט. וכיון שאשה מתגרשת בע"כ דלא בעינן דעתה לפיכך גם קטנה וחרשת מתגרשין בקבלתן אף שהקדושין היו קדושי תורה כגון ע"י האב וכ"ש יתומה שנתקדשה בקטנותה דהוה רק קדושין דרבנן וכן חרשת הוה רק מדרבנן כמ"ש בסי' מ"ד אא"כ נתקדשה כשהיתה פקחת ואע"ג דקטנה וחרשת אין בהן דעת גמורה מ"מ כיון דלא בעינן דעת האשה יכולות לקבל גיטן ומיהו ביש לקטנה אב יתבאר בסי' קמ"א אם ביכולתה לקבל הגט ע"ש וגם קטנה יותר מדאי שאינה מבחנת ענין הגט ג"כ אין ביכולתה לקבל גט ויתבאר שם בס"ד:

19. And since a woman can be divorced against her will, as her consent is not required, therefore a minor and a deaf-mute can also be divorced by receiving a get (divorce document), even if the marriage was a Torah marriage, such as through her father. All the more so with an orphan who was married off in her minority, which is only rabbinic marriage. Similarly, a deaf-mute marriage is only rabbinic, as stated in Siman 44, unless she was betrothed when she was of sound mind. And even though a minor and a deaf-mute do not have complete understanding, nevertheless, since the woman's consent is not required, they can receive their get. However, if the minor has a father, it will be explained in Siman 141 whether she can receive the get herself, see there. Also, a minor who is too young to understand the concept of a get cannot receive a get, and this will be explained there with the help of Heaven.

כ. אבל אשה שנשתטית שאין לה שום דעת אם אינה יודעת לשמור גיטה כלל גם מדאורייתא אינו יכול לגרשה וחייב הבעל בכל חיוביה כמ"ש בסי' ע' ע"ש מה שכתבנו בסעי' ט"ז ואם יודעת לשמור את גיטה אלא שאינה יודעת לשמור א"ע מהפרוצים מדין תורה מתגרשת אמנם חכמים תקנו כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר שלא יגרשנה וממילא שישמרנה וכיון שחכמים הטילו עליו לכן פטור משארה כסותה ועונתה ומניחה ונושא אחרת ומאכילה ומשקה משלה וגם אינו חייב ברפואתה אך אם ביכולת לרפאה משטותה וודאי דחייב הבעל לרפאותה (ב"ש סק"י גם לדעת הרמב"ם) וזהו דעת הרמב"ם בספ"י מגירושין:

20. But a woman who has become mentally incapacitated and has no understanding at all, if she does not know how to guard her get (divorce document) at all, even according to Torah law he cannot divorce her, and the husband is obligated to all her requirements as we wrote in Siman 70, see there what we wrote in Seif 16. And if she knows how to guard her get but does not know how to guard herself from immoral individuals, according to Torah law she can be divorced. However, the sages instituted, in order to prevent her from being treated in a wanton manner, that he should not divorce her, and consequently he must guard her. Since the sages imposed this upon him, therefore he is exempt from providing her with sustenance, clothing, and marital relations, and he leaves her and marries another woman, and he feeds and provides for her from his own resources, and he is also not obligated for her medical care. However, if it is possible to cure her mental incapacitation, certainly the husband is obligated to cure her (Beit Shmuel, Seif Katan 10, also according to the opinion of the Rambam). And this is the view of the Rambam at the end of Chapter 10 of Hilchot Gerushin.

כא. אבל יש מרבותינו דס"ל דגם באינה יכולה לשמור א"ע חייב במזונותיה ובכל תנאי כתובה לבד מעונתה דא"א לשמש עמה דאם נאמר דפטור מכל החיובים א"כ מה הועילו חכמים בתקנתן ועוד כיון דאמור רבנן לא יוציא לא גרעה ממגורשת ואינה מגורשת שבעלה חייב במזונותיה (טור בשם הרמ"ה) ומשמע דלדעה זו חייב בכל מיני רפואתה אפילו מה שאינו לרפואה משטותה אמנם מלשון הטור והראב"ד שם לא משמע כן ע"ש ולדידן שאסור לגרש אשה בע"כ גם הרמב"ם מודה שחייב בכל החיובים (חמ"ח סק"ט):

21. But there are some of our rabbis who hold that even if she cannot guard herself, he is obligated to provide for her sustenance and all conditions of the ketubah, except for her conjugal rights, since it is impossible to have relations with her. For if we say that he is exempt from all obligations, then what benefit did the sages achieve with their enactment? Furthermore, since the sages said that he should not divorce her, she is not worse off than a woman who is divorced but not divorced, whose husband is obligated to provide for her sustenance (Tur in the name of the Ra'ah). And it seems that according to this opinion, he is obligated for all her medical needs, even those not related to her madness. However, from the language of the Tur and the Ra'avad there, it does not seem so. And for us, who are prohibited from divorcing a woman against her will, even the Rambam agrees that he is obligated to all obligations (Choshen Mishpat, Siman 9).

כב. והמנהג עתה בשוטה להתיר לו לישא אשה אחרת ע"פ היתר ממאה רבנים וברשיון המלכות (שם סקי"ב) ויש שכתבו שצריך לייחד לה כתובה ולהכין גט ע"י שליח ולחייבו ג"כ בכל תנאי כתובה (ב"ח) ויש שפקפקו בזה דאיך נאחז החבל בשני ראשין ואיך נחייבנו בכתובה ובחיובי איש לאשתו (חמ"ח) ויש גם שמפקפקין על הגט המושלש שא"א להתירה בגט זה לכשתשתפה וימסור לה השליש את הגט מטעם שאמרו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חז"ל (נזיר י"ב:) דכל מילתא דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח וכיון שעתה אינה ראויה לקבלת גט גם שליח אינו יכול לעשות (מל"מ פ"ו בשם חכמי קש"ד) וכמה גדולים דיברו מזה וגם אנחנו בח"מ סי' קפ"ב כתבנו בזה ע"ש ולמעשה קשה לסמוך על גט כזה ולכן כשתשתפה נכון שיכתוב לה גט אחר:

22. The current custom regarding a mentally incompetent person is to permit him to marry another woman based on the authorization of one hundred rabbis and with royal permission (see there, section 112). Some have written that it is necessary to designate a ketubah (marriage contract) for her and to prepare a get (bill of divorce) through an agent, and to obligate him in all the conditions of the ketubah as well (Bach). However, there are those who question this, arguing how it is possible to hold the rope at both ends, and how we can obligate him in the ketubah and the obligations of a husband to his wife (Chamot). Additionally, there are those who question the validity of the tripartite get, asserting that it is impossible to release her with such a get when she recovers, and the agent cannot deliver the get based on the principle stated by our sages (Nazir 12b) that anything a person cannot do himself at present, he cannot appoint an agent to do. Since she is not currently eligible to receive a get, neither can an agent act on her behalf (Melamed LeHo'il, chapter 6, in the name of the wise men of Kushta). Many great rabbis have discussed this, and we ourselves have written about this in Choshen Mishpat, section 182 (see there). In practice, it is difficult to rely on such a get, and therefore, when she recovers, it is proper to write her another get.

כג. עבר וגירשה בשטותה אם אינה יודעת לשמור את גיטה אינו גט כלל כיון דמן התורה לאו בת גירושין היא אמנם ביודעת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור א"ע פסק רבינו הב"י דמגורשת ומוציאה מביתו ואינו חייב לטפל בה עוד ונותן לה כתובתה וי"א דאפילו בדיעבד אינה מגורשת כיון שחז"ל תקנו שלא לגרש אותה ולדעה זו בזמה"ז שיש חדר"ג על גירושין בע"כ וודאי דאינה מגורשת (ב"ש):

23. If one transgressed and divorced her in her insanity, if she does not know how to guard her get, it is not a valid get at all because, according to Torah law, she is not subject to divorce. However, if she knows how to guard her get but does not know how to guard herself, our teacher, the Beit Yosef, ruled that she is considered divorced, and he must send her out of his house and is no longer obligated to care for her. He gives her the ketubah. Some say that even in retrospect, she is not divorced, because the Sages decreed not to divorce her. According to this opinion, in our times, when there is a prohibition against forced divorces (the ban of Rabbeinu Gershom), she is certainly not divorced (Beit Shmuel).

כד. וכל זה בשוטה תמידי אבל כשהיא עתים שוטה ועתים חלים וגירשה בעת חלימתה מפני שהיה סבור שתשאר כך לעולם ולא תשוב לשטותה לא מהדרינן עובדא כיון שבעת מעשה לא עבר לדעתו על תקנת חז"ל אמנם לפי תקנת רגמ"ה אין זה אלא כשגירשה ברצון אבל אם גירשה בע"כ אינו גט לדעה זו דס"ל דבעובר על תקנת חכמים לא הוה גט (ועחמ"ח ס"ק ט"ז וב"ש סקי"ג) ולא תקשה לך הא רבינו הרמ"א פסק כשגירשה בע"כ ונשאת שוב אינו נקרא עבריין וכמ"ש בסעי' ט"ז ואיך אפשר לומר שאינו גט די"ל דוודאי כן הוא דתקנת רגמ"ה היתה לטובת האשה וכיון שנשאת גלתה דעתה דניחא לה ממילא דהגט כשר אבל כשלא נשאת וצועקת דלא ניחא לה וודאי דלדעה זו אינו גט וכופין אותו להחזירה ועמ"ש שם (דזה שאינו גט הוא כעין קנס):

24. And all this applies to a person who is always mentally incapacitated. However, when someone is sometimes sane and sometimes insane, and he divorced her when she was sane because he thought she would remain that way forever and not return to her insanity, we do not undo the action since at the time of the act he did not knowingly violate the decree of the Sages. Nevertheless, according to the decree of Rabbeinu Gershom, this is only the case if he divorced her willingly. But if he divorced her against her will, it is not a valid divorce according to this opinion, which holds that violating the decree of the Sages does not constitute a valid divorce (see the commentaries of the Chochmat Shlomo, section 16, and the Beit Shmuel, section 13). Do not be troubled by the fact that our teacher, the Rema, ruled that if he divorced her against her will and she remarried, he is no longer considered a transgressor, as stated in section 16. How can it be said that it is not a valid divorce? It can be explained that indeed, the decree of Rabbeinu Gershom was for the benefit of the woman, and since she remarried, it reveals her intention that she is content, thus the divorce is valid. But if she did not remarry and cries out that she is not content, certainly according to this opinion it is not a valid divorce, and we compel him to take her back, as I have explained there (that it is not a valid divorce is akin to a penalty).

כה. תניא בכתובות (כ"ח.) המגרש את אשתו לא תנשא בשכונתו לפי שמכירה ברמיזותיו וקריצותיו שמא יבואו לידי עבירה (רש"י) ואם היה כהן לא תדור עמו במבוי אפילו לא ניסת (שם) שמא יבא עליה וכהן אסור בגרושה אבל ישראל כל זמן שלא ניסת תדור בשכונתו (שם) ומבוי גדול משכונה דשכונה אינה אלא ג' בתים ובנשאת חמירא ליה ודי בהרחקת שכונה אבל בלא נשאת והוא כהן דקיל איסוריה מפני שפנויה היא החמירו עליו להרחיקה מכל המבוי (תוס' וכ"מ מרש"י ודו"ק):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

25. It was taught in Ketubot (28a): A man who divorces his wife should not allow her to remarry within his neighborhood, because she is familiar with his gestures and signals, and they might come to commit a transgression (Rashi). And if he is a Kohen, she should not even live in the same alley as him, even if she has not remarried (ibid.), lest he come to have relations with her, and a Kohen is forbidden to have relations with a divorced woman. However, an Israelite, as long as she has not remarried, she can live in his neighborhood (ibid.). An alley is larger than a neighborhood, for a neighborhood consists of only three houses. When she has remarried, it is more stringent for him, and it is sufficient to distance her to a neighborhood. But when she has not remarried and he is a Kohen, whose prohibition is more lenient because she is single, they were strict with him to distance her from the entire alley (Tosafot, and this is also apparent from Rashi; examine it well).

כו. ויש מרבותינו דס"ל דשכונה גדולה ממבוי ובנשאת החמירו טפי מפני שהיא א"א ובלא נשאת בכהן לא החמירו כל כך ודי בהרחקת מבוי (רא"ש ור"ן) וגרושת ישראל שנשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה דינה כגרושה לכהן (רא"ש) דגם זהו איסור לאו ויש מגמגמים בזה (ר"ן בשם ר"י) וס"ל דאף במבוי רשאה לדור עמו דבלא קדושין ליכא לאו דמחזיר גרושתו משנשאת לאחר (שם) ומיהו בחצר אחד וודאי דאסורין לדור ולשיטה זו אין לנו ראיה על ישראל שגירש את אשתו ולא נשאת שתהא אסורה לדור עמו בחצר אחד (סמ"ג) אבל מהפוסקים מבואר דגם זה אסור כמו שיתבאר ואינה דומה לשבויה שהתירו חז"ל לדור עמה בחצר אחד ובלבד שלא יתייחדו כמ"ש בסי' ז' סעי' ט"ז דהתם הטעם מפני שהדבר ספק כמ"ש שם (וכ"מ מרש"י):

26. And some of our Rabbis hold that a neighborhood is greater than an alley and they were more stringent regarding living arrangements because it is a prohibited relationship (erva), and without marriage to a Kohen they were not so stringent, and distancing as in the case of an alley is sufficient (Rosh and Ran). And a Jewish divorcee who remarries and then becomes a widow or is divorced again, her status is like that of a divorcee to a Kohen (Rosh), for this too is a prohibition by a negative commandment, although there are those who are hesitant about this (Ran in the name of R"i) and hold that even in an alley she is permitted to live with him because without sanctification there is no prohibition of remarrying one's divorcee after she married another (there). However, in the same courtyard it is certainly forbidden for them to live together, and according to this opinion, we have no proof that a Jew who divorced his wife and she did not remarry would be forbidden to live with him in the same courtyard (SeMaG). But from the decisive authorities, it is explained that this too is forbidden, as will be clarified, and it is not similar to a captive woman whom the Sages permitted to live with in the same courtyard, provided they do not seclude themselves, as stated in Siman 7, Se'if 16, for there the reason is due to the matter being in doubt, as stated there (and this is also evident from Rashi).

כז. אבל הרמב"ם ז"ל בפכ"א מא"ב דין כ"ז כתב מי שגירש את אשתו מן הנשואין לא תדור עמו בחצר שמא יבואו לידי זנות ואם היה כהן לא תדור עמו במבוי וכפר קטן נדון כמבוי עכ"ל מבואר מדבריו שלא היה גורס בגמ' לא תנשא בשכונתו אלא המגרש אשתו לא תדור עמו בחצר אבל בשכונתו רשאה לדור (הה"מ) ולדבריו אפילו גרושת ישראל ולא נשאת אסורה לדור עמו בחצר אחד כמ"ש וכן איתא להדיא בירושלמי פ' הזורק ע"ש והכי קיי"ל ושיעורא דכפר קטן לא נתבאר כמה שיעורו (עחמ"ח סקי"ט) ואיסורא דמבוי אינו אלא במבוי סתום מג' רוחות כדרך שהיה בזמן הש"ס אבל במבוי מפולש שדרך רבים עובר ביניהם מותרים לדור אפילו בנשאת לאחר ואם גירשה מפני שאסורה עליו אפילו לא נשאת אסור לדור עמה כאלו נשאת לאחר ואם הוא איסור תורה כגון סוטה ורואה דם מחמת תשמיש אסורה לדור אף במבוי ואם הוא איסור דרבנן כגון שבויה אסורה בחצר ומותרת במבוי (שם סקכ"ב ועי' בהגר"א סקט"ז) ובשארי איסורי דרבנן י"א דדינו כשבויה וי"א דדינו כנשאת ונתגרשה דרק בשבויה הקילו (ב"ש סקט"ז):

27. However, Rambam of blessed memory writes in Chapter 21 of the Laws of Divorce, Law 27: "One who divorced his wife from the state of marriage should not reside with her in the same courtyard lest they come to promiscuity. And if he was a Kohen, she should not reside with him in the same alleyway (mavoy), and a small village is considered like an alleyway." His words indicate that he did not learn from the Gemara that she should not marry in his neighborhood, but rather that one who divorces his wife should not reside with her in the same courtyard. However, in his neighborhood, she is permitted to reside (according to the Maggid Mishneh). And according to him, even the divorced wife of an Israelite who has not remarried is forbidden to reside with him in the same courtyard, as mentioned, and it is explicitly stated in the Jerusalem Talmud in the chapter "HaZorek" (see there), and this is the law we follow. The measure of a small village has not been clarified as to its size (see Aruch Hashulchan, Section 19). The prohibition of an alleyway applies only to an alleyway closed on three sides, as was the case in the time of the Talmud, but in an open alleyway, where many people pass through, they are permitted to reside even if she has remarried. If he divorced her because she is forbidden to him, even if she has

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not remarried, it is forbidden to reside with her as if she has remarried to another. And if it is a Torah prohibition, such as a suspected adulteress or one who sees blood due to intercourse, it is forbidden to reside even in an alleyway. If it is a rabbinic prohibition, such as a captive woman, it is forbidden in the courtyard but permitted in the alleyway (see there, Section 22 and see Gra, Section 16). And regarding other rabbinic prohibitions, some say it has the same law as a captive woman and some say it has the same law as if she has remarried and divorced, and only in the case of a captive woman was the leniency applied (see Beit Shmuel, Section 16).

כח. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ז' אם רה"ר מפסיק בין בתיהם אפילו אין בכל העיר שום יהודי רק הם לבד שרי עכ"ל ביאור דבריו נ"ל דכבר נתבאר בסעי' כ"ו דכשנשאת לאחר מחמרינן בה טובא דאפילו בשכונה גדולה אסורה לדור עמו וכ"ש במבוי וזהו דעת הטור ע"ש ובסעי' כ"ז נתבאר דבמבוי מפולש שדרך רבים עובר ביניהם ג"כ שרי ומסתברא דזהו רק במקום שנמצאים שם יהודים גם בלעדם דאז יתייראו מלהתייחד אבל אם רק הם לבדם בעיר אסור גם במפולש דבקל יתייחדו וזהו שאומר דאם רה"ר מפסיק בין בתיהם כלומר שדרים זה כנגד זו והיינו שהוא דר בעבר אחד והיא בעבר אחר ורה"ר מפסיק ביניהם דאז שרי אף אם אין יהודי בלעדם דכיון שאם ירצו להתייחד בהכרח שאחד מהם יעבור דרך רוחב רה"ר ירגישו בזה גם האינם יהודים שבתוך העיר אבל אם דרים שניהם בדיוטא אחת יתייחדו בקל מפני שיעברו בצידי רה"ר שאינו ניכר כל כך ולכן בכה"ג אסור אף במפולש ואפלו דרים רחוקים זה מזו ויש מי שאומר דכוונתו דאין האיסור רק כשדרים בית אצל בית שיכולים לעבור דרך הכותל שביניהם אבל אם בית אחד מפסיק ביניהם מקרי רה"ר מפסיק ביניהם (חמ"ח סק"כ) והשיגו עליו (בסקכ"א) ולי נראה כמ"ש (וכ"מ מלשון הג"א דאל"כ היה לו לומר אם אין סמוכים זל"ז והרמ"א הרכיב דברי הג"א עם דברי תה"ד ועב"י ודו"ק):

28. And our teacher, the Rema, wrote in section 7: "If a public thoroughfare separates between their houses, even if there are no other Jews in the city besides them, it is permitted." End of quote. The explanation of his words, it seems to me, is as follows: It has already been clarified in section 26 that when she marries another man, we are very strict with her, to the extent that even in a large neighborhood she is forbidden to live with him, and certainly in a cul-de-sac. This is the opinion of the Tur. And in section 27, it was explained that in an open alleyway where a public path passes between them, it is also permitted. It seems reasonable that this is only in a place where there are other Jews besides them, because then they will be afraid to seclude themselves. But if they are the only ones in the city, it is forbidden even in an open alleyway, because they can easily seclude themselves. This is what he means by saying that if a public thoroughfare separates between their houses, meaning that they live opposite each other, that is, he lives on one side and she on the other side, and a public thoroughfare separates them, then it is permitted even if there are no other Jews besides them. Because, if they want to seclude themselves, one of them would necessarily have to cross the width of the public thoroughfare, and this would be noticed by even the non-Jews in the city. But if they both live on the same side, they can easily seclude themselves by passing along the sides of the public thoroughfare, which is not so noticeable, and therefore in such a case, it is forbidden even in an open alleyway. And even if they live far from each other, there is an opinion that says the prohibition is only when they live house next to house and can pass through the wall between them, but if one house separates between them, it is considered that a public thoroughfare separates them (Chokhmat Shlomo, section 20), and he was challenged on this (in section 21). And it seems to me as I have written (and this is also implied by the language of the Hagahot Asheri. Otherwise, he should have said "if they are not adjacent to each other." And the Rema combined the words of the Hagahot Asheri with those of the Terumat HaDeshen. See and analyze well).

כט. ראובן שגירש לאשתו והלכה ונשאת לאחר וילדה בנים והמגרש נשא אשה אחרת וילדה ממנו בנים מותרים הבנים להנשא זה עם זו ואין לחוש לומר מתוך שהם מחותנים יבואו לידי איסור וכ"ש שמותר שבת המגרש תקח את אחי המגורשת ואח המגרש יקח אחות המגורשת (באה"ט בשם כנה"ג) ואין לנו להרבות בגזירות מה שלא אמרו חז"ל:

29. Reuven divorced his wife, and she went and married another man and had children. The divorcer (Reuven) also married another woman and had children with her. The children are permitted to marry each other, and there is no concern that because they are related by marriage, they will come to a prohibition. All the more so, it is permitted for the daughter of the divorcer to marry the brother of the divorced woman, and the brother of the divorcer to marry the sister of the divorced woman (according to the Chida in the name of the Kenesset HaGedolah). We should not increase decrees beyond what the Sages have stated.

ל. אמרו חז"ל (שם) דאם היה לה מלוה אצלו עושה שליח לתובעו ולא תתבענו היא בעצמה ולהרמב"ם הוא בכל גרושה ולרש"י אין זה רק כשהוא כהן ולהלכה קיי"ל כהרמב"ם ואע"ג שאין מתייחדים בפ"ע מ"מ כיון שנושא ונותן עמה יש לחוש להתקרבותם שלא יתייחדו ויבא עליה וממילא דכל מין עסק אסורים לעשות ביחד כשצריכים לדבר ביחד ולישא וליתן עמה וכן להלוות זה מזו או זו מזה לאחר גירושין אסור אם לא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ע"י שליח וגרושה שבאה עם המגרש לדין מנדין אותם או מכין אותם מכת מרדות וכן אם דרים בחצר אחד (להרא"ש והר"ן והטור כשבאו לדין אין מכין אא"כ היה כהן או שנשאת ועב"ש סקי"ז ובטיו"ד סי' של"ד):

30. The Sages said (there) that if she had a loan with him, she appoints an agent to claim it, and she should not claim it herself. According to the Rambam, this applies to all divorced women, whereas according to Rashi, it is only when he is a Kohen, and according to the Halacha, we follow the Rambam. And even though they do not seclude themselves privately, nevertheless, since they conduct business together, there is a concern that they might become close and seclude themselves, and he may come upon her. Therefore, any type of business should not be conducted together when they need to speak together and negotiate, and similarly, lending each other money after the divorce is forbidden unless through an agent. If a divorced woman comes with her ex-husband to court, they are excommunicated or given lashes of rebellion. Similarly, if they live in the same courtyard (according to the Rosh, Ran, and Tur, when they come to court, they are not given lashes unless he was a Kohen or she remarried, and see Shach, subparagraph 17, and in Yoreh De'ah, Siman 334).

לא. אין האיסור אא"כ נושאין ונותנין ביחד כמו שבאו לדין או שאר עסק אבל אין עליו איסור שלא יכנס באקראי לבית שנמצאת שם גרושתו ומותר ליכנס לביתה באקראי אע"פ שנשאת הואיל שאינו דר שם ואינו נושא ונותן עמה (וכ"מ בפסחים ק"י:) ויש מחמירין גם בכה"ג (ב"י) וטעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרה ונ"ל דגם לדיעה זו אין להחמיר אלא בשוהה שם שעה או שתים ואין שם הרבה מישראל אבל בלא"ה לית לן בה (כ"מ בב"י ע"ש וא"ש דקדוק החמ"ח סקכ"ד ודו"ק):

31. The prohibition applies only if they are engaging in business together, such as coming to court or other dealings. However, there is no prohibition against entering incidentally into a house where his ex-wife is present, and it is permitted to enter her house incidentally even if she has remarried, as long as he does not reside there and does not engage in business with her (as is evident in Pesachim 110b). There are those who are stringent even in this case (Beit Yosef). The reason is that he might be drawn towards her. It seems to me that even according to this stringent opinion, one should only be stringent if he stays there for an hour or two and there are not many Jews present. Otherwise, there is no concern (as is evident in Beit Yosef, see there, and the precise explanation of Chokhmat Shlomo 24, and pay close attention).

לב. מותר לאדם לזון גרושתו כשאין לה ממה להתפרנס ואדרבה יש בה מצוה יותר מבשאר עני משום ומבשרך אל תתעלם ונמצא במדרש בראשית (פ' י"ז) באחד שנתן מעות לגרושתו למזונות ועי"ז ירדו גשמים אמנם לא יתן לה בעצמה כדי שלא יהא לו עסק עמה ורק יזונה ע"י שליח ואע"ג דבשם נתן לה בעצמו באמת לאו שפיר עביד בזה וראיה שהרי הגידו עליו לפני ר"ת שעשה איסור שדיבר עם גרושתו וכששאלו ר' תנחומא למה עשית כן והשיב שנכמרו רחמיו ע"ש:

32. It is permissible for a man to provide sustenance for his divorced wife when she has no means of support, and indeed, it is considered a greater mitzvah than supporting other poor people because of the commandment "and do not ignore your own flesh." It is found in Midrash Bereshit (Parashat 17) about a man who gave money to his divorced wife for sustenance, and as a result, rains came down. However, he should not give it to her directly to avoid having dealings with her; rather, he should support her through an intermediary. And even though it says there that he gave it to her directly, in truth, this was not proper behavior. The proof is that it was reported to Rabbi Tanchuma that he committed a sin by speaking with his divorced wife, and when Rabbi Tanchuma asked him why he did so, he replied that his compassion was aroused.

לג. כששניהם בחצר אחד ואחד מהם צריך לצאת מהחצר מפני שיש איסור שיהיו ביחד מי נדחה מפני מי אמרו חז"ל (שם) שהיא נדחית מפניו דטלטולי דגברא קשה מדאיתתא ופשוט הוא דזהו כשיש להם כח שוה בהחצר אבל אם החצר שלה הוא נדחה מפניה ורק כשהחצר הוא של שניהם או אם דרים בשכירות דאז נדחית מפניו ואחר הגירושין כשהיא נדחית מפניו כשרצונה להנשא ואז יצטרכו להרחיק זמ"ז מכל המבוי ומהשכונה כמו שנתבאר אין לאחד מבני מבוי שדר בו הראשון לישאנה אא"כ יקבל עליו להרחיק את עצמו ממבוי זה ומשכונה זו דהרי עליה להרחיק ממנו ולא הוא ממנה כמ"ש וממילא דהרוצה לישא אותה גם עליו להתרחק (חמ"ח וב"ש):

33. When both are in one courtyard and one of them needs to leave the courtyard because there is a prohibition against them being together, who must defer to whom? The Sages said (there) that she must defer to him, because moving a man is harder than moving a woman. It is obvious that this is when they have equal rights to the courtyard. But if the courtyard belongs to her, he must defer to her. And only when the courtyard belongs to both of them or if they are living there as tenants, then she must defer to him. And after the divorce, when she must defer to him, if she wants to remarry, they will need to distance themselves from each other from the entire alley and neighborhood as explained. No one from the alley where the first one resides may

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marry her unless he accepts upon himself to distance himself from this alley and neighborhood. For she must distance herself from him and not him from her, as we have said. Consequently, if someone wants to marry her, he too must distance himself. (Chokhmat Adam and Beit Shmuel)

לד. כל אלו הדברים אינו אלא בנתגרשה מן הנשואין אבל בנתגרשה מן האירוסין מותרת לדור עמו בחצר אחד ולתובעו לדין שהרי אין לבו גס בה וליכא למיחש לקלקול ולכן אם ידוע שהיו רגילין ביחד ולבו גס בה גם מן האירוסין נוהג כל הדינים שבארנו וכן יבם ויבמתו אחר חליצה דינם כארוסה ואם היה לבו גס בה אסורים לדור ביחד כן פסק הרשב"א בתשו' (סי' ר"ט והובא בב"י) ואיסור חליצה הוה כאיסור כהונה דהא גם בה יש לאו:

34. All these matters apply only if she was divorced from marriage, but if she was divorced from betrothal, she is permitted to live with him in the same courtyard and to summon him to court, for his heart is not familiar with her, and there is no concern for impropriety. Therefore, if it is known that they were accustomed to being together and his heart is familiar with her even from betrothal, all the laws that we have mentioned apply. Similarly, a yavam and his yevamah after chalitzah have the same status as a betrothed couple, and if his heart is familiar with her, they are forbidden to live together. This is the ruling of the Rashba in his responsa (Siman 209, cited in Beit Yosef). The prohibition of chalitzah is like the prohibition for a kohen, for there is also a negative commandment in her case.

לה. תניא בשמחות ספ"ב ב"ש אומרים המגרש את אשתו לא ישרה עמה לא במבוי ולא בחצר אם היה מבוי של שניהם הופך פתחו לצד אחר ואם היתה חצר של שניהם מפנה זה מפני זה ומפנה אשה מפני איש בד"א בזמן שנשאו והכהנת אע"ג שלא נשאו בד"א מן הנשואין אבל מן האירוסין לא וכן החולץ ליבמתו לא יפנה מפני שאין לבו גס בה עכ"ל (להרמב"ם י"ל דאמבוי קאי אבל מחצר בכל ענין אסור ומה שהשוה כהנת לנשואין אינו כפי הדעות שנתבאר ויש ליישב ודו"ק) (בירושלמי ריש קדושין איתא בכל הפרשה (מלאכי ב') כתיב ד' צבאות וכאן (בפסוק כי שנא שלח) כתיב אלקי ישראל ללמדך שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל בלבד):

35. It was taught in Simchot chapter 2: Beit Shammai say that one who divorces his wife should not reside with her, neither in an alley nor in a courtyard. If the alley belongs to both of them, he should turn his entrance to another side. And if the courtyard belongs to both of them, they should move away from each other, and a woman should move away from a man. In what case are these words said? When they were married. But concerning a priest's wife, even if they were not married, these words apply from marriage, but not from betrothal. And similarly, one who performs chalitzah for his yevamah should not move away because his heart is not familiar with her. End of quote. (According to the Rambam, this refers to an alley, but in any case, it is forbidden in a courtyard. And the equation of a priest's wife to marriage is not according to the opinions explained, and it can be reconciled, and pay attention to this.) (In the Jerusalem Talmud, the beginning of Kiddushin, it is written throughout the section (Malachi 2), "the Lord of Hosts," and here (in the verse "because he hated sending away") it is written "the God of Israel," to teach you that the Holy One, blessed be He, designated His name in divorces only in Israel alone).

סימן קכ

א. **דיני עיקרו של גט ושלא לכתוב אם לא שמע מהמגרש ובו ע"ב סעי'**
אין האשה מתגרשת אלא בכתב דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו שיכתוב בכתב שהוא פוטר אותה ומתירה לכל ונותנו בידה ואומר לה שהוא מתירה בו וזהו שנקרא גט (טור) וגט הוא לשון שטר והשטרות כולם נקראו גיטין בלשון ארמית וספר כריתות מתרגמינן גט פטורין ולא נצרך לנו לפרש גט אשה משום דברוב מקומות היכא דקתני גט סתם אגט אשה קאי (תוס' ריש גיטין וכ"כ הרמב"ם בפי' המשנה פ"ב ועתוי"ט):

1. The woman can only be divorced through a written document, as it is written: "He shall write for her a scroll of severance and place it in her hand and send her from his house." This means he must write a document that releases her and permits her to everyone, and he gives it to her and tells her that it releases her. This is what is called a "get" (Tor). "Get" is a term for a legal document, and all legal documents are called "gitin" in Aramaic. The term "scroll of severance" is translated as "get peturin." We do not need to specify "get of a woman" because in most places where "get" is mentioned alone, it refers to a woman's get (Tosafot, beginning of Gittin, and similarly Rambam in his commentary on the Mishnah, chapter 2, and Tosefot Yom Tov).

ב. בפירושא דוכתב לה ספר כריתות איפליגו תנאי בגמ' ר"מ ור' אליעזר דר"מ סבר עידי חתימה כרתי ור' אלעזר סבר עידי מסירה כרתי וביאור הדברים דר"מ סבר דוכתב לה אחתימה כתיב דעיקר השטר הם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

החתימות (רש"י ג':) כדכתיב בירמיה (ל"ב) וכתוב בספר וחתום והעד עדים ולכן כל הדינים שצריך בגט כמו לשמה ופסול מחובר אחתימות העדים קאי ועל כתיבת הגט לא קפדינן כלל אם נכתב לשמה או במחובר וכך היה אומר ר"מ אפילו מצא גט כתוב ומוטל באשפה וחתמו לשמו ולשמה ונתנו לה כשר (שם) ונמצא דלר"מ גט שאין עדים חתומים בו אפילו נמסר בפני עדים אינו גט כלל ומיהו גם לר"מ יש מרבותינו דס"ל דצריך עידי מסירה בשעת נתינת הגט ליד האשה דאין דבר שבערוה פחות משנים (תוס' ד'. ד"ה דקיי"ל ורא"ש פ"ט ס"ז) ולדינא אין נ"מ בזה דלא קיי"ל כר"מ כמו שיתבאר:

2. In the explanation of "and he writes her a document of divorce," the Tannaim in the Gemara disagree, Rabbi Meir and Rabbi Eliezer. Rabbi Meir holds that the signing witnesses effect the divorce, while Rabbi Elazar holds that the delivery witnesses effect the divorce. The explanation of the matter is that Rabbi Meir holds that "and he writes her" refers to the signing, as the essence of the document is the signatures (Rashi 3a), as it is written in Jeremiah (32:44), "And write in the book and sign it and attest it with witnesses." Therefore, all the requirements for the get (divorce document), such as being written for her sake and not being attached (to anything), apply to the signatures of the witnesses, and we do not care at all if the writing of the get was for her sake or attached. Thus, Rabbi Meir would say, even if one found a written get lying in the trash, and it was signed for his and her sake and given to her, it is valid (there). Hence, according to Rabbi Meir, a get without signed witnesses, even if delivered in the presence of witnesses, is not a get at all. However, even according to Rabbi Meir, some of our rabbis hold that delivery witnesses are required at the time of giving the get to the woman, as there is no matter of intimacy with fewer than two witnesses (Tosafot 4a, s.v. "for we hold," and Rosh 9:7). In practice, this does not make a difference, as we do not follow Rabbi Meir, as will be explained.

ג. ור' אליעזר סבר דוכתב לה אכתיבת הגט קאי שכשיכתוב הגט הוא או הסופר ע"פ ציויו יכתוב את הגט לשמו ולשמה ובתלוש וכל הפסולים שבגט הוא בכתיבתו ולא בחתימת העדים וא"צ כלל עידי חתימה מן התורה ותקנת חכמים היתה שיהא עדים חותמים על הגט מפני תקון העולם שמא ימותו העידי מסירה או ילכו למדה"י והבעל יערער לומר לא גירשתיה לפיכך תקינו רבנן עידי חתימה (ל"ו.) דכיון שיש עידי חתימה לא יוכל לערער ואין לשאול כיון דלר"א פסול גט בלא עידי מסירה עדיין יערער הבעל לומר שמסרו לה בלא עידי מסירה דאינו כן דכיון שיש עידי חתימה תלינן שמסתמא נעשה בהכשר (תוס' ורא"ש שם) וכך היה אומר ר"א אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תקון העולם (פ"ו.) וזה שכתוב בירמיה וכתוב בספר וחתום עצה טובה קמ"ל (רש"י ל"ו.) כדי שלא נצטרך להביא את העידי מסירה ואיפסקא הלכתא כר"א דקיי"ל הלכה כר"א בגיטין (ד'.) אמנם גם בדר"א נחלקו רבותינו הראשונים כמו שיתבאר בס"ד:

3. And Rabbi Eliezer holds that "and he writes her" refers to the writing of the get (divorce document), meaning that when the get is written, either by him or by the scribe according to his instructions, it must be written for her sake and while detached (from the ground). All the invalidations of the get pertain to its writing and not to the signing of the witnesses. There is no need for witnesses to sign the get according to Torah law; the sages instituted the requirement for witnesses to sign the get for the betterment of the world, lest the witnesses of the delivery die or go overseas, and the husband would contest and claim he did not divorce her. Therefore, the sages instituted the signing of witnesses (Gittin 36a), because with signed witnesses, he cannot contest. And there is no question that according to Rabbi Eliezer, a get is invalid without witnesses of delivery, and the husband could still contest by saying he delivered it without witnesses. This is not the case, because with signed witnesses, we assume that everything was done properly (Tosafot and Rosh there). This is what Rabbi Eliezer would say: Even though there are no witnesses on it, if it was given to her in front of witnesses, it is valid, for the witnesses sign the get only for the betterment of the world (Gittin 86a). And this is what is written in Jeremiah: "Write it in a book and seal it" which is a good counsel, teaching us (Rashi Gittin 36a), so that we would not need to bring the witnesses of delivery. The law is decided according to Rabbi Eliezer, as we hold that the law follows Rabbi Eliezer in matters of divorce (Gittin 4a). However, even among the followers of Rabbi Eliezer, our early sages disagreed, as will be explained with the help of Heaven.

ד. דעת רש"י ותוס' והמאור והרא"ש (פ"ט ס"ז) והטור בסי' קל"ג דגט בלא עידי מסירה אינו גט כלל אפילו חתמו בו העדים לשמו ולשמה דאין דבר שבערוה פחות משנים (וגם לר"מ כן כמ"ש) ולכן לר"א אע"ג דוכתב דקרא אכתיבה קאי ולא כתיב בתורה עידי מסירה אך בלא עדים אינו כלום והתורה גזרה בכל דבר איסור ע"פ שנים עדים יקום דבר ובארנו בזה בס"ד בח"מ ריש סי' רמ"א ע"ש והרמב"ם ז"ל בפ"א דין י' הסביר זה וזה לשונו ומניין שיתננו לה בפני עדים הרי הוא אומר ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת ב"ד ולמחר תהיה מותרת בלא עדים וכו' עכ"ל:

4. The opinion of Rashi, Tosafot, HaMaor, the Rosh (Chapter 9, Section 7), and the Tur in Siman 133 is that a get (divorce document) without witnesses to its delivery is not valid at all, even if the witnesses signed it for his and her sake, for there is no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter of ervah (sexual prohibitions) with less than two witnesses (and also according to Rabbi Meir, as stated). Therefore, according to Rabbi Eliezer, even though "and he writes" from the verse refers to the writing and the Torah does not explicitly mention witnesses to the delivery, without witnesses it is nothing. The Torah decreed that in every matter of prohibition, it shall be established by the testimony of two witnesses, and we have explained this with the help of Heaven in Choshen Mishpat, the beginning of Siman 241, see there. And Rambam, of blessed memory, in Chapter 1, Halacha 10, explained this and this is his wording: "And from where do we know that he should give it to her before witnesses? As it says, 'By the testimony of two or three witnesses, a matter shall be established,' and it is impossible that today she is forbidden and the one who comes upon her is liable to death by the court, and tomorrow she will be permitted without witnesses, etc." End quote.

ה. ואין לשאול לפ"ז והרי שנינו (פ"ו.) דמן התורה אם כתב בכתב ידו ואין עליו עדים לא עידי חתימה ולא עידי מסירה הולד כשר ואיך ניתרת בלא עדים כלל דכבר כתב הרשב"א ז"ל בקדושין (ס"ה:) וז"ל דהתם היינו טעמא משום דרחמנא רבייה בגיטין כממון מדכתיב וכתב לה דמשמע כל שכתב לה הוא בכתב ידו מגורשת ושטר גמור הוא כשטר שבממון עכ"ל ובארנו בח"מ שם במילתא בטעמא דבממון הודאת בע"ד כמאה עדים דמי משום דלא חב לאחריני כלומר שהאדם יכול לעשות בממונו כל מה שירצה ובגט ג"כ אין ענין הגט תלוי רק בהבעל בלבד שיכול לגרשה בע"כ ולכן כתיבת ידו הוה כמאה עדים וכהודאת בע"ד בממון ע"ש:

5. And one should not ask based on this (question), as we have learned (Gittin 86a) that according to the Torah, if a get (bill of divorce) is written in his own handwriting and there are no witnesses, neither signature witnesses nor delivery witnesses, the child (from a subsequent marriage) is legitimate. How can it be permitted without any witnesses at all? For the Rashba, of blessed memory, already wrote in Kiddushin (65b) as follows: "There, the reason is because the Torah compared a get to monetary matters, as it is written 'and he shall write her' (Deuteronomy 24:1), which implies that as long as he writes it for her, it is considered a valid document, similar to a monetary document." And we explained in Choshen Mishpat there, in the matter of the reason that in monetary matters, the admission of the party is like the testimony of a hundred witnesses because it does not impose a liability on others. That is to say, a person can do whatever he wants with his money. Similarly, with a get, the matter of the get depends only on the husband alone, who can divorce her against her will, and therefore his handwriting is like the testimony of a hundred witnesses, similar to the admission of a party in monetary matters. See there.

ו. עוד כתבו רבותינו דאפילו לאחר התקנה שהתקינו שיחתמו עדים על הגט מ"מ יכול לכתחלה ליתן גט רק בעידי מסירה בלבד בלא עידי חתימה כלל וזה שהתקינו שיחתמו עדים לא היתה התקנה שבלא עידי חתימה יפסול מדרבנן או שמחוייב לעשות כן לכתחלה אלא שתקנו ולימדו לעשות כן כדי שלא יהיה צריך לעידי מסירה אבל אם ירצה לכתחלה לסמוך על עידי מסירה יכול לסמוך וכן פירש"י (רא"ש פ"ד סי"ב):

6. Our Rabbis also wrote that even after the enactment that witnesses should sign the get (bill of divorce), nevertheless, one can initially give a get with only witnesses of delivery and without any signed witnesses at all. The enactment that witnesses should sign was not made so that lacking signed witnesses would invalidate the get rabbinically or that one would be required to do so initially, but rather they instituted and taught to do so in order that there would be no need for witnesses of delivery. However, if one wishes initially to rely on witnesses of delivery, he may rely on them. And so Rashi explained (Rosh, Chapter 4, Siman 12).

ז. אבל להרי"ף והרמב"ם בפ"א יש להם שיטה אחרת בכל זה והסכימו לזה הראב"ד והרמב"ן (בס' הזכות) והרשב"א והר"ן ז"ל (בפ"ט) דהרי"ף ז"ל שם האריך להוכיח דגם לר"א אין הכוונה דרק עידי מסירה כרתי אלא כלומר דגם ע"מ כרתי ולכתחלה צריך לעשות בע"מ מיהו גם אם רק חתמו עדים על הגט ומסר לה בינו לבינה הגט כשר כיון שיש עדים חתומים עליו כמו לר"מ דאינהו ס"ל דלר"מ א"צ כלל עידי מסירה דלא כמ"ש בסעי' ב' ור"א הוסיף דגם בע"מ בלבד כשר מיהו גם בעידי חתימה בלבד כשר וזה שלא אמרו חז"ל דלר"א אף ע"מ כרתי דבאמת הכשר דעידי חתימה לר"א אינו דומה לדר"מ דלר"מ כשר גם אם הגט לא נכתב לשמה כמו שבארנו ואלו לר"א כשלא נכתב לשמה פסול גמור הוא ועיקר מחלקותם תלוי בזה דלר"א וכתב דקרא אכתב הגט קאי ולר"מ אחת"י העדים קאי אלא דאמרינן דגם לר"א אם חתמו העדים א"ע בהגט וחתמו לשמה חשבינן לעדים אלו כאלו הם עידי מסירה (וער"ן שם):

7. However, according to the Rif and the Rambam in Chapter 1, they have a different approach to all of this, and the Raavad and the Ramban (in the Sefer HaZechut) and the Rashba and the Ran (in Chapter 9) agree with them. The Rif there elaborates to prove that even according to Rabbi Eliezer, the intention is not that only witnesses of delivery validate (the get), but rather that also witnesses of signing validate it. Ideally, it should be done with witnesses of delivery. Nevertheless, even if only witnesses signed the get and he delivered it to her privately, the get is valid because it has signed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witnesses on it, similar to Rabbi Meir's opinion. According to Rabbi Meir, there is no need at all for witnesses of delivery, unlike what was written in Section 2. Rabbi Eliezer added that even with only witnesses of delivery it is valid; however, it is also valid with only signed witnesses. The Sages did not say that according to Rabbi Eliezer, even witnesses of delivery validate it. In truth, the validity of signed witnesses according to Rabbi Eliezer is not similar to Rabbi Meir's approach. According to Rabbi Meir, it is valid even if the get was not written for her sake, as we explained, whereas according to Rabbi Eliezer, if it was not written for her sake, it is completely invalid. Their primary dispute depends on this: Rabbi Eliezer interprets "and he writes" to refer to the writing of the get, while Rabbi Meir interprets "and he writes" to refer to the signing of the witnesses. However, we say that even according to Rabbi Eliezer, if the witnesses signed on the get and signed it for her sake, we consider these witnesses as if they were witnesses of delivery (as explained by the Ran there).

ח. ואין לשאול לשיטה זו דאיך אפשר להתיר דבר שבערוה בלא עדים והרי הרמב"ם עצמו כתב כן כמ"ש בסעי' ד' אמנם התשובה היא דהעדים החתומים בהגט חשבינן להו כאלו עומדים בעת המסירה וכיון שיש עדים על עיקר הדבר והגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרו לה ונמצאו כאלו הם עצמם מעידים על המסירה (ר"ן שם) ולא תקשה לך הא הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ג מעדות דמה שאנו מקבלים עדות בשטר הוא רק מדרבנן אבל מן התורה מפיהם ולא מפי כתבם דכבר בארנו בח"מ סי' כ"ח סעי' י"ז ובסי' כ"ט סעי' א' דאין זה רק בשטרי ראיה כמו שטר מלוה ולא בשטרי קנין וכ"ש בגיטין וקדושין שהתורה צותה לגרש רק בגט כשעדים חתומים בו הוה כמעידים לפנינו והמקדש בשטר ג"כ כן דאיתקש הויה ליציאה לענין קדושי שטר כמ"ש בסי' ל"ב סעי' ג' ע"ש:

8. And one should not question this method by asking how it is possible to permit a matter of prohibited relations without witnesses, since Rambam himself wrote this, as mentioned in section 4. However, the answer is that the witnesses who signed the get (divorce document) are considered as if they were present at the time of delivery. Since there are witnesses to the essential matter and the get is found in her possession with these witnesses, it is known that the husband delivered it to her, and it is as if they themselves are testifying to the delivery (Ran there). Do not be troubled by the fact that Rambam wrote in chapter 3 of Testimony that accepting testimony in writing is only Rabbinic, but according to Torah law, it must be verbal testimony, as we have already explained in Choshen Mishpat, section 28, paragraph 17, and in section 29, paragraph 1, that this applies only to documentary evidence like a loan document, but not to documents of acquisition, and certainly not to gittin (divorce documents) and kiddushin (marriage documents), where the Torah commanded that divorce must be through a get with signed witnesses, which is considered as if they are testifying before us. The same applies to betrothal by document, as it is compared to divorce in the matter of a document of betrothal, as mentioned in section 32, paragraph 3.

ט. ויש לשאול לשיטה זו שאלה גדולה והרי קיי"ל דלר"א דע"מ כרתי כותבין גט גם על דבר שיכול להזדייף כמ"ש הרמב"ם בפ"ד דין ב' ובטור וש"ע סי' קכ"ד ובשלמא לשיטה הקודמת דבלא ע"מ א"א להיות גט כלל שפיר דהבאה לינשא צריכה להביא עידי המסירה ואם יהיה זיוף יכירו (רש"י כ"ב:) אבל לשיטה זו דגם לר"א סמכינן אעידי חתימה היאך מותר לכתוב על דבר שיכול להזדייף והרי לר"מ אסור כמ"ש שם בש"ס אמנם באמת הרמב"ם ז"ל שם תיקן זה שכתב וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה עכ"ל וכוונתו דאם סמכינן רק על עידי חתימה וודאי אסור לכתוב על דבר שיכול להזדייף (עחמ"ח סי' קכ"ד סק"ב) ותדע לך שכן הוא שהרי גם לשיטה ראשונה אחר התקנה שיחתומו על הגט וא"צ להביא עידי מסירה כשבאה להנשא אמאי כשר בדבר שיכול להזדייף אלא וודאי כשכתוב על דבר שיכול להזדייף כשבאה לינשא אין מתירין אותה אם אין העידי מסירה לפנינו וזהו שכתב הטור שם אע"פ שהוא דבר המזדייף כשר וכו' והוא שיהא עידי מסירה לפנינו עכ"ל ויתבאר בס"ד בסי' קכ"ד ע"ש:

9. And according to this opinion, a significant question arises: For it is established that according to Rabbi Eliezer, a conditional intent (al menat) validates the bill of divorce (get), and thus one may write a get even on a material that can be easily forged, as Maimonides writes in Chapter 4, Law 2, and in the Tur and Shulchan Aruch, Siman 124. And according to the previous opinion that without conditional intent it cannot be a valid get at all, it is understood that the woman coming to remarry must bring witnesses of delivery (eidim mesira), and if there is forgery, they will recognize it (Rashi 22b). But according to this opinion, that even according to Rabbi Eliezer we rely on the witnesses of signing (eidim chatima), how is it permissible to write on a material that can be easily forged, for according to Rabbi Meir it is forbidden, as stated in the Talmud there. However, in truth, Maimonides of blessed memory addressed this when he wrote that one may write on a material that can be easily forged, provided that it is given to her with witnesses of delivery. His intention is that if we rely solely on the witnesses of signing, it is certainly forbidden to write on a material that can be easily forged (Chidushei Maharach Siman 124, Sec 2). And you should know that this is so, for even according to the first opinion, after the enactment that they sign on the get and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there is no need to bring witnesses of delivery when she comes to remarry, why is it valid on a material that can be easily forged? Rather, it must be that when it is written on a material that can be easily forged, when she comes to remarry, she is not permitted unless the witnesses of delivery are present. And this is what the Tur wrote there: even though it is on a material that can be easily forged, it is valid, provided that the witnesses of delivery are present. And it will be explained with God's help in Siman 124, see there.

י. ואדרבא עיקר ראיית הרי"ף ז"ל הוא מתקנה זו שיחתומו עדים על הגט כדי שלא תצטרך להביא את עידי המסירה ואם נאמר דבלא ע"מ אינו גט כלל מה תועלת בתקנה זו דמי יימר שנתנו לה בעידי מסירה וזה שכתבנו בסעי' ג' הטעם דסמכינן אעידי חתימה דוודאי עשו כהוגן עדיין קשה הא גם עידי החתימה אינם לפנינו ואם תאמר דבלא ע"מ לא היו חותמין א"ע בהגט דא"א לומר כן דהא קיי"ל כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו ואכתי מי מעיד שלא נתנו לה בלא ע"מ (רמב"ן ור"ן) ולשיטה ראשונה צ"ל הטעם דהא גם בלא זה יש לשאול למה כותבין לאיש בלא אשתו ניחוש שמא יכתוב בניסן ולא יתן עד תשרי והוה ליה גט מוקדם ופסול אלא דצ"ל דקים לן דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ובוודאי יתן לה בו ביום (תוס' ב"ב קס"ז.) וא"כ לפ"ז גם זה א"ש דכיון דלא מקדים פורענותא לנפשיה בוודאי נתן לה כדין בעידי מסירה דהכל יודעים שאין דבר שבערוה פחות משנים ושמא תאמר דא"כ למה לנו תקנת עידי חתימה דמטעם שבארנו היה לנו להתירה גם בלא ע"ח די"ל דוודאי אם היינו יודעים שהבעל כתב גט זה ונתן לה היינו אומרים כן אבל כיון שאין כאן עדים כלל אמרינן שהיא בעצמה כתבתו או צותה לכתוב וכשיש עדים חתומים לא חיישינן לזה מפני שהעדים לא יחתומו בלא ציוי הבעל וכשהגט הוא בכתב ידי הבעל מן התורה וודאי דכשר אבל מדרבנן היא פסול ואם נשאת תצא דזהו משלשה גיטין הפסולין ורק הולד כשר אבל אם נשאת תצא (פ"ו.) (וראיית הרי"ף מכתב סופר ועד למה פסול מי גרע מאין עדים כלל כתב בעצמו בשם גאון דהוה כמזוייף מתוכו וגם רבינו אפרים תלמידו נחלק עליו כמ"ש המאור אך מה שהקשה הר"א ממה דלא אמרו אף ע"מ כרתי תרצנו בטוב בסעי' ז' בס"ד ודו"ק):

10. On the contrary, the primary proof of the Rif, of blessed memory, is from this ordinance that witnesses should sign the get (bill of divorce) so that she will not need to bring the witnesses of delivery. If we say that without witnesses to the delivery it is not a valid get at all, what benefit is there in this ordinance, as who can say that it was given to her with witnesses of delivery? And what we wrote in section 3, the reason we rely on the signing witnesses, as they certainly acted properly, is still difficult, as even the signing witnesses are not present before us. And if you say that without witnesses to the delivery, they would not sign the get, this cannot be said because we hold that a get can be written for a man even if his wife is not with him. And still, who testifies that it was not given to her without witnesses of delivery (Ramban and Ran)? And according to the first opinion, the reason must be that even without this, one could ask why a get is written for a man without his wife; we should be concerned that he might write it in Nisan and not give it until Tishrei, and it would be an early get and invalid. Rather, it must be said that we are certain that a person does not bring calamity upon himself, and he will surely give it to her on that same day (Tosafot Bava Batra 167). And if so, according to this, it also makes sense that since a person does not bring calamity upon himself, he will surely give it to her properly with witnesses of delivery, as everyone knows that matters of sexual immorality require at least two witnesses. And you might say, if so, why do we need the ordinance of signing witnesses, since based on what we have explained, we should permit it even without signing witnesses? It can be said that certainly if we knew that the husband wrote this get and gave it to her, we would say so. But since there are no witnesses at all, we say that she herself wrote it or commanded it to be written. And when there are signed witnesses, we do not worry about this because the witnesses would not sign without the husband's command. And when the get is in the husband's handwriting, from the Torah it is certainly valid, but rabbinically it is invalid, and if she marries, she must leave him. This is one of the three invalid gets where the child is still legitimate but if she marries, she must leave him (Gittin 86). And the proof of the Rif from the scribe's writing and why it is invalid, who is it worse than if there are no witnesses at all, he wrote in the name of a Gaon that it is like a forged document internally, and Rabbi Ephraim, his student, disagreed with him as the Maor wrote. However, what Rabbi Eliyahu asked about why they did not also say that witnesses of delivery finalize it, we answered well in section 7 with God's help, and be precise in your studies.

יא. וגם לשיטה ראשונה יש לשאול דבש"ס אמרינן דגם לר"א דא"צ ע"ח מ"מ אם חתמו בו עדים פסולים או שחתמו שלא לשמה הוה כמזוייף מתוכו ופסול והכי קיי"ל איזו חששא יש בזה ונהי דבפסולי עדות יש חשש שמא תהא גם המסירה בפניהם (רש"י י': ד"ה מודה) אבל בשלא לשמה איזה חששא שייך בזה כיון דבהכרח שיהיה עידי מסירה ולשיטת הרי"ף והרמב"ם ניחא דיש לחוש שנסמוך אעידי חתימה בלבד אבל לשיטה ראשונה קשה וצ"ל דגזרינן חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין החתימות לשמן יאמרו דגם הכתיבה א"צ לשמה (תוס' ד'. ד"ה מודה) ומדברי הרמב"ם ז"ל פ"א דין י"ז ופ"ג דין ח' מבואר דא"צ במזוייף מתוכו שום טעם שיהא קלקול עי"ז אלא דזהו כעצם פסול דקיי"ל כחכמים דאף בשמות מובהקים פסול כיון שבעצם חתימתן יש דבר שלא כדיני גט (ובהרחיק העדים מן הכתב מכשיר שם מפני שאין הפסול בעצם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

החתימות ומדבריו שם בדין י"ח מוכח דלא ס"ל סברת התוס' דאף החששא שכתבנו דניחוש שנסמוך על ע"ח לבד לא ס"ל וכ"ש הא ע"ש ודע דמגיטין פ"ו: מאן תנא אר"י דלא כר"א וכו' הא לא ידעי וכו' צ"ע לשיטת הרי"ף דלשיטתו הא גם לר"א יכול לסמוך על ע"ח ואפשר לומר דהיינו דמשני אביי ע"ש ור"ל דא"א לומר דבעי נתינה לשמה כיון שביכולת לסמוך גם על ע"ח ודו"ק):

11. And even according to the first opinion, there is a question, for in the Talmud it is said that even according to Rabbi Eliezer, who does not require it to be written for her sake, nevertheless, if invalid witnesses signed it, or if it was signed not for her sake, it is considered as if it were internally falsified and invalid. And this is the established law. What concern is there in this? And while in the case of invalid witnesses, there is a concern that the delivery might also be in their presence (Rashi 10a, s.v. "admits"), but in the case of it not being for her sake, what concern is relevant here, since it is necessary to have witnesses for the delivery? According to the Rif and the Rambam, it is understandable that there is a concern that one might rely solely on the signing witnesses. But according to the first opinion, it is difficult. And it must be said that we decree regarding signing because of writing, for if the signatures are not done for her sake, people might also say that the writing does not need to be for her sake (Tosafot 4a, s.v. "admits"). From the words of the Rambam, in Chapter 1, Law 17, and Chapter 3, Law 8, it is clear that in the case of an internally falsified document, there is no need for any reason that would cause damage, but it is inherently invalid, as we hold like the Sages that even with explicitly stated names, it is invalid because there is something inherently wrong in the signing of it (and when the witnesses are distanced from the writing, he validates there because the invalidity is not inherent in the signatures; and from his words there in Law 18, it is proven that he does not hold the opinion of Tosafot, and certainly not the concern that we have mentioned, that we might rely solely on the signing witnesses). And know that from Gittin 6b: "Who is the Tanna? Rabbi Yochanan said not like Rabbi Eliezer, etc. This needs investigation according to the Rif, who, according to his opinion, Rabbi Eliezer can also rely on the signing witnesses. And it is possible to say that this is what Abaye answers there, and it means that it is impossible to say that it requires giving for her sake since it is possible to rely solely on the signing witnesses, and investigate this well.

יב. כתב הרמב"ם ריש פ"ב זה שנאמר בתורה וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה אחד הכותב בידו או שאמר לאחר לכתוב לו ואחד הנותן בידה או שאמר לאחר ליתן לה לא נאמר וכתב אלא להודיע שאין מתגרשת אלא בכתב ונתן שלא תקח מעצמה עכ"ל והדבר פשוט במשנה וגמ' דא"צ הבעל לכתוב בעצמו אלא דגם הסופר יכול לכתוב (פ"ז:) בצוויו של הבעל דא"א לומר דכוונת התורה שהבעל בעצמו דווקא יכתוב שהרי בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו ועוד דבהאי קרא כתיב ושלחה מביתו ודרשינן מזה שהבעל עושה שליח (רפ"ב דקדושין) ואע"ג דזהו בנתינה של הגט ddרשינן גם על האשה שהיא עושה שליח וגם דרשינן ששליח עושה שליח ובכתיבת הגט צריך הסופר לשמוע מפיו דווקא כמו שיתבאר מ"מ לא גרע מכל שליחות שבתורה ואפילו למי שסובר דלא בעי שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר וזה שצריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו לאו משום שליחות אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה אלא חשיב סתמא ופסול (תוס' כ"ב: ד"ה והא) אין לשאול מנלן לומר כן דלאו אבעל קאי דגם לזה יש ראיה מן התורה דכל מקום דכתיב וכתב א"צ שהוא יכתוב אלא שיהא כתוב ועומד הרי כתיב במזוזה וכתבתם על מזוזת ביתך האם נאמר דכל אחד מישראל מחוייב לכתוב המזוזה שלו אלא הסופר כותב וראיה גדולה מזו הרי בפרשת תבא כתיב ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר וגו' והקמת לך אבנים גדולות וגו' וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וגו' האם כל אחד מישראל כתב על האבנים אלא כיון שע"פ ציוי משה רבינו וכלל ישראל כתבו יחידים מהם מיקרי שכולם כתבו וה"נ כשהסופר כותב בציוי הבעל מקרי שהבעל כתב אותו ואין לשאול למה בכתיבת מזוזה כותב הסופר מעצמו בלא ציוי בעל הבית ובגט צריך ציוי משום דבעינן כתיבה לשמו ולשמה ובלא ציויו לא חשיב לשמה כמו שנתבאר (ועל האבנים נראה מיהושע ח' שהוא כתבן וכל התורה מרע"ה בעצמו כתבה ולכן נאמר כתב לך וגו' כלומר אתה ולא אחר ובסוף בשלח דכתיב כתוב זאת זכרון וגו' ולא כתיב לך משום דשם מרומז גם על מעשה עמלק שבנביאים ומעשה המן שבאסתר כדאיתא במכילתא ומגילה ז'. ודו"ק):

12. The Rambam wrote at the beginning of Chapter 2 (of Hilchot Gerushin): "That which is said in the Torah, 'and he writes her a document of divorce and gives it into her hand,' whether he (the husband) writes it with his own hand or instructs another to write it for him, and whether he gives it into her hand or instructs another to give it to her, it is not stated 'and he writes' except to indicate that she can only be divorced through a written document, and 'gives' to indicate that she should not take it herself." And this is clear in the Mishnah and Gemara (Gittin 7b) that the husband does not need to write it himself, but rather the scribe can write it by the husband's command. It is impossible to say that the Torah intended for the husband himself to write it, for throughout the entire Torah, a person's agent is considered as himself. Additionally, in this verse, it is written, 'and he shall send her out of his house,' from which we derive that the husband can appoint an agent (Kiddushin 41a). Although this applies to the giving of the get, from which we also derive that the woman can appoint an agent and that an agent can appoint another agent, the writing of the get requires the scribe to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hear directly from the husband, as will be explained. Nevertheless, it is no less than any other agency in the Torah. Even according to the opinion that agency is not required for writing, 'and he writes' does not refer to the husband but to the scribe. The requirement for the husband to instruct the scribe and the witnesses to sign is not due to agency but because if the husband does not command, it is not considered written for her sake and is therefore invalid (Tosafot Gittin 22b, s.v. veha). One should not question from where we derive this, as there is also proof from the Torah. In every place where it is written, 'and he writes,' it does not require that he himself writes but that it should be written. Thus, it is written regarding the mezuzah, 'and you shall write them on the doorposts of your house.' Do we say that every Jew is obligated to write his own mezuzah? Rather, the scribe writes it. A greater proof is from the portion of Tavo, where it is written, 'And Moses and the elders of Israel commanded the people, saying...and you shall set up great stones...and you shall write upon them all the words of this law...' Did every Jew write on the stones? Rather, since it was by the command of Moses and the entirety of Israel, individuals wrote and it is considered as if they all wrote. Similarly, when the scribe writes by the husband's command, it is considered that the husband wrote it. One might ask why the scribe writes a mezuzah by himself without the command of the homeowner, while a get requires the husband's command. This is because we require it to be written for her sake, and without his command, it is not considered for her sake, as explained. (And regarding the stones, it seems from Joshua 8 that he wrote them, and the entire Torah was written by Moses himself, and therefore it is stated, 'write for yourself,' meaning you and no other. In the end of Beshalach, where it is written, 'write this for a memorial,' it does not state 'for yourself' because there it alludes also to the act of Amalek, which is in the Prophets, and the act of Haman in Esther, as stated in the Mechilta and Megillah 7a. Pay close attention to this.)

יג. כתב רבינו הב"י בסעי' א' הגט צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו עכ"ל מבואר מדבריו דבעינן שליחות בכתיבת הגט דוכתב אבעל קאי וכן נראה להדיא מדבריו בספרו הגדול בסי' קכ"ג ע"ש וכן משמע מהטור שם שכתב שיכתבנו הוא או שלוחו ע"ש ולפ"ז מ"ש הטור בריש סי' זה וגט זה צריך שיכתבנו הבעל או יצוה לסופר לכתבו עכ"ל כוונתו ג"כ בתורת שליחות:

13. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 1: The get (divorce document) must be written by the husband or his agent, end quote. It is clear from his words that agency is required in the writing of the get, and "and he shall write" refers to the husband. This is also explicitly evident from his words in his major work in section 123, see there. Similarly, this is implied by the Tur there, who wrote that he should write it himself or his agent, see there. According to this, what the Tur wrote at the beginning of this section, "This get must be written by the husband or he must instruct a scribe to write it," end quote, his intention is also in the capacity of agency.

יד. אבל יש מרבותינו שכתבו להדיא דא"צ שליחות בכתיבה (רשב"א דף כ"ב: והר"ן שם) דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר וזה שאסור לו לכתוב שלא בציוי הבעל משום דבלא ציויו לא חשיב לשמה דאשה לאו לגירושין עומדת ויש לזה ראיה מריש זבחים דמבואר שם דאי הוה אמרינן דאשה לגירושין עומדת הוה כשר כשהיה הסופר כותבו גם בלא ציוי הבעל (רשב"א) אמנם כיון שאינה עומדת לגירושין בלא ציוי הבעל לא חשיב לשמה אף שמתכוין לשמו ולשמה דאין זה כוונה מעליא בלא ציויו (שם) ורבותינו בעלי התוס' כמסתפקים בזה דבמקום אחד כתבו דבעינן שליחות בכתיבה (ט': ד"ה אע"פ) ובמקום אחד כתבו שני דעות בזה (כ"ב: ד"ה והא) והרא"ש ז"ל (שם) הביא ג"כ השני דעות ומ"מ מסקנתו נראה דבעינן שליחות ע"ש ובדעת הרמב"ם ז"ל אין הכרע ע"ש (ומדבריו בפ"ג הל' ט"ז מתבאר דלא בעי שליחות ע"ש ודו"ק) ובין שני דעות אלו יש נפקותא לדינא ויתבאר בס"ד בסי' קכ"ג ע"ש וגם יש מחלוקת בין הראשונים אי בעינן בני כריתות בכתיבת הגט ושם יתבאר בס"ד:

14. However, there are some of our Rabbis who explicitly wrote that agency is not required for writing [the get] (Rashba, 22b; Ran, there). The term "and he shall write" does not refer to the husband but rather to the scribe. The prohibition against the scribe writing without the husband's command is because, without his command, it is not considered written for her sake, as a woman is not presumed to be in a state of divorce. There is proof for this from the beginning of Zevachim, where it is explained that if we said a woman is presumed to be in a state of divorce, it would be valid even if the scribe wrote it without the husband's command (Rashba). However, since she is not presumed to be in a state of divorce, without the husband's command, it is not considered written for her sake, even if he intends for her sake and her name, because this intention is not sufficient without his command (there). Our Rabbis, the Tosafists, are uncertain about this matter. In one place, they wrote that agency is required for writing (9a, s.v. "even though"), and in another place, they wrote two opinions on this (22b, s.v. "and this"). The Rosh, of blessed memory (there), also brought two opinions, but his conclusion seems to be that agency is required (see there). Regarding the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rambam's opinion, it is not decisive (see there; however, from his words in Chapter 3, Halacha 16, it appears that he does not require agency, see there and examine carefully). There are practical differences in law between these two opinions, which will be explained with G-d's help in Siman 123, see there. Additionally, there is a disagreement among the early authorities whether we require "sons of severance" in the writing of the get, and this will also be explained with G-d's help there.

טו. עוד נ"ל דיש נפקותא בין שני דעות אלו לענין גט חרש דרבינו ירוחם כתב בגט חרש נוסחא אחרת מסתם גיטין דבסתם גיטין הבעל מדבר בעדו ובגט חרש הב"ד הם המדברים כמו שיתבאר בסי' קכ"א ויש שתפסו בדבריו דכותבין גט כשארי גיטין ונוסחת רי"ו הוא תוספת על כל הגיטין כמ"ש שם (ב"ש שם סק"ט וצ"צ סי' ס"ח בשם תוי"ט) אבל רבים חולקים בזה וס"ל דזהו נוסחת גט חרש ולא יותר (שבו"י סי' קכ"ג ועוד גדולים) וכן מבואר להדיא מדברי רי"ו שזהו מתקנת הגאונים ע"ש ויראה לי דבוודאי אם בכתיבת הגט צריך שליחות א"א בגט חרש שהסופר יכתוב ככל הגיטין דאין חרש עושה שליח ובהכרח שב"ד יכתבו ע"פ רמיזתו ואתי גיטא דרבנן ומפקא קדושי דרבנן אבל אם א"צ שליחות אלא ציוי הבעל שפיר יכול הסופר לכתוב ע"פ רמיזותיו כמו ע"פ ציוויו של פקח וזה אין סברא לומר כלל דאף אם צריך שליחות בכתיבה יכול החרש לעשות שליח בגט שלו שהוא דרבנן כמו שיש מי שרצה לומר כן דאין זה סברא כלל ובכל הש"ס והפוסקים משמע להדיא דמי שאינו בר שליחות אינו יכול לעשות שליח גם במילי דרבנן (וכ"מ להדיא מתוס' גטין ס"ד: ד"ה שאני ע"ש ודברי הב"ש שם שכתב סברא זו תמוה ודו"ק):

15. Furthermore, it seems to me that there is a practical difference between these two opinions regarding a deaf-mute's get (divorce document). Rabbeinu Yerucham wrote that a deaf-mute's get has a different formula than standard gittin (divorce documents). In standard gittin, the husband speaks on his own behalf, but in a deaf-mute's get, the court speaks for him, as will be explained in Siman 121. Some understand from his words that a get is written like other gittin, and the formula of Rabbeinu Yerucham is an addition to all gittin, as mentioned there (Beit Shmuel in section 9 and Tzemach Tzedek in Siman 68 quoting Tosefot Yom Tov). However, many disagree with this and hold that this is the specific formula for a deaf-mute's get and nothing more (Shu”t Beit Ya’akov Siman 123 and other great authorities). It is also explicitly stated in the words of Rabbeinu Yerucham that this is an enactment of the Geonim. It seems to me that certainly, if the writing of the get requires agency, a deaf-mute cannot have the scribe write like all other gittin because a deaf-mute cannot appoint an agent. Therefore, the court must write based on his gestures, and it becomes a Rabbinic get that nullifies Rabbinic kiddushin. However, if agency is not required but merely the husband's command, then the scribe can write based on his gestures just as he would based on the command of a hearing person. This opinion seems baseless because even if agency is required for the writing, a deaf-mute can appoint an agent for his get, which is Rabbinic, as some have suggested. This has no basis at all, and throughout the Talmud and the decisors, it is clear that one who cannot appoint an agent cannot do so even in Rabbinic matters (as is explicitly stated in Tosafot Gittin 64b s.v. "Shani" see there, and the words of the Beit Shmuel who wrote this opinion are astonishing. Investigate this thoroughly).

טז. יראה לי דאפילו להפוסקים דא"צ שליחות בכתיבת הגט מ"מ כשמצוה להסופר לכתוב היה זה בתורת שליחות ואינהו לא קאמרי אלא דיכול לצוות גם למי שאינו ראוי לשליחות כמו שיתבאר בסי' קכ"ג או אם הבעל אינו ראוי לעשות שליח כהדין הקודם אבל במקום הראוי הוה שליח דגם בכל מינוי שליחות א"צ לומר להשליח הנני עושה אותך שליח לכך וכך אלא אומר לו לך ועשה והרי בתרומה הוה שליחות כשאומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום (נדרים ל"ו:) אע"ג דבתרומה א"א בלא שליחות (ומ"ש הר"ן שם זהו לנדרים מפני שאינו מייחדו לו ביחוד כמ"ש התוס' גיטין ס"ו. והמפרש שם) ומהטור גופיה יש ראיה ברורה לזה דאיהו מצריך שליחות בכתיבת הגט כמ"ש בסי' קכ"ג ומ"מ כתב בכאן או יצוה לסופר לכתבו ש"מ דע"פ הציוי נעשה שליח ולפיכך בכל סידורי גיטין שהבעל אומר להסופר כתוב לי גט וכו' הוה בתורת שליחות ולכן הטור והש"ע בסי' קנ"ד בסדר הגט לא הזכירו שם שליחות דדא ודא אחת היא וזה שבשליחות הגט מבואר שם בסעי' צ"ז שיאמר לו הנני ממנה אותך להיות שלוחי להוליך גט וכו' זהו כדי להודיעו שעושה אותו שליח להולכה כמ"ש שם בסעי' כ"ה ע"ש:

16. It seems to me that even according to the authorities who hold that agency is not required for the writing of a get (divorce document), nevertheless, when the husband instructs the scribe to write it, it is considered as if he is appointing him as an agent. And these authorities are only saying that it is possible to instruct even someone who is not fit to be an agent, as will be explained in Siman 123, or if the husband himself is not fit to appoint an agent as per the previous law. But in a case where it is appropriate, it is considered agency. For even in any appointment of an agent, it is not necessary to explicitly say to the agent, "I am making you my agent for such-and-such," but rather to simply tell him, "Go and do it." And indeed, in the case of terumah (tithing), it is considered agency when one says, "Whoever wishes to separate terumah, let him come and separate it" (Nedarim 36b), even though in terumah, it cannot be done without agency (and what the Ran wrote there is regarding vows, because he is not designating

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

him specifically, as Tosafot wrote in Gittin 66, and the commentator there). And from the Tur itself, there is clear proof for this. For he requires agency in the writing of the get, as he wrote in Siman 123, and nevertheless wrote here, "or instruct the scribe to write it," which implies that through the instruction, the scribe becomes an agent. Therefore, in all the arrangements of gittin, when the husband tells the scribe, "Write me a get," etc., it is considered as agency. And therefore, the Tur and the Shulchan Aruch in Siman 154, in the order of the get, do not mention agency there, because this and that are the same. And regarding the agency of the get, it is explained there in Siman 97 that he should say to him, "I appoint you to be my agent to deliver the get," etc., in order to inform him that he is making him an agent for delivery, as explained there in Siman 25. See there.

יז. כיון שעל הבעל לכתוב הגט היא או שלוחו ממילא שצריך שיהא הקלף והדיו והקולמוס משלו וגם שכר הסופר עליו ליתן וכן שנינו במשנה (ב"ב קס"ז.) שהבעל נותן שכר הסופר ומ"מ אמרו חז"ל (שם קס"ח.) דהאידנא לא עבדינן הכי אלא האשה נותנת שכר הסופר ותקנתא דרבנן היא מפני תקנת עגונות דשמא לא ירצה ליתן שכר הסופר ויניחנה עגונה ולכן תקנו שהיא תשלם להסופר ואקנויי אקני ליה רבנן (גיטין ב'.) ההוא זוזא מדידה והוי כמאן דיהיב ליה איהו דהפקר ב"ד הפקר (רש"י) (ומ"ש ודילמא האמת כן הוא כמ"ש הרמב"ן והר"ן שם) וזהו ששנינו שם במשנה (כ"ב:) האשה כותבת את גיטה ומקנתו לבעל וחוזר ומוסרו לה לגירושין (רש"י) ומלשון הרמב"ם בפ"ב דין ד' שכתב והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום עכ"ל משמע דאחר התקנה על כל נותני גיטין צריכים שהיא תתן שכר הסופר אבל בסדר הגט של הרא"ש שהביא הטור בס"ס קנ"ד כתב דשכר הסופר יתן הבעל ואם נתנה האשה הגט כשר עכ"ל ש"מ דאפילו לאחר התקנה לכתחלה אומרים להבעל ליתן שכר הסופר ואם לא ירצה ליתן ונתנתו האשה כשר דרבנן אקנו ליה ההוא זוזא כדי שלא תתעגן (ב"י) וכן מבואר מהסמ"ג שכתב שהתירו לאשה ליתן שכר הסופר (וכ"כ הגהמ"י בשם סה"ת) ובאמת דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים דאטו אם חכמים תקנו שגם בנתינתה כשר הגט יהיה חובה לעשות כן ולכן נ"ל דגם כוונת הרמב"ם כן הוא וזה שכתב שהאשה נותנת שכר הסופר ר"ל שרשאה ליתן וראיה לזה שהרי גם הטור בסי' זה כתב ומפני תקנת עגונות תקנו חכמים שהאשה תתן השכר של הסופר ותקנהו לבעל עכ"ל ובע"כ אין כוונתו שצריכים לעשות כדמוכח מסדר הגט שכתב בסי' קנ"ד כמ"ש אלא כוונתו שרשאה לעשות כן וכן כוונת הרמב"ם ז"ל וזה שכתב הרמב"ם בכל מקום ה"פ שלא תאמר דכיון דחכמים התירו רק מפני תקנת עגונות אין זה אלא במקום שיש חשש עיגון כגון שרוצה לילך למדה"י והיא מבקשת הגט אבל במקום שאין חשש זה לא התירו חכמים לזה אומר דבכל מקום ביכולתה ליתן שכר הסופר אחר התקנה (והב"י והגר"א סק"ה תפסו דברי הרמב"ם כפשוטן ועשו מחלוקת בינו ובין הרא"ש ול"נ כמ"ש):

17. Since the husband must write the get (bill of divorce) himself or through his agent, it follows that the parchment, ink, and quill must belong to him, and he must also pay the scribe's fee. This is also taught in the Mishnah (Bava Batra 167a) that the husband gives the scribe's fee. Nevertheless, our Sages said (ibid. 168a) that nowadays we do not practice this way; rather, the wife gives the scribe's fee. This is a rabbinic enactment for the sake of preventing agunot (women unable to remarry because their husbands refuse to grant a divorce), lest the husband refuse to pay the scribe and leave her unable to remarry. Therefore, they enacted that she should pay the scribe, and the Sages transferred ownership of that money to the husband (Gittin 2a), making it as if he had paid him, since the authority of the court can confiscate property (Rashi). (And what is said, perhaps the truth is as the Ramban and the Ran wrote there.) And this is what we learned in the Mishnah (Gittin 22a): the woman writes her get and transfers it to her husband, who then gives it back to her for the divorce (Rashi). From the language of the Rambam in Chapter 2, Law 4, who wrote "the woman gives the scribe's fee in every place," it seems that after the enactment, it is required that she pay the scribe's fee for all gittin (divorces). However, in the Get Procedure of the Rosh, brought by the Tur at the end of Chapter 154, it is written that the husband should pay the scribe's fee, but if the woman pays it, the get is still valid. This implies that even after the enactment, ideally, the husband should pay the scribe's fee, but if he refuses and she pays it, the get is valid because the Sages transferred that money to the husband to prevent her from becoming an agunah (Beit Yosef). This is also explained in the Sefer Mitzvot Gadol, which wrote that they permitted the woman to pay the scribe's fee (and similarly, the Hagahot Maimoniot in the name of Sefer HaTerumot). Indeed, the words of the Rambam are puzzling, as it seems that if the Sages enacted that the get is valid if she pays, it does not mean it is obligatory. Therefore, it seems to me that the Rambam also meant that she is permitted to pay. A proof for this is that the Tur also wrote in this chapter that for the sake of preventing agunot, the Sages enacted that the woman should pay the scribe's fee and then transfer it to the husband. This must mean that she is permitted to do so, not that it is obligatory, as is evident from the Get Procedure he wrote in Chapter 154. Therefore, the intention of the Rambam is also that she is permitted to do so. And when the Rambam wrote "in every place," he meant that one should not say that since the Sages only permitted it for the sake of preventing agunot, it only applies where there is a concern of becoming an agunah, such as when she wants to travel abroad and seeks a get. But in a case where there is no such

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

concern, the Sages did not permit it. Therefore, he says that in every place, she can pay the scribe's fee after the enactment. (The Beit Yosef and the Gra in their commentary, Section 5, understood the words of the Rambam literally and created a dispute between him and the Rosh. However, it seems to me as I have explained.)

יח. מלשון הש"ס והפוסקים שהבאנו מוכח להדיא דכשהאשה נותנת השכר אינה צריכה עתה להקנות לו להבעל את השכר אלא דרבנן הקנוהו לו וכן הוא לשון הש"ע בסעי' א' שכתב תקנו חכמים שהאשה נותנת שכר הסופר והקנוהו לבעל עכ"ל אבל לשון הטור שהבאנו צ"ע בזה שהרי כתב שהאשה תתן שכר הסופר ותקנהו לבעל עכ"ל משמע מלשונו שעתה צריכה להקנות לו (והפרישה כתב דלאו דווקא הוא וצ"ע):

18. From the language of the Talmud and the poskim (decisors of Jewish law) that we have brought, it is clear that when the woman gives the payment, she does not need to now transfer the payment to the husband. Rather, the Sages have transferred it to him. And this is the language of the Shulchan Aruch in Section 1, where it is written that the Sages instituted that the woman gives the scribe's payment and they transferred it to the husband. However, the language of the Tur that we have brought is problematic in this matter, for he wrote that the woman should give the scribe's payment and transfer it to the husband. His language implies that she now needs to transfer it to him (and the Perisha wrote that this is not precise, and this requires further examination).

יט. כתב הטור צריך שיכתבנו הבעל וכו' ואף אם שלוחו כתבו צריך שיהא משל הבעל לכך צריך שהסופר יתן הדיו והקלף לבעל במתנה קודם כתיבה והבעל יתן שכרו ומפני תקנת עגונות תקנו חכמים שהאשה תתן השכר של הסופר עכ"ל וכ"כ הרא"ש בסדר הגט הסופר יתן הקלף והדיו במתנה לבעל דבעינן וכתב ונתן שיהא הגט שלו ושכר הסופר יתן הבעל ואם נתנתו האשה הגט כשר עכ"ל ביאור הדברים אע"ג דרבנן הקנו לו מעותיה שנותנת להסופר בשכרו וממילא דבהמעות נכלל גם הקלף והדיו מ"מ צריך הסופר להקנות לו הקלף והדיו ואף אם הוא בעצמו משלם להסופר צריך להקנות לו במתנה את הדיו והקלף דבמעות שנתן להסופר לא נקנו לו הקלף והדיו דמעות אינן קונות במטלטלין וצריך משיכה וכיצד מקנהו שנותן הסופר ליד הבעל את הקלף והדיו ואומר לו אני נותן לך זה במתנה והבעל מגביהם טפח כדי לקנותם בהגבהה (ד"מ) ויראה לי דצריך להגביה ג' טפחים דהא בח"מ סי' קצ"ח יש שני דיעות בהגבהה ע"ש די"א דצריך ג"ט כדי שיצא מתורת לבוד וזה שכתבו הטור והרא"ש שיתנם לו במתנה לאו דווקא דה"ה שיכול להקנותם דרך מכירה דהא נוטל מעות בעד זה אלא דמילתא דפסיקא נקטי משום דלפעמים אין הסופר נוטל רק בשכר טרחתו והקלף והדיו נותן בחנם וכן אם כותב בחנם דבוודאי רשות בידו לכתוב בחנם ואין בזה איסור דיכול לומר הריני כאלו התקבלתי (חמ"ח סק"ב) ואז בהכרח שיתנם רק במתנה:

19. The Tur wrote that the husband must write [the get] etc., and even if his agent writes it, it must belong to the husband. Therefore, the scribe must give the ink and parchment to the husband as a gift before writing, and the husband must pay him. However, due to the decree concerning agunot (chained women), the Sages instituted that the wife may pay the scribe. The Rosh similarly wrote in the order of the get that the scribe gives the parchment and ink as a gift to the husband, for we require that the get be his, and the husband pays the scribe. If the wife pays, the get is still valid. The explanation of the matter is that although the Sages instituted that the money the wife gives to the scribe for his payment automatically includes the parchment and ink, nevertheless, the scribe must gift the parchment and ink to the husband. Even if the husband himself pays the scribe, the scribe must gift the ink and parchment to him, as the money given to the scribe does not acquire the parchment and ink for the husband, since money does not acquire movable items without an act of drawing them (meshicha). Therefore, the scribe must hand the parchment and ink to the husband and say, "I give this to you as a gift," and the husband must lift them a tefach (handbreadth) to acquire them through lifting (hagbahah). It appears to me that he must lift them three tefachim because in Choshen Mishpat, siman 198, there are two opinions regarding lifting, one of which requires three tefachim to remove the status of lavud (connected). What the Tur and the Rosh wrote about giving them as a gift is not precise, as they could also be acquired through purchase, since money is taken for them. However, they used definitive language because sometimes the scribe only takes payment for his labor, and the parchment and ink he gives for free. Additionally, if the scribe writes for free, he certainly has the authority to do so and there is no prohibition, as he can say, "It is as if I have been paid." In that case, he must give them only as a gift.

כ. ואין לשאול אחרי שחכמים הקנו לו מעותיה בשביל כשרות הגט ממילא דהקנו לו גם הקלף והדיו כיון דבלא זה לא מתכשר הגט וזה אין לומר דתקנת חז"ל לא היה רק על שכר טרחתו של הסופר ולא על הקלף והדיו דלהדיא מוכח בש"ס (כ"א.) דהא דתנן האשה כותבת את גיטה גם אקלף קאי ע"ש (דהש"ס הביא זה על טבלא וכ"כ התוס' שם כ': ד"ה אשה ע"ש בסה"ד) די"ל דחז"ל לא תקנו רק שנתינתה יהיה כנתינתו וכיון דגם בנתינתו המעות מוכרח הסופר להקנות לו הקלף והדיו לא עדיפא נתינתה מנתינתו ולמה יתקנו חז"ל דליהוי כאלו הסופר הקנה לו הקלף והדיו הלא אין בזה עיכוב להגט שלא ינתן שהרי ביכולת הסופר להקנותו ואין בזה חשש עיגון ועוד אפשר לומר לפי דקדוק לשון הטור והרא"ש דבוודאי במקום שהיא נותנת שכר הסופר ע"פ תקנת חז"ל א"צ להקנאת הקלף והדיו דתקנה שלימה תקנו חז"ל לבלי להצטרך עוד איזה קנין בזה אבל במקום שהוא נותן שכר הסופר דאין כאן תקנת חכמים בהכרח שהסופר יקנה לו הקלף

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והדיו דמעות אינן קונות כמ"ש ולפ"ז מה שכתבו שהסופר יתן הקלף והדיו במתנה להבעל לא קאי רק על דבריהם שאח"כ דהבעל צריך ליתן שכר הסופר ולא על מה שכתבו אח"כ תקנת חז"ל שהיא תתן אמנם כל גדולי אחרונים לא תפסו כן בדבריהם ובכל ענין צריך להקנות וכן משמע דאל"כ היה להם לפרש כן דאין דרך הפוסקים לסתום אלא לפרש ולכן צ"ל כתירוץ הראשון:

20. And there is no need to question after the sages have granted him the money for the sake of the validity of the get (divorce document), automatically they have also granted him the parchment and the ink, since without this the get would not be valid. And it cannot be said that the decree of the sages was only regarding the scribe's fee and not the parchment and the ink, for it is explicitly proven in the Talmud (21a) that the matter of a woman writing her get also pertains to the parchment, as seen there (the Talmud brings this regarding a tablet, and so too the Tosafot there 20b: s.v. "a woman" in the name of Sefat Emet), for it can be said that the sages only decreed that her giving should be like his giving. And since in his giving, it is necessary for the scribe to grant him the parchment and the ink, her giving is not superior to his giving, and why would the sages decree that it should be as if the scribe granted him the parchment and the ink, since there is no impediment to the get being given, for the scribe is able to grant it, and there is no concern of causing her to be an agunah (a woman chained to a marriage). Additionally, it is possible to say according to the precise wording of the Tur and the Rosh that certainly where she is giving the scribe's fee according to the decree of the sages, there is no need for the granting of the parchment and the ink, for the sages enacted a complete decree so that no further acquisition is needed. But in a case where he is giving the scribe's fee, where there is no decree of the sages, it is necessary for the scribe to grant him the parchment and the ink, for money does not effect acquisition as written. And according to this, what they wrote that the scribe should give the parchment and the ink as a gift to the husband applies only to their statement that follows that the husband needs to pay the scribe's fee, and not to what they wrote afterwards regarding the decree of the sages that she should give. However, all the great later authorities did not hold this way in their writings, and in every matter, it is necessary to effect acquisition. And this is also implied, for if not, they should have explained it so, for it is not the way of the decisors to obscure but to clarify. Therefore, the first answer must be said.

כא. ועדיין יש לשאול בזה שאלה גדולה דאכתי ל"ל הקנאת הקלף והדיו והרי הסופר הוא שלוחו של הבעל דאפילו להפוסקים שאין מצריכין שליחות בכתיבת הגט בארנו בסעי' ט"ז דע"פ ציוויו הוה שליח וכ"ש שהרא"ש והטור סוברים דצריך שליחות כמ"ש בסעי' י"ד ושלוחו של אדם כמותו וא"כ כשהסופר נותן הקלף והדיו ע"פ שליחותו ה"ל כאלו הבעל נותן והכי מוכח להדיא בח"מ סי' קפ"ג דכששלח שליח לקנות לו דבר וקנה השליח במעותיו דנקנה החפץ להמשלח אף שלא הקנה לו מעותיו דרך הקנאה ע"ש והטעם דכל מה שהשליח עושה הוה כעשיית המשלח ועוד דלעיל בסי' ל"ה סעי' ג' נתבאר דכששלח שליח לקדש אשה ולא מסר לו כסף לקדושין אלא א"ל לקדשה בכל כסף שירצה אינו יכול לעשות שליח במקומו משום דמילי לא מימסרן לשליח ע"ש הרי להדיא דכשהשליח נותן כסף הקדושין משלו ונחשב כשל המשלח והרי כסף הקדושין צריך להיות של הבעל כמו הקלף והדיו של הגט ועכ"ז אמרינן דמה שנתן השליח הוה כאלו נתן הוא עצמו:

21. And there is still a great question to ask about this: why is it necessary to transfer ownership of the parchment and the ink, since the scribe is the agent of the husband? Even for those authorities who do not require agency in the writing of the get (divorce document), as we explained in section 16, that by his command it is considered agency, and certainly according to the Rosh and the Tur who hold that agency is required, as stated in section 14, and the principle that a person's agent is like the person himself. Therefore, when the scribe gives the parchment and the ink according to his agency, it is as if the husband himself is giving it. This is explicitly proven in Choshen Mishpat, section 183, that when one sends an agent to buy something and the agent buys it with his own money, the item is acquired for the sender even though the money was not formally transferred by way of acquisition. The reason is that everything the agent does is as if the sender himself did it. Furthermore, above in section 35, subsection 3, it is explained that when one sends an agent to betroth a woman and does not give him money for the betrothal but tells him to betroth her with any money he wishes, he cannot appoint another agent in his place because matters (mili) cannot be transferred to an agent. This clearly shows that when the agent gives his own money for the betrothal, it is considered as if it were the sender's money. Similarly, the money for betrothal must be the husband's, just as the parchment and ink for the get must be, and nevertheless, we say that what the agent gives is considered as if the sender himself gave it.

כב. אמנם ביאור הדבר כן הוא דוודאי היכא שהבעל עושהו לשליח ושיגמור כל הענין כמו האומר לג' כתבו ותנו גט לאשתי אפילו אם כותבים משלהם עומדים במקומו ושלוחו כמותו אבל אם אין הענין נגמר ע"י

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שליח זה כמו האומר לסופר לכתוב את הגט והמסירה יהיה ע"י אחר או שהבעל בעצמו ימסור לה אינו שליח לכל הדברים כהבעל עצמו ואינו עומד במקומו אלא למה שקבל עליו והיינו רק לכתוב הגט ולא שיקנה לו הקלף והדיו ע"פ שליחותו אא"כ מקנה לו בפירוש וזהו ששנינו (ס"ו.) מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו הרי השומעים כותבים ונותנים בלא שום הקנאה דבמושלך בבור כשאמר כתבו הוה כתנו כמו שיתבאר וכיון שעשאן שלוחים לגמור הענין עומדים במקומו:

22. However, the explanation of the matter is as follows: Certainly, when the husband appoints someone as an agent to complete the entire matter, such as when he says to three people, "Write and give a bill of divorce to my wife," even if they write it from their own initiative, they stand in his place, and his agent is like him. But if the matter is not completed by this agent, such as when he tells a scribe to write the bill of divorce and the delivery will be by another person, or the husband himself will deliver it, then this agent is not an agent for all matters like the husband himself and does not stand in his place except for what he accepted upon himself, which is only to write the bill of divorce and not to acquire the parchment and ink based on his agency, unless he explicitly transfers it to him. And this is what we have learned (Gittin 66a): One who was cast into a pit and said, "Anyone who hears my voice should write a bill of divorce for my wife," those who hear can write and give it without any transfer, because in the case of one cast into a pit, when he says "write," it is as if he said "give," as will be explained. And since he made them agents to complete the matter, they stand in his place.

כג. וזהו שכתב הטור בשם הרמ"ה האומר לעדים כתבו גט ותנו לאשתי אין צריכין לזכות לו הנייר קודם כתיבה אלא אע"ג דכתבי מדידהו ויהבו לה כיון שבשליחותו קעבדי מכי יהבי לה בשליחותא דבעל כמאן דיהבו לבעל והדר בעל ויהיב לאיתתא דמי דכיון דמזכה לאיתתא בשליחותיה אקנויי אקני לבעל לגרושי ביה ונמצא זכיית הבעל וגירושי האשה באין כאחד עכ"ל והסביר הדבר דכיון שעשאו לשליח למוסרו לה ובשעת המסירה שלוחו כמותו והוה כאלו הבעל מסר לה ממילא דנחשב כאלו אז הקנה אותו להבעל וזכייתו והגירושין באין כאחד אבל כשאינו שליח למסירת הגט לא שייך טעם זה:

23. And this is what the Tur wrote in the name of the Ramah: "If a man tells witnesses, 'Write a get (divorce document) and give it to my wife,' they do not need to transfer ownership of the paper to him before writing it. Rather, even if they write it from their own resources and give it to her, since they are acting on his behalf, when they give it to her as his messengers, it is as if they gave it to the husband, and subsequently, the husband gave it to his wife. Since they are acting as his agents in delivering it, he effectively acquires it for the purpose of divorcing her, and thus the husband's acquisition and the wife's divorce occur simultaneously." This is the end of his words. The explanation is that since he appointed them as agents to deliver it to her, and at the time of delivery, the agent is like the husband himself, it is as if the husband delivered it to her. Consequently, it is considered as if at that moment he transferred it to the husband, and his acquisition and the divorce occur simultaneously. However, when they are not his agents for delivering the get, this reasoning does not apply.

כד. אמנם לפ"ז אין הבעל זוכה בהקלף רק בעת הנתינה ונמצא דבשעת הכתיבה לא היה הקלף שלו והרי הטור והרא"ש מצריכים להקנות להבעל קודם הכתיבה ואפשר דלהידור כתבו כן דמוטב יותר להקנות קודם הכתיבה אבל אם הקנה לו אחר הכתיבה ג"כ כשר דהעיקר בענין שבעת הנתינה יהיה שלו כמו שבאמת יש שסוברים כן (כ"כ הב"י בשם רמב"ן כשהקלף שלה א"צ להקנות לו קודם כתיבה אלא קודם נתינה) וכ"כ הלבוש וז"ל דאם כתבו תחלה ואח"כ נתנו לו ג"כ כשר אלא שיותר טוב ליתנו לבעל תחלה כדי שלא ישכח הסופר ליתנו אח"כ לבעל עכ"ל (ולפי הרמ"ה א"צ לחלק בין גמר מעשה לקצת מעשה כמ"ש בסעי' כ"ב אלא משום דבנתינה להאשה הוה כקבלתו לזכות להבעל והבעל נותנו לה דשלוחו כמותו וכ"כ הדרישה מיהו מלשון המרדכי ס"פ התקבל בשם רבינו יואל נ"ל כמ"ש ע"ש היטב והב"ח כתב דדעת רבינו יואל כהרמ"ה ומ"ש הב"ח דבעיקר נתינת הקלף והדיו בדיעבד גם להרא"ש והטור אינו מעכב צע"ג ולא משמע כן והב"ש והאחרונים ג"כ לא תפסו כן וכ"כ הלבוש):

24. However, according to this, the husband acquires the parchment only at the time of giving, which means that at the time of writing, the parchment was not his. And behold, the Tur and the Rosh require that the parchment be transferred to the husband before the writing. It is possible that they wrote this as an enhancement (hiddur), that it is better to transfer it before the writing. But if it was transferred to him after the writing, it is still valid, for the main requirement is that at the time of giving, it should be his. Indeed, there are those who hold this view (as the Beit Yosef wrote in the name of the Ramban, that if the parchment belongs to her, there is no need to transfer it to him before the writing, only before the giving). The Levush also wrote similarly, stating: if it was written first and then given to him, it is still valid, but it is better to give it to the husband first so that the scribe does not forget to give it to the husband afterwards. (According to the Rema, there is no need to distinguish between the completion of the act and part of the act, as he wrote in section 22. Rather, because giving it to the woman is like receiving it for the husband's benefit, and the husband

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

gives it to her, as his agent is like himself. The Drisha also wrote this. However, from the language of the Mordechai at the end of the chapter "Hakkabel" in the name of Rabbeinu Yoel, it seems to me as I have written. And the Bach wrote that Rabbeinu Yoel's opinion is like the Rema. The Bach also wrote that regarding the primary giving of the parchment and the ink, even according to the Rosh and the Tur, it is not a disqualifying factor after the fact. This is difficult to understand, and it does not seem so. The Beit Shmuel and the later authorities also did not take this view, and the Levush wrote similarly).

כה. וכדברי הרא"ש והטור כן כתבו כמה מהפוסקים וז"ל המרדכי בהלכות גט צריך שיהא הקלף והדיו והקולמוס משל בעל וימסרנו לסופר ואם אין לו יקנו לו אחרים להבעל דבעינן וכתב ונתן וה"ה אם כתבו הסופר בקלף שלו במצות הבעל שהוא כשר ובלבד שיתננו לו אח"כ להיות שלו וכו' אבל מ"מ עדיף טפי ליתנו לבעל תחלה שמא ישכח הסופר ליתנו לו אח"כ במתנה לבעל ואם הקולמוס של אחרים אינו פסול בכך שהרי בעל הקולמוס אין לו קפידא בשביל כך כיון שמן הקולמוס לא נשאר הימנה בגט כלום כמו שנשאר מן הדיו עכ"ל וכ"כ בספר התרומה והגהות מיימוני פ"ג וכתבו דבקולמוס אין לחוש כלל וגם הטור והרא"ש לא הזכירו הקולמוס ונמצא דלשיטת רבותינו אלו גם בדיעבד מעכב אם לא הקנה הסופר את הקלף והדיו להבעל לכל הפחות קודם נתינת הגט ולכתחלה יקנה לו קודם כתיבת הגט ויש מקפידים לכתחלה גם בהקולמוס ובדיעבד אין עיכוב בהקולמוס:

25. And as the Rosh and the Tur said, so wrote several of the poskim. And these are the words of the Mordechai in the laws of divorce: The parchment, ink, and quill must belong to the husband, and he should give them to the scribe. If he does not have them, others may purchase them for the husband because we require "and he wrote and gave." Similarly, if the scribe wrote on his own parchment at the husband's command, it is valid, provided that he gives it to him afterward to be his. Nevertheless, it is preferable to give it to the husband first, lest the scribe forget to give it to him afterward as a gift. If the quill belongs to others, it is not invalid because the owner of the quill does not mind since nothing remains from the quill in the get, unlike the ink. So wrote the Sefer HaTerumah and the Hagahot Maimoni in chapter 3, who stated that we need not be concerned about the quill at all. The Tur and the Rosh also did not mention the quill. It turns out that according to our Rabbis, even after the fact, it is invalid if the scribe did not at least transfer ownership of the parchment and ink to the husband before giving the get. Ideally, he should transfer it to him before writing the get. Some are stringent from the outset also regarding the quill, but after the fact, there is no invalidation with the quill.

כו. אבל הרמב"ם ז"ל לא הזכיר כלל הקנאת הקלף והדיו וגם בריש הלכות גירושין שכתב דברים המעכבים את הגט לא הזכיר כלל שיהא הקלף והדיו משל הבעל וגם דוחק לומר דבזה שהזכיר בפ"ב דהאשה נותנת שכר הסופר ס"ל דבשכר הסופר נכלל גם הקלף והדיו דאף אם האמת כן מ"מ היה לו להזכיר שצריך שיהיה משל בעל הקלף והדיו כמו אם הסופר כותב בחנם ולכן נ"ל דס"ל כהסברא שכתבנו בסעי' כ"א דכיון שהסופר הוא שלוחו ממילא דשלוחו כמותו ואף אם לא הקנה לו הקלף והדיו הוה כשלו ע"ש או אפשר דהיה הדבר פשוט בעיניו שצריך שיהיה הכל משלו ולא הוצרך להזכיר זה וגם ס"ל דבשכר הסופר נכלל הכל כמ"ש וכן הוא דעת הרמב"ן והר"ן ז"ל כמו שיתבאר בס"ד:

26. However, the Rambam, of blessed memory, did not mention at all the requirement of transferring ownership of the parchment and the ink. Also, at the beginning of the laws of divorce, where he lists the things that invalidate a get (divorce document), he does not mention at all that the parchment and ink must belong to the husband. It is also difficult to say that by mentioning in chapter 2 that the woman pays the scribe’s fee, he implies that the parchment and ink are included in the scribe's fee, for even if this is true, he should have mentioned that the parchment and ink must belong to the husband, just like if the scribe writes for free. Therefore, it seems to me that he holds the opinion we wrote in section 21, that since the scribe is his agent, it is as if the agent is like himself, and even if he did not transfer ownership of the parchment and ink to him, it is considered as his own. Alternatively, it could be that it was obvious to him that everything must be the husband's, and he did not need to mention it. Also, he holds that everything is included in the scribe's fee, as we wrote. This is also the opinion of the Ramban and the Ran, of blessed memory, as will be explained with the help of Heaven.

כז. וז"ל הרמב"ן ז"ל על מה שאמרו חכמים שהיא תשלם להסופר ואקנויי אקני ליה רבנן כתב וש"מ שהדיו והקלף והקולמוס הכל משל סופר ובכן הגט כשר ואין בו בית מיחוש שהכל הוא מוכר לבעל באותה מטבע שנותנת היא לסופר בגט בין קלף בין דיו בין טרחו ועמלו ואקנויי אקנו רבנן לבעל ולא כדברי הנקדנין שמקנין ממש הכל לבעל אלא רבנן אקנינהו ניהליה ואע"ג דלא משך כלום כשר וכו' דמאי דכתיב וכתב היינו על ידו או ע"י שלוחו ולאפוקי איהי או שלוחה הלכך מדאקנו ליה רבנן פשיטי דספרא לבעל ואין זה וכתבה כשר דנעשה שכירו ושלוחו של בעל במטבע זה ומיהו אם היה הכל של האשה אע"פ ששנינו האשה כותבת את גיטה דילמא צריכה היא לאקנויי ממש הגט עצמו לבעל דלא תיקון ליה רבנן אלא פשיטי דספרא וכו'

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אבל דידה לא תיקון לבעל וכו' וכן נראה מדברי רש"י שהיא צריכה ממש לתנו לבעל או לשלוחו כדי לקנותו ומיהו כותבת בשלה ומקנה ולא צריכה לאקנויי מעיקרא דבכתיבה שליח הבעל הוא כשאומר כתוב וכתב קרינן ביה ולגבי ונתן בעינן שלו והלכך מקנית לו הגט כתוב וחתום והוא מגרשה בו כך פירש"י ז"ל עכ"ל הרמב"ן ז"ל (הובא בב"י):

27. And these are the words of the Ramban, of blessed memory, on what the Sages said, that she pays the scribe, and the Sages established that the scribe should transfer ownership to the husband. He wrote, and from this it is understood that the ink, the parchment, and the quill all belong to the scribe. Therefore, the bill of divorce (get) is valid, and there is no concern because he sells everything to the husband for the same currency that she gives to the scribe for the get, whether it is for the parchment, the ink, or his effort and toil. And the Sages transferred ownership to the husband, not as those who are meticulous say, that everything should be literally transferred to the husband, but rather the Sages transferred it to him, and even though he did not physically pull anything, it is valid, etc. For what is written "and he shall write" means by his hand or by his messenger, excluding her or her messenger. Therefore, since the Sages transferred the money of the scribe to the husband, this is not "and she wrote" but it is valid because he becomes the husband's employee and agent with this currency. However, if everything belonged to the woman, even though we learned that the woman can write her own get, maybe she needs to actually transfer the get itself to the husband, for the Sages only established the transfer of the scribe's money, etc., but they did not establish the transfer of her property to the husband, etc. And so it appears from the words of Rashi that she indeed needs to give it to the husband or his messenger to acquire it. However, she writes it with her own property and transfers it, and she does not need to transfer it initially, for in the writing, the husband’s messenger is involved when he says "write," and thus it is considered as if he wrote it. And regarding "and he shall give," we require it to be his. Therefore, she transfers to him the written and signed get, and he divorces her with it. So Rashi, of blessed memory, explained. End of the words of the Ramban, of blessed memory (brought in Beit Yosef).

כח. וז"ל הר"ן ז"ל (בפ"ב) שמעינן שא"צ שיתן הבעל מתחלה הקלף משלו והדיו והקולמוס כמ"ש במקצת מחברים בתקוני גיטין אלא בההוא זוזא דאקני ליה רבנן קונה הסופר הקלף וזוכה לו לבעל דהו"ל כשלוחו וזוכה לו אבל אם הקלף הוא שלו יש שכתבו שצריך שיזכה בו הבעל או שלוחו שאין הסופר זוכה לו במה שהוא שלו וכו' אבל אחרים אומרים שא"צ דבאותן דמים שהיא נותנת לסופר אקנו רבנן לבעל בין קלף בין דיו בין טרחו ועמלו של סופר ומ"מ כשהיא עצמה כותבת גיטא בכי הא לא תקינו רבנן וכו' עכ"ל:

28. And these are the words of the Ran (in the second chapter): We learn that the husband does not initially need to provide the parchment, the ink, and the quill from his own resources, as some authors have written in the context of preparing gittin (divorce documents). Rather, with that single coin that the Rabbis instituted, the scribe acquires the parchment and transfers ownership to the husband, as he (the scribe) acts as his agent and acquires it for him. However, if the parchment belongs to the scribe, some have written that the husband or his agent must formally acquire it because the scribe does not acquire it on behalf of the husband when it is his own. Others, however, say that this is not necessary, for with the payment she (the wife) gives to the scribe, the Rabbis have instituted that the husband acquires the parchment, the ink, and the scribe's effort and labor. Nevertheless, when she herself writes the get (divorce document), the Rabbis did not institute such a provision, etc. So ends his words.

כט. מדברים אלו מתבאר דכשהיא נותנת שכר הסופר אם הסופר קונה הקלף א"צ שום הקנאה דהוא כשלוחו וזוכה לו ואם הקלף של הסופר מקודם לדעת הר"ן צריך הקנאה דדבר שהוא ברשותו של אדם א"א לצאת לרשות אחר אם לא ע"י זיכוי ולא ע"י עצמו וי"א דגם בזה א"צ הקנאה משום דרבנן הקנו לו וזהו דעת הרמב"ן כמ"ש וממילא דאם הבעל נותן שכר הסופר והקלף היה מקודם של הסופר לכ"ע צריך הקנאה דבזה לא היה תקנת חז"ל ואם הסופר קונה עתה הקלף א"צ הקנאה דהוא כשלוחו וזוכה לו וכשהאשה נותנת הקלף צריכה לזכות לו לכל הפחות קודם הנתינה ובזה מחולקים הרמב"ן והר"ן עם הרא"ש והטור ושארי הפוסקים דלהרא"ש והטור שכר הסופר שהקנו לו חכמים אינו מועיל לקנות הקלף והדיו ולפיכך בכל עניין בהכרח להקנות להבעל ולהרמב"ן והר"ן נכלל בזה גם הקנאת הקלף והדיו וכן מחולקים כשהוא נותן השכר:

29. From these words, it is clarified that when she pays the scribe's fee, if the scribe buys the parchment, no transfer of ownership is required because he acts as her agent and acquires it on her behalf. However, if the parchment initially belongs to the scribe, according to the Ran, a formal transfer of ownership (hakna'ah) is necessary because something in a person's possession cannot transfer to another's possession without a formal act of acquisition, not even through oneself. Some say that even in this case, no transfer of ownership is needed because the Rabbis granted it to him, which is the opinion of the Ramban as mentioned. Consequently, if the husband pays the scribe's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fee and the parchment initially belonged to the scribe, according to all opinions, a formal transfer of ownership is necessary because the Sages did not establish a remedy for this situation. If the scribe buys the parchment now, no transfer of ownership is required because he acts as the husband's agent and acquires it on his behalf. When the woman provides the parchment, she needs to transfer ownership to him at least before giving it. In this matter, the Ramban and the Ran differ from the Rosh and the Tur and other authorities. According to the Rosh and the Tur, the scribe's fee granted by the Sages does not enable him to acquire the parchment and the ink. Therefore, in every situation, it is necessary to transfer ownership to the husband. According to the Ramban and the Ran, the fee includes the acquisition of the parchment and the ink. They also differ when the husband pays the fee.

ל. ורבותינו בעלי הש"ע כתבו בסעי' א' הגט צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו ואף אם שלוחו כותבו צריך שיהיה משל הבעל לכך נהגו כשהבעל מצוי שנותן לו הסופר הקלף והדיו במתנה קודם כתיבה וי"א דאף הקולמס ושאר כלי הכתיבה והבעל נותן שכרו ומפני תק"ע תקנו חכמים שהאשה נותנת שכר הסופר והקנוהו לבעל עכ"ל מדכתבו לכך נהגו דתלו זה במה שנהגו וגם זה רק כשהבעל מצוי אבל אם אינו מצוי כגון שהוא בהול לילך למדה"י ואמר לשלשה כתבו ותנו גט או שהיה מושלך בבור ואמר כתבו גט ותנו לאשתי א"צ הקנאה (חמ"ח) משמע להדיא דס"ל כדעת הרמב"ן שהבאנו דהקנאה לא מעכבא דבכלל שכירות הסופר נכלל ומועיל גם להקנאת הקלף והדיו ורק שנהגו להקנות לקיים דעת הרא"ש והטור:

30. Our masters, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 1: The get (divorce document) must be written by the husband or his agent, and even if his agent writes it, it must belong to the husband. Therefore, it has become customary, when the husband is present, for the scribe to give him the parchment and ink as a gift before writing. Some say that even the quill and other writing tools should be given as well, and the husband pays the scribe's fee. Because of [the concern for] agunot (deserted wives), the sages decreed that the wife pays the scribe's fee, and it is transferred to the husband. This is written to indicate that this custom is dependent on practice and applies only when the husband is present. However, if he is not present, such as when he is in a hurry to go abroad and said to three people, "Write and give a get," or if he was thrown into a pit and said, "Write a get and give it to my wife," there is no need for this transfer (Rema). This clearly implies that they hold like the opinion of the Ramban, which we mentioned, that the transfer is not essential, as the scribe's fee includes and is effective for transferring the parchment and ink. It is only customary to make the transfer to fulfill the opinion of the Rosh and the Tur.

לא. ויש בזה שאלה דכיון דבאינו מצוי לא הצריכו הקנאה כלל אע"ג דאין שם שכר סופר ובע"כ צ"ל דהטעם הוא כמ"ש הטור בשם הרמ"ה דכל היכא דהוא שליח לנתינת הגט א"צ הקנאה כמ"ש וא"כ סוברים כסברת הטור ולא כהרמב"ן אמנם באמת דבע"כ בסברא זו גם הרמב"ן מודה שהרי הרמב"ן בעצמו כתב ראיה ממי שהיה מושלך לבור דא"צ הקנאה ע"ש ויש מי שכתב דהרמב"ן לא ס"ל סברת הרמ"ה (ב"ש סק"ב) ולא נהירא שהרי הרמב"ן בעצמו הביא ראיה זו ולכן לא הוזכר בש"ע הקנאת הקלף והדיו רק כשהאשה כותבת כמ"ש בסי' קכ"ג דבזה הכל מודים כמ"ש וכן אם הסופר כותב בחנם וודאי דצריך הקנאה ולא הזכירו זה משום דפשוט הוא דבמה יקנה אם לא ע"י הקנאה או אפשר דס"ל כמ"ש בדעת הרמב"ם דלעולם א"צ הקנאה לבד כשהיא כותבת דאף אם כותב בחנם מ"מ שלוחו כמותו כמ"ש בסעי' כ"ו (וכל דברי הב"ש בסק"ב צ"ע וכבר תמה עליו הת"ג של הגאון מליסא):

31. There is a question here because, since it is uncommon, they did not require an act of acquisition at all, even though there is no payment to the scribe. It must be said that the reason is as the Tur stated in the name of the Ramah, that wherever one is an agent for delivering the get (divorce document), no act of acquisition is needed, as he wrote. Therefore, they hold the view of the Tur and not of the Ramban. However, in truth, the Ramban must also agree with this reasoning, for the Ramban himself wrote evidence from one who was thrown into a pit, that no act of acquisition is needed, as mentioned there. And there is someone who wrote that the Ramban does not hold the opinion of the Ramah (Beit Shmuel, subparagraph 2), but this is not clear, for the Ramban himself brought this evidence. Therefore, the Shulchan Aruch did not mention the acquisition of the parchment and ink except when the woman writes, as mentioned in Siman 123, where everyone agrees, as written. And similarly, if the scribe writes for free, certainly an act of acquisition is needed, and they did not mention this because it is obvious that how else would he acquire it if not through an act of acquisition? Or it is possible that they hold, as written in the opinion of the Rambam, that an act of acquisition is never needed except when she writes, for even if he writes for free, in any case, his agency is like her own, as mentioned in paragraph 26 (and all the words of the Beit Shmuel in subparagraph 2 need examination, and the Tevuot Shor of the Gaon of Lissa already questioned him).

לב. ויש ששאלו לפמ"ש דכשהנייר שלה לכ"ע צריכה להקנותו ונתבאר דמהני הקנאה גם לאחר הכתיבה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והרי מחוסר הקנאה בין כתיבה לנתינה והיה לנו לפוסלו כמו דפסלינן בנקצץ מן המחובר בין כתיבה לנתינה כאשר יתבאר מפני דמחוסר קציצה (ר"ן במשנה דאשה כותבת גיטה) ותרצו דדווקא קציצה שהוא חסרון מעשה בגופו של גט פוסל ולא הקנאה שאינו בגוף הגט (שם וצ"ע מחולין קל"ה. ויש ליישב) ועוד דלא מיעטה התורה אלא דבר שא"א להיות בעת הנתינה כמו מחובר דאם בעת הנתינה תקצץ הו"ל טלי גיטך מע"ג קרקע משא"כ הקנאה אפשר להיות בעת הנתינה ממש (ת"ג):

32. And some have asked, based on what was stated, that when the paper belongs to her, according to all opinions, she needs to transfer ownership, and it was explained that the transfer of ownership is effective even after writing. And behold, there is a requirement of transfer of ownership between writing and delivery, and we should invalidate it just as we invalidate when it is cut from something attached [to the ground] between writing and delivery, as will be explained, because it lacks cutting (Ran in the Mishnah that a woman writes her own get). And they answered that specifically cutting, which is a deficiency of an act in the body of the get, invalidates, but not the transfer of ownership, which is not in the body of the get (there, and it requires further investigation from Chullin 135. And it can be resolved). Moreover, the Torah only excluded something that cannot be at the time of delivery, such as something attached [to the ground], because if it is cut at the time of delivery, it would be like taking your get from the ground, unlike transfer of ownership, which can be at the time of delivery itself (Tosafot Gittin).

לג. גזל נייר או קלף וכתב בו גט ונתנו לה כשר אף קודם יאוש שהרי קנאו בשינוי השם ושינוי מעשה ואינו חייב אלא דמים להנגזל והגט נשאר מדינא בידה ואין זה שינוי החוזר לברייתו כשימחקו הכתב אפילו בקלף שביכולת למחוק מ"מ קלף מחוק מקרי (כ"מ מחמ"ח סק"ד) אבל אם גזל גט כתוב כגון שצוה להסופר לכתוב לו גט על קלף של הסופר ושכרו בכך וכך וכשכתב גזלו ממנו ולא פרע לו וגירש בו לא הוי מגורשת דאין כאן שינוי ודווקא קודם יאוש אבל אם נתנו לה אחר יאוש יראה לי דמגורשת דכשבא לידה הוה יאוש ושינוי רשות ואף דקודם שקבלה אין הגט שלו מ"מ ההקנאה עם הגט באין כאחד ולמעשה יש להתיישב בזה:

33. If one stole paper or parchment and wrote a bill of divorce on it and gave it to her, it is valid even before the owner has despaired of recovering it, for he acquired it through a change of name and a change of action, and he is only liable for the value to the owner, and the bill of divorce remains valid according to the law in her possession. This is not considered a reversible change when the writing is erased, even on parchment where erasure is possible, because erased parchment is still called erased parchment (as explained in Maharshal, Choshen Mishpat 4:4). However, if one stole a written bill of divorce, such as if he instructed a scribe to write a bill of divorce on the scribe's parchment and paid him for it, and after the scribe wrote it, he stole it from him and did not pay him, and used it to divorce his wife, she is not considered divorced, for there is no change. This is only before the owner has despaired, but if he gave it to her after the owner had despaired, it seems to me that she is divorced, for when it came into her possession, it involved both despair and a change of ownership. Even though before she received it, the bill of divorce was not his, nevertheless, the transfer of ownership and the bill of divorce come together. In practice, this matter requires further consideration.

לד. אם הסופר נתן לו הגט ברצון והושוה עמו שיפרע לו לאחר זמן אף אם לא פרע לו אין הגט גזל בידו דהא הגט נתן לו ברצון רק שחייב לו דמים (חמ"ח סק"ה) ואם נתן לו הגט ע"מ לשלם לו מיד ולא שילם לו וודאי הוה הגט גזל בידו (שם) ויש מי שרוצה לומר דאפילו בקבע זמן לפרעון לא תנשא עד שיפרענו או יעבור הזמן והסופר אינו מקפיד דאל"כ יש לחוש שמא הסופר יהיה עייל ונפיק אזוזי ויתבטל המקח למפרע כשלא ישלם לו ונמצא דאין הגט שלו ולא יועיל מה שהיא תתרצה לשלם להסופר דהא אם הגט יהיה שלה הרי צריכה להקנות לו דבשלה לא תקון רבנן הקנאה כמו שנתבאר (ת"ג) ויש חולקין בזה דהא נתבאר בח"מ סי' ק"ץ דבמוכר שדהו מפני רעתה אף בדעייל ונפיק אזוזי אין המקח מתבטל ואין לך מוכר מפני רעתה כקלף שגט כתוב עליו ואינו ראוי להסופר כלל הלכך לא נתבטל הקנין מפני זה (פ"ת בשם ג"מ) ועוד דשם נתבאר דבזקף עליו במלוה נגמר הקנין אף אם עייל ונפיק אזוזי ולכן אם אמר המשיכה תקנה לך והמעות יהיו מלוה אצלך קנה מיד ע"ש וא"כ הכא בגט שהסופר יודע שהוא צריך למסור לאשתו והגט מוכרח שיהיה של הבעל וודאי דדעתו להקנותו מיד (נ"ל) והמעות ישארו עליו מלוה ומ"מ למעשה בוודאי יש ליזהר שישלם מיד להסופר ונ"ל דבר פשוט אף אם בתחלה לא קנה הגט כגון שהיה גזל בידו כמ"ש אם אח"כ שילם בעד הגט ונעשה שלו יכול לקחת הגט מיד האשה ולחזור למסור לה בפני עדים ותתגרש אז:

34. If the scribe willingly gave him the get (bill of divorce) and agreed with him that he will pay him at a later time, even if he has not yet paid him, the get is not considered stolen in his possession, since the get was given to him willingly, he just owes him money (Choshen Mishpat 5). However, if the scribe gave him the get on the condition that he would pay him immediately and he did not pay, certainly the get is considered stolen in his possession (ibid). There are those who want to say that even if a specific time was set for payment, she should not remarry until he pays or the time passes and the scribe does not object. Otherwise, there is concern that the scribe might go in and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

out demanding the money, and the sale would be retroactively annulled if he does not pay him, resulting in the get not being his, and it would not help that she agrees to pay the scribe, because if the get were hers, she would need to transfer it to him, as the Rabbis did not establish a transfer for something that is hers, as explained (Taz 3). There are those who disagree with this, as it is explained in Choshen Mishpat 190 that when one sells his field due to its poor quality, even if he goes in and out demanding the money, the sale is not annulled. And there is no sale due to poor quality more than a parchment on which a get is written, which is of no use to the scribe at all. Therefore, the transfer is not annulled because of this (Pitchei Teshuva in the name of the Geonim). Furthermore, it is explained there that if he converted it into a loan, the transfer is completed even if he goes in and out demanding the money. Therefore, if he says, "The pulling will acquire it for you, and the money will be a loan with you," he acquires it immediately (see there). Thus, here with a get, where the scribe knows he needs to deliver it to the wife, and the get must belong to the husband, certainly his intention is to transfer it immediately (so it seems to me), and the money will remain a loan. Nevertheless, in practice, it is certainly proper to be careful to pay the scribe immediately. And it seems clear to me that even if initially he did not acquire the get, such as if it was stolen in his possession as mentioned, if he later paid for the get and it became his, he can take the get immediately from the woman and re-deliver it to her in the presence of witnesses, and she will be divorced then.

לה. יש מי שכתב דזה שנתבאר בגזל גט כתוב ולא שילם לו דהוה גזל בידו לפעמים אף בשילם לו הוה גזל כגון שגזלו שלא מרצונו ואז אף אם שילם לו הוה גזל ואע"ג דקיי"ל תליוהו וזבין זביניה זבינא זהו באומר רוצה אני אבל לא כשלא אמר רוצה אני כמ"ש בח"מ סי' ר"ה (ב"מ) אמנם באמת לא משכחת לה להאי דינא בגט דאם גזל ממנו נייר והוא כתב עליו את הגט הלא קנה בשינוי כמו שנתבאר ואם גזל גט כתוב ממ"נ איך כתבו אם לא כתבו בציוי הבעל הרי בל"ז הוא פסול דאין זה לשמה ואם כתבו בציוי הבעל הרי נתרצה הסופר להיות שלוחו לכתיבת הגט וממילא כששילם לו כפי מה ששכרו הרי נעשה שלו אם לא שנאמר שאח"כ חזר בו הסופר משליחותו ורוצה לעכב הגט לעצמו לצור ע"פ צלוחיתו וגם כשלא הקנה להבעל את הנייר קודם כתיבת הגט וצ"ע:

35. There are those who have written that regarding a stolen get (divorce document), it is stated that if he has not paid for it, it is still considered stolen in his possession. Sometimes, even if he has paid for it, it is still considered stolen, such as if he took it against the owner's will. In such a case, even if he paid for it, it is considered stolen. And even though we hold that if someone is coerced into selling and says "I want to" (the sale is valid), this is only if he explicitly says "I want to," but not if he does not say "I want to," as stated in Choshen Mishpat, Siman 205. However, in truth, this ruling does not apply to a get. If he stole the paper and wrote the get on it, he acquires it through the change (in the paper) as has been explained. And if he stole a written get, in any case, how was it written? If it was not written by the husband's instruction, it is invalid anyway because it is not written for her sake. And if it was written by the husband's instruction, the scribe was willing to be his agent for writing the get and, consequently, when he paid him according to the agreed amount, it became his (the husband's). Unless we say that afterward, the scribe retracted from his agency and wishes to keep the get for himself for personal purposes, and also if he did not transfer ownership of the paper to the husband before writing the get, this requires further investigation.

לו. וכ"ז הוא כשכתב הסופר בקלף ודיו שלו אבל אם הקלף והדיו של הבעל ושכרו להסופר בעד כתיבתו וכתבו להגט וגזל מידו ולא שילם לו תלוי בפלוגתא שנתבאר בח"מ סי' ש"ו אם אומן קונה בשבח כלי אם לאו וזהו ספיקא דדינא כמ"ש שם (ג"פ) וי"א דבכתיבת גט לא שייך אומן קונה בשבח כלי דכמו דאמרינן (ב"ק צ"ט.) בצמר וסממנין דאם הצמר והסממנין של בעה"ב אומן אגר צבעיה הוא דקשקיל דהשבח הוא רק מהסממנים ולא מהאומן שצבעו (רשב"א שם) כמו כן בגט כשהנייר והדיו היא של הבעל אין לו להסופר עסק בשבח כלי דהדיו הוא המשביח ולא האומן וא"כ אפילו למאן דס"ל אומן קונה בשבח כלי בגט אינו קונה (ת"ג) ולפ"ז אם הדיו הוא של הסופר שייך גם בזה שבח כלי אמנם אפשר לומר דבגט לא שייך זה כלל דאומן קונה בשבח כלי לא שייך אלא אם השבח שוה לכל כמו בעצים לעשות מהם כלי או צמר לצבוע דלכל העולם הוי שבח אבל בגט דהשבח הוא רק לבעל אשה זו ולא לאחר מה שייך אומן קונה בשבח כלי מה הוא קנייתו אם לא לצור ע"פ צלוחיתו והרי השבח הזה היה גם בלעדי הכתיבה ומ"מ לדינא צ"ע ויש להתיישב בזה:

36. And all of this applies when the scribe wrote on his own parchment and with his own ink. However, if the parchment and ink belong to the husband and he hired the scribe for his writing, and the scribe wrote the get (divorce document) and it was stolen from his hand and not paid for, then it depends on the dispute explained in Choshen Mishpat, Siman 306, regarding whether an artisan acquires ownership through the improvement of an object or not. This is a matter of legal uncertainty as discussed there. Some say that in the case of writing a get, the concept of an artisan acquiring

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ownership through the improvement of an object does not apply. Just as it is said in Bava Kamma 99a regarding wool and dyes, if the wool and dyes belong to the employer, the artisan only takes a wage for dyeing, because the improvement comes from the dyes and not from the artisan who dyed it (Rashba there). Similarly, in the case of a get, when the paper and ink belong to the husband, the scribe has no involvement in the improvement of the object, as the ink is what enhances it, not the artisan. Therefore, even according to the opinion that an artisan acquires ownership through the improvement of an object, in the case of a get, he does not acquire it (Turei Zahav). According to this, if the ink belongs to the scribe, then this principle might apply. However, it is possible to say that in the case of a get, this principle does not apply at all, because the idea of an artisan acquiring ownership through the improvement of an object only applies if the improvement is universally valuable, such as wood to make into a vessel or wool to dye, which is considered an improvement for everyone. But in the case of a get, the improvement is only for this particular husband and not for others. What ownership could the artisan have if not for his own purposes, and this improvement would exist even without the writing? Nevertheless, the matter requires further study and consideration.

לז. אמנם בחתימות העדים וודאי דלא שייך אומן קונה בשבח כלי ולכן אם שכרם בכך וכך בעד החתימות וחתמו ולא נתן להם המעות אין חשש בזה אפילו לדעה ראשונה והטעם דבשלמא הסופר מותר לו ליקח שכר כתיבתו אבל העדים אסור להם ליטול שכר בעד העדות וההיתר הוא משום שכר בטילה או מטעמים אחרים שיתבאר בסי' ק"ל ואין זה שייך לעצם הגט (ג"פ) אך די"ל דנהי דבעד עדות אסור ליטול שכר אולי בעד שיחתמו למען יעמוד ימים רבים אפשר דשרי וצ"ע דבגט א"צ שיתקיים הגט ימים רבים (עת"ג ול"נ כמ"ש ודו"ק) אך לפמ"ש לא שייך כלל בגט אומן קונה בשבח כלי מטעמים שנתבאר בסעי' הקודם:

37. However, regarding the signatures of the witnesses, it is certainly the case that the principle of "the craftsman acquires through the improvement of the vessel" does not apply. Therefore, if they were hired for a certain amount for signing and they signed without receiving the payment, there is no concern about this even according to the first opinion. The reason is that while it is permissible for the scribe to take payment for his writing, it is forbidden for the witnesses to take payment for their testimony. The allowance for witnesses to receive payment is due to compensation for their time or other reasons explained in Siman 130, and this does not pertain to the essence of the get (bill of divorce). However, it could be argued that although it is forbidden to take payment for testimony, perhaps taking payment for signing so that the document endures for a long time might be permitted, but this requires further investigation because a get does not need to endure for a long time. Nevertheless, as I have written, the principle of "the craftsman acquires through the improvement of the vessel" does not apply at all to a get for the reasons explained in the previous section.

לח. שנו חכמים במשנה (ב"ב קס"ז.) כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו שכותבין וחותמין לו והוא יגרש בו את אשתו כשירצה ואע"פ שאין אשתו עמו בשעה שנותנין לו הגט כתוב וחתום דהא לא בעינן דעתה שהרי היא מתגרשת בע"כ (רשב"ם) ולפ"ז אחר תקנת רגמ"ה שאסור לגרש בע"כ אין כותבין לאיש גט כשאין אשתו מסכמת על הגט וכן המנהג בכל תפוצות ישראל והכותבין והחותמין בלא דעת האשה קונסין אותם אמנם כשהאיש התרחק מאשתו למרחוק ועיגן אותה אם הב"ד שבמקום האיש יודעים ברור שכוונתו לעגנה מצוה עליהם להשתדל שישלח גט ע"י שליח להב"ד שבמקום האשה והב"ד קוראים להאשה ואם מתרצית לקבלו אומרים להשליח שימסור לה או שכשהוא מעבר לים שקשה לשלוח שליח וכבר נהגו לשלוח גט ע"י בי דואר וממנה שליח הדר במקום האשה ועושהו שליח שלא בפניו כמו שיתבאר באורך בסי' קמ"א ג"כ מסדרים ב"ד הגט ושולחים ע"י הבי דואר לב"ד שבמקום האשה וכשמתרצית לקבלו מוסר לה השליח וכן נהגו (נ"ל):

38. The sages taught in the Mishnah (Bava Batra 167a) that one may write a get (divorce document) for a man even if his wife is not with him, as they write and sign it for him, and he can use it to divorce his wife whenever he wishes. Even though his wife is not present when the get, written and signed, is given to him, it does not require her consent, as she can be divorced against her will (Rashbam). According to this, following Rabbeinu Gershom's decree that it is forbidden to divorce a wife against her will, a get is not written for a man if his wife does not consent to the divorce. This is the custom in all Jewish communities, and those who write and sign a get without the wife's consent are penalized. However, if the man has distanced himself from his wife to a faraway place and has left her in a state of being unable to remarry (agunah), if the court in the man's location clearly knows that his intention is to trap her in this state, it is a mitzvah for them to endeavor to send a get through an agent to the court in the wife's location. The court will call the wife, and if she agrees to accept it, they instruct the agent to deliver it to her. Alternatively, if he is overseas and it is difficult to send an agent, the practice has been to send a get via postal mail, appointing an agent where the wife resides, who will act as an agent on his behalf without him being present, as will

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

be explained in detail in Siman 141. The court arranges the get and sends it via postal mail to the court in the wife's location, and if she agrees to accept it, the agent delivers it to her. This is the custom.

לט. ויש לשאול לפי דין הש"ס שכותבין לאיש בלא אשתו עמו אף כששניהם בעיר אחת ולמה לא ניחוש שיתן לה הגט אחר זמן ויהיה מוקדם וגט המוקדם פסול והתשובה בזה דלא חיישינן לזה דקים לן דאין אדם מקדים פורעניות לנפשיה קודם הזמן (תוס' שם) ומסתמא דעתו ליתן לה מיד ועוד דגט שנותנין בפרהסיא וצריך עידי מסירה יש קול שנתגרשה אחר זמן הכתיבה (תוס' ב"מ י"ט. ודברי הנמק"י בב"ב שם צע"ג ע"ש אך לפמ"ש הנמק"י בב"מ שם יש ליישב דבריו אבל אין כן דעת התוס' בב"מ שם ד"ה אימת ע"ש ודו"ק):

39. One might ask, according to the Talmudic law, we write a bill of divorce (get) for a man without his wife being present, even when they are both in the same city. Why are we not concerned that he might give her the get at a later time, making it predated, and a predated get is invalid? The answer to this is that we are not concerned about this because it is established that a person does not bring misfortune upon himself before its time (Tosafot, Gittin). Presumably, his intention is to give it to her immediately. Furthermore, a get that is given publicly and requires witnesses to its delivery creates a public knowledge (kol) that she was divorced after the time of the writing (Tosafot, Bava Metzia 19a). The words of the Nimukei Yosef in Bava Batra are somewhat puzzling, but according to what the Nimukei Yosef writes in Bava Metzia, his words can be reconciled. However, this is not the opinion of the Tosafot in Bava Metzia in the passage beginning "When" (d.h. eimat).

מ. כשכותבין גט לאיש אע"פ שאשתו עמו צריכים העדים להכיר שזה האיש שמו כך וכך ואשה זו שמה כך וכך ושאשה זו היא אשתו של זה וגם שמות אביו ואביה צריכין לידע שכן הוא (כ"מ פ"ב ה"ג) והטעם בזה משום דחיישינן שמא איש אחר הוא ורצונו להגבות כתובה לשום אשה (רשב"ם) ואף אם יכירו האיש אם אין מכירין האשה חיישינן שמא אין זו אשתו אלא אשת אחר היא ששמו כשמו ויתן הגט לאשת האחר שתגבה כתובה (תוס') אבל לאיסור אין לחוש שיתן לאשת האחר את הגט ויתירה שלא כדין שהרי עידי מסירה צריכין שיכירום בעת הנתינה (שם) ולמה לן ההכרה בעת הכתיבה אלא וודאי דלזה אין לחוש והאחר יגרשה בגט כשר אלא שלאחר שתגבה כתובתה ימסור לה גט זה ותגבה הכתובה פעם אחרת דקיי"ל הוציאה גט ואין עמה כתובה גובה כתובתה כמ"ש בסי' ק' ולכן אע"פ שמכירים אותם אם אין מכירים שמותיהם חיישינן שמא החליפו שמם ולא סמכינן לכתוב על סמך שנשאל אח"כ (ב"י) אלא צריכים להכירם קודם הכתיבה:

40. When writing a get (divorce document) for a man, even if his wife is with him, the witnesses need to recognize that this man is named such-and-such, and this woman is named such-and-such, and that this woman is his wife. They also need to know that the names of his father and her father are correct (as stated in the Mishneh Torah, Hilchot Gerushin 2:3). The reason for this is because we are concerned that perhaps it is another man, and he intends to collect the ketubah for another woman (as explained by the Rashbam). Even if they recognize the man, if they do not recognize the woman, we are concerned that perhaps she is not his wife but rather another woman whose husband has the same name, and he will give the get to the other woman so she can collect the ketubah (as explained by the Tosafot). However, regarding the prohibition, there is no concern that he will give the get to another man's wife and render her permitted unlawfully, because the witnesses of the delivery need to recognize them at the time of the delivery (as stated there). So why is recognition required at the time of writing? Certainly, there is no concern for this, and the other will divorce her with a valid get. The concern is that after she collects her ketubah, he will deliver this get to her again, and she will collect the ketubah a second time, since we hold that if she produces a get without a ketubah, she can collect her ketubah, as stated in Siman 100. Therefore, even if they recognize them, if they do not recognize their names, we are concerned that they might have switched their names, and we do not rely on writing based on subsequent questioning (as stated by the Beit Yosef). Rather, they need to recognize them before the writing.

מא. י"א דגם הסופר צריך להכירן דהא צריך שישמע מפי הבעל ויכתוב לשמו ולשמה לכן צריך לכתחלה להכירן קודם שיכתוב (חמ"ח) וכ"כ הרמב"ם פ"ב דין ג' ע"ש וכן עיקר לדינא דהא קיי"ל כר"א דהעיקר היא הכתיבה (הגר"א):

41. Some say that the scribe also needs to recognize them (the couple) because he needs to hear from the husband and write it for his sake and for her sake. Therefore, ideally, he should recognize them before he writes (Chamudei Moshe). Similarly, the Rambam wrote in Chapter 2, Law 3, see there. And this is the main ruling, as we hold according to Rabbi Eliezer that the primary requirement is the writing (Gra).

מב. כשאין אשתו עמו צריכין לידע שיש לו אשה ששמה כך וכך דאל"כ עדיין יש לחוש שיכתוב לאשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחרת ששם בעלה כשמו כמ"ש (ב"ש) ודע דבכל זה הוא אפילו כשלא הוחזק כאן בעיר עוד אחר ששמו כשמו מ"מ חיישינן שמא יש (שם) ואם הוחזק עוד אחר בעיר ששמו כשמו אפשר שצריכים לחקור אחר אשת השני שמא גם שמה כשם אשתו של זה ואז דין אחר בזה וכך אמרו חז"ל (שם) דכשיש בעיר שנים ששמותיהן ושמות נשותיהן שוין אין מגרש אחד מהם אלא במעמד חבירו דחיישינן שמא יכתוב גט ויוליכנו לאשת חבירו ויגרשנה עליו (ע"ש בתוס' ד"ה וליחוש) ויתבאר בסי' קל"ו בס"ד:

42. When his wife is not with him, it is necessary to know that he has a wife named such-and-such, because otherwise there is still a concern that he may write [a get, a bill of divorce] for another woman whose husband's name is the same as his, as mentioned (Beit Shmuel). And know that in all this, even when it has not been established in the city that there is another person with the same name, we still worry that there might be (such a person). And if it has been established that there is another person in the city with the same name, it is possible that we need to investigate the wife of the second person, perhaps her name is also the same as the wife of this one, and then there is a different ruling in this matter. And so the Sages said (there) that when there are two people in the city whose names and their wives' names are the same, one cannot divorce except in the presence of the other, because we worry that one might write a get and give it to the wife of the other and divorce her on his behalf (see Tosafot there, s.v. "VeLichush"). And this will be explained in Siman 136, with God's help.

מג. חששא זו דהכרה אינה אלא מדרבנן דמן התורה לא חיישינן לכל זה ולכן אמרו חז"ל (גיטין ס"ו.) דבשעת הסכנה כגון שהוא קרוב למות או מושלך בבור או יושב בבית האסורים ונשלח למרחקים וכיוצא באלו כותבין ונותנין אע"פ שאינם מכירים דאין מעכבין הגט מפני זה ויראה לי דמ"מ אחרי נתינת הגט לידה מבררין כל מה שביכולת לברר דנהי דאין מעכבין כתיבת הגט ונתינתו מפני חשש עיגון אבל אח"כ למה לא יבררו כשביכולת לברר מיהו אם גם אח"כ אין ביכולת לברר אין מעגנין אותה בשביל זה ומתירין אותה להנשא (נ"ל):

43. This concern about recognition is only rabbinic, for according to Torah law we do not worry about this at all. Therefore, the Sages said (Gittin 66a) that in times of danger, such as when a person is close to death, or thrown into a pit, or sitting in prison, or sent to distant places, and similar circumstances, they write and give the get (bill of divorce) even if they do not recognize [the husband], for they do not delay the get because of this. It appears to me that nevertheless, after giving the get into her hand, they should clarify everything as much as possible. For although we do not delay the writing and giving of the get due to concerns of agunah (a woman who cannot remarry), afterwards, why not clarify when it is possible to clarify? However, if even afterwards it is not possible to clarify, we do not make her an agunah because of this, and we permit her to remarry (so it appears to me).

מד. וכיון שחששא זו הוה רק מדרבנן לכן בדיעבד אם כתבו וחתמו בלא הכרה אם אח"כ נתברר שזהו איש ואשתו ששמותיהן כך וכך לא אמרינן כיון שלא הכירום בשעת הכתיבה אין זה לשמה אלא אין בזה שום פסול וכשר בדיעבד (חמ"ח סק"ח) ואפשר דאם גם אח"כ לא נתברר זה מ"מ כיון שרואין ביד אשה שגט בידה ושמה ושם בעלה כשמות הכתובים בהגט לא מעכבין אותה מלהנשא דכיון שא"א לברר עתה אין לך שעת הסכנה גדולה מזו שתשאר עגונה לעולם (ת"ג) ולא דמי להוחזקו בעיר שנים ששמותיהן ושמות נשותיהן שוין שיתבאר בסי' קל"ו דאף בדיעבד מעכב עד שתביא ראיה שנתגרשה בפני האחר דהתם יש עוד חששא שמא האחר כתבו והשליכו לאיבוד ומצאתו אשתו של זה (רש"י כ"ד:) וחששא זו חששא דאורייתא הוא (ת"ג) דכן משמע בש"ס (יבמות קט"ז.) דבמידי דאדם נזהר בזה לא חיישינן לנפילה אבל במידי דלא זהיר ביה חיישינן ע"ש ועוד דאף אם נאמר דאין זה חששא דאורייתא מ"מ חשיבא כיש ריעותא לפנינו כשיש עוד זוג ששמותיהן שוין כזוג זה אבל בסתם דאין זה רק חששא בעלמא י"ל דגם בדיעבד אינו מעכב מיהו מסתימת לשון הפוסקים משמע דאין מתירין בלא הכרה דעכ"פ צריך להתברר שהעידי מסירה ידעו שזהו איש ואשתו ושמותיהם כך וכך דנהי דבשעת הסכנה התירו חז"ל גם ליתן בלא הכרה אבל שלא בשעת הסכנה אין מתירין גם בדיעבד וכן ראוי להורות ואין מקילין באיסור א"א גם במידי דרבנן (נ"ל):

44. And since this concern is only of Rabbinic origin, therefore, if after the fact they wrote and signed without recognition, if it is later clarified that this is indeed a man and his wife whose names are such and such, we do not say that since they were not recognized at the time of writing it is not for their sake, but rather there is no disqualification in this and it is valid after the fact (Chokhmat Adam 8). And it is possible that even if it is not clarified later, nevertheless, since we see that the woman has the get in her hand and her name and her husband's name are as written in the get, we do not prevent her from remarrying, because since it is impossible to clarify now, there is no greater time of danger than this, that she should remain an agunah forever (Tur Gittin). And this is not comparable to the case where it is established in the city that there are two men whose names and their wives' names are the same, as will be explained in Siman 136, where even after the fact it prevents until she brings proof that she was divorced in the presence of the other, because there is still a concern that perhaps the other wrote it and lost it, and this one's wife found it (Rashi 24b), and this concern is a Torah-level concern (Tur Gittin), as it implies in the Talmud (Yevamot

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

116a), that in matters where a person is careful, we do not worry about it falling, but in matters where one is not careful, we do worry about it falling, see there. Moreover, even if we say that this is not a Torah-level concern, nevertheless, it is considered as having a defect before us when there is another couple with the same names as this couple, but in general, where this is only a concern in general, we say that even after the fact it does not prevent. However, from the general language of the Poskim it implies that we do not permit without recognition, because in any case it needs to be clarified that the witnesses of delivery knew that this is the man and his wife and their names are such and such. For although in a time of danger the Sages permitted giving without recognition, but not in a time of no danger, they do not permit even after the fact, and so it is proper to instruct, and we do not leniently permit in the prohibition of a married woman, even in Rabbinic matters (so it seems to me).

מה. וכיון שהוא מדרבנן לכן א"צ עדות גמורה על ההכרה ודי אפילו ע"פ עד אחד ואפילו ע"פ אשה וקרוב דכיון דהוא מילתא דעבידא לגלויי לא מחמרינן בעדות בהכרה שהוא דרבנן וכן אמרו חז"ל (יבמות ל"ט.) בהכרה דחליצה ויתבאר בסי' קס"ט וגם השליח נאמן אע"ג דנוגע שמקבל שכר שליחותו מ"מ מטעם דעבידא לגלויי נאמן (ב"ש) וכל שהוחזקו בעיר שלשים יום לאיש ואשתו וששמם כך וכך אין חוששין להם יותר ומעידין ע"פ זה ושם אביו נהגו לכתוב ע"פ עצמו וכן שם אביה ואפילו לא הוחזקו בשם האבות ל' יום (שם) וי"א דגם בשם האבות צריך שיוחזק ל' יום (עחמ"ח סק"י מ"ש בשם הב"י) וזה שמקילין בשם האבות לכתוב ע"פ עצמם אין טעם נכון לחלק בדבר ואפשר דכיון דבדיעבד כשר גם בלא שם האבות אע"ג דאם שינה פסול מ"מ לא מחמרינן בזה ועוד דאם האבות לא היתה דירתם בכאן קשה לחפש עדות על זה ברוב פעמים והוה כמקום סכנה לפיכך סמכינן עליהם לבדם ויש מי שאומר דדווקא כשנותן לה הגט בפנינו ויודעים שזו אשתו סומכים בשמות האבות ע"פ עצמם אבל אם אינו מגרשה בפנינו אין סומכים עליו בהכרת שם האב (ת"ג) ודברי טעם הן דעל שמו בלבד הוה כהוחזקו שנים בעיר אחת דכמה יוסף איכא בשוקא ולכן צריך עדות על שם האב ואין סומכין עליו לבדו:

45. Since it is of rabbinic origin, it does not require complete testimony for recognition. It suffices even with the testimony of one witness, or even by a woman or a relative, because it is a matter that is likely to be revealed, and therefore we are not stringent with the testimony for recognition that is of rabbinic origin. Thus, our sages said (Yevamot 39a) regarding the recognition in the matter of chalitza, which will be explained in Siman 169. Also, the agent (shaliach) is believed, even though he has a vested interest since he receives payment for his agency. Nevertheless, because it is a matter likely to be revealed, he is believed (Beit Shmuel). Anyone who has been established in the city for thirty days as a husband and wife, and their names are known, we do not suspect them further, and testify based on this. The custom is to write the father's name based on the individual's testimony, and similarly, the mother's name, even if the parents' names have not been established for thirty days (ibid). Some say that the parents' names also need to be established for thirty days (Aruch HaShulchan, Siman 10, quoting the Beit Yosef). The leniency regarding writing the parents' names based on the individual's testimony does not have a sound reason to differentiate. It is possible that since, post facto, it is valid even without the parents' names, although if there is a mistake it is invalid, we are not stringent in this matter. Additionally, if the parents did not reside here, it is difficult to find testimony on this most times, and it is like a place of danger. Therefore, we rely on them alone. There is an opinion that specifically when he gives her the get (divorce document) in our presence, and we know that this is his wife, we rely on the parents' names based on the individual's testimony. But if he does not divorce her in our presence, we do not rely on his recognition of the father's name (Taz). These words are reasonable because relying on his own name alone is like being established in the same town for two years, where there are many people named Yosef in the marketplace. Therefore, we need testimony on the father's name and do not rely on him alone.

מו. לא יכתבנו הסופר ולא יחתומו בו העדים עד שיאמר להם הבעל לכתוב ולחתום דבלא ציוויו אין זה לשמה וכ"ש להסוברים דבעינן שליחות בכתיבה ולכתחלה יאמר להסופר לפני העדים ויאמר להעדים שמעו מה שאני מצוה לו (חמ"ח סקי"א) ופשוט דאין לחוש לזה בדיעבד (שם) וגם בסדר הגט שיתבאר בסי' קנ"ד לא נמצא זה והטעם מה שצריך לכתחלה יראה לי משום דלר"מ דעידי חתימה כרתי והעיקר הם העדים החותמים על הגט הלא צריכים לידע שהגט נכתב בציוי הבעל והגם דלר"מ לא בעינן כלל כתיבה לשמה מ"מ כיון דאנן קיי"ל כר"א דע"מ כרתי והעיקר הוא כתיבת הגט וגם תקנו חז"ל שיהו העדים חותמים על הגט כמו שנתבאר לכך מחמרינן לכתחלה כתרווייהו ובדיעבד אינו מעכב כיון דבין לר"מ ובין לר"א א"צ זה ואינו אלא חומרא בעלמא דנהגו להחמיר בגיטין יותר מכפי הדין כדמוכח בש"ס (עתו"ס ע"ב. ד"ה הכי ופ"ד. ד"ה מסתברא ופ"ה: ד"ה אע"ג וברא"ש פ"ט ס"ד משום דחיישינן לב"ד טועין ע"ש ורש"י ז"ל פ"ה: ד"ה מן כתב טעם אחר בזה כדי שיצא הדבר בהיתר ולא יצא שם פסול ע"ש וער"ן ספ"ז):

46. A scribe should not write it, and witnesses should not sign it until the husband tells them to write and sign it. Without his command, it is not considered done for its specific purpose. All the more so according to those who require agency in writing, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

husband should instruct the scribe in front of witnesses and tell the witnesses, "Listen to what I am commanding him" (Choshen Mishpat, Siman 11). It is clear that there is no need to worry about this after the fact (ibid.). Additionally, in the procedure of the get (divorce document) as explained in Siman 154, this is not mentioned. The reason it is required initially, in my opinion, is because according to Rabbi Meir, the main thing is the witnesses signing the get. They need to know that the get was written by the husband's command. Even though Rabbi Meir does not require the writing to be for its specific purpose at all, since we hold like Rabbi Elazar that the main thing is the writing of the get, and the Sages also established that witnesses should sign the get, as explained, we are stringent initially according to both opinions. After the fact, it is not mandatory because neither according to Rabbi Meir nor Rabbi Elazar is this required, and it is merely an additional stringency. We are accustomed to be stringent in matters of divorce beyond what is required by law, as evident in the Talmud (Gittin 72b, Tosafot s.v. "Hachi," Gittin 84a, Tosafot s.v. "Mistabra," Gittin 85b, Tosafot s.v. "Af Al Gav," and Rosh Chullin 69d). This is because we are concerned about erring courts, as explained there. Rashi (Gittin 85b, s.v. "Min") gives another reason for this, so that the matter is permitted and no invalidity arises, as explained there and by the Ran (Gittin 7:7).

מז. כשיאמר להם הבעל לכתוב ולחתום יכתוב הסופר בעצמו למי שצוה והעדים שצווים יחתומו בעצמם ואין ביכולתם לאמר לאחרים שיכתובו ויחתומו ואפילו אמר לב"ד הגדול תנו גט לאשתי יכתובו ויחתומו בעצמם ולא יצוו לאחרים וכ"ש כשאמר להם כתבו ותנו שאסור להם לעשות שלוחים במקומם ואע"ג דקיי"ל שליח עושה שליח אף כשלא א"ל המשלח לעשות שליח במקומו מ"מ בכתיבת וחתימות הגט א"א לעשות שליח דקיי"ל מילי לא מימסרן לשליח (כ"ט. וס"פ התקבל) וביאור הדברים דדבר שיש בזה מעשה כמו הנותן גט לשליח שימסרנו לאשתו יכול השליח לעשות שליח אחר במקומו אבל כיון שהמשלח לא מסר לו אלא דברים אין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר (רש"י) ופסול זה הוא מן התורה ואם נתן לאשתו גט כזה שצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום וצוו הם לאחרים והאחרים כתבו וחתמו ומסרו להבעל הגט ונתן לאשתו בטל הגט מן התורה כן פסק הרמב"ם בפ"ב דין ה' וסיים בטעמו שהרי כתבו מי שלא אמר לו הבעל לכתבו עכ"ל כלומר ואין זה לשמה וכן מתבאר מהש"ס וכל הפוסקים שזהו פסול מן התורה ואם כתבו בעצמם וצוו לאחרים לחתום אין הגט בטל אלא פסול מדרבנן ודינו כחתמו עדים פסולים על הגט שנתבאר בסי' ק"ל דהוא פסול ולא בטל (ב"ש סק"ז) דאנן קיי"ל כר"א דהעיקר הוא הכתיבה ואם הבעל אמר לב"ד כתבו והם צוו לאחר לכתוב וחתמו בעצמם מספקא לן בש"ס (ס"פ התקבל) אם זה שאמר כתבו כוונתו על כתיבת הגט והם שצוו לכותבו הוה מילי דלא מימסרן לשליח והגט בטל או דילמא דכוונתו על החתימות שיחתומו בעצמם ועל הכתיבה הוה כאומר אמרו לאחר ויכתוב שיתבאר דינו לפנינו דלכמה פוסקים אין זה רק פסול דרבנן כמו שיתבאר בס"ד (שם) ויש סוברים דהוה ספק כמו שיתבאר:

47. When the husband instructs them to write and sign, the scribe himself writes as per the instruction, and the witnesses, whom he instructed, sign themselves. They cannot delegate this task to others to write and sign. Even if he told the Great Court, "Give a get (divorce document) to my wife," they must write and sign it themselves and cannot instruct others to do so. Certainly, if he told them "write and give," it is forbidden for them to appoint agents in their place. Although we hold that an agent can appoint another agent even without explicit permission from the sender, in the case of writing and signing the get, an agent cannot appoint another agent. This is because we hold that matters (mili) cannot be transferred to an agent. The explanation is that when there is an action involved, such as giving the get to an agent to deliver to the wife, the agent can appoint another agent in his place. However, since the sender only gave verbal instructions, these instructions cannot be transferred to another (Rashi). This disqualification is from the Torah. If the husband gave such a get, instructing the scribe to write and the witnesses to sign, and they instructed others who wrote and signed and then delivered the get to the husband who gave it to his wife, the get is void from the Torah. This is the ruling of the Rambam in Chapter 2, Law 5, who concludes that since the husband did not instruct those who wrote it, it is not considered "for her sake." It is also clear from the Talmud and all the poskim (decisors of Jewish law) that this is a disqualification from the Torah. If they wrote it themselves and instructed others to sign, the get is not void but disqualified rabbinically. Its status is like that of a get signed by invalid witnesses, as explained in Siman 130, which is disqualified but not void (Beit Shmuel, Section 7). We hold like Rabbi Eliezer that the main aspect is the writing. If the husband told the court to write and they instructed another to write and signed it themselves, we have a doubt in the Talmud (end of Chapter "Haketel") whether "write" refers to the writing of the get, and those who instructed the writing performed an act that cannot be transferred to an agent, making the get void. Or, perhaps his intention was regarding the signatures that they should sign themselves, and the writing is as if he said to tell another to write, whose ruling will be clarified before us. According to several poskim, this is only a rabbinical disqualification, as will be clarified with G-d's help. Some hold that it is a doubt, as will be clarified.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מח. יראה לי דאפילו אם הבעל נתן להסופר קלף ודיו ואמר לו כתוב גט לאשתי והסופר צוה לאחר וכתב ג"כ הגט בטל דגם זה הוה מילי דנהי דמסר לו קלף ודיו דאין זה מילי מ"מ מה שא"ל כתוב הוה מילי ועוד דיש מהראשונים שכתבו דכל היכא שאין הדבר נגמר ע"פ השליח חשיב מילי ולא מימסר לשליח דשליחות לנתינת הגט זהו גמר דבר אבל הכתיבה חשיב מילי משום דאין הדבר נגמר עד נתינת הגט (מרדכי שם בשם ספר החכמה) ועמ"ש בסי' קמ"א סעי' קי"ז בפירושא דמילי לדעת העיטור:

48. It seems to me that even if the husband gave the scribe parchment and ink and told him to write a get (divorce document) for his wife, and the scribe instructed another person and he wrote it, the get is invalid. This too is considered a matter of "mili" (non-transferable verbal instructions). Although he handed over the parchment and ink, which are not "mili," nevertheless, his instruction to write is considered "mili." Additionally, some of the early authorities wrote that whenever the matter is not completed by the agent, it is considered "mili" and cannot be delegated to another agent. The agency for delivering the get is the completion of the matter, but the writing is considered "mili" because the matter is not completed until the get is delivered (Mordechai there in the name of the Sefer HaChochmah). See also what is written in Siman 141, section 117 regarding the explanation of "mili" according to the Sefer HaEitur.

מט. אמר הבעל לשנים או לשלשה אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתומו מתבאר מסוגית הש"ס דס"פ התקבל וכ"כ כמה מרבותינו דבזה לא שייך מילי לא מימסרן לשליח דלאו מילי מסר להם אלא הרי הבעל עצמו עושה להסופר ולהעדים שלוחים שלא בפניהם ואדם יכול לעשות שליח שלא בפני השליח (רמב"ן ורשב"א ור"ן שם) ומן התורה גט כשר הוא ואין לפסול מטעם שהבעל אמר לאלו שהם יאמרו להסופר והעדים והוי כעד מפי עד דאין זה דמיון כלל דעד מפי עד מקרי כשעדים מעידים ששמעו מפי אחרים שראובן לוה משמעון מנה דלא נמסרה העדות לאלו המעידים אלא להראשונים נמסר העדות אבל כאן עיקר עדות לא נמסרה רק להסופר והעדים והראשונים הם רק שלוחי הבעל שיצוו להם לעשות גט (תוס' ס"ז. ד"ה אמרו):

49. If a husband says to two or three people, “Tell a scribe to write and witnesses to sign [a get],” it is explained in the Talmudic discussion at the end of [the chapter] “HaMekabel,” and several of our Rabbis have also written that in this situation, the concept of “matters cannot be delegated to a messenger” does not apply. This is because he has not delegated mere “matters” to them; rather, the husband himself is appointing the scribe and the witnesses as agents, even not in their presence. A person can appoint an agent not in the presence of the agent (Ramban, Rashba, and Ran there). According to Torah law, the get is valid, and it should not be invalidated on the grounds that the husband told these people to instruct the scribe and witnesses. This is not analogous to testimony from hearsay (עד מפי עד), because in hearsay testimony, witnesses testify that they heard from others that Reuven borrowed money from Shimon, where the testimony was not originally given to the current witnesses but to the first ones. Here, however, the main testimony is given only to the scribe and the witnesses, and the initial individuals are merely agents of the husband to instruct them to prepare the get (Tosafot 67a, s.v. “Amru”).

נ. אמנם מתבאר שם בש"ס דיש בזה פסול מדרבנן מטעם אחר דהנה אם הסופר חותם א"ע בעד בהגט עם עוד עד אחד כשנאמר שהגט כשר בהכרח שאומר אמרו פסול דאם נאמר שכשר יכול להיות מזה קלקול שהגט יפסול מן התורה והיינו כשיאמר לשנים או לשלשה אמרו לסופר ויכתוב ולפלוני ופלוני שיחתומו ויתביישו בפני הסופר שלא ייחדו הבעל לעד ויכול להיות שמפני הביוש יאמרו להסופר שהבעל ציום שהוא יחתום א"ע בעד עם אחד מהשני עדים וכיון שהבעל לא צוה כן הוה הגט בטל מן התורה אבל אם נאמר שאסור להסופר לחתום א"ע בעד תו ליכא חשש זה ואומר אמרו כשר והלכך הני תרתי מילי כל חדא תליא בחבירתה דאי אומר אמרו כשר חתם סופר ועד פסול מפני חשש זה שנתבאר ואי אומר אמרו פסול חתם סופר ועד כשר (ר"ן) ונמצא דשני דינים אלו א"א להכשיר שתיהן דאם האחד כשר בהכרח שהשני יהיה פסול:

50. However, it is explained there in the Talmud that there is a rabbinic disqualification for a different reason. If the scribe signs himself as a witness on the get (divorce document) along with another witness, when it is said that the get is valid, it is necessarily saying that "they said" (amru) is invalid. For if we say that it is valid, it could lead to a problem where the get would be invalid according to Torah law. This would occur if he tells two or three people to tell the scribe to write it and for certain individuals to sign it. They might be embarrassed in front of the scribe because the husband did not designate him as a witness, and due to this embarrassment, they might tell the scribe that the husband instructed him to sign himself as a witness along with one of the other witnesses. Since the husband did not command this, the get would be invalid according to Torah law. But if we say that it is forbidden for the scribe to sign himself as a witness, then this concern does not exist, and saying "they said" (amru) is valid. Therefore, these two matters are interdependent: if we say that "they said" (amru) is valid, then a scribe signing as a witness is invalid due to this concern

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

explained above. And if we say that "they said" (amru) is invalid, then a scribe signing as a witness is valid. Thus, it is found that these two laws cannot both be validated, for if one is valid, the other must necessarily be invalid.

נא. וכיון שהרי"ף והרמב"ם בפ"ט דין כ"ז פסקו דחתם סופר ועד כשר לפיכך פסקו דאומר אמרו פסול ועוד יתבאר לפנינו דעתם בזה ויש מרבותינו דס"ל דחתם סופר ועד פסול כמ"ש הטור והש"ע בסי' ק"ל ולפ"ז היה להם להכשיר באומר אמרו ומ"מ כתב הרא"ש (פ"ט ה"ו) בשם רבינו יצחק הזקן בעל התוס' לפסול בשניהם ואין זה תרי חומרא דסתרי אהדדי דבוודאי אם דין חתם סופר ועד היה מתברר לנו דפסול היינו אומרים כן אבל באמת דין זה לא נתברר ומשום ספיקא פסול ולפיכך ראוי להחמיר בשני הדינים ומספיקא פסול בשניהם וזה נראה דעת רבותינו בעלי הש"ע שכתבו בסי' ק"ל סעי' י"ח יש ליזהר שלא לחתום הסופר לעד מפני שיש פוסלין עכ"ל ובסי' זה סעי' ד' כתבו דאם גירשה ע"י אומר אמרו הוה ספק מגורשת ע"ש ולפ"ז אם נתהוה בגט אחד שני דינים אלו חתם סופר ועד ואומר אמרו ממ"נ הגט פסול ואם נתן שני גיטין אחד ע"י אומר אמרו ואחד בחתם סופר ועד ממ"נ אחד מהם כשר לדעה זו ובסי' ק"ל יתבאר עוד בזה בס"ד וגם באומר אמרו יתבאר עוד לפנינו:

51. Since the Rif and the Rambam in Chapter 9, Law 27 ruled that a document signed by a scribe and a witness is valid, therefore they ruled that "he said that they said" is invalid. Furthermore, their opinion on this matter will be explained later. Some of our Rabbis hold that a document signed by a scribe and a witness is invalid, as the Tur and the Shulchan Aruch wrote in Siman 130. According to this, they would validate a document if it was said, "he said that they said." Nevertheless, the Rosh (Chapter 9, Law 6) wrote in the name of Rabbeinu Yitzchak the Elder, the author of the Tosafot, to invalidate both. This is not a contradiction of two stringencies that negate each other, for if it was clear to us that a document signed by a scribe and a witness is invalid, we would indeed say so. However, this law is not clear, and due to doubt, it is invalid. Therefore, it is proper to be stringent in both laws, and out of doubt, invalidate both. This seems to be the opinion of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, who wrote in Siman 130, Paragraph 18, that one should be careful not to have the scribe sign as a witness because there are those who invalidate it. In this Siman, Paragraph 4, they wrote that if he divorced her through "he said that they said," she is doubtfully divorced. Therefore, if both of these situations occurred in one get (divorce document) - a scribe and a witness signed it and "he said that they said" was used - the get is invalid. If he gave two gets, one through "he said that they said" and one signed by a scribe and a witness, one of them is valid according to this opinion. This will be further clarified in Siman 130, with God's help, and also regarding "he said that they said," it will be explained further before us.

נב. וז"ל הרי"ף ז"ל (שם) אמר לשנים כתבו גט ותנו לאשתי ואמרו לסופר וכתב וחתמוהו תצא ואפילו אמר אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתומו הרי הגט בטל דתנן בפרקא דלקמן אמרו לו נכתוב גט לאשתך אמר להם כתובו אמרו לסופר וכתב וכו' הרי הגט בטל עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו ואסקה רב אשי כולה ר' יוסי היא ולא מיבעיא קאמר וכו' ולא מיבעיא היכא דלא אמר אמרו אלא אפילו אמר אמרו לא עכ"ל ומתבאר להדיא מדבריו שמשוה דין אומר אמרו ללא אמר אמרו וא"כ לא ס"ל דאומר אמרו הוה פסולא דרבנן משום גזירה דחתם סופר ועד דהא בפסול דרבנן אם קבלה קדושין מאחר הקדושין תופסין ואין הולד ממזר כמ"ש בסי' ק"נ וגם אם נשאת לא תצא כמ"ש שם ואיך משוה דין אומר אמרו ללא אמר אמרו ועוד מדפסק דהגט בטל וכן תנן במשנה לפי אוקימתא דרב אשי וכבר השריש לנו הרמב"ם ז"ל בפ"י דבטל הוא מן התורה אלא וודאי דס"ל להרי"ף דרב אשי פסק בכולה מילתא כר' יוסי ור"י אינו מחלק בין אומר אמרו ללא אמר אמרו וגם באומר אמרו ס"ל לר"י דהוה מילי ולא מימסרן לשליח (וכ"כ הר"ן והיש"ש ס"פ התקבל דר"י ס"ל כן ע"ש) דכמו בלא אמר אמרו אמרינן דהוה מילי דאין כח בדברים שיומסר לאחר אע"ג דבכל שליחות שליח עושה שליח מ"מ במילי אינו כן ה"נ באומר אמרו אמרינן דמילי לא מימסרי לשליח שאין כח ביד המשלח למסור דברים לאחר ע"י שליח ורב אשי פליג על סוגיא דס"פ התקבל דסבירא לה דבאומר אמרו לא שייך מילי ופסק הרי"ף כרב אשי דהוא בתראה וגם משנה שהביא היא אחר התקבל והוה מחלוקת ואח"כ סתם והלכה כסתם וכיון דזה התנא סתם לן כר' יוסי קיי"ל כמותו וגם באומר אמרו הגט בטל מן התורה מטעם מילי ואין תלוי דין זה בחתם סופר ועד וכן פסקו בה"ג ורבינו חננאל כמ"ש הראשונים ז"ל:

52. And these are the words of the Rif (there): He said to two [people], "Write a get (divorce document) and give it to my wife," and they told a scribe, and he wrote it and they signed it—she must leave. And even if he said to them, "Tell the scribe to write it and the witnesses to sign it," the get is invalid. For it was taught in the chapter that follows: They said to him, "Shall we write a get for your wife?" He said to them, "Write it." They told a scribe, and he wrote it, etc.—the get is invalid unless he says to the scribe, "Write," and to the witnesses, "Sign." And Rav Ashi concluded that all of this follows Rabbi Yossi, and it is said in a way that does not leave room for doubt. And it is clear from his words that he equates the case where one says "Tell [the scribe]" and the case where one does not say "Tell [the scribe]." Therefore, he does not hold that saying "Tell [the scribe]" is a rabbinic prohibition because of the decree concerning the scribe and witnesses, for in the case of a rabbinic prohibition, if she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

accepted betrothal from another, the betrothal would be valid and the child would not be a mamzer, as is written in Siman 150. And if she remarried, she would not have to leave, as is written there. So how can he equate the case of saying "Tell [the scribe]" with not saying "Tell [the scribe]?" Furthermore, from the ruling that the get is invalid, and as it is taught in the Mishnah according to the conclusion of Rav Ashi, and the Rambam has already established for us in Chapter 10 that it is invalid from the Torah, it is certain that the Rif holds that Rav Ashi ruled entirely according to Rabbi Yossi. And Rabbi Yossi does not differentiate between saying "Tell [the scribe]" and not saying "Tell [the scribe]." And even in the case of saying "Tell [the scribe]," Rabbi Yossi holds that it is merely verbal directives and cannot be transferred to an agent (and so wrote the Ran and the Yesh Shlomoh at the end of the chapter of "Hamekabel" that Rabbi Yossi holds this, see there). Just as in the case of not saying "Tell [the scribe]," we say that it is merely verbal directives that cannot be transferred to another, even though in all other cases of agency, an agent can appoint another agent, nonetheless, in verbal directives, it is not so. Similarly, in the case of saying "Tell [the scribe]," we say that verbal directives cannot be transferred to an agent. The principal does not have the power to transfer verbal directives to another through an agent. And Rav Ashi disagrees with the conclusion of the chapter "Hamekabel" that holds that in the case of saying "Tell [the scribe]," verbal directives are not applicable. And the Rif ruled according to Rav Ashi, who is later, and also the Mishnah he brought is after "Hamekabel," and it was a dispute and then it was stated anonymously, and the law follows the anonymous opinion. Since this Tanna stated it anonymously according to Rabbi Yossi, we rule according to him. And even in the case of saying "Tell [the scribe]," the get is invalid from the Torah because of verbal directives. This ruling is not dependent on the scribe and witnesses. And so ruled the Ba'al HaMaor and Rabbeinu Chananel, as the earlier authorities wrote.

נג. וגם דעת הרמב"ם נראה להדיא כן שכתב בפ"ב דין ו' אמר לשנים או לג' אמרו לסופר ויכתוב גט לאשתי ואמרו לעדים ויחתומו ואמרו לסופר וכתב ולעדים וחתמו או שאמר לשנים אמרו לסופר ויכתוב גט לאשתי ואתם חתומו ה"ז גט פסול ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל עכ"ל ויראה לי לענ"ד ברור דגם הרמב"ם ס"ל כהרי"ף דגם באומר אמרו שייך מילי כדמוכח להדיא מדבריו בפ"ד מזכייה לעניין מתנה שכתב שם המתנה כגט שאין אדם יכול למסור דברים לשליח כיצד אמר לשלשה אמרו לפלוני ופלוני שיכתבו ויחתמו בשטר מתנה ויתנוה לפלוני אין זה כלום וכו' עכ"ל ואי ס"ד דס"ל דבאומר אמרו לא שייך מילי ובגט הוא פסול מגזירה דחתם סופר ועד אין זה עניין בדיני ממונות כמו שבאמת הטור בח"מ סי' רמ"ד פסק כן דבמתנה באומר אמרו נתקיימה המתנה ע"ש אלא וודאי דס"ל העיקר לדינא כהרי"ף דגם באומר אמרו שייך מילי והגט בטל מן התורה אלא שמפני חומר איסור א"א חשש גם לסוגיא דס"פ התקבל דס"ל דלא שייך מילי באומר אמרו והפסול אינו אלא מדרבנן מגזירה דחתם סופר ועד ואזלינן לחומרא דגם אם קבלה קדושין מאחר צריכה גט אבל העיקר ס"ל כסוגיא דמי שאחזו כרב אשי שפסק כר' יוסי וכן מבואר מדברי הגהת מיימוני שם וז"ל הנה פסק לגמרי כר' יוסי וכו' משום דמילי לא מימסרן לשליח וכו' ואפילו באומר אמרו וכו' עכ"ל וכ"כ שם הה"מ וז"ל נראה מזה אליבא דר"י אפילו אמר אמרו לא הוה גט דמילי לא מימסרן לשליח ואמרינן הרי הגט בטל וכו' עכ"ל והרבה מן הגדולים טרחו בדברי הרמב"ם ז"ל (עכ"מ ומ"ש בשם הרד"ק והר"ם אלשקר ולענ"ד אין ספק בדבר וס"ל כהרי"ף ועמ"ש בח"מ שם ובספרינו אל"י סי' פ"ב):

53. And also the opinion of the Rambam appears explicitly in this manner. He wrote in Chapter 2, Law 6: "If he said to two or three [people], 'Tell the scribe to write a get [divorce document] for my wife, and tell the witnesses to sign it,' and they told the scribe and he wrote it, and [they told] the witnesses and they signed it, or if he said to two [people], 'Tell the scribe to write a get for my wife and you sign it,' this get is invalid, and this matter is greatly deliberated because it is close to being a null get," end quote. And it appears to me, in my humble opinion, clear that the Rambam also holds like the Rif, that even when one says "tell," matters of agency (mili) apply, as is explicitly proven from his words in Chapter 4 of Zechiya regarding a gift. He wrote there that a gift is like a get [divorce document], where a person cannot transmit agency matters to a messenger. How so? If he said to three [people], "Tell so-and-so and so-and-so to write and sign a gift document and give it to so-and-so," it is nothing, etc., end quote. And if it enters your mind that he holds that in saying "tell," agency matters do not apply, and a get is invalid due to the decree of "signed by the scribe and a witness," this has no relevance to monetary law, as indeed the Tur ruled in Choshen Mishpat Section 244 that in a gift, when one says "tell," the gift is valid, see there. But certainly, he fundamentally holds like the Rif that even in saying "tell," agency matters apply, and the get is null from the Torah. However, due to the severity of the prohibition of a married woman, he also considered the Talmudic discussion at the end of Chapter "HaMekabel," which holds that agency matters do not apply in saying "tell," and the invalidation is only rabbinic due to the decree of "signed by the scribe and a witness," and we are stringent that even if she received kiddushin [betrothal] from another, she needs a get. But fundamentally, he holds like the Talmudic

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

discussion of "Mi SheAchzo" according to Rav Ashi, who ruled like Rabbi Yossi. And this is also evident from the words of the Maimonidean glosses there: "Behold, he ruled completely like Rabbi Yossi, etc., because agency matters are not transmitted to a messenger, etc., and even in saying 'tell,' etc.," end quote. And so wrote the Maggid Mishneh there: "It appears from this according to Rabbi Yossi that even in saying 'tell,' it is not a get because agency matters are not transmitted to a messenger, and we say the get is null," end quote. And many of the great ones have labored over the words of the Rambam, of blessed memory (see the commentaries and what is written in the name of the Radak and Rabbi Moshe Alshakar). In my humble opinion, there is no doubt in the matter, and he holds like the Rif. See what I wrote in Choshen Mishpat there and in our book "Even HaEzer" Section 82.

נד. והרמב"ן והרשב"א ז"ל (שם) סוברים ג"כ דבאומר אמרו הגט בטל מן התורה רק מטעם אחר ולא מטעם מילי דס"ל דבאומר אמרו לא מקרי מילי אלא הטעם הוא כיון דבגט בעינן לשמה ובעינן נמי וכתב לה כלומר שיכתבנו לה הבעל אין ביכולת הסופר והעדים לכתוב ולחתום אא"כ שמעו מפי הבעל עצמו ואינו יכול לעשותם שלוחיו שלא בפניהם דאע"ג דבכל הדברים אדם יכול לעשות שליח שלא בפני השליח מ"מ בגט דצריך לשמה ועל הבעל לכותבו אין ביכולתו לעשות שליח שלא בפניו ונמצא דלדעה זו דלא לבד באומר אמרו הגט בטל אלא אפילו הבעל אומר בפני ב"ד הנני ממנה את פלוני הסופר שיכתוב גט לאשתי ולפלוני ופלוני שיחתומו אינו מועיל כלל והקשו על דעה זו (הר"ן והרא"ה) דא"כ מנליה להש"ס דר' יוסי ס"ל מילי לא מימסרן לשליח דילמא ס"ל דלכל הדברים מימסרא ובגט שאני מפני הטעם שנתבאר וע"ק דא"כ איך מכשיר הש"ס שם אומר אמרו מן התורה ורק משום גזירה נהי דבזה לא שייך מילי אבל מ"מ הא הוא בטל מטעם שנתבאר וע"ק איך אפשר לומר כן והרי במילי נחלקו שם ר"מ ור"י דר"מ ס"ל דמימסרן ור"י ס"ל דלא מימסרן ואיפסקא הלכתא כר"י וא"כ לר"מ בע"כ דלא ס"ל טעם שנתבאר דהא מכשיר גם בלא אומר אמרו וא"כ מנלן דר"י ס"ל הטעם שנתבאר הא לא פליג עליה רק מטעם מילי ואיך אפשר לנו לחלוק על ר"מ במאי דלא מצינו חולק בזה ועוד תמוה עיקר הדבר וכי משום דבעינן לשמה אין ביכולתו לעשות שליח שלא בפניו:

54. The Ramban and the Rashba, of blessed memory (there), also hold that in the case of "tell [the scribe] to write the get," the get is nullified by Torah law, but for a different reason, not because of "mili" (untransmittable matters). They hold that in the case of "tell [the scribe] to write," it is not considered "mili." Rather, the reason is that since a get (divorce document) requires intent (lishmah) and it is also required that "he writes it for her," meaning that the husband must write it for her, the scribe and witnesses cannot write and sign it unless they hear it directly from the husband himself. He cannot appoint them as his agents in their absence. Although in all other matters a person can appoint an agent not in the agent's presence, nevertheless, in the case of a get which requires intent and must be written by the husband, he cannot appoint an agent in his absence. According to this opinion, not only in the case of "tell [the scribe] to write" is the get nullified, but even if the husband states in front of the court, "I am appointing so-and-so the scribe to write a get for my wife and so-and-so and so-and-so to sign it," it is of no effect at all. The Ran and the Ra'ah questioned this opinion: If so, how does the Talmud derive that Rabbi Yose holds "mili" cannot be transmitted to an agent? Perhaps he holds that in all matters they can be transmitted, but a get is different because of the reason explained. Additionally, how does the Talmud validate "tell [the scribe] to write" by Torah law, and it is only invalid due to a rabbinic decree? Even though "mili" is not applicable here, it is still nullified for the reason explained. Furthermore, how can it be said that there, regarding "mili," Rabbi Meir and Rabbi Yose disagree, with Rabbi Meir holding they can be transmitted and Rabbi Yose holding they cannot, and the law follows Rabbi Yose? If so, Rabbi Meir must necessarily not hold the reason explained, as he validates even without "tell [the scribe] to write." Therefore, how do we know Rabbi Yose holds the reason explained, as he only disagrees on the grounds of "mili"? How can we disagree with Rabbi Meir on something for which we do not find any other disagreement? Additionally, the main point is puzzling: because it requires intent, he cannot appoint an agent in his absence?

נה. ונ"ל בכוונתם דה"פ דוודאי מאן דס"ל מילי מימסרי לשליח ואין חילוק בין שליחות מעשה לשליחות דברים ואלים דיבור כמעשה אלים נמי לעניין זה שיכול למנותו שלא בפניו אבל ר"י שמחלק בשליחות ושליח דברים לא אלימא ליה כשליחות מעשה ממילא דגם לעניין זה אין כח שליחות דברים יפה לעשותו שלא בפניו והגם דבשארי שליחות דברים אפשר דיכול לעשות שלא בפניו מ"מ בגט לעניין כתיבה דבעינן לשמה ועל הבעל לכותבו לא אלימא שליחות דברים בגט לתפוס שלא בפניו לעשותו לשמה וככתיבתו של בעל וגם אליבא דר' יוסי לאו כ"ע ס"ל כן דוודאי אותה סוגיא דסוף התקבל לא ס"ל סברא זו שהרי מכשרי מן התורה באומר אמרו אלא רב אשי בפ"ז ס"ל כן ואינהו מפרשי מה שדימה הרי"ף אומר אמרו ללא אמר אמרו אינו מטעם מילי אלא מסברא זו והכל אליבא דר"י (כנלע"ד):

55. It appears to me that their intention is as follows: Certainly, according to the opinion that matters can be entrusted to an agent, there is no distinction between an agency for an action and an agency for words, and speech is as strong as action.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Therefore, it is also strong in this regard, that one can appoint an agent not in their presence. However, Rabbi Yossi, who differentiates between an agency for an action and an agency for words, holds that the power of words is not as strong as the power of action. Consequently, in this matter as well, the power of an agency for words is not sufficient to appoint an agent not in their presence. And although in other matters of agency for words, it is possible that one can appoint an agent not in their presence, nevertheless, regarding a get (divorce document), concerning the writing which requires intent for the sake of the specific person, and it is upon the husband to write it, the agency for words in a get is not strong enough to be effective not in their presence to fulfill the requirement of intent as if it were written by the husband. Additionally, according to Rabbi Yossi, not everyone agrees with this, as certainly the passage at the end of Tractate Kiddushin does not agree with this reasoning, as they validate from the Torah saying "tell [others] to say," but Rav Ashi in the seventh chapter holds this way. And they explain that what the Rif compared "tell [others] to say" to "not saying 'tell [others] to say'" is not from the reasoning of matters but from this logic, and all according to Rabbi Yossi (as it appears to me).

נו. ויש מרבותינו דס"ל שיטה אחרת בזה דוודאי באומר אמרו לא שייך מילי ופסול דאומר אמרו הוא מטעם גזירה דחתם סופר ועד אמנם פסול זה אינו אלא בסתם כשאומר אמרו לפלוני ויכתוב ולפלוני ופלוני שיחתומו אבל באומר אני ממנה לשליח לכתיבת הגט סופר פלוני ולעידי חתימה פלוני ופלוני ותגידו להם שמניתים לכך כשר גם לכתחלה דיכול אדם למנות שליח שלא בפניו ואין כאן גזירה דחתם סופר ועד שנחשוש דמשום כיסופא דסופר יחתמנו בעד נגד ציוי הבעל דוודאי לא יעשו כן לרבות ממזרים בישראל משום חששא דכיסופא דסופר דהכל יודעים ששינוי מציוי הבעל אינו גט וזה שחששנו באומר אמרו דכל שאמר להם כן יטעו בזה שסבורים שהבעל מסר להם הדבר לשנות בשליחותו כפי רצונם וזה שאמר להם ולפלוני ופלוני ויחתומו אינו אלא כמראה מקום להם דאל"כ למה תלה באמירתן והיה לו לומר אני ממנה אותם אבל דכשבאמת ממנה אותם לא אתו למיטעי (ר"ן ורא"ה שם והרא"ה מקיל עוד יותר ומחלק בין כשאומר מדעתכם ובין כשמברר אך הר"ן דחה זה ע"ש) (וי"ל דבמינה אותם לשלוחים גם הרי"ף והרמב"ם מודים דאין זה מילי וכ"כ היש"ש וצ"ע אמנם להרמב"ן והרשב"א אינו גט כמ"ש והרד"ך בבית ג' כתב דמהרמב"ם מוכח דבמינה שלא בפניו אינו מועיל ע"ש ואין דבריו מוכרחים כלל ע"ש):

56. And there are among our Rabbis those who hold a different opinion on this matter, that certainly in the case of "tell them" (i.e., appointing through an intermediary), the concept of "mili" (non-transferable verbal directives) does not apply, and it is invalid because "tell them" is considered valid due to a rabbinic decree from the time of the Scribe and Witness. However, this invalidation is only in a general case when one says, "Tell so-and-so to write and so-and-so and so-and-so to sign." But if one says, "I appoint so-and-so as the scribe to write the get and so-and-so and so-and-so as witnesses to sign," and you tell them that I have appointed them for this, it is valid even ab initio. For a person can appoint an agent even not in their presence, and there is no concern of the decree of the Scribe and Witness to worry that due to the embarrassment of the scribe, he would sign as a witness against the husband's directive. Certainly, they would not do so and thereby increase mamzerim (illegitimate children) in Israel out of concern for the embarrassment of the scribe, as everyone knows that deviating from the husband's directive invalidates the get. This concern we had with "tell them" is because whenever he said so, they might err in thinking that the husband entrusted them with the matter to change the agency according to their discretion. And when he says, "so-and-so and so-and-so should sign," it is merely showing them the place (indicating whom to appoint). Otherwise, why would he depend on their statement? He should have said, "I appoint them." But when he truly appoints them, they will not err (Ran and Ra'ah there and the Ra'ah is even more lenient and distinguishes between when he says "of your own accord" and when he specifies, but the Ran dismisses this - see there). (It can be said that when he appoints them as agents, even the Rif and the Rambam agree that this is not "mili," and so writes the Shiltei Giborim - and this requires further study. However, according to the Ramban and the Rashba, it is not a valid get, as written, and the Radach in Beit Gimel wrote that from the Rambam it is evident that when he appoints not in their presence, it does not work - see there. And his words are not necessarily conclusive - see there).

נז. כתב הרמב"ם בפ"ב דין ט"ז מי שנשתתק והרי דעתו נכונה ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו ג' פעמים בסירוגין אם אמר להם על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו וצריכין לבודקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו וכן אם כתב בידו כתבו ותנו גט לאשתי הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו שאין דין מי שנשתתק כדין החרש עכ"ל ור"ל דבפקח ולבסוף נתחרש דהקדושין הם דאורייתא לא התירו חכמים לסמוך על כתבו מפני שחרש אין בו דעת אבל מי שנשתתק דהיינו אלם ששומע ואינו מדבר והרי הוא כפקח לכל דבריו ואין אנו צריכין רק לעמוד על דעתו מועיל כתיבתו ומשמע דכ"ש פקח גמור שכתב בכתב ידו כתבו גט לאשתי דהוה כדיבור ועוד יתבאר בזה בס"ד:

57. Rambam wrote in Chapter 2, Law 16: "If someone became mute, but his mind is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

sound, and they said to him, 'Shall we write a get (bill of divorce) for your wife?' and he nodded his head, they test him three times intermittently. If they asked him about something that requires a 'no' and he indicated 'no,' and about something that requires a 'yes' and he indicated 'yes,' they may write and give the get. They must test him thoroughly to ensure his mind is not disturbed. Likewise, if he wrote with his hand, 'Write and give a get to my wife,' they may write and give it to her, provided his mind is settled. The law for someone who became mute is not the same as for a deaf person." His words mean that if someone was initially of sound mind and then became deaf, since the original marriage was valid according to Torah law, the sages did not permit relying on his writing because a deaf person lacks mental competence. However, if someone became mute, meaning he is dumb but he hears and does not speak, he is considered competent in all matters, and we only need to ascertain his intention. Therefore, his writing is effective. It implies that, certainly, someone who is fully competent who wrote in his own handwriting, 'Write a get for my wife,' is considered as if he spoke. More on this will be clarified with the help of Heaven.

נח. וכן מתבאר מתוך סוגית הש"ס (ע"א.) דא"צ דיבור דווקא בגט ואע"ג דבהגדת עדות בעינן דווקא דיבור זהו מפני גזירת התורה מדכתיב על פי שנים עדים ודרשינן מפיהם ולא כתבם אבל בשארי דברים כתב הוה כדיבור (שם) וראיה מגט גופה דלא בעינן דיבור שהרי התירו ע"י הרכנת הראש כמ"ש ועוד ראיה שהרי בעדות כתיב אם לא יגיד ועכ"ז אי לאו קרא דמפיהם ולא מפי כתבם הייתי מכשיר גם בעדות כתיבה אלמא דכתב מקרי הגדה ואע"ג דממעטינן חרש וחרשת מחליצה מפני שאינם באמר ואמרה (יבמות ק"ד:) אמירה וודאי לא הוה אלא בפה (תוס' גיטין שם) ועוד דבחליצה כתיב וענתה וילפינן (סוטה ל"ב.) מוענו הלוים דהוה בלה"ק ומינה נמי שמעינן דהוה בפה כמו בלוים (שם) ולפ"ז אפשר דגם אמירה היה בכתב ולכן בגט דלא כתיב לא דיבור ולא אמירה וודאי דלא בעינן רק דעתו ורצונו ובכתיבה סגי:

58. And it is also evident from the Talmudic discussion (71a) that verbal speech is not specifically required for a get (divorce document). Even though verbal testimony is required for giving testimony, this is because of the Torah's decree, as it is written "by the mouth of two witnesses," and we expound "from their mouth and not from their writing." But in other matters, writing is equivalent to speech (there). A proof from the get itself is that we do not require verbal speech, as they permitted it through nodding of the head as it is written. Another proof is that in testimony it is written "if he does not tell," and nevertheless, if not for the verse "from their mouth and not from their writing," I would validate written testimony as well, implying that writing is considered telling. And even though we exclude a deaf-mute from chalitzah because they cannot say "he shall say" (Yevamot 104b), saying certainly must be with the mouth (Tosafot Gittin there). Furthermore, in chalitzah it is written "and she shall answer," and we derive (Sotah 32a) from "the Levites shall answer" that it must be in Hebrew, and from there we also learn that it must be with the mouth like the Levites (there). According to this, it is possible that saying could also be in writing. Therefore, in a get, where neither speech nor saying is written, it is certain that we only require his intention and will, and writing is sufficient.

נט. אבל הטור כתב לא יכתוב הסופר ולא יחתמו העדים עד שישמעו מפיו ואף אם הוא חרש אפילו הוא שומע אלא שאינו מדבר או אפילו פקח וכתב להם בכת"י שיכתבו ויחתמו לא יעשו עד שישמעו מפיו עכ"ל וכ"כ כמה מרבותינו הרא"ש והרשב"א והר"ן והמרדכי ובה"ת וסמ"ג וסמ"ק והגה"מ (ב"י) וכן מפורש בתוספתא גיטין (פ"ב) וז"ל כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לה פסול עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו ולא עוד אלא אפי' כתב בכת"י לסופר כתוב ולעדים חתומו אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנו לה פסול עד שישמעו את קולו שיאמר הוא לסופר כתוב ולעדים חתומו עכ"ל והתוספתא לא מיירי בחרש וצ"ל דס"ל מאי דאיתמר בגמ' (ע"ב.) דצריך לשמוע קולו לאפוקי ממאן דס"ל דחרש שיכול לדבר מתוך הכתב מועיל לאו דווקא דה"ה פקח ואלם אינו מועיל וזה שמועיל הרכנה כמ"ש הטור בסי' קכ"א ומשנה מפורשת היא כתב הרא"ש (התקבל סי"ט) דאפשר דהרכנה עדיפא טפי משום דמראה בגופו אי נמי נשתתק דא"א בעניין אחר אקילו ביה משום תק"ע עכ"ל והנה לתירוץ הראשון אפשר דמדאורייתא אינו מועיל כתיבה ולתירוץ השני מועיל מדאורייתא ורק רבנן גזרו בזה ולפ"ז בנשתתק אפשר דמהני גם כתיבה אך מהטור מתבאר שתירוץ הראשון עיקר וכ"כ הרשב"א שם שהרכנה עדיפא מכת"י ושכן מפורש בירושלמי דהרכנה הוה כקול (ב"י):

59. However, the Tur wrote: "The scribe should not write and the witnesses should not sign until they hear [the instruction] from his mouth." Even if he is deaf, as long as he can hear but cannot speak, or even if he is fully competent and wrote them in his handwriting to write and sign, they should not do so until they hear it from his mouth. And so wrote several of our Rabbis: the Rosh, the Rashba, the Ran, the Mordechai, the Beit Yosef, the SeMaG, the SeMaK, and the Hagahot Maimoniot. And it is explicitly stated in the Tosefta Gittin (Chapter 2): "If a scribe writes it with the specific intention and the witnesses sign it with the specific intention, even if they wrote it and signed it and gave it to her, it is invalid until he tells the scribe to write and the witnesses to sign." Not only that, but even if he wrote in his own handwriting to the scribe to write

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and to the witnesses to sign, even if they wrote it and signed it and gave it to her, it is invalid until they hear his voice saying to the scribe to write and to the witnesses to sign. The Tosefta does not refer to a deaf person, and it must be said that what is stated in the Gemara (82a) that it is necessary to hear his voice excludes the opinion that a deaf person who can communicate in writing is valid. This is not specifically about a deaf person; the same applies to a competent person who is mute—it is not valid. And this is why nodding is effective, as the Tur wrote in Siman 121. The Rosh wrote in a clear Mishnah (Ketubot Chapter 19) that nodding might be preferable because it shows bodily intention, or alternatively, if he became mute and cannot communicate otherwise, they were lenient due to the difficulty. The first explanation suggests that writing is not effective by Torah law, and the second explanation suggests it is effective by Torah law, and only the Rabbis decreed about it. According to this, if he became mute, writing might also be effective. However, from the Tur, it is clarified that the first explanation is primary, and so wrote the Rashba there that nodding is preferable to writing, and it is explicitly stated in the Jerusalem Talmud that nodding is like a voice.

ס. אמנם בדעת הרמב"ם אפשר לומר דרק בנשתתק מועיל כת"י ולא בפקח גמור ומטעם דרבנן לא גזרו במקום שא"א לו לדבר בפה וכן משמע קצת מלשון רבינו הב"י בש"ע סעי' ה' שאחר שכתב דעת רוב הפוסקים דלא מהני כת"י בין בפקח ובין בנשתתק כתב ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום ע"פ כת"י וכו' עכ"ל וזה הוא דעת הרמב"ם וכ"כ אחד מהפוסקים (ב"י בשם רי"ו) ואע"ג דבספרו הגדול כתב דלא נ"ל כן דא"כ הו"ל לפרושי ואדרבא מדמכשיר בנשתתק כ"ש בפקח גמור ע"ש מ"מ אפשר דבש"ע חשש בזה כיון שאינו מפורש בדברי הרמב"ם (ועמל"מ שם ודו"ק) ואפשר שחשש להתוספתא שהבאנו וס"ל דהתוספתא אינו פוסל רק בפקח גמור משום דביכולתו לדבר וצ"ע בזה:

60. However, regarding the opinion of the Rambam, it is possible to say that only in the case of one who has become mute does handwritten communication suffice, and not in the case of someone who is fully capable, and this is for a rabbinic reason: they did not decree in a situation where it is impossible for him to speak verbally. And this is somewhat implied from the language of our teacher, the Beit Yosef, in the Shulchan Aruch, section 5, where after he writes the opinion of most poskim (halachic authorities) that handwritten communication does not suffice, whether in the case of a fully capable person or one who has become mute, he writes: "And there are those who permit in the case of one who has become mute to write and sign through handwritten communication, etc." This is the opinion of the Rambam. And one of the poskim wrote similarly (Beit Yosef in the name of the Riva). And even though in his major work he wrote that this does not seem correct to him, for if it were so, he would have clarified it, and on the contrary, since he permits in the case of one who has become mute, all the more so in the case of a fully capable person. Therefore, perhaps in the Shulchan Aruch, he was cautious about this because it is not explicitly stated in the words of the Rambam (and see Maggid Mishneh there, and examine further). And it is possible that he was concerned about the Tosefta we mentioned, and he holds that the Tosefta only invalidates in the case of a fully capable person because he has the ability to speak, and this requires further investigation.

סא. ולענ"ד נראה מטעם אחר לחלק בין נשתתק לפקח גמור דוודאי פקח העומד לפנינו כתיבתו יפה מנשתתק אמנם דבר זה א"א להיות למעשה ולמה לו לכתוב הלא יכול לדבר ודינא דפקח לא נצרך למעשה אלא כשהוא בריחוק מקום וכותב לסופר פלוני שבמקום פלוני שיכתוב ולעדים פלוני ופלוני שיחתומו וכיון שאינו לפנינו שפיר גרע מנשתתק העומד לפנינו דזה העומד לפנינו וכותב ומוסר כתבו לסופר ועדים שפיר הוה כדיבור כיון שרואין זא"ז ומבינים מה כוונתו אבל הפקח שבריחוק מקום וקורין כתבו נהי שמכירין שזהו כת"י מ"מ הא אין רואים אותו ואינו מוסר כתבו לידם ואיך הוה כדיבור וכן נ"ל מדקדוק לשון רש"י ז"ל (ע"א. ד"ה חרש וכו' ומסר להם וכו') ובסברא זו א"ש מה שלא כתב הרמב"ם דין כתב בפקח גמור משום דלא משכחת לה דבעומד בפנינו למה לן כתבו ידבר בפיו ואם אינו לפנינו וודאי דגרע מנשתתק ולפ"ז יש לנו לפרש התוספתא דהאיסור הוא מפני שאינו לפנינו דהיא מיירי בפקח גמור וכותב מפני שהוא בריחוק מקום וזה שמסיים עד שישמעו את קולו ר"ל שיהיה בקירוב מקום וממילא שידבר דבע"כ קולו לאו דווקא דהא גם בהרכנה סגי בנשתתק אלא משום דמיירי בפקח גמור ולמה לן הרכנה כיון שיכול לדבר ובע"כ ישמעו את קולו ובסברא זו א"ש ג"כ מאי דעדיפא הרכנה מכתיבה דוודאי מצד הסברא כתיבה עדיפא מהרכנה דבכתיבה נתבררה כוונתו יותר ואין ספק בכוונתו כמ"ש כמה מראשונים (העיטור ועב"י) אלא וודאי בנשתתק עדיף יותר משא"כ בפקח גמור גריעא מפני שאינו לפנינו אבל לא מצאתי בשום פוסק חילוק זה וצ"ע דמצד הסברא נכון הוא:

61. In my humble opinion, it seems for a different reason to differentiate between someone who has become mute and a fully competent person. Certainly, the writing of a fully competent person standing before us is better than that of someone who has become mute. However, this scenario cannot apply in practice. Why should he write if he can speak? The law concerning a competent person is only necessary in practice when he is at a distance. In that case, he writes to a specific scribe in a specific place to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

write a document and to specific witnesses to sign it. Since he is not present before us, it is indeed worse than someone who has become mute and stands before us. When he stands before us, writes, and hands his written document to the scribe and witnesses, it is indeed considered as if he spoke because they see and understand each other. But a competent person who is at a distance and sends his written document, even though they recognize his handwriting, they do not see him and he does not hand them his document directly—how can this be considered as if he spoke? This also seems to be the precise meaning of Rashi's language (Gittin 71a, s.v. "cheresh") where he writes "and he handed them [the document]...". According to this logical reasoning, it is also clear why Rambam did not write the law regarding the writing of a fully competent person, because it is not applicable. If he is present, he can speak. If he is not present, it is certainly worse than someone who has become mute. Hence, we should interpret the Tosefta as indicating that the prohibition is because he is not present. The Tosefta refers to a fully competent person writing from a distance. When it states "until they hear his voice," it means he should be in close proximity and thus able to speak. "Hearing his voice" is not literal, as even motioning is sufficient for someone who has become mute. But for a fully competent person, why should we rely on motioning when he can speak? Thus, hearing his voice is necessary. From this reasoning, it is also clear why motioning is better than writing. Certainly, logically, writing is better than motioning, as writing clarifies his intent without doubt, as noted by several early authorities (the Itur and Avodat Yisrael). However, for someone who has become mute, motioning is better, whereas for a fully competent person, it is worse because he is not present. Although I have not found this distinction in any poskim, it seems logically correct.

סב. ועוד מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל דכת"י עדיף מהרכנה דבהרכנה הצריך בדיקה ג' פעמים ובכת"י לא הזכיר בדיקה והטעם פשוט דבכת"י אין להסתפק בכוונתו ובהרכנה יש להסתפק וזה שהזכיר תנו בכת"י ולא בהרכנה מפני שבכת"י יכול לכתוב כתבו ותנו משא"כ בהרכנה הכל היא הרכנה ובוודאי כששואלין אותו נכתוב גט לאשתך מזכירין לו לכתוב וליתן ולא הוצרכו הש"ס והפוסקים להזכיר זה או אפשר דדמי למושלך בבור שא"צ להזכיר תנו אמנם יש שכתבו דבכתיבת נשתתק אם נכשיר צריך בדיקה ג' פעמים כבהרכנה (ב"י בשם הר"ן) אבל מדברי הרמב"ם משמע כמ"ש (וכ"מ להדיא מדבריו ברפכ"ט ממכירה ע"ש):

62. Furthermore, it is explicitly clear from the words of the Rambam, of blessed memory, that written consent (ketav yad) is preferable to nodding (herchanah). For with nodding, a verification is required three times, but with written consent, no verification is mentioned. The reason is simple: with written consent, there is no doubt about his intention, whereas with nodding, there is doubt. This is why "give" is mentioned regarding written consent and not nodding, because with written consent, he can write "write and give," unlike nodding, where everything is nodding. And certainly, when asked, "Shall we write a get for your wife?" they remind him to write and give, and the Talmud and the poskim did not need to mention this. Or it is possible that it is similar to being thrown into a pit, where "give" does not need to be mentioned. However, some have written that in the case of writing when one has become mute, if we permit it, verification three times is required, just as with nodding (Beit Yosef in the name of the Ran). But from the words of the Rambam, it is implied as we have written (and it is explicitly clear from his words at the beginning of Chapter 29 of Hilchot Mechirah, see there).

סג. וזה שלא הזכיר הרמב"ם ז"ל מדבר ואינו שומע ובגמ' חד דינא אית להו נשתתק דהיינו שומע ואינו מדבר ומדבר ואינו שומע ושניהם דינם כפקחים לכל דבריהם והפוסקים טרחו בזה ולענ"ד נראה הטעם פשוט דלא שייך להזכיר דין הרכנה וכתיבה במדבר ואינו שומע כיון שיכול לדבר מה לנו להרכנתו ולכתיבתו דבר ידבר הוא וכשאנו צריכין לשואלו דבר נוכל לשאול לו ע"י הרכנה או כתיבה אבל הוא בעצמו הלא יכול לדבר וזה הוא הטעם עצמו שלא הזכיר כתיבה בפקח כמ"ש בסעי' ס"א ודע דהרמב"ם ברפכ"ט ממכירה במדבר ואינו שומע כתב דמוכר ולוקח מטלטלין ברמיזה כחרש גמור לא תקשה לך למה לא ידבר כמ"ש בגט דוודאי לא דמי דבמקח וממכר שצריך לשמוע המקח בהכרח שידברו יחד ברמיזה אבל בגט אין הבעל צריך לשמוע מהסופר והעדים כלום והם צריכים לשמוע ממנו א"כ מה לנו לרמיזתו ידבר בפיו (וע"ש בהה"מ ובכ"מ):

63. And regarding the fact that the Rambam, of blessed memory, did not mention someone who speaks but does not hear, the Gemara treats them with the same law as someone who has become mute, that is, one who hears but does not speak, and one who speaks but does not hear, and both are treated as fully competent for all matters. The poskim (decisors of Jewish law) have labored over this, and in my humble opinion, the reason is clear: it is not relevant to mention the law of nodding and writing for someone who speaks but does not hear, since he can speak. Why would we need his nodding or writing? He can simply speak. And when we need to ask him something,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we can ask through nodding or writing, but he himself can speak. This is the same reason writing is not mentioned for a fully competent person, as stated in Siman 61. And know that the Rambam, at the beginning of chapter 29 of Hilchot Mechira, wrote that someone who speaks but does not hear sells and buys movable items through indication, like a fully deaf person. Do not question why he does not speak, as it is stated regarding a get (divorce document), for it is undoubtedly not the same. In transactions, where it is necessary to hear the terms of the deal, they must communicate through indication. But in the case of a get, the husband does not need to hear anything from the scribe and witnesses, and they need to hear from him. Therefore, what do we need his indication for? He should speak with his mouth. (See there in the Maggid Mishneh and the Kesef Mishneh).

סד. ולפ"ז לדינא בפקח גמור שישלח כתב ידו לצוות לפלוני לכתוב ולפלוני ופלוני ויחתומו לא מצינו היתר מפורש ולא מיבעיא לדעת הטור והרא"ש והרשב"א והר"ן ומרדכי ובה"ת וסמ"ג וסמ"ק והגה"מ וגם ר"ת סובר כן וכן מפורש בתוספתא דפסול אלא אפילו לדעת הרמב"ם ובעל העיטור אינו מפורש בדבריהם דבפקח כשר ורק רבינו הב"י בספרו הגדול כתב שלדבריהם כשר בפקח וכבר כתבנו בסעי' ס"א מה שיש לפקפק בזה ומ"מ ראיתי בתשו' מגדולי אחרונים שבמקום עיגון גדול התירו ע"י כתב (עשבו"י סי' קי"ד וקט"ו) כשתשאר עגונה אם לא בעניין זה ואפשר דס"ל דאף הפוסלים אין זה רק מדרבנן דמן התורה וודאי דכשר וכדמוכח מסוגית הש"ס כמ"ש בסעי' נ"ח וגם הסוגיא השניה (ע"ב.) לא קאמרה רק לאפוקי חרש גמור דאינו מועיל וגם התוספתא מדלא הובאה בש"ס אין חוששין לה במקום עיגון וזה שהביאו מירושלמי ג"כ אינו מפורש להדיא דהן אמת דמחלק בין כתיבה להרכנה משום דהרכנה הוה כקול אבל בסוף סוגית הירושלמי (פ"ק דתרומות ה"א ובהתקבל) משמע להדיא דבפקח גמור אם רק ידענו שמצוה בכתבו באמת לכתוב לו גט כותבין דקאמר שם ר' יוסי בי ר' בון אמר בבריא אנן קיימין למה אינו גט ומתרץ אני אומר מתעסק בשטרותיו עכ"ל ויש לפרש דה"ק דהנה מקודם הביא התוספתא שהבאנו וגם מקודם מחלק בנשתתק בין כתיבה להרכנה וזהו שמקשה הא התוספתא בבריא מיירי ולמה פסול ע"י כתבו בשלמא בנשתתק שאינו ראוי לדיבור שפיר י"ל דכתיבתו לא הוה כדיבור כיון דדיבור עצמו אין לו אבל בבריא שראוי לדיבור מה בין דיבור לכתיבה ועוד דבנשתתק אפשר דאין להעמיד על כתיבתו דאולי אינו בדעת שלימה ומיושבת אבל בבריא מה יש לנו לחוש ומתרץ דגם בבריא אני אומר מתעסק בשטרותיו כלומר שלא כתב זה באמת לעשות כן אלא כמתעסק בעלמא בלא כוונה כאדם המתעסק בשטרות ובניירות בלי דקדוק (והפ"מ מפרש באופן אחר דאהרכנה קאי ופירושו תמוה והק"ע פי' כמ"ש) ולדעתי זהו סיוע גדול כשא"א באופן אחר וכיון שרבותינו הפוסלים אינו בוודאי רק דרבנן ומהרמב"ם והעיטור לדברי רבינו הב"י התירו מפורש ומסוגית הש"ס שלנו ג"כ מוכח כן וכפי שבארנו הירושלמי ג"כ מסקנתו דרק משום חששא דמתעסק כן הוא ולכן אם ע"י חלופי מכתבים ידענו שבאמת כוונתו לכתוב לו גט יש להקל במקום עיגון גדול ובפרט שכבר הורו כן כמה גדולים בדורות שלפנינו אמנם עתה שעם ב"י מפוזרים בכל קצוי ארץ ורחוק שלא ימצאו אצלו ג' מבני ישראל טוב יותר שיצוה שמה במקומו לכתוב גט ולחתום ולשלחו ע"י בי דואר שכבר נתפשט ההיתר בזמנינו לשלוח גט ע"י הבי דואר כמו שיתבאר בסי' קמ"א וכשיש תקון זה פשיטא שאין להתיר ע"י כתיבת ידו וח"ו להתיר זה כיון שהרבה מרבותינו פוסלים בכה"ג ויש שרוצים לומר דהוה גם פסול דאורייתא פשיטא שאין להתיר בזמה"ז (מ"ש הטור אף לגבי חרש ואף לגבי פקח כתב הב"י דלתק"ע יש להכשיר טפי בחרש ולדינא יש להכשיר טפי בפקח ע"ש):

64. And according to this, in practice, for a fully competent person who sends his handwriting to instruct someone to write and others to sign, we do not find an explicit allowance. This is not only according to the Tur, the Rosh, the Rashba, the Ran, Mordechai, the Behag, Sefer Mitzvot Gadol, Sefer Mitzvot Katan, and the Hagahot Maimoniot, but also according to Rabbeinu Tam who holds similarly, and this is explicitly stated in the Tosefta that it is invalid. Even according to the Rambam and Baal Ha'itur, it is not explicitly stated in their writings that it is valid for a fully competent person. Only Rabbeinu Beit Yosef, in his great book, wrote that according to their opinions, it is valid for a fully competent person. And we have already written in Section 61 about the concerns regarding this. Nevertheless, I have seen in the responsa of the great Acharonim that in a situation of severe agunah, they permitted it through handwriting (Asher BeYehoshua, Siman 114 and 115), when the woman would remain an agunah if not for this method. It is possible that they hold that even those who invalidate it, this is only rabbinically, while biblically it is certainly valid, as proven by the Talmudic discussion as written in Section 58. Also, the second discussion (82b) only excludes a completely deaf person for whom it is ineffective. Furthermore, the Tosefta, which is not brought in the Talmud, is not considered in a case of agunah. And the citation from the Jerusalem Talmud is also not explicitly clear. Indeed, it is true that it differentiates between writing and nodding because nodding is like a voice. However, at the end of the Jerusalem Talmud discussion (Chapter 1 of Terumot, Halacha 1 and in Hatekabel), it is explicitly implied that for a fully competent person, if we know that he genuinely commands in writing to write a get, it is written. As Rabbi Yossi the son of Rabbi Bun stated: "We are standing with a healthy person; why isn't it a get?" and he answers: "I say he is occupied with his documents," end quote. This can be interpreted as follows: initially, the Tosefta we brought earlier was cited, and it previously differentiated, in the case of one who became mute, between writing and nodding. The difficulty is that the Tosefta speaks about a healthy person;

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

why is it invalid through his writing? It is understandable in the case of one who became mute, who is not fit for speech, that we can say his writing is not like speech, since he cannot speak. But in the case of a healthy person who is fit for speech, what is the difference between speech and writing? Moreover, in the case of one who became mute, it is possible that we cannot rely on his writing as he may not be of complete and settled mind. But in the case of a healthy person, what do we have to worry about? The answer is that even in the case of a healthy person, I say he is occupied with his documents, meaning he did not write this genuinely to act upon it, but rather as someone merely occupied with documents and papers without precision. (And the Pri Megadim interprets differently, that it refers to nodding, and his interpretation is perplexing. The Korban Netanel interprets as I wrote). In my opinion, this is a significant support when there is no other option. And since our rabbis who invalidate it do so only rabbinically, and according to the Rambam and Baal Ha'itur, as explained by Rabbeinu Beit Yosef, they explicitly permit it. The Talmudic discussion also proves this, and as we explained, the conclusion of the Jerusalem Talmud is that it is only due to the concern of being occupied. Therefore, if through the exchange of letters we know that his true intention is to write a get, it is permissible in a situation of severe agunah. Especially since many great authorities in previous generations have already ruled this way. However, now that the Jewish people are scattered across all corners of the earth, and it is unlikely that three Jews will not be found with him, it is better for him to command them there in his place to write and sign the get and send it via mail. For it has already become widespread in our times to send a get via mail, as will be explained in Siman 141. And when this repair is available, it is clear that it should not be permitted through handwriting. Heaven forbid to permit this, since many of our rabbis invalidate it in such a case, and some

סה. אמר לעשרה אנשים כתבו גט לאשתי אחד כותב בשביל כולם דלא היתה כוונתו שכולם יכתובו דאין זה מדרך בני אדם אלא כוונתו שמאלו עשרה אנשים מי שירצה יהיה שלוחו לכתוב לו גט ויש מי שאומר שאם שנים כתבו גט או יותר זה מעט וזה מעט הגט פסול מדכתיב וכתב לשון יחיד (חמ"ח סקט"ז) ואע"ג דבגמ' (כ"ו:) מוכח להדיא דהטופס מן הגט יכול אחד לכתוב ותורף הגט יכתוב השני אפשר לומר דבטופס לא קפדינן אבל את התורף אם שנים כתבו פסול (ב"ש סק"ט) אמנם באמת א"א לומר כן דוכתב הוא לשון יחיד והרי לר"מ דוכתב אחתימות קאי בע"כ דשנים הן ומ"מ כתיב לשון יחיד (ת"ג) ועוד דאיך אפשר לכתוב לשון רבים הא עיקר חיובא אבעל קאי ועליה קאי וכתב אך אם מצוה להסופר נעשה כשלוחו ולמה לא יעשה שני שלוחים או יותר ועוד דלשון הש"ס (ס"פ התקבל) בדין זה שאמר אחד כותב ע"י כולם משמע דהתירא אתי לאשמעינן דלא מצרכינן שכולם יכתובו ומ"מ לדינא צ"ע אחרי שמפרשי הש"ע פוסלין:

65. He said to ten people, "Write a get (divorce document) for my wife." One of them can write it on behalf of all of them, for his intention wasn't that all of them should write it, as this is not customary among people. Rather, his intention was that from these ten people, whoever wishes to be his agent to write the get can do so. There is, however, an opinion that if two or more people write different parts of the get, the get is invalid, as it is written "and he shall write" in the singular form (Choshen Mishpat section 16). Even though in the Gemara (26b) it is clearly proven that one can write the format of the get and the essential part of the get can be written by another, one could say that for the format we are not stringent, but for the essential part, if two people write it, it is invalid (Beit Shmuel section 9). However, in truth, we cannot say this, as "and he shall write" is in the singular form. According to Rabbi Meir, "and he shall write" refers to the signatures, which necessarily implies two people, yet it is still written in the singular form (Tosafot Gittin). Furthermore, how is it possible to write in the plural form, since the primary obligation is on the husband, and it is upon him that "and he shall write" is stated? But if he commands a scribe, it becomes as if the scribe is his agent, and why shouldn't he be able to make two or more agents? Additionally, the language of the Gemara (end of the chapter "HaMekabel") regarding this law, which says "one writes on behalf of all of them," implies that it is coming to teach a leniency, that we do not require all of them to write. Nevertheless, in practice, this requires further investigation, as the commentators on the Shulchan Aruch invalidate it.

סו. אפילו אם אמר כולכם כתובו אין כוונתו שכולם יכתובו אלא דכוונתו שכולם יהיו בשעת הכתיבה ולכן אחד מהעשרה כותב במעמד כולם אבל כשלא אמר כולכם כתובו א"צ מעמד כולם (ב"ש) ואין לשאול אם נאמר דשנים ויותר רשאין לכתוב גט אחד למה לא נאמר דכוונתו היתה כפשוטו שכולם יכתובו מעט מעט דבאמת אין לתלות באדם שיתכוין לעשות מעשה שגעון אלא תלינן שרצה שכולם יהיו בעת הכתיבה כדי לפרסם הדברים ועוד דאפילו למאן דפוסל בשנים שכתבו בע"כ בטופס מודה שכשר כמ"ש וא"כ אכתי נאמר שכולם יכתבו הטופס מעט מעט אלא וודאי דא"א לומר כן ולעניין החתימות כשאמר רק כתובו או כולכם כתובו דעת רבינו הב"י בספרו הגדול שאין להם לחתום כיון שלא הזכיר לחתום (וכ"כ הב"ח והיש"ש פ"ו סט"ז) אבל יש חולקים בזה כמו שיתבאר בס"ד:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

66. Even if he said, "All of you write," his intention is not that all of them should write, but rather that all of them should be present at the time of the writing. Therefore, one of the ten writes in the presence of all of them. But when he did not say, "All of you write," it is not necessary for all of them to be present (Beit Shmuel). And there is no need to ask: if we say that two or more are permitted to write one get, why not say that his intention was literal, that all of them should write a little bit? For indeed, it is not to be assumed that a person would intend to perform an act of madness, but rather we assume that he wanted all of them to be present at the writing in order to publicize the matter. Moreover, even according to the opinion that disqualifies a get written by two people, he agrees that it is valid if written in the template style, as we have written. And if so, we still do not say that all of them should write the template little by little. Rather, certainly, it cannot be said so. Regarding the signatures, when he only said "write" or "all of you write," our master the Beit Yosef in his great book holds that they should not sign, since he did not mention signing (and so wrote the Bach and the Shelah in chapter 6, section 16). But there are those who disagree with this, as will be explained with the help of Heaven.

סז. כתב הרמב"ם בפ"ט דין כ"ו אמר לעשרה כתבו גט לאשתי אחד כותב ע"י כולם כולכם כתבו כותב אחד מהם במעמד כולם עכ"ל ואח"כ כתב אמר לעשרה כתבו גט וחתמו ותנו לאשתי אחד מהן כותב ושנים חותמין ואחד מהן נותן לה וכו' אמר להן כולכם חתומו כולן חותמין עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע סעי' ח' ואחד מהעדים אסור לו לכתוב הגט אע"ג דלדעת הרמב"ם חתם סופר ועד כשר מ"מ יש פוסלים וכמ"ש בסי' ק"ל אבל למסור לה הגט גם הסופר יכול להיות שליח (ב"ש סק"י) וכן אחד מהעדים יכול להיות שליח להוליך לה הגט מיהו נראה דזהו דווקא כשא"צ השליח לומר בפני נכתב ובפ"נ כגון שהגט וההרשאה מקויימים כמו שיתבאר בסי' קמ"ב אבל כשצריך לומר בפ"נ ובפ"נ אין נכון שיהיו שלוחים דכשהסופר יהיה שליח אינו יכול לומר בפני נכתב אלא אני כתבתיו ובפני נחתם וכשאחד מהעדים יהיה שליח יצטרך לומר אני חתמתי ואין זה כתקון חכמים (ת"ג) ומ"מ אפשר לומר דאין שום חשש בזה דוודאי זה לא מקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים דלשון חכמים נתקן בכלל כשהשליח איש אחר ולמה יגרע כשהכותב או העד יהיה שליח ויאמר אני כתבתי או חתמתי מיהו בעד וודאי נראה דאסור כמו שאמרו חז"ל (ט"ו:) או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים וע"ש בתוס' ויתבאר בסי' קמ"ב בס"ד:

67. Maimonides wrote in Chapter 9, Law 26: "If one says to ten people, 'Write a get (divorce document) for my wife,' one person can write it on behalf of all of them. If he says, 'All of you write,' one of them writes in the presence of all of them." And then he wrote, "If one says to ten people, 'Write a get and sign it and give it to my wife,' one of them writes, and two sign, and one of them gives it to her, etc. If he says to them, 'All of you sign,' all of them sign." This is also the opinion of the Tur and Shulchan Aruch, Section 8. One of the witnesses is prohibited from writing the get even though, according to Maimonides, a scribe who signs as a witness is valid. Nevertheless, there are those who invalidate it, as mentioned in Section 130. But to deliver the get, the scribe can serve as a messenger (Beit Shmuel, Subsection 10), and similarly, one of the witnesses can serve as a messenger to deliver the get. However, it seems this is only when the messenger does not need to declare "It was written and signed in my presence," such as when the get and the authorization are validated as will be explained in Section 142. But when it is necessary to declare "It was written and signed in my presence," it is not appropriate for them to be messengers, because when the scribe is the messenger, he cannot say "It was written in my presence," but rather "I wrote it," and when one of the witnesses is the messenger, he would need to say "I signed it," which does not follow the sages' enactment. Nevertheless, it is possible to say there is no concern in this, for certainly this is not considered changing the format established by the sages. The language of the sages was generally established when the messenger is another person, so why should it be any worse when the writer or witness is the messenger and says "I wrote" or "I signed"? However, for a witness, it certainly seems forbidden as the sages said (Gittin 15b) "either all in the validation of the get or all in the enactment of the sages," and see there in Tosafot, and it will be explained in Section 142 with God's help.

סח. וע"פ דברי הרמב"ם והטור שכתבנו כתב רבינו הב"י שכל שלא אמר כתבו וחתמו אלא כתבו לבד אין להם לחתום וזה ששנו חכמים במשנה (ס"ו:) אמר לעשרה כתבו ותנו גט לאשתי אחד כותב ושנים חותמין כולכם כתובו אחד כותב וכולם חותמין ע"ש לישנא קטיע הוא ומיירי דאמר גם חתמו (וכ"כ הב"ח והיש"ש) וזה ששנינו בברייתא שם אמר לעשרה כתבו אחד כותב ע"י כולם כולכם כתובו אחד כותב במעמד כולן ע"ש לאו אמשנתינו קאי והוא דין בפ"ע ואין להם לחתום כיון שלא הזכיר החתימות ובמשנה דמיירי לדבריהם כשאמר כתובו וחתומו כשאמר כולכם א"צ לכתוב במעמד כולם אלא שכולם חותמים או אפשר כיון שאמר כולכם כתובו וחתומו גם הכתיבה צריך להיות במעמד כולן והרמב"ם לא מיירי רק באומר כולכם חתומו:

68. According to the words of the Rambam and the Tur that we have written, our master the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo) writes that if one only says "write" and not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"write and sign," they should not sign. This is what the sages taught in the Mishnah (66b): If one says to ten people, "write and give a get (divorce document) to my wife," one writes and two sign. If he says "all of you write," one writes and all sign. This is a truncated language, and it refers to a situation where he also said "sign" (and so wrote the Bach and the Yam Shel Shlomo). And what we have taught in the Baraita there: If one says to ten people, "write," one writes with the consent of all. If he says "all of you write," one writes in the presence of all. This does not refer to our Mishnah, and it is a separate law. They should not sign, since he did not mention signing. And in the Mishnah, according to their words, it refers to when he said "write and sign." When he said "all of you," it is not necessary to write in the presence of all, but all must sign. Or it is possible that since he said "all of you write and sign," the writing must also be in the presence of all. The Rambam only refers to a case where he says "all of you sign."

סט. אבל יש מרבותינו שמובן מדבריהם שהמשנה והברייתא אחת היא (ר"ן) דבאומר כתבו גט לאשתי נכלל בזה גם החתימה וגם גדולי אחרונים תמהו בזה דבכמה מקומות בש"ס מוכח דבאמירת כתבו כוונתו גם להחתימות ולבד זה דוחק גדול הוא לומר דלשון המשנה קטוע הוא (ב"ש סקי"א ומל"מ פ"ב ה"ב ופר"ח וג"פ) ויש מי שאומר דכשאומר כתבו ותנו וודאי דכוונתו גם לחתום וצריכין דווקא לחתום וכשאמר רק תנו בלבד יכולין ליתן רק ע"י עידי מסירה ואם אמר רק כתבו אין להם רק לכתוב ולא לחתום (ג"פ ות"ג) ויש מי שאומר שברור הוא מראיות רבות דגם בכתבו בלחוד נכלל גם החתימות (פר"ח אבל הב"מ דחה דבריו והכריע כדעת הג"פ ות"ג) וכתבו שהרמב"ם בעצמו לא דקדק בזה בכל המקומות שיש מקומות שביאר כתבו וחתמו ויש מקומות שכתב רק כתבו וכוונתו גם להחתימות (ועפר"ח) ומ"מ למעשה קשה להקל נגד פשטות לשונם של הרמב"ם והטור ונגד שלשה גדולי עולם שהסכימו כן ולכן יש להחמיר בזה בכל עניין כשני הדעות (נ"ל):

69. But there are some of our Rabbis from whose words it is understood that the Mishnah and the Baraita are one and the same (Ran), that when one says "write a get for my wife," it includes both the writing and the signing. However, many later authorities were puzzled by this, as it is clear from many places in the Talmud that when one says "write," his intention includes also the signing. Moreover, it is very forced to say that the language of the Mishnah is fragmented (Beit Shmuel, note 11; Maggid Mishneh, Chapter 2, Law 2; Pri Chadash; and Gra). And there is someone who says that when one says "write and give," it is certainly understood that his intention is also to sign, and they must specifically sign. But when he says only "give," they can give only through witnesses of delivery. And if he says only "write," they can only write and not sign (Gra and Turei Zahav). And there is someone who says that it is clear from many proofs that even in "write" alone, signing is included (Pri Chadash, but the Beit Meir rejected his words and concluded in accordance with the opinion of the Gra and Turei Zahav). And they wrote that Rambam himself was not precise in this matter in all places, as there are places where he explained "write and sign" and places where he wrote only "write," intending also the signing (and see Pri Chadash). Nevertheless, in practice, it is difficult to be lenient against the plain meaning of the words of Rambam and the Tur, and against three great authorities who agreed thus. Therefore, one should be stringent in this matter in all cases, as per both opinions (so it appears to me).

ע. אמר לעשרה כתבו וחתמו גט לאשתי ומנה אותם בשמותם ראובן שמעון לוי וכו' בין שמנאם כל העשרה ובין שמנה מקצתם דינו ככולכם וצריכים כל העשרה לחתום וגם במנה מקצתן אמרינן דכוונתו לכולם אלא דטריחא ליה מילתא למנות כולן כן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שם אבל מדברי רש"י ז"ל והר"ן ז"ל (ס"פ התקבל) מתבאר דבמנה מקצתן א"צ לחתום אלא המנויין בלבד וגם מתבאר מסוגיית הש"ס שם דזהו מפני הספק ע"ש אבל מהרמב"ם מבואר דלגמרי דינו ככולכם דאם לא חתמו כולם הגט בטל וזהו נגד סוגית הש"ס (ר"ן שם) אמנם בירושלמי מבואר כדברי הרמב"ם והרי"ף השמיט כל זה וצ"ע (שם) דלפי גמרא דילן הוה ספק מגורשת ודבר פשוט הוא דבכל מקום דהוה ככולכם בכתיבה צריך אחד לכתוב במעמד כולן וכן שנינו במשנה דבכולכם כשמת אחד מהם קודם שחתם או קודם הכתיבה הגט בטל שהרי לא נתקיימו דבריו ועוד יתבאר בזה:

70. He said to ten people, "Write and sign a get (divorce document) for my wife," and listed them by their names, Reuven, Shimon, Levi, etc. Whether he listed all ten or only some of them, it is considered as "all of you" (כולכם), and all ten must sign. Even when he listed only some of them, we say that his intention was for all of them, but it was burdensome for him to list all their names. This appears from the words of the Rambam there. However, from the words of Rashi and the Ran (at the end of the chapter "HaMekabel"), it is clear that if he listed only some of them, only those listed need to sign. It is also clear from the Talmudic discussion there that this is due to doubt. But from the Rambam it is clear that it is entirely considered as "all of you," and if not all sign, the get is void. This is contrary to the Talmudic discussion (Ran there). However, in the Jerusalem Talmud, it is clear like the Rambam, and the Rif omitted all of this, which requires further study there. According to our Talmud, she would be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

doubtfully divorced. It is a simple matter that in any case where it is considered "all of you" in writing, one must write in the presence of all of them. And so it is taught in the Mishnah that in the case of "all of you," if one of them died before signing or before writing, the get is void because his words were not fulfilled. This will be further clarified.

עא. כתב הטור אמר כולכם חתמו כולם חותמין בו ושנים שחותמין בו תחלה הרי הם משום עדים והשאר משום תנאי לפיכך אם היו השאר פסולים או שחתמו זה היום וזה מחר אפילו בעשרה ימים כשר מת אחד קודם שחתם ה"ז פסול היה אחד מהשנים הראשונים פסול ה"ז פסול ודווקא שחתם קודם שחתמו האחרים אבל חתמו האחרים למטה תחלה ואח"כ חתם פסול למעלה ה"ז כשר בהתחתונים הכשירים והרמ"ה כתב לכתחלה אין לקרוב או פסול לחתום עמהם אפילו חותם בסוף אפילו חתמו שנים הראשונים ביומיה והקרוב או פסול אח"כ ואי חתום בדיעבד בתר דחתימי תרי כשירי כשר והוא דחתימי הנך תרי ביומיה ואי אמר כולכם משום עדים לא מתכשר עד דהוו כולם כשירים וחתימי ביומיה עכ"ל ויש מרבותינו דס"ל דאפילו בסתם כולכם ג"כ כולם משום עדים וצריכים להיות כולם כשירים ולחתום בו ביום (שפוסקים כר"ל י"ח: משום דריב"ל ס"ל כן ע"ש) וכתב רבינו הרמ"א דיש להחמיר כדעה זו וזהו לעניין קרוב או פסול יש להחמיר וודאי דהוא פסול תורה אבל לעניין שהשאר חתמו שלא בו ביום אפשר דיש להקל (חמ"ח סקכ"ו) דפסול מוקדם אינו אלא דרבנן ודע דלדעה ראשונה דהשאר משום תנאי יש להכשיר אפילו חתמו השמנה אחר שקבלה הגט כדין כל תנאי שמתקיים אחר הנתינה ותנשא לכתחלה ואפילו אם חתמו אחר שנשאת לאחר אע"ג דוודאי תצא מבעלה שנשאת לו באיסור שהרי אין הגט חל רק בשעת קיום התנאי מ"מ הגט כשר ותתגרש ממנו ותנשא לאחר (שם סקכ"ב) וגם במ"ש דלעניין שהשאר חתמו שלא בו ביום יש להקל יש מי שמפקפק בזה אף דזהו רק דרבנן מ"מ כיון שגדולי ראשונים (בה"ג ובה"ע ותוס' ורשב"א ורי"ו) פוסקים דכולם משום עדים א"א להקל אף בדרבנן (ב"ש סקי"ז) ואפילו לדעה ראשונה מ"מ צריך כל אחד מהם לחתום במעמד כולם דעידי הגט אין חותמין אלא זה בפני זה כמ"ש בסי' ק"ל ולפ"ז זה שכתבנו בסעי' הקודם דאם מת אחד מהם קודם החתימה הגט בטל ה"ה אם מת אפילו אחר החתימה קודם שחתמו כולם מפני שהנשארים לא יחתומו בפני זה שמת אמנם אין זה גט בטל אלא פסול מדרבנן דזה שאין חותמין זה בלא זה בגט הוה דרבנן כמ"ש שם (חמ"ח סקכ"ג) אמנם י"א דאין זה רק לכתחלה אבל בדיעבד כשר גם כשחתמו זה שלא בפני זה (שם בשם הר"ן) וכן יש שסוברים דאותן שמשום תנאי א"צ לחתום בפני אותן שלשם עדות (ב"ש סקט"ו בשם ראב"ד ורמב"ן ע"ש) ולפ"ז אין הגט פסול אא"כ מת אחד מהם קודם שחתם אבל אם חתם ומת כשר (חמ"ח) ועוד יש דעות שונות למאן דס"ל דהשמנה הם רק משום תנאי לחלק במקום שחתמו הפסולים מלמעלה או מלמטה אך אין להאריך בזה אחרי שמעיקר דינא יש להחמיר כהפוסקים דס"ל דכולם משום עדים ואין לשום קרוב או פסול לחתום א"ע באיזה מקום שהוא וכשחתם הגט פסול ולכן אין נ"מ בזה לדינא (ונוב"י שהאריך בזה ובב"ש סקי"ד ובח"מ סי' מ"ה):

71. The Tur wrote: If one says, "All of you sign," then everyone must sign. And if two sign first, they are considered witnesses, and the rest as a formality. Therefore, if the rest are invalid or if they signed on different days, even within ten days, it is valid. If one died before signing, it is invalid. If one of the first two was invalid, it is invalid, specifically if he signed before the others. But if the others signed below first, and then the invalid one signed above, it is valid due to the valid ones below. The Rema wrote that initially, a relative or invalid person should not sign with them, even at the end, even if two valid ones signed on the same day and the relative or invalid one afterward. If it was signed after the fact, after two valid ones signed on the same day, it is valid, but if one says "all of you" for witnesses, it is not valid unless all are valid and sign on the same day. And some of our Rabbis hold that even if "all of you" is said generally, they are all considered witnesses and must all be valid and sign on the same day (which is ruled in Yevamot 18b because Rabbi Yehoshua ben Levi holds so). And Rabbi Moshe Isserles wrote that one should be stringent according to this opinion, regarding the relative or invalid person, as it is certainly invalid by Torah law. But regarding the others signing not on the same day, it is possible to be lenient (Choshen Mishpat 26), as an early invalidation is only rabbinic. Know that according to the first opinion, where the rest are for formality, it is valid even if they signed after the get (divorce document) was received, as every condition fulfilled after giving is considered. She may remarry initially, even if they signed after she married another man, though she must leave the latter because the get is only effective upon condition fulfillment. Nonetheless, the get is valid, and she must divorce him and can marry another (there, 22). Also, regarding the others signing not on the same day, there are those who doubt this, even though it is only rabbinic, since major Rishonim (the Bahag, Behag, Tosafot, Rashba, and Rivash) rule that all are witnesses, one cannot be lenient even rabbinically (Beit Shmuel 17). Even according to the first opinion, each must sign in the presence of all, as get witnesses sign only in each other's presence, as stated in Siman 130. Hence, if one dies before signing, the get is void even if one dies after signing but before everyone else signs, because the remaining ones would not sign in the presence of the deceased. However, this invalidity is only rabbinic, as signing not in each other's presence is rabbinic (Choshen Mishpat 23). Some say this is only initially, but after the fact, it is valid even if they did not sign in each other's presence (there, in the name of the Ran). Some hold that those for formality do not need to sign in the witnesses' presence (Beit Shmuel 15, in the name of Raavad and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Ramban). Hence, the get is only invalid if one died before signing, but if he signed and then died, it is valid (Choshen Mishpat). There are other opinions regarding those for formality, to differentiate if invalid ones signed above or below, but it is unnecessary to elaborate, as the main law is to be stringent according to those who hold all are witnesses, and no relative or invalid person should sign anywhere. If one did, the get is invalid, so there is no practical difference in this law (Nodah BiYehudah elaborates on this, and Beit Shmuel 14, Choshen Mishpat 45).

עב. מתקנת חכמים כשאחד מצוה להרבה אנשים לכתוב לו גט או לחתום או להוליכו לאשתו שיאמר מפורש כל אחד מכם יכתוב גט לאשתי וכן בחתימות יאמר כל שנים מכם יחתומו גט לאשתי ובהולכת הגט יאמר כל אחד מכם יוליך גט לאשתי (ס"פ התקבל) והטעם כדי שלא יארע קלקול אם יאמר כולכם כתובו או חתומו או הוליכו שיצטרכו כולם לחתום והכתיבה וההולכה צריכה להיות במעמד כולם וקרוב לבא לידי מכשול ולכן תקנו כן ואע"ג דגם בסתמא אם אמר לעשרה כתבו אחד כותב וכן בחתימות שנים חותמין ובהולכה אחד מוליך כיון שלא אמר כולכם כמ"ש וא"כ למה לן תקנה זו מ"מ תקנו חכמים לרווחא דמילתא שיפרש דבריו מפורש (תמ"ח) מיהו גם לאחר תקנה אם אמר כולכם חתומו פסול אם לא חתמו כולם ופשוט הוא (ב"ש):

72. By the decree of the Sages, when one instructs many people to write a get (bill of divorce) for him, or to sign it, or to deliver it to his wife, he must explicitly say, "Each one of you shall write a get for my wife," and similarly, for the signatures, he should say, "Any two of you shall sign a get for my wife," and for delivering the get, he should say, "Each one of you shall deliver a get to my wife" (end of chapter "HaMekabel"). The reason is to avoid complications that may arise if he were to say, "All of you write," or "All of you sign," or "All of you deliver," which would require all of them to sign, and the writing and delivery would have to be in the presence of all of them, which is likely to lead to errors. Therefore, they instituted this practice. And even though, in general, if he tells ten people to write, one writes, and similarly for the signatures, two sign, and for delivery, one delivers, since he did not say "all of you," as explained, then why do we need this decree? Nevertheless, the Sages instituted it to ensure clarity in his instructions (Siman 448). However, even after the decree, if he says "All of you sign," it is invalid unless all of them sign, and this is obvious (Beit Shmuel).

סימן קכא

א. צריך הבעל להיות בדעת נכונה עד הנתינה. ובו ל"ג סעיפים:
צריך המגרש להיות בדעת שפויה בשעה שמצוה לכתוב את הגט ואם לא היה בדעת נכונה אין ציוויו ציוי לפיכך מי שאחזו רוח רעה והוא חולי המבלבל המוח ואמר כתבו גט לאשתי אין בדבריו כלום ואין כותבין אותו אפילו לכשיבריא אא"כ שיצוה לכותבו אחר שהבריא ודבריו שדיבר מקודם אינו כלום ואפילו כתבו ע"פ דבריו הקודמים וחתמו ונתן לאשתו הוה גט בטל מן התורה (כ"מ בב"י) דכיון שאין בדבריו כלום הרי לא נכתב במצות הבעל (פר"ח) ואפילו בדיקה אינו מועיל לזה כי מוחזק הוא לנו לשוטה וודאי (ב"ש) מיהו נ"ל דאם בדקוהו והשיב כהוגן וכתבו ונתן לה דהיא ספק מגורשת דאיך ניקל באיסור אשת איש במקום שהשיב כהוגן ואולי לא שלטה בו הרוח רעה כמו שנתדמה לנו ולכן אזלינן לחומרא והוה ספק (ומ"ש הב"ש בסק"א ואם כתבו הגט בטל לא קאי אדבריו הקודמים ע"ש ודו"ק):

1. The husband must be of sound mind until the giving [of the get]. There are 33 sections: The one who divorces must be of sound mind at the time he commands the writing of the get, and if he was not of sound mind, his command is not a command. Therefore, if someone has been seized by an evil spirit, which is a sickness that confuses the mind, and he said, "Write a get for my wife," his words are meaningless, and we do not write it, even if he later recovers, unless he commands it to be written after he has recovered. His previous words are meaningless, and even if they wrote it based on his previous words and signed it and gave it to his wife, it is a nullified get according to the Torah (as stated in Beit Yosef), because since his words are meaningless, it was not written by the command of the husband (Pri Chadash). Even an examination does not help in this case because he is presumed by us to be insane for sure (Beit Shmuel). However, it appears to me that if they examined him and he responded properly, and they wrote it and gave it to her, she would be in a state of doubtful divorce, for how can we be lenient with the prohibition of a married woman in a case where he responded properly, and perhaps the evil spirit did not control him as we thought, and therefore we follow the stringent view, and it would be a doubtful case (and what the Beit Shmuel wrote in subsection 1, that if they wrote the get it is nullified, does not refer to his previous words; see there and examine carefully).

ב. היה בריא בשעה שצוה לכותבו ואחזו הרוח רעה אין כותבין אותו בעודו בחליו ואם כתבו ונתנוהו בחליו כתב הטור דאינו כלום לא שנא מת מתוך החולי ל"ש נתרפא עכ"ל מבואר מדבריו דמן התורה אינו גט כלל אע"פ שהציוי היה בבריאותו אבל הרמב"ם בפ"ב דין ט"ו כתב דאם כתבו ונתנו קודם שיבריא ה"ז פסול

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עכ"ל ומדלא כתב בטל מבואר מדבריו דפסולו הוא מדרבנן ולא מן התורה ולזה הסכימו גדולי האחרונים (ב"ח וחמ"ח וב"ש והגר"א) דכיון שהיה בריא בעת ציוויו אף שהכתיבה היתה בעת שטותו אינו אלא פסולא דרבנן ותמהו על הטור ע"ש ולענ"ד נראה דלא פליגי כלל דהרמב"ם מיירי כשאמר כתבו ותנו כמבואר בדבריו ע"ש ונתינתו היתה ע"י אחרים ולכן כתב כתבו ונתנו כלומר ע"י אחרים וכיון שהציוי היה בבריאותו אין פסולו אלא מדרבנן אבל בדברי הטור מבואר שלא צוה רק על הכתיבה ע"ש ולכן דקדק וכתב ואם כתבו ונתנהו בחוליו אינו כלום ר"ל שהם כתבו והוא נתן לה וכיון שהנתינה היתה בעת שטותו פשיטא שאינו כלום (ומ"ש בדפוס ונתנוהו ג"כ הכוונה שהוא נתן ויותר נראה דהוי"ו הראשונה הוא טה"ד ולכן הרמב"ם כתב כתבו ונתנו והטור שינה לשון הנתינה):

2. If he was healthy at the time he commanded it to be written and then was seized by madness, it should not be written while he is in his illness. If it was written and given during his illness, the Tur writes that it is nothing, whether he died from the illness or recovered. From his words, it is clear that according to Torah law, it is not a valid get (divorce document) at all, even though the command was given while he was healthy. However, the Rambam in Chapter 2, Law 15 writes that if it was written and given before he recovered, it is invalid. From the fact that he did not write that it is null, it is clear that its invalidity is Rabbinic and not from the Torah. The great later authorities (Bach, Chavot Yair, Beit Shmuel, and Gra) agreed that since he was healthy at the time of his command, even though the writing was done while he was insane, it is only a Rabbinic invalidity. They were puzzled by the Tur's opinion. In my humble opinion, it seems that there is no disagreement at all. The Rambam is referring to a case where he said, "Write and give," as is clear from his words, and the giving was done by others. Therefore, he wrote "write and give," meaning through others. Since the command was given while he was healthy, its invalidity is only Rabbinic. But in the Tur's words, it is clear that he only commanded the writing. Therefore, he specified, "If they wrote and gave it during his illness, it is nothing," meaning they wrote it and he gave it. Since the giving was done while he was insane, it is obvious that it is nothing. (And what is written in the print "and they gave it" also means that he gave it. It seems more likely that the first "vav" is a printing error. Therefore, the Rambam wrote "write and give," and the Tur changed the language of the giving.)

ג. ורבינו הב"י בספרו הגדול מחלק דהרמב"ם מיירי כשרפואתו בידינו לעשות לו ולכן אינו פסול דאורייתא והטור מיירי כשאין רפואתו בידינו וע"פ זה סתם הדברים בש"ע סעי' ב' וכל הגדולים סתרו דבריו דבגמ' (ע':) חילוק זה אינו אליבא דהלכתא ועוד הרי הרמב"ם והטור לא הזכירו חילוק זה כלל ש"מ דלא ס"ל חילוק זה אלא אפילו כשאין רפואתו בידינו אין פסולו אלא מדרבנן:

3. And our master, the Beit Yosef, in his great book, differentiates that the Rambam is referring to a case where we have the means to heal him, and therefore he is not disqualified from a Torah perspective. The Tur, however, is referring to a case where we do not have the means to heal him. Based on this, the Shulchan Aruch in section 2 presents these matters without distinction. However, all the great scholars refuted his words, as in the Gemara (70a) this distinction is not according to the halacha. Moreover, neither the Rambam nor the Tur mentioned this distinction at all, which indicates that they do not hold this distinction. Rather, even in a case where we do not have the means to heal him, his disqualification is only rabbinic.

ד. היה בריא כשצוה לכותבו וקודם הכתיבה אחזו הרוח רעה ולא כתבוהו אם נשתפה אח"כ ששב לבריאותו כותבין על סמך דבריו הראשונים וא"צ לשואלו עוד הפעם ולא עוד אלא אפילו אם בעת שטותו מיחה מלכתוב אין משגיחין כלל בדבריו שדיבר בעת שטותו ואין באותה מחאה כלום (טור):

4. If a person was healthy when he instructed to write [a will], and before it was written he was seized by madness and it was not written, if he later recovered his health, one writes based on his original instructions and there is no need to ask him again. Moreover, even if during his madness he objected to writing it, we do not pay any attention at all to what he said during his madness, and such an objection holds no weight (Tur).

ה. וכן שכור שהגיע לשכרותו של לוט ואמר כתבו אין כותבין דאינו בן דעת כלל וכתב הרמב"ם ז"ל שם ואם לא הגיע ה"ז ספק עכ"ל ולפ"ז אם נשתכר הרבה אע"פ שברור לנו שלא הגיע לשכרותו של לוט מ"מ הוה ספק (כ"מ) אבל לפני הטור היה גירסא אחרת בהרמב"ם דז"ל וכתב הרמב"ם וכו' היה הדבר ספק אם הגיע לשכרותו של לוט ה"ז ספק עכ"ל מבואר דדווקא מפני שאצלינו יש ספק אם הגיע לשכרותו של לוט אבל אם ברור לנו שלא הגיע אע"פ שנשתכר הרבה הוה גט דקיי"ל שכור שלא הגיע לשכרותו של לוט מקחו מקח וממכרו ממכר עבר עבירה שיש בה מיתה ממיתין עליה (עירובין ס"ה.) אמנם רבינו הב"י בספרו הגדול כתב דאפשר דאפילו לגירסת הטור כל שנשתכר הרבה ממילא מספקינן אולי הגיע לשכרותו של לוט ותמיהני דכיון דב"ד ממיתין אותו כשעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה כמ"ש אם רק לא הגיע לשכרותו של לוט אע"פ שנשתכר הרבה כ"ש דבגט אין לנו לחוש אמנם י"ל דוודאי כח ב"ד הגדול יפה להכיר אם הגיע לשכרותו של לוט וסומכין עליהם גם למיתה אבל לא בגט דא"א לסמוך על הכרתינו ואף דבגמ' שם איתא גם לעניין מלקות כן ובמלקות לא בעי ב"ד הגדול מ"מ סמוכים בעי וכחם יפה אבל גט אין חיוב כלל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להעשות ע"י ב"ד דאטו כל דמגרש בב"ד מגרש (ערכין כ"ג.) ולכן בוודאי אין לסמוך על הכרתינו:

5. Similarly, a drunk person who has reached the level of Lot's drunkenness and says "write [a document]," it is not written because he is not of sound mind at all. And the Rambam writes there, "If he has not reached [that level], it is a doubt." According to this, if someone is very drunk, even though it is clear to us that he has not reached the level of Lot's drunkenness, nevertheless it is a doubt. However, according to the Tur, there was another version in the Rambam which states, "The Rambam writes... if it is doubtful whether he has reached the level of Lot's drunkenness, it is a doubt." It is explained that it is only because we are uncertain if he has reached the level of Lot's drunkenness, but if it is clear to us that he has not, even though he is very drunk, the get [divorce document] is valid because we hold that a drunk person who has not reached the level of Lot's drunkenness, his transactions are valid, and if he commits a capital offense, he is executed for it (Eruvin 65b). However, our teacher Beit Yosef in his major work wrote that even according to the Tur's version, if someone is very drunk, we might consider the possibility that he has reached the level of Lot's drunkenness. I am puzzled by this because since the court executes him for a capital offense if he has not reached the level of Lot's drunkenness, even though he is very drunk, certainly for a get we should not be concerned. However, it is possible to say that indeed the great court has the capability to recognize if he has reached the level of Lot's drunkenness and they rely on them for capital punishment, but not for a get because we cannot rely on our recognition. Even though it is stated in the Gemara there regarding lashes as well, and for lashes it does not require the great court, it still requires a competent court and their capability is sufficient. But for a get, there is no requirement for it to be done by the court, for not everyone who divorces does so in a court (Arachin 23b). Therefore, we certainly should not rely on our recognition.

ו. ודע דלפמ"ש זהו שכתב הרמב"ם בפ"ד מאישות שכור שקדש קדושיו קדושין ואע"פ שנשתכר הרבה ואם הגיע לשכרותו של לוט אין קדושיו קדושין ומתיישבין בדבר זה עכ"ל כוונתו גם ארישא דאזלינן לחומרא בנשתכר הרבה דאולי הגיע לשכרותו של לוט ואין אנו בקיאין (ב"י) וכן כשנדמה לנו שהגיע לשכרותו של לוט חוששין אולי אינו כן ואזלינן לחומרא בכל עניין ועמ"ש בסי' מ"ד סעי' ד':

6. And know that according to what we have stated, this is what the Rambam wrote in Chapter 4 of Hilchot Ishut: if a drunk person betroths a woman, the betrothal is valid, even if he is very drunk. However, if he reaches the level of Lot's drunkenness, the betrothal is not valid. This aligns with the understanding that we must be stringent in cases where someone is very drunk, as they might have reached Lot's level of drunkenness, and we are not experts in determining this (Beit Yosef). Similarly, when it seems to us that someone has reached Lot's level of drunkenness, we must be concerned that perhaps this is not the case, and therefore we proceed stringently in all matters. Refer also to what is written in Siman 44, Se'if 4.

ז. מדברים אלו מתבאר שנכון הוא שביום הגט לא ישתו המגרש והמתגרשת שום משקה משכרת אפילו מעט כדי להתרחק א"ע מספיקות וכ"כ כמה גדולים (ש"ג וב"ש סק"ב) אמנם אם שתה מעט אין לעכב הגט בשביל זה אם הגט הוא נחוץ ויש מי שאומר שנכון שיתענו בו ביום (באה"ט בשם ת"י) ולא שמענו מנהג זה מעולם רק במשקה מזהירים אותם שלא ישתו וכן אנו נוהגים:

7. From these words, it is clear that on the day of the get (divorce document), it is proper that neither the divorcing husband nor the divorcing wife drink any intoxicating beverages, even a small amount, in order to avoid any doubts. And so have several great authorities written (Shach and Beit Shmuel, section 2). However, if one drank a small amount, the get should not be withheld because of this, if the get is necessary. There is an opinion that it is proper for them to fast on that day (Ba'er Heitev in the name of Taz), but we have never heard of this custom. We only warn them not to drink intoxicating beverages, and so is our custom.

ח. בגמ' (ע':) מבואר דכשצוה לכתוב גט ובעת כתיבתו הלך לישן לית לן בה אע"ג דאינו בר דעת בעת השינה מ"מ כיון שאינו מחוסר שום מעשה שיכולין להקיצו הוה כער ועפ"ז כתב אחד מהגדולים דכשצוה לכתוב גט ולא היה שכור ובעת הכתיבה נשתכר הרבה ג"כ לית לן בה אע"ג דשכור דמי לאחזו רוח רעה ולשוטה כמ"ש מ"מ כיון דבגמ' מחלקינן בין ישן לאחזו רוח רעה משום דישן אינו מחוסר מעשה ואחזו רוח רעה מחוסר מעשה לעשות לו רפואה ובשכור ג"כ אינו מחוסר מעשה דינו כישן (ב"ש סק"ב) ותמיהני דהא להדיא מבואר בש"ס (עירובין ס"ד:) דכששתה יותר מרביעית אינו מועיל לו לא שינה ולא דרך ע"ש ואדרבא מצינו בש"ס שהיו עושין רפואות לשכרות למשוח בשמן ומלח כפות ידים ורגלים (שבת ס"ו:) ואיך נאמר דלא הוה מחוסר מעשה ולכן חלילה להקל בזה ואם אירע כן הוה ספק מגורשת:

8. In the Gemara (70b), it is explained that if someone commands to write a get (divorce document) and at the time of its writing he goes to sleep, it is acceptable. Even though he is not of sound mind during sleep, nevertheless, since he does not lack any

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

action and can be awakened, it is considered as if he is awake. Based on this, one of the great authorities wrote that if someone commands to write a get and was not drunk, but during the writing he became very drunk, it is also acceptable. Even though a drunk person is comparable to someone who is possessed by an evil spirit or to an idiot, as stated, nevertheless, since the Gemara differentiates between sleep and possession by an evil spirit — because a sleeping person does not lack any action, while someone possessed by an evil spirit requires an action to be cured — and a drunk person also does not lack any action, his status is like that of someone who is asleep (Beit Shmuel, subsection 2). However, I am astonished because it is clearly explained in the Talmud (Eruvin 64b) that if someone drinks more than a quarter-log, neither sleep nor travel will help him. Moreover, we find in the Talmud that they would make remedies for drunkenness by anointing with oil and salt on the palms of the hands and feet (Shabbat 66b). How can we say that he does not lack any action? Therefore, it is forbidden to be lenient in this matter, and if this happens, it is a doubtful divorce.

ט. תניא בתוספתא (תרומות פ"א) מי שהוא פעמים שוטה פעמים חלים כלומר פקח זה הכלל כל זמן שהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבר חלים הרי הוא כפקח לכל דבר עכ"ל והובא זה בש"ס (ר"ה כ"ח.) וכעין זה כתב הרמב"ם ז"ל לעניין עדות בפ"ט מעדות וז"ל הנכפה בעת כפייתו פסול ובעת שהוא בריא כשר ואחד הנכפה מזמן לזמן או הנכפה תמיד בלא עת קבוע והוא שלא תהיה דעתו משובשת תמיד שהרי יש נכפים שגם בעת בריאותם דעתם מטורפת עליהם וצריך להתיישב בעדות הנכפין הרבה עכ"ל וא"כ כ"ש שצריך להתיישב הרבה בגט של בעלי הנכפין:

9. It was taught in the Tosefta (Terumot Chapter 1): Someone who is sometimes a lunatic and sometimes sane, meaning intelligent, this is the rule: Whenever he is a lunatic, he is considered a lunatic in all respects; and whenever he is sane, he is considered intelligent in all respects. End of quote. This is also brought in the Talmud (Rosh Hashanah 28a). Similarly, Maimonides wrote regarding testimony in Chapter 9 of Testimonies, and these are his words: "Someone who is epileptic, at the time of his seizure, is disqualified (for testimony), and when he is healthy, he is qualified. And whether it is someone who has seizures from time to time or someone who always has seizures without a fixed time, as long as his mind is not always disturbed. For there are epileptics whose minds are disturbed even when they are healthy. One must be very cautious regarding the testimony of epileptics." End of quote. Therefore, how much more so must one be very cautious regarding the divorce of someone who is epileptic.

י. ולפ"ז מ"ש בש"ע סעי' ג' מי שהוא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו ואם גירש באותו שעה גיטו גט ואפילו חלים בעלמא שאינו שפוי לגמרי עכ"ל כלומר אע"פ שהוא תשש ועדיין סימני חליו ניכר בגופו שלא נתרפא לגמרי אלא כאדם המתחזק מחליו אפ"ה בשעת חלימתו הרי הוא כפקח לשעתו (ב"י בשם רשב"א) נלע"ד שלא בכל ענייני מחלות של שטות הדין כן כמו בנכפה לפי דברי הרמב"ם שהבאנו וודאי דצריכין לראות ששב לאיתנו כמעט וכיוצא בזה צריך לדקדק בשארי עניינים הדומים לזה המחלה ודברי הש"ע אינו אלא בשוטה כזה שידענו ברור שבעת שנסתלק שטותו ממנו הוא בשכלו כאחד האדם ולכן אע"פ שהוא עדיין תש כח וחליו ניכרת מ"מ בשכלו הוא בריא וחזק ויש לדקדק בזה היטב:

10. Based on this, what is stated in Shulchan Aruch, section 3: Someone who is sometimes healthy and sometimes insane, when he is healthy, he is considered fully competent in all matters, and if he divorces during that time, his divorce is valid. Even if he is generally healthy but not completely sane, it means even though he is weak and the signs of his illness are still noticeable in his body, he has not fully recovered but is like a person recovering from an illness. Nonetheless, during his period of health, he is considered fully competent for that time (Beit Yosef in the name of Rashba). It seems to me that this is not the case for all types of mental illnesses, such as epilepsy, according to the words of the Rambam that we have brought. Certainly, we need to see that he has almost returned to his strength, and similarly, we need to examine other matters that are similar to this illness. The words of the Shulchan Aruch are only referring to a person whose madness has clearly left him, and he is as rational as any other person. Therefore, even if he is still weak and his illness is noticeable, nevertheless, in his rationality, he is healthy and strong. This requires careful examination.

יא. כתב רבינו ב"י בספרו הגדול בשם רי"ו והרמ"ה דכשאין אנו יודעין בוודאי הזמן שהוא עומד בריא והזמן שהוא שוטה ה"ל ספק ופשוט הוא עכ"ל ביאור דבריו דכשאינו ידוע הזמן שהוא בריא והיינו שמחלתו ובריאותו הוא בלא זמן קבוע אם לא ידענו ברור שבשעה שנתן הגט היה בריא כגון שהב"ד לא דקדקו אחריו אין להכשיר הגט מאומדנא בעלמא שאמרו הרואים שנראה להם אז בריא כיון שהיה שלא בדקדוק אין להכשיר הגט וכ"ש אם לא היה שפוי לגמרי שכחו עדיין תש כמ"ש בסעי' הקודם אין להכשיר בכה"ג כשאין זמנו קבוע אבל כשיש לו זמן קבוע אזי בזמן בריאותו מוקמינן אותו בחזקת בריאות כיון שכן דרכו (וזהו גם כוונת הב"ש בסק"ד) וראיתי מי שכתב דבאין למחלתו זמן קבוע אין להכשיר גיטו גם בזמן בריאותו (עפ"ת סק"ב) וא"א לומר כן דלהדיא כתב הרמב"ם דאין חילוק בין נכפה לזמן קבוע או בלא עת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קבוע כמ"ש בסעי' ט' וגם לשון התוספתא שהבאנו אינו מורה כן ואיזו סברא יש לחלק בזה אלא וודאי דבלא זמן קבוע צריכין לדקדק יפה יפה (וגם מר"ה כ"ח. מוכח להדיא כן ע"ש ודו"ק):

11. Our master, the Beit Yosef, wrote in his great book in the name of the R"i and the Rema that when we do not know with certainty the time when a person is healthy and the time when he is insane, it constitutes a doubt, and it is clear. The explanation of his words is that when the time of his health is not known, meaning that his illness and health do not have a fixed time, if we do not know clearly that at the time he gave the get (divorce document) he was healthy, such as when the court did not investigate him thoroughly, we should not validate the get based merely on an assumption that the observers said he appeared to be healthy then, since it was not thoroughly investigated. Certainly, if he was not completely sane and his strength was still weak, as stated in the previous section, we should not validate the get in such a case when there is no fixed time. But when he has a fixed time, then during his period of health, we assume him to be in a state of health since that is his pattern (and this is also the intent of the Ba'er Heitev in se'if katan 4). I have seen someone who wrote that when his illness does not have a fixed time, his get should not be validated even during his period of health (according to the P'ri To'ar in se'if katan 2). However, one cannot say this since the Rambam clearly wrote that there is no distinction between epilepsy with a fixed time or without a fixed time, as stated in section 9. Furthermore, the language of the Tosefta that we brought does not indicate this either. What logic is there to make such a distinction? Rather, it is certain that when there is no fixed time, we need to investigate very thoroughly (and also from Rosh Hashanah 28 it is clearly proven so, see there and pay close attention).

יב. ובעת שהוא בריא ורשאי לגרש כמ"ש אע"פ שידענו שישוב לשטותו לית לן בה כיון שהוא עתה בריא ולא דמי למ"ש בסי' קי"ט באשה שאין לגרשה אף בעת חלימותה כשהיא עתים חלים עתים שוטה דהתם תקנתא דרבנן הוא שלא ינהגו בה מנהג הפקר בעת שטותה ובדיעבד גם באשה הוה גט כמ"ש שם בסעי' כ"ד אבל באיש לא שייך זה וסימני שוטה נתבאר בח"מ סי' ל"ה ועמ"ש שם סעי' ז' בדעת החולקים על הרמב"ם וס"ל דרק הסימנים שנאמרו בגמ' ריש חגיגה חשוב שוטה ולא בעניין אחר ונדחו דבריהם מרוב הפוסקים ובארנו דאפשר דגם הם מודים להרמב"ם ע"ש (ועב"י בסי' זה ובב"ש סק"ט):

12. And when he is healthy and permitted to divorce, as we have stated, even though we know that he will return to his madness, we do not concern ourselves with it, since he is presently healthy. This is not similar to what is stated in Siman 119 regarding a woman, where she should not be divorced even during her lucid periods if she sometimes is sane and sometimes insane, because there the rabbinic ordinance is that they should not treat her with disregard during her insanity. And after the fact, even for a woman, such a divorce would be valid as stated there in section 24. But for a man, this does not apply. The signs of insanity are explained in Choshen Mishpat, Siman 35, and see what we wrote there in section 7 regarding the opinion of those who disagree with the Rambam and hold that only the signs mentioned in the beginning of Chagigah in the Gemara are considered insanity and not in other matters. Their words have been rejected by most of the poskim, and we have explained that it is possible that they too agree with the Rambam, as mentioned there. (See also in this Siman and in Beit Shmuel, subsection 9).

יג. בעלי המרה השחורה שאין עושין כלום דברים של שגעון רק יושבין בעצבות ורחוקים מחבורת אנשים ואין מבקשין לאכול וכשנותנים להם לאכול אוכלין ואין מתחילין לדבר וכשאלין אותן עונין מעט דברים ואין מדברים דברים של שגעון יש להתיישב אם דינם כשוטה אם לאו ולפי הסברא אין בזה סימני שטות אלא מחלת העצבות בלבד ותלוי בראיית עיני הב"ד להבין דרכו ועלילותיו (וע' רש"י חגיגה ג': ד"ה לעולם וכו' אני שמעתי חולי האוחז מתוך דאנה עכ"ל ואין זה שוטה ע"ש ועפ"ת):

13. Melancholic individuals who do not engage in any madness but merely sit in sadness, avoiding social gatherings, and do not seek food, though when given food they eat, and do not initiate conversations, though when asked they respond with few words, and do not speak irrationally—there is a question as to whether they are considered insane or not. According to logic, this does not exhibit signs of insanity but rather a condition of sadness alone, and it depends on the discernment of the court to understand his ways and behaviors (and see Rashi on Chagigah 3b: "I heard it as an illness that seizes from sadness," end quote, and this is not considered insanity, see there and in Pis'chei Teshuvah).

יד. מאד מאד צריך ליזהר בגט שכ"מ כשמצוה לכתוב גט שיהיה שפוי בדעתו בעת שמצוה להסופר לכתוב ולהעדים לחתום ובעת שהסופר כותב והעדים חותמים שיהיה שפוי בדעתו כל זמן הכתיבה והחתימות שהרי הסופר הוא שלוחו של הבעל וכיון שבעת כתיבתו הוא אינו בדעתו איך שלוחו יכול לכתוב ואפילו להפוסקים דס"ל דלא בעינן שליחות בכתיבה מ"מ כשמצוה לו לכתוב והסופר עומד במקומו בהכרח שהוא בעצמו יהיה בדעתו ושיהיה ראוי לכתוב בעצמו ואף בעת חתימות העדים אם היה מטורף בדעתו כתב רבינו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הב"י דהגט בטל ואפילו כשיש עידי מסירה ואינו אלא כמזוייף מתוכו וזהו רק פסול דרבנן מ"מ הגט בטל מדאורייתא (ת"ג) והטעם דכיון שמצוה לחתום בהכרח שיש בזה דין שליחות וכיון שנתבטל דין השליחות מחמת שהוא מטורף בדעתו בטל הגט (שם):

14. It is very, very important to be cautious with a deathbed get (bill of divorce) when the person commands to write a get, that he should be of sound mind at the time he commands the scribe to write and the witnesses to sign, and at the time the scribe writes and the witnesses sign, he should be of sound mind the entire time of the writing and the signing. For the scribe is the husband's agent, and since at the time of writing he is not of sound mind, how can his agent write? And even according to those authorities who hold that agency is not required in writing, nevertheless, when he commands him to write and the scribe acts on his behalf, it is necessary that he himself be of sound mind and fit to write himself. And even at the time of the witnesses' signing, if he was deranged, our master the Beit Yosef writes that the get is null and void. And even when there are delivery witnesses, it is as if it is inherently forged, and though this is only a rabbinical invalidation, nevertheless, the get is null and void from the Torah (Tiferet Gedaliah). The reason is that since he commands them to sign, there must be a law of agency, and since the law of agency is nullified because he is deranged, the get is null and void (there).

טו. אמנם לענ"ד תמוה לומר כן שיהא בטל מדאורייתא אם לא היה שפוי בשעת החתימות דבשלמא הכתיבה שעליו מוטל לכתוב את הגט והוא כותבו ע"י הסופר בהכרח שיהיה ראוי לכתיבה בעת כתיבת הסופר אבל חתימות העדים נהי דנאמר דעליו מוטל להחתים עדים דיו שהוא בדעתו בשעה שמצוה אותם לחתום אבל בעת החתימות מה לנו לדעתו הלא הוא א"א לו לחתום על הגט ועל העדים לחתום כמו בכל עדות ואיך נאמר שהגט בטל מן התורה ובאמת בכל הראשונים לא הוזכר כלל שבעת החתימות יהיה שפוי רק בשעת הכתיבה והנתינה וגם בש"ע סעי' ד' לא הוזכר כלל החתימות ע"ש וכן רבינו הב"י בספרו הגדול שהאריך בעניין זה לא הזכיר זה כלל ורק בסוף דבריו כתב בזה"ל והיכא שנתברר לנו שהיה מטורף בשעת ציוי או בשעת כתיבה וחתימה בטל הוא לכ"ע עכ"ל ויראה לי מדלא כתב או בשעת חתימה כוונתו העיקרית אכתיבה ושיגרא דלישנא הוא לכוללם יחד מפני שאין דבר מפסיק בין כתיבה לחתימה וגם מפרשי הש"ע לא הזכירו חתימה כלל ולכן צ"ע לדינא:

15. However, to my humble opinion, it is perplexing to state that it would be invalid by Torah law if he was not sane at the time of the signing. For it is understandable regarding the writing, which is his responsibility to write the get (bill of divorce), and he has it written by the scribe, that it is necessary for him to be fit for writing at the time the scribe writes. But concerning the signing of the witnesses, even if we say that it is his responsibility to have the witnesses sign, it is sufficient for him to be of sound mind at the time he commands them to sign. But at the time of the signing, what does his mental state matter to us? After all, he is not the one signing the get, but the witnesses are signing, just as in any testimony. And how can we say that the get is invalid by Torah law? Indeed, none of the early authorities mentioned at all that he must be sane at the time of the signing, only at the time of the writing and the giving. Even in the Shulchan Aruch, section 4, the signing is not mentioned at all. Similarly, our teacher, Rabbi Yosef Karo, in his great book where he extensively discusses this matter, does not mention this at all. Only at the end of his words did he write as follows: "And in a case where it is clarified to us that he was insane at the time of the command, or at the time of writing and signing, it is invalid according to all opinions." From the fact that he did not write "or at the time of signing," it appears that his main intention was regarding the writing, and the common phrase includes them together because there is nothing that interrupts between the writing and the signing. Also, the commentators on the Shulchan Aruch did not mention the signing at all. Therefore, the matter requires further investigation regarding the law.

טז. וכ"ש שבעת הנתינה צריך להיות שפוי בדעתו (לבוש) ואם נתקלקל בדעתו בין כתיבה לנתינה לית לן בה וראיה ממה שנתבאר באומר כתבו גט לאשתי ואחזו רוח רעה ואמר אל תכתבו וחזר ונשתפה כותבין על סמך דבריו הראשונים כמ"ש בסעי' ד' אלמא דאחיזת רוח רעה לא ביטלה את דבריו הראשונים וכ"ש שלא תבטל את מעשה כתיבת הגט (ב"י) ואפילו אם באמצע הכתיבה נתקלקל בדעתו והפסיקו מלכתוב כשחזר ונשתפה גומרין הכתיבה (שם) וכן מתבאר מכל רבותינו הראשונים שא"צ להיות שפוי רק בשעת כתיבה ונתינה ומה שהופסק בנתים בחסרון דעת לית לן בה כמו שהאריך בזה רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש:

16. All the more so, at the time of giving the get (divorce document), the person must be of sound mind (Levush). If he became mentally unsound between the writing and the giving, it does not affect the validity, and there is proof from what has been explained about one who said, "Write a get for my wife," and then was seized by an evil spirit and said, "Do not write it," and then recovered. We write it based on his initial words, as stated in section 4. This implies that the seizure by the evil spirit did not nullify his initial words, and all the more so it does not nullify the act of writing the get (Beit Yosef). Even if he became mentally unsound in the middle of the writing and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stopped writing, when he recovers, they finish the writing (there). And so it is explained by all our early authorities that one only needs to be of sound mind at the time of writing and giving, and any interruption due to lack of mental soundness in between does not concern us, as our master the Beit Yosef elaborated in his great work, see there.

יז. וזה שכתבו רבותינו בעלי התוס' (ע': ד"ה התם) וז"ל ובגט שכ"מ אומר ר"י דצריך ליזהר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה וכו' עכ"ל אין כוונתם דהקלקול בינתים פוסל הגט אלא דה"פ דאם אחר הכתיבה נתקלקל ונתנו לה בעודו מקולקל אע"פ שנשתפה אח"כ לא אמרינן איגלאי מילתא דשפוי היה כשנתנו לה הגט ותונבא בעלמא הוא דנקיט ליה והגט כשר אלא מספקינן שמא שוטה היה בשעת הנתינה והיא ספק מגורשת (ב"י) או שכוונתם שמחוייבים לראות קודם הנתינה שעומד בדעת שפויה לעת הנתינה ואם לא ראינו ואחר שעה ראינוהו בקלקול דעת חוששין גם אשעת נתינה דלא שייך לאוקמיה אחזקת זמן כתיבה ששפוי היה ונאמר דגם בשעת הנתינה שפוי היה דכיון דהוא עלול לקלקול אין אצלו חזקה (וע' מהרש"א ופ"י שם) וזה שכתוב בסדר כתיבת הגט להרא"ש ז"ל וז"ל ואם שכ"מ מצוה לכתוב גט לאשתו יזהר הסופר שיהא החולה שפוי ומיושב בדעתו מתחלת הכתיבה עד גמר נתינתו שאם תטרוף דעתו בנתים אע"פ שתחזור דעתו עליו הגט פסול עכ"ל טעות הדפוס הוא וצ"ל עד גמר כתיבתו (ב"י) וכן הטור בס"ס קנ"ד שהעתיק הסדר הזה מהרא"ש כתב להדיא מתחלת כתיבת הגט עד גמר כתיבתו ע"ש וכן רבינו ירוחם העתיק כן ולא כמ"ש לפנינו בהרא"ש ע"ש (שם) וכן משמע ממ"ש שהסופר יזהר ואי כפי הגירסא שלפנינו הזהירות הוא על מסדרי הגט אבל על שעת כתיבה שייך לשון זהירות על הסופר שהוא כותב תחתיו ומ"מ כתב רבינו הרמ"א בד"מ אות א' דכיון דגם בסדר הגט הנמצא בידינו כתוב כלשון שבתוס' ורא"ש טוב לחוש לדבריו עכ"ל וכ"כ מגדולי אחרונים (ב"ש סק"ה) ורק בדיעבד יש להקל (שם) ואיני מבין דבריהם מה שייך כאן לכתחלה ודיעבד אטו בידינו הוא שלא תופסק דעת החולה באמצע ואם נאמר דכוונתם שכשנשתטה באמצע יש לכתחלה לסדר גט אחר זהו יותר תמוה ומאן לימא לן שבהשני לא יהיה כן ועוד דאיך לא נחוש לתק"ע שמא לא יהיה שהות לסדר גט אחר בשלימות ולכן דבריהם לא נתבררו אצלי לענ"ד והעיקר כדברי רבינו הב"י:

17. And this is what our Rabbis, the authors of the Tosafot, wrote (Gittin 72b, s.v. hatam): "And concerning a will of a deathly ill person (shechiv mera), Rabbi Yitzchak says that one must be careful that there is no deterioration between the writing and the giving, etc." Their intention is not that the deterioration in between invalidates the get (divorce document), but rather this is the explanation: If after writing it, he deteriorates and gives it to her while in a deteriorated state, even though he later recovers, we do not say that it is revealed that he was of sound mind when he gave her the get and that it was just a temporary insanity and the get is valid. Rather, we are uncertain, perhaps he was insane at the time of giving, and she is doubtfully divorced (Beit Yosef). Or their intention is that they are obligated to see before the giving that he is of sound mind at the time of giving. And if we did not see and later saw him in a deteriorated state, we are concerned also for the time of giving, as it does not apply to establish the presumption (chazaka) of the time of writing that he was of sound mind and say that he was also of sound mind at the time of giving. Since he is prone to deterioration, he does not have a presumption (see Maharshal and Pnei Yehoshua there). And this is what is written in the Order of Writing a Get according to the Rosh, z"l (of blessed memory): "And if a deathly ill person commands to write a get for his wife, the scribe must be careful that the sick person is of sound mind and settled from the beginning of the writing until the completion of the giving. For if his mind becomes disturbed in between, even if his mind later returns to him, the get is invalid." This is a printing error, and it should say "until the completion of the writing" (Beit Yosef). And similarly, the Tur in the end of Siman 154, who copied this order from the Rosh, wrote explicitly "from the beginning of the writing of the get until the completion of the writing." And similarly, Rabbeinu Yerucham copied it this way and not as it says before us in the Rosh. And this is also implied from what is written that the scribe should be careful. And if according to the version before us, the caution is on those arranging the get, but concerning the time of writing, this caution applies to the scribe who writes it. And nonetheless, Rabbeinu the Rema wrote in Darkei Moshe, section 1, that since also in the order of the get found in our hands it is written like the language of the Tosafot and the Rosh, it is good to be cautious according to their words. And this is also written by the great later authorities (Bach, Siftei Kohen, section 5), and only in a post-facto situation can one be lenient. And I do not understand their words—what relevance is there to "initially" and "post-facto"? Is it in our hands that the mind of the sick person should not be interrupted in the middle? And if we say that their intention is that if he becomes insane in the middle, they should initially arrange another get, this is even more puzzling. And who says to us that in the second one it will not be the same? And furthermore, how can we not be concerned about the case where there might not be enough time to arrange another get properly? Therefore, their words are not clear to me, in my humble opinion, and the main point is as Rabbeinu the Beit Yosef said.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יח. ולענ"ד נ"ל לקיים גם גירסת התוס' והרא"ש שלפנינו ואינם סותרים לכל הפוסקים ורק יש לחלק בין כשהחולה אינו מצוה רק לכתוב ולחתום והנתינה נותן בעצמו דאז אין חוששין במה שנתקלקל בין כתיבה לנתינה והתוס' והרא"ש מיירו כשאמר כתבו ותנו שעשה שליח גם לנתינת הגט דאז יש סברא לומר דאם נתקלקל בין כתיבה לנתינה אינו גט ואין הכוונה דהגט נפסל אלא דהנתינה נפסלת וצריך לעשות שליח לנתינה פעם אחרת לכשישתפה או שיתן לה הוא בעצמו מטעם שיתבאר בס"ד:

18. In my humble opinion, I find it appropriate to uphold the version of Tosafot and the Rosh that is before us, as they do not contradict all the poskim (decisors of Jewish law). We must distinguish between a case where the sick person only instructs to write and sign, and he himself gives the get (divorce document). In that case, we are not concerned if there was a disruption between the writing and the giving. Tosafot and the Rosh refer to a situation where the sick person said "write and give," making the agent responsible for both the writing and the giving. In such a case, there is a rationale to say that if there was a disruption between the writing and the giving, it is not a valid get. The intention is not that the get itself is invalid but that the giving is invalid, and therefore, another agent needs to be appointed for the giving once he recovers, or he himself should give it, for reasons that will be explained with God's help.

יט. דהנה יש מהגדולים שהקשה על כל מה שמבואר בש"ס ופוסקים שביכולת האדם לומר כתבו ותנו גט לאשתי ואיך יכול לעשות שליח על הנתינה בעוד שהגט אינו כתוב עדיין והרי קיי"ל כל מילתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח (נזיר י"ב.) והרי קודם הכתיבה אין ביכלתו למסור גט לאשתו ואיך יכול לעשותו לשליח ואין לומר משום דבידו לכתוב מקרי דמצי עביד השתא דלהדיא כתבו התוס' שם דאפילו בדבר שבידו כיון שמחוסר מעשה לא מצי משוי שליח ע"ש (נוב"י בס' דל"צ דרוש י"ג) אמנם התירוץ פשוט הוא דוודאי אם רק היה עושה שליח לנתינה בלבד לא היה ביכולתו לעשות אבל כיון שהוא עושה על הכתיבה והנתינה הכל הוא שליחות אחת מראשית הכתיבה עד גמר הנתינה (בנו בהגה"ה שם ובתשו' ש"צ סי' פ"ו) הא למה זה דומה למי שמוסר גט לשליח להוליכו לאשתו שהיא דרך כמה ימים מפה אף שאין בידו למסור לו עתה מ"מ כיון שהשליחות מתחלת מרגע זו לית לן בה (שם):

19. For behold, there are some of the great authorities who question everything explained in the Talmud and poskim (decisors) that a person has the ability to say, "Write and deliver a get (divorce document) to my wife." How can he appoint an agent for the delivery while the get is not yet written? For we hold that anything a person cannot do himself at present, he cannot appoint an agent to do (Nazir 12b). And before the writing, he is unable to deliver the get to his wife, so how can he appoint him as an agent? And one cannot say that because it is within his power to write it, it is considered something he can do now, for the Tosafot there explicitly wrote that even for something within his power, since it requires an action, he cannot appoint an agent (see Noda BiYehuda, Drush 13). However, the simple answer is that certainly if he were only appointing an agent for the delivery alone, he would not be able to do so. But since he is appointing for both the writing and the delivery, it is all considered one act of agency from the beginning of the writing until the completion of the delivery (see his son's gloss there and in She'elot U'Teshuvot Sho'el U'Meshiv, section 86). To what can this be compared? To one who hands over a get to an agent to deliver to his wife who is several days' journey away, even though he cannot hand it to her now. Nevertheless, since the agency begins from this moment, we do not question it (ibid.).

כ. ולפ"ז השכ"מ שאומר כתבו ותנו גט לאשתי ונתקלקל אחר הכתיבה ונתבטלה שליחות הנתינה ואע"ג דלא נתבטלה לגמרי השליחות בנתקלקל באמצע כמ"ש זהו הכל באמצע הכתיבה או באמצע הנתינה דלא נתבטלה אלא נפסקה לשעתה אבל כשעשה שליחות ביחד על הכתיבה והנתינה ונפסקה השליחות בין כתיבה לנתינה מקרי הנתינה כשליחות בפ"ע ואם נחשבנה כשליחות בפ"ע הלא אינו מועיל שליחותו שעשה קודם הכתיבה דאיהו לא מצי עביד ובהכרח או שיעשה שליח לנתינה לכשישתפה או שימסור לה הוא בעצמו ויש להתיישב בזה כי לא מצאתי לאחד מהפוסקים שידבר בזה ולכן צ"ע לדינא:

20. And based on this, a person on their deathbed (shechiv me'ra) who says, "Write and give a get (bill of divorce) to my wife," and then becomes incapacitated after the writing, thereby voiding the agency of giving the get. And even though the agency was not completely voided when he became incapacitated in the middle, as we have written, this is only in the middle of the writing or in the middle of the giving, where it is not completely voided but only temporarily interrupted. However, when he made an agency together for both the writing and the giving, and the agency was interrupted between the writing and the giving, the giving is considered a separate agency. And if we consider it a separate agency, then the agency he made before the writing does not help, because he himself cannot do it. Thus, it is necessary either to appoint an agent for the giving when he recovers or to deliver it himself. This requires further deliberation because I have not found any of the poskim (decisors) who discuss this matter, and therefore it remains a question in practice.

כא. ולפי מה שנתבאר כל חולה שמצוה לכתוב גט לאשתו צריך בדיקה בין בשעת כתיבה וחתימה ובין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בשעת נתינה אך אין הבדיקה כבדיקת נשתתק שיתבאר בסי' זה שצריך לבודקו ג' פעמים ובסירוגין דדווקא כשנשתתק מדיבורו צריך בדיקה כזו אבל חולה שמדבר א"צ רק בדיקה קצת לראות אם דעתו מיושבת עליו שלא יהיה כהחולים שמדברים ואינם יודעים מה מדברים (ב"י) וכן פסק רבינו הרמ"א בסעי' ד' ואין חולק בדבר וכשאינו יודע מה מדבר דינו כשוטה (שם) ואין לשאול דכיון שמדבר ויודע מה מדבר למה צריך בדיקה כלל די"ל דכיון דחולה הוא עלול להשתנות דעת לפיכך חוששין לו ועוד דבאמת זה הדבר עצמו הוא בדיקתו דכשמדבר ויודע מה מדבר כותבין לו גט:

21. According to what has been explained, any sick person who is commanded to write a get (divorce document) for his wife requires an examination both at the time of writing and signing and at the time of giving it. However, the examination is not like the examination for someone who has become mute, as will be explained in this section, where it is necessary to examine him three times intermittently. Specifically, when someone has become mute from speaking, such an examination is needed. But a sick person who speaks only requires a minor examination to see if his mind is settled upon him, so that he is not like those sick people who speak without knowing what they are saying (Beis Yosef). And so our teacher the Rema ruled in paragraph 4, and there is no disagreement about this matter. And if he does not know what he is saying, his status is like that of a fool (ibid.). And one should not ask, since he speaks and knows what he is saying, why is any examination needed at all? For it can be said that because he is sick, he is prone to mental changes, therefore we are concerned about him. Furthermore, in truth, this very thing itself is his examination, that when he speaks and knows what he is saying, a get is written for him.

כב. ואם לא בדקוהו וכתבו ונתנו לה גט כתב רבינו הב"י בספרו הגדול שאפשר דכשר בדיעבד דכן משמע לשון התוס' והרא"ש שכתבו שצריך ליזהר בזה ומשמע דהוא רק זהירות בעלמא ודווקא כשלא נשתתק אבל בנשתתק גם בדיעבד אין להכשיר בלא בדיקה שיתבאר (רמ"א בד"מ וצ"ע על הב"ש סק"ה שהשיג עליו ע"ש דהרי גם הרמ"א מיירי בנשתתק ע"ש) אמנם באמת גם בלא נשתתק ביכולת תמיד לברר גם אח"כ לפי מצב חליו והמשמשים אותו בחליו יוכלו לדעת היטב אם היה שפוי בדעתו כל זמן הכתיבה והנתינה וכבר נתפשט המנהג שכל מורה הבא לסדר גט לחולה בודק אותו הרבה ואינו סומך על אחרים ומשגיחין עליו כל זמן הכתיבה והחתימה והנתינה:

22. And if they did not examine him and wrote and gave her a get (divorce document), our teacher, the Beit Yosef, wrote in his major work that it might be valid after the fact (bediavad), as this seems to be the implication of the language used by Tosafot and the Rosh, who wrote that one needs to be cautious about this. It implies that it is merely a general caution and specifically if he did not become mute. But if he became mute, even after the fact, one cannot validate without examination, as will be explained (Rema in Darkei Moshe, and there is a question on the Beit Shmuel, section 5, who disputed this. See there, for the Rema is also referring to a case where he became mute. See there). However, in truth, even if he did not become mute, it is always possible to clarify afterwards according to the state of his illness, and those who attend to him during his illness can know well if he was of sound mind during the time of writing and giving. And it has already become the custom that every rabbi who comes to arrange a get for a sick person examines him thoroughly and does not rely on others, and supervises him throughout the entire time of writing, signing, and giving.

כג. שנו חכמים במשנה (רפ"ז) נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו שלשה פעמים אם אמר על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו ואע"ג דבעינן שישמעו את קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו מפרש בירושלמי דהרכנה הוה כשמיעת קול ומפורש בגמ' (ע':) דהבדיקה של ג' פעמים צריך להיות בסירוגין והיינו ששוהין שעה אחר ההרכנה וחוזרין ושואלין לו אותה שאלה עצמה (רש"י) וכן שוהין אחר שאלה שנייה שעה וגם השאלות דלאו והן שואלין לו חד לאו ותרין הן ותרין לאו וחד הן ובדיקה זו מפורש בירושלמי כיצד בודקין לאו והן אומרים לו נכתוב גט לאשתך אומר הן (כלומר מרכין בראשו) לאמך אומר לאו לאחותך אומר לאו לבתך אומר לאו ע"ש וזה שצריך חד לאו ותרין הן ותרין לאו וחד הן דחיישינן אם נשאל לו לאו והן לאו והן וירכין ראשו פעם אחד לאו ופעם הן וכן כסדר שמא תקפתו מחלה כזו שמרכין בראשו בלא כוונה פעם לאו ופעם הן אבל כשמרכין שני פעמים לאו וחד הן וכן כסדר כן אין לתלות במחלה ובוודאי בכוונה משיב:

23. The Sages taught in the Mishnah (end of chapter 7): "If a man became mute, and they said to him, 'Shall we write a get for your wife?' and he nodded his head, they test him three times. If he responded 'no' to 'no' and 'yes' to 'yes,' then they may write and give [the get]." And even though we require that they hear his voice instructing the scribe to write and the witnesses to sign, the Jerusalem Talmud explains that nodding is equivalent to hearing his voice. It is clarified in the Gemara (70b) that the three tests must be done intermittently, meaning they wait an hour after the nodding and then ask him the same question again (Rashi). They also wait an hour after the second question. The questions of 'no' and 'yes' are asked as follows: one 'no' and two 'yeses,' two 'nos' and one 'yes.' This testing is explained in the Jerusalem Talmud: how do they test 'no' and 'yes'? They say to him, 'Shall we write a get for your wife?' He says 'yes' (meaning

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he nods his head). [They ask] 'For your mother?' He says 'no.' 'For your sister?' He says 'no.' 'For your daughter?' He says 'no.' And so on. The need for one 'no' and two 'yeses,' and two 'nos' and one 'yes' is because we are concerned that if he is asked 'no' and 'yes,' 'no' and 'yes,' and he nods his head once 'no' and once 'yes,' and so on, perhaps he is afflicted with a condition that causes him to nod his head unintentionally sometimes for 'no' and sometimes for 'yes.' But if he nods two times 'no' and one 'yes,' and so on, then it cannot be attributed to such a condition, and it is certain that he is responding intentionally.

כד. עוד איתא בש"ס שם ברייתא דאומרים לו אם רצונך להביא לך פירות מן האילן שגדילים בימות החמה וזה שואלין אותו בימות הגשמים ובימי החמה שואלין אותו על פירות שדרכן ליגדל בימות הגשמים ובזה מבינים אם הוא בדעתו אם לאו דכשאומר הן על פירות שדרכן ליגדל בעת הזאת ואומר לאו על פירות שאין דרכן ליגדל עתה סימן מובהק הוא שהוא בדעתו ואם לאו אינו בדעתו ואין שואלים לו סתם להביא פירות אלו או אלו דסתם פירות ביכולת שכבושין בדבש מימות החמה לימי הגשמים או איפכא אלא שואלין לו אם רוצה שילקטו לו מן האילן (תוס') ובדיקה דברייתא אינה חולקת על הבדיקה שנתבאר דגם הקודמת היא בדיקה טובה אלא דבדיקה דברייתא היא בדיקה יותר טובה כיון שאינו טועה בין ימות החמה לימי הגשמים ולכן בבדיקה זו א"צ סירוגין ולא חד לאו ותרין הן כבדיקה הקודמת ודי בשלשה פעמים לאו ושלשה פעמים הן וגם אין שואלין לו על בגדים חמים בימות החמה אם ליתן לו ללבוש ולהתכסות או קרים בימות הגשמים דמזה אין ראיה אפילו ישיב על לאו הן ועל הן לאו דשמא אחזתו צינה בימות החמה או אחזתו חום בימות הגשמים אבל מפירות הוה ראיה ברורה (גמ' ותוס') וכל מה שנתבאר הוא לשיטת רש"י ותוס' שם בסוגיא ע"ש:

24. It is also stated in the Talmud there in a Baraita that they ask him if he wants them to bring him fruits from the tree that grow in the summer, and this is asked during the rainy season. And in the summer, they ask him about fruits that typically grow during the rainy season. From this, they understand if he is in his right mind or not, because when he says "yes" regarding fruits that typically grow at this time and "no" regarding fruits that do not typically grow now, it is a clear sign that he is in his right mind. If not, he is not in his right mind. They do not ask him simply to bring these or those fruits, because generally fruits can be preserved in honey from the summer for the rainy season or vice versa, but rather, they ask him if he wants them to pick them from the tree (Tosafot). The examination from the Baraita does not contradict the examination that was explained earlier, as the previous one is also a good test. However, the examination from the Baraita is a better test since he does not mistake the summer for the rainy season. Therefore, in this examination, there is no need for alternating questions or for one "no" and two "yes" as in the previous examination. Three times "no" and three times "yes" are sufficient. Additionally, they do not ask him about wearing warm clothes in the summer or cool clothes in the rainy season, as there is no clear evidence from this, even if he answers "yes" for "no" and "no" for "yes," because he might be feeling cold in the summer or hot in the rainy season. However, from fruits, there is clear evidence (Gemara and Tosafot). All that has been explained follows the approach of Rashi and Tosafot there in the discussion.

כה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ב דין ט"ז מי שנשתתק והרי דעתו נכונה ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו שלשה פעמים בסירוגין אם אמר להם על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו וצריכין לבודקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו עכ"ל ומשמע מדבריו דהש"ס והירושלמי לאו בדווקא נקטו בדיקות אלו וגם לא הזכיר מה שאמרו בש"ס חד לאו ותרין הן ועוד משמע מדבריו דדי בג' שאלות משום דס"ל דהש"ס לאו בדווקא נקיט דהעיקר כדי לצאת מן הספק שנדע ברור שבדעת משיב וזה כלול במ"ש וצריכין לבודקו יפה יפה וכל אחד יכול לעשות הבדיקות כפי ראות עיניו ובלבד שיצא מן הספק (כ"מ) וגם נראה שאינו מפרש סירוגין כפירש"י בשהיית שעה אלא סירוגין מקרי לאו והן וכל הפוסקים לא הזכירו הך שהיית שעה דרש"י ומ"מ יש לחוש ולהחמיר כדעת רש"י ז"ל אם יש פנאי לזה (וכ"מ מהגהמ"י שם ומרי"ו שיש לחוש לדעת רש"י וכ"כ הב"ש בסק"ז) ויראה לי דשעה לאו דווקא מה שאנו קורין שעה אחד מכ"ד במל"ע אלא כלומר בהפסק זמן:

25. However, the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 2, Law 16: "One who has become mute, but his mind is sound, and they said to him, 'Shall we write a bill of divorce for your wife?' and he nodded his head, we test him three times intermittently. If he responded to 'No' with 'No' and to 'Yes' with 'Yes,' they may write and give [the bill of divorce]. They must test him thoroughly to ensure that his mind has not become deranged." End of quote. It seems from his words that the Talmud and the Jerusalem Talmud did not specifically require these tests, and he also did not mention what is said in the Talmud, that one 'No' and two 'Yes' are sufficient. Additionally, it seems from his words that three questions are enough because he holds that the Talmud was not specific, as the main thing is to remove any doubt and clearly know that he is responding with understanding. This is included in his statement that "they must test him thoroughly." Anyone can perform these tests as they see fit, as long as it removes any doubt (as it is found). It also appears that he does not interpret "intermittently" as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rashi does, meaning with an hour's delay, but rather "intermittently" refers to alternating 'No' and 'Yes.' None of the later authorities mentioned Rashi's hour delay. Nevertheless, it is proper to be concerned and stringent according to Rashi's opinion if there is time for this (as it is found in the glosses of the Maharil and the Mordechai, who suggest being concerned for Rashi's opinion, as well as in the Beit Shmuel in section 7). It seems to me that an hour is not specifically what we call an hour, one twenty-fourth of a day, but rather a pause in time.

כו. וז"ל הטור מי שנשתתק ושאלוהו אם ירצה שיכתבו גט לאשתו והרכין בראשו לומר הן בודקין אותו בדברים אחרים ששואלין אותו דבר שראוי להשיב עליו אם רואין שדעתו מיושבת עליו שרומז על תשובת לאו הרכנה כדרך בני אדם על לאו ועל הן הרכנת הן ג"פ בכל אחד כותבין ונותנין ולא יבדקו ג"פ הן או ג"פ לאו זה אחר זה אלא חד הן ותרין לאו ותרין הן וחד לאו ולא יבדקוהו בדברים הנמצאים באותו הזמן אלא בקיץ שואלין אותו אם רוצה בפירות של החורף ובחורף אם רוצה בפירות של הקיץ אם ישיב הן וודאי שוטה הוא ואם ישיב לאו פקח הוא אבל אם שאלוהו בקיץ אם רוצה ללבוש בגדים חמים הראוין לחורף ומשיב הן אינו בחזקת שוטה דשמא אחזו קור וכן אם משיב הן בחורף על בגדי הקיץ יש לתלות שמא אחזו חום והוי ספק מגורשת עכ"ל הטור:

26. The Tur states: If someone becomes mute and they ask him if he wants a get (divorce document) to be written for his wife, and he nods his head to indicate "yes," they test him with other questions. They ask him something that requires an appropriate response. If they see that his mind is settled and he gestures appropriately for "no" and "yes," nodding for "no" and for "yes," then he nods "yes" three times for each, they write and give the get. They should not test him with three consecutive "yes" or three consecutive "no," but rather one "yes," two "no," two "yes," and one "no." They should not test him with things available at that time, but in the summer, they ask him if he wants winter fruits, and in the winter, if he wants summer fruits. If he answers "yes," he is certainly a fool, but if he answers "no," he is wise. However, if they ask him in the summer if he wants to wear warm clothes suitable for winter and he answers "yes," he is not presumed to be a fool, for perhaps he feels cold. Similarly, if he answers "yes" in the winter about summer clothes, it can be attributed to the possibility that he feels hot, and she is doubtfully divorced. Thus are the words of the Tur.

כז. וזה שכתב שבודקין אותו בדברים אחרים כוונתו שלא יהא הבדיקה מענייני גט כסברת הירושלמי אלא הבדיקה צריכה שתהיה מעניינים אחרים (ב"ח ועב"י ודו"ק) ושהייה דרש"י ג"כ נראה דלא ס"ל (שם) והצריך שתהיה הבדיקה דווקא בפירות (שם) ועוד נראה מדבריו דדווקא כשמשיב הן על פירות שאינן בזמן זה וודאי שוטה הוא אבל אם משיב לאו על פירות של הזמן אינו מוחזק לשוטה וודאי דשמא משיב בדעת רק אין רצונו לאכול פירות אלו אמנם לפ"ז למה כתב במשיב לאו על פירות שאינם בזמן זה דפקח הוא מנלן דכוונתו לפקחות שיודע שאין נמצאים עתה שמא כוונתו שאין רצונו לאכלם אבל באמת גם א"כ כוונתו עכ"פ פקח הוא שמשיב כהוגן ויודע מה ששואלין ממנו והטור לא הזכיר שישאלוהו בלקיטת פירות מן האילן משום דמשמע ליה דגם בסתם פירות כשמדברים אין הכוונה על הכבושים בדבש וגם דקדק וכתב חד הן ותרין לאו ותרין הן וחד לאו לאפוקי שלא ישאלו לו את החד לאו אחרי תרין הלאוין כדי שלא יהיו ג' לאוין רצופין דאין זה כסירוגין ממש ורבינו הב"י לא חש לזה כדמוכח מדבריו בסעי' ה' ע"ש (עב"ש סק"ז):

27. And what he wrote about testing him with other matters, his intention is that the examination should not be related to the matters of the get (divorce document) as per the opinion of the Jerusalem Talmud, but rather the examination needs to be about other matters (Bach and Avnei Yehoshua, and examine closely). And Rashi's delay also seems that he does not hold this opinion (there), and he required that the examination specifically be about fruits (there). It also appears from his words that only when he answers "yes" about fruits that are not in season, he is certainly a fool, but if he answers "no" about fruits that are in season, he is not held to be a fool, as perhaps he is answering with reason but simply does not wish to eat those fruits. However, according to this, why did he write that if he answers "no" about fruits that are not in season, he is perceptive? From where do we know that his intention is perceptiveness, that he knows they are not found now? Perhaps his intention is that he does not wish to eat them. But indeed, even so, his intention is at least perceptiveness, as he answers properly and knows what is being asked of him. And the Tur did not mention that they should ask him about picking fruits from the tree because he understood that even in general fruits, when spoken about, the intention is not about those preserved in honey. And he was precise and wrote "one yes and two no's, and two yes's and one no," to exclude asking him the single "no" after two "no's" so that there would not be three consecutive "no's," as this is not truly intermittent. And our master the Beit Yosef did not concern himself with this, as is evident from his words in Section 5, see there (Avnei Yehoshua, note 7).

כח. ועוד נ"ל דהטור לאו דווקא בדיקת פירות נקט אלא עיקר כוונתו לבודקו בדברים אחרים ובדברים שאינם נמצאים בזמן זולת זמן כדי לידע עי"ז אם הוא בדעת שפויה דאין סברא לומר דרק בדיקת פירות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוה בדיקה ולא דבר אחר וראיה לזה דרבינו הב"י העתיק לשונו בש"ע ובדיקת פירות השמיט אך מלשון רבינו הרמ"א שכתב וי"א דבודקין אותו ע"י פירות וכו' אם רוצה שילקטו לו מן האילן עכ"ל משמע דבעינן דווקא בדיקת פירות וכמדומני שבמדינתינו לא נהגינן בבדיקה זו וא"א כלל לנהוג כן דאצלינו אין שום פירא גדילה בימות הגשמים:

28. Furthermore, it appears to me that the Tur did not specifically refer to the inspection of fruits, but his main intention was to test him with other matters and with things that are not available at certain times in order to know through this if he is of sound mind. It is unreasonable to say that only the inspection of fruits constitutes a test and not other things. The proof for this is that our teacher, the Beit Yosef, copied his language in the Shulchan Aruch but omitted the inspection of fruits. However, from the language of our teacher, the Rema, who wrote "and some say that we test him through fruits, etc., if he wants them to be picked for him from the tree," it seems that we specifically need the inspection of fruits. And it seems to me that in our country, we do not follow this test, and it is entirely impossible to practice this, as no fruits grow here during the rainy season.

כט. איתא בירושלמי דאימתי בעינן ג' בדיקות בנשתתק מתוך בוריו דאז החששא רבה שמא אינו בדעתו אבל חולה שנשתתק דיו בבדיקה אחת דבוודאי מפני חלישותו נשתתק ולא שאבד דעתו אמנם כמה מרבותינו הראשונים לא הזכירו לדינא חילוק זה וגם הרמב"ם לא הזכיר זה וכן הטור והש"ע ורש"י במשנה פי' נשתתק מתוך חולי ע"ש (ב"ש ורק י"ל דה"פ דהשיתוק הוא מחמת מחלה שנתהוה בו עתה):

29. It is stated in the Jerusalem Talmud that when do we require three examinations? When one becomes mute out of good health, as then the concern is great that perhaps he is not in his right mind. But if a sick person becomes mute, one examination is sufficient because it is certainly due to his weakness that he became mute and not that he lost his mind. However, several of our early sages did not mention this distinction in practice, and Rambam also did not mention this, nor did the Tur and Shulchan Aruch. Rashi in the Mishnah explained that the person became mute due to illness. See there (Beit Shmuel), and we can say that the explanation is that the muteness is due to an illness that has now developed in him.

ל. אם לא בדקוהו להנשתתק כדין ונתן לה גט היא נמי ספק מגורשת וי"א דדווקא בנשתתק מתוך בוריו אבל בנשתתק מתוך חליו יש להתיר בדיעבד במקום עיגון (ב"י) ויש מי שחולק בזה (ב"ש סק"ה) ולדינא יש להתיישב בזה ולהבין מצב המחלה:

30. If they did not examine him for becoming mute according to the law and he gave her a get (divorce document), she is also considered doubtfully divorced. Some say that this specifically applies if he became mute while he was healthy, but if he became mute due to illness, it may be permitted after the fact in a situation of potential agunah (a chained woman) (Beit Yosef). There are those who disagree with this (Beit Shmuel, section 5). In practice, one must deliberate on this and understand the nature of the illness.

לא. ודווקא בנשתתק מועיל הרכנתו ורמיזתו כשבדקוהו דהרי הוא בר דעת אלא שאינו יכול לדבר וכן אילם מתולדתו השומע ואינו מדבר דינו כפקח וסומכין על רמיזתו לענין גט אבל חרש שאינו שומע ולא מדבר שדינו כשוטה אינו מוציא את אשתו ברמיזה אם נשאה כשהיה פקח וכן יבמה שנפלה לו מאחיו פקח דכיון דהקדושין דאורייתא והיבום דאורייתא והוא אינו בן דעת לפטור בגיטו אבל אם נשא אשה כשהיה חרש אפילו היא פקחת מוציא ברמיזה דכשם שכנסה ברמיזה כך מוציאה ברמיזה וגם בדיקה לא בעי מטעם זה וכן אילם מתולדתו א"צ בדיקה שהרי גם הוא כניסתו ברמיזה וי"א דחרש ואילם צריכים בדיקה (עב"ש סק"ט שני הדעות) וחרש אין דינו בזה כשוטה דשוטה אין לו קדושין וגט אבל חרש יש לו דחרש יש לו דעתא קלישתא לפיכך תקינו ליה רבנן נשואין משא"כ בשוטה כמ"ש בסי' מ"ד ע"ש ודין כת"י נתבאר בסי' ק"כ ודע דרמיזה הוי דווקא בראשו ובידיו אבל קפיצה בפיו דהיינו עקימת שפתים אינו מועיל דאינו סימן טוב כרמיזה (רש"י גיטין נ"ט.) אך אם כנס ע"י קפיצה אפשר שגם מגרש ע"י קפיצה (ב"ש סק"ט) ועמ"ש בח"מ סי' רל"ה:

31. And specifically, in the case of someone who became mute, his nodding and signaling are effective if they tested him and found that he is of sound mind but simply cannot speak. Similarly, a person who was born mute but can hear, and does not speak, is considered like a fully competent person, and we rely on his signaling for matters concerning a divorce (get). However, a deaf person who cannot hear or speak, who is considered like a fool, cannot divorce his wife through signaling if he married her when he was fully competent. Similarly, if a levirate widow (yevama) falls to him from his brother who was fully competent, since both the marriage and the levirate bond are from the Torah, and he is not of sound mind to dissolve the bond with a get. But if he married a woman while he was deaf, even if she is fully competent, he can divorce her through signaling, because just as he married her through signaling, he can divorce her through signaling, and for this reason, no testing is required. Similarly, a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

person who was born mute does not require testing, because he also married through signaling. Some say that both a deaf person and a mute person require testing (see Beit Shmuel, subparagraph 9, for both opinions). A deaf person is not the same as a fool in this regard, because a fool has neither valid marriage nor divorce, but a deaf person has a weakened intellect, and therefore the Rabbis instituted marriage for him, unlike a fool, as explained in Siman 44. The laws regarding a written document are explained in Siman 120. Note that signaling must be specifically with his head and hands, but a movement with his mouth, meaning the movement of his lips, is not effective because it is not as clear a sign as signaling (Rashi, Gittin 59a). However, if he married through such movement, it is possible that he can also divorce through such movement (see Beit Shmuel, subparagraph 9). Refer also to Choshen Mishpat, Siman 335.

לב. הגוסס לדעת רש"י ור"ח חשוב כמת ואינו יכול לגרש אע"פ שהוא מיושב בדעתו וכתב אחד מהראשונים טעם בזה לפי שאמרו חז"ל (קדושין ע"ח:) דכשהוא גוסס אין ביכולתו ליתן מתנה ע"ש ובגט כתיב ונתן בידה ובעינן שיהא ראוי לנתינה (שם בראב"ש בשם ר"י מבונא) ואע"ג דבפ"ק דאהלות תנן הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו נוחל ומנחיל זוקק ליבום ופוטר מן היבום זהו הכל במידי דממילא ולא שיעשה מעשה כנתינת גט ומתנה דבזה חשוב כמת אבל ר"י הזקן בעל התוס' והרא"ש ז"ל חלקו עליהם וזהו דעת הרשב"ם ז"ל ג"כ (ב"ב קכ"ז:) דרק מתנה אינו יכול ליתן כשהוא גוסס מפני שאין לו כח לדבר אבל כשיכול לדבר דבר פשוט הוא שדינו כחי לכל דבריו כדמוכח ממשנה דאהלות ועוד ראיות רבות יש בזה ע"ש וכתב רבינו הב"י בספרו הגדול דלדעה זו אפילו גוסס שאינו יכול לדבר אם רק יש שהות לבודקו יכול לגרש ברמיזה ובהרכנה וי"א דדווקא כשיכול לדבר אבל גוסס שאינו מדבר אינו יכול לגרש (מרדכי וסמ"ג) וכתב רבינו הרמ"א דיש להחמיר כדעה זו ולא דמי למה שיתבאר בשחט בו הסימנים שמגרש ברמיזה ואין לך גוסס גדול מזה דהתם כיון שנשחט מתוך בוריו דעתו צלולה אצלו משא"כ הגוסס מתוך חליו אין דעתו צלולה כשניטל ממנו כח הדיבור (חמ"ח סק"י) או כיון דהוא גוסס מתוך חליו ונפסק ממנו כח הדיבור חשוב כמת (ב"ש סק"י) והכריע הרדב"ז בתשו' (ח"ד סי' ר"ו) דאם רק יכול לדבר כותבין לו גט לכתחלה ואע"ג דבגיטין מחמרינן כמה חומרות שאני הכא דלא סגי בלא"ה ע"ש ומבואר מדבריו דכשאין יכול לדבר אין סומכין על רמיזתו:

32. The dying person, according to Rashi and Rach, is considered as dead and cannot divorce even though he is sound of mind. One of the early authorities wrote a reason for this, since our Sages said (Kiddushin 78b) that when he is dying, he cannot give a gift, as it says in the Gemara. And regarding a get (divorce document), it is written "and he shall place it in her hand," and we require that he be capable of giving (as explained there in the Rosh in the name of Rabbi Judah of Bonia). And although it is stated in the first chapter of Ohalot that a dying person is considered alive in all respects, inheriting and passing on inheritance, obligating levirate marriage, and exempting from levirate marriage, all of this applies to matters that happen automatically and not to actions such as giving a get or a gift, in which he is considered dead. However, Rabbi Judah the Elder, the author of the Tosafot, and the Rosh of blessed memory disagreed with them. This is also the opinion of the Rashbam of blessed memory (Baba Batra 127b) that a dying person can only not give a gift because he lacks the strength to speak, but when he can speak, it is clear that he is considered alive in all respects, as proven from the Mishnah in Ohalot and other numerous proofs. Rabbi Yosef Karo wrote in his great book that according to this opinion, even a dying person who cannot speak, if there is time to examine him, can divorce through signaling and nodding. Some say that this is only when he can speak, but a dying person who cannot speak cannot divorce (Mordechai and Sefer Mitzvot Gadol). Rabbi Moshe Isserles wrote that one should be stringent according to this opinion, and it is not comparable to what will be explained regarding one who has slaughtered the signs, who can divorce through signaling, and there is no greater dying person than this. There, since he was slaughtered while in his full strength, his mind is clear, unlike the dying person whose mind is not clear when he loses the power of speech (Chokhmat Shlomo, section 10), or because he is dying from illness and has lost the power of speech, he is considered dead (Beit Shmuel, section 10). The Radbaz ruled in his responsa (volume 4, section 206) that if he can speak, they write a get for him initially, and although in Gittin we are stringent with several stringencies, this case is different because it cannot be otherwise. And it is clear from his words that when he cannot speak, they do not rely on his signaling.

לג. אמרו חז"ל (ע':) דאם שחטו בו שני הסימנים או רובן ורמז ואמר כתבו גט לאשתי כותבין ונותנין וכן תניא ראוהו מגוייד או צלוב על הצליבה ורמז ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו וא"צ לומר כתבו ותנו כיון שהוא בסכנה כמו המושלך לבור דדי בכתבו בלבד ואע"ג דהוא ימות מיד מ"מ כל עוד שנשמתו בו חשיב כחי וכך אמרו חז"ל שם חי הוא וסופו למות וכעין זה תניא בתוספתא גיטין (פ"ד) בריא שאמר כתבו גט לאשתי ועלה לראש הגג ונפל כותבין ונותנין לה כל זמן שיש בו נשמה עכ"ל אלמא אף שנפל למות מ"מ כל עוד שהוא חי חשוב כחי גמור ונסתפקו הראשונים אם אלו צריכים בדיקה ולכן פסק רבינו הרמ"א דצריך בדיקה ג' פעמים כמו שנתבאר אם אינו יכול לדבר ואין לשאול מאין אנו יודעים דכוונתו לכתיבת גט דבאמת מיירי כשאמרנו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו (תוס') ויש מי שאומר בנשחט בו רוב שנים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם כתבו בלא בדיקה כשר בדיעבד (ב"ש) ותימא גדול לומר כן דאנן סהדי שמאד קשה הדבר שיהא בדעתו כל זמן כתיבת הגט ונתינתו ודע שיש מי שכתב שבכל מקום שהוזכרה בדיקה אין אנו בקיאין בזה (ב"ח) אבל לא משמע כן מכל הפוסקים והש"ע ויש להתיישב בדבר (חמ"ח וב"ש) ובאמת קשה לומר דבמקום עיגון לא נסמוך על בדיקתנו:

33. The Sages said (Gittin 66a) that if someone slaughtered two of his windpipes or the majority of them and signaled and said, "Write a get for my wife," they should write and give it. Similarly, it is taught: If they saw him injured or crucified and he signaled and said, "Write a get for my wife," they should write and give it. There is no need to say "write and give" because he is in danger, like someone thrown into a pit, where it suffices to say "write" alone. And even though he will die immediately, as long as he is alive, he is considered alive. Thus, the Sages said there: "He is alive and destined to die." Similarly, it is taught in the Tosefta (Gittin, Chapter 4): A healthy person who said, "Write a get for my wife," and then climbed to the top of the roof and fell, they write and give it to her as long as he has breath in him. Thus, even if he fell to his death, as long as he is alive, he is considered fully alive. The early authorities were uncertain whether such cases require examination, and therefore, our teacher the Rema ruled that an examination is required three times as explained if he cannot speak. And one might ask, how do we know that his intention is for a get to be written? Indeed, it is when we asked him, "Shall we write a get for your wife?" and he nodded (Tosafot). There are those who say that if the majority of the windpipe was slaughtered and they wrote without examination, it is valid after the fact (Bach). It is a great wonder to say this because we witness that it is very difficult for him to maintain his intention throughout the writing and giving of the get. And know that there are those who wrote that in every place where examination is mentioned, we are not proficient in this (Bach), but this does not seem to be the opinion of all the decisors and the Shulchan Aruch. This matter requires careful consideration (Chachmat Shlomo and Beit Shmuel). Indeed, it is difficult to say that in a case of potential agunah (a woman unable to remarry), we would not rely on our examination.

סימן קכב

א. כשצוה לכתוב גט וטעו אם יכולים לכתוב גט אחר. ובו י"ט סעיפים:
אמר לסופר ולעדים לכתוב ולחתום וליתן גט לאשתו שמהם יהיה גם השליח להוליכו לה וכתבו וחתמו ונתנו לה ונמצא בהגט פסול דאורייתא או דרבנן (ב"י) יכולים לכתוב ולחתום גט אחר ולמסור לה גם בלא ציוי הבעל על הגט השני ואע"ג דעדים והסופר כיון שעשו שליחותם אין ביכולתם לעשות עוד שליחות אחרת שלא בידיעת המשלח שהרי לא עשאם רק על דבר אחד מ"מ בכה"ג יכולין לכתוב גט אחר דלא עשו שליחותו עדיין שהרי צוה להם לכתוב גט ולא חספא בעלמא (ס"ג:) ואין לומר הא תינח כשהפסול הוא מן התורה וודאי הוא חספא בעלמא אבל כשפסולו דרבנן הרי אינו חספא דהרי מן התורה היא מגורשת ואם תקבל קדושין מאחר נצריכה גט ממנו ואינו חספא האמנם באמת לעניין השליחות הוא חספא בעלמא דפשיטא כשהבעל צוה להם לעשות גט כוונתו לגט כשר גם מדרבנן כדי שתוכל להנשא בו דאל"כ איזה תועלת הוא לה ולו ולכן לעניין זה מקרי חספא בעלמא ויכולין לכתוב גט אחר בלתי ידיעתו:

1. When one commands to write a get (bill of divorce) and there was a mistake, whether it is possible to write another get. There are 19 sections in this: If a man said to a scribe and witnesses to write, sign, and deliver a get to his wife, and from them also be the messenger to deliver it to her, and they wrote, signed, and delivered it to her, and it was found that the get was invalid either by Torah law or rabbinic law (Beit Yosef), they can write and sign another get and deliver it to her even without the husband's command regarding the second get. And even though the witnesses and the scribe, once they have performed their mission, cannot perform another mission without the knowledge of the sender because he only appointed them for one matter, nevertheless in this situation, they can write another get because they have not yet fulfilled their mission, as he commanded them to write a get and not just a mere shard (Gittin 63b). And one should not say this is only reasonable when the invalidity is by Torah law and it is certainly a mere shard, but when the invalidity is by rabbinic law, it is not a mere shard because by Torah law she is divorced, and if she accepts betrothal from another, she needs a get from him, and it is not a mere shard. However, in truth, regarding the mission, it is indeed a mere shard because it is clear that when the husband commanded them to make a get, his intention was for a valid get also by rabbinic standards so she can remarry with it, for otherwise what benefit is it to her and him? Therefore, in this regard, it is considered a mere shard, and they can write another get without his knowledge.

ב. וכן אפילו נכתב ונחתם בכשרות אלא שנאבד הגט קודם שמסרוהו לה ג"כ כותבין גט אחר דגם בזה הרי לא עשו שליחותן בשלימות דהרי ציום ליתנו לה וכשנאבד הרי לא נתנו לה (גמ') והרמב"ם ז"ל בפ"ב השמיט הך דנאבד וצ"ע דאין חולק בדבר וצ"ל דס"ל דק"ו הוא מנכתב בפסול (ב"י) אבל בגמ' משמע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להיפך דנאבד הוה רבותא יותר ע"ש (ועלח"מ ודברי המל"מ צ"ע דאיך יהיה סברת רבה הפוכה לגמרי מדר"נ) אבל באמת כשנדייק בדבריו לא השמיט כלל דז"ל שם אמר וכו' ונמצא הגט בטל או פסול הרי אלו כותבין גט אחר אפילו מאה עד שיגיע לידה גט כשר עכ"ל וכיון שכתב עד שיגיע לידה ממילא דכל זמן שלא הגיע לידה כגון שנאבד או סיבה אחרת כותבין גט אחר (פר"ח) ולאו דווקא נאבד ממילא אלא איבדוהו בידים ג"כ כותבין גט אחר (שם) שהרי עכ"פ לא הגיע לידה ואפשר שמטעם זה לא כתב הרמב"ם נאבד מפורש אלא עד שיגיע לידה כדי לכלול גם איבוד בידים:

2. And similarly, even if the get (divorce document) was written and signed properly but was lost before it was delivered to her, they also write another get. For in this case, too, they did not complete their mission perfectly, as they were commanded to give it to her, and when it was lost, they did not give it to her (Gemara). And Maimonides in chapter 2 omitted the case of it being lost, which is puzzling, as no one disputes this matter. It must be said that he holds it as a fortiori from a get written improperly (Beit Yosef). But in the Gemara, it implies the opposite—that the case of being lost is of greater significance. Refer there (and see Lechem Mishneh, and the words of the Maggid Mishneh are puzzling, as how could Rabba's reasoning be entirely contrary to Rav Nachman?). However, in truth, if we are precise in his words, he did not omit it at all, for he wrote there: "he said, etc., and the get was found to be invalid or improper, they write another get even a hundred times until a valid get reaches her hand." Thus, since he wrote "until it reaches her hand," it follows that as long as it has not reached her hand, such as if it was lost or for another reason, they write another get (Pri Chadash). And it is not specifically lost by itself, but even if they lost it by their own hands, they also write another get (there), for in any case it did not reach her hand. And it is possible that for this reason Maimonides did not explicitly write "lost" but rather "until it reaches her hand" to include also losing it by their own hands.

ג. וזהו דוקא כשעשאם שלוחים גם להנתינה אבל אם להם צוה רק לכתוב ולחתום ושימסרו את הגט לשליח אחר שיוליכנו לה בין שאמר כתבו ותנו לשליח ובין שאמר כתבו ותנו לשליח ויוליך לה בעיא בגמ' שם אם יכולים לכתוב גט אחר כשנאבד מיד השליח שהרי הם עשו שליחותן ואף כשאמר ויוליך לה י"ל דאין הכוונה שהם מחוייבים להעמיד עד שיוליך לה אלא שכן דרך בני אדם לספר כל דבריו שרצונו שהשליח יוליך לה את הגט ונשאר בתיקו לפיכך בכה"ג אין כותבין גט אחר ואם כתבו ושלחו לה גט אחר ע"י זה השליח היא ספק מגורשת וזה שבארנו הוא לפירש"י שם וכ"כ הרא"ש (התקבל ס"ו) דבשני דינים אלו כשנאבד הוה ספיקא דדינא ע"ש ואע"ג דמלשון הטור משמע דהספק הוא רק בדין השני כשאמר להם ויוליך לה אבל בדין הראשון אין כאן ספק דוודאי אין יכולים לכתוב אחר ויש לזה פנים בהלכה (ע"ד הגאונים באת"ל עב"י) מ"מ בע"כ א"א לומר כן כדמוכח מהרא"ש (ב"י) ובשני הדינים הוה ספק:

3. And this is specifically when he made them emissaries also for the delivery, but if he instructed them only to write and sign, and to hand the get to another emissary who would deliver it to her—whether he said "write it and give it to an emissary" or "write it and give it to an emissary who will deliver it to her"—there is a question in the Gemara there if they can write another get when it is lost from the hand of the emissary, for they have fulfilled their mission. And even when he said "and he will deliver it to her," it can be said that the intention is not that they are obligated to remain until it is delivered to her, but that it is the way of people to tell all their words, expressing their desire that the emissary deliver the get to her, and it remains unresolved. Therefore, in such a case, they do not write another get, and if they wrote and sent another get through this emissary, she is doubtfully divorced. This explanation follows Rashi’s interpretation there, and the Rosh also wrote similarly (Ketubot 6:6) that in these two cases when it is lost, it is a doubtful matter of law. And although from the language of the Tur it seems that the doubt is only in the second case when he said to them "and he will deliver it to her," but in the first case there is no doubt that they certainly cannot write another, and there is justification for this in Halacha (according to the Geonim in "If you say so"), nevertheless, it cannot be said conclusively as proven from the Rosh (Beit Yosef), and in both cases, it is a doubt.

ד. אבל הרמב"ם ז"ל כתב שם אמר להם הבעל כתבו וחתמו ותנו לשליח להוליך לה וכתבו וחתמו ונתנו לשליח ונמצא הגט בטל או פסול אין כותבין אחר עד שימלכו בבעל שהרי לא עשה אותן שלוחין לגירושין ושמא לא רצה אלא שיכתבו ויתנו לשליח בלבד וכו' ואם כתבו גט אחר וכו' ה"ז ספק מגורשת עכ"ל ומפרש הבעיא שבש"ס לעניין כשנמצא פסול בגט אבל מרש"י והרא"ש והטור משמע דאין הבעיא רק לעניין נאבד אבל לעניין פסול מה שייך עשו שליחותן הרי לא כתבוהו כהלכתו ועוד משמע מהרמב"ם דדוקא כשאמר להוליך לה הוה ספק אבל בבעיא ראשונה כשלא אמר רק תנוהו לשליח אין כאן ספק דבוודאי אין יכולים לכתוב אחר אפילו בנמצא פסול בכתיבתו וטעמו של הרמב"ם צ"ל דכיון דלא ציום רק למסור לשליח ובהמסירה לידו עדיין לא נתגרשה א"כ אפשר שאינו חושש הבעל גם כשנכתב בפסול כיון דגם בכשר עדיין לא נתגרשה והוא לא עשאם שלוחים עד שתתגרש (כ"מ) אלא כשאמר להוליך לה הוי ספק שמא כוונתו עד שיגיע לידם (שם) ונראה דלהרמב"ם בנאבד בכל עניין פשיטא שאין יכולין לכתוב גט אחר כיון שנכתב כהלכתו (ב"י ועב"ש סק"ז):

4. However, the Rambam, of blessed memory, wrote there: If the husband said to them,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"Write and sign [the get] and give it to the agent to bring it to her," and they wrote and signed it and gave it to the agent, and the get was found to be invalid or disqualified, they should not write another [get] until they consult with the husband, for he did not appoint them as agents for the divorce itself, and perhaps he only wanted them to write and give it to the agent alone, etc. And if they wrote another get, etc., it is a doubtful divorce. End of quote. The question in the Talmud is explained to refer to a case where the get is found to be disqualified, but from Rashi, the Rosh, and the Tur, it appears that the question is only about a lost get. However, regarding a disqualified get, what relevance does it have to say they completed their agency, since they did not write it according to the law? Furthermore, from the Rambam, it seems that it is specifically when he said to bring it to her that there is doubt, but in the first case where he only said to give it to the agent, there is no doubt. Certainly, they cannot write another get even if it is found to be disqualified in its writing. The reason of the Rambam must be because since he only commanded them to deliver it to the agent, and in the act of delivery to the agent, she is not yet divorced, therefore, the husband might not be concerned even if it was written disqualified, because even with a valid get she is not yet divorced, and he did not make them agents until she is divorced. But when he said to bring it to her, there is doubt that perhaps his intention was until it reaches her hand. And it seems that according to the Rambam, if it was lost in any case, it is clear that they cannot write another get since it was written according to the law. (Beit Yosef and Avodat HaBayit, section 7).

ה. וי"א דרש"י והרמב"ם לא פליגי בחילוק נאבד לנמצא פסול דרש"י לאו דווקא נקיט נאבד דה"ה נמצא פסול בגט הוה ספק וכן הרמב"ם דנקיט פסול בגט ה"ה כשנאבד (רבינו ירוחם ח"ג) אבל לא נראה כן דבאמת אין הסברות שוות אלא וודאי דבנמצא פסול בגט לרש"י והרא"ש והטור וודאי יכולין לכתוב גט אחר ובנאבד להרמב"ם וודאי דאין יכולין לכתוב גט אחר (ב"י):

5. And some say that Rashi and the Rambam do not disagree regarding the distinction between a lost and a found invalid get (Jewish divorce document), as Rashi does not specifically mention a lost get, as the same rule applies to a found invalid get, which is a case of doubt. Similarly, when the Rambam mentions an invalid get, the same applies if it is lost (Rabbeinu Yerucham, Book 3). However, this does not seem correct, as the reasoning is not the same. Rather, it is certain that in the case of a found invalid get, according to Rashi, the Rosh, and the Tur, one can definitely write another get. But in the case of a lost get, according to the Rambam, one certainly cannot write another get (Beit Yosef).

ו. ויש מי שרוצה להשוות הדעות דזה שכתב הרמב"ם בנמצא פסול בגט זהו כשנמצא הפסול אחר שמסרוהו להשליח ושנעשה הפסול אחר הנתינה ליד השליח וזהו כנאבד ממש כיון שנמסר להשליח בכשרות אבל בפסול שהיה בו קודם גם הרמב"ם מודה שיכולים לכתוב אחר (ב"ש סק"ז) ולא משמע כן מדבריו שהרי כלשון הזה כתב גם מקודם ושם פירושו שנכתב בפסלות ע"ש ועוד דבש"ס הוזכרה קודם בעיא זו דינא דנאבד ע"ש ומטעם זה פירשה רש"י ז"ל אנאבד ואי ס"ד דכוונת הרמב"ם על פסול שנתהוה ביד השליח למה לו להזכיר דין שלא נמצא בגמ' ומוטב היה לו לכתוב כשנאבד אלא וודאי נראה דבכוונה כתב כן משום דפשיטא ליה להרמב"ם דבנאבד אין כאן ספק וכמ"ש ובוודאי לדינא צריכין להחמיר כשני הדעות (ואף שמהה"מ משמע ג"כ כרי"ו מ"מ העיקר כב"י) ומרבינו הרמ"א סעי' ב' נראה שתופס העיקר לדינא כרש"י וכביאור הב"י שכתבנו ע"ש וקיצר מאד ע"ש:

6. There are those who wish to equate the opinions, that which the Rambam wrote regarding a disqualification found in a get (divorce document), this applies when the disqualification was found after it was handed to the messenger and the disqualification occurred after it was given to the messenger. This is similar to it being lost, since it was handed to the messenger in a valid state. However, if the disqualification existed beforehand, even the Rambam agrees that they can write another one (Beit Shmuel, section 7). This does not seem to be the case from his words, as he wrote in a similar manner beforehand, and there it means that it was written in an invalid state. Additionally, in the Talmud, this issue is mentioned before the law of it being lost. For this reason, Rashi explains it as referring to a lost document. If the Rambam meant a disqualification that occurred in the messenger's hand, why would he mention a law not found in the Gemara? It would have been better for him to write about it being lost. Therefore, it is evident that the Rambam intentionally wrote this because it is obvious to him that there is no doubt in the case of a lost document, as he wrote. Certainly, in practice, one must be stringent according to both opinions (and even though the Maggid Mishneh implies like the Rivash, nevertheless the main opinion follows the Beit Yosef). From our teacher, the Rema, in section 2, it appears that he holds the main practice according to Rashi and the explanation of the Beit Yosef that we have written, and he was very concise there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ז. דבר פשוט הוא שאף לדעת רש"י שנתבאר דבנמצא פסול בגט בכל עניין יכולין לכתוב גט אחר אין זה אלא באומר כתבו ותנו או כתבו ותנו לשליח שהשליח ימסור לה אבל אם צוה להסופר לכתוב ולעדים לחתום ולקח הגט מידם ומסרו בעצמו לשליח שיוליך הגט לאשתו ונמצא פסול אין ביכולתם לכתוב גט אחר בלא רשות הבעל דהשליח לא נעשה ממנו שליח רק על זה הגט הנמסר לו ולא על אחר (חמ"ח סק"ו) ואפילו לא עשאו שליח בפירוש על גט זה אלא עשאו שליח סתם ומסר לידו אין ביכולתו לקבל גט אחר שלא בידיעתו (ב"ש סק"ח) דסוף סוף כשמסרו לידו לא מינוהו לשליח רק על זה הגט ואם א"ל לשליח הוליך גט זה ועד מאה גיטין עד שיוכשר אחד מהם לדעת הרב דינו כמו בסופר ועדים שיתבאר לפנינו (שם):

7. It is obvious that even according to Rashi, who explained that if a defect is found in a get (bill of divorce) in any manner, another get can be written. This applies only if [the husband] said, "Write and give [the get]" or "Write and give [the get] to the agent who will deliver it to her." However, if he instructed the scribe to write and the witnesses to sign, and he took the get from them and personally handed it to the agent to deliver the get to his wife, and it was found to be defective, they cannot write another get without the husband's permission. This is because the agent was made an agent only for this specific get that was handed to him, and not for another one (Choshen Mishpat 6). Even if he did not explicitly make him an agent for this specific get but made him an agent in general and handed it to him, he cannot accept another get without the husband's knowledge (Beit Shmuel 8). Ultimately, when he handed it to him, he did not appoint him as an agent except for this get. And if he told the agent, "Deliver this get, and up to a hundred gets, until one of them is valid," according to the opinion of the Rav, it is treated like the scribe and witnesses, as will be explained later (ibid.).

ח. לפי הדינים שנתבארו כל מי שכותב גט לאשתו ומוסרו לידה בעצמו ומסדרים הגט כנהוג שהרב המסדר מורה להבעל שיאמר להסופר כתוב גט לאשתי ולעדים לחתום כמו שיתבאר בסדר הגט בסי' קנ"ד והבעל אומר כן ונמצא פסול בגט א"צ הבעל עוד לצוות להסופר לכתוב אלא הסופר בעצמו כותב גט אחר דהא עשאו שליח לכתוב לו גט ולא חספא בעלמא וכתב הרא"ש ז"ל (שם) דדווקא בנמצא פסול גמור אבל אם מסופקים בהגט אם הוא כשר אם לאו מצד חומרות שנהגו להחמיר שלא מעומק הדין אין ביכולתו לכתוב גט אחר שהרי מעיקר הדין עשה הסופר שליחותו ולכן כשנצרך גט אחר צריך הבעל לצוותו לכתוב גט אחר וכן אם יש ספק אצל המסדר אם יש בהגט פסול ע"פ הדין או אין בו פסול דצריך לצוות דאיך יכתוב הסופר מעצמו שמא אין בו פסול וכבר עשה שליחותו:

8. According to the laws that have been clarified, anyone who writes a get (bill of divorce) for his wife and delivers it to her personally, and the get is arranged as customary where the officiating rabbi instructs the husband to tell the scribe, "Write a get for my wife," and the witnesses to sign, as will be explained in the order of the get in Siman 154, and the husband says so, and a defect is found in the get, the husband does not need to instruct the scribe again to write it. Rather, the scribe himself writes another get, because the husband appointed him as an agent to write a get and not merely a worthless piece of pottery. The Rosh of blessed memory wrote (there) that this is specifically when a clear defect is found. However, if there is doubt whether the get is valid or not, due to stringencies that have been adopted beyond the letter of the law, the scribe cannot write another get, because according to the basic law, the scribe has fulfilled his agency. Therefore, when another get is required, the husband needs to instruct him to write another get. Similarly, if there is doubt for the officiant whether there is a defect in the get according to the law or not, the husband needs to instruct, for how can the scribe write on his own, perhaps there is no defect, and he has already fulfilled his agency.

ט. ומפני זה כתבו רבותינו התוס' (ס"ג:) והרא"ש שם ועוד ראשונים שטוב ללמד את הבעל שיאמר להסופר ולהעדים לכתוב ולחתום עד שיהא הגט כשר לפי דעתם בלא שום פקפוק דאז אם ימצא בו אפילו איזה גמגום שאין בו פסול ע"פ הדין יכולים לכתוב ולחתום גט אחר שלא ברשות הבעל כיון שנתן להם רשות מקודם ע"ז:

9. And because of this, our Rabbis, the Tosafists (63b) and the Rosh there, and other early authorities, wrote that it is good to instruct the husband to tell the scribe and the witnesses to write and sign the get (divorce document) so that it will be valid according to their opinion without any doubt. Then, if some minor issue is found that does not invalidate it according to the law, they can write and sign another get without the husband's permission, since he had already given them permission for this.

י. ולפיכך רבותינו בעלי הש"ע קבעו כן בסדר הגט בס"ס קנ"ד שכתבו שם בסעי' ט"ו יושיט הבעל הקלף וכו' לסופר בפני עדים ואומר לו בפניהם כתוב לי גט לשם גירושי אשתי פלונית וכו' ואני נותן לך רשות לכתוב הגט מאחד עד מאה עד שיהיה אחד כשר בלי שום פקפוק בין בכתיבה בין בחתימה לדעת החכם פלוני או לכל מי שמראה אותו וכו' עכ"ל וכ"כ בסעי' ט"ז שכן יאמר גם להעדים שיחתומו לו עד מאה גיטין עד שיוכשר אחד מהם לדעת פלוני החכם ע"ש וכן נוהגין כל מסדרי גיטין:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10. Therefore, our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, established this in the order of the get (divorce document) at the end of Siman 154. They wrote there in paragraph 15: The husband should hand the parchment, etc., to the scribe in the presence of witnesses and say to him before them, "Write me a get for the sake of divorcing my wife, so-and-so, etc., and I give you permission to write the get from one to one hundred until one is valid without any doubt, whether in the writing or in the signing, according to the opinion of such-and-such a sage or to whomever he shows it, etc." End of quote. And similarly, in paragraph 16, it is written that he should say the same to the witnesses, that they should sign for him up to one hundred gets until one of them is valid according to the opinion of such-and-such a sage. See there. And this is the practice of all those who arrange gets.

יא. ומאד תמוה לי דהא כמה מהראשונים כתבו שאין נכון לעשות כן מטעם שיש בזה חשש ברירה שצריכין לומר הוברר הדבר למפרע שזה הגט שהכשיר הרב עליו היתה כוונת הבעל ואנן קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה כמ"ש בהגהת מרדכי דגיטין בשם רבינו יוסף קלצון ע"ש וכ"כ הכלבו וכ"כ הב"י בספרו הגדול בסי' זה שכן כתב בקונדרס בשם רבינו יחיאל והוסיף בזה דמקור הדבר הזה הוא מר"י הזקן בעל התוס' ואיהו ס"ל דקיי"ל יש ברירה (כמ"ש הר"ן רפ"ה דנדרים והרא"ש שם ותוס' תמורה ל'.) אבל הרמב"ם ז"ל ור"ת ז"ל וכמה עוד מראשונים פסקו דבדאורייתא קיי"ל דאין ברירה:

11. And it is very puzzling to me because several of the early authorities wrote that it is not proper to do so, due to the concern of retroactive clarification (bereirah). This means that we would need to say it was clarified retroactively that this get (bill of divorce) which the rabbi validated was indeed the husband's intention. And we hold that in matters of Torah law, there is no bereirah, as written in the glosses of Mordechai on Gittin in the name of Rabbi Yosef Kolon. And so wrote the Kol Bo, and the Beit Yosef in his major work in this section also wrote similarly in the name of Rabbi Yechiel, and added that the source of this matter is from Rabbi Yehudah the Elder, the author of the Tosafot, who holds that we follow bereirah. However, the Rambam, Rabbeinu Tam, and several other early authorities ruled that in matters of Torah law, we hold that there is no bereirah.

יב. ועוד תמוה לי דבסי' זה סעי' א' כתבו בש"ע בזה"ל לכן אם הבעל הולך מהעיר יאמר שהוא נותן להם רשות לכתוב ולחתום גט מאחד עד ק' עד שיהא אחד כשר בין בכתיבה בין בחתימה לדעת הרב שבעיר בלי שום פקפוק ולכל מי שמראה אותו אבל אם הבעל בעיר אין לסמוך ע"ז ויש לבעל לחזור ולצוות כל פעם לעדים ולסופר וכן נוהגין שחוזר ומצוה כמו בראשונה גם מקנה להם הקלף והדיו אם לא נשאר לסופר ממה שהקנה לו בראשונה עכ"ל והטעם שאין סומכין הוא משום ברירה כמ"ש בב"י וא"כ לקמן בסדר הגט דמיירי בסתם גט שהבעל בעיר ואינו נחפז ללכת למה קבעו כן בסדר הגט:

12. Moreover, it is puzzling to me that in this chapter, section 1, it is written in the Shulchan Aruch as follows: Therefore, if the husband leaves the city, he should state that he gives them permission to write and sign a get (bill of divorce) from one to a hundred, provided that one of them is fit both in writing and in signing according to the opinion of the rabbi in the city without any doubt, and to anyone who sees it. However, if the husband is in the city, one should not rely on this, and the husband must repeatedly instruct the witnesses and the scribe each time. And so is the custom, that he repeatedly instructs them as he did initially. He also transfers to them the parchment and the ink if the scribe no longer has any left from what was originally given to him. And the reason one does not rely on this is due to the principle of "bereirah" (retroactive designation), as mentioned in the Beit Yosef. If so, later in the order of the get, which deals with an ordinary get where the husband is in the city and is not in a hurry to leave, why did they establish this in the order of the get?

יג. ויראה לי דרבותינו בעלי הש"ע ס"ל דבע"כ אין בזה חשש ברירה דאיך אפשר לומר דר"י בעל התוס' הולך לשיטתו דקיי"ל יש ברירה הא התוס' בגיטין (כ"ד:) כתבו משמו דאפילו מאן דסובר בעלמא יש ברירה מודה דבגיטין קיי"ל דאין ברירה דוכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה ע"ש אלא וודאי לא שייך כלל בזה ברירה כמ"ש המהרש"ל (ביש"ש גיטין פ"ו סי' ה') וז"ל ולא נהירא לי כלל לדמות זה לעניין ברירה מאחר שאמר עד שתהא כשר לדעת הרב א"כ הוה כאלו פירש להדיא שהראשונים בטילים אלא בזה האחרון יהיה נגמר שליחותו עכ"ל (וכ"כ הג"פ ע"ש) ואע"ג דלכי נידוק יש בזה חשש ברירה דהא בעינן שיהיה הגט נכתב לשמה ולשם כריתות דהיינו שהסופר יכתבנו שהבעל יגרשה בגט זה וכיון שלא עשהו לשליח לכתיבה רק באופן שיסכים הרב לגט זה וא"כ בשעת הכתיבה כותב לגרש בו באופן שיסכים הרב ואף אם יהיה כשר והרב לא יסכים לא יגרש בו וה"ז ברירה ממש (ת"ג) שאחר שמראהו להרב והרב מסכים לגט זה הוברר הדבר שגט זה נכתב לשם גירושין אמנם באמת צ"ל דאין זה תנאי גמור ולאו בדווקא קא מתנה ועיקר כוונת התנאי הוא שעושהו שליח לכתוב כמה גיטין שירצה הוא וברצונו תלוי להראות להרב (שם) ועוד דזהו תנאי כשארי תנאים שבגט וא"כ בכל תנאי שבגט נימא ג"כ דכשנתקיים התנאי הוה גט למפרע למה לא נאמר דיש בזה חשש ברירה אמנם כבר כתב רש"י ז"ל (גיטין כ"ה:) דלא שייך ברירה בתנאים שבגט דכיון שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים הוה גט למפרע אין בזה חשש ברירה ע"ש וה"נ הרי ביד הסופר לכתוב גט כשר והרב וודאי לא יחפש עלילות לפוסלו וממילא דאין זה נופל בחששא דברירה (נ"ל):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

13. It appears to me that our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, hold that there is necessarily no concern of "bererah" (retroactive clarification) in this matter. How can one say that Rabbi Yochanan, the author of the Tosafot, follows his own reasoning that we hold there is "bererah"? After all, the Tosafot in Gittin (24b) write in his name that even one who generally holds there is "bererah" agrees that in matters of divorce we hold there is no "bererah," since it is written "for her sake," implying that it must be clarified at the time of writing. Therefore, it is certainly not relevant to this issue at all, as the Maharshal wrote (in Yam Shel Shlomo, Gittin, Chapter 6, Siman 5), and these are his words: “It does not seem to me at all appropriate to compare this to the matter of 'bererah,' since it is stated that it should be valid according to the opinion of the rabbi. Therefore, it is as if he explicitly clarified that the first ones are nullified and only the last one will complete his agency.” (And similarly, the Gaon of Prague wrote there). And even though, upon closer examination, there is a concern of "bererah" because we require the get (bill of divorce) to be written for her sake and for the sake of severance, meaning that the scribe should write it with the intention that the husband will divorce her with this get. And since he did not make him an agent for writing except in a manner that the rabbi agrees to this get, therefore, at the time of writing, he writes to divorce her in a manner that the rabbi agrees. And even if it is valid and the rabbi does not agree, he will not divorce with it, and this is truly "bererah" (retroactive clarification) that after showing it to the rabbi and the rabbi agrees to this get, it becomes clarified that this get was written for the sake of divorce. However, in truth, one must say that this is not a complete condition, and he is not making an exact condition. The primary intention of the condition is that he appoints him an agent to write as many gittin as he wishes, and it depends on his will to show it to the rabbi. Additionally, this condition is like other conditions in a get, and if so, in every condition in a get, we should also say that once the condition is fulfilled, it is a get retroactively. Why do we not say there is a concern of "bererah"? However, Rashi already wrote (Gittin 25b) that "bererah" does not apply to conditions in a get because it is within his power to fulfill them and his intention is to fulfill them when he makes the condition, and once the condition is fulfilled, it is a get retroactively. There is no concern of "bererah" there. And similarly here, the scribe can write a valid get, and the rabbi will certainly not seek pretexts to invalidate it, and thus, there is no concern of "bererah" (so it appears to me).

יד. ולכן בסדר הגט בסי' קנ"ד כתבו לנהוג כן מפני חשש שמא יכתובו גט שני וישכחו ליטול רשות מהבעל ושמא לא יהיה פסול גמור בהגט באופן שמדינא אין להם רשות לכתוב גט אחר שלא בציויו וחששא דברירה לא ס"ל מטעמים שבארנו אמנם בסי' זה דמיירי מעיקרא דדינא כתבו דאם הבעל הולך מהעיר אזי בהכרח לומר כן דאיך יעשו כשיהיה חשש בגט והוא הלך מהעיר ואח"כ כתבו דכשהבעל בעיר אין כדאי לסמוך ע"ז ויש לו לחזור ולצוות דכיון שיש מפקפקים מטעם ברירה ובגט מדקדקין הרבה לצאת ידי כל הדעות לכן כשהוא בעיר יצוה עוד פעם ואז לא יאמר נוסח זה דכיון דאנו עושים זה לחזור ולצוות איך יאמר נוסח זה שיש בו חששא זו וכ"כ האחרונים ואין לומר דא"כ איך סידרו נוסח זה בסדר הגט למה לא נחוש לכתחלה לחשש ברירה לצאת ידי כל הדעות די"ל דיותר חששו לחשש שמא ישכחו לומר להבעל שיצוום לכתוב גט אחר מחששא דברירה כיון שלדעתם אין בזה חשש ברירה כלל:

14. Therefore, in the order of the get in Siman 154, they wrote to practice this way due to the concern that they might write a second get and forget to obtain permission from the husband. There is a concern that the get might not be entirely invalid, so according to the law, they do not have permission to write another get without his command. The concern of clarification does not hold according to the reasons we have explained. However, in this Siman, which deals with the essence of the law, they wrote that if the husband leaves the city, it is necessary to say this. How will they act if there is a concern about the get and he has left the city? Afterwards, they wrote that when the husband is in the city, it is not advisable to rely on this, and he should command again. Since there are those who are stringent due to the concept of clarification, and in matters of the get they are very meticulous to fulfill all opinions, therefore, when he is in the city, he should command again. He should not say this formula, since we are making him command again; how can he say this formula which contains this concern? This is also what the later authorities wrote. One should not say, "If so, why did they arrange this formula in the order of the get? Why not be concerned initially for the concern of clarification to fulfill all opinions?" Because it can be said that they were more concerned about the possibility that they might forget to tell the husband to command them to write another get due to the concern of clarification, since in their opinion there is no concern of clarification at all.

טו. וכל זה הוא לתרץ דבריהם אבל באמת ראיתי ושמעתי מגדולים שמאד פקפקו בזה והנהיגו שלא לומר נוסח זה וכן אני נוהג ולמה לנו להכניס ראש בין מחלוקת הראשונים והרי סוף סוף כשנצרך גט אחר אין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סומכין על סידור הראשון והבעל מצוום פעם אחרת לכתוב ולחתום וא"כ אך למותר הוא אפילו למי שאינו סובר חשש זה אם לא כשהבעל נחפז ללכת דאז בהכרח לסדר בנוסח זה (גם הת"ג בסק"ז כתב שיותר טוב שלא לומר כלל נוסח זה רק לומר שיכתוב גיטין כמה שירצה ע"ש וכיון דא"א לומר כנוסח הש"ע מה לנו לאמירה זה כלל וכן הגיד לי מחו' הגאון רא"מ הלוי מפינסק שהוא והקודם לו הגאון ר' מרדכי ז"ל לא סידרו כלל בנוסח זה):

15. And all this is to justify their words, but in truth, I have seen and heard from great authorities who very much doubted this matter and instituted not to say this version. And so I practice, for why should we involve ourselves in the dispute of the early authorities? After all, in the end, when another get (divorce document) is required, we do not rely on the first arrangement, and the husband is commanded again to write and sign. Therefore, it is unnecessary, even for one who does not hold this concern, except when the husband is in a hurry to leave, in which case it is necessary to arrange in this version. (Also, the Tevu'ot Shor in section 7 wrote that it is better not to say this version at all, but rather to say that he should write as many gittin (divorce documents) as he wishes. And since it is impossible to say according to the version of the Shulchan Aruch, why should we say this at all? And so, the Gaon Rabbi Eliyahu Mordechai Halevi from Pinsk told me that he and his predecessor, the Gaon Rabbi Mordechai of blessed memory, did not arrange at all in this version.)

טז. כתב רבינו הרמ"א די"א הא דאמרינן עשו עדים וסופר שליחותן וצריך לחזור ולצוות היינו דווקא אם כבר נחתם ונפסל אבל אם עדיין לא נחתם יכולים לכתוב אחר ואין הבעל צריך לצוות אבל נהגו להחמיר בכל עניין עכ"ל ותמהו עליו מה עניין הסופר להעדים והרי הסופר כבר עשה שליחותו (ט"ז וזהו גם דברי הב"ש סק"ו) וזהו ניחא רק למאן דס"ל עידי חתימה כרתי דהעיקר הם החתימות והכתיבה בלא החתימות לאו כלום הוא אבל אנן דקיי"ל ע"מ כרתי העיקר היא הכתיבה (שם וגם היש"ש שם השיג על הרשב"ץ ע"ש) ועוד דמקור הדין הוא מהתשב"ץ כמ"ש בב"י ואיהו לא כתב להלכה כן ונסתפק בזה ע"ש ולפ"ז זה שסיים דנהגו להחמיר בכל עניין אין זה חומרא אלא מעיקר הדין כן הוא (ט"ז):

16. Rabbeinu the Rema wrote that some say that when we say that the witnesses and the scribe have fulfilled their agency and need to be instructed again, this is only if the document has already been signed and invalidated. But if it has not yet been signed, another scribe can write it, and the husband does not need to instruct again. However, the custom is to be stringent in all matters. End of quote. And they wondered about this: what is the relation of the scribe to the witnesses, for the scribe has already fulfilled his agency (Taz, and these are also the words of the Beit Shmuel, section 6). This is only satisfactory for the one who holds that the witnesses of the signing effectuate the document (i.e., the main thing is the signatures, and the writing without the signatures is nothing). But for us, who hold that the witnesses of the delivery effectuate the document, the main thing is the writing (ibid., and also the Yam Shel Shlomo there criticized the Rashbatz, see there). Furthermore, the source of the law is from the Tashbatz as written in the Beit Yosef, and he did not write this as a law, remaining doubtful about it, see there. Therefore, when he concluded that the custom is to be stringent in all matters, this is not a stringency but the essential law itself (Taz).

יז. ולי נראה דדעתו כן הוא דוודאי אם היה מצוה להסופר בפ"ע לכתוב ולהעדים בפ"ע לחתום שפיר שני שליחות הם אבל כיון שמצוום במעמד אחד לכתוב ולחתום הכל שליחות אחת היא וכל זמן שלא חתמו לא נגמרה השליחות כלל ואין זה עניין לע"מ כרתי דסוף סוף הרי ציום ביחד לכתוב ולחתום וראיה לזה ממ"ש הנמק"י (פג"פ והובא בסמ"ע סמ"ט סק"י) ששטר שהיה חתום בו עד אחד ואבד או נמחק יכולין לכתוב שטר אחר דכל זמן שלא חתם גם השני מקרי לא עשו שליחותן ע"ש הרי מפורש דהגם שזה העד עשה שליחותו מ"מ כיון שצוה לשניהם כל זמן שלא גמר השני מקרי גם לגבי הראשון לא גמר שליחותו וה"נ בסופר ועדים ולכן גם בכאן יש מי שאומר דאף אם עד אחד כבר חתם א"ע על הגט מ"מ כל זמן שלא חתם השני מקרי עדיין לא עשו שליחותן ורשאין לכתוב גט אחר (חמ"ח סק"ב) אמנם לפי המנהג שנהגו להחמיר בכל עניין משמע דאפילו כתב רק מקצת הגט ואירע בו פסול אפ"ה עשה שליחותו למקצת הזה שכתב וצריך הבעל לחזור ולצוות (שם) ולפי המנהג אפילו בפסול גמור דמן התורה יכול לכתוב אחר מ"מ נהגו להחמיר:

17. And it appears to me that his opinion is indeed correct, that certainly if there was a commandment for the scribe to write independently and for the witnesses to sign independently, they are indeed two separate delegations. But since they are commanded together to write and sign, it is all considered one delegation. And as long as they have not signed, the delegation is not completed at all, and this has no relevance to "matters of a document" (inyanei shtarot), for ultimately, he commanded them together to write and sign. And the proof for this is from what the Nimukei Yosef wrote (in Gittin, and brought in Sema, Siman 79, Seif Katan 10) that a document that was signed by one witness and then lost or erased, they can write another document, for as long as the second witness has not signed, it is considered that they have not fulfilled their delegation. Hence, it is explicitly stated that even though this witness has fulfilled his delegation, nevertheless, since he commanded both of them, as long as the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

second has not finished, it is considered even for the first that his delegation is not completed. And similarly, regarding the scribe and witnesses. Therefore, even here, there is an opinion that even if one witness has already signed the get (bill of divorce), as long as the second has not signed, it is still considered that they have not fulfilled their delegation and they are permitted to write another get (Choshen Mishpat 32:2). However, according to the custom that has been adopted to be stringent in every matter, it implies that even if only part of the get was written and it became invalid, nevertheless, he has fulfilled his delegation for the part that he wrote, and the husband needs to command again (ibid.). And according to the custom, even in the case of a complete invalidation that according to Torah law another could be written, nevertheless, the custom is to be stringent.

יח. עוד כתב דאפילו במקום שמן הדין צריכים לשאול מהבעל והוא יצוה להם לכתוב גט אחר כגון שאינו פסול מן הדין אלא מחומרא בעלמא מ"מ אם רצונם לכתוב גט אחר וליתן לה שני הגיטין הרשות בידם וא"צ לשאול להבעל עכ"ל והטעם פשוט דאם הראשון כשר הרי מתגרשת בהראשון ואם הוא פסול הלא א"צ דעתו ומתגרשת בהשני מיהו לקמן יתבאר דאין ליתן שני גיטין אלא מדוחק לכן אין זו תקנה טובה (ב"ש סק"ב) ודע דמ"ש רבינו הרמ"א כשהבעל חוזר ומצוה לכתוב גט אחר מקנה להם הקלף והדיו אין הלשון מדוייק דאטו הבעל צריך להקנות להם (שם) ונ"ל דט"ס הוא וכצ"ל מקנה לו ור"ל הסופר מקנה להבעל ע"ש:

18. He further wrote that even in a case where, according to the law, they need to ask the husband and he commands them to write another get, such as when it is not invalid according to the law but only due to an extra stringency, nevertheless, if they wish to write another get and give her two gittin, they have permission and do not need to ask the husband. The reason is simple: if the first is valid, she is divorced with the first, and if it is invalid, then his opinion is not needed and she is divorced with the second. However, it will be explained later that two gittin should only be given out of necessity, therefore, this is not a good solution (Beit Shmuel, section 2). And know that what our teacher, the Rema, wrote—that when the husband retracts and commands to write another get, he transfers ownership of the parchment and ink to them—the language is not precise, for does the husband need to transfer ownership to them? It appears to me that it is a scribal error, and it should say "he transfers ownership to him," meaning the scribe transfers ownership to the husband.

יט. יש מי שאומר דיזהר הסופר לאחר שראה הרב את הגט והיה לו שום חסרון בגט כגון למשוך אות או אותיות שנטשטשו ואין רישומן ניכר שלא יעשה בלי רשות הרב דשמא כשר הוא לדעת הרב וכבר עשה שליחותו ולכן יש בקצת טופסי גיטין שיאמר לו הבעל בתחלה לסופר שיהא כשר בעיני הרב ולמי שמראה אותו ולך בכדי שגם לו יהיה רשות לתקן אחרי שגם בדעתו תלה (חמ"ח סק"א בשם ד"מ) וזה המנהג לא נהגו מעולם וכ"ש למי שאינו נוהג בכל נוסח זה כמו שבארנו אין רשות להסופר לתקן שום דבר בהגט בלתי רשות הבעל אמנם כבר תמה בזה אחד מהגדולים דכיון שהוא כשר גם בלא תקון מה איכפת לנו אם יתקן מעצמו ואם הוא פסול בלא התקון הרי א"צ דעת אחרים כלל שהרי לא עשה שליחותו עדיין ובע"כ מיירי שבאמת אינו כשר בלא התקון ורק הרב טעה בזה ואמר כשר ואז אם יתקן בלא רשות הרב לא מהני כי הבעל צוה לו עד שיוכשר לדעת הרב (ת"ג) ולפ"ז במקום שאין נוהגין כלל בנוסח זה עדיף טפי דברשות הסופר בעצמו לתקן בכל עניין כמ"ש:

19. There is an opinion that the scribe should be cautious, after the rabbi has reviewed the get (bill of divorce) and found any deficiency in it, such as extending a letter or letters that have been blurred and their form is no longer recognizable, not to make any corrections without the rabbi's permission. This is because it might be valid according to the rabbi's opinion, and the scribe has already fulfilled his duty. Therefore, in some forms of gittin (bills of divorce), the husband initially instructs the scribe that the get should be valid in the eyes of the rabbi and anyone to whom it is shown, so that the scribe also has the authority to make corrections after having considered the rabbi’s opinion (Choshen Mishpat, Siman 1, quoting Darchei Moshe). This custom, however, has never been adopted, and especially for those who do not follow this format as we have explained, the scribe has no authority to correct anything in the get without the husband’s permission. Nevertheless, one of the great authorities has wondered about this, reasoning that since it is valid even without correction, what harm is there if the scribe corrects it on his own? And if it is invalid without the correction, then the opinion of others is not needed at all, as the scribe has not yet fulfilled his duty. It must be that it is indeed not valid without the correction, and the rabbi mistakenly ruled it valid. In such a case, if the scribe corrects it without the rabbi’s permission, it does not help, because the husband instructed him to make it valid according to the rabbi’s opinion (Turei Zahav). Therefore, in places where this format is not practiced at all, it is preferable that the scribe himself has the authority to make corrections in any matter as we have stated.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן קכג

א. **דין מי ראוי לכתוב גט ודין כשנכתב איסור בשבת. ובו י"ח סעיפים:**
כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ג הט"ו) הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ מחמשה עכו"ם ועבד וחרש ושוטה וקטן אפילו אשה עצמה כותבת את גיטה ישראל שנחלף לעובד כובבים או שהוא מחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו ולמה אין כותבין אלו החמשה מפני שצריך הכותב לכתוב לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת והעכו"ם על דעת עצמו הוא כותב וחרש שוטה וקטן אינן בני דיעה והעבד אינו בתורת גיטין וקדושין לפיכך הוא פסול כעכו"ם לכל דבריו ואם כתב הגט אחד מה' אלו אינו גט אע"פ שחתמו בו עדים כשרים ונמסר לה בכשרים עכ"ל:

1. **Laws regarding who is eligible to write a Get (divorce document) and the law concerning it being written on Shabbat. This section contains 18 paragraphs:**
Rambam of blessed memory wrote (Hilchot Gerushin 3:15): Everyone is eligible to write a Get except for five: a non-Jew, a slave, a deaf-mute, an imbecile, and a minor. Even a woman herself can write her Get. A Jew who has converted to idolatry or publicly desecrates the Sabbath is considered like a non-Jew in all respects. Why are these five not allowed to write a Get? Because the writer must write it for the sake of the man who is divorcing and the woman who is being divorced. A non-Jew writes on his own accord, a deaf-mute, an imbecile, and a minor do not have legal capacity, and a slave is not subject to the laws of divorce and marriage, therefore he is disqualified like a non-Jew in all respects. If one of these five writes the Get, it is not a valid Get, even if valid witnesses signed it and it was delivered to her by valid means. End of quote.

ב. מדבריו מתבאר דס"ל כהפוסקים שכתבנו בסי' ק"כ סעי' י"ד דלא בעינן שליחות בכתיבה דאל"כ למה לו לבאר טעמים אלו הא יש לכל אלו לבד מעבד טעם פשוט שאינם בני שליחות וגם נראה דס"ל דאע"ג דלא בעינן שליחות בכתיבה מ"מ צריך שהכותב יהיה מבני כריתות ולכן כתב בפסול העבד טעם לפי שאינו בתורת גו"ק כלומר שאינו בן כריתות ויש מרבותינו דס"ל דבמידי דלא בעינן שליחות לא בעינן נמי בני כריתות דהש"ס (כ"ג:) דפסלה עבד לשליחות הגט מפני שאינו בתורת גיטין וקדושין משום דלהוליך גט בעינן דין שליחות לפיכך בעבד אף שיש לו שליחות מ"מ אינו בן כריתות אבל כתיבת הגט אם נאמר דלא בעינן דין שליחות לא בעינן ג"כ שיהא מבני כריתות (תוס' כ"ב: ד"ה והא לתי' ראשון והרא"ש והר"ן והרשב"א שם) (ולכן הטוש"ע לא כתבו טעמים אלו לפי דס"ל דבעינן שליחות בכתיבה כמ"ש שם):

2. From his words, it is understood that he holds like the poskim (decisors) we mentioned in Siman 120, Se'if 14, that we do not require agency (shelichut) in the writing (of a get, a Jewish bill of divorce). Otherwise, why would he explain these reasons? For all of these invalidations, there is a simple reason that they are not fit for agency. It also appears that he holds that even though we do not require agency in the writing, nevertheless, the writer must be eligible for the law of divorce. Therefore, he wrote that the reason for invalidating a slave is that he is not within the framework of gittin and kiddushin (divorce and marriage), meaning he is not eligible for divorce. Some of our rabbis hold that in matters where we do not require agency, we also do not require eligibility for the law of divorce. The Talmud (Gittin 23b) invalidates a slave from being an agent for delivering a get because he is not within the framework of divorce and marriage, as delivering a get requires agency. Therefore, regarding a slave, even if he has agency, he is not eligible for divorce. But for the writing of the get, if we say that agency is not required, then eligibility for the law of divorce is also not required (Tosafot Gittin 22b, s.v. "Veha" first explanation, and the Rosh, Ran, and Rashba there). Therefore, the Tur and Shulchan Aruch did not write these reasons because they hold that agency is required in the writing, as mentioned there.

ג. וזה שהוצרך הרמב"ם בעכו"ם לטעם דעל דעת עצמו הוא כותב ולא סגי ליה בטעם דעבד וודאי כן הוא דמפני עכו"ם עצמו די לו בטעם שאינו בן כריתות אלא מפני שכתב שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם ובו א"א לומר טעם זה דוודאי בן כריתות הוא דאע"פ שחטא ישראל הוא לפיכך הוצרך גם בעכו"ם ליתן טעם אחר שזה הטעם שייך גם במחלל שבת (ב"ש סק"ה) ולפ"ז א"ש מ"ש הרמב"ם דאם אלו החמשה כתבו אינו גט ומשמע דמן התורה אינו גט וקשה כיון שכתב בפסול עכו"ם משום דכותב על דעת עצמו ואינו כותב לשמה הא אכתי ספק הוא שמא היתה כוונתו לשמה אבל באמת פסולו הוא מפני שאינו בן כריתות (ב"י) ולפ"ז לרבותינו דס"ל דגם בן כריתות לא בעינן בכתיבה פסול עכו"ם הוה ספק (שם) ודע דחרש שוטה וקטן נקראו בני כריתות דבאמת הם בני כריתות לכשיגדל הקטן וישתפו החרש והשוטה אבל אינם בני דעה כלל לכתוב לשמה ופסול מן התורה:

3. And this is why the Rambam needed the reason regarding a gentile that he writes with his own intention, and it does not suffice for him with the reason that he is a slave. Indeed, the reason is that for a gentile himself, it is sufficient with the reason that he is not someone who is subject to "karet" (spiritual excision). However, because he wrote that one who publicly desecrates Shabbat is considered like a gentile, it is impossible to say this reason, as he is certainly someone who is subject to "karet." Even though he has sinned, he is still an Israelite. Therefore, he also needed to give

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

another reason for a gentile, that this reason applies also to one who desecrates Shabbat (see Beit Shmuel, section 5). According to this, the Rambam's statement makes sense, that if any of these five wrote, it is not a valid get (divorce document), and it implies that from the Torah it is not a get. It is difficult because if he wrote it with the invalidity of a gentile due to writing with his own intention and not for its sake, it is still questionable, as perhaps his intention was for its sake. But in truth, its invalidity is because he is not someone subject to "karet" (Beit Yosef). According to this, according to our rabbis who hold that even someone subject to "karet" is not required in writing, the invalidity of a gentile would be questionable (ibid). And know that a deaf-mute, an imbecile, and a minor are considered people subject to "karet," for they indeed are subject to "karet" once the minor grows up and the deaf-mute and the imbecile recover. However, they are not of sufficient understanding at all to write for its sake, and thus it is invalid from the Torah.

ד. ולפ"ז במחלל שבת דהטעם היא רק משום דעל דעת עצמו עושה כשכתב נראה דאינו וודאי בטל מן התורה אלא ספק בטל דאולי כתב לשמה ואפשר שמפני זה דקדק הרמב"ם בלשונו דאם כתב הגט אחד מה' אלו אינו גט לאפוקי המחלל שבת הוה ספק כמ"ש ולפ"ז לדינא בחרש שוטה וקטן לכל הפוסקים הגט בטל מן התורה ובעכו"ם ועבד להסוברים דבעינן שליחות בכתיבה וכ"ש בני כריתות ג"כ בטל מן התורה ואפילו להרמב"ם דלא מצריך שליחות בכתיבה כיון דמצריך בני כריתות ג"כ בטל מן התורה ולהפוסקים דלא בעינן גם בני כריתות בעכו"ם הוה ספק בטל דאולי לא כתב על דעת עצמו ובעבד כשר דאיהו אינו כותב על דעת עצמו וכ"כ הרמב"ן והרשב"א כמ"ש המגיד משנה והב"י בשמם ע"ש והמחלל שבתות הוה ספק בטל לכל הדעות כמו שבארנו (כנלע"ד):

4. According to this, in the case of someone who desecrates Shabbat, where the reason is only because he acts on his own accord, it appears that it is not definitely invalidated by Torah law but is a doubtful invalidation. Perhaps he wrote it with proper intent, and it is possible that this is why the Rambam was precise in his language, stating that if the get (divorce document) was written by one of these five (categories of people), it is not a get, to exclude the one who desecrates Shabbat, which is a doubtful case, as we have written. Therefore, in practice, for a deaf-mute, an imbecile, and a minor, according to all the poskim (decisors of Jewish law), the get is invalidated by Torah law. For a non-Jew and a slave, according to those who hold that agency is required in writing, and certainly for those who require the ability to sever (the marriage), it is also invalidated by Torah law. Even according to the Rambam, who does not require agency in writing, since he requires the ability to sever, it is also invalidated by Torah law. According to the poskim who do not require the ability to sever, in the case of a non-Jew it is a doubtful invalidation because perhaps he did not write on his own accord. In the case of a kosher slave, he does not write on his own accord, and so wrote the Ramban and the Rashba, as the Maggid Mishneh and the Beit Yosef mentioned in their names. And the one who desecrates Shabbat is a doubtful invalidation according to all opinions, as we have explained (as it appears to me).

ה. וזה שכתב שהאשה עצמה כותבת את גיטה כתב הטור בשם הרמ"ה דדווקא שיאמר לה הבעל תחלה לכותבו שצריך שיכתבנו הוא או שלוחו דאי לאו הכי אינו כלום עכ"ל ואזיל לשיטתיה דבעינן שליחות בכתיבה וה"ה באחר כן הוא (חמ"ח וב"ש) וקמ"ל הטור דלא מיבעיא באחר דאפילו מי שאינו מצריך שליחות מ"מ בלא אמירה דבעל לא הוה לשמה כמ"ש בסי' ק"כ ע"ש דאשה לאו לגירושין עומדת (ריש זבחים) אלא אפילו היא בעצמה כשעומדת להתגרש ובוודאי כותבת לשמה מ"מ כיון דצריך שליחות בהכרח שהבעל יצוה לה והרמב"ם לא הזכיר זה דאיהו לא מצריך שליחות בכתיבה כמ"ש ומ"מ וודאי דגם לדידיה בעינן שיצוה לה ואם לא צוה לה אפשר דהוה ספיקא דדינא ולא דמיא לאחר מטעם שבארנו וצ"ע וזה שהרמב"ם כותב אשה לרבותא דאפילו היא כותבת זהו לעניין אחר דלשון הגט הוא שהבעל אומר לה והייתי אומר שדווקא הבעל או אחר ע"פ ציוויו יכתוב ולא היא קמ"ל דגם היא יכולה לכתוב אבל לעניין לשמה י"ל להיפך כמ"ש (נ"ל):

5. And regarding what was written, that the woman herself writes her own get (bill of divorce), the Tur wrote in the name of the Ramah that it is specifically when the husband initially tells her to write it, as it needs to be written by him or his agent; otherwise, it is invalid. This follows his (the Ramah's) opinion that agency is required in the writing, and the same applies to another person (as stated by the Chamudei Daniel and Bais Shmuel). The Tur informs us that not only in the case of another person, even if one does not require agency, without the husband's directive, it would not be considered written with proper intent, as explained in Siman 120, that a woman is not ordinarily positioned for divorce (as stated at the beginning of Zevachim). Even if she is positioned for divorce and certainly writes it with proper intent, since agency is required, the husband must command her. The Rambam did not mention this because he does not require agency in the writing, as he wrote. Nevertheless, it is certain that according to him, the husband still needs to instruct her, and if he did not, it might be a doubtful case in law. It is not similar to another person for the reasons we explained,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and this requires further investigation. What the Rambam writes about a woman doing it for the sake of demonstration is to show that even she can write it. But regarding the proper intent, it can be argued differently, as we wrote (this seems to me).

ו. עוד כתב הטור כשהיא כותבת גיטה ומקנה אותו לבעלה וחוזר ונותנו לה עכ"ל ובוודאי כן הוא וכל הראשונים פירשו כן דאע"ג דרבנן הקנו לו שכר הכתיבה מ"מ כשהקלף משלה צריכה להקנות לו דמשלה לא תקנו חכמים כמ"ש בסי' ק"ך סעי' כ"ט ואף כשמקנית לו אחר הכתיבה שפיר דמי ולא מקרי מחוסר מעשה כמ"ש שם סעי' ל"ב ע"ש והרמב"ם לא הוצרך להזכיר זה דזהו מילתא דפשיטא וגם לא מיירי מזה ואיהו לא קאמר רק שרשאה לכותבו והקלף יכול להיות משלו (עחמ"ח וב"ש סק"ב) (והש"ע כתב ממש כלשון הטור ע"ש סעי' א':)

6. The Tur also wrote that when she writes her get (bill of divorce) and transfers it to her husband, and he then returns it to her, this is certainly correct, and all the early authorities explained this. Although the Sages granted him the compensation for the writing, nevertheless, when the parchment belongs to her, she needs to transfer it to him, for the Sages did not grant from what is hers, as stated in Siman 120, Section 29. And even when she transfers it to him after the writing, it is still valid and not considered lacking an action, as stated there in Section 32. And the Rambam did not need to mention this, as it is an obvious matter, and he was not dealing with this. He only stated that she is allowed to write it and the parchment can be his (see Beit Shmuel, Subsection 2). And the Shulchan Aruch wrote exactly in the language of the Tur, see there Section 1.

ז. עוד כתב הרמב"ם שם כתב אחד מה' אלו טופס הגט והניח מקום התורף שהוא מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם וכתבן הפקח הגדול הישראלי לשמו ה"ז גט כשר ומותר להניח חרש שוטה וקטן לכתוב טופס הגט לכתחלה והוא שיהיה גדול הפקח עומד על גבן אבל העכו"ם והעבד אין כותבין הטופס לכתחלה ואפילו ישראל עומד על גבן וכו' עכ"ל (דמפרש בגמ' כ"ג. דרב הונא ושמואל לא פליגי ותרווייהו צריכי גדול עומד ע"ג ולשייר מקום התורף ע"ש):

7. The Rambam further wrote there: If one of these five writes the form of the get (divorce document) and leaves the place for the essential parts—specifically, the place for the man, the place for the woman, the place for the date, and the place for the phrase "you are permitted to any man"—and a competent Israelite writes these essential parts for the sake of the woman, this is a valid get. It is permitted to allow a deaf-mute, an imbecile, or a minor to write the form of the get initially, provided that a competent adult Israelite oversees them. However, a non-Jew or a slave may not write the form of the get initially, even if a competent Israelite oversees them, etc. These are the words of the Rambam (as explained in the Gemara 23a, where it is clarified that Rav Huna and Shmuel do not disagree and both require a competent adult overseeing and leaving the place for the essential parts. See there).

ח. ביאור דבריו דמעיקר הדין אין חשש בטופס כלל דכתיבת לשמה הוא רק בהתורף ולכן התירו חז"ל מפני תקנת הסופרים לכתוב טופסי גיטין כמ"ש שם דין ז' ומשנה מפורשת היא (כ"ו.) ולכן בדיעבד אם אחד מאלו החמשה כתבו הטופס לא חיישינן לה מיהו לכתחלה לא שרינן להו לכתוב גם הטופס דגזרינן טופס אטו תורף ולכתחלה צריכין גם הטופס לכתוב לשמה ורק מפני תקנת סופר התירו זה אמנם בגדול עומד על גביו ומלמדם לכתוב לשמה מותר גם לכתחלה בטופס שהרי כותבו לשמה ובעכו"ם ועבד לא מהני עומד על גביו שהרי על דעת עצמם הם עושים ובתורף לא מהני עומד ע"ג גם בחש"ו וזה נראה דהוה רק דרבנן דמן התורה למה לא יועיל ובעכו"ם ועבד אם כתבו התורף בעומד על גביו נראה ג"כ דהוא ספק פסול מן התורה דאולי לא עשו על דעת עצמם (וכ"כ הב"ש ססק"ה):

8. The explanation of his words is that, according to the fundamental law, there is no concern with the form at all, as writing with specific intent (lishma) is required only for the essential parts (toref). Therefore, the Sages permitted, for the benefit of the scribes, to write standard forms of bills of divorce (Gitin) as stated there in Law 7, and this is an explicit Mishnah (26a). Hence, after the fact (bediavad), if one of these five wrote the form, we are not concerned. However, initially (lechatchila), we do not permit them to write even the form, as we decree the form because of the essential parts (toref). Initially, even the form needs to be written with specific intent (lishma), and only for the benefit of the scribe did they permit this. However, an adult standing over them and teaching them to write with specific intent (lishma) allows even the form to be written initially, as it is written with specific intent (lishma). With a non-Jew or a slave, an adult standing over them does not help, as they act according to their own understanding. For the essential parts (toref), an adult standing over them does not help even for a minor, a deaf-mute, or an imbecile (cheresh, shoteh, v'katan). This seems to be only rabbinic, for from the Torah, why would it not help? With a non-Jew or a slave, if they wrote the essential parts (toref) with an adult standing over them, it appears it is a doubtful invalidation from the Torah, as perhaps they did not act according to their own understanding (and the Beit Shmuel wrote similarly in Section

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

65).

ט. ויש מרבותינו דס"ל דבעכו"ם אפילו בדיעבד בטופס פסול מדרבנן וי"א דבחש"ו בגדול עומד על גביו יכולין לכתוב אפילו התורף ורק בעכו"ם ובעבד פסול משום דעל דעת עצמם עושים ובטופס יכולים כולם לכתוב לכתחלה גם בלא עומד על גביו (דס"ל דשני אוקימתות הן דר"ה ושמואל ולא פליגי ודו"ק) ויש סוברים דבעומד על גביו בחש"ו יכולים לכתוב גם התורף ובלא עומד על גביו גם טופס פסול (דס"ל דפליגי והלכה כרב הונא ע"ש) ויש סוברים דהטופס יכולים לכתוב גם בלא עומד על גביו והתורף פסול גם בעומד על גביו (דס"ל דפליגי והלכה כשמואל ע"ש) ולהפוסקים דבעינן שליחות בכתיבה פשיטא דהתורף פסול בכל גווני (ואוקימתא דר"ה אליבא דר"מ ע"ש בתוס' בפי' השני) ודבר פשוט שלדינא יש להחמיר ככל הדעות ודע דזה שכתבו דמקום הזמן הוא בכלל התורף אע"ג דאינו אלא מדרבנן מ"מ אלמוה כאלו היה דאורייתא (ב"ש סק"ו) ועמ"ש בסי' קכ"ד סעי' ל"ב וה"ה בכאן ע"ש:

9. And there are some of our Rabbis who hold that with a non-Jew, even after the fact, a form is invalid by rabbinic law. And some say that with a minor, deaf-mute, or mentally incompetent person, if an adult stands over them, they can write even the essential parts. But with a non-Jew and a slave, it is invalid because they act on their own understanding. And in a form, all of them can write from the outset even without an adult standing over them (for they hold that these are two separate issues of Rav Huna and Shmuel and do not disagree, and examine this carefully). And there are those who hold that if an adult stands over them, a minor, deaf-mute, or mentally incompetent person can write even the essential parts, and without an adult standing over them, even the form is invalid (for they hold that there is a disagreement, and the law follows Rav Huna, see there). And there are those who hold that the form can be written even without an adult standing over them, but the essential parts are invalid even with an adult standing over them (for they hold that there is a disagreement, and the law follows Shmuel, see there). And according to the authorities who require agency in writing, it is obvious that the essential parts are invalid in all cases (and the explanation of Rav Huna is according to Rabbi Meir, see there in the Tosafot in the second interpretation). And it is a simple matter that in practice, one should be stringent according to all opinions. And know that what they wrote that the location and time are included in the essential parts, even though it is only rabbinic, nevertheless, they treated it as if it were a Torah law (Beit Shmuel section 6). And see what I wrote in Siman 124, section 32, and the same applies here, see there.

י. כתב רבינו הרמ"א בסעי' א' שהבעל לא יכתוב לכתחלה הגט בעצמו גם לא יצוה להסופר כיצד לכתוב אלא אומר לו סתם לכתוב וי"א שיש להחמיר שגם קרוב לא יכתוב לכתחלה היכא דאפשר באחר ולכתחלה יכתוב הסופר בידו הימנית ואם הוא אטר יד יכתוב בשמאלו עכ"ל:

10. Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 1 that the husband should not initially write the get (bill of divorce) himself, nor should he instruct the scribe on how to write it, but should simply tell him in general to write it. And some say one should be stringent that even a relative should not initially write it if it is possible for someone else to do so. Ideally, the scribe should write with his right hand, but if he is left-handed, he should write with his left hand. This concludes his words.

יא. והנה זה שכתב שלא יצוה להסופר כיצד שיכתוב הטעם פשוט דאולי ישנה מה מדבריו בדבר שאין בזה פסול מ"מ יפסול הגט מאחר שלא כתב כמו שצוה ושינה בשליחותו וזה שכתב שלא יכתוב קרוב לכתחלה אם כי אין טעם בזה כמו שתמה רבינו הב"י בספרו הגדול מ"מ יש קצת חששא שלא יוחלף בעד ובאמת טעם חלוש הוא כי אין לנו לגזור גזירות מעצמינו גם מ"ש שיכתוב בידו הימנית טעם גדול יש בזה דכיון דהתורה אמרה וכתב וסתם כתיבה היא ביד ימין וממילא דאטר יד יכתוב בשמאלו שאצלו היא הימין כמו בתפילין וממילא דכששולט בשתי ידיו יכתוב לכתחלה בידו הימנית ובדיעבד אין עיכוב בזה דגם בשמאל הוה כתיבה בשולט בשתים כדתנן בחיובא דשבת (שבת ק"ג.) הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו חייב ואוקמוה בגמ' בשולט בשתי ידיו אבל בסתם בני אדם אינו חייב כשכותב בשמאל וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפי"א משבת ולפ"ז סתם סופר שכתב בשמאלו הוה גט פסול ומ"מ כתבו גדולי אחרונים דבמקום עיגון או שכבר ניתן הגט אין לפסול אפילו באינו שולט בשתי ידיו (ב"ש סק"ד וחמ"ח) והטעם דאין לדמות לשבת דבשבת בעינן מלאכת מחשבת (שם) ויש ראיה לזה ממה שפסק רבינו הב"י בא"ח סי' ל"ב בתפילין כשכתב בשמאל אם אין ביכולת להשיג אחרים כשר ע"ש אמנם גם דין תפילין אינו מבואר להדיא כן בראשונים ע"ש בטור וב"י וצע"ג לעניין מעשה:

11. Here is the translation of the passage: And behold, that which is written that one should not instruct the scribe on how to write [the get], the reason is simple: perhaps he will change some of his words in a way that does not render the get invalid, but still, it would invalidate the get since it was not written as he was instructed and thus deviated from his mission. And that which is written that a near relative should not write it from the outset, even though there is no reason for this as our teacher, the Beit Yosef, wondered in his great book, nevertheless, there is a slight concern that the relative might be exchanged as a witness. However, this is indeed a weak reason, for we should not enact decrees from our own understanding. Also, that which is written

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that he should write with his right hand, there is a great reason for this, for since the Torah states "and he shall write," and the standard way of writing is with the right hand, it follows that a left-handed person should write with his left hand, which is considered his right hand, as is the case with tefillin. Consequently, one who is ambidextrous should preferably write with his right hand, and after the fact, there is no disqualification if he wrote with his left hand, for writing with the left hand is still considered writing for an ambidextrous person, as it is taught regarding the obligation of Shabbat (Shabbat 103b): one who writes two letters, whether with his right hand or his left hand, is liable, and the Gemara establishes this for an ambidextrous person. But for regular people, one is not liable when writing with the left hand, and so ruled the Rambam in chapter 11 of Hilchot Shabbat. According to this, a regular scribe who wrote with his left hand renders the get invalid. Nevertheless, the prominent later authorities have written that in cases of potential agunah or if the get has already been given, it should not be invalidated even if the scribe is not ambidextrous (Beit Shmuel, subparagraph 4, and Chelkat Mechokek). The reason is that we should not compare this to Shabbat, for Shabbat requires a skilled labor (there), and there is proof from what the Beit Yosef ruled in Orach Chaim, siman 32, regarding tefillin written with the left hand, that if it is impossible to obtain others, they are valid, see there. However, even the ruling regarding tefillin is not explicitly clear in the early authorities, see the Tur and Beit Yosef, and further investigation is needed regarding practical application.

יב. אמנם זה שכתב שהבעל לא יכתוב לכתחלה בעצמו תמוה שהרי עיקר ציוי התורה הוא על הבעל שיכתוב לה ספר כריתות ונתנה לו רשות שיצוה לכתוב אבל להזהירו לכתחלה שלא יכתוב בעצמו תמוה מאד אך כתבו הטעם מפני שהטור כתב בסי' קכ"ו בשם העיטור דיש הרבה דקדוקים בגט שאמרו חז"ל כמו שיתבאר שם אינו אלא כשכותב הבעל בעצמו או שאמר להסופר לכתוב כך וכך דיכול הבעל לומר כיוונתי לקלקלה אבל כשמצוה לסופר לכתוב סתם אין חשש בכמה מהדקדוקים ע"ש ולפ"ז יותר טוב שלא יכתוב בעצמו כדי שאולי כשישנה איזה מהדקדוקים יהיה ביכולתו לקלקלה (ב"י) ונמצא דדין זה הוה כעין תקנה ולא מדינא ואין זה טעם מספיק (ט"ז) ויש להוסיף עוד טעם כמו ששנינו לעניין מקרא ביכורים (ביכורים פ"ג) בראשונה כל מי שהיה יודע לקרות היה קורא ומי שאינו יודע מקרין אותו ונמנעו מלהביא מפני הבושה התקינו שיהו מקרין את הכל ע"ש וה"נ אם ניתן רשות לבעל לכתחלה לכתוב בעצמו יכול להיות שמי שאינו יכול לכתוב בעצמו ימנע מלגרש מפני הבושה ולפעמים יש מצוה בהגט או תקנת עגונה לפיכך התקינו שאפילו מי שיכול לכתוב לא יכתוב בעצמו ועוד יש להוסיף טעם משום דתנן (פ"ו.) דכתב בכתב ידו ואין עליו עדים הגט פסול ואם נשאת הולד כשר ולכן אולי לא יזדקקו לו עדים והוא ירצה להפטר ממנה יכתוב בעצמו וימסור לה לכך הרחיקו שלא יכתוב הבעל בעצמו:

12. However, what is written that the husband should not ideally write [the get] himself is perplexing, for the primary commandment of the Torah is that the husband should write for her a bill of divorce and he is given permission to instruct someone else to write it. But to forbid him from writing it himself from the outset is very perplexing. Yet, the reason given is because the Tur wrote in Siman 126 in the name of the Itur that there are many precise details in a get that the sages said, as will be explained there, and this is only when the husband writes it himself or instructs the scribe to write it in such and such a manner, because the husband might say he intended to invalidate it. But when he instructs the scribe to write it generally, there is no concern with many of the precise details. According to this, it is better that he does not write it himself, so that if any of the precise details are changed, he might not have the ability to invalidate it (Beit Yosef). Therefore, this ruling is like an ordinance and not from the strict law, and this is not a sufficient reason (Taz). Another reason can be added, as we learned regarding the recitation of the first fruits (Bikkurim, Chapter 3), initially, anyone who knew how to read would read, and one who did not know would be prompted, and they refrained from bringing because of the shame. They instituted that everyone should be prompted. Similarly, if permission is given to the husband to write it himself from the outset, it could be that someone who cannot write himself will refrain from divorcing because of the shame, and sometimes there is a mitzvah in the get or a remedy for an agunah. Therefore, they instituted that even one who can write should not write it himself. Additionally, another reason is that it is taught (Gittin 86) that if he wrote it in his own handwriting and there are no witnesses on it, the get is invalid, but if she remarries, the child is legitimate. Therefore, perhaps witnesses will not be required for it, and he will want to free himself from her and write it himself and give it to her. Hence, they distanced it so that the husband does not write it himself.

יג. תניא בתוספתא (שבת פי"ב) קטן אוחז בקולמוס וגדול אוחז בידו וכותב חייב גדול אוחז בקולמוס וקטן אוחז בידו וכותב פטור עכ"ל וכ"כ הרמב"ם בפי"ב משבת ע"ש ולמדנו מזה דהאוחז ביד הכותב ומוליך ידו על הקלף מקרי הוא הכותב ולא האוחז הקולמוס ולפ"ז גם בגט אם הקטן אחז בקולמוס והגדול אחז בידו של קטן הגט כשר ולהיפך הגט פסול ואע"ג דמקודם תניא שם אחד אוחז בקולמוס ואחד אוחז בידו וכותב האוחז בקולמוס חייב האוחז בידו וכותב פטור עכ"ל הרי מפורש להיפך דהעיקר הוא האוחז בקולמוס אמנם צ"ל דט"ס הוא וכצ"ל האוחז בקולמוס פטור האוחז בידו חייב דכן מוכח מהרמב"ם שהבאנו (וכ"כ בהגהת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הגר"א) והרמב"ם לא הביא כלל הך בבא דרישא אך יש להסתפק אם דווקא כשהאוחז בקולמוס אינו יכול לכתוב בעצמו דאז מקרי האוחז ביד הכותב או אפשר דגם כשיכול לכתוב בעצמו מ"מ כיון דמעשה הכתיבה עושה האוחז בידו אין האוחז בקולמוס נחשב כלל לכותב וידו נחשבת כהקולמוס וכן נראה עיקר (וכ"מ ממ"ש שם נתכוין לסייעו וכו' וגם שם יש טה"ד ומוגה בהגר"א ודו"ק):

13. It is taught in the Tosefta (Shabbat chapter 12): "A minor holds the quill and an adult holds his hand and writes; the adult is liable. If an adult holds the quill and a minor holds his hand and writes, he (the adult) is exempt." Thus wrote the Rambam in chapter 12 of Shabbat, see there. From this, we learn that the one who holds the writer's hand and guides it on the parchment is considered the writer, and not the one holding the quill. Therefore, also in a get (divorce document), if the minor holds the quill and the adult holds the minor's hand, the get is valid, and vice versa, the get is invalid. And even though earlier it is taught there: "One holds the quill and one holds his hand and writes; the one holding the quill is liable, the one holding his hand and writes is exempt," it appears explicitly the opposite, that the main issue is the one holding the quill. However, it must be stated that there is a scribal error, and it should read: "the one holding the quill is exempt, the one holding his hand is liable," as is proven from the Rambam we brought (and so is written in the glosses of the Gra). The Rambam did not bring at all the first clause. However, it is questionable whether it is only when the one holding the quill cannot write by himself that the one holding the writer's hand is considered the writer, or if even when he can write by himself, since the act of writing is done by the one holding his hand, the one holding the quill is not considered the writer at all, and his hand is considered as the quill. And this seems to be the main interpretation (and this is evident from what is written there: "he intended to assist him," etc., and there, too, there is a scribal error corrected by the Gra. Pay close attention).

יד. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מגירושין דין י"ט הכותב גט בשבת או ביה"כ בשגגה ונתנו לה ה"ז מגורשת כתבו וחתמו בו ביום בזדון ונתנו לה אינה מגורשת שהרי העדים פסולים מן התורה כתבו ביו"ט בזדון ונמסר לה בפני עדים כשרים ביו"ט ה"ז גט פסול עכ"ל ביאור הדברים דכבר נתבאר דמחלל שבת בפרהסיא פסול לכתיבת הגט ואפילו להסוברים דבפעם ראשון לא נפסל עדיין (תוס' חולין י"ד.) זהו בעובר עבירה אחת כגון ששחט בשבת או כתב שתי אותיות אבל בגט שיש הרבה תיבות נפסל כשכתב יותר משני אותיות (ב"ש סק"ח) ואע"ג דלגבי עונש מיתה כל מה שעשה בבת אחת ובהתראה אחת נחשבת כחדא מלאכה מ"מ לענייין שיהא דינו כעכו"ם בכל שתי אותיות כשגמרם הוה כל שתי אותיות חילול בפ"ע אבל כשכתב בשוגג לא נפסל הגט כמו מקח שנעשה באיסור דהמקח קיים כמ"ש בח"מ סי' ר"ח ואע"ג דבישל בשבת בשוגג אסור בו ביום כדי שלא יהנה ממלאכת שבת כמ"ש בא"ח סי' שי"ח מ"מ בגט לא שייך זה דבלא"ה אסור לגרש בשבת ואם גירש מה שעשה עשוי כמ"ש שם סי' של"ט ע"ש היטב:

14. Maimonides, of blessed memory, wrote in Chapter 3 of Laws of Divorce, Law 19: "If one writes a bill of divorce on Shabbat or Yom Kippur unintentionally and gives it to her, she is considered divorced. If they wrote and signed it on the same day intentionally and gave it to her, she is not considered divorced, for the witnesses are disqualified by Torah law. If they wrote it on Yom Tov intentionally and it was delivered to her in the presence of valid witnesses on Yom Tov, it is a disqualified bill of divorce." Explanation: It has already been explained that one who publicly desecrates Shabbat is disqualified from writing a bill of divorce. Even according to those who hold that for the first offense one is not yet disqualified (Tosafot Chullin 14), this applies to a single act of transgression, such as slaughtering an animal on Shabbat or writing two letters. However, in the case of a bill of divorce, which contains many words, one is disqualified if they wrote more than two letters (Beit Shmuel, section 8). Even though regarding the death penalty, any action done in one instance and one warning is considered one act of labor, nevertheless, regarding the status of being like a non-Jew, every two letters completed are considered a separate act of desecration. However, if written unintentionally, the bill of divorce is not disqualified, similar to a transaction done in prohibition, where the transaction remains valid as written in Choshen Mishpat, section 208. Even though cooking on Shabbat unintentionally is prohibited on that day to prevent benefiting from Shabbat labor, as written in Orach Chayim, section 318, nonetheless, this does not apply to a bill of divorce, as it is forbidden to divorce on Shabbat. If one divorces, what is done is done, as written in section 339. Study there thoroughly.

טו. ודע דה"ה אם חתמו העדים בשוגג ג"כ כשר דאיזו הפרש יש בזה ולא הוצרך הרמב"ם להזכיר זה (פר"ח) ואפשר שבכוונה לא הזכיר העדים דאם אפילו העדים חתמו במזיד והגט פסול מ"מ כיון שהסופר כתב בשוגג אם יש עידי מסירה כשרים פסולו מדרבנן דהוה כמזוייף מתוכו ואינו בטל מן התורה ונ"מ דאם קבלה קדושין מאחר צריכה גט גם מהשני:

15. And know that the same law applies if the witnesses signed mistakenly; it is also valid. What difference does it make in this case? The Rambam did not need to mention

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this (says the Pri Chadash). It is possible that the Rambam intentionally did not mention the witnesses because even if the witnesses signed deliberately and the get (divorce document) is invalid, nevertheless, since the scribe wrote it mistakenly, if there are valid delivery witnesses, its invalidity is rabbinic, as it is considered internally forged and is not nullified by Torah law. The practical difference is that if she accepted betrothal from another man, she would need a get (divorce document) from the second man as well.

טז. וזה שכתב בכתבו וחתמו בזדון בטל הגט מפני שהעדים פסולין מן התורה לא הוצרך לכך שהרי מכתיבת הסופר הוא בטל מן התורה ויותר נראה בזה גירסת הרמב"ם שהובא בטור שכתוב בו כתבו וחתמו ביו"ט בזדון וכו' ע"ש וביו"ט הוכרח לטעם זה דאלו מפני כתיבת הסופר אינו בטל דנהי דרשע הוא מ"מ רק מחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם ולא מחלל יו"ט ובש"ע הגירסא בו ביום או ביו"ט ע"ש והוצרכו לטעם זה מפני יו"ט כמ"ש וזה שכתב כתבו ביו"ט בזדון ונמסר לה בפני כשרים ה"ז פסול כוונתו כתבו וחתמו ואדלעיל קאי ופסולו מפני שהעדים רשעים והו"ל כמזוייף מתוכו אבל אם לא חתמו עדים או שחתמו בשוגג הגט כשר כמ"ש דמפני יו"ט אינו נפסל לכתיבת הגט וכ"כ גדולי האחרונים (עב"ש סק"ח וחמ"ח סקי"א וסקי"ב):

16. And regarding what he wrote: "If they wrote and signed it intentionally, the get (divorce document) is invalid because the witnesses are disqualified by Torah law," this was unnecessary, for the get is invalid by Torah law due to the scribe's writing. It appears more correct according to the version of the Rambam brought in the Tur, which states: "If they wrote and signed it on a festival intentionally," etc., and see there. And on a festival, this reason is necessary, for if it were only because of the scribe's writing, it would not be invalid. Although he is a wicked person, nevertheless, one who publicly desecrates Shabbat is considered like a gentile, but one who desecrates a festival is not. In the Shulchan Aruch, the version is "on that day or on a festival," see there. And this reason is necessary because of the festival, as stated. And regarding what he wrote: "If they wrote it on a festival intentionally and it was delivered to her in the presence of valid witnesses, it is invalid," his intention is: if they wrote and signed it, referring back to the earlier discussion, and it is invalid because the witnesses are wicked, making it like a document that is internally falsified. But if the witnesses did not sign or signed unintentionally, the get is valid, as stated, for it is not disqualified because of the festival for writing the get. And so wrote the great later authorities (Avnei Shoham, section 8, and Chayei Moshe, sections 11 and 12).

יז. ודע דזה שבשבת הגט בטל כשכתב במזיד דווקא כשכתב בפרהסיא אבל בצינעא אין דינו כעכו"ם (פר"ח) אמנם יש להסתפק מה נקרא לעניין זה פרהסיא אם דווקא עשרה מישראל כמו בקידוש השם או רק אם ישראל אחר רואה ואינו מצניע עצמו מלחלל שבת מקרי פרהסיא וכן משמע להדיא בש"ס עירובין ס"ט. ע"ש. וא"כ א"ש מה שלא הזכיר הרמב"ם בדין זה כשהיה בפרהסיא דבגט בהכרח שהוא פרהסיא שהבעל והאשה והעדים יודעים מזה ובדין הקודם הזכיר דמחלל שבת בפרהסיא פסול לכתיבת גט דבדברים אחרים כשמחלל שבת יכול להיות גם בצנעא שעושה בינו לבין עצמו ואין אדם רואהו ולא כשהחילול הוא בכתיבת הגט עצמו וגדולי האחרונים כתבו גם בדין זה פרהסיא (חמ"ח סקי"א וב"ש סק"ח ופר"ח) וצע"ג דפרהסיא דקידוש השם ילפינן מקרא בספ"ח דסנהדרין מונקדשתי בתוך בני ישראל ע"ש אבל בחילול שבת דהטעם הוא מפני החציפות מה לי עשרה או פחות ומעירובין שם משמע כמ"ש וצ"ע לדינא:

17. And know that on Shabbat, a get (divorce document) is nullified if it was written intentionally, specifically if written publicly. But privately, its status is not like a gentile (Pri Megadim). However, there is a doubt regarding what is considered public in this context. Is it specifically ten Jews, as in the matter of sanctifying God's name, or is it sufficient if another Jew sees and does not conceal himself from desecrating Shabbat to be considered public? This is explicitly implied in the Talmud, Eruvin 69. See there. Consequently, it is clear why Rambam did not mention this law when discussing public desecration of Shabbat, as in the matter of a get, it is necessarily public since the husband, wife, and witnesses know about it. In the previous law, he mentioned that one who desecrates Shabbat publicly is disqualified from writing a get, as in other matters, when one desecrates Shabbat, it can also be done privately, between oneself, without anyone seeing. This is not the case when the desecration involves the writing of the get itself. The great later authorities have also written that this law applies to public desecration (Choshen Mishpat 11, Beit Shmuel 8, and Pri Megadim). It is difficult to understand, as public desecration for the sanctification of God's name is learned from a verse in the last chapter of Sanhedrin, "And I shall be sanctified among the children of Israel." See there. But regarding Shabbat desecration, since the reason is due to brazenness, what difference does it make if it is ten or less? And from Eruvin there, it seems as I have written, and further study is needed for the law.

יח. כתב רבינו הרמ"א דאין לגרש בלילה ואם גירש בלילה י"א דהוי גט פסול ולכן לאחר שהתפללו הקהל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ערבית אע"פ שעדיין היום גדול אין לגרש וע' לקמן ס"ס קנ"ד עכ"ל ור"ל דשם נתבאר דבשעת הדחק גם בלילה ממש כותבין ונותנין ע"ש דבאמת אין בזה טעם נכון שלא לגרש בלילה ובגמ' משמע להדיא שאינו כן (ספ"ז לכשתצא חמה ע"ש ודו"ק) וכתבו הטעם דוודאי כתיבת הגט וחתימות העדים גם לכתחלה מותר בלילה ורק נתינת הגט כתבו דכמו שאסרו חז"ל חליצה בלילה דהוה כדין כמ"ש בסי' קס"ט וה"ה נתינת הגט דבחליצה כתבו משום דבזה נוטלת כתובתה לכן הוה כדין (נמק"י פ' מ"ח) וה"נ הרי ע"פ הגט נוטלת כתובתה והוה כדין ובאמת לא דמי דבחליצה כבר ממיתת בעלה מגעת לה כתובתה אלא דעד החליצה אינה נוטלת דאולי ייבם אותה אבל בגט הא עד שתקבל הגט אין לה חיוב כתובה והחיוב מתחיל לאחר נתינת הגט ועוד דחליצה צריך ב"ד ובגט אמרו חז"ל אטו כל דמגרש בב"ד מגרש (ערכין כ"ג.) ובוודאי גט ע"י שליח למסור להאשה דצריך לומר בפ"נ ובפ"נ וצריך ב"ד אין למסור בלילה (נוב"י) אמנם מ"מ כיון שהדבר יצא מפי קדמונים ורבינו הרמ"א הביאם אין אנו מסדרים גט בלילה אם לא בשעת הדחק (ומ"ש הנוב"י מרש"י ריש סנה' אין ראיה כלל דכוונת רש"י אחליצה ע"ש ובסדר הגט יתבאר גם לעניין ב"ד):

18. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that one should not perform a divorce at night, and if a divorce is carried out at night, some say that the get (bill of divorce) is invalid. Therefore, after the community has prayed the evening service, even though there is still plenty of daylight, one should not carry out a divorce. Refer later to the end of section 154. The author means that it was explained there that in pressing circumstances, even at night, one can write and give the get. See there, as in truth, there is no valid reason not to divorce at night, and from the Gemara it appears explicitly that this is not the case (see the end of Chapter 7, "When the sun sets," and analyze it closely). They wrote that the reason is certainly that the writing of the get and the signatures of the witnesses are also initially permitted at night, and it is only the giving of the get that they wrote should not be done at night, similar to how the Sages prohibited chalitzah (the ceremony where a widow releases her brother-in-law from the obligation to marry her) at night, which is considered a legal matter as stated in Siman 169. And the same applies to the giving of the get because in chalitzah it was written that since through it she takes her ketubah (marriage contract), it is considered a legal matter (Nimukei Yosef on Chapter 48). Similarly, here, by the get, she takes her ketubah, and it is considered a legal matter. However, in truth, it is not comparable because in chalitzah, from the death of her husband, she is entitled to her ketubah, but until the chalitzah, she does not take it because perhaps her brother-in-law will marry her. But with a get, until she receives the get, she has no claim to the ketubah, and the obligation begins only after the get is given. Furthermore, chalitzah requires a court, while with a get, the Sages said that not everyone who divorces does so in court (Arakhin 23). Certainly, a get given by an agent to deliver to the woman, which requires stating "in my presence it was written and in my presence it was signed," and requires a court, should not be delivered at night (Noda BiYehuda). Nevertheless, since this matter was stated by the earlier authorities and Rabbi Moshe Isserles brought it, we do not arrange a get at night unless in pressing circumstances. (And what the Noda BiYehuda wrote from Rashi at the beginning of Sanhedrin is no proof at all because Rashi's intent was on chalitzah, see there. And in the arrangement of the get, it will also be explained regarding the court matter).

סימן קכד

א. דין על מה כותבין גט. ובו מ"ו סעיפים:
אמרו חז"ל (ב'.) גט שכתבו על איסורי הנאה כשר וזה שכתוב ונתן בידה אין פירושו כנתינות דכתיבי גבי תשלומי ממון שצריך שיהא בו ש"פ אלא נתינת גט הוא (שם) ורק בדיעבד כשר אבל לכתחלה וודאי אסור לכתוב על איסורי הנאה דהא מיתהני מאיסורי הנאה (תוס' שם: ד"ה בכתיבת) וכן הוא לשון הש"ע סעי' א' אבל הרמב"ם ברפ"ד כתב על הכל כותבים את הגט ואפילו על איסורי הנאה וכן הוא לשון הטור ומשמע מדבריהם דאפילו לכתחלה כותבין ואפשר דטעם לפי שאינו מתכוין ליהנות (ב"ח) ואע"ג דסוף סוף בע"כ נהנה (פר"ח) יראה לי דוודאי כשהבעל בעצמו כותב אסור לכתחלה דהא רצונו בגט ונהנה אבל כוונתם כשהסופר כותב ואינו נוטל שכר והוא אין לו הנאה מהגט (עת"ג) ואע"ג דגורם להבעל שיהנה מאיסורי הנאה לא מצינו שיהא אסור גרמא באיסורי הנאה ועוד אפילו אם הסופר היה כותב בדבר ששוה ממון היה ביכולתו להקנות להבעל במתנה ולא ליקח ממנו ממון ואין כאן אפילו גרמא ויש מי שרוצה לומר דכוונתם דמצד הגט אין כאן איסור אלא האיסור הוא משום נהנה באיסורי הנאה וגם הם מודים שלכתחלה אסור (פר"ח) ולא משמע כן דנהי דבמשנה נמצא לפעמים כן אבל אין דרך הפוסקים בזה (ומגמ' שם משמע נמי דשרי לכתחלה מדאמר ר"א אף אנן נמי תנינא על עלה של זית והתם הוא לכתחלה אלא וודאי דשניהם אמת והתוס' מיירו בבעל עצמו כדמוכח שם דכתב על העבד והרמב"ם והטור מיירו בסופר והא דשלחו מתם מיירי בבעל עצמו ולפ"ז ל"ק על ר"א דקאמר אף אנן וכו' והא לא דמי ע"ש ודו"ק):

1. **The Law Regarding What Materials a Get (Bill of Divorce) May Be Written On. It Contains 46 Sections:** Our sages said (Gittin 2a) that a get written on items prohibited for benefit (issurei hana'ah) is valid. The phrase "and he shall place it in her hand" (Deuteronomy 24:1) does not imply the same type of giving as in monetary payments, where the item must have value. Rather, it refers specifically to the giving of a get (Gittin 20b). This is only valid after the fact (bedi'eved), but initially

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(lekhatchilah), it is certainly forbidden to write a get on items prohibited for benefit, as this would involve deriving benefit from prohibited items (Tosafot, Gittin 20b, s.v. "bichtivat"). This is also the language of the Shulchan Aruch, section 1. However, Rambam wrote in the beginning of chapter 4 that a get may be written on anything, even on items prohibited for benefit. This is also the language of the Tur, and it implies that even initially one may write on such items. Perhaps the reason is that he does not intend to benefit (Bach). Even though, in the end, he inevitably benefits (Perisha), it seems to me that if the husband himself writes the get, it is certainly forbidden initially, because his intent is for the get, and he benefits. But their intention is when the scribe writes it and does not take payment, and he derives no benefit from the get (Atzei Gilad). Even though it causes the husband to benefit from items prohibited for benefit, we do not find that causing (grama) is forbidden in this context. Furthermore, even if the scribe writes on something of monetary value, he could transfer ownership to the husband as a gift without taking money from him, and there would not even be an indirect benefit. There are those who want to say that their intention is that from the perspective of the get itself, there is no prohibition; the prohibition is only due to benefiting from prohibited items, and they also agree that initially it is forbidden (Perisha). This does not seem correct, as although sometimes found in the Mishnah, it is not the way of the poskim (decisors). From the Gemara, it also seems that it is permitted initially, as Rabbi Eliezer said, "We also learned [that a get may be written] on an olive leaf," and that case is initially permitted. Therefore, both are true: the Tosafot are referring to the husband himself, as proven there by the writing on the slave, while Rambam and the Tur refer to the scribe. The message sent from there refers to the husband himself. Thus, there is no difficulty with Rabbi Eliezer's statement, "We also learned," etc., even though it is not similar. See there and examine carefully.

ב. כתב רבינו הרמ"א מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה אם כתב עליו הגט בטל עכ"ל ורבים תמהו עליו דמקורו מהר"ן שם שכתב וז"ל בכל איסורי הנאה קאמר ואע"ג דכתותי מיכתת שיעורייהו לא אמרינן לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם למאן דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי משמע דלא הוי גט דכמאן דליתנייהו דמי עכ"ל ביאור דבריו דאע"ג דבש"ס לא מצינו הך דכתותי מיכתת שיעורא רק באשירה ועיר הנדחת ודכוותיהו דמצוה מן התורה לבערם מן העולם כדכתיב אבד תאבדון וגו' ובשארי איסורי הנאה לא מצינו זה מ"מ רבותינו בעלי התוס' כתבו (סוכה ל"ה.) דגם בשארי איסורי הנאה דמצותן בשריפה כמו ערלה וכה"ג שייך נמי סברא דכתותי מיכתת וכ"כ הרשב"א שם (ומתורץ קושית הגר"א) לזה אומר אע"ג דכתותי מיכתת שיעורא מ"מ כשר בגט דלא אמרינן זה רק במידי דבעי שיעור כשופר ולולב כלומר שבכל דבר יש נקודות וקו ושטח והשטח לא ימצא אלא בגולם שיש לו ג' מרחקים שהם ששה צדדים (הה"מ פי"ז משבת) ולכן אמרו חז"ל (עירובין פ':) דלחי של אשירה כשר דאע"ג דגם לחי צריך שיהא בגובהו י"ט מ"מ כל מה שא"צ למרחקיו שיעור אלא לארכו בלבד הרי הוא כקוים ומותר בכל דבר (שם) וגט נמי הוה דומיא דלחי ואומר עוד דלמ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי והיינו ר"ש דס"ל בכל הש"ס כל העומד לזרוק כזרוק דמי והעומד לפדות כפדוי דמי והעומד לשרוף כשרוף דמי וודאי דלא הוה גט דזה גרוע מכתותי מיכתת דהרי כשרוף דמי ואינו בעולם כלל (וצ"ע מ"ש הגר"א בסק"ב וליתא וכו' כ"ע מודים ע"ש נעלם ממני כוונתו דוודאי כ"ע מודי דכתותי מיכתת אבל לא ס"ל דכשרוף דמי):

2. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes: "However, regarding something that needs to be eradicated from the world and requires burning, if one writes a get (bill of divorce) on it, the get is invalid," end quote. Many are puzzled by this, as its source is from the Ran who writes, "In all items prohibited for benefit, even though they are considered as if their measure is crushed, we do not say this except in matters that require a specific measure, like a shofar or a lulav. However, regarding those that must be eradicated from the world, for those who say that anything destined to be burned is considered as already burned, it implies that it is not a valid get, as it is as if it does not exist," end quote. The explanation of his words is that even though in the Talmud we only find the concept of "crushed measure" in relation to objects like an Asherah tree or a condemned city, which the Torah commands to destroy, as it is written, "You shall surely destroy," etc., we do not find this for other items prohibited for benefit. Nevertheless, our sages, the Tosafists, wrote (Sukkah 35a) that this concept also applies to other items prohibited for benefit that are commanded to be burned, like Orlah (fruit from a tree within its first three years) and similar cases. The Rashba also wrote this, resolving the question raised by the Gra. Therefore, I say that even though the concept of "crushed measure" exists, nevertheless, a get is valid because we only apply this to items that require a specific measure, like a shofar or a lulav. In every matter, there are points, lines, and surfaces, and a surface only exists in an object with three dimensions, which are six sides (Hilchot Mechira, Chapter 17). Therefore, the sages said (Eruvin 80a) that a lechi (side post) from an Asherah tree is valid, even though a lechi requires a height of ten tefachim, because anything that does not require a measure of its dimensions but only its length is considered like lines and is permitted

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in all matters (ibid). A get is similar to a lechi. Further, for those who say that anything destined to be burned is considered as already burned, i.e., Rabbi Shimon, who holds throughout the Talmud that anything destined for a certain purpose is considered as if it has already been used for that purpose, it is certainly not a valid get. This is worse than the concept of "crushed measure" because it is considered as already burned and does not exist in the world at all (and there is a difficulty with what the Gra wrote in his second gloss, "and it is not, etc.," as everyone agrees that "crushed measure" exists, but they do not hold that it is considered as already burned).

ג. ולפ"ז דברי רבינו הרמ"א תמוהים דהר"ן לא כתב זה רק לר"ש אבל בכל הש"ס חכמים פליגי על ר"ש ויחיד ורבים הלכה כרבים ויש מי שרוצה לומר דהרמב"ם ז"ל פוסק כר"ש ואינו כן דיש ראיות רבות שפוסק דלא כר"ש (פר"ח וכ"כ הגר"א) וראיה שהרי פסק שם דלחי של אשרה כשר ולכן פסקו דלא כרבינו הרמ"א (הגר"א והחמ"ח והפר"ח) אמנם מלחי אין ראיה כל כך די"ל דס"ל דלכן לחי של אשרה כשר משום דאע"ג דכתותי מיכתת מ"מ אם היה מדבק הכתיתים בכותל הלחי כשר (תוס' שם) אבל גט צריך ספר אחד ולא שנים ושלשה ספרים כדאיתא בגמ' (כ':):

3. Therefore, the words of our master, the Rema, are puzzling, because the Ran only wrote this according to Rabbi Shimon. However, throughout the Talmud, the Sages dispute Rabbi Shimon, and the law follows the majority. Some want to say that the Rambam, of blessed memory, rules according to Rabbi Shimon, but this is not so, as there are many proofs that he does not rule according to Rabbi Shimon (Peri Chadash, and so writes the Gra). And the proof is that he ruled there that the side post of an idolatrous tree is valid; therefore, they ruled not according to our master, the Rema (the Gra, the Chochmat Shlomo, and the Peri Chadash). However, from the side post, there is not such a strong proof, because it can be said that he holds that the side post of an idolatrous tree is valid because, although it is crumbled and ground, nevertheless, if one were to stick the crumbs to the wall, the side post would be valid (Tosafot there). But a bill of divorce requires one book and not two or three books, as it is stated in the Talmud.

ד. ומטעם שבארנו נלע"ד דדבריו צודקים וכוונה אחרת לוטה בדבריו ולאו מטעם כל העומד לשרוף כשרוף דמי דוודאי לא קיי"ל כר"ש אלא דה"פ דכמו שאמרו חז"ל בשופר ולולב וחליצה של עיר הנדחת ושל אשירה דכיון דצותה התורה לשרפם ולבערן מן העולם נהי דלאו כשרוף דמי מ"מ כמפורדים חשיבא דכתותי מיכתת שיעורא וליכא שיעור הנצרך ה"ה לגבי גט נהי דלא בעינן שיעורא מ"מ ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים והאי כיון דכתותי מיכתת כמה ספרים יש בו וזהו שכתב רבינו הרמ"א דבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה כמו אשירה דכתיב ואשיריהם תשרפון באש ועיר הנדחת ותקרובת דבכולהו גזרה התורה לבערן מן העולם ולשורפן (כמ"ש רש"י בר"ה כ"ח. וסוכה ל"א: ויבמות ק"ג:) וס"ל כדעת רוב הפוסקים דבשארי איסורי הנאה אף שמצותן בשריפה כדתנן שילהי תמורה מ"מ לא אמרינן בהו כתותי מיכתת שיעורא (ואין כוונתו לדברי הר"ן כדברי המרשים בש"ע ודע דמ"ש רש"י ז"ל בר"ה שם בד"ה כתותי דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי וכו' אין כוונתו לדר"ש אלא לעניין דכתותי מיכתת ע"ש ודו"ק):

4. And based on what we have explained, it appears to me that his words are correct, and a different intention is hidden in his words. It is not because of the principle that anything destined to be burned is considered as already burned, for we certainly do not follow Rabbi Shimon in this matter. Rather, the interpretation is as follows: just as our sages said regarding a shofar, a lulav, and the act of chalitzah from a city condemned for idolatry or from an asherah tree, that since the Torah commanded that they be burned and removed from the world, even though they are not literally considered as if already burned, nevertheless they are considered as fragmented, as if their measurement is shattered, and they do not have the required measurement. Similarly, regarding a get (divorce document), although we do not require a specific measurement, the Torah still said it should be one document and not two or three, and since this is considered as shattered, it is like having multiple documents within it. This is what our teacher, the Rema, wrote: something that needs to be eradicated from the world and needs burning, like an asherah tree, as it says "and their asherah trees you shall burn with fire," and a city condemned for idolatry, and offerings to idols, in all of which the Torah decreed that they be eradicated from the world and burned (as Rashi wrote in Rosh Hashanah 28 and Sukkah 31 and Yevamot 103). He holds according to the majority of the poskim that in other prohibitions of benefit, even though the mitzvah is to burn them as stated at the end of Temurah, we do not say that their measurement is shattered. (And his intention is not according to the Ran, as some commentaries on the Shulchan Aruch misunderstand. And know that what Rashi wrote in Rosh Hashanah there in the commentary "since it is destined for burning, it is considered as already burned," he did not mean according to Rabbi Shimon but regarding the matter of considering the measurement as shattered. See there and understand well.)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ה. מותר לכתוב גט על דבר שיכול להזדייף והיינו שמוחק מהכתב ואינו ניכר שנמחק ואע"ג דשארי שטרות פסולים על דבר שיכול להזדייף כמ"ש בח"מ סי' מ"ב מחששא שלא ימחוק מהשטר מה שירצה ויכתוב עליו מה שירצה מ"מ בגט כשר והטעם אמרו חז"ל (כ"ב:) דקיי"ל כר"א דעידי מסירה כרתי וא"צ מן התורה לחתום עדים בגט דאם היה צריך מן התורה עידי חתימה בע"כ בעינן שיהא מוכח מתוכן שא"א לעשות בו שום זיוף (תוס') אבל כיון שעידי מסירה הם העיקר ומוסר בפניהם א"א לעשות זיוף שהרי הם קוראים את הגט בשעת המסירה לידה ואם היה בו שום זיוף מאיזה תנאי הלא ידעו מזה ולא יניחו ליתן לה (רש"י) וגם לאחר זמן כשר הגט ואפילו לזמן מרובה כשמביאה הגט מתירין אותה להנשא וגובה כתובתה ולא חיישינן שמא זייפתו דהלא צריכה להביא עידי המסירה (שם) והם זוכרים מה שכתוב בו ואע"ג דקיי"ל דמזוייף מתוכו פסול גם לדידן אבל זה לא מקרי מזוייף מתוכו דכיון שע"י ע"מ יהיה ניכר הזיוף לא מקרי זה מזוייף (ב"ש סק"ג):

5. It is permissible to write a get (bill of divorce) on something that can be forged, meaning that something can be erased from the writing and it is not noticeable that it was erased. And even though other documents are invalid if they can be forged, as it is stated in Choshen Mishpat 42 due to the concern that something might be erased from the document and something else written in its place, nevertheless, a get is valid. The reason, the sages said (Gittin 22b), is because we hold like Rabbi Eliezer that the witnesses of delivery finalize the get, and from the Torah, it is not required to have witnesses sign the get. For if it was required by the Torah to have signing witnesses, it would necessarily need to be evident within the document itself that no forgery could be done (Tosafot). But since the witnesses of delivery are the main factor and it is delivered in their presence, it is impossible to forge it, for they read the get at the time of delivery to the woman, and if there was any forgery from any condition, they would know and not allow it to be given to her (Rashi). And even after a long time, the get is valid, and even after a long period when she brings the get, she is permitted to remarry and collect her ketubah, and we do not worry that perhaps it was forged because she needs to bring the witnesses of delivery (there) and they remember what was written in it. And even though we hold that a forgery within itself is invalid even for us, this is not considered a forgery within itself, because since it is recognizable by the witnesses of delivery, it is not called a forgery (Beit Shmuel, subsection 3).

ו. ויש בזה שאלה והרי לדעת כמה פוסקים כשר בעידי חתימה בלבד אף אם מסר לו בינו לבינה כמו שיתבאר בסי' קל"ג ואפילו להפוסלים בכה"ג מ"מ לכ"ע כשמביאה הגט לב"ד להנשא בו א"צ להביא ע"מ דמטעם זה התקין ר"ג הזקן שיהו עדים חתומים על הגט כדי שלא תצטרך להביא ע"מ וא"כ איך מכשרינן בדבר שיכול להזדייף והלא ביכולת לזייפו והתשובה בזה דבוודאי כן הוא שכשכתוב על דבר שיכול להזדייף מוכרחת להביא ע"מ וזהו שכתב הטור והוא שיהיו ע"מ לפנינו ע"ש (וגם מ"ש רש"י שהבאנו כוונתו כן כמ"ש התוס'):

6. And there is a question regarding this matter: According to several authorities, the document is valid with the signatures of the witnesses alone, even if it was delivered to her privately, as will be explained in Siman 133. And even according to those who invalidate it in such a case, nevertheless, according to all opinions, when she brings the get (divorce document) to the court to remarry, she does not need to bring the witnesses. For this reason, Rabban Gamliel the Elder instituted that witnesses sign on the get so that she would not need to bring the witnesses. So, how do we validate something that could be forged, as it is possible to forge it? The answer to this is that certainly, when it is written on something that can be forged, she is required to bring the witnesses. This is what the Tur wrote: "And the witnesses must be present before us," as mentioned there (and also what Rashi wrote, which we brought, his intention is the same as the Tosafot wrote).

ז. וז"ל הרמב"ם בפ"ד וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה עכ"ל וכ"כ בש"ע ור"ל דהרמב"ם ס"ל דגם בעידי חתימה בלחוד כשר כמ"ש שם ולזה אומר דבזה בעינן דווקא שיתנו לה בע"מ וממילא דכשבאה לינשא צריכה להביא ג"כ עידי המסירה:

7. And these are the words of the Rambam in Chapter 4: "And one may write on something that can be forged, provided that it is given to her in the presence of witnesses of delivery." And so it is written in the Shulchan Aruch. And it means that the Rambam holds that even with only witnesses to the signing, it is valid, as he writes there. Therefore, he says that in this case, specifically, it is required to give it to her in the presence of witnesses of delivery. Consequently, when she comes to remarry, she must also bring the witnesses of delivery.

ח. מצד הסברא נראה דה"ה אם הביאה עידי חתימה ומעידין שלא נעשה בו שום זיוף ג"כ מותר דמה לי ע"מ או ע"ח אבל הטור כתב דעידי חתימה אפילו הם לפנינו פסול ע"ש וצ"ל הטעם משום דס"ל דכל גט בלא ע"מ הוי פסול ולכן כאן שנכתב על דבר שיכול להזדייף הורע חזקתו וחיישינן שמא לא היו עדים בשעת מסירה (ב"י בשם הרא"ש) ולפ"ז להרמב"ם דלא מצריך ע"מ נסתלק חשש זה ומועיל גם ע"ח כשמעידין (שם) ומיהו אפשר לומר דגם לדעת הרמב"ם פסול בכאן בלא ע"מ דהוה כמזוייף מתוכו ולא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מזוייף ממש דא"כ אף ע"מ לא מהני רק לעניין זה הוה כמזוייף דלא סמכינן על ע"ח לחוד רק דווקא על ע"מ (חמ"ח) ועוד דבכאן יש לגזור היכא שעידי חתימה באים לפנינו אטו היכא שאין באים לפנינו אלא עדים המכירים חתימתן דזה הוא קיום בכל מקום דאז וודאי חיישינן לשמא עשתה בו איזה זיוף וגם שמא זייף החתימות עד שנראה למקיימים שהם חתימות העדים החתומים בו דכשכתוב על דבר המזדייף איתרע ליה חזקה דכשרות (ב"י) ולכן אפילו להרמב"ם לא מהני כשאין עידי מסירה לפנינו (וכ"כ הב"ש סק"ג ודלא כחמ"ח סק"ב שרצה להקל לדעת הרמב"ם ודיוקו אינו מובן ודו"ק):

8. From a logical perspective, it appears that if she brings witnesses of the signatures and they testify that there was no forgery, it is also permitted. For what difference does it make if it is witnesses of delivery or witnesses of signatures? However, the Tur wrote that witnesses of signatures, even if they are before us, are invalid. See there. The reason must be because he holds that any bill of divorce (get) without witnesses of delivery is invalid. Therefore, here, where it was written on something that can be forged, its presumption is weakened, and we are concerned that perhaps there were no witnesses at the time of delivery (Beit Yosef in the name of the Rosh). According to this, for the Rambam, who does not require witnesses of delivery, this concern is removed, and witnesses of signatures when they testify are effective (there). However, it is possible to say that even according to the Rambam, it is invalid here without witnesses of delivery, because it is considered forged internally, not truly forged. If so, even witnesses of delivery would not help, but for this matter, it is considered forged, and we do not rely on witnesses of signatures alone, only specifically on witnesses of delivery (Chovat HaMechokek). Furthermore, here we should decree when witnesses of signatures come before us, lest they do not come before us, but only witnesses who recognize their signatures. This is the validation everywhere, for then we surely are concerned that perhaps she did some forgery or perhaps forged the signatures to the extent that it appears to the validators that they are the signatures of the signed witnesses. When it is written on something that can be forged, its presumption of validity is weakened (Beit Yosef). Therefore, even according to the Rambam, it does not help when there are no witnesses of delivery before us (and so wrote the Beit Shmuel, section 3, and not like the Chovat HaMechokek, section 2, who wanted to be lenient according to the Rambam, and his reasoning is not understood. And examine this matter thoroughly).

ט. וכיון שכותבין על דבר שיכול להזדייף לכן מותר לכתוב על הדיפתרא והוא קלף שלא נגמר עיבודו ויכולין לעשות בו זיוף וכן כותבין על נייר המחוק ולא מיבעיא אם ימחוק כל הנייר והגט והעדים יהיו על המחק דכשר גם בשאר שטרות דאין כאן חשש שמא ימחוק ויכתוב מה שירצה דהרי א"כ יהיה נכתב על נייר שנמחק שתי פעמים והחתימות על נייר שנמחק פעם אחת ויכירו הכל הזיוף ואפשר דבכה"ג א"צ להביא עידי מסירה כלל (עב"י וחמ"ח סק"ג) אלא אפילו לכתוב הגט שלא על המחק והעדים על המחק דהשתא וודאי ימחוק גם הגט ויחזור ויכתוב ולא יהיה ניכר דבשניהם יהיה המחק רק פעם אחת מ"מ כיון דלא שרינן בלא הבאת ע"מ תו אין כאן חשש דהם יזכרו כמ"ש וכן אם הגט על המחק והעדים שלא על המחק ג"כ כשר כיון שיש ע"מ (ובזה גם לתוס' ור"ן ורא"ש צריך ע"מ דבשטרות פסול כה"ג כמ"ש בח"מ סי' מ"ה ובזה א"ש לשון המשנה גיטין כ"א: אין כותבין על הנייר המחוק דלדבריהם צ"ע הלשון כיון דאעדים קאי ע"ש בתוס' כ"ב. ד"ה לא ולפמ"ש א"ש ודו"ק):

9. And since it is written on a material that can be forged, therefore it is permissible to write on "diftara," which is parchment that has not been fully processed and can be forged. Similarly, it is permissible to write on erased paper. And it is not only when the entire paper is erased and both the get (divorce document) and the witnesses' signatures are on the erased part that it is valid, but also for other documents there is no concern that one might erase and write whatever he wants, for if so, it would be written on paper that has been erased twice and the signatures on paper that has been erased once, and everyone would recognize the forgery. And it is possible that in such a case, there is no need to bring delivery witnesses at all (see Beit Yosef and Choshen Mishpat, section 3). However, even if the get is written not on the erased part and the witnesses sign on the erased part, then surely the get will also be erased and rewritten, and it will not be recognizable, since both will have the erasure only once. Nevertheless, since we do not permit without bringing delivery witnesses, there is no concern, as they will remember, as mentioned. Similarly, if the get is on the erased part and the witnesses not on the erased part, it is also valid because there are delivery witnesses (and in this case, even according to Tosafot, Ran, and Rosh, delivery witnesses are needed, as in other documents it is invalid as mentioned in Choshen Mishpat, section 45, and in this way the language of the Mishnah in Gittin 21b is understandable: "We do not write on erased paper"—according to their view, the language needs examination, since it refers to witnesses, see Tosafot 22a, s.v. "not," and according to what was said, it is clear, see and pay attention).

י. וכן תנן (י"ט.) דכותבין על עלה של זית אף שיכולין לזייפו וכתבו התוס' והר"ן דרק בעלה של זית שהוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דבר המתקיים התירו חכמים דשל זית הוא עב ומתקיים ימים רבים דנהי דהתירו על דבר שיכול להזדייף מ"מ בעינן דבר שיכול להתקיים וכן תניא בתוספתא (פ"ב) על עלי זית על עלי דלעת על עלי חרוב על דבר שהוא של קיימא כשר על עלי חזרין על עלי כרשין על עלי בצלים על עלי ירקות על כל דבר שאינו של קיימא פסול וכו' עכ"ל:

10. And so it is taught (Yoma 19a) that one may write on an olive leaf even though it can be forged. Tosafot and the Ran wrote that the sages permitted writing only on an olive leaf, which is something that lasts, because an olive leaf is thick and endures for many days. For although they permitted writing on something that can be forged, nonetheless, it must be something that can endure. And so it is taught in the Tosefta (Chapter 2) that writing on olive leaves, gourd leaves, carob leaves— on anything that endures—is valid. Writing on beet leaves, leek leaves, onion leaves, vegetable leaves —on anything that does not endure—is invalid, etc. This concludes the text.

יא. אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע לא הזכירו זה והיה אפשר לומר דלאו משום דלא ס"ל כהתוספתא אלא כיון שכתבו דכותבין על עלה של זית ממילא משמע דעל עלין אחרים אין לכתוב ואף שיש עלין של דלעת ושל חרוב שרשאין לכתוב לא חששו להאריך בזה בדבר שאינו שכיח כלל אמנם מהרמב"ם יש ראיה דלא ס"ל כהתוספתא ממה שמכשיר ברושם על עור אף שאינו מתקיים ויתבאר בסי' קכ"ה ובתוספתא פוסל זה ולכן כתב המגיד משנה שדחה התוספתא מהלכה מפני שלא הובאה בש"ס ע"ש (בפ"ד ה"ז) ודחה התוספתא מפני הירושלמי לפי גירסתו שיתבאר שם בס"ד וגם בעלה כתב סתם עלין וכ"כ בש"ע:

11. However, the Rif, Rambam, Rosh, Tur, and Shulchan Aruch did not mention this, and it could be said that it is not because they do not agree with the Tosefta, but since they wrote that one may write on an olive leaf, it is implicitly understood that on other leaves one should not write. And even though there are leaves of gourd and carob on which it is permitted to write, they did not bother to elaborate on this because it is not common at all. Nevertheless, from the Rambam, there is evidence that he does not agree with the Tosefta from the fact that he permits writing with a mark on leather even though it does not last, which will be explained in Siman 125. And in the Tosefta, this is invalidated. Therefore, the Magid Mishneh wrote that the Tosefta was dismissed from the halacha because it was not brought in the Talmud. (See there, in Chapter 4, Halacha 7.) And he dismissed the Tosefta due to the Yerushalmi according to his version, which will be explained there with God's help. And also, regarding the leaf, he simply wrote "leaves," and so it is written in the Shulchan Aruch.

יב. ועוד נ"ל דמירושלמי שבעניין זה דחה את התוספתא דהירושלמי פריך על עלה של זית ולא כמקורע הוא אמר ר"ז אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי כשר עכ"ל והמפרשים פירשו דקושייתו היא מפני שעל עלה אחד א"א לכתוב כל הגט וצריך לכתוב על כמה עלין והתורה אמרה ספר אחד ולא שנים וג' ספרים ע"ש ולבד שאין הלשון מסכים לפירושם והרי דין זה דספר אחד ולא שנים וג' ספרים לא נמצא כלל בירושלמי וגם הרמב"ם לא הביאו ויתבאר בס"ס זה בס"ד ולכן נ"ל דה"פ דהירושלמי לא ס"ל כהתוספתא דעלה של זית עדיף אלא הוא ככל עלין ולכן פריך ולא כמקורע הוא כלומר דמיועד לקרוע ואינו מתקיים לזה מתרץ דא"צ אריכות בגט אלא בששה תיבות כשר ואין דרך העלה ליפול לשברי שברים אלא לחתיכות ויהיה שלם כשיעור ששה תיבות וכן בכל עלי אילנות כן ולכן לא כתב הרמב"ם עלה של זית אלא סתם עלין אבל הרי"ף והרא"ש והטור כתבו עלה של זית ע"ש ומיהו לדינא פשיטא שאין לשנות מהתוספתא (וז"ש בירושלמי אח"כ ואתיא כיי דמר ר"א אם פירש פסול ואם לא פירש כשר לפמ"ש ה"פ אם פירש באריכות פב"פ ממקום פלוני או העומד היום וכו' פסול דחתיכה גדולה כזו לא יתקיים ואם לא פירש אלא ו' תיבות כנ"ל כשר ודו"ק):

12. Furthermore, it appears to me that from the Jerusalem Talmud on this matter, it rejects the Tosefta. The Jerusalem Talmud questions regarding an olive leaf: Is it not like a torn piece of paper? Rabbi Zeira said: Even if one writes, "I, so-and-so, am divorcing my wife," it is valid. So the interpreters explained that the question is because it is impossible to write the entire get (bill of divorce) on one leaf, and one would need to write on several leaves, and the Torah says "a book" (sefer) and not two or three books. However, not only does the language not agree with their interpretation, but the rule that a book must be one and not two or three books is not found at all in the Jerusalem Talmud, and Rambam did not bring it up either, as will be clarified later in this section with God's help. Therefore, it appears to me that the explanation of the Jerusalem Talmud is that it does not hold like the Tosefta that an olive leaf is preferable; rather, it is like any leaf. Hence, the question is: Is it not intended to be torn and does not last? The answer is that a get does not need to be lengthy; even six words suffice for it to be valid. And a leaf does not typically break into many pieces, just into parts, and it will remain whole for the measure of six words. This is true for any tree leaves. Therefore, Rambam did not specify an olive leaf but just leaves in general. However, the Rif, Rosh, and Tur did mention an olive leaf. Nevertheless, for practical halacha, it is clear that one should not deviate from the Tosefta. (And this is what the Jerusalem Talmud meant afterward: "And it comes out like Rabbi Eliezer; if he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

elaborates, it is invalid, and if he does not elaborate, it is valid." According to what I have explained, this means that if he elaborates at length, like "so-and-so from such a place or standing today, etc.," it is invalid because such a large piece will not endure. But if he does not elaborate and only writes six words, as mentioned, it is valid. Consider this carefully.)

יג. וכן רשאי לכתוב על חרס ועל כל מה שירצה ואפילו על בעלי חיים לבד על מחובר פסול משום דכתיב וכתב ונתן ודרשינן מי שאינו מחוסר בין כתיבה לנתינה אלא נתינה יצא מחובר שמחוסר קציצה ונתינה (כ"א:) ולכן גם בכותב על בעלי חיים צריך למסור לה כל הבעל חי בשלימות ולא לקצוץ ממנו רק מקום כתיבת הגט וליתנו לה דא"כ הוה מחוסר קציצה (שם) וכן בכל דבר שכותב עליו את הגט אין לחתוך ממנו אחר הכתיבה המקום שלא נכתב עליו הגט מטעם זה כמו שיתבאר בס"ד בסעי' כ"ג וכ"ד:

13. And similarly, one is permitted to write on pottery and on anything he wishes, even on living beings, except on something attached (to the ground), which is invalid because it is written "and he shall write and give" and we derive that it must be something that is not lacking anything between writing and giving except for giving. This excludes something attached, which requires cutting and giving (Gittin 21b). Therefore, even when writing on living beings, one must give her the entire living being in its entirety and not cut off only the part where the get (bill of divorce) is written and give it to her, for if so, it would require cutting (Gittin 21b). Similarly, regarding anything on which the get is written, one must not cut off the part that was not written upon after writing, for this reason, as will be explained with God's help in sections 23 and 24.

יד. ויש בזה שאלה הרי בגט כתיב לשון ספר וכתב לה ספר כריתות ובפרשת סוטה כתיב ג"כ וכתב הכהן את האלות האלה בספר ולמה בגט כשר כל דבר לבד מחובר ובסוטה (י"ז.) תנן שאינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדיפתרא אלא על המגילה שנאמר בספר קלף (רש"י) ואע"ג דבגיטין שם תניא ספר אין לי אלא ספר מניין לרבות כל דבר ת"ל וכתב לה מ"מ ע"ש אבל א"כ נדרוש גם בסוטה כן (ועתוס' שם ד"ה לא) ואע"ג דבגיטין י"ל כלל ופרט וכלל דונתן חזר וכלל (תוס') אבל באמת דרשא זו אינו אליבא דהלכתא אלא לריה"ג שם (כדאמר שם ורבנן האי וכתב מאי עבדי ליה וערש"י ודו"ק):

14. There is a question regarding this matter: it is written in a bill of divorce (get) using the expression "book," as it says, "and he shall write for her a document of severance." In the passage regarding the Sotah, it is likewise written, "the priest shall write these curses in a book." Why is it that for a bill of divorce any material is acceptable except for something attached, whereas for a Sotah (Sotah 17a) it is taught that it cannot be written on a tablet, paper, or diftera, but only on a scroll, as it is stated "in a book," meaning parchment (Rashi)? Even though in Gittin it is taught that "book" only explicitly means a book, how do we know it includes any material? The verse states "and he shall write for her," implying any material (see there). But if so, we should also interpret the verse regarding Sotah in the same way (and see Tosafot there, s.v. "not"). Although in Gittin one could say that the principle of general and specific, and general again applies, since "and he shall give" returns and generalizes (Tosafot), in truth, this derivation is not according to the halachic ruling, but according to Rabbi Yehuda HaNasi there (as it says there: and the Rabbis, what do they do with "and he shall write"? See Rashi and scrutinize well).

טו. אמנם באמת הירושלמי בסוטה שם הקשה כן ותירץ דבסוטה כתיב בספר ובע"כ פירושו לכתוב על קלף אבל בגט דכתיב וכתב לה ספר משמע דלספירת דברים הוא דאתי (כרבנן דריה"ג ובזה מובנים עומק דברי רש"י בגיטין שם ד"ה אי כתב בספר ע"ש וד"ה וכתב לה מה עבדי ליה ע"ש דלכאורה דבריו תמוהין ולהירושלמי כוונתו בטוב טעם ודברי תוס' בסוטה שם צע"ג ע"ש ודו"ק):

15. Indeed, the Jerusalem Talmud in Sotah there poses this question and answers that in the case of Sotah, it is written "in a book," and therefore it must be written on parchment. However, regarding a get (divorce document), where it is written "and he shall write for her a document," it implies it is referring to the recounting of matters (as per the Rabbis of Rabbi Yehuda HaNasi). This elucidates the depth of Rashi's words in Gittin there, s.v. "if he wrote in a book," and s.v. "and he wrote for her, what does he do with it," which at first glance are puzzling, but according to the Jerusalem Talmud, his intention is with good reasoning. The words of Tosafot in Sotah there also require further investigation. Pay close attention (and understand it well).

טז. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' וכותבין על כל דבר תלוש וי"א דווקא בדבר שהוא של קיימא אבל אם כתב בעלה של בצלים או ירקות וכדומה לזה פסול עכ"ל והנה בתוספתא שהבאנו כתוב ג"כ לשון פסול ולא בטל ואע"ג דלפי התוספתא נראה דהוא בטל מן התורה אפשר דהתוספתא אינו מחלק בין לשון פסול לבטל דכן מוכח בתוספתא בכל הדינים ע"ש אבל הפוסקים שדקדקו בלשון זה נ"ל דרבינו הרמ"א בדקדוק כתב כן משום דלדעת הרמב"ם והב"י לאו דווקא עלה של זית כמו שבארנו בסעי' י"ב לכן כתב פסול ונ"מ דאם קבלה קדושין מאחר צריכה גם ממנו גט לדעת הרמב"ם והב"י (כנלע"ד):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

16. Rabbeinu the Rema wrote in section 2: "One may write on any detached item, and some say it must specifically be on something that is durable. But if one writes on an onion or vegetable leaf and the like, it is invalid." And behold, in the Tosefta we brought, it also says the term "invalid" and not "nullified." And even though according to the Tosefta it appears that it is nullified from the Torah, it is possible that the Tosefta does not differentiate between the terms "invalid" and "nullified" as it is evident in the Tosefta in all laws there. However, the poskim (decisors) who were precise with this language, it seems to me that Rabbeinu the Rema wrote this precisely because according to the Rambam and the Beit Yosef it is not specifically an olive leaf as we explained in section 12. Therefore, he wrote "invalid," and the practical difference is that if she received kiddushin (betrothal) from another, she would also need a get (divorce document) from him according to the Rambam and the Beit Yosef (as it appears to me).

יז. עוד כתב דלכתחלה יש לכתבו על קלף מתוקן לס"ת תפילין ומזוזות אבל לא בעינן מעובד לשמו אבל אין עיכוב בדבר זה ואפילו אם נכתב על נייר שקורין פאפי"ר בכל כתב כשר עכ"ל ביאור דבריו דהקלף יהיה מתוקן כמו שמתקנים לס"ת (חמ"ח) דאלו מעובד לקדושת ס"ת אסור לכתוב עליו גט דאין בו קדושה כלל אלא שיהיה מעובד בטוב כמו שמעבדין לס"ת ואע"ג דגם על הדיפתרא כשר כמ"ש מ"מ לכתחלה טוב יותר על קלף כדי שלא יהיה ראוי להזדייף ולא תצטרך להביא עידי מסירה וזה שכתב בכל כתב כשר אין כוונתו דאפילו שלא בכתב אשורית דהרי בהדיא כתב בסי' קכ"ו דאין להכשיר בכתב אחר רק במקום עיגון ושעת הדחק אלא דה"פ דא"צ לדקדק בכתיבה תמה כבס"ת וכ"כ מפורש בדרכי משה ע"ש:

17. Additionally, he wrote that ideally, it should be written on parchment that is properly prepared for Torah scrolls, tefillin, and mezuzot, but it does not need to be processed for the sake of its sanctity. However, this is not a strict requirement, and even if it is written on paper called "papyrus" in any script, it is valid. The explanation of his words is that the parchment should be prepared as it is prepared for Torah scrolls (according to the Chayei Adam), as writing a get (divorce document) on parchment processed for the sanctity of a Torah scroll is prohibited since it has no sanctity. It just needs to be well-processed like the parchment for a Torah scroll. And although writing on diphthera (unfinished parchment) is also valid, as mentioned, it is better to use parchment initially so that it is not prone to forgery and does not require bringing witnesses for delivery. When he writes that any script is valid, he does not mean any script other than Ashurit script, as it is clearly written in section 126 that only Ashurit script is acceptable, except in cases of agunah (a woman chained to her marriage) or pressing circumstances. Rather, the meaning is that one does not need to be meticulous about perfect script as is required for a Torah scroll, as is explicitly stated in Darkei Moshe.

יח. והנה עתה בכל תפוצות ישראל כותבין לכתחלה על נייר שקורין פאפי"ר ויש לעיין הרי בגיטין מחמרינן חומרות יתירות ולמה לא קפדינן לצאת דברי רבינו הרמ"א לכתוב לכתחלה על קלף והלא קלף מצוי בינינו הרבה ואין זה שעת הדחק וכבר נתעוררו בזה הגדולים מהר"מ בן חביב בספרו גט פשוט והט"ז וז"ל מהר"מ ואנו לא ראינו ולא שמענו מי שחשש בזה אפילו לכתחלה והמנהג פשוט פה ירושלים תוב"ב ובכל א"י וגיטין הבאים ממדה"י שהם כתובים על נייר שלנו שקורין פאפי"ר וכן העיד הב"ח סי' קכ"ו שכל הגיטין הבאים מסאלוניקי וממצרים ויתר מקומות תוגרמה אין נכתבים על קלף והני ניירות שלנו אינם יכולים להזדייף דאם יהיה שום אות או תיבה כתובה על המחק מיד הוא נרגש וניכר לעיני כל רואיו ולכן יש להתיר גיטין הכתובין על הנייר כמו הכתובין על קלפים העפוצים וא"צ להביא עידי מסירה לפנינו אלא בעידי קיום סגי וזה ברור עכ"ל וז"ל הט"ז לפי הנראה יותר כשר לכתוב על פאפי"ר שקלף שלנו אפשר להזדייף יותר לגרור ממנו כי חזק ועב הוא משא"כ בנייר שא"א כלל לגרור בו שלא יהא נראה הגירור ואף שהיה המנהג בארצות אלו לכתוב על קלף מ"מ בשעת הגזירות במדינות וואלין ואוקריינא שהוצרכו הרבה לתת גט מצוה ולא היה מצוי קלף הורגלו לכתוב על פאפי"ר ומשם התפשט גם לשאר מקומות עכ"ל וכעין זה כתבו כמה גדולים (עפ"ת) ולכן חלילה לשנות מכפי המנהג ורק יש לכתוב על נייר טוב וחלק ולא על נייר פשוט שקורין ביבול"א או ראסחאזנ"א שאינו חלק ויש בו גומות גומות ואין הכתב מיושר וגם נ"ל שיש ליזהר מלכתוב על הניירות הגדולים ועבים כקלף דאולי ביכולת למחוק בהם שלא יהא ניכר ויהיה יכול להזדייף ויצטרכו עידי מסירה תמיד ורק יש לכתוב על נייר שרייב או רעגאל וכן אנו נוהגים בכל מדינתינו:

18. And behold, now in all the communities of Israel, they initially write on paper called papel (Papi'r). And we must consider: In matters of divorce documents (Gittin), we are stringent with numerous stringencies. So why do we not insist on following the directive of our master, the Rema, to write initially on parchment (Klaf)? Parchment is readily available among us, and this is not a time of exigency. The great authorities, Rabbi Moses ben Habib in his book "Get Pashut" and the Taz, have already addressed this issue. Rabbi Moses ben Habib states: "We have neither seen nor heard of anyone being concerned about this even initially. The custom in Jerusalem, may it be built and established, and throughout the Land of Israel, as well as Gittin from overseas, is that they are written on our paper called papel." Similarly, the Bach testified in section 126

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that all Gittin from Salonika, Egypt, and other places in Turkey are not written on parchment. Our papers cannot be forged, for if any letter or word is written over an erasure, it is immediately noticeable and apparent to all who see it. Therefore, it is permissible to write Gittin on paper just as on treated parchment, and there is no need to bring delivery witnesses before us, as certification witnesses suffice. This is clear. The Taz writes: "It appears to be more kosher to write on papel since our parchment can be more easily forged by scraping because it is thick and strong, unlike paper, where scraping is impossible without it being noticeable. Even though the custom in these lands was to write on parchment, during the decrees in the lands of Wallachia and Ukraine, where many needed to give a divorce out of necessity and parchment was not available, they became accustomed to writing on papel, and from there it spread to other places." Similarly, many authorities wrote (see "Pri Tohar"). Therefore, it is forbidden to change from the custom, and one should only write on good and smooth paper, not on simple paper called Bibola or Raschazana, which is not smooth and has pits, making the writing uneven. It also appears to me that one should be cautious not to write on large and thick papers like parchment, for it might be possible to erase on them without it being noticeable, leading to forgery, and requiring delivery witnesses constantly. Instead, one should write on Schreib or Regal paper, and this is how we conduct ourselves in our country.

יט. כותב על יד העבד ונותן לה את העבד ועל קרן הפרה ומוסר לה העבד והפרה בפני עדים אבל לא יחתוך יד העבד וקרן הפרה ויתן לה ואם כתב וחתך ונתן לה אינו גט מן התורה משום דבעינן שלא יהא קציצה בין כתיבה לנתינה כמו שבארנו ואע"ג דלגבי שחיטה מקרי שן וצפורן מחובר כשהן מחוברין בהבעל חי כמ"ש ביו"ד סי' ו' שאני התם דלא שייך ליתן כל הבע"ח דאין שם נתינה לפיכך וודאי דבטל השן והצפורן להבעל חי והוה כמחובר משא"כ בגט דמוסר לה כל הגוף וכל הגוף אינו מחובר (חמ"ח) והא דלא חיישינן שמא יחתוך הקרן מהפרה דאין דרך לחתוך (ב"ש) וכ"ש שאין רשאי לחתוך יד העבד וגם א"צ העבד להיות כפות דזה אינו אלא בקניין שעל העבד דזהו מטעם חצר וחצר מהלכת לא קנה ובגט הכתוב עליו לא שייך זה שנותן לה כל העבד (שם) ואם חקק על יד האשה את הגט אינה מגורשת שהרי לא נתן לה כלום (שם):

19. He writes on the hand of the slave and gives her the slave, or on the horn of the cow and gives her the slave and the cow in the presence of witnesses. But he should not cut off the hand of the slave or the horn of the cow and give it to her. If he wrote and then cut it off and gave it to her, it is not a valid get (divorce document) according to the Torah, because we require that there should be no interruption between the writing and the giving, as we have explained. And even though regarding slaughtering, a tooth or a nail is considered attached when they are attached to a living animal, as stated in Yoreh De'ah, section 6, it is different there because it is not relevant to give the entire living animal, as there is no concept of giving there. Therefore, certainly the tooth and the nail are nullified to the living animal and are considered attached. This is not the case with a get, where he gives her the entire body, and the entire body is not attached. And the concern that he might cut off the horn from the cow is not considered, because it is not customary to cut it off. Certainly, he is not allowed to cut off the hand of the slave. Also, the slave does not need to be bound, as this is only relevant in a transaction involving the slave, which is because of the concept of a moving courtyard, which does not acquire. But with a get that is written on him, this is not relevant, since he gives her the entire slave. And if he engraved the get on the hand of the woman, she is not divorced because he has not given her anything.

כ. כתיבת גט על יד האדם הוה כתב שיכול להזדייף וצריכה תמיד לעידי מסירה ורק אם כתב בכתובת קעקע דאינה נמחקת עולמית א"צ ע"מ (גמ' כ:) ואע"ג דיש איסור לאו בכתובת קעקע מ"מ הגט כשר כמו בכתבו על איסורי הנאה (תוס') ועוד דמן התורה אין איסור עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחול כדתנן במכות (כ"א:) ומיהו איסורא דרבנן איכא (שם):

20. The writing of a get (divorce document) by a person is considered writing that can be forged, and it always requires witnesses to the delivery. However, if it is written as a tattoo, which is never erased, it does not require [witnesses to the delivery] (Gemara 20b). And although there is a prohibition against tattooing, nevertheless the get is valid, just as if it were written on items forbidden for benefit (Tosafot). Furthermore, from the Torah, there is no prohibition unless one writes and tattoos with ink and with kohl, as it is taught in Makkot (21b). However, there is a rabbinic prohibition (there).

כא. י"א שצריך ליתן לה בפירוש העבד והפרה והיינו כשמוסר לה העבד והפרה שהגט כתוב עליהן ואומר לה הא גיטך יאמר לה והן שלך אבל בסתמא כשנותן לה העבד והפרה ואומר לה הא גיטך אינו במשמע שכל העבד והפרה נותן לה אלא היד והקרן והגט בטל (ר"ן בשם רמ"ה ורשב"א) והטעם דמסתמא אין נראה שכל הגוף יתבטל להיד והקרן ואדרבא היד והקרן טפלים להגוף ולא נתן לה כלום (כ"מ מהר"ן ע"ש במשנה) ושארי הפוסקים לא הזכירו זה וגם מירושלמי לא משמע כן דאמרינן (פ"ב ה"ג) על המשנה דעל קרן של פרה ונותן לה את הפרה וכו' מתניתא כשאמר לה הרי גיטך אבל אם אמר לה הרי גיטך והשאר לכתובתיך נתקבלה גיטה וכתובתה כאחת עכ"ל הרי מפורש דגם כשאומר לה בסתם הרי גיטך הגט כשר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דכוונתו על כל הגוף וצ"ע ולכן יש להחמיר כשני הדעות ובטור וש"ע לא הובא כלל מעניין זה (ובב"י הביא):

21. Some say that one must explicitly give her the servant and the cow, meaning that when he hands her the servant and the cow upon which the get (divorce document) is written, and says to her, "Here is your get," he must also say to her, "And they are yours." But if he gives her the servant and the cow and merely says, "Here is your get," it does not imply that he gives her the entire servant and cow, but rather only the hand and the horn (i.e., the part upon which the get is written), and the get is invalid (according to the Ran in the name of the Ramah and the Rashba). The reason is that it is not reasonable to assume that the entire body is nullified to the hand and the horn; on the contrary, the hand and the horn are subordinate to the body, and he has given her nothing (as explained by the Ran in the Mishnah). Other poskim (decisors of Jewish law) do not mention this, and it does not appear this way in the Jerusalem Talmud either. For it says (Yerushalmi, Chapter 2, Halacha 3) regarding the Mishnah that if he wrote on the horn of a cow and gave her the cow, etc., the Mishnah is when he says to her, "Here is your get." But if he says to her, "Here is your get, and the rest for your ketubah," she has received both her get and her ketubah at once. Hence, it is explicit that even when he says to her simply, "Here is your get," the get is valid, as his intention is for the entire body. This requires further study, and therefore one should be stringent according to both opinions. In the Tur and Shulchan Aruch, this matter is not mentioned at all (and in the Beit Yosef it is brought).

כב. עוד מיבעי ליה בירושלמי שם אם מסר לה הפרה במסירה באופן שבמכירה היתה הפרה נקנית להקונה אם מסר לה בגט כה"ג אם הוה כמכר וקנתה הגט והגט כשר או דילמא כיון דבגט כתיב ונתן בידה עד שתהא כולו בידה ע"ש והביאור נ"ל דהנה בקניין מסירה קיי"ל בח"מ סי' קצ"ח דא"צ רשות לוקח כלל וגם אינו מוסר מיד ליד אלא כיון שאחז בה הלוקח בפני המוכר או במצותו הו"ל מסירה וא"כ בגט כה"ג אין כאן ונתן בידה או אפשר כיון דבקניין קנה גם הגט כשר ולא איפשטא הבעיא (ומיושב קושית הש"ק ע"ש):

22. The Jerusalem Talmud further inquires there: If he handed her the divorce document (get) in a manner that in a sale transaction the cow (or other object) would be acquired by the buyer, does this mean that if he handed her the get in the same manner, it would be like a sale and she would acquire the get, making the get valid? Or perhaps, since it is written in the context of a get "and he shall place it in her hand," it must be entirely in her hand? See there. The explanation seems to me as follows: In the acquisition by handing over (kinyan mesirah), we hold in Choshen Mishpat, Siman 198, that it does not require the buyer's domain at all, nor does it need to be handed over from hand to hand; rather, once the buyer has grasped it in the presence of the seller or by his command, it is considered a valid transfer. Therefore, in the case of a get in such a manner, it would not be considered "and he shall place it in her hand." Or perhaps, since in the context of acquisition it is valid, the get would also be valid. The question remains unresolved. (And this resolves the difficulty raised by the Sha'ar HaKolel there).

כג. יש מרבותינו דס"ל דזה שפסלה התורה כשהוא מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה אינו אלא בבעלי חיים או במחובר לקרקע שעוקר דבר מגידולו אבל דבר תלוש לא מקרי מחוסר קציצה כגון שכתב על קלף גדול ונכתב הגט על חלק ממנו ודעתו לחתוך החלק וליטלו לעצמו לא מקרי מחוסר קציצה וכתבו בשם רש"י ז"ל שבא לפניו מעשה כזה והכשיר הגט (תוס' כ"א: בשם רשב"ם ורא"ש והטור בשם רש"י וכ"מ מלשונו כ"ב. ד"ה שמא יקטום ע"ש) אבל כל רבותינו חולקים בזה וגם הבה"ג פוסל וכן סתמו כל הפוסקים וכתב הטור מיהו דווקא כשנחתך מקלף גדול הוא דחשיב מחוסר קציצה אבל אם חתכו ממנו דבר מועט כדי ליפותו לא מקרי מחוסר קציצה ומ"מ כתב הרא"ש בסדר הגט שיחתוך הסופר הקלף למדת הגט שלא יצטרך לחתוך עוד ממנו ולפיכך אם טעה הסופר בגט לאחר שכתב קצתו ומתחיל באותה הקלף יחתוך תחלה המועט שכתב עכ"ל:

23. Some of our Rabbis hold that the Torah only disqualified a get (divorce document) when it is lacking cutting between the writing and the giving in the case of living beings or something attached to the ground, where one removes something from its growth. However, a detached item is not considered lacking cutting. For instance, if one wrote on a large parchment and the get was written on part of it, and he intends to cut out that part and keep the rest for himself, it is not considered lacking cutting. They wrote in the name of Rashi, of blessed memory, that such a case came before him, and he validated the get (Tosafot 21b in the name of Rashbam and Rosh, and the Tur in the name of Rashi, and it is implied from his language 22b, "lest he cut it," see there). But all our Rabbis disagree with this, and also Bahag disqualifies it, as do all the decisors. The Tur wrote that this is specifically when it is cut from a large parchment that it is considered lacking cutting, but if it was cut a small amount just to beautify it, it is not considered lacking cutting. Nevertheless, the Rosh wrote in the order of the get that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

scribe should cut the parchment to the measure of the get so that he does not need to cut it further. Therefore, if the scribe made a mistake in the get after writing part of it and starts over on the same parchment, he should first cut off the part he wrote. This is the end of his words.

כד. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ג' ואם כתבו על נייר גדול וחתכו לאחר הכתיבה קודם הנתינה פסול אבל אם חתך ממנו מעט כדי ליפותו לא מקרי קציצה וכל שלא חתך ממנו הרבה יותר מכתיבת הגט הוי כליפותו אבל לכתחלה חותכין ממנו הכל קודם הכתיבה אפילו הנקבים שעושין כדי לשרטט על ידן ושאר הדברים יחתוך הכל קודם השירטוט דהשירטוט צורך כתיבה היא עכ"ל:

24. And our teacher, the Rema, wrote in Section 3: If they wrote [the get] on a large piece of paper and cut it after writing, before giving it, it is invalid. But if he cut off a little to beautify it, it is not considered cutting. And as long as he did not cut off much more than the writing of the get, it is considered for beautification. However, initially, everything should be cut before writing, even the holes made to line it up and other things; everything should be cut before the lining because the lining is a necessity for writing. End of quote.

כה. והנה זה שכתב דבנייר גדול אם חתכו לאחר הכתיבה פסול יש מי שאומר דבטל מדאורייתא (ב"ש סק"י) ולי נראה דבדקדוק כתב פסול ולא בטל דהן אמת דלהפוסקים דפוסלין פוסלין מדאורייתא מ"מ כיון דדעת רש"י ורשב"ם להקל נהי דלא אזלינן לקולא כדבריהם מכל מקום לחומרא וודאי דיש לנו לחוש לדעתם וגם בשם ר"ת כתבו התוס' שם שהוא היה מחמיר בדבר משמע גם כן דרק לחומרא אמרינן כן ולא לקולא ולפי זה שפיר כתב פסול ולא בטל דאם קבלה קדושין מאחר צריכה גט גם ממנו (נ"ל) וזה שכתב דליפותו כשר י"א דנכון לחותכו לחתיכות דקות דאז נראה שליפותו עשו ולא לשם הקלף (ג"פ וק"נ בשם ביאורי סמ"ג) ונכון הוא לכתחלה לעשות כן:

25. And behold, regarding what is written that if a large piece of paper is cut after writing, it is invalid, there is an opinion that it is nullified by Torah law (Beit Shmuel, section 10). However, it seems to me that it is precisely written "invalid" and not "nullified," for indeed, according to the opinions that invalidate, they invalidate by Torah law. Nevertheless, since the opinions of Rashi and Rashbam are lenient, even though we do not follow their lenient opinions, still, to be stringent, we certainly need to take their opinions into account. And also, the Tosafot write there in the name of Rabbeinu Tam that he was stringent in this matter, which also implies that it is said only to be stringent and not to be lenient. Therefore, it is appropriately written "invalid" and not "nullified," for if she received kiddushin (betrothal) from another, she needs a get (divorce document) from him as well (in my opinion). And regarding what is written that for its smoothness it is valid, there are those who say it is proper to cut it into thin pieces, for then it appears that the smoothness was done and not for the sake of the parchment (Gaon of Prague and Knesset HaGedolah in the name of the Biyurim of the SeMaG), and it is proper to do so initially.

כו. כתב הר"ן בשם רב האי גאון ז"ל דלא מקרי מחוסר קציצה אלא היכא דקודם כתיבה הוה דעתיה למיגז מיניה וכה"ג הוא דלית למיגז מיניה בתר דאיכתב אבל אי לא הוי דעתיה למיגז לית לן בה עכ"ל והפוסקים לא הביאו זה ומ"מ פשיטא שיש לנו להחמיר כדבריו דבדעתיה למיגז אפילו דבר מועט אסור לחתוך אח"כ דאין לומר דכוונת הגאון הוא רק על חתיכה גדולה ולא על דבר מועט דכיון דבדעתו תלוי מה לי גדולה מה לי קטנה סוף סוף מחוסר קציצה הוא ולמדנו מדבריו דאפילו אם היה דעתו לחתוך אם לא חתך אח"כ אינו נפסל דלא שייך בזה שהמחשבה תפסלנו ובאיזה דעת תלוי נראה דתלוי בדעת הבעל בלחוד שהנייר צריך להיות שלו אבל האחרונים כתבו דבין דעת בעל ובין דעת סופר לחתוך פוסל אם חתכו אחר הכתיבה אפילו חתיכה קטנה ויש להחמיר (עת"ג וג"פ ופ"ת):

26. Rabbeinu Nissim wrote in the name of Rav Hai Gaon, of blessed memory, that it is not considered lacking cutting (פסול מחוסר קציצה) except in a case where, before writing, it was intended to cut from it; in such a scenario, it is not allowed to cut from it after it has been written. However, if there was no intention to cut, we do not concern ourselves with it. The poskim (decisors of Jewish law) did not bring this ruling, but nevertheless, it is clear that we should be stringent according to his words. If there was an intention to cut, even a small amount, it is forbidden to cut afterwards, for we cannot say that the Gaon's intention was only regarding a large cut and not a small one; since it depends on his intention, whether large or small, it is ultimately considered lacking cutting. We learn from his words that even if it was intended to cut but was not cut afterwards, it is not invalidated, for the thought alone does not invalidate it. And regarding whose intention it depends on, it appears that it depends solely on the owner's intention, as the paper must be his. However, the later authorities wrote that whether it is the intention of the owner or the intention of the scribe to cut, it invalidates if they cut after the writing, even a small cut, and we should be stringent (Atzei Geza, Gevurat Peretz, and Pitchei Teshuva).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כז. מותר לכתוב הגט על נייר גדול אף שישאר בו הרבה חלק ולא חיישינן שמא יבא לחתוך אחר הכתיבה (ר"ן) ויש מי שמצריך דבכה"ג יכתוב באמצע הנייר והשארית שסביבותיו הוא לנוי לגליון אבל אם יכתוב בראש הנייר וישאר הרבה חלק למטה גזרינן שמא יחתוך (ג"פ) ולשון הר"ן בוודאי מורה להיפך ורק בעציץ נקוב גזרו חז"ל שמא יקטום כמו שיתבאר ולא בדבר התלוש וק"ו מקרן של פרה שלא גזרו שמא יקטום כמ"ש (וגם הג"פ בעצמו מסיק להקל ע"ש והובא בפ"ת סק"ט) מיהו זהו מנהג נכון לכתוב על גליון אחד ולא שיהיו שני גליונות כפולים כדרך שכופלין נייר דבכה"ג אולי יש לחוש שהדף הריקם יחתוך הסופר לעצמו בלא מתכוין (והג"פ מיקל גם בזה ול"נ כמ"ש) וכן המנהג הפשוט לכתוב על יריעה אחת ולא על כפולה וגם לא יהיה גדול יותר מדאי וזהו שכתבו הטור והש"ע טוב לחתוך למדת הגט כלומר שלא יהיה גדול הרבה יותר מדאי שלא יבא לחתוך:

27. It is permitted to write the get (divorce document) on a large piece of paper, even if much of it will remain blank, and we do not worry that one might come to cut it after it has been written (Ran). There are those who require that in such a case, one should write in the middle of the paper and the remaining blank areas around it serve as an aesthetic margin. However, if one writes at the top of the paper and leaves a large blank area below, we decree that one might come to cut it (Geonim's Responsa). The language of the Ran certainly indicates the opposite, and only with a perforated pot did the Sages decree the possibility of cutting, as will be explained, but not with something detached, and certainly not with the horn of a cow, where they did not decree the possibility of cutting as it is stated (and even the Geonim's Responsa itself concludes leniently there and is brought in Pitchei Teshuvah, note 9). Nonetheless, it is proper practice to write on one sheet and not on two folded sheets in the manner of folding paper, as in such a case there might be concern that the scribe will cut the empty page for himself unintentionally (and the Geonim's Responsa is also lenient here, but it seems to me as I have written). Similarly, the common practice is to write on one sheet and not on a folded one, and it should not be excessively large. This is what the Tur and Shulchan Aruch have written: it is good to cut the paper to the size of the get, meaning it should not be excessively large, so that one does not come to cut it.

כח. כתבו הטור והרמ"א כתבו על ספר אע"פ שיש בו עניינים אחרים ונתן לה הכל כשר עכ"ל ביאור הדברים דמה שכתוב בהנייר שהגט כתוב עליו עוד עניינים אחרים אינו פוסל הגט אם רק מוסר לה כל הנייר גם אותו חתיכה שהעניין האחר כתוב עליו שלא תהא מחוסר קציצה מיהו נ"ל דזה אינו אלא כשכתוב עניין אחר לפני הגט או לאחר הגט או מהצדדין או מלאחוריו אבל אם באמצע הגט כתוב עניין אחר וודאי דפסול שהרי מבלבל פירושו של גט ואדרבא ממקור הדין היה מקום לומר דרק מאחוריו אינו פוסל אבל מלפניו פוסל גם מצדי הגט או לפניו ולאחריו אמנם אין טעם בזה לחלק וכן משמע להדיא מלשון הטור והרמ"א אבל באמצע פשיטא דפסול (דמקורו הוא מד' י"ט: ההוא גברא וכו' שקל ס"ת וכו' אר"י למאי ניחוש לה אי משום מי מילין וכו' ומזה ראיה דרק משום אין מ"מ עגמ"מ כמ"ש הב"י ושם פירש"י שמא כתב לה גט מבחוץ וכו' ע"ש ודו"ק):

28. The Tur and the Rema wrote that even though the document contains other matters, if he gives her everything, it is valid. The explanation is that what is written on the paper, even if the get (divorce document) has other matters written on it, does not invalidate the get if he gives her the entire paper, including the part where the other matter is written, so that there is no need to cut it. However, it appears to me that this only applies when the other matter is written before the get, after the get, on the sides, or on the back. But if another matter is written in the middle of the get, it is certainly invalid because it confuses the meaning of the get. On the contrary, from the original law, one might say that only writing on the back does not invalidate it, but writing before it or on the sides does. However, there is no reason to differentiate, and this is clearly implied by the language of the Tur and the Rema. But in the middle, it is certainly invalid (its source is from Nedarim 19b: "A certain man... he took a Torah scroll... Rabbi Yochanan said, 'What is the concern? If it is because of the words...,' and from this, there is proof that it is only because of... as the Beit Yosef wrote, and there Rashi explained that perhaps he wrote her a get outside... see there and examine it carefully).

כט. אין כותבין גט על דבר המחובר לקרקע אפילו יתן לה המחובר כמו שהוא ואינו מחוסר קציצה מ"מ ונתן בידה בעינן ואין כאן נתינה לידה דמחובר א"א ליתן מיד ליד אלא קניית חזקה או כסף או שטר ולא נתינה מיד ליד והירושלמי יליף לה מספר מה ספר שהוא תלוש אף כל שהוא תלוש והרשב"א ז"ל הביא טעם זה ואע"ג דספר אתי לספירת דברים מ"מ מדאפקיה בלשון ספר משמע דתלוש בעינן (שם) וטעם ראשון כתב הרא"ש ז"ל (פ"ב סכ"ג) ומחובר הוה פסול דאורייתא והגט בטל ונ"מ בין שני הטעמים לעניין עציץ נקוב שיתבאר ודינו כמחובר וניתן מיד ליד דלטעם הראשון אין דינו כשאר מחובר ולהירושלמי דינו כשאר מחובר (ב"ש סקי"א):

29. One may not write a get (bill of divorce) on something attached to the ground, even if he gives her the attached item as it is and it does not require cutting off. Nevertheless, we require that it be given into her hand, and there is no giving into her hand here because something attached cannot be given from hand to hand, but rather

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

through acquisition by strength, money, or a document, and not by hand-to-hand giving. The Jerusalem Talmud derives this from the word "book" (sefer), just as a book is detached, so too everything must be detached. The Rashba of blessed memory brought this reasoning, and even though "book" comes to mean a recounting of words, nevertheless, since it uses the term "book," it implies that it needs to be detached. The Rosh of blessed memory wrote the first reason (chapter 2, section 23), and something attached is considered invalid by Torah law, and the get is null and void. The practical difference between the two reasons concerns a perforated pot, which will be explained, and its law is like that of something attached and given from hand to hand. According to the first reason, its law is not like other attached items, but according to the Jerusalem Talmud, its law is like other attached items. (Beit Shmuel, section 11).

ל. כמו שמחובר פסול כמו כן דבר שהיה תלוש וחיברו לקרקע וביטלו להקרקע דינו כמחובר ממש (ב"י) אבל כשלא ביטלו אין דינו כמחובר ומיהו אם נשרש כל כך עד שצריך קציצה אפילו לא ביטלו פסול (שם) ואפילו כתבו וחתמו בתלוש ואחר חתימתו חזר וחיברו (וביטלו) ואח"כ תלשו ונתנו לה פסול ולא מיבעיא אם אשרוש אחר כתיבה וחתימה אלא אפילו לא אשרוש נמי פסול כיון דמחוסר מעשה מקמי נתינה דבעינן וכתב ונתן שלא יהא מחוסר מעשה משעת כתיבה עד שעת נתינה (טור) והרשב"א מכשיר בכה"ג (הטור לא הביא דעתו):

30. Just as something attached (to the ground) is invalid, so too, something that was detached and then reattached to the ground and nullified to the ground is considered fully attached (Beit Yosef). However, if it was not nullified, it is not considered attached. Yet, if it took root to the extent that it requires cutting, even if it was not nullified, it is invalid (ibid.). Even if it was written and signed while detached, and after signing, it was reattached (and nullified), and later detached and given, it is invalid. And it is not only if it took root after writing and signing, but even if it did not take root, it is still invalid because it lacks an action from the time of writing until the time of giving, as we require "and he wrote and gave" without any missing action from the time of writing until the time of giving (Tur). However, the Rashba validates in such a case (the Tur did not bring his opinion).

לא. כבר נתבאר דע"מ כרתי והעיקר היא הכתיבה ולכן אם הכתיבה היתה במחובר אפילו תלשו קודם החתימות וחתמו בתלוש הגט בטל ואפילו הטופס אסור לכתחלה לכתוב במחובר ובדיעבד אם לאחר כתיבת הטופס תלשו וכתבו את התורף בתלוש וחתמו ונתנו לה כשר וכ"ש כשכתב את הטופס בתלוש קודם קציצה ואח"כ קצצו דכשר (חמ"ח) וזה שבמחובר מותר בדיעבד בכתיבת טופס ולעניין סופר הכותב טופסי גיטין יתבאר בסי' קל"א שכמה פוסקים פוסלים גם בדיעבד ובחרש שוטה וקטן מותר גם לכתחלה לכתוב הטופס כמ"ש בסי' קכ"ג הטעם פשוט דגבי סופרים דהוה מילתא דשכיחא שעושין כן להשתכר אסרו אפילו דיעבד גזירה משום תורף וגבי מחובר דלא שכיח כולי האי אסרו לכתחלה והתירו בדיעבד וגבי חש"ו דלא שכיח כלל מוקמי לה אדינא ושרי אף לכתחלה (ר"ן פ"ב) אמנם כבר נתבאר בסי' קכ"ג סעי' ט' דגם בחש"ו יש שפוסלים אפילו בדיעבד וצ"ל דמחובר יותר אינו שכיח מכתיבת חש"ו ודע דגם במחובר דעת הרמ"ה לפסול מדרבנן גם בכתיבת טופס כמו בסופרים כמ"ש הטור בשמו ע"ש אמנם היא דעה יחידאה ולא קיי"ל כן (עב"ש סקט"ו לעניין כתיבת טופס לכתחלה בקרן של פרה):

31. It has already been explained that the main aspect of a get (Jewish divorce document) is the writing, and therefore, if the writing was done while attached (to the ground) and it was detached before the signatures and signed while detached, the get is invalid. Even the form (the non-essential part of the document) should not be written while attached, and if, after writing the form, it was detached and the essential part was written while detached, signed, and given to her, it is valid. All the more so, if the form was written while detached before cutting and then it was cut, it is valid. This is because writing the form while attached is permitted after the fact. Regarding a scribe who writes the forms of gittin, it will be explained in Siman 131 that many authorities invalidate even after the fact. In the case of a deaf-mute, an imbecile, or a minor, it is permissible even initially to write the form, as explained in Siman 123. The reason is simple: regarding scribes (adults), which is a common matter, they prohibited even after the fact as a decree because of the essential part. Concerning attached (writing), which is not so common, they prohibited initially and permitted after the fact. Regarding deaf-mutes, imbeciles, and minors, which is entirely uncommon, they allowed it according to the law even initially. However, it has already been clarified in Siman 123, Section 9, that there are those who invalidate even after the fact. It must be said that writing while attached is less common than writing by deaf-mutes, imbeciles, and minors. Also, know that even regarding attached writing, the opinion of the Ramah is to invalidate rabbinically even the writing of the form, similar to the scribes, as the Tur writes in his name. However, this is a singular opinion and is not the accepted ruling. (See Avnei Shoham, Section 15, regarding writing the form initially on the horn of a cow.)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לב. בסי' קכ"ג סעי' ט' בארנו דזה שהפוסקים כללו להזמן בהתורף אף שהוא מדרבנן מ"מ אלמוהו לזמן כאלו הוי מן התורה ע"ש ונראה דרק לחומרא אמרינן כן ולא לקולא כגון שכתב הזמן במחובר וכל התורף בתלוש וודאי דפסול הוא מדרבנן אבל אינו בטל לעניין אם קבלה קדושין מאחר שלא תצטרך ממנו גט ורבינו הב"י בספרו הגדול נסתפק בזה וצ"ע (והעיקר נ"ל משום דזמן כלול בתורף ערש"י ב"מ ז': ד"ה שטרא ולא משום דיש לו דין תורף ודו"ק):

32. In Siman 123, Se'if 9, we explained that although the poskim (decisors of Jewish law) included the need for a date in the main part of a document, even though it is of rabbinic origin, they nonetheless treated it with the same severity as if it were of biblical origin. It appears that this is said only as a stringency and not as a leniency. For example, if the date was written on an attached piece of material and the main part on a detached piece, it is certainly invalid according to rabbinic law, but it is not nullified to the extent that if she accepted betrothal from another man she would not require a get (divorce document) from the first man. Our master, the Beit Yosef, in his great book, was uncertain about this, and it requires further investigation. (And the main point seems to me to be because the date is included in the main part according to Rashi in Bava Metzia 7b: s.v. "shtar," and not because it has the status of the main part; investigate this well.)

לג. דבר ידוע בכל הש"ס דעציץ נקוב מה שזרוע בו או נטוע בו דינו כזרוע ונטוע בקרקע ושאינו נקוב דינו כתלוש ובנקוב אין חילוק בין עומדת על הקרקע או על יתידות שיש הפסק אויר בין העציץ להקרקע (תוס' גיטין ז': ד"ה דילמא ושבת פ"א: ע"ש) וזהו בשל חרס ובשל עץ י"א דלא בעי נקיבה דאפילו אינו נקוב כנקוב דמי (תוס' שם) וי"א להיפך והעיקר דחרס וודאי בעי נקוב אמנם בשל עץ י"א דלא מהני נקוב כלל (תוס' מנחות פ"ד:) וזה דבנקוב נחשב כקרקע אינו אלא הדבר הזרוע והנטוע בה אבל העציץ עצמו תמיד דינו כתלוש ולכן כותבין גט על העציץ עצמו אפילו הוא נקוב ומוסר לה העציץ כולו ולא חיישינן שמא ישבור מקום הגט וא"כ הוה מחוסר קציצה דוודאי לא יפסיד העציץ ואין דרך לשוברו (תוס' כ"א:):

33. It is well-known throughout the Talmud that a perforated pot, whatever is planted or rooted in it, is considered as if it is planted or rooted in the ground. A non-perforated pot is considered as if the contents are detached. For a perforated pot, there is no difference whether it is situated on the ground or on supports that create an air gap between the pot and the ground (Tosafot Gittin 7b s.v. dilma and Shabbat 81a: see there). This applies to clay pots. Regarding wooden pots, some authorities say they do not require perforation; even if not perforated, they are considered as if they are (Tosafot there). Others say the opposite. The main point is that clay certainly requires perforation, but regarding wooden pots, some say that perforation does not help at all (Tosafot Menachot 84b). The status of being considered like the ground, in the case of a perforated pot, applies only to what is planted or rooted in it, but the pot itself is always considered detached. Therefore, one can write a bill of divorce on the pot itself, even if it is perforated, and hand the entire pot to the woman, and we are not concerned that the place of the bill may break off, thereby making it incomplete, because certainly the pot will not be damaged, and it is not customary to break it (Tosafot 21b).

לד. אבל אם כתבו על העלה של העציץ הנקוב הגט בטל מן התורה ולא מיבעיא אם מוסר לה הגט על המקום ולא נפסקה היניקה מן הקרקע דהוה מחובר גמור אלא אפילו מגביה העציץ מהקרקע ומוסר לה דפסקה יניקתו והוה כתלוש מ"מ הגט פסול דנהי דאינו בטל מן התורה דזה לא מקרי לגבי גט קציצה מן המחובר ולא מקרי מחוסר תלישה לפי שאותה תלישה אינה ניכרת כלל וא"צ מעשה אחר אלא כמעשה דכל התלושים (ר"ן שם) מ"מ מדרבנן פסול דגזרינן שמא יקטום העלה מן העציץ והוה מחוסר תלישה דהא דרך לקצוץ העלה וכשיקטום בוודאי בטל מן התורה ולא מיבעיא לרוב הפוסקים דפסלי גם בתלוש מחוסר קציצה אלא אפילו למאן דסברי דפסול קציצה אינו אלא במחובר מ"מ הכא גזרינן שמא יקטום בעודו על הארץ ומחוסר קציצה מן המחובר הוא (ב"ש סקי"ב):

34. But if the get (bill of divorce) is written on the leaf of a perforated pot, the get is invalid according to Torah law. And it is not necessary to say that if he gives her the get while it is still connected to the ground and the nourishment has not been interrupted from the ground, it is considered fully attached. But even if he lifts the pot from the ground and gives it to her, causing the nourishment to be interrupted and it is considered detached, nevertheless the get is invalid. For although it is not invalid according to Torah law, as this is not considered a cutting from something attached and it is not considered lacking detachment because such detachment is not discernible at all and does not require any further action, just like the act of all detached items (Ran there), nevertheless, rabbinically it is invalid. This is because we decree that perhaps he will cut the leaf from the pot, and then it would be considered lacking detachment. For it is common to cut the leaf, and if he cuts it, it would certainly be invalid according to Torah law. And it is not necessary to say, according to most authorities who invalidate even a detached item that is lacking cutting, but even according to those who say that the invalidity of cutting is only with something attached, nevertheless, here we decree that perhaps he will cut it while it is still on the ground, and it would be considered

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

lacking cutting from something attached (Ba'er Hetev, subparagraph 12).

לה. יש מי שאומר דלטעם הראשון שבארנו בסעי' כ"ט דפסול מחובר הוא מטעם דאין כאן ונתן בידה דבעינן שיתן מיד ליד אם כתב על עלה של עציץ נקוב ונתן לה העציץ כולו ולא פסק היניקה והיא עשתה חזקה מגורשת כיון שהעציץ הוא דבר הניתן מיד ליד (ב"ש סקי"ב) ואע"ג דנתינה דעציץ אינו כלום כיון שעדיין לא פסקה היניקה והוה כמחובר מ"מ הקניין הוא בחזקה ועכ"ז ונתן בידה קרינן דהא מגביהין אותה וניתן מיד ליד אמנם לא נראה כן דבגט בעינן שהקניין תהיה על ידי הנתינה שמיד ליד (וכ"כ הת"ג) וכ"ש דלמאן דס"ל דפסול דמחובר הוא משום דאינו דומיא דספר דוודאי הגט בטל:

35. There is an opinion that according to the first reason we explained in section 29, the disqualification of something attached [to the ground] is because there is no "and he shall place it in her hand," as we require it to be given directly from hand to hand. If he wrote [the get] on a leaf of a perforated potted plant and gave her the entire pot without severing its nourishment, and she made an act of acquisition, she is considered divorced because the pot is something that can be given from hand to hand (Beit Shmuel, subsection 12). And even though the giving of the pot is meaningless since its nourishment has not been severed and it is considered attached [to the ground], nevertheless, the acquisition is through the act of possession, and still, "and he shall place it in her hand" is applicable because it is lifted and given from hand to hand. However, this does not seem correct, because with a get, we require that the acquisition be through giving from hand to hand (so writes the Taz), and all the more so according to the opinion that the disqualification of something attached is because it is not similar to a book, the get is certainly invalid.

לו. י"א דה"ה בעציץ שאינו נקוב דדינו כתלוש מ"מ אם כתב על עלה שלה ונתן לה כל העציץ ג"כ פסול להפוסקים דס"ל דגם בתלוש פסלה תורה מחוסר קציצה דגם בה גזרינן שמא יקטום ולא דמי לכותב על נייר גדול דלא גזרינן שמא יחתוך החלק משום דקטימת עלה נעשה בקל ורגילות לקטום העלין לפיכך גזרינן (חמ"ח סקי"ג) וי"א דכשאינו נקוב דמי לכל התלושים ולא גזרינן שמא יקטום ולכן אם כתב על העלה ונתן לה כל העציץ כשר (ועב"י) ומשמע דהעיקר כדעה ראשונה דבעל דעה השנייה הוא הרשב"א בחדושיו (כ"א:) והוא עצמו מסתפק בזה ע"ש ודע דבכתב על החרס שהכשרנו בנקוב וכ"ש בשאינו נקוב אבל צריכה תמיד להביא עידי מסירה לפנינו כשבאה להנשא בגט זה דחרס הוא דבר שיכול להזדייף ובכה"ג צריך ע"מ כמ"ש בסעי' ה':

36. Some say that the same rule applies to a non-perforated pot, which is considered as detached. Nevertheless, if one writes on its leaf and gives her the whole pot, it is also invalid according to the authorities who hold that even when detached, the Torah invalidates it due to the need for cutting it off, as there is also a decree lest one might cut it. This is not comparable to writing on a large sheet of paper where we do not decree lest one might cut off a part, because cutting a leaf is done easily and there is a common practice to cut leaves; therefore, it is decreed (Choshen Mishpat 13). And some say that when it is non-perforated, it is considered like all detached items, and we do not decree lest one might cut it; therefore, if one writes on the leaf and gives her the whole pot, it is valid (see Bayit Chadash). It appears that the primary opinion is like the first one, as the author of the second opinion is the Rashba in his novellae (21b), and he himself is uncertain about this, see there. And know that when writing on pottery, which we validated when it is perforated, and certainly when it is non-perforated, she always needs to bring witnesses of delivery before us when she comes to marry with this get, because pottery is something that can be forged, and in such a case, witnesses of delivery are needed as written in paragraph 5.

לז. כבר נתבאר בסעי' ב' דגט הכתוב על יד העבד צריכה ע"מ דהוה כתב שיכול להזדייף ואם נכתב בכתובת קעקע א"צ ע"מ דכשקעקע א"א לזייף וגם נתבאר שם דכתיבה כזו יש איסור דאורייתא או דרבנן כמ"ש שם ומ"מ הגט כשר דלא חיישינן להסופר כשהוא רשע רק במחלל שבת כמ"ש בסי' קכ"ג אמנם העדים החתומים בו ג"כ בכתובת קעקע צ"ל שהיו שוגגים דאם הם מזידים הגט פסול דאפילו בפסול דרבנן העדים נפסלים (ב"ש סקט"ז) וכן אפילו אם העדים חתמו סתם בלא קעקע כיון שהגט כתוב בכתובת קעקע נפסל הגט בלא ע"מ מטעם אחר דהוה כגט שכתוב על המחק ועדיו על הנייר (ב"ח וחמ"ח סקי"ח) ויש מגמגמין בזה דבשלמא בכתב על המחק ועדיו על הנייר חיישינן שמא יזייף הגט אבל כשכתוב בכתובת קעקע הא א"א לזייפו (ב"ש שם) ויש מי שאומר הטעם דחיישינן שמא גם הגט היה כתוב סתם והוא זייפו וקעקעו (ב"ח) אבל מנלן לחוש לחשש כזה כיון שעתה כשהגט בא לפנינו אין בו חשש זיוף (ב"ש) וגם אין לחוש שמא ימחוק החתימות ויזייף ויכתוב בגט איזה דבר דזה וודאי לא יעשה דא"כ לא יהיה ביכולתו לקיים החתימות (שם) ולכן צ"ע לדינא ומהטור מתבאר כדעה ראשונה ע"ש:

37. It has already been explained in Section 2 that a get (Jewish divorce document) written by a slave requires an "Al Menat" (condition) because it is considered writing that can be forged. However, if it is written with a tattoo, "Al Menat" is not required because once it is tattooed, it cannot be forged. It is also explained there that such writing involves a Torah prohibition or a rabbinic prohibition, as mentioned there. Nevertheless, the get is kosher because we do not suspect the scribe of being a wicked

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

person, except for someone who desecrates the Sabbath, as mentioned in Section 123. However, the witnesses who signed it with a tattoo must have done so unintentionally, because if they did so intentionally, the get is invalid, as even with a rabbinic disqualification, the witnesses are disqualified (Beit Shmuel, Subsection 16). Similarly, even if the witnesses signed regularly without a tattoo, since the get is written with a tattoo, the get is invalid without "Al Menat" for another reason—it is like a get written on an erased surface with witnesses signing on the paper (Be'er HaGolah, Choshen Mishpat, Subsection 18). Some argue this point, saying that in the case of writing on an erased surface with witnesses signing on paper, there is a concern of forgery, but when written with a tattoo, it cannot be forged (Beit Shmuel there). There is also an opinion that we are concerned that perhaps the get was originally written regularly and then forged and tattooed (Be'er HaGolah). However, why should we be concerned about such a possibility, since when the get comes before us now, there is no concern of forgery (Beit Shmuel). Additionally, there is no concern that someone might erase the signatures and forge the get because this would certainly not be done, as it would then be impossible to verify the signatures (there). Therefore, the matter requires further investigation for a definitive ruling, and from the Tur it appears as the first opinion mentioned there.

לח. אימתי מתגרשת בגט הכתוב על יד העבד בעבד המוחזק ששלה הוא והגט כתוב בכתובת קעקע ואומרת שהקנתה לו קודם הגט ואח"כ הקנה לה אבל בעבד שמוחזקין בו ששלו הוא וגט כתוב על ידו והיא אומרת שנתן לה הגט בעבד זה והבעל אינו בכאן וגם אין ע"מ לפנינו וכיון שכתוב בכתובת קעקע א"צ ע"מ כמ"ש ומ"מ הוה ספק גט וטעמא דמילתא דהא אם היו באין לדון על העבד בדיני ממונות שהיא היתה אומרת מכרת לי או נתת לי והוא היה אומר שהעבד מעצמו נכנס היה הדין עמו דקיי"ל דבעלי חיים שיכולים להלוך אין דינם כשארי מטלטלין שהמוחזק יכול לומר אתה מכרת או נתת לי אלא יושב לבעליו כמ"ש בח"מ סי' קל"ה וכיון דלעניין ממון א"א לנו להחזיקה בהעבד כשאין הבעלים בכאן ומודים בזה ואיך נתירנה ע"י גט זה (גמ' כ':) לפיכך הוה גט ספק וה"ה בכתוב על קרן של פרה בכה"ג הוה ספק ודווקא במוחזק שהוא שלו אבל בלא זה אפילו באין מוחזק שהוא שלה כיון דאין להבעל חזקה בהעבד והפרה מוקמינן להו ברשותה וממילא דמגורשת וכן במקום שמועיל החזקה כגון לאחר ג' שנים וכה"ג כשמועיל חזקה כמבואר שם בח"מ ג"כ היא מגורשת דכללו של דין זה הוא דכשנסתלק ממנה טענת דיני ממונות ממילא שאין לנו במה להוציא הגט מידה:

38. When does a woman become divorced through a writ (get) written on the hand of a slave? In the case of a slave who is established to be hers, and the writ is written as a tattoo, and she claims that she transferred ownership of the slave to him before the writ and then he transferred it back to her. However, in the case of a slave that is established to belong to him (the husband), and the writ is written on his (the slave's) hand, and she claims that the husband gave her the writ with this slave, and the husband is not present, and there is no witness before us, since it is written as a tattoo, no witness is needed as stated. Nevertheless, it is considered a doubtful writ. The reason is that if they were to come to litigate about the slave in monetary law, and she would claim that he sold or gave the slave to her, and he (the husband) would claim that the slave came into her possession on his own, the law would side with him. For it is established that living beings that can walk are not judged like other movable property, where the possessor can say 'you sold or gave it to me,' but rather it stays with its owner, as stated in Choshen Mishpat, Siman 135. Since regarding monetary matters, we cannot establish her possession of the slave when the owner is not here, and they agree on this, how can we permit her through this writ? (Talmud Gittin 20b). Therefore, it is considered a doubtful writ. The same applies to writing on the horn of a cow, in which case it is also doubtful. Specifically, this applies to a case where it is established to belong to him. But otherwise, even when it is not established to belong to her, since the husband does not have possession of the slave or the cow, we establish them in her possession, and consequently, she is divorced. Similarly, in a place where possession is effective, such as after three years or similar cases where possession is effective as explained in Choshen Mishpat, she is also divorced. The general rule of this law is that when the monetary claim is removed from her, we have no basis to invalidate the writ from her possession.

לט. ויש מי ששאל בזה שאלה גדולה דא"כ גם באינו מוחזק שהוא שלו ואפילו במוחזק שהוא שלה איך מגורשת הא בהכרח שקודם הגט יהיה של הבעל וא"כ הוה כידוע לנו שהוא שלו (ב"ש סקי"ז) והתשובה בזה דכיון דאף אם הבעל היה טוען כן שהיא הקנתה לו העבד והוא כתב עליו הגט ולא מסר לה לא היה ביכולתו להוציא העבד מידה דהרי היא היתה נאמנת לומר אמת שהקנתי לך אבל ע"מ שתגרשני בו והיא היתה נאמנת עכ"פ להוציא העבד מידו מטעם דבעלי חיים אין להם חזקה ולפ"ז ממילא דגם הגט כשר כיון שהעבד בחזקתה ורק אם יבא הבעל ויאמר שלא נתן לה הגט לא תהיה מגורשת והעבד ישאר אצלה וכל זמן שלא בא והכחישה מחזקינן לה בחזקת מגורשת (ת"ג) וכן יש מי ששאל על מה שכתבנו דלאחר ג' שנים מגורשת והרי אין לאשה חזקה בנכסי בעלה והתשובה בזה דא"כ בכל מין גט שהיא מביאה איך מחזקינן לה במגורשת והרי אין לה חזקה בהחפץ שהגט כתוב עליו כשאנו מוחזקים שהוא של הבעל אלא וודאי כיון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דעכ"פ יש מחלוקת ביניהם שהרי אנו רואים עכ"פ שכתב גט ואשה כזו יש לה חזקה בנכסי בעלה שאינו מאמין לה (שם):

39. There is someone who posed a significant question regarding this matter. If so, even if it is not established that it belongs to him, and even if it is established that it belongs to her, how is she divorced? After all, necessarily, before the get (divorce document) it must be the husband's, and if so, it would be as if it is known to us that it is his (Beit Shmuel section 17). The answer to this is that since even if the husband claimed that she transferred ownership of the servant to him and he wrote the get on him and did not hand it over to her, he would not be able to take the servant from her. For she would be believed to say truthfully, "I transferred ownership to you, but on the condition that you divorce me with it," and she would be believed in any case to take the servant from him because living beings do not have an established possession. Consequently, it follows that the get is also valid since the servant is in her possession, and only if the husband comes and says that he did not give her the get, she would not be divorced, and the servant would remain with her. And as long as he does not come and contradict her, we consider her to be in the status of a divorced woman (Taz). Likewise, there is someone who questioned what we wrote, that after three years, she is divorced, and indeed a woman does not have an established possession in her husband's property. The answer to this is that if so, how can we consider her divorced with any type of get that she brings, for indeed she does not have an established possession in the item on which the get is written if we are certain that it belongs to the husband. Rather, certainly, since there is a dispute between them, as we see in any case that he wrote a get, such a woman has an established possession in her husband's property, as he does not trust her (there).

מ. כתב רבינו הב"י בסעי' ז' היה הגט חקוק על הטבלא והעדים עליו והוא יוצא מתחת ידה ואומרת שנתנתו לו וחזר ונתנו לה אע"פ שהם מוחזקים בטבלא שהיא שלה ה"ז מגורשת שהאשה עצמה כותבת את גיטה עכ"ל וכ"כ הרמב"ם בפ"ד והטור ומקורו מגמ' (כ':) ואין בזה רבותא כלל רק להשמיענו שלא נאמר דאין לאשה דעת להקנות דבר לאחר באופן שהאחר יקנה לה מיד בחזרה והיה אפשר לומר דאין קניינה שהקנתה לו קניין ונמצא שגירשה בדבר שאינו שלו קמ"ל דיודעת להקנות גם בכה"ג ואין לשאול והרי רבנן הקנו לו שכר הגט משלה כמ"ש בסי' ק"כ וא"כ למה אנו צריכין להקנאתה דכבר כתבנו שם סעי' כ"ז בשם הרמב"ן ז"ל דחז"ל לא הקנו לו רק אם נתנה מעות אבל כשהקלף שלה לא הקנו לו רבנן ע"ש:

40. Our master, the Beit Yosef, wrote in paragraph 7: If the get (bill of divorce) is engraved on a tablet and the witnesses are on it, and it is found in her possession, and she says that she gave it to him and he returned it to her, even though it is established that the tablet is hers, she is divorced. This is because a woman herself can write her get, as our master concluded. Similarly, the Rambam wrote in chapter 4 and the Tur, and its source is from the Gemara (20b). There is no novelty in this except to inform us that we should not say that a woman does not have the capacity to transfer ownership to another in such a way that the other can immediately transfer it back to her. It might be thought that her transfer of ownership to him is not valid, and thus it would turn out that he divorced her with something that is not his. Therefore, we are informed that she knows how to transfer ownership even in such a case. And one should not ask: Did not the Rabbis grant him the fee for the get from her property, as stated in Siman 120? If so, why do we need her transfer of ownership, since we have already written there in paragraph 27 in the name of the Ramban that the Sages only granted him ownership if she gave money, but when the parchment is hers, the Rabbis did not grant him ownership. See there.

מא. ויראה לי שזה שכתבו הטור והש"ע שאומרת שנתנתו לו לא שצריכה לומר כן מפורש שנתנתו לו דבאמת הרמב"ם לא הזכיר זה וגם מלשון הטור ג"כ נראה כן ע"ש והסברא נותנת כן דאטו אמירתה מעלה או מוריד אלא וודאי דאמרינן דמסתמא עשו כן דאל"כ לא היו העדים חותמים עליו וזה שנקטו שאומרת אורחא דמילתא קנקטי ואפשר דמשום זה כתבו שהעדים חתומים עליו דהרי משום עצם הגט כשר גם בלא עידי חתימה כמ"ש בסי' קל"ג אלא וודאי דמטעם שבארנו כתבו כן דאל"כ באמת לא נאמין לה (נ"ל) אבל מדברי הטור מתבאר דגם בלא עדים אמרינן דמסתמא הקנתה לו דהטור לא כתב שהעדים חתומים אלא שצריכה להביא ע"מ ואם העדים חקוקים בעניין שאינו יכול להזדייף אפילו אין ע"מ לפנינו מגורשת עכ"ל ומ"מ י"ל דאע"ג שלא הזכיר מקודם שהעדים חתומים בו מ"מ כוונתו כדברינו וה"ק דממ"נ אם מביאה ע"מ לפנינו כשר מפני שהעידי מסירה לא היו מניחים למסור לה הגט אם לא היתה מקנית לו ואם העדים חקוקים ואינו יכול להזדייף אנו סומכים על עידי חתימה כמ"ש (נ"ל) ומה שמסיים הרמב"ם והש"ע שהאשה עצמה כותבת את גיטה ר"ל דזו היא משנה בגיטין (כ"ב:) דמזה מייתי הגמ' שם ראיה שאשה יודעת להקנות ע"ש והרמב"ם מסיים עוד שאין קיום הגט אלא בחותמיו אם אין שם ע"מ עכ"ל והוצרך לזה משום דאל"כ הרי ביכולת לשאול אצל עידי המסירה אם הקנתה לו אם היינו מצריכים שתמיד צריכה להביאה ע"מ אבל מפני שכשיש ע"ה אין אנו מצריכים שתביא ע"מ והעידי חתימה אינם לפנינו שנשאל להם לפיכך אנו צריכים לסמוך על האומדנא שבוודאי הקנתה לו (נ"ל):

41. It appears to me that what the Tur and the Shulchan Aruch wrote, stating that she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

says she gave it to him, does not mean she needs to explicitly say that she gave it to him. In truth, Maimonides did not mention this, and the language of the Tur also seems to support this view. The reasoning supports it as well, because her statement neither adds nor detracts. Certainly, we say that it is assumed they acted in this way because, otherwise, the witnesses would not have signed it. The mention that she says it is merely customary language. It is possible that this is why they wrote that the witnesses signed it, for in essence, the get (divorce document) is valid even without signing witnesses, as written in Siman 133. Certainly, from the reasoning we explained, they wrote this, because otherwise, we would not believe her. However, from the words of the Tur, it is clear that even without witnesses, we say it is assumed she gave it to him. The Tur did not write that the witnesses signed it but that she needs to bring it in front of the court. If the witnesses' signatures are inscribed in a way that they cannot be forged, even if the court is not present, she is divorced. Nonetheless, we can say that even though the Tur did not initially mention that the witnesses signed it, his intention aligns with our explanation. He means that, in any case, if she brings it in front of the court, it is valid because the witnessing witnesses would not allow the delivery of the get unless she had given it to him. If the witnesses' signatures are inscribed and cannot be forged, we rely on the signing witnesses, as we explained. Maimonides and the Shulchan Aruch conclude that the woman herself writes her get, meaning this is from the Mishnah in Gittin (22b), from which the Gemara brings proof that a woman knows how to transfer ownership. Maimonides further concludes that the get is only valid with its signers if there are no witnessing witnesses. He needed to state this because, otherwise, it would be possible to ask the witnessing witnesses if she transferred it to him if we always required her to bring it in front of the court. However, because when there are witnessing witnesses, we do not require her to bring it in front of the court, and the signing witnesses are not present to ask them, we therefore need to rely on the presumption that she certainly transferred it to him.

מב. חקק הגט על טס של זהב ונתנו לה אם נתן לה סתם אינו יכול לחשוב לה הכתובה בחשבון הזהב של הטס דזה נתן לה לשם גט ומה שחייב לה כתובה ישלם לבד זה אבל אם אמר לה ה"ז גיטך וכתובתך ה"ז מגורשת וגם נתקבלה כתובתה בכדי שיוי הטס ואין לומר דא"כ אותיות הגט פורחות באויר דהרי כל הטס הוא תשלום כתובתה ואנן בעינן שיהא הדבר שהגט כתוב עליו שלו ואין זה משלו די"ל דהוה כאלו אמר התקבלי גיטך ותמחול לי כתובתך (חמ"ח וב"ש) ודווקא כשקבלה הגט ברצון דאל"כ איך יכול לכופה שתמחול לו הכתובה (שם) אם לא שאומרת מפורש שמוחלת (עת"ג) ויש מי שאומר דדווקא כשאומר בלשון זה אבל אם אמר לה ה"ז גיטך ותפרעי כתובתך בזהב שבו דאינו גט דא"א לפרש לשון זה על מחילה (ג"פ) ויש חולקים בזה (ת"ג) וכן מבואר מהטור שכתב לשון פרעון ע"ש והטעם דגם לשון זה ה"פ ה"ז גיטך ע"מ שתתפרע בזהב שבו כלומר שתחזיר לי שיעבוד כתובתך וזהו ג"כ כעניין מחילה (עת"ג) ובנתן לה סתם אפילו אם יש חלק הרבה מהטס שאין הגט כתוב עליו מ"מ אינו נכנס בחשבון כתובתה דאוירא דגט הוא (גמ' כ':):

42. If one engraved the get (divorce document) on a plate of gold and gave it to her, if he gave it to her without any specific stipulation, he cannot consider the value of the gold plate as part of the payment for the ketubah (marriage contract), because this was given to her as a get. What he owes her for the ketubah he must pay separately. However, if he said to her, "This is your get and your ketubah," she is divorced, and she has also received her ketubah to the extent of the value of the plate. One cannot argue that, in this case, the letters of the get are "floating in the air," because the entire plate counts as the payment for her ketubah. We require that the object on which the get is written belongs to him, and this does not belong to him, but it is as if he said, "Receive your get and forgive me your ketubah" (Chikrei Lev and Beit Shmuel). This is specifically when she accepted the get willingly, for otherwise, how could he force her to forgive the ketubah (ibid.), unless she explicitly says she forgives it (Atzei Ganim). There is an opinion that this applies only when he uses this specific language, but if he said, "This is your get and you will pay your ketubah from the gold it contains," this is not a valid get, as this language cannot be interpreted as forgiveness (Givat Pinchas). There are those who disagree (Turei Zahav), and it is also explained in the Tur, who used the language of payment, that this implies, "This is your get on the condition that you will be paid from the gold it contains," meaning she will return the obligation of her ketubah. This is also considered forgiveness (Atzei Ganim). If he gave it to her without any stipulation, even if there is a large part of the plate where the get is not written, it cannot be counted towards her ketubah, because the get must be written on something that is considered his (Gemara 20a).

מג. לא יתן לה הגט בעוד הכתב לח עד שתתייבש הכתיבה והחתימות יפה פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף ולא מטעם זה בלבד דהרי כותבין על דבר שיכול להזדייף וצריכה להביא ע"מ כמו שנתבאר אבל יש עוד טעם דהוה כאלו כתב בדבר שאינו של קיימא (חמ"ח וב"ש) דבשעה שהוא לח יכול להעביר הכתב וזה מעכב גם בדיעבד כמו שיתבאר בסי' הבא ולכן אם נתן לה בעודו לח יש להסתפק אם הגט פסול אם לאו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דבאמת לא שייך לקרוא זה אינו מתקיים דהא מיד יתקיים וצ"ע לדינא (עב"ש סקכ"א דדעתי נוטה לפסול והחמ"ח דעתו להכשיר) ולכתחלה נזהרים גם שהעדים לא יחתומו עד שתתייבש הכתב כמ"ש בס"ס ק"ל וחומרא בעלמא היא ולעניין החתימות יתבאר בס"ס קל"ג דאין עיכוב גם בדיעבד ע"ש:

43. He should not give her the get (bill of divorce) while the writing is still moist; instead, he should wait until the writing and signatures have dried well, lest it be considered a writing that can be forged. However, it is not only for this reason, as it is permitted to write on a material that can be forged, and she must bring [evidence] as explained. But there is another reason: it is as if he wrote on a non-enduring material (as stated in Choshen Mishpat and Beit Shmuel), for while it is moist, the writing can be erased, and this is a problem even after the fact, as will be explained in the next section. Therefore, if he gave it to her while it was still moist, there is doubt whether the get is invalid or not, because it is not really applicable to consider this non-enduring, since it will immediately become enduring. This requires further investigation (as Beit Shmuel section 21 states that his opinion leans towards invalidating it, while Choshen Mishpat's opinion is to validate it). Initially, we are careful that the witnesses do not sign until the writing has dried, as stated at the end of section 130; this is merely a stringency. Regarding signatures, it will be explained at the end of section 133 that there is no issue even after the fact.

מד. יש מי שאומר דאם זרק חול על הכתב כדרך שעושין כדי לייבשו או שזרק עליו עפרות זהב דנפסל הגט משום דהוה ככתב על גבי כתב (ג"פ) אמנם אם זרק חול והעבירו ונשאר הכתב כמקדם כשר כמ"ש בא"ח סי' ל"ב ויש מגמגמים על עיקר הדבר וס"ל דאין זה בגדר כתב ע"ג כתב וזרק עפרות זהב שבא"ח שם היינו שנתן עליו כל כך שאינו ניכר כלל הדיו אבל בנתינת חול שנותנין מעט אין קפידא כל כך (עפ"ת) אמנם כל הסופרים נזהרים שלא ליתן חול ושארי מיני אבק על הגט אלא מייבשים אותו בחמה או כנגד האור:

44. Some say that if one throws sand on the writing in the manner done to dry it, or if one throws gold dust on it, the get (divorce document) is invalid because it is like writing over writing. However, if one throws sand and then removes it, leaving the writing as it was before, it is valid, as stated in Orach Chaim, Siman 32. There are those who question this matter fundamentally and hold that this does not fall under the category of writing over writing, and the case of throwing gold dust mentioned in Orach Chaim there refers to covering it so much that the ink is not visible at all. But with a small amount of sand, there is not much concern (as per the Pri Toar). Nevertheless, all scribes are careful not to put sand or other types of dust on the get but rather dry it in the sun or by a fire.

מה. ודע דבגמ' (ב':) הלכה פסוקה דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים ואם כתב הגט על שני ניירות אינו גט וזה ששנינו במשנה דגיטין (פ"ז:) שייר מקצת הגט וכתבו בדף השני כשר שם איירי בקלף אחד בשני עמודים כיריעות ס"ת (תוס') וזה ששנינו בסוטה (י"ח.) כתבה בשני דפין פסולה משום דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים זהו בשני קלפים מפורדים (שם) ואע"ג דאנן קיי"ל דספר לספירת דברים הוא דאתי ולכן לא מצרכינן דווקא קלף כבסוטה כמ"ש בסעי' ט"ו מ"מ דרשינן נמי דרשא זו (שם) דאין מקרא יוצא מידי פשוטו שספר כתיב בלשון יחיד:

45. And know that in the Gemara (2b), it is an established law that the Torah says "one book" and not two or three books. If the get (divorce document) is written on two papers, it is not a valid get. And this that we learned in the Mishnah in Gittin (87b) that if part of the get was left and written on the second sheet, it is valid – there it is talking about one piece of parchment in two columns, like the scrolls of the Torah (Tosafot). And this that we learned in Sotah (18a) that if it was written on two pages, it is invalid – that is because the Torah says "one book" and not two or three books, which refers to two separate pieces of parchment (there). And although we hold that "book" comes to mean a count of words, and therefore we do not specifically require parchment as in the case of Sotah, as I wrote in section 15, nevertheless, we also expound this teaching (there), for the text does not depart from its plain meaning, that "book" is written in the singular form.

מו. ולפ"ז תמיהני טובא על הרמב"ם והטור והש"ע שלא הזכירו דין זה בשום מקום ולבד מרבינו הרמ"א בסי' ק"ל סעי' ז' שכתב דבק שני עורות ביחד ע"י דבק הגט פסול מספק ע"ש וטעמו משום שני ספרים ואיך השמיטו דין מפורש בש"ס בלי חולק ודוחק לומר דס"ל כפירש"י בסוטה שם דאפילו בחתיכה אחת בשני עמודים פסול בסוטה משום שני ספרים ע"ש וממילא דממשנה דגיטין שם מוכח דליתא לדין זה ונצטרך לומר דדברי הגמ' הוא אליבא דריה"ג (כ"א:) דלא דריש ספר לספירת דברים כמבואר שם ואנן קיי"ל כרבנן דלספירת דברים הוא דאתי דא"כ איך פריך הש"ס שם בפשיטות ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא וכו' וצע"ג:

46. And based on this, I am very astonished at the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch for not mentioning this law anywhere. Only our teacher, the Rema, in Siman 130, section 7, wrote that if two pieces of parchment are glued together by glue, the get

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(divorce document) is invalid due to doubt. See there. His reasoning is because of the issue of "two books." How could they omit a clear law from the Talmud without dispute? It is far-fetched to say that they hold like Rashi in Sotah there, who explains that even one piece with two columns is invalid in the case of Sotah because of the issue of "two books." See there. Consequently, from the Mishnah in Gittin there, it is proven that this law does not apply, and we would have to say that the words of the Gemara are according to Rabbi Yehuda HaNasi (21b), who does not interpret "book" to mean the recounting of things, as explained there. And we hold like the Rabbis that it refers to the recounting of things. If so, how does the Gemara there question plainly, "And let it derive from 'one book' that the Torah said, etc.?" This requires further study.

סימן קכה

א. **במה כותבין גט ותקון הכתיבה והקלף. ובו ס"א סעיפים:**
שנו חכמים במשנה (י"ט.) בכל כותבין בדיו בסם בסיקרא ובקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא אין כותבין לא במשקין ולא במי פירות ולא בכל דבר שאינו מתקיים ע"ש דיו הוא קיעג-רוס ובערכי אל-מידר וסם פירש"י אורפימנ"ט ויש שפירש אפערמענ"ט ויש שפירש מין אדמה שבאי זאמום בים איקארי בארץ יון וסיקרא פירש"י צבע אדום שקורין מיניא"ו ויש שפירשו ראטהעל מעניג והברטנורא פירש סם שורש עשב שקורין לו סמא וסיקרא אבן שצובעין בה אדום וקומוס הוא מין שרף שקורין גומ"א וקנקנתום פירשו בגמ' חרתא דאושכפי ופירש"י אדרמנ"ט ותוס' ורשב"ם פירשו דהיא קרקע ירוקה שקורין ויטריאול"י וכ"כ הרע"ב ובערבי זא"ג ויש שפירש קופער וואסער והכל אחד:

1. With what materials a get (Jewish bill of divorce) can be written, the correct writing method, and the parchment. This section contains one paragraph: The Sages taught in the Mishnah (Gittin 19a) that a get can be written with ink, sap, red dye, gum, vitriol, and any substance that is lasting. It cannot be written with liquids, fruit juice, or anything that is not permanent. Ink is defined as "kiag-ros" and in the Arukh it is defined as "al-midar." Sap, according to Rashi, is "orpimant" and others interpret it as "epermant." Another interpretation is that it is a type of soil found on the island of Zamm in the sea of Ikar and in the land of Greece. Red dye, according to Rashi, is a red color called "minio." Some interpret it as "rathel menig," and Bartenura explains it as a root herb called "sama," while "sikra" is a stone that dyes red. Gum is a type of resin called "goma," and vitriol, as explained in the Gemara, is "charta daushkafi." Rashi interprets it as "adramant," and Tosafot and Rashbam interpret it as a green earth called "vitriol," which is also called "zag" in Arabic. Another interpretation is "copper water," and they are all the same.

ב. וז"ל הרמב"ם ברפ"ד אין כותבין את הגט אלא בדבר שרישומו עומד כגון דיו וסיקרא וקומוס וקנקנתום וכיוצא בהן אבל אם כתבו בדבר שאינו עומד כגון משקין ומי פירות וכיוצא בהן אינו גט עכ"ל והשמיט סם ששנינו במשנה ולא ידעתי למה ונראה שבמשנה שלפניו לא היתה הגירסא בסם וכן הוא במשנה דירושלמי ע"ש ואין נ"מ לדינא דכל דבר שרישומו עומד כשר והתוספתא (פ"ב) הוסיפה קליפי אגוזים קליפי רמונים ודם קרוש וחלב קרוש ע"ש ויראה לי דיש איזה ט"ס בתוספתא דלפי הנראה דם קרוש וחלב קרוש אינו דבר המתקיים ולבד זה לפי עניין התוספתא שם בהכרח יש איזה טעות ע"ש וקליפי אגוזים נראה דהיא הקליפה החיצונה שהיא ירוקה ורכה דאלו הקליפה הקשה הפנימית אינה ראויה לכתיבה והגם דבתוספתא שבת (פי"ב) ג"כ הגירסא כבתוספתא דגיטין מ"מ גם שם מוכח דט"ס הוא ע"ש (דמסיים בזה הכלל כתב בדבר שאינו של קיימא וכו' ולגירסתינו לא חשיב כלל דבר שאינו ש"ק בכתיבה ולמה על מה שכותב חשיב שם ע"ש אלא וודאי דקליפות הם של קיימא ודם וחלב אינם ש"ק ודו"ק):

2. The Rambam writes in the beginning of Chapter 4: "One may only write a get (bill of divorce) with something whose mark endures, such as ink, red dye, gum, and vitriol, and similar substances. But if it is written with something whose mark does not endure, such as beverages and fruit juices and the like, it is not a valid get." These are his exact words. However, he omits "sam" (a type of ink) which is mentioned in the Mishnah, and I do not know why. It seems that in the Mishnah available to him, "sam" was not included, and it is also not found in the Mishnah of the Jerusalem Talmud. See there. There is no practical difference in law because anything whose mark endures is valid. The Tosefta (Chapter 2) adds nut shells, pomegranate peels, congealed blood, and congealed milk. See there. It seems to me that there is some scribal error in the Tosefta, because it appears that congealed blood and congealed milk are not substances that endure. Besides this, according to the context of the Tosefta there, there must be some error. See there. And it seems that the nut shells refer to the outer green and soft shell, because the hard inner shell is not suitable for writing. Even though in the Tosefta of Shabbat (Chapter 12) the text is the same as in the Tosefta of Gittin, it is also evident there that it is a scribal error. See there (because it concludes with the rule: "If one writes with something that does not endure, etc." According to our version, it does not consider these things as substances that do not endure in writing, and why

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would it consider them so there? See there. Therefore, certainly the shells are enduring, and blood and milk are not enduring. Pay attention and understand).

ג. לשון הרמב"ם הוא דצריך דבר שרישומו עומד כמ"ש וכן הוא לשון הש"ע אבל הטור כתב כותבין הגט בכל דבר שרישומו ניכר וכו' עכ"ל וי"א שמחולקים הם לדינא דלהטור א"צ שיהא עומד ומתקיים לזמן רב אלא כל שרישומו ניכר לפי שעה כשר (ב"ח ב"ש) ותימא גדולה לומר כן דהא המשנה הצריכה דבר המתקיים ועוד אטו במי פירות אינו ניכר אלא הפסול הוא מפני שאינו מתקיים ולכן ברור הוא שגם הטור מצריך דבר המתקיים (פר"ח וג"פ) וזה שכתב שרישומו ניכר אדרבה כוונתו שגם לזמן ארוך בעינן שיהא רישומו ניכר כלומר דוודאי בהמשך הזמן אין הכתב טוב כבשעת הכתיבה ומ"מ בעינן שיהא ניכר הרושם גם לאחר זמן וכעין זה הוא לשון הרמב"ם פי"א משבת דין ט"ו שכתב אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרשום ועומד וכו' ע"ש ועוד י"ל בכוונתו דבעינן שיהא מתקיים וניכר דיש שמתקיים ואינו ניכר כמו מי עפצים על קלף מעופץ כמו שיתבאר וכן מי מילין שנבלע הכתב בתוך הנייר ואינו ניכר מבחוץ ואינו מועיל כתב זה (שם):

3. The language of the Rambam is that it requires something whose mark stands, as he wrote, and so is the language of the Shulchan Aruch. But the Tur wrote that one may write the get with anything whose mark is recognizable, etc. End of quote. And some say that they disagree on the law, that according to the Tur, it does not need to last and endure for a long time, but anything whose mark is recognizable at the moment is valid (Bach, Beit Shmuel). And it is a great wonder to say this, for the Mishnah required something that endures. Moreover, even with fruit juice, it is recognizable, but it is invalid because it does not endure. Therefore, it is clear that the Tur also requires something enduring (Pri Chadash and Gra). And this that he wrote "whose mark is recognizable," on the contrary, his intention is that even over a long time, we need its mark to be recognizable. Meaning, certainly over time the writing is not as good as at the time of writing, yet we still need the mark to be recognizable even after time. And similar to this is the language of the Rambam in Chapter 11 of Shabbat, law 15, who wrote, "The writer is not liable until he writes with something that marks and endures," etc. See there. And furthermore, it can be said in his intention that we need it to endure and be recognizable, for there are things that endure but are not recognizable, like gallnut water on gallnut-treated parchment, as will be explained, and similarly myrrh water which absorbs into the paper and is not recognizable from outside, and this writing does not help (there).

ד. תניא (שם) כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר וכלשון זה העתיקו הרי"ף והרמב"ם ז"ל שם וכתב שאין כותבין בהן לכתחלה והטור חולק דגם לכתחלה כותבין בהם וכתב הטור דאבר פירושו חתוכי אבר מעורבים במים כלומר ששף העופרת במים ומשחירן (רש"י) והוה כדיו אבל אם כתב באבר עצמו שקורין בלאי"י פעדע"ר הגט בטל מן התורה (ב"ש סק"ב) ושחור הוא פחמין והיינו ג"כ שכתש הפחמין במים ועירב במים ועשה מזה דיו אבל אם כתב בפחמין עצמן אינו גט ושיחור הוא אדרמנ"ט כן הוא להטור ולפי סוגיית הש"ס שם וכפירש"י ע"ש:

4. It was taught (there) that if one wrote with lead, with black ink, or with any black substance, it is valid. The Rif and the Rambam, of blessed memory, copied this language there and wrote that these substances should not be used initially. The Tur disagrees, stating that they can be used initially as well. The Tur wrote that "lead" (evar) means lead filings mixed with water, meaning that one scrapes the lead into water and blackens it (Rashi), and it becomes like ink. However, if one wrote with lead itself, which they call "plumbum," the get (divorce document) is invalid according to Torah law (Beit Shmuel 2). "Black ink" (shachor) is made from charcoal, meaning that one grinds the charcoal in water, mixes it with water, and makes ink from it. But if one wrote with the charcoal itself, it is not a valid get. "Shichor" is adramant (iron gall ink) according to the Tur and based on the Talmudic discussion there and Rashi's explanation, see there.

ה. אבל הרמב"ם ז"ל מסתם לה סתומי ולא חילק בין אברא למיא דאברא וי"א שדעתו להיפך דבאבר כשר ובמיא דאברא פסול וכן בשחור (ב"ח ולח"מ) דאיהו מפרש מה שהש"ס מחלק בין אברא למיא דאברא פסול וכן בשחור (ב"ח ולח"מ) דאיהו מפרש מה שהש"ס מחלק בין אברא למיא דאברא בהיפך מפירש"י והטור ואדרבה דאבר הוה כתב ומיא דאברא לא הוה כתב ואין זה סברא כלל אלא הרמב"ם ס"ל דבשניהם כשר וזה שהש"ס מחלק אינו אליבא דהלכתא (דרב חולק על שמואל ע"ש) (ב"י והגר"א והפר"ח) וכן מתבאר מדברי רבינו הרמ"א שכתב בסעי' ב' י"א הא דבאבר כשר היינו חתיכי אבר מעורבים במים אבל אם כתב באבר עצמו פסול ויש לחוש לזה לכתחלה עכ"ל וכיון שכתב שרק לכתחלה יחוש לזה ש"מ דס"ל דבדיעבד בשניהם כשר ואנן למעשה צריכין לחוש לכל הדעות דבין באברא ובין במיא דאברא וכן בפחמין הוה ספק גט ודע דהערוך פירש פירוש אחר על שחור שזהו כלי של ברזל שרושמין בו ושיחור פירש פחם ולהערוך בכלי זו כשר עכ"פ בדיעבד ולמעשה הוה ספק גט דלרש"י והטור אין הכוונה על הכלי אלא כמ"ש:

5. However, Maimonides (of blessed memory) leaves it ambiguous and does not differentiate between "avra" and "maya d'avra" (embryonic fluid), and some say that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

his opinion is the opposite: that with "avra" it is valid, and with "maya d'avra" it is invalid. Similarly, with "shachor" (black), the Bach and the Lechem Mishneh interpret that the Talmud distinguishes between "avra" and "maya d'avra," stating that "maya d'avra" is invalid, as well as with "shachor." He explains that the Talmud's distinction between "avra" and "maya d'avra" is the opposite of Rashi and the Tur, and on the contrary, "avra" would be written, and "maya d'avra" would not be written. This is not a logical opinion at all, but rather Maimonides holds that both are valid. The Talmud's distinction is not according to the law (as Rav disagrees with Shmuel, see there) (Beit Yosef, the Gra, and Pri Chadash). It is also clarified from the words of our teacher, the Rema, who wrote in section 2: Some say that with "avra" it is valid, meaning pieces of "avra" mixed with water, but if written with "avra" itself, it is invalid. One should be concerned about this initially. Since he wrote that only initially one should be concerned about this, it implies that in retrospect, both are valid. Practically, we need to be concerned about all opinions, whether with "avra," "maya d'avra," or charcoal; it would be a doubtful get. Note that the Aruch interprets "shachor" differently, that it is an iron tool used for inscribing, and "shichor" he interprets as charcoal. According to the Aruch, using this tool is valid at least in retrospect. Practically, it would be a doubtful get, as according to Rashi and the Tur, it does not refer to the tool but rather as written.

ו. כפי מה שנתבאר כל מיני דיו כשר לכתיבת גט ורק שהכתב יתקיים לזמן מרובה ואין נ"מ בין דיו שחור לאדום או ירוק אבל דיו לבן וודאי אין להכשיר דדיו לבן על נייר לבן וודאי דאינו ניכר היטב ומיהו כתב רבינו הרמ"א דלכתחלה נוהגין לכתבו בדיו טובה כמו שכותבין ספרים ואין לשנות עכ"ל מיהו במקום עיגון ודחק יש לכתוב בכל מיני דיו ויש מי שמפקפק על מין דיו טוב מאד והיינו שהדיו מבהיק שקורין גלאנ"ץ (ג"פ) וכתב שדרכו כשמתייבש הכתיבה יפה אחר יום או יומים נושרים וקופצים האותיות מהנייר והוי כדבר שאינו מתקיים ע"ש ואינו כן דהא וודאי רשומו ניכר תמיד (ת"ג) ועוד דמעצמה אינה עוברת מעולם אלא מחמת סיבה ואין זה עניין לאינו מתקיים (ג"מ) ואנחנו לא שמענו זה מעולם ואדרבא הסופרים מהדרים אחר דיו כזה גם בכתיבות ס"ת תפילין ומזוזות וראינו ספרי תורות משנים רבות ועדיין הדיו מבהיק ולא ידענו טעם המפקפק בזה:

6. As has been explained, any kind of ink is valid for writing a get (divorce document), as long as the writing endures for a long time. There is no difference between black ink, red ink, or green ink. However, white ink is certainly not valid, as white ink on white paper is obviously not sufficiently visible. Nevertheless, our teacher the Rema wrote that ideally, it is customary to write it with good ink, of the sort used for writing books, and one should not deviate from this practice. However, in a situation of potential agunah (a woman unable to remarry due to an unresolved previous marriage) or pressing circumstances, one may write with any type of ink. There are those who cast doubt on a certain type of very good ink, which is shiny and called "glanz" (glossy). They write that when this ink dries, after a day or two, the letters fall off the paper and it is as though they were never there. However, this is not correct, as the impression of the ink is always noticeable. Furthermore, it does not disappear on its own, except due to some external reason, and this does not qualify as non-enduring. We have never heard of this issue, and on the contrary, scribes seek out such ink even for writing Torah scrolls, tefillin, and mezuzot. We have seen Torah scrolls from many years ago, and the ink still shines, and we do not know the reason for this doubt.

ז. עוד כתב בשם סדר הגט דיש מחמירין עוד לומר דהסופר יקרא כל אות תחלה קודם שיכתוב כמו בספרים עכ"ל ומה שכתב לקרא כל אות הוא חומרא יתירה ואין בו טעם קריאה והרי גם בס"ת א"צ לקרא האותיות רק לקרא כל תיבה כמ"ש ביו"ד סי' רע"ד ואולי זהו טה"ד וצ"ל כל תיבה וכן הוא בסדר הגט של הרב ר' מיכל ר' יוזפש שנדפס בש"ע אחר גמר ההלכות ע"ש באות ע"ח וביו"ד שם נתבאר דאפילו כשכותב מספר אחר המונח לפניו מ"מ צריך לקרות כל תיבה קודם שיכתבנה מיהו בא"ח סי' ל"ב לעניין תפילין מבואר דכשכותב בע"פ צריך לקרות מקודם כל תיבה ולא כשכותב מתוך הכתב והטעם מפני שהוא רגיל בהם (מג"א סקמ"ב) ולפ"ז בגיטין שכותבין מתוך גט אחר ג"כ יש להקל דבוודאי נוסח הגט רגיל הסופר בו אך בגט כל עיקר דין זה הוא חומרא בעלמא דהא העדים קודם חתימתן קוראין הגט וגם הרב קורא אותו מקודם ואחר הנתינה ואם יהיה איזה חסרון ירגישו וכיון שאין זה מדינא רק מפני החומרא בוודאי ראוי להחמיר לכתחלה שיקרא הסופר כל תיבה קודם כתיבתו אפילו כשכותב מתוך גט אחר וכן המנהג:

7. Additionally, it is written in the name of the "Seder HaGet" that there are those who are stringent and say that the scribe should read each letter first before writing it, as is done with Torah scrolls. However, the requirement to read each letter is considered an excessive stringency and lacks a clear rationale. Even with a Sefer Torah, it is not necessary to read each letter, only to read each word, as stated in Yoreh De'ah, Siman 274. Perhaps this is a textual error, and it should state "read each word," as it is in the "Seder HaGet" of Rabbi Michal, son of Rabbi Yosef, which was printed in the Shulchan Aruch after the completion of the laws, see there in Section 78. And in Yoreh De'ah, it is explained that even when writing from another text placed before him, he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

must still read each word before writing it. However, in Orach Chaim, Siman 32 regarding Tefillin, it is explained that when writing by heart, one must read each word first, but not when writing from a text, because he is accustomed to them (Magen Avraham, Siman 142). According to this, in the case of a Get (bill of divorce) written from another Get, there is room to be lenient, as the scribe is certainly familiar with the format of the Get. Nonetheless, with a Get, the main aspect of this requirement is an additional stringency, as the witnesses read the Get before signing it, and the Rabbi reads it before and after the giving of the Get. If there is any deficiency, it will be noticed. Since this is not a strict legal requirement but rather a matter of stringency, it is certainly proper to be stringent initially for the scribe to read each word before writing it, even when writing from another Get, and this is the custom.

ח. כותבין אותו במי עפצים והוא שלא יהיה הקלף מעופץ מפני שאין מי עפצים ניכר בו ואם כתב אינו גט וכן כל כיוצא בו כן כתבו הפוסקים וביאור הדברים דהנה הדיו שהסופרים עושים הוא ממי עפצים ומקנקנתום שהוא קופער-וואסער ומקומוס שהוא גומ"א ומבשלין אותן בטוב ויש מוסיפין גם העשן הנדבק בכלים שקורין רו"ס וזהו סתם דיו שבמשנה כמ"ש בסעי' א' שבלשון אשכנז הוא קיעג-רוס כמו שכתוב בסדר הגט של הר"מ שהבאנו וידוע שהעיקר מקיום הכתב הוא המי עפצים שקורין גל"ס אמנם הוא בעצמו איננו שחור וכשיכתבו בו על דבר לבן לא יהא ניכר הכתב ולכן אם הקלף מעופץ הוא לבן ואינו כתב במי עפצים לבדו אבל כשאינו מעופץ הוא שחור וניכר הכתב וכן כל כיוצא בדברים אלו ובגמ' שם חשיב מי טרי"א ופירש"י מי גשמים ולשון אחר מים ששורין בו פרי שהוא כעין עפצים עכ"ל:

8. One may write it with gallnut water, provided the parchment is not treated with gallnut, for on such parchment the gallnut water is not noticeable, and if one writes with it, it is not a valid bill of divorce (get). The same applies to all similar cases, as the legal authorities have written. The explanation of this matter is as follows: the ink that scribes make is from gallnut water, vitriol (which is called copper water), and gum arabic. These are well-cooked together, and some also add the soot that accumulates on utensils, which is called "rus." This is the standard ink referred to in the Mishnah, as stated in section 1, which in German is called "kierg-rus," as written in the order of the bill of divorce by Maimonides that we have cited. It is known that the primary element that sustains the writing is the gallnut water, which is called "gals." However, by itself, it is not black, and if one writes with it on a white surface, the writing will not be noticeable. Therefore, if the parchment is treated with gallnut, it is white, and writing with gallnut water alone will not be visible. But when it is not treated, it is black, and the writing is noticeable. The same applies to all similar matters. In the Gemara there, it mentions "mei treya," which Rashi explains as rainwater, or alternatively, water in which fruit that resembles gallnuts has been soaked.

ט. יראה לי ברור דעל נייר שלנו אינו כתב כלל במי עפצים בלבד דהנייר שלנו הוא לבן ואין מי עפצים בלבד ניכר עליהם כעל קלף מעופץ ואין לומר דדוקא על קלף מעופץ אינו ניכר לפי שאין עיפוץ מוסיף על העיפוץ ולכאורה גם לשון הש"ס מורה כן שאומר שם שאין מי מילין על גבי מי מילין וכן מורה לשון הטור מ"מ זיל בתר טעמא והחוש מעיד כן וצ"ע לדינא. ודע דבסדר גט מהר"ם שהזכרנו אות ל"ב כתב דכשכותב הגט במי עפצים לא יהא הקלף מעופץ אפילו אם מערבין בו גם שאר דברים הנזכרים עכ"ל ואין אלו אלא דברי תימא דהרי החוש מעיד דכשמערבין הגומ"א והקופער-וואסער משחיר מאר וניכר אפילו על קלף לבן שבלבנים והרי הקלפים שלנו הם טובים ומעובדים יותר מעיפוץ ועכ"ז כותבים ס"ת בדיו כזה וניכר היטב וכן מצאתי לאחד מהגדולים שכתב כן בפשיטות (נוב"י ספ"ה ודברי הר"ס י"ל לר"ת בתוס' גיטין י"ט. ולא קיי"ל כן ע"ש ודו"ק):

9. It seems clear to me that on our paper, writing with gallnut ink alone is not considered writing at all, because our paper is white and gallnut ink alone is not distinguishable on it as it is on gallnut-treated parchment. And one cannot say that it is only on gallnut-treated parchment that it is not distinguishable because gallnut does not add to the gallnut. And ostensibly, the language of the Talmud also indicates this, as it says there that gallnut ink on top of gallnut ink is not visible, and the language of the Tur also indicates this. Nevertheless, follow the reason and the sense perception testifies to this, and it is a matter that requires further investigation as far as the law is concerned. And know that in the procedure of the get (divorce document) according to Maharam that we mentioned, in letter 32, it is written that when writing the get with gallnut ink, the parchment should not be gallnut-treated, even if other substances mentioned are mixed in, end quote. These statements are surprising, because sense perception testifies that when gum arabic and copper sulfate are mixed in, the ink blackens and is visible even on white parchment that has not been treated, and our parchments are good and processed better than gallnut treatment. And nevertheless, Torah scrolls are written with such ink and it is clearly visible. And thus I found one of the great authorities who wrote this clearly (Noda B'Yehuda, second part, and the words of Rabbi Shabtai, regarding the Tosafot on Gittin 19. And we do not hold like this, see there and analyze).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

י. גרסינן בירושלמי (פ"ב ה"ג) וכתב ולא וחקק וכתב לא מטיף וכתב לא השופך והנה חקיקה יתבאר לפנינו ומטיף מקרי שעשה נקודות נקודות בתמונת האותיות ויש שם פלוגתא דחד אמר דכשעירב הנקודות והיינו שהעביר עליהם הקולמס ונעשה כאותיות שלימים כשר וחד אמר דאפילו בכה"ג פסולים דאין זה כתב כיון שמתחלה לא כתב כצורת האות ממש ושופך מפרש שם דשופך הכתב ונבלע בהנייר ואין ניכרים האותיות מבחוץ והנה דין חקיקה כתבו הפוסקים וכן דין שופך שהרי כתבו כמה דינים כה"ג שצריך שיהא ניכר הכתב אבל דין מטיף לא הזכירו כלל ותמיהני שהרי אין חולק מפורש בש"ס שלנו בזה ואפשר דס"ל כיון דהש"ס מביא ברייתא דוכתב ולא וחקק (כ'.) ולא הביאה הך דמטיף דבירושלמי בחדא ברייתא היא ש"מ דהש"ס לא ס"ל כן וזה שלא הביאה שופך דיתירא היא דמקודם ביאר שם הש"ס דין זה ע"ש ועוד ראיה מדקיי"ל בגט כשאין יודעין לחתום דמקרעין להם נייר חלק וממלאין את הקרעים דיו כמ"ש בסי' ק"ל וכ"ש דבכה"ג מקרי כתב ואע"ג דבגט התירו זה משום עגונה מ"מ עכ"פ מוכח דבכה"ג כשר בדיעבד עכ"פ דמטיף עדיף מזה והירושלמי באמת בדין דמקרעין להם נייר חלק פריך על זה והלא כתב ראשון הוא ומשני כשמרחיבין להם הקרעים והעדים אין ממלאין כל רוחב הקרע ע"ש (תוס' ט': מביא זה ע"ש) ולפיכך שפיר פוסל מטיף אבל הש"ס שלנו דמכשיר גם בלא הרחבה כ"ש דמטיף כשר וצ"ע לדינא ובוודאי אם אירע כתב כזה הוה גט ספק כשנתנו לה:

10. We learn in the Jerusalem Talmud (Chapter 2, Halacha 3): "And he wrote"—excluding if he engraved; "and he wrote"—excluding if he dripped; "and he wrote"—excluding if he poured. Now, engraving will be explained later, and "dripping" refers to making dot-like shapes in the form of letters. There is a dispute there: one opinion says that if the dots are merged, meaning if one passed the quill over them and they became like complete letters, it is valid. Another opinion says that even in such a case it is invalid because it is not considered writing since it was not originally written in the proper form of a letter. Pouring is explained there as pouring ink which is absorbed into the paper, making the letters indiscernible from the outside. The law regarding engraving has been written by the poskim, as well as the law regarding pouring, since they have written several laws of this nature that the writing must be discernible. However, the law regarding "dripping" is not mentioned at all, which is perplexing, as there is no explicit disagreement in our Talmud on this. It is possible they held that since the Talmud brings the baraita of "and he wrote"—excluding if he engraved (20a)—and does not bring the case of "dripping" from the Jerusalem Talmud in one baraita, it implies that the Talmud does not hold like that. And the reason it does not bring "pouring" is because it is superfluous, as the Talmud had already explained that law earlier. Moreover, there is proof from the fact that we hold by a get (divorce document) that if someone does not know how to sign, we tear a blank piece of paper for them and fill the tears with ink, as is written in Siman 130. Certainly, in such a case, it is considered writing. And although in the case of a get this was permitted because of the agunah (a woman who is chained to her marriage) issue, nevertheless it proves that such writing is valid at least post-facto, and certainly "dripping" is better than this. The Jerusalem Talmud indeed questions this law of tearing paper and filling it with ink, arguing that this is considered the first writing. It answers that they widen the tears and the witnesses do not fill the entire width of the tear. Therefore, it properly invalidates "dripping." But our Talmud, which permits even without widening, certainly considers "dripping" valid. This requires further study for the halacha, and if such writing occurred, the get would certainly be considered of doubtful validity when given to her.

יא. כתב הרמב"ם בפ"ד דין ז' המקרע על העור תבנית כתב או שרשם על העור תבנית כתב ה"ז כשר עכ"ל ובירושלמי שם הגירסא הקורע על העור כתבנית כתב כשר הרושם על העור כתבנית כתב פסול והרמב"ם עצמו בה' שבת פי"א כתב ג"כ כן הקורע חייב והרושם פטור וכבר תמהו עליו הרשב"א והר"ן ז"ל מה שמכשיר בגט ברשם על העור ובתוספתא הגירסא להיפך דמקרע פסול ורשם כשר ובוודאי משובשת היא וכל מה שכתבו בדברי הרמב"ם אינו עולה יפה ולענ"ד נראה להדיא מדברי הטור שטעות נפל בספרי הרמב"ם דהרי הטור הביא בשמו המקרע על העור וכו' או שרשם על הטבלא וכו' ע"ש וזהו חקיקה שיתבאר:

11. The Rambam writes in Chapter 4, Halacha 7: "One who cuts on the leather in the shape of a letter or marks on the leather in the shape of a letter, it is valid." And in the Jerusalem Talmud, the version reads: "One who cuts on the leather in the shape of a letter, it is valid; one who marks on the leather in the shape of a letter, it is invalid." And the Rambam himself in the Laws of Shabbat, Chapter 11, also writes the same: "One who cuts is liable, and one who marks is exempt." The Rashba and the Ran have already wondered about his ruling that considers a get valid when it is marked on leather. And in the Tosefta, the version is the opposite: that cutting is invalid and marking is valid. Certainly, this is corrupted. All that has been written regarding the Rambam's words does not make sense. In my humble opinion, it appears clearly from the words of the Tur that there is an error in the Rambam's texts, for the Tur brings in his name: "One who cuts on the leather, etc., or marks on the tablet, etc." And this is engraving, as will be explained.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יב. וז"ל רבינו הב"י בסעי' ה' הקורע על העור תבנית כתב כשר אבל הרושם על העור תבנית כתב פסול וי"א בהיפך ויש מי שמכשיר בשניהם עכ"ל והי"א בהיפך הוא לפי גירסת התוספתא וכבר נתבאר שהעיקר הוא כגירסת הירושלמי (הגר"א) ויש מי שמכשיר בשניהם זהו לפי גירסת הרמב"ם והעיקר כדעה ראשונה ומ"מ למעשה בכולהו הוה ספק גט:

12. And these are the words of our teacher, the Beit Yosef, in section 5: "If one tears on leather in the shape of letters, it is valid. But if one imprints on leather in the shape of letters, it is invalid. And some say the opposite. And there are those who deem both valid." And the opinion that says the opposite follows the version of the Tosefta. It has already been explained that the main opinion follows the version of the Jerusalem Talmud (according to the Gra). And those who deem both valid follow the version of Maimonides. The main opinion follows the first view. Nevertheless, in practice, all these cases are considered a doubt in the validity of a get (divorce document).

יג. זה שכתוב בתורה וכתב לה ספר כריתות ה"ה חקיקה על העץ והאבן מקרי ג"כ כתיבה שהרי הלוחות כתיב בהם כמה פעמים לשון כתיבה והיו חקוקים על האבנים כדכתיב חרות על הלוחות ובפ' תבא בהאבנים שהקימו בעבר הירדן כתיב וכתבת על האבנים ואף דאפשר דהתם היתה כתיבה ולא חקיקה מ"מ וודאי דבאבנים עדיפא חקיקה מכתיבה דכתיבה א"א להיות כתיבה תמה משא"כ בחקיקה כדמוכח בש"ס מנחות (ל"ד.) ע"ש ונראה דבגט אינו כשר רק חקיקה ולא כתיבה על האבנים דאע"ג דלא בעינן כתיבה תמה בגט כמו שיתבאר מ"מ דבר המתקיים בעינן כמו שנתבאר וכתיבה על האבנים אינו דבר המתקיים כדמוכח שם בגמ' (ע"ש בתוס' ד"ה וכתבתם וכו' דכתיבה תמה לא שייכא על האבנים לפי שאין מתקיימות עכ"ל):

13. This that is written in the Torah "and he shall write for her a scroll of cutting off" (Deuteronomy 24:1) — engraving on wood and stone is also considered writing, for regarding the tablets it is written several times the term "writing" and they were engraved on the stones, as it is written "engraved on the tablets" (Exodus 32:16). And in the portion of Tavo, regarding the stones set up across the Jordan, it is written "and you shall write on the stones" (Deuteronomy 27:8). Even though it is possible that there it was writing and not engraving, nevertheless, it is certain that on stones, engraving is preferable to writing, for writing cannot be a complete writing, unlike engraving, as proven in the Talmud Menachot (34b). And it seems that for a get (divorce document), it is only valid with engraving and not with writing on stones, for although we do not require complete writing in a get as will be explained, nevertheless, we require something that endures, as explained. And writing on stones is not something that endures, as proven there in the Gemara (see Tosafot there, s.v. "and you shall write," where they explain that complete writing does not apply to stones because they do not endure).

יד. החקיקה כשר בגט בין על אבן בין על טסי מתכת ובלבד שיחקוק גוף האות בין שחוקקו מבפנים שהאותיות יהיו שוקעים וסביב האותיות בולט ובין שחוקק האות מבחוץ באופן שהאותיות בולטות מבפנים וסביב האותיות שוקע דאין נ"מ בין כשהאות שוקע או בולט וכל זה כשעושה מעשה בגוף האות אבל אם בהאותיות אינו עושה כלום רק שעושה מעשה סביב האותיות ותוכיותם והאות נשאר ממילא הגט בטל וזהו שאמרו בגמ' (ב':) דחק תוכות פסול וחק יריכות כשר דחק יריכות כשעושה מעשה בהאות עצמו וחק תוכות מקרי שעושה מעשה בתוכיותו ובחצוניותו ולא בהאות עצמו וכשם שבחק יריכות כשר בין שהאות שוקע ובין שהוא בולט כמו כן בחק תוכות פסול בין שהשקיע מבפנים את תוכות של האותיות ונשארו האותיות בולטות ובין שהשקיע מבחוץ את התוכות ונשארו התוכות בולטות מבפנים והאותיות שוקעים ואפילו עשה חותם וחקק את הגט בהחותם כדרך שעושין בעלי מטבעות גם זה מקרי חק תוכות ואינו גט מן התורה דלא מקרי כתב כלל (גמ' שם:)

14. Engraving is valid in a get, whether on stone or on metal plates, as long as the body of the letter is engraved. This can be done either by engraving from the inside, making the letters recessed and the surrounding area raised, or by engraving the letter from the outside, making the letters raised and the surrounding area recessed. There is no difference between whether the letters are recessed or raised, as long as an action is performed on the body of the letter itself. However, if no action is performed on the letters themselves but only around them and within them, leaving the letters formed passively, the get is invalid. This is what is stated in the Gemara (2b): "If one engraved the interior [of the letters], it is invalid; if one engraved the exterior [of the letters], it is valid." Engraving the exterior means performing an action on the letter itself, while engraving the interior means performing an action within and around the letter without touching the letter itself. Just as engraving the exterior is valid whether the letter is recessed or raised, so too engraving the interior is invalid whether the interior of the letters is recessed, making the letters raised, or the interior is raised, making the letters recessed. Even if one made a seal and engraved the get with the seal, as is done with coins, this is also considered engraving the interior and is not a valid get according to the Torah, as it is not considered writing at all (Gemara, ibid.).

טו. וכיון שחק תוכות פסול לפיכך אם נפלה טיפת דיו לתוך האות ואין האות ניכר אינו יכול להעביר הדיו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ולתקן האות דהוה ליה חק תוכות דכיון דבטל האות ע"י טיפת הדיו כשיעביר הדיו וישאר האות הרי עושה מעשה בתוכיותו ולא בהאות עצמו וכ"כ בא"ח סי' ל"ב לעניין ס"ת תפילין ומזוזה ע"ש ואין חילוק בין דיו לח ליבש דלא כיש מי שרוצה להקל בלח כן הסכימו רוב הפוסקים ואפילו נפלה הטיפה אחר שנגמר האות (ב"ש) כשהוא בהתורף ונשתנית צורת האות אבל כשלא נשתנית צורת האות יכול למחוק טיפת הדיו דלא מקרי חק תוכות כיון שהאות היתה ניכרת (ב"י) ועמ"ש בסעי' י"ט:

15. And since "chiseling out" (i.e., forming letters by removing ink) is invalid, therefore, if a drop of ink falls into a letter and the letter is no longer recognizable, one cannot remove the ink and correct the letter, as this would be considered "chiseling out." Since the letter was nullified by the drop of ink, when one removes the ink and the letter remains, it is considered as if he is forming the letter by chiseling out and not by writing the letter itself. This is also written in Orach Chaim, Siman 32 regarding a Torah scroll, tefillin, and mezuzah. There is no difference between wet or dry ink, contrary to those who wish to be lenient with wet ink. Most halachic authorities agree with this. Even if the drop fell after the letter was completed (Beit Shmuel), if it is in the significant part and the form of the letter is altered, one cannot remove the ink. However, if the form of the letter is not altered, one may erase the drop of ink, as this is not considered "chiseling out" since the letter was recognizable (Beit Yosef). See what is written in Section 19.

טז. ורבינו הרמ"א בסעי' ח' כתב דיש מחמירין אפילו האות ניכר וכן נוהגין עכ"ל וזהו לכתחלה אבל בדיעבד כשר בשעת הדחק ועיגון (אחרונים) ואין טעם נכון בחומרא זו גם לכתחלה דכיון שניכר האות אין זה עניין כלל לחק תוכות ונראה דהחומרא לכתחלה היא משום היקף גויל ואף דבגט אינו מעכב מ"מ לכתחלה צריך היקף גויל גם בגט (וכ"מ מנוב"י סי' פ"ה שפי' כן ע"ש) והאמת דממקור הדין (מהרי"ק שורש צ"ח) מתבאר הכוונה דגם זה נוגע לחק תוכות ואין הפירוש כגון שנפלה טיפה באות והאות הוא בתקונו דפשיטא שאין טעם בזה להחמיר והכוונה הוא כגון שנגעו במעט רגלי הה"י והקו"ף לגגן וניכר שהנגיעה נעשה אח"כ וניכר הה"י והקו"ף אבל עכ"פ לפי הנגיעה אין האות כתקונו וזהו שקורא אפילו האות ניכר כלומר שניכר שאין זה מתחלת כתיבתו ולכן וודאי יש להחמיר מפני חק תוכות וכלל הדברים הוא דאין האות ניכר מקרי כשנפל טיפה והעביר כל צורת האות וניכר מקרי שהאות ניכר היטב והקלקול שלו נראה לעין שנעשה ע"י הפלת הדיו ולא מכתיבה ראשונה מיהו עכ"פ כיון שלתקנו שישאר אות נצרך גרירת הטיפה הוה כחק תוכות ואין להקל רק בשעת הדחק כשכבר ניתן הגט או במקום עיגון אף כשלא ניתן עדיין:

16. And our master, the Rema, wrote in paragraph 8 that some are stringent even if the letter is recognizable, and this is the custom. This is only initially, but in retrospect, it is valid in a pressing situation or in a case of potential abandonment (Achronim). There is no valid reason for this stringency even initially, since if the letter is recognizable, it has no relevance to "chok tochot" (engraving through removal). It appears that the initial stringency is due to the requirement of "hekef gvil" (surrounding parchment), and even though it is not essential in a get (divorce document), initially, "hekef gvil" is required even in a get (and this is also implied in Nodah B'Yehudah, section 85, who explains this). The truth is that from the primary source (Maharik, root 98), it is understood that this also relates to "chok tochot". The interpretation is not that if a drop fell on a letter and the letter remains intact, there is no reason to be stringent. The intent is when the legs of the letter "hei" or "kuf" slightly touch their roof, and it is clear that the touch happened afterward, and the "hei" and "kuf" are recognizable. However, since the touch makes the letter imperfect, this is what is referred to by saying that even if the letter is recognizable, meaning it is clear that this was not from the initial writing. Therefore, it is certainly appropriate to be stringent because of "chok tochot". The general principle is that "the letter is not recognizable" means when a drop fell and altered the entire shape of the letter. "Recognizable" means the letter is clearly recognizable, and its imperfection is visible, caused by the drop of ink and not from the initial writing. However, in any case, since correcting it to remain a letter requires scraping off the drop, it becomes "chok tochot". One should only be lenient in a pressing situation when the get has already been given, or in a case of potential abandonment even if it has not yet been given.

יז. ומטעם זה שכשניכר האות אינו אלא חומרא בעלמא לכן יש מי שכתב אם נפלה טיפת דיו ולא נשתנית צורת האות ומיהר הסופר קודם שנבלע הדיו בהנייר ומצץ הדיו בלשונו וקנחו מעל הגט ואינו ניכר שהיה בו מחק דיש להקל גם לכתחלה דהא אפילו אם נתייבשה לא היה משנה צורת האות והיה רשאי מן הדין לגוררה ולכן כשעדיין לא נתייבשה ולקקה בלשונו יש להקל גם לכתחלה אבל אם כאשר יתייבש היה משנה צורת האות אין להקל בלקיקה כשהוא לח (ג"פ) וכל זה דווקא כשנפלה דיו שחור לתוך האות אבל אם נפלה דבר שאינו שחור כל כך כמו קאווע וכיוצא בזה שגם בהנפלו ניכר הכתב אלא שמגרע אותו במראהו אין חשש בזה ומקנחה ודיו (שם) אמנם אם לפי מראית העין יהיה נראה כמחק יש להחמיר דהא אנן מחמרינן במחקין בגט כמו שיתבאר בס"ד:

17. And for this reason, since when the letter is recognizable, it is merely a stringency, therefore there is one who writes: if a drop of ink fell and did not change the shape of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the letter, and the scribe hastened before the ink was absorbed into the paper and sucked the ink with his tongue and wiped it off the get (bill of divorce), and it is not noticeable that there was an erasure, it is permissible even initially. For even if it had dried, it would not have changed the shape of the letter, and he would have been permitted by law to scrape it off. Therefore, when it has not yet dried and he licked it with his tongue, it is permissible even initially. But if, when it dries, it would change the shape of the letter, it is not permissible to lick it while it is still wet. And all this is specifically when black ink fell into the letter. But if something not so black, like coffee or something similar, fell, and the writing is still recognizable, but it diminishes its appearance, there is no concern in this, and he wipes it off and inks it. However, if it appears as an erasure to the eye, one should be stringent, for we are stringent regarding erasures in a get, as will be explained with God's help.

יח. אין שום תקנה לגט שנפסל כשהאות נתקלקל דבס"ת יש תקנה למחוק ולכתוב על מקום המחק אבל בגט אין כותבין על המחק מפני חשש זיוף דאסור להיות בגט שום מחק או טשטוש אפילו בין אות לאות משום חשש זיוף (ב"ש סקי"א) מיהו במקום עיגון יש תקנה בכל טעות אפילו טעות גמור לגרר ולכתוב על המחק ואפילו לדידן שאין מקיימין שום מחק מ"מ כשר בשעת הדחק (שם) וכן עשה הט"ז הלכה למעשה בשעת הדחק (שם) ואף שהרגיש בטעות אחר כתיבת כל הגט מ"מ יכול למחוק ולכתוב ואף דהוא שלא כסדרן אין עיכוב בגט שלא כסדרן רק בתפילין ומזוזות מעכב כסדרן (שם) ועל הרב המסדר את הגט מוטל להבין אם יש שעת הדחק בגט זה אם לאו ובעיקר דין חסרון אות עמ"ש בסי' קכ"ו סעי' ס"א (ודו"ק):

18. There is no remedy for a get (divorce document) that becomes invalid when a letter gets damaged. In a Torah scroll, there is a remedy to erase and write on the erased spot, but in a get, it is forbidden to write on the erased spot due to concerns of forgery. It is forbidden for a get to have any erasure or smudging, even between letters, because of the concern of forgery (Beit Shmuel, subparagraph 11). However, in a situation of potential agunah (a woman unable to remarry because her husband refuses to grant a divorce), there is a remedy for any mistake, even a complete mistake, to scrape and write on the erased spot. Even for us who do not validate any erasure, it is still valid in a pressing situation (ibid.). This is what the Taz did in practice in a pressing situation (ibid.). Even if the error is noticed after writing the entire get, it is still possible to erase and write. And although this is not in the proper sequence, the sequence is not a requirement for a get; it is only a requirement for tefillin and mezuzot that they be written in sequence (ibid.). It is incumbent upon the rabbi arranging the get to understand if this is a pressing situation for this get or not. For the main law regarding the deficiency of a letter, see what I wrote in chapter 126, paragraph 1 (and study this carefully).

יט. ודע שכתבנו בסעי' ט"ו דבנתקלקל כל האות ונשתנית צורתה אם יעביר הדיו וישאר האות כמקדם הוי חק תוכות כן הסכימו כל הפוסקים אבל מה שי"א (ב"ח) דבטל הגט מן התורה חולקים רבים בזה דמתשו' הרשב"א (סי' תרי"א) מתבאר ע"פ ירושלמי דמגילה דדווקא קודם שנעשה אות הוה חק תוכות מן התורה אבל אם נכתב כהלכתו ואח"כ ע"י קלקול נשתנית צורתו והסירו הקלקול ונשאר האות כמקדם אין זה פסול מן התורה (ב"מ) ולבד זה רחוק הדבר שמן התורה יתבטל הגט ע"י חסרון אות או אפילו תיבה ואף בתורף יתבטל מן התורה שהרי כמה לשונות כפולים יש בגט ונתבאר בסי' קכ"ו סעי' ס"א ע"ש:

19. And know that we wrote in section 15 that if an entire letter is damaged and its form is altered, if one removes the ink and the letter remains as before, it is considered "carved from within." This is agreed upon by all the authorities. However, there are those who say (Bach) that the get (divorce document) is nullified by Torah law in such a case, but many disagree with this. From the responsa of the Rashba (section 511), it is explained based on the Jerusalem Talmud in Megillah that "carved from within" by Torah law applies specifically before the letter is formed. But if it was written properly according to halacha, and afterwards, due to damage, its form was altered and the damage was removed, and the letter remained as before, it is not invalid by Torah law (Bava Metzia). Additionally, it is unlikely that the get would be nullified by Torah law due to the lack of a letter or even a word, and even in the essential part of the get, it would not be nullified by Torah law. For there are several repeated phrases in the get, as explained in section 126, section 61, see there.

כ. י"א שאם נפלה טיפת שעוה על האות או בתוך האות אע"פ שהאות אינה ניכרת יכול לגרור השעוה ולסלקה ואין כאן חק תוכות (פר"ח ומג"א בסי' ל"ב סקכ"ג) ויש שחוכך להחמיר דגם זהו כחק תוכות (פ"ת סקי"ג בשם ג"פ) וכן משמע ממ"ש בא"ח סי' ש"מ דבמסיר שעוה מפנקס ויש בו מקום לכתוב שתי אותיות חייב ע"ש ונלע"ד דכשעדיין השעוה רכה יכול לגוררה דאין זה רק ככיסוי בעלמא ואינו דומה לדיו לח דדיו כשנופל על האות גם כשהוא לח מ"מ נעשה הכל אחד משא"כ בשעוה אבל כשהשעוה נתייבש וממילא דביטל את האות א"כ כשיגררו דומה לחק תוכות וצ"ע:

20. There are those who say that if a drop of wax falls on a letter or within a letter, even though the letter is not recognizable, one can scrape off the wax and remove it,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and this is not considered as engraving from within (Pri Chadash and Magen Avraham in Siman 32, Se'if Katan 23). However, there are those who lean towards being stringent, considering this as well to be engraving from within (Pitchei Teshuvah, Se'if Katan 13, in the name of Ginat Veradim). This also seems to be implied from what is written in Orach Chaim, Siman 340, that if one removes wax from a notebook and there is enough space to write two letters, one is liable. It appears to me that when the wax is still soft, one can scrape it off, as this is merely considered a cover and is not similar to wet ink, because when ink falls on a letter, even when it is wet, it all becomes one, which is not the case with wax. However, when the wax has dried and thereby nullified the letter, scraping it off would be similar to engraving from within, and this requires further investigation.

כא. אם נפלה טיפת דיו באות ונראית כאלו היא מגוף האות ועדיין ניכר האות לתנוק דלא חכים ולא טיפש אלא שנעשה גגו של אות או ירך של אות עבה אין בזה פסול דהא אף אם יניחנו כך כשר דאין שיעור לכמות האות וממילא דגם יכול לתקנו ולגרור עבותו דלא כיש מי שרוצה לפסול גם בכה"ג (פר"ח) וכן כשקוץ קטן כל דהוא יוצא מגוף האות באופן שאינו משנה מצורת האות כלל אלא שהקוץ יוצא ג"כ כשר (שם) ויכול לגרור הקוץ:

21. If a drop of ink falls on a letter and it appears as though it is part of the letter, and the letter is still recognizable to a child who is neither wise nor foolish, but the top or leg of the letter becomes thick, it is not invalid. Even if it is left as it is, it is valid because there is no required size for the letter. Consequently, it is also permissible to fix it and scrape off the thickness, contrary to those who would want to invalidate it even in such a case (Pri Megadim). Similarly, if a small thorn-like protrusion extends from the body of the letter in a way that does not alter the form of the letter at all, but merely protrudes, it is also valid (ibid.) and one may scrape off the protrusion.

כב. יש אותיות שא"צ גרירה בתקונם רק להוסיף מעט בצורת האות כגון כפין ביתין דלתין רישין וזולתם אין זה חק תוכות (ריב"ש ס"ו) ופשוט הוא דאם טעה וכתב בית במקום כף או דלית במקום ריש מוסיף על העובי ועושה כמו עיגול וכן להיפך מוסיף על העובי ועושה זוית ופסול זה אינו אלא בתפילין ומזוזות כשכבר כתב אח"כ מפני שהוא שלא כסדרן ולא בס"ת וכ"ש בגט (פר"ח) אבל שיגרור מעובי האות ולעשות עגול שיהא דומה לריש או לעשותו בזוית שיהא דומה לדלית וודאי דהוה חק תוכות אבל כשמוסיף על עוביו הוה דרך כתיבה אבל אם נפלה טיפת דיו לתוך הבית ונראית כפ' או שהפסיד צורתו וכן שאר אות שנפסד צורתו אף שלא נשתנה לאות אחר פסול ואין תקנה לגרור הדיו שזהו ממש חק תוכות (ב"י או"ח סל"ב):

22. There are letters that do not require scraping in their correction but only adding a bit to the shape of the letter, such as the letters Kaf, Bet, Dalet, Resh, and others. This is not considered 'etching from the inside' (Rivash 66). It is clear that if one made a mistake and wrote a Bet instead of a Kaf or a Dalet instead of a Resh, one can add to the thickness and make it into a rounded shape, and similarly, in the reverse case, one can add to the thickness and make an angle. This disqualification only applies to Tefillin and Mezuzot when they have already been written afterward because it is not in their proper sequence, but not in a Torah scroll, and certainly not in a Get (Pri Chadash). However, if one scrapes from the thickness of the letter to make it rounded like a Resh or to make an angle like a Dalet, this is certainly considered 'etching from the inside.' But when one adds to its thickness, it is considered writing. However, if a drop of ink falls inside the Bet and it looks like a Pe or its form is ruined, and similarly, any other letter whose form is ruined even though it has not changed to another letter, it is invalid, and there is no remedy to scrape the ink because this is precisely 'etching from the inside' (Beit Yosef, Orach Chayim 32).

כג. אם עשה תיבה חלוקה שנראית כשני תיבות והיה בצד החלוקה תיבת שין יש עצה שימחוק אחד מהג' ראשים ויעשה ראש אחר וימשכנו מעט באופן שלא תתראה עוד כחלוקה אבל אם עשה מקודם ראש רביעי להשין והמשיכו ואח"כ מחק אחד מהשלשה ראשין הוה כחק תוכות ודלא כמי שמכשיר גם בכה"ג (ג"פ ופר"ח) וכן אם כתב שני תיבות כתיבה אחת אם יש יתור אות ביניהם ימחקנו ויתראו כשני תיבות (שם) וכן נראה שיכול לגרור מעובי האות לעשותו דק כדי שיתראה כשני תיבות וכן להיפך להוסיף על עוביו כדי שיתראה כתיבה אחת דהרי אין שיעור לעבותן או לדקותן של אותיות וגם אין זה עניין לחק תוכות דהאות הוא כמקדם רק שנתעבה או נעשה דק וגם אין הכוונה בשביל עצם האות אלא לקרבו להאות השני או להרחיקו ממנו (נ"ל):

23. If he made a divided letter that appears as two separate letters, and there was a letter "shin" on the side of the division, there is a solution: erase one of the three heads and make another head, extending it slightly so that it no longer appears divided. However, if he initially made a fourth head for the "shin" and extended it, and then erased one of the three heads, this is considered as engraving from within (chak tochot), which is not valid, contrary to those who permit it even in this case (three times and Pri Chodosh). Similarly, if he wrote two words as one and there is an extra letter between them, he should erase it so that they appear as two separate words (ibid).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

It also seems that he can scrape the thickness of the letter to make it thin so that it appears as two words, and conversely, he can add to its thickness to make it appear as one word, as there is no fixed measure for the thickness or thinness of letters. This is also not considered as engraving from within because the letter remains as it was, only becoming thicker or thinner, and the intention is not for the essence of the letter but to bring it closer to or farther from the other letter (so it appears to me).

כד. יש מי שרוצה לומר דאם נדבק רגל הה"א כחוט השערה דק מאד להגג ותינוק דלא חכים ולא טיפש עדיין קורא אותו ה"א יש להקל להפריד החוט השערה וחלקו עליו רבים וגדולים דכשאנו רואים שינוי באות אינו תלוי בקריאת התינוק (ועמ"ש בסי' קכ"ו סעי' ס' ודו"ק) ואין האות תלוי בעבותו או בדקותו דמה לי עב ומה לי דק ופסול (רד"ק ופר"ח וע"ת) וכן שני אותיות שנדבקו יחד באופן שנפסד צורת אות אחד לגמרי אין תקנה לגרור הדיבוק דזהו חק תוכות אלא בס"ת יש תקנה לגרור הרגל של האות לגמרי ולחזור ולכתוב ובגט דאסור לכתוב על המחק אא"כ במקום דחק ועיגון אין לזה תקנה ויכתוב גט אחר אם אין דחק בזה וכן כשהיה צריך לעשות מ"ם פתוחה ונמשכה ידו ונסתמה אינו יכול לגרור הדביקות דהו"ל חק תוכות אלא צריך לגרור כל החרטום וא"צ למחוק כל המם (ב"ש סקי"ג) ובס"ת חוזר וכותב על המחק ובגט אין תקנה אא"כ היה שעת הדחק וכמ"ש ויש שהחמירו בתורף אפילו במקום עיגון ויש להקל במקום עיגון ושעת הדחק (עב"ש שם ובת"ג):

24. There are those who wish to say that if the leg of the letter "heh" is attached to the roof by a very thin hair-like thread, and a child who is neither wise nor foolish still reads it as a "heh," it is permissible to detach the hair-like thread. However, many great authorities disagree, arguing that when we see a change in the letter, it is not dependent on the child's reading (see what I have written in section 126, clause 60, and examine it closely). The validity of the letter is not dependent on its thickness or thinness, for what difference does it make whether it is thick or thin? It is invalid (according to Radak, Pri Chadash, and Atzei Yehuda). Similarly, if two letters are joined together in such a way that the form of one letter is completely lost, there is no remedy to scrape off the connection, as this constitutes "cutting from the inside." However, in a Torah scroll, there is a remedy to completely scrape off the leg of the letter and rewrite it. In a get (bill of divorce), where it is forbidden to write on an erased area unless in a case of pressing need and potential for marital strife, there is no remedy other than to write a new get if there is no pressing need. Similarly, if one needed to make an open "mem" and his hand extended and closed it, he cannot scrape off the connection, as this would be "cutting from the inside." Rather, he must scrape off the entire protrusion, and there is no need to erase the entire "mem" (according to Beit Shmuel, section 13). In a Torah scroll, one rewrites on the erased area, but in a get, there is no remedy unless it is a pressing need, as mentioned. Some are stringent about the essential parts of the get even in cases of potential marital strife, but one can be lenient in cases of marital strife and pressing need (according to Beit Shmuel there and in Tiferet Gittin).

כה. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ט"ז רגלי ה"א וקו"ף שנוגעין יש לפסול אפילו בדיעבד מיהו אם תינוק יכול לקרותו יש מכשירין במקום עיגון ולכתחלה אסור להפריד בסכין אלא יכתוב גט אחר ודווקא שלא במקום עיגון אבל במקום הדחק שיש לחוש לעיגון יתקן כסברת הרב ועבא"ח סי' ל"ב כיצד יתקן ועס"י קנ"ד סעי' מ"ה עכ"ל:

25. And our teacher, the Rema, wrote in section 16: If the legs of the letters "hei" and "kuf" touch, it is to be invalidated even post facto. However, if a child can read it, some permit it in a case of hardship (agunah). Ideally, one should not separate it with a knife, but rather write another get (divorce document). This applies specifically not in a case of hardship, but in a case of necessity where there is a concern for agunah, it may be corrected according to the opinion of the Rabbi. And see Beit Yosef, section 32 for how to correct it, and see Shulchan Aruch, section 154, paragraph 45. End of quote.

כו. ביאור דבריו דרגלי ה"א וקו"ף כשנוגעין אינו מועיל אף כשתינוק יכול לקרותו כמ"ש דכל שאין צורת האות עליו כמו שנמסרה למשה בסיני אין שם אות עליו (ב"ש) אמנם במקום עיגון כשתינוק יכול לקרותו וכבר ניתן הגט בלי תקון כשר בשעת הדחק דסמכינן אקריאת התינוק ואפילו המחמירים בסעי' כ"ד מודים במקום עיגון ושעת הדחק שא"א להשיג גט אחר ועוד קאמר אם עדיין לא ניתן הגט ג"כ לכתחלה אם אין לחוש לעיגון לא מהני אפילו אם יגרור כל הרגל ולחזור ולכתוב כהוגן דבס"ת מהני כה"ג מ"מ בגט דאסור לכתוב על המחק לא מהני זה וכ"ש להפריד הנגיעה בסכין דאסור משום חק תוכות אמנם אם יש לחוש לעיגון ובהכרח לתקנו לגט זה לא יפרידנו בסכין מטעם חק תוכות אלא יגרור כל הרגל כמ"ש בא"ח סי' ל"ב ואף שצריך לכתוב הרגל על הגרר ועכשיו אין נוהגין לקיים שום מחק בגט כאשר יתבאר מ"מ במקום עיגון הוה גט בלא קיום דהא מותר לכתוב על דבר שיכול להזדייף כשנותן לה בעידי מסירה כמ"ש בסי' קכ"ד וא"כ כל הפסולים משום חשש זיוף כשנותן לה בע"מ כשר במקום עיגון וכל החומרות שהוזכרו בסי' זה מפני חשש זיוף אינו אלא כשאין כאן מקום עיגון (חמ"ח סקכ"ה) ואפילו בתורף יש להכשיר כמ"ש בסי' קנ"ד:

26. Explanation of his words: If the legs of the letters 'hei' and 'kuf' touch, it does not suffice even if a child can read it, as it is stated that any letter which does not have the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

form of the letter as it was given to Moses at Sinai does not have the status of a letter (Beit Shmuel). However, in a case of potential "agunah" (a woman unable to remarry because she cannot obtain a religious divorce), if a child can read it and the get (divorce document) has already been given without correction, it is valid in a pressing situation because we rely on the child's reading. Even those who are stringent in section 24 agree in a case of potential "agunah" and pressing circumstances where another get cannot be obtained. Furthermore, he says that if the get has not yet been given, initially, if there is no concern of "agunah," it does not help even if one erases the entire leg and rewrites it properly, because although this is effective in a Torah scroll, in a get it does not help since it is forbidden to write on an erased area. Certainly, separating the touching parts with a knife is forbidden due to the prohibition of "cutting within the letters." However, if there is concern of "agunah" and it is necessary to correct this get, one should not separate it with a knife due to "cutting within the letters" but should erase the entire leg as stated in Orach Chaim section 32, and even though it is necessary to write the leg on the erased area, and currently, the custom is not to validate any erasure in a get as will be explained, nevertheless in a case of "agunah," the get is valid without validation. For it is permitted to write on something that can be forged when given to her with witnesses of delivery as stated in section 124, and therefore all disqualifications due to concern of forgery, when given with witnesses of delivery, are valid in a case of "agunah." All the stringencies mentioned in this section due to concern of forgery only apply when there is no concern of "agunah" (Chiddushei Maharam Halava 25), and even in the main part of the document, it is valid as stated in section 154.

כז. ואפילו קודם החתימות אינו יכול לתקן רק במקום עיגון (ב"ש סקכ"ד) ואע"ג דבדביקות אותיות יכול לתקן קודם החתימות אף שלא במקום עיגון כמו שיתבאר מ"מ דיבוק בה"א וקו"ף שהוא תקון בגוף האותיות אינו יכול לתקן גם מקודם החתימות שלא במקום עיגון (שם) הגם דבס"ת יכול לתקן וכן בתפילין ומזוזות שגורר כל הרגל בגט שאני שאסור לכתוב על הגרר ועל המחק כמ"ש (שם) ולדעת רבינו הרמ"א שיתבאר גם בדביקות אותיות אינו יכול לתקן שלא במקום עיגון מיהו בדיבוק יש להקל למעשה גם שלא במקום עיגון אבל לא בגוף האות (שם):

27. Even before the signatures, one can only correct [a mistake] in a case of potential agunah (a woman unable to remarry due to the husband's absence or refusal to grant a divorce). And although one can correct the joining of letters before the signatures even if it is not a case of agunah, as will be explained, nonetheless, the joining of the letters hei and kuf, which is a correction in the essence of the letters themselves, cannot be corrected even before the signatures if it is not a case of agunah. Although in a Torah scroll one can correct this, and similarly in tefillin and mezuzot, where one scrapes off the entire leg [of the letter], in a get (divorce document) it is different, since it is forbidden to write on the scraped or erased part, as is written. According to Rabbeinu the Rema, as will be explained, even the joining of letters cannot be corrected if it is not a case of agunah. However, in practice, one can be lenient with the joining of letters even if it is not a case of agunah, but not with the essence of the letter itself.

כח. כתב הטור יש שמצריכין לעשות זיונין בגט באותיות שעטנ"ז ג"ץ ובספר התרומה כתב שא"צ ויש למנוע מלעשותן עכ"ל דכיון שאין רגילות לעשות תגין אין לשנות המנהג כדי שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים ועוד שיש הרבה סופרים שיעשום כמו מקלות על האותיות לבלתי ידעו לעשותן כהוגן וע"י כן יקלקלו הכתב שלא תהא נקראת אות הלכך טוב לחדול ולעשות כמנהג וכ"כ הסמ"ג (ב"י) וכן פסק בש"ע סעי' ז' דאם יש מי שרוצה לזיין מוחין בידו ע"ש ואם עשה תגין בשעת הדחק ועיגון הגט כשר (חמ"ח סק"י) ושלא בשעת הדחק צריך לכתוב גט אחר מפני לעז גיטין הראשונים ודע דחשש לעז על גיטין הראשונים אינו אלא בדבר שאינו אלא חומרא בעלמא אבל אם מעיקר הדין נראה לשנות לא משגחינן על חשש הוצאת לעז על הראשונים (ב"ש סק"י):

28. The Tur writes that some require making decorations (ziyyunin) on the letters שעטנ"ז ג"ץ in a get (divorce document), but in Sefer HaTeruma it is written that it is not necessary and it is better to refrain from making them. His words: Since it is not customary to make decorations, one should not change the custom in order not to cast aspersions on earlier gittin (divorce documents). Furthermore, many scribes might make them like sticks on the letters, not knowing how to do them properly, and thereby spoil the writing so that the letters are not legible. Therefore, it is better to desist and follow the custom. Similarly, the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG) wrote (Beit Yosef) and the Shulchan Aruch ruled in section 7 that if someone wants to make decorations, they can be stopped. If one made decorations in a pressing situation, the get is valid (Chakhamat Adam, subparagraph 10). But if not in a pressing situation, another get should be written because of the suspicion regarding earlier gittin. Note that the concern about casting aspersions on earlier gittin only applies to something that is merely an extra stringency, but if it seems necessary according to the basic law to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

change, we do not consider the concern of casting aspersions on the earlier ones (Beit Shmuel, subparagraph 10).

כט. כתב רבינו הב"י בסעי' ו' נהגו להחמיר שיהיו האותיות מוקפות גויל ואם יש בו אותיות דבוקות יגרור ביניהם להפרידן עכ"ל ביאור דבריו דמדינא א"צ היקף גויל בגט דבס"ת תו"מ משום דכתיב וכתבתם בעינן כתיבה תמה לפיכך צריך שיהא כל אות מוקף גויל ולא בגט דא"צ כתיבה תמה ומ"מ נהגו להחמיר גם בגט מפני שאין האות נראית יפה כשדבוק אות לאות ולכן מקילינן כשנדבק אות לאות להפרידן ואין בזה חק תוכות דהא אינו נוגע בגוף האות וגם למטה בעינן לכתחלה מוקף גויל כבס"ת וזה שאמרנו דמדינא א"צ היקף גויל וכשר אפילו נדבק אות לאות זהו כשלא נשתנה צורת האות ע"י כך והתינוק יכול לקרותו אבל בשאינו יכול לקרותו שנשתנה צורת האות מדינא פסול (הה"מ פ"ד וחמ"ח סק"ו) אמנם לא שכיח שע"י דיבוק אות לאות ישתנה ולכן לא כתבו דין נשתנה צורת אות בדיבוק אות לאות (ומתורץ דקדוק הב"ש סק"ז) אבל אם נשתנה דין נפילת דיו לתוך האות יש לזה דאינו יכול להעביר הדיו דהוה חק תוכות כשנשתנה וכל הפוסקים מודים בזה (ודברי הב"ש צ"ע):

29. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 6: "It is customary to be stringent that the letters be surrounded by parchment, and if there are joined letters, one should scrape between them to separate them." His words mean that, by strict law, there is no need for the letters to be surrounded by parchment in a get (divorce document), as there is in a Torah scroll or phylacteries, because it is written "and you shall write," requiring complete writing. Therefore, each letter must be surrounded by parchment. However, for a get, complete writing is not required. Nevertheless, it is customary to be stringent even in a get because the letter does not appear properly when one letter is joined to another. Therefore, we are lenient when one letter is joined to another to separate them, and this is not considered engraving from the inside, as it does not touch the body of the letter. Also, ideally, we require the letters to be surrounded by parchment, as in a Torah scroll. This, which we said that by strict law there is no need for the letters to be surrounded by parchment and it is valid even if one letter is joined to another, is only if the shape of the letter is not altered by this, and a child can read it. But if the shape of the letter is altered and a child cannot read it, it is invalid by strict law (Hilchot Mezuzah 4:6 and Hilchot Tefillin 6). However, it is uncommon for the shape of the letter to be altered by the joining of one letter to another, and therefore they did not write the law of the change of the shape of the letter in the case of the joining of one letter to another (and this resolves the precision of Beit Shmuel 7). But if the shape is altered due to the falling of ink into the letter, one cannot remove the ink, as this would be considered engraving from the inside if the shape is altered, and all the authorities agree on this (and the words of Beit Shmuel require further study).

ל. אבל רבינו הרמ"א כתב די"א דאין להפריד האותיות אם נוגעין וכן נוהגין ויש מקילין בשעת הדחק לתקן קודם שיחתמו העדים כשהבעל מצוה לתקן עכ"ל ביאור דבריו די"א אפילו לא נשתנה צורת האות ותינוק יכול לקרותו מ"מ אין להפרידן שלא בשעת הדחק ולא דמי לס"ת דגם לכתחלה גוררין זהו כדי שלא לצטרך ליגנז דבר שבקדושה אבל בגט אין בו קדושה ויכתבו אחר (חמ"ח) ואין זה אלא חומרא בעלמא ולכן בשעת הדחק מפרידין אמנם זהו קודם החתימות דלאחר שחתמו בפסול מה מועיל התקון (שם סק"ט) ובלא ציוי הבעל ג"כ אין יכולים לתקן דכבר עשו שליחותם אך חומרא יתירא היא דממ"נ אם כשר בלא התקון הרי א"צ תקון כלל ואם אינו כשר בלא התקון הרי עדיין לא עשה הסופר שליחותו ויכול לתקן גם בלא ציוויו כמ"ש בסי' קכ"ב (הגר"א סק"ח) ואפשר דכוונתו דוודאי הסופר יכול לתקן גם בלא ציוויו רק אחר אינו יכול לתקן בלא ציוויו שהבעל לא עשהו לשליח להאחר (וכ"מ מחמ"ח סק"ט שכתב אבל בלא ציוי הבעל מי יכול לתקן גט זולתי הסופר) אמנם באמת מלשון הרא"ש בתשו' מוכח דגם לאחר החתימות ובלא ציוי הבעל יש לתקן במקום עיגון כשלא נשתנה צורת האות וכן רשאים למסור לה בלא תקון כלל ולכן בגט השלוח למקום האשה יש לסמוך על זה (חמ"ח שם):

30. However, our teacher, the Rema, wrote that there are those who say that one should not separate letters if they are touching, and this is the customary practice. Yet, there are those who are lenient in a pressing situation to correct it before the witnesses sign when the husband commands it to be corrected. The explanation of his words is that even if the shape of the letter has not changed and a child can still read it, nonetheless, it should not be separated except in a pressing situation. This is not comparable to a Torah scroll where even initially scraping off ink is done so as not to have to store away something with sanctity. But with a get (divorce document), which does not have sanctity, one can write another one (Choshen Mishpat 28). This is merely an extra stringency. Therefore, in a pressing situation, one can separate the letters, but this is only before the signing. After the witnesses have signed on an invalid document, what use is the correction? (Choshen Mishpat 29). Also, without the husband's instruction, one cannot correct it, as the scribe has already fulfilled his mission. However, this is an excessive stringency, since if it is valid without correction, there is no need for correction at all. And if it is not valid without correction, the scribe has not yet fulfilled his mission and can correct it even without the husband's instruction, as stated in Siman 122 (Gra, Choshen Mishpat 8). It is possible that his intention is that surely the scribe

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

can correct it even without the husband's instruction, but someone else cannot correct it without the husband's instruction, as the husband did not make him a messenger for someone else (as is evident from Choshen Mishpat 29, which states, "But without the husband's instruction, who can correct the get except the scribe"). In truth, from the wording of the Rosh in his responsa, it is evident that even after the signing and without the husband's instruction, it is permissible to correct in a situation of potential marital strife if the shape of the letter has not changed. Also, it is permissible to hand it to her without any correction at all. Therefore, for a get sent to the woman's location, one can rely on this leniency (Choshen Mishpat 29).

לא. ועקרי דברי רבינו הרמ"א שהחמיר בזה תמוהים מאד שהרי בנגיעת רגלי הי וקוף שמדינא אסור מ"מ הקיל במקום עיגון כמ"ש בסעי' כ"ה ולכן יש מי שאומר שטעות נפל בדבריו וכצ"ל ויש מקילין בשעת הדחק או לתקן קודם וכו' ור"ל דבשעת הדחק מקילין לגמרי או ליתנו כמו שהוא בלא תקון או שיתקן מאן דהוא גם בלא ציוי הבעל ואם אינו שעת הדחק יתקנו קודם החתימות ובציוי הבעל (ת"ג) ואיך שיהיה כוונתו למעשה הסכימו גדולי אחרונים (חמ"ח וב"ש ות"ג) דבשעת הדחק כשר בכל עניין או ליתן לה בלי תקון כלל או לתקן מי שירצה גם בלא ציויו ולאחר החתימות וכל זה כשלא נשתנו צורת האותיות:

31. The main points of our teacher, the Rema, who was stringent in this matter, are very puzzling, for even though touching the letters with one's feet is forbidden by law, nevertheless he was lenient in a case of potential agunah (a woman chained to her marriage), as mentioned in section 25. Therefore, some say that there is an error in his words, and it should say: "and there are those who are lenient in a pressing situation or to fix it beforehand, etc." This means that in a pressing situation, they are completely lenient, either to give it as it is without correction or for someone else to correct it even without the husband's instruction. If it is not a pressing situation, it should be corrected before the signatures and with the husband's instruction (Taz). In any case, his intention was to practice as the great later authorities agreed (Chacham Tzvi, Beit Shmuel, and Taz) that in a pressing situation it is valid in any case, whether to give it to her without any correction or for anyone to correct it even without his instruction and after the signatures, and all this is when the form of the letters has not changed.

לב. ודע דכל מקום שכתבו הפוסקים לתקן קודם החתימות יש לכתחלה לתקן גם קודם שסיימו כתיבת הגט כדת משה וישראל כדי שלא יהיה מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה (ט"ז) ואינו אלא חומרא בעלמא דמחוסר מעשה אחרת מקרי מחוסר מעשה הכתיבה עצמה אמנם לכתחלה נכון שהסופר קודם שיכתוב כדמו"י לראות בהגט מה שצריך לתקן:

32. And know that in every place where the poskim (halachic decisors) wrote to correct [the text] before the signatures, ideally, one should also correct it before completing the writing of the get (bill of divorce) according to the law of Moses and Israel, so that it will not be lacking in action between the writing and the giving (Taz). However, this is merely an added stringency, as another lacking action is referred to as the lacking of the writing itself. Nevertheless, ideally, it is proper for the scribe, before he writes "according to the law of Moses and Israel," to review the get and correct what needs to be corrected.

לג. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ד' דלא מקרי חק תוכות אלא כשכל האות נעשה כך אבל אם צריך עדיין לתקן שיהיה אות כשר עכ"ל ותימה שהקיל כל כך והרי בדיבוק אותיות שאין עיקר לזה מדינא החמיר וכן בנפל טיפת דיו לתוך האות והאות ניכר החמיר כמ"ש ובחק תוכות דהוא פסול תורה הקיל כל כך ומה לי כל אות ומה לי מקצת אות הא לא נחשב אות עד שיהיה כולו כתקונו ובאמת יש מי שחולק בזה וס"ל דגם מקצתו פוסל (פר"ח וכ"מ מרד"ך בתשו' ס"א ע"ש) ויראה לי דגם רבינו הרמ"א לא בעצם דין דחק תוכות קאמר ודבריו אלה נדפסו בטעות בסעי' ד' אדינא דחק תוכות וזה שייך לסעי' ח' בדין נפל טיפת דיו לתוך האות דבזה שפיר קאמר דכיון דהאות נכתב כתקונו אך בנפילת הדיו נתבטל ובהסרת הדיו חוזר להיות אות וכבר בארנו בסעי' י"ט דמן התורה כיון שנכתב כתקונו אין זה חק תוכות אלא מדרבנן ע"ש ולפ"ז וודאי דאם נפלה טיפת דיו וקלקל האות וגם כשהסיר הדיו עדיין לא נתקן וצריך לגמור בכתיבה את האות עצמו אין זה עניין לחק תוכות:

33. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 4 that it is not considered "cutting out letters" unless the entire letter is made in this way. However, if it still requires fixing to make the letter kosher, it is not considered "cutting out letters." This is surprising, as he is lenient in this matter, whereas in other issues like the joining of letters where it is not fundamentally required by law, he was stringent, and similarly, if a drop of ink falls into the letter and the letter is still recognizable, he was stringent, as he wrote. And in the matter of "cutting out letters," which is a Torah prohibition, he was so lenient. What difference does it make whether it is the whole letter or part of the letter? It is not considered a letter until it is entirely correct. Indeed, there are those who disagree with this and hold that even part of it invalidates (Pri Hadash and it appears in Mordechai's responsa 61, see there). It seems to me that Rabbi Moshe Isserles was not referring to the fundamental law of "cutting out letters" and his words

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

were mistakenly printed in section 4 regarding the law of "cutting out letters." This actually belongs to section 8 regarding the law when a drop of ink falls into the letter. In this case, he correctly said that since the letter was written correctly but was invalidated by the drop of ink, upon removing the ink it returns to being a letter. And we have already explained in section 19 that from the Torah, since it was written correctly, it is not considered "cutting out letters," but rather a rabbinic prohibition. According to this, certainly, if a drop of ink falls and ruins the letter, and even after removing the ink it still requires completion by writing the letter itself, this is not considered "cutting out letters."

לד. י"א דלפ"ז אם נפל מעט דיו יכול להוסיף דיו ולעשות מהדיו שנפל ומהדיו שהוסיף יוד או ואו ולא הוה חק תוכות דאע"ג דתחלת האות הוא ע"י הדיו שנפל מ"מ כל שצריך לסייע לגמר האות כשר (ב"ש סק"ה בשם ב"י) ויש חולקים בזה (פר"ח) דאין חילוק בין מקצת אות לכל האות וכן בשלא לשמה כשכתב מקצת אות שלא לשמה ג"כ פסול (שם) וגם לדין הקודם לפי מה שבארנו אינו דומה דבשם נעשה האות מקודם בכשרות משא"כ בכאן (נ"ל):

34. Some say that based on this, if a little ink falls, one can add ink and make a yud or a vav from the ink that fell and the ink that was added, and it is not considered engraving from within, even though the beginning of the letter is from the ink that fell. Nevertheless, as long as it is necessary to assist in completing the letter, it is valid (Beit Shmuel, section 5, in the name of Beit Yosef). However, there are those who disagree with this (Peri Chadash), arguing that there is no difference between part of a letter and the entire letter. Similarly, if part of a letter was written without the proper intention, it is also invalid (ibid.). Moreover, according to the previous ruling as we explained, it is not comparable, because in that case the letter was originally made in a valid manner, which is not the case here (it seems to me).

לה. עוד כתב שם די"א דלכתחלה יש להחמיר שלא לכתוב בקולמוס של ברזל שלא לבא לידי חקיקה עכ"ל ואע"ג דאין שום חשש בזה אף אם יבא לידי חקיקה דהא חוקק את האות עצמו וכשר כמו שנתבאר מ"מ יש לחוש שמא יבא לידי חקיקת תוכות (ב"ש) ועוד דלכתחלה טוב יותר שלא לחקוק כלל אלא לכתוב (הגר"א) ועוד שמא יהיה הנייר דק וחודו של קולמוס יחקוק הנייר וינקוב האות בנקב מפולש ויהיה מקצת האותיות בנקבים ומקצתם בדיו ולפעמים יהיה הסדק והנקב סמוך לאותיות ולא תהיינה מוקפות גויל (ג"פ) והדבר פשוט שבשעת הדחק כשאין קולמוס אחרת אין למנוע הגט בשביל זה כי אין שום טעם בזה מדינא והיא חומרא בעלמא:

35. It is further written there that some authorities say that ideally, one should be stringent and not write with an iron quill to avoid coming to a situation of engraving. And even though there is no concern in this, even if one comes to a situation of engraving, since one is engraving the letter itself and it is valid as explained, nevertheless, there is a concern that one might come to a situation of engraving the inner parts (Be’er Heitev). Furthermore, it is preferable from the outset not to engrave at all but rather to write (the Vilna Gaon). Additionally, there is concern that the paper might be thin and the point of the quill might engrave into the paper and pierce the letter with a perforated hole, causing some of the letters to be partly in holes and partly in ink. Sometimes, the crack and the hole might be close to the letters, and they would not be surrounded by parchment (Gufei Torah). It is obvious that in a pressing situation where there is no other quill, one should not withhold the get (bill of divorce) for this reason, as there is no substantive halachic basis for this stringency, and it is merely an additional precaution.

לו. והנה בשום מקום אין כותבין בקולמוס של ברזל אמנם מ"ש רבינו הב"י בסעי' כ"ב שיש מי שכתב שיש להקפיד מלכתוב הגט בקולמוס של כנף אלא בשל קנה עכ"ל וזה לא ראינו ולא שמענו וכמעט הוא מן הנמנעות שהכתב יעלה בטוב וכתב הבאר הגולה שחסיד אחד בווילנא צוה לכתוב בקנה ולא עלתה לו וגם ביו"ד סי' רע"א כתב כן בס"ת וגם בס"ת אין נוהגין כן אמנם בימי חכמי הש"ס נראה שכתבו ס"ת תו"מ בקנה (תענית כ':):

36. And behold, in no place do they write with an iron quill. However, what our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 22, that there are those who have written that one should be careful not to write the get (divorce document) with a quill of a feather, but only with a reed—this we have neither seen nor heard, and it is almost impossible for the writing to come out well. The Ba'er HaGolah wrote that a pious man in Vilna commanded to write with a reed, but it did not succeed for him. And also in Yoreh De'ah, section 271, he wrote similarly about a Torah scroll. However, neither do we practice this with Torah scrolls. But in the days of the Talmudic sages, it appears that they wrote Torah scrolls, tefillin, and mezuzot with a reed (Taanit 20b).

לז. הרבה מהגדולים הסכימו דגט הנדפס וכיוונו לשמו ולשמה ונתנו לה הגט כשר דהדפוס הוא חקיקה וחקיקה באותיות עצמן כשר כמ"ש ועוד דאין זה חקיקה אלא כתיבה ממש דמה לי אם דוחק העט על הנייר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

או שדוחק הנייר על האותיות של עופרת (ב"ש וט"ז ביו"ד סי' רע"א ופר"ח וג"פ ות"ג) ופשוט דדווקא כשהמדפיס הוא ישראל גדול ומכוין לשמו ולשמה ובחסר אחד מכל אלו אינו גט אבל חתימות העדים אינו כשר במעשה הדפוס דהא צריכים להכיר חתימת ידם ממש ולכן מוכרחים לכתוב בכתב ממש (פר"ח) ויראה לי אע"ג דגט כשר גם בחקיקה כמ"ש מ"מ אם הבעל צוה להסופר לכתוב והוא חקקו או להיפך הוה שינוי בשליחותו ופסול ואע"ג דבלשון תורה כתיבה וחקיקה אחת היא שהרי בלוחות וציץ היה חקיקה וכתיב לשון כתיבה מ"מ בלשון בני אדם אינו כן ומ"מ לדינא יש להסתפק בזה די"ל דאין זה שינוי דהבעל אינו מקפיד בין זל"ז וזהו כמו שאמרו חז"ל בעניינים אחרים מראה מקום הוא לו ולכן לדינא צ"ע ויש לילך לחומרא:

37. Many of the great authorities have agreed that a printed get, if it is intended for her and given to her, is valid, since printing is akin to engraving, and engraving in the letters themselves is valid, as it is written. Furthermore, this is not engraving but actual writing, for what difference does it make if one presses the pen onto the paper or if one presses the paper onto the lead letters (see Beit Shmuel and Taz in Yoreh De'ah, Siman 271, Peirush HaRosh, and other sources). It is clear that this is specifically when the printer is a Jewish adult who intends it for her and for her sake, and if any one of these is missing, it is not a valid get. However, the signatures of the witnesses are not valid through printing because their actual signatures must be recognized, and therefore they must be written by hand (Peirush HaRosh). It appears to me that although a get is valid even by engraving, as it is written, nevertheless, if the husband instructed the scribe to write and he engraved, or vice versa, it constitutes a change in his agency and is invalid. Even though, according to the language of the Torah, writing and engraving are the same, as in the tablets and the tzitz (headplate), where engraving is referred to as writing, in common language, it is not so. However, in practice, there is room for doubt in this matter, as one could say that this is not a change since the husband does not care between the two. This is similar to what the Sages said in other matters, that he is merely showing him a place. Therefore, in practice, this matter requires careful consideration, and one should be stringent.

לח. מצד הסברא נראה דאין שום ספק דאע"ג דחקיקה באות עצמו מקרי כתיבה כמו שנתבאר מ"מ לרקום או לארוג או לתפור אותיות בגט לאו כתיבה היא כלל ותדע שהרי התורה קראן במלאכת המשכן מעשה רוקם מעשה ארג ורקימה היא מעשה מחט (יומא ע"ב:) ואינו דומה לחקיקה שהתורה קראה לחקיקה כתיבה בכמה מקומות כמ"ש וכן משמע בגיטין (כ'.) ע"ש אלא דרבינו הב"י בסעי' כ"ג כתב אם רקם או ארג או עשה במעשה מחט אותיות הגט י"א דלאו כתב הוא עכ"ל ומשמע להדיא דיש אומרים דהוה כתב וכתב בספרו הגדול דמדברי רש"י בגיטין שם משמע דזה שרקימה אינו כתב אינו אלא כשמוטל על הבגד ושני ראשיו תחובים אבל ברקימה בבגד ממש מקרי כתב ע"ש וכן משמע קצת ממ"ש ביו"ד סי' רפ"ג דכמו שאסור לכתוב פסוקים כמו כן אסור לחרות בעצים או בזהב או לרקום בבגדים ע"ש שהביא זה מתשו' הרמב"ם ז"ל ולפ"ז אם אירע כן למעשה הוה ספק גט (וכ"כ הפר"ח) ובוודאי אינו אלא חומרא בעלמא דמהיכי תיתי לדמות זה לכתיבה וזה שהחמירו ברקימת פסוקים הוא משום בזוי קדושה אמנם לפי מה שפירש"י ביומא שם דברקימה מתקנים תחלה הצורה ע"י צבע וודאי דהוה ספק גט מפני הצבע (ובזה מתורץ קושית הג"פ על הב"י ע"ש ודו"ק) ולפי שהדבר הוא רחוק המציאות שיארגו או ירקמו גט לשמו ולשמה אין להאריך בזה ולמעשה פשיטא דאם אירע כן יש להחמיר בכל גווני:

38. From a logical standpoint, it appears there is no doubt that even though engraving in the actual letter is considered writing, as explained earlier, nevertheless, embroidering, weaving, or sewing letters in a get (divorce document) is not considered writing at all. You should know that the Torah refers to such activities in the context of the Tabernacle's construction as "embroidering" and "weaving," and embroidery is considered needlework (Yoma 72b). This is not comparable to engraving, which the Torah refers to as writing in several places, as mentioned there and as implied in Gittin (20a). However, our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 23 that if one embroidered, wove, or made letters in the get with needlework, some say it is not considered writing. This clearly implies that some say it is considered writing. He wrote in his major work that according to Rashi in Gittin, it appears that embroidery is not considered writing only when it is laid on the garment with both ends tucked in. But real embroidery on the garment itself is considered writing, as he mentioned there. This is also somewhat implied from what he wrote in Yoreh De'ah, section 283, that just as it is forbidden to write verses, so too it is forbidden to engrave them on wood or gold or to embroider them on garments, as he brought this from the responsa of the Rambam. According to this, if this were to happen in practice, it would be considered a questionable get. Certainly, this is merely a stringency without basis, as why should we compare this to writing? The stringency regarding embroidered verses is due to the disrespect of sacred texts. However, according to what Rashi explains in Yoma that in embroidery, they first form the shape with dye, it would indeed be a questionable get because of the dye. And this resolves the question of the Gevurot Ari on the Beit Yosef. Since it is highly unlikely that they would weave or embroider a get for its intended purpose, there is no need to elaborate on this. In practice, it is clear that if such a case occurs, one should be stringent in all aspects.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לט. כתבו הטור והש"ע בסעי' ט"ו לא יהא בו שום טשטוש ולא יכתבו על המחק עכ"ל והטעם משום חשש זיוף ולכן יזהר שלא ירד שום זילוף או שום לחלוחית על הנייר דכשכותבים על זה נראה כמחוק וכשיפלו גשמים על הכתב אין נותנים הגט דנעשה שחור והוי כדבר שיכול לזייף וכן לא יכתוב על המחק מטעם זה (חמ"ח וב"ש) ולכן אם בא זבוב ומשך הדיו לא ימחוק ויניחו כמות שהוא אם לא נתקלקל האות ולא יהיה בין תיבה לתיבה ובין אות לאות שום דבר מחוק ודבר שיכול לזייף ולכן אין כותבין על שום גרר (שם) ולא יכתוב על שום נקב שאין הדיו עובר עליו דיתראה כמחוק או כגרר ואם היה הנקב בצד האות ולא בהאות עצמו אין חשש בזה (חמ"ח):

39. The Tur and Shulchan Aruch wrote in section 15: "There should be no blurring, and it should not be written on an erased surface." The reason is due to the concern for forgery. Therefore, one must be careful that no liquid or moisture falls on the paper because when writing on it, it appears erased. And if rain falls on the writing, the get (divorce document) is not given, because it becomes blackened and can be forged. Similarly, one should not write on an erased surface for this reason (Choshen Mishpat and Beit Shmuel). Therefore, if a fly comes and drags the ink, one should not erase it but leave it as it is, unless the letter is damaged. There should be nothing erased or anything that can be forged between words or letters. Therefore, nothing should be written on any scraped surface (there). One should not write on any hole because the ink does not go over it, making it appear erased or scraped. If the hole is next to the letter and not in the letter itself, there is no concern in this (Choshen Mishpat).

מ. אמנם כל דברים אלו אינו מדינא דהרי נתבאר בסי' קכ"ד שמותר לכתוב על דבר שיכול להזדייף כשיש ע"מ לפנינו ורק לכתחלה יש ליזהר שמא ימותו ע"מ (ב"ש) ולכן במקום עיגון כשר (שם) וכן אם כבר ניתן הגט א"צ גט אחר (נ"ל) דאינו אלא חומרא בעלמא שמא ימותו ע"מ כמ"ש ובאמת גם לזה יש תקנה לקיים המחקים והגררים אך גם בזה נהגו להחמיר שלא לעשות שום קיום בגט והטעם לפי שאין משנין לשון הגט ממה שנהגו וגם מפני שצריך לכתוב י"ב שורות ולא יותר ואם יקיימו מה שיהא נכתב על המחק ועל הגרר יהא מוכרח להוסיף על הלשון ועל השורות (ב"ח וג"פ) ולכן צריך המסדר ליזהר ולהבין שאם עד כדי כתיבת גט אחר יכול להיות שיתבטל הגט ותשאר עגונה אין להחמיר בכל זה כיון שמדינא כותבין על דבר שיכול להזדייף:

40. However, all these matters are not by strict law, for it has been clarified in Siman 124 that it is permissible to write on something that can be forged when witnesses are present before us, and only initially one should be careful lest the witnesses die (Beit Shmuel). Therefore, in a case of potential agunah, it is valid (there), and similarly, if the get has already been given, there is no need for another get (in my opinion), as it is merely a stringency due to the concern that the witnesses might die, as stated. And in truth, there is also a remedy for this by affirming the erasures and crossings out. But even in this, the custom is to be stringent not to make any affirmations in the get. The reason is that the language of the get should not be altered from the customary practice, and also because it is necessary to write twelve lines and no more. If they affirm what is written on the erasure and crossing out, it would be necessary to add to the language and the lines (Beit Chadash and Get Pashut). Therefore, the one arranging the get must be careful and understand that if it is possible to write another get, the original get might be invalidated and the woman will remain an agunah. One should not be stringent in all this, since by strict law, it is permissible to write on something that can be forged.

מא. וז"ל רבינו הב"י בסעי' י"ט גט שמחק בו אות או תיבה או שתלה בין השיטין אם מטופס הגט ה"ז כשר ואם מן התורף אינו גט ואם חזר ופירש בסוף הגט שאות פלונית תלויה או על המחק אפילו מתורף הגט כשר כשארי שטרות והקיום יכתבנו קודם כדת משה וישראל ועכשיו נהגו להחמיר שלא לקיים מחק הגט עכ"ל וכבר בארנו הטעם בזה ובמקום עיגון או בדיעבד כשר אפילו באינו מקויים כיון שיש ע"מ (ב"ש) וכבר נתבאר דגם הזמן נחשב מן התורף (שם) ודע דהטופס השייך להמשך עניינו של גט מה שבלעדי זאת אין שום קשר להדברים פשיטא שזהו ג"כ מכלל התורף וגם בהתורף מה שאינו מעכב מדין תורה ודרבנן כמו כפילת הלשון נכלל בהטופס כן פסק רבינו הב"י בתשו' (סי' ט') כללא דמילתא דתורף מקרי מקום שם האיש והאשה וכן קשר תיבות שיהיה מוכיח שמגרש את אשתו וכן מקום הרי את מותרת לכל אדם ומקום ודין ומקום מינאי לדעת כמה פוסקים וכן עיקר (פר"ח) וכבר נתבאר דהזמן אנו מחשבים לתורף לחומרא ולא לקולא וכן נ"ל במקום כתיבת הגט ומקום עמידת האיש והאשה נחשבם כתורף לחומרא ולא לקולא אמנם מלשון הטור והש"ע בסי' קכ"ג סעי' ג' משמע להדיא דאינם כלל עניין לתורף ע"ש וצ"ע:

41. And these are the words of our teacher, the Beit Yosef, in section 19: A get (divorce document) in which a letter or word was erased or written between the lines, if it is from the body of the get, it is valid. But if it is from the essential part (the "toref"), it is not a get. If he later clarified at the end of the get that a certain letter is hanging or written on the erasure, even if it is from the essential part, it is valid like other documents, and the validation should be written before "in accordance with the law of Moses and Israel." Nowadays, however, the custom is to be stringent and not to validate an erased get. And we have already explained the reason for this. In a case of preventing a woman from becoming an agunah (a chained woman) or after the fact, it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is valid even if not validated, since there is a presumption (Bach and Shach). It has already been clarified that the date is also considered part of the essential part (toref). Know that the non-essential part of the get that is relevant to its continuation, without which there is no connection to the matters, is obviously also part of the essential part. Also, in the essential part, what is not required by Torah or Rabbinic law, like redundancy in language, is included in the non-essential part. Thus, our teacher, the Beit Yosef, ruled in his responsa (section 9). The general rule is that the essential part is considered to be the place of the name of the man and the woman, as well as the wording that proves he is divorcing his wife, and the place where it states "you are permitted to any man" and the place of the conditions according to several authorities, and this is the main opinion (Peri Chadash). It has already been clarified that we consider the date part of the essential part stringently but not leniently. Similarly, the place of writing the get and the place where the man and woman stand are considered part of the essential part stringently but not leniently. However, from the language of the Tur and the Shulchan Aruch in section 123, clause 3, it is clearly implied that they are not at all part of the essential part. See there and it requires further study.

מב. וכתבו הרמב"ם בפ"ד והטור והש"ע צריך שיהיה אותו הכתב מבואר היטב עד שידעו הקטנים לקרותו קטנים שאינם לא נבונים ולא סכלים אלא בינונים ולא יהיה כתב מעוקם ומבולבל שמא תדמה אות לאות ויהיה העניין משתנה היה בו משמעות שני עניינים או שהיה בכתבו עיקום או בלבול עד שאפשר שיקרא ממנו עניין אחר הואיל ונקרא לעניין הגירושין ויש בו משמעות גירושין ה"ז פסול עכ"ל כלומר שאין זה גט בטל כיון שנקרא בו גם עניין הגירושין ויש בו משמעות גירושין (ב"ש סק"ל) והטור הביא דברי הרמב"ם בלשון זה הואיל ונקרא לעניין אחר אע"פ שיש בו משמעות גירושין ויש בו מעניין גירושין ה"ז פסול עכ"ל:

42. And Rambam wrote in chapter 4, and the Tur and the Shulchan Aruch [also wrote], that the writing must be clear and well-defined so that children can read it—children who are neither very intelligent nor foolish, but average. The writing should not be distorted or confused, lest one letter resemble another and the meaning be altered. If the text has the potential to convey two different meanings or if the writing is distorted or confused to the extent that it could be read as conveying a different meaning, since it is being read in the context of divorce and there is an implication of divorce, it is invalid. This means that the get (bill of divorce) is not nullified because it can also be read as a statement of divorce and it implies divorce (Beit Shmuel, section 30). The Tur brought the words of the Rambam in this language: "Since it can be read as conveying another meaning, even though it implies divorce and contains elements of divorce, it is invalid."

מג. ונראה לענ"ד דיש נ"מ רבתא בין שתי הלשונות דהנה הרמב"ם ז"ל כתב שם בהלשונות שיש ליזהר בנוסח הגט בהארכת הווין ושארי לשונות שיתבארו בסי' קכ"ו דאם שינה בהם ה"ז גט פסול ע"ש בדין י"ד והראב"ד ז"ל וכן הטור שם כתבו דזה אינו אלא כשהבעל מערער ויתבאר שם בס"ד ולכן הרמב"ם לשיטתו כתב הואיל ונקרא לעניין הגירושין וכו' כלומר אע"פ דעיקרו מוכח לעניין גירושין כיון שיש להבין גם לעניין אחר ה"ז פסול והטור לשיטתו כתב הואיל ונקרא לעניין אחר וכו' כלומר שעיקרו מבואר לעניין אחר אע"פ שיש בו גם משמעות גירושין ה"ז פסול ולאפוקי הדקדוקים שיתבארו שמה דאף כששינה מ"מ מבואר דעיקרו הוא לעניין גירושין אינו פסול אא"כ כשהבעל מערער (רק דא"כ לא היה לו לכתוב זה בלשון הרמב"ם ואפשר דנוסחתו היה כן וצ"ע):

43. It appears to me, in my humble opinion, that there is a substantial difference between the two expressions. For instance, the Rambam, of blessed memory, wrote there regarding the expressions that one must be cautious with the wording of the get (divorce document), such as the elongation of the vavs and other expressions that will be explained in Siman 126. If they are altered, the get is invalid, as stated in the fourteenth rule. The Raavad, of blessed memory, and similarly the Tur wrote there that this only applies when the husband objects, and it will be explained there with God's help. Therefore, according to the Rambam's reasoning, he wrote, "Since it is referred to regarding divorce, etc.," meaning that even though its primary meaning indicates divorce, since it can be understood for another matter, it is invalid. The Tur, according to his reasoning, wrote, "Since it is referred to for another matter, etc.," meaning that its primary meaning is explained for another matter, even though it also implies divorce, it is invalid. This excludes the precise expressions that will be explained there, that even if altered, as long as its primary meaning is for divorce, it is not invalid unless the husband objects. (However, if so, he should not have written this in the language of the Rambam, and it is possible that his version was like this, and this requires further investigation).

מד. וכתב רבינו הב"י בסעי' י"ח צריך שיהא הגט נקרא במקום נתינתו לתינוק דלא חכים ולא טיפש ויש מי שאומר שאף במקום כתיבתו צריך שיהיה נקרא כן עכ"ל וזהו וודאי דלעניין שינוי שמות מקום הנתינה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עיקר אמנם גם בשינוי שמות צריך לכתוב גם לפי מקום הכתיבה כמ"ש בסי' קכ"ט (ב"ש) ועוד דאיך יחתמו העדים על גט שאינו נקרא להם ומה בכך שנקרא במקום אחר (חמ"ח) ולכן כל שבמקום הכתיבה אינו נקרא לתינוק וודאי פסול (שם) וכ"ש אם אינו נקרא במקום הנתינה ויש מי שרוצים לומר דלעניין זה העיקר היא מקום הכתיבה ולא דמי לשינוי השמות דמקום הנתינה עיקר דהתם כשכותבין רק כפי שקורין אותו במקום הכתיבה אין ידוע כלל במקום הנתינה מי הוא המגרש וסוברים שאיש אחר היא משא"כ בשינוי אותיות שידוע שכל מדינה ומדינה יש לה איזה שינוי בתמונת האותיות מכפי המדינה האחרת וכשרואין זו התמונה במקום הנתינה יודעים שבמקום הכתיבה כותבין כן אין זה שינוי כלל ואדרבא צריך לכתוב לכתחלה כפי מקום הכתיבה (ג"פ) ומ"מ למעשה קשה להורות כן דסוף סוף אם א"א לקרותו במקום הנתינה וודאי דהוה ג"כ גט פסול וזה שצריך לכתוב כפי מקום הכתיבה זהו כשגם במקום הנתינה יכולים לקרותו אלא שהתמונה הוא כפי מקום הכתיבה בזה וודאי שכותבין כפי תמונת מקום הכתיבה אבל אם א"א לקרות כלל במקום הנתינה הוה גט פסול לפיכך צריך שבשני המקומות יהיה ביכולת לקרותו (כנ"ל ברור):

44. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 18: The get (bill of divorce) must be readable in the place where it is given, even to a child who is neither wise nor foolish. And there are those who say that it must also be readable in the place where it is written. This is certainly true regarding the change of names, where the primary consideration is the place of giving. However, even with the change of names, it must also be written according to the place of writing, as explained in section 129 (Beit Shmuel). Moreover, how can witnesses sign a get that is not readable to them, and what difference does it make if it is readable in another place (Chokhmat Shlomo)? Therefore, if it is not readable in the place of writing, it is certainly invalid (there). All the more so if it is not readable in the place of giving. There are those who want to say that for this matter, the primary consideration is the place of writing. This is not similar to the change of names, where the primary consideration is the place of giving, because if it is written only according to the place of writing, it is not known at all in the place of giving who the divorcer is, and they might think it is a different person. This is different from a change of letters, where it is known that each country has some variation in the form of the letters from other countries. When they see this form in the place of giving, they know that in the place of writing it is written in this way. This is not considered a change at all, and on the contrary, it should initially be written according to the place of writing (Get Pashut). However, in practice, it is difficult to rule this way, because ultimately, if it cannot be read in the place of giving, it is certainly an invalid get. This requirement to write according to the place of writing applies when it can also be read in the place of giving, but the form is according to the place of writing. In this case, it is certainly written according to the form of the place of writing. But if it cannot be read at all in the place of giving, it is an invalid get. Therefore, it must be readable in both places (as explained clearly).

מה. כשמראין לתינוק דלא חכים ולא טיפש א"צ לכסות מן הצדדין של האות שיש בו ספק אלא מראין לו כך ואם יוכל לקרותו כשר וי"א דצריך תינוק היודע אותיות ואינו יודע צירוף התיבות וי"א דגם היודע אותה תיבה לקרותו צריך (תוס' פ"ה:) וכן מוכח בש"ס (מנחות כט: ועחמ"ח סקל"ד) מיהו אם אנו רואים שלא נשאר צורת האות כתקונו פסול אע"פ שהתינוק קורא אותו כהלכתו כמ"ש בא"ח סי' ל"ב שאין מועיל קריאת התינוק אלא באורך האות (מג"א סק"כ) וכיוצא בזה אמנם בגט כתב רבינו הרמ"א בסעי' ט"ז וצריך ליזהר שיגע כל מה שראוי ליגע ושלא ליגע מה שראוי שלא ליגע כס"ת תו"מ ואם אינו נוגע מה שראוי ליגע כגון באחורי הצדי"ק ויו"ד שבאל"ף וכיוצא בזה י"א דאפילו תינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותו פסול אפילו בדיעבד וי"א דבמקום עיגון יש להכשיר בכה"ג כלומר כשתינוק יכול לקרותו ואם הוא בטופס הגט אפילו בלא עיגון יש להקל עכ"ל וכ"כ בס"ס קכ"ו:

45. When showing a letter to a child who is neither wise nor foolish, it is not necessary to cover the sides of the letter that are in doubt; rather, show it to him as it is. If he can read it, it is valid. Some say that the child must know the letters but not the combination of words, and some say that even if he knows the word itself, it is still acceptable (Tosafot, Perek HaMevi). This is also evident in the Talmud (Menachot 29a and see Beit Yosef, Siman 34). However, if we see that the form of the letter is not as it should be, it is invalid, even if the child reads it correctly, as stated in Orach Chaim 32, that the child's reading only helps with the length of the letter (Magen Avraham, Siman 20) and similar cases. Nevertheless, regarding a get (divorce document), our teacher the Rema wrote in Siman 16 that one must be careful that everything which should touch does touch, and nothing that should not touch does not touch, similar to a Torah scroll and tefillin. If something that should touch does not touch, such as the back of the tzadi and the yud in the aleph, and similar cases, some say that even if a child who is neither wise nor foolish reads it, it is invalid even post facto. Some say that in cases of potential aguna (a chained woman unable to remarry), such a get may be validated if the child can read it. If it is in the template of the get, even without a case of potential aguna, one may be lenient, end of quote. And so it is written in Siman 126.

מו. עוד כתב כתב למ"ד אל"ף של ישראל ביחד י"א דכשר אם הוא בטופס ובמקום עיגון יש להקל היה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קוצו של יו"ד שעל האל"ף נוגע גם מלפניו כזה כשר נתפשטו האותיות מכח לחות הדיו שקורין גיפלאסין עד שנראין כדבוקין ומ"מ נראה שאין האותיות נוגעין כשר עכ"ל:

46. Additionally, it is written: According to the opinion that holds that if the Aleph of "Yisrael" is written together, some say it is valid if it is in a form, and in a case of agunah (a woman bound in marriage) one should be lenient. If the tip of the Yud on the Aleph touches also from the front like so, it is valid. If the letters spread out due to the moisture of the ink, which they call "giplasin," to the extent that they appear to be connected, and nevertheless it seems that the letters are not touching, it is valid. So it is concluded.

מז. והנה זה שכתב בלמ"ד אל"ף של ישראל אם הוא בטופס כשר ר"ל דכדת משה וישראל היא טופס משא"כ בשמות כמו אליהו ישראל זהו תורף (ב"ש) ואף גם בטופס אין להקל רק במקום עיגון או בשעת הדחק ורבינו הב"י בסי' קכ"ו סעי' י"ט מכשיר לגמרי בטופס ע"ש וזה שכתב בקוצו של יוד שעל האלף נוגע כשר ר"ל דווקא הקוץ של היוד והיינו כפיפה שבצד השמאל כשנוגע (שם) וכן בהיוד שבצד הימין כשקוצו נוגע כשר אבל היודין עצמו של האלף כשנוגעין ולא ניכר שהוא אלף וודאי בתורף פסול ובטופס רק בשעת הדחק ובמקום עיגון כשר וזה שכתב בגיפלאסין שאין האותיות נוגעין כשר אף שנראה כמחקים מ"מ זה הכל רואין שמחמת לחות הדיו הוא אבל אם האותיות נוגעין זל"ז וודאי פסול אף שנעשה לאחר הכתיבה (שם) ואף שנתבאר דבדיבוק אותיות יש להקל בשעת הדחק לתקן קודם חתימות העדים זהו באות אחד או יותר ולא בכל הגט דנבטל צורת הגט ואפילו ברובו אין להכשיר (כנלע"ד):

47. And behold, what is written in the Lamed-Alef of Yisrael, if it is in the form, it is valid, meaning that "according to the law of Moses and Israel" is the form, unlike names such as Eliyahu Yisrael, which are the essence (Beit Shmuel). And even in the form, one should not be lenient except in cases of agunah or in pressing circumstances. And our teacher, the Beit Yosef, in Siman 126, Se'if 19, permits it completely in the form. See there. And what is written about the tip of the Yud on the Alef, if it touches, it is valid, meaning specifically the tip of the Yud, which is the bend on the left side when it touches (there). And similarly, in the Yud on the right side, when its tip touches, it is valid. But if the Yudin themselves of the Alef touch and it is not recognizable that it is an Alef, then certainly in the essence it is invalid, and in the form, only in pressing circumstances and in cases of agunah it is valid. And what is written about the letters not touching in the Giplasin is valid, even though it looks like erasures, since everyone sees that it is due to the moisture of the ink. But if the letters touch each other, it is certainly invalid, even if it happened after the writing (there). And although it is clarified that in the attachment of letters, one can be lenient in pressing circumstances to correct before the witnesses sign, this applies to one letter or more, but not in the entire get, as it nullifies the form of the get. And even in most of it, it should not be validated (as it appears to me).

מח. מדינא א"צ שירטוט בגט דשירטוט בס"ת תו"מ הוא משום כתיבה תמה ובגט א"צ כתיבה תמה כמ"ש (ב"י) אך נהגו לשרטטו וגם מן הצדדין נהגו לשרטט ויהיו שורות הגט שוות לא אחת ארוכה ואחת קצרה ואם לא שירטט כלל כשר ויש ליזהר מלשרטט באבר מפני שהוא צובע והוי ככתב על גבי כתב וצריך לשרטט מבחוץ שלא במקום הכתב כדי שלא יתראו האותיות כנפסקין אם יעמיקו השרטוטין ומ"מ אין לשרטט באבר דגם מבפנים נראה הצבע משא"כ כשמשרטטין בברזל או בקנה (חמ"ח סקי"ד) ובמס' סופרים תניא מסרגלין בקנה לגבי ס"ת ע"ש (בפ"א ה"א) וישרטט הכל קודם הכתיבה:

48. From a legal standpoint, it is not required to rule lines on a get (divorce document) because ruling lines in Torah scrolls, tefillin, and mezuzot is for the sake of neat writing, and a get does not require such neat writing, as stated by the Beit Yosef. However, it is customary to rule lines on a get, and it is also customary to rule lines on the sides so that the lines of the get are even, not one long and one short. If no lines were ruled at all, it is still valid. One should be careful not to rule lines with lead, because it colors and is considered writing on top of writing. The lines should be ruled outside the writing area so that the letters do not appear to be broken if the lines are too deep. Nevertheless, one should not rule lines with lead, because even from the inside the color is visible, which is not the case when ruling with iron or a reed (see Chochmat Shlomo, subparagraph 14). In Tractate Soferim, it is taught that lines are ruled with a reed for a Torah scroll (see chapter 1, halacha 1), and all the lines should be ruled before writing.

מט. ונוהגין לעשותו שנים עשר שיטין כמניין גט ועוד טעמים יש בזה וכן נוהגין לעשות שיטה י"ג וחולקים אותה לשתים דהיינו שתי חצי שורות ומשרטטין אותן ג"כ קודם הכתיבה והעדים חותמין בהן זה תחת זה:

49. It is customary to make it twelve lines, corresponding to the number of the word "get," and there are other reasons for this. Similarly, it is customary to make a thirteenth line and divide it into two, that is, two half-lines, and they are also ruled before writing. The witnesses sign on them, one below the other.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נ. כבר נתבאר דאם לא שירטט כשר וה"ה אם הוסיף או פיחת מי"ב שיטין אך י"א דאין להכשירן כי אם במקום עיגון שבא מארץ רחוקה דאין שיירות מצויות וכבר הסכימו הפוסקים דבכל החומרות שבסי' זה כשר במקום עיגון אף שלא ניתן הגט עדיין או שכבר ניתן אף שאינו במקום עיגון (ב"ש סקי"ט):

50. It has already been clarified that if one did not score lines [on the parchment], it is still valid. The same applies if he added or subtracted from the twelve lines. However, there are those who say that it should only be validated in a case of potential agunah (a woman unable to remarry due to her husband's disappearance) coming from a distant land where caravans are not common. The decisors have already agreed that in all the stringencies of this section, it is valid in a case of potential agunah, even if the get (divorce document) has not yet been given or has already been given, even if it is not a case of potential agunah (Beit Shmuel, subparagraph 19).

נא. כשכותבין על קלף כתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ב שיכתוב לצד הבשר ולא לצד השיער ואם כתב במקום שיער יש פוסלין אותו ולי נראה דבמקום עיגון אין להחמיר עכ"ל עוד כתב דכשהסופר כותב לכתחלה יזהר שלא יגע בשירטוט שבצדדין ונוהגין לכתחלה להניח גליון מן הצדדים כחצי אצבע ולמעלה כאצבע ולמטה כדי תפיסת יד ויותר עכ"ל ובכל זה אין עיכוב בדיעבד גם שלא במקום עיגון (נ"ל):

51. When writing on parchment, our teacher, the Rema, writes in paragraph 12 that one should write on the flesh side and not on the hair side. If one writes on the hair side, some disqualify it. However, it seems to me that in a situation of necessity, one should not be stringent. He also writes that when the scribe writes initially, he should be careful not to touch the ruling lines on the sides. It is customary initially to leave a margin on the sides of about half a finger's width, at the top about a finger's width, and at the bottom enough to hold with one's hand or more. In all these matters, there is no disqualification after the fact, even not in a situation of necessity, in my opinion.

נב. נוהגין שלא יהיו האותיות עוברות מהשיטין בימין ובשמאל ואם כתב חוץ לשיטין י"א דאפילו אות אחת שיצא לחוץ פסול ובמקום עיגון ושעת הדחק יש להקל כן פסק רבינו הרמ"א ומה שהחמירו כאן יותר מבס"ת הטעם שחששו מפני חשש זיוף ולכן במקום עיגון כשר אפילו הרבה אותיות יוצאות חוץ לשיטה (חמ"ח וב"ש סקכ"א) ויש שמיקל באות אחד אם נכתב הגט אפילו עדיין לא ניתן (ב"ח) וכל זה בתורף אבל בטופס לא מיפסל כלל בכך (ב"ש) כי חומרא יתירה היא (תשב"ץ) ומעשה היה בשני תיבות בטופס שיצאו חוץ לשיטה והכשירו למעשה שני גדולי הספרדים (עפ"ת סקכ"ה) וכתבו שאם נשאר חלק בסוף השיטה כדי לכתוב שתי אותיות יטייטו בדיו כזה (שם) והכל מפני חשש זיוף שלא יכתוב שם מה שירצה ולא נהגו כן (שם) אבל מנהג יפה הוא לנהוג כן:

52. The custom is that the letters should not extend beyond the lines on the right and left. If one writes outside the lines, some say that even a single letter that goes outside invalidates [the document]. In cases of potential agunah (a woman who cannot remarry) or pressing circumstances, there is room to be lenient. This is the ruling of our master, the Rema. The reason for being stricter here than with a Sefer Torah is due to the concern of forgery. Therefore, in cases of potential agunah, even if many letters extend outside the line, it is valid (Choshen Mishpat and Beit Shmuel section 121). Some are lenient with a single letter if the get (divorce document) is written, even if not yet given (Bayit Chadash). All of this applies to the essential part of the document, but for the non-essential part, it is not invalidated by this at all (Beit Shmuel). Because this is an excessive stringency (Tashbetz), there was an incident involving two words in the non-essential part that went outside the line, and two great Sephardic sages ruled them valid (Pitchei Teshuva section 125). They wrote that if there is space at the end of the line to write two letters, one should mark it with ink (there). This is all due to the concern of forgery, so that someone does not write whatever he wants there. This is not the custom (there), but it is a good custom to follow.

נג. נוהגין לעשותו שיהיה ארכו יותר על רחבו והאורך מקרי מלמעלה למטה ורוחב נקרא מימין לשמאל כפי כתיבת השיטה והטעם מפני שנקרא ספר כריתת והספר הוה ארכו יותר מרחבו ואע"ג דספר דגט לספירת דברים הוא דאתי מ"מ לכתחלה מהדרין בזה ג"כ ואם לא נכתב כן אינו מעכב כלל ומגרשין בו לכתחלה (רדב"ז וג"פ) וכתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ג דהאורך שיהיה יתר על הרוחב הוא עם הגליון של מטה כלומר שא"צ שמהכתב לבדו יהיה ארכו יתר על רחבו אלא בכל משך הנייר משערינן ואף שיש מי שאומר דלכתחלה ידקדקו שיהא יתר מהכתב לבדו מ"מ אין מדקדקין בזה אפילו לכתחלה (ג"פ) דאם נדקדק בכזה לא יהיה הכתיבה מיושרת כראוי:

53. The custom is to make it so that its length is greater than its width. The length is referred to as from top to bottom, and the width is referred to as from right to left, according to the way lines are written. The reason is that it is called a "book of severance," and a book's length is greater than its width. And even though the "book" of a get (divorce document) is for recording matters, nonetheless, initially, people are meticulous about this as well. However, if it was not written this way, it does not invalidate it at all, and one may use it for a divorce initially (Radvaz and G"F). Our

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

teacher, the Rema, wrote in section 13 that the length being greater than the width includes the lower margin, meaning that it is not necessary for the writing alone to have its length greater than its width, but rather we measure the entire length of the paper. And even though there are those who say that initially one should be meticulous that the writing alone should be longer, nonetheless, we are not meticulous about this even initially (G"F), because if we were meticulous about this, the writing would not be properly aligned.

נד. נוהגין לערות השיטות דהיינו שימשוך ן' או ך' שבשיטה עליונה עד שיטה שלמטה ממנה או ראש למ"ד שבתחתונה לשורה שלמעלה ממנה ואם לא עירה י"א שהוא פסול ובמקום עיגון אין להחמיר כי מש"ס מוכח להדיא דא"צ עירוי (הגר"א) ואין טעם נכון לחומרא זו רק עיקר הטעם הוא כדי שלא יבא לזייף בין שיטה לשיטה (ב"ש סקל"ג) ומדינא דגמ' כותבין על דבר שיכול להזדייף ורק אנן מחמרינן בזה וא"כ היא חומרא לחומרא ורק שלא במקום עיגון נכון להחמיר מאחר שכבר נהגו כן אמנם כשיש חשש שיתבטל הגט לא חיישינן לחומרא זו ונכון ליזהר דנון פשוטה של פטורין שבסוף שיטה י"א יעקם קצת לצד ימין כדי שיוכל להאריך ראש למ"ד של וישראל למעלה כדי שגם היא תהיה מעורה (חמ"ח):

54. It is customary to extend the lines, meaning that one should lengthen the final nun (ן) or final kaf (ך) of the upper line to reach the line below it, or the head of the lamed (ל) on the lower line to reach the line above it. If this was not done, there are those who say it is invalid. However, in cases of potential agunah (a woman bound in marriage due to her husband's disappearance or refusal to grant a divorce), one should not be stringent, as it is explicitly proven from the Talmud that extending the lines is not required (Gra). There is no valid reason for this stringency; the primary reason is to prevent forgery between the lines (Beit Shmuel, section 33). According to Talmudic law, it is permitted to write on something that could be forged, and it is only we who are stringent in this matter. Therefore, this is a stringency upon a stringency, and only outside of agunah situations is it correct to be stringent, since this custom has already been adopted. However, when there is concern that the get (divorce document) might be invalidated, we do not worry about this stringency. It is proper to be careful that the final nun (ן) in the word "פטורין" at the end of a line should be slightly curved to the right, so that the head of the lamed (ל) in the word "וישראל" above it can be extended, ensuring that it too will be connected (Chochmat Adam).

נה. כיון שנוהגין לערות השיטין לכן צריך הסופר ליזהר שלא ימשיך ראש אות שלמטה לתוך חלל אות שלמעלה או להיפך ואם עשה כך אם נשתנה צורת האות כגון שמשך ראש למ"ד לחלל ד' שאז נראה כה"א פסול אבל אם משך ראש האות לחלל א' וכדומה שאין לחוש לשום טעיות לא פסלינן ליה ורק לכתחלה יש ליזהר גם בכה"ג (חמ"ח סקל"ט) והעיקר תלוי בשינוי האות כמ"ש:

55. Since it is customary to scratch out the lines, the scribe must be careful not to extend the top of a letter below into the space of the letter above or vice versa. If he does so and the shape of the letter changes, such as extending the top of a "lamed" into the space of a "dalet", making it appear like a "he", it is invalid. However, if he extends the top of a letter into the space of an "aleph" or similar letters where no mistake is likely, it is not invalid. Nevertheless, ideally, one should be careful even in such cases (Choshen HaMishpat 39). The primary consideration depends on the change of the letter's form, as stated.

נו. אם צריך הסופר לתקן אותיות כגון שאין נוגעין במקום שראויין ליגע או שהיו קצרים וצריך להאריכן וכיוצא בזה לכתחלה יתקנן קודם שיכתוב כדת מו"י כדי שלא יהיה מחוסר מעשה אחר הכתיבה קודם הנתינה (ט"ז) ואע"ג דכבר בארנו דלא מקרי מחוסר מעשה בכתיבה עצמה מ"מ לכתחלה מהדרין גם בזה ואם תיקנם אח"כ אין קפידא רק לכל הפחות יתקנם קודם שיחתמו העדים דלאחר החתימות מה מועיל התקון כיון שנחתם בפסול (חמ"ח סקכ"ז) ולכן יש לדעת אם הוה תקון גמור דבלא זה לא הוה אות או אינו תקון גמור דבזה אין קפידא (נ"ל) וכשמתקן צריך הסופר דווקא לתקן שהוא שליח הבעל ולא אחר (שם) אא"כ יצוה הבעל כעת להאחר לתקנם (ב"ש סקכ"ה) ובדיעבד מועיל גם אחר שחתמו העדים כמ"ש בסעי' ל':

56. If the scribe needs to correct letters, for instance, if they are not touching where they are supposed to touch, or if they are too short and need to be lengthened, and similar situations, ideally, he should correct them before writing according to the law, so that there will not be any missing action after the writing before the delivery (Taz). And even though we have already explained that it is not considered missing an action in the writing itself, nonetheless, ideally, we also strive for this. If he corrected them afterward, there is no objection, but at the very least, he should correct them before the witnesses sign, because after the signatures, what does the correction help since it was signed when it was invalid (Choshen Mishpat, section 27). Therefore, it is essential to know if it is a complete correction such that without it, it would not be a valid letter, or if it is not a complete correction, in which case there is no objection (in my opinion). And when correcting, the scribe himself must do the correction since he is the agent of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the owner, and not someone else (ibid.), unless the owner currently commands someone else to correct them (Beit Shmuel, section 25). And after the fact, it is effective even after the witnesses have signed as mentioned in section 30.

נז. תניא בתוספתא שילהי גיטין נקרע כשר נתקרע פסול נקרע בו קרע של ב"ד פסול נימוק או שהרקיב או שנעשה ככברה כשר נמחק או שנטשטש ובבואה שלו קיימת אם יכול לקרות כשר ואם לאו פסול עכ"ל וגרסינן בירושלמי (פ"ב ה"ג) עור הנקרע ה"ז כשר נתקרע ה"ז פסול בשלא נתקרע כקרע ב"ד אבל נקרע כקרע ב"ד (פסול) איזהו קרע של ב"ד בין כתב לעדים עכ"ל:

57. It is taught in the Tosefta at the end of Gittin: If [a get] was torn, it is valid; if it was ripped, it is invalid. If it was torn with a court-ordered tear, it is invalid. If it decomposed or rotted or became like a sieve, it is valid. If it was erased or smudged but its outline remains, if it can be read, it is valid; if not, it is invalid. End quote. And it is written in the Jerusalem Talmud (Chapter 2, Halacha 3): A hide that was torn is valid; if it was ripped, it is invalid, unless it was not torn with a court-ordered tear. But if it was torn with a court-ordered tear, it is invalid. What is a court-ordered tear? Between the writing and the witnesses. End quote.

נח. ופירש הרשב"א ז"ל בפ' התקבל (גיטין ס"ד.) את התוספתא דה"פ נקרע כשר לגרש בו דאין הקרע פוסלו אבל נתקרע פסול ומהו נתקרע כגון שנקרע בו קרע ב"ד פסול לגרש בו דהוה כחספא בעלמא ואפילו בעידי מסירה פסול לגרש בו לפי שאין זה גט כלל אלא כחספא ומה יועיל ע"מ וכן יתפרש כל התוספתא וכן הירושלמי מפרש דנתקרע הוא קרע ב"ד ופסול ונקרע הוא קרע שאינו של ב"ד אבל מדברי הראב"ד בפ"ד מגירושין (הט"ו) נראה שאינו מפרש לעניין כשרות ופסלות נתינת הגט בעת שהוא קרוע אלא לעניין גביית כתובה דהגט בא לידה שלם ויפה אלא עתה שהביאה לפנינו גט מקורע ותובעת כתובה אם נקרע קרע ב"ד אמרינן שכבר גבתה כתובתה ולכן קרעוהו בקרע ב"ד ואם לא נקרע בקרע ב"ד גובית בו כתובתה ומשמע מדבריו דליתן גט מקורע פסול אפילו באינו קרוע קרע ב"ד ע"ש:

58. And the Rashba, of blessed memory, explained in the chapter "Hanikabel" (Gittin 64) the Tosefta as follows: "Nikra" (torn) means it is valid for divorce, as the tear does not invalidate it. However, "Nitkara" (torn) means it is invalid. And what is "Nitkara"? For example, if it was torn with a court's tear, it is invalid for divorce because it is like a mere shard. Even with witnesses of delivery, it is invalid for divorce because this is not considered a get (divorce document) at all, but like a shard. And what would be the benefit of it being on condition? And thus, the entire Tosefta should be understood. Similarly, the Jerusalem Talmud explains that "Nitkara" is a court's tear and is invalid, and "Nikra" is a tear that is not of the court. However, according to the words of the Raavad in chapter 4 of Gittin (halacha 15), it seems that he does not explain it concerning the validity and invalidity of giving the get when it is torn, but rather concerning the collection of the ketubah. The get came into her possession whole and proper, but now she brings before us a torn get and demands the ketubah. If it was torn with a court's tear, we say that she has already collected her ketubah, and therefore they tore it with a court's tear. If it was not torn with a court's tear, she collects her ketubah with it. And it is implied from his words that giving a torn get is invalid even if it is not torn with a court's tear. See there.

נט. אבל מדברי הרמב"ם שם והטור והש"ע סעי' כ' נראה שמפרשים כרשב"א וז"ל וכן גט שנמצא קרוע שתי וערב שהוא קרע של ב"ד ה"ז גט בטל כשאר השטרות אבל אם נקרע ואינו קרע ב"ד כשר נימוק או שהרקיב או שנעשה ככברה כשר נמחק או נטשטש ובבואה שלו קיימת אם יכול לקרות כשר ואם לאו אינו גט בד"א בשהיה הגט יוצא מת"י בעידי חתימה ואין שם עידי מסירה אבל אם יש שם עדים שנמסר לה הגט בפניהם והיה כשר ה"ז כשר אע"פ שהיה תורף הגט על המחק או בין השיטין או שהיה קרוע שתי וערב כשנתן לה בפניהם עכ"ל:

59. However, from the words of the Rambam there, and the Tur and Shulchan Aruch, section 20, it seems that they interpret like the Rashba, and these are their words: "Similarly, a get (divorce document) that is found torn crisscross, which is a court-ordered tear, this get is invalid like other legal documents. But if it was torn and it is not a court-ordered tear, it is valid. If it was decayed or rotted or became like a sieve, it is valid. If it was erased or blurred and its outline remains, if it can be read, it is valid; if not, it is not a get. In what case are these words said? When the get was delivered by the witnesses of the signing, and there are no witnesses of delivery. But if there are witnesses that the get was delivered to her in their presence and it was valid, it is valid even if the essential part of the get was on an erasure or between the lines, or if it was torn crisscross when given to her in their presence." End of quote.

ס. ונתבאר מדבריהם דמדינא אין שום פסול בגט אפילו נמחק ונטשטש רק שבבואה שלו קיימת כלומר שניכר הכתב והאותיות וכן אפילו קרוע קרע של ב"ד ה"ז גט כשר ומתגרשת בו וזה שהצריכו עידי מסירה לקרע ב"ד הטעם דבלא ע"מ חיישינן שלא נתן לה לשם גירושין דאולי בכוונה קרעוהו קרע של ב"ד כדי לבטלו שכן דרך העולם וזה שכתבו שהעדים יעידו שהיה כשר בשעת הנתינה קאי אאין בבואה שלו קיימת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ויעידו שבעת הנתינה היתה הבבואה קיימת דבלא זה פשיטא דאינו גט כלל ואפילו קיימת בבואה שלו אם אין יכולין לקרותו אינו גט כלל גם להרמב"ם (חמ"ח סקמ"ב וב"ש סקל"ז) ובזה חולקים על הרשב"א דהרשב"א ס"ל כשקרוע קרע ב"ד פסול לגמרי ודע דזה שהרמב"ם כתב דקרע ב"ד הוא שתי וערב והירושלמי קאמר בין כתב לעדים משום דהש"ס שלנו (ב"ב קס"ח:) סובר כן ע"ש ואולי שניהם אמת דגם בש"ס שלנו יש דעה אחרת ע"ש וקיי"ל כשני הדעות ואפשר דקיי"ל גם כהירושלמי (עמ"מ פכ"ג ממלוה הל' י"ד שכתב בשם הגאון דפסקינן כאביי וכר"י בב"ב שם):

60. It is explained from their words that from a legal standpoint, there is no invalidation of a get (divorce document) even if it is erased and blurred, as long as its imprint remains—that is, the writing and letters are recognizable. Similarly, even if it is torn with a court's tear, it is still a valid get and she can be divorced with it. The requirement for witnesses of delivery to acknowledge the court's tear is because without this, we are concerned that it was not given with the intention of divorce, as it might have been intentionally torn by the court to invalidate it, as is customary. What is written that the witnesses should testify that it was valid at the time of delivery refers to when its imprint does not remain, and they testify that at the time of delivery the imprint was present. Without this, it is obvious that it is not a get at all. Even if its imprint remains, if it cannot be read, it is not a get at all, even according to the Rambam. In this, they disagree with the Rashba, who holds that if it is torn with a court's tear, it is completely invalid. Note that what the Rambam wrote, that a court's tear is crisscross, and the Jerusalem Talmud says between the writing and the witnesses, is because our Talmud (Bava Batra 168b) holds this way. Perhaps both are true, as in our Talmud there is another opinion, and we hold by both opinions. It is possible that we also hold like the Jerusalem Talmud.

סא. ועכ"פ למדנו מדברי כל רבותינו דקרע שאינו של ב"ד אינו פוסל כלל בגט ורשאי ליתן לה ולא מיבעיא אם נקרע שלא באמצע האותיות אלא בין שורה לשורה או בין תיבה לתיבה אם אינו בין כתב לעדים שזהו קרע ב"ד להירושלמי כמ"ש אלא אפילו נקרע בתוך האותיות והפסיקן לשנים אם לא נשתנו האותיות כשר דאע"ג דבס"ת פסלינן זהו מפני שצריך היקף גויל אבל בגט כבר נתבאר דא"צ היקף גויל ואפילו להראב"ד שמפרש פי' אחר מ"מ לא מצינו להדיא שיפסול כזה (וכ"כ הב"ש סקל"ו) אמנם זהו בדיעבד או בשעת הדחק אבל לכתחלה אין ליתן כשנקרע בתוך האות דהא אפילו בכתיבה על מחק או גרר מחמרינן כמו שנתבאר (שם) ובקרע בין שורה לשורה או בין תיבה לתיבה אין להחמיר גם לכתחלה ובשארי שטרות נתבארו דיני קרע בח"מ סי' נ"ב ע"ש:

61. In any case, we have learned from the words of all our rabbis that a tear not made by a court does not invalidate a get (bill of divorce) at all, and it is permissible to give it to her. And it is not only if it was torn not in the middle of the letters but between lines or between words—if it is not between the text and the witnesses, which is considered a court tear according to the Jerusalem Talmud as mentioned—but even if it was torn within the letters and split them into two, if the letters have not changed, it is valid. Although in a Torah scroll we invalidate this because it requires a surrounding of parchment, for a get it has already been explained that it does not require a surrounding of parchment. Even according to the Raavad, who interprets differently, we do not explicitly find that he invalidates such a case (and the Beit Shmuel wrote similarly, section 136). However, this is only post facto or in pressing circumstances, but ideally, one should not give it if it was torn within the letter, for even writing on erasure or scraping we are stringent, as explained (there). As for a tear between lines or between words, there is no need to be stringent even initially. Regarding other documents, the laws of tearing are explained in Choshen Mishpat, section 52, see there.

סימן קכו

א. **נוסח לשון הגט ודקדוק אותיותיו. ובו ס"ג סעיפים:**
זה לשון רבותינו בעלי הש"ע בסעי' א' כותבין הגט בכל כתב ובכל לשון בין שהוא כתב האומות בין שהוא כתב ישראל כגון פרובינצאל וכיוצא בו אבל אם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול ויש מכשירין ונ"ל דאפילו למאן דפוסל מודה דמקצתו לשון הקדש ומקצתו לשון ארמי כשר דשניהם נתנו בסיני והוי קרובים בלשון וכלשון אחד דמי ולכן נוהגין עכשיו לכתוב בגט מקצת מלות לה"ק ורובו לשון ארמי אי נמי מאחר דרובו לשון ארמית ואין בו רק מלות לה"ק אין זה מקצתו בלשון אחר אי נמי דדווקא בתורף הצורך קאמר אבל מה שמוסיפין בתורף הרי את מותרת לכל אדם או שאר מלות אינן צריכין ואינן רק כפל דברים שנוהגים לכתחלה כן נ"ל ליישב המנהג ונהגו לכתבו בלשון ארמי ובכתב אשורי ואין להכשיר בכתב אחר רק במקום עיגון ושעת הדחק כגון שהובא ממרחקים ואין שיירות מצויות עכ"ל:

1. The text of the get (bill of divorce) and the precision of its letters. It contains 63 sections: This is the wording of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 1: A get can be written in any script and in any language, whether it is the script of non-Jews or the script of Jews, such as Provencal and the like. But if part of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the get is written in one language and part in another, it is invalid. However, there are those who validate it. It seems to me that even according to the one who invalidates, he would agree that if part is in Hebrew and part in Aramaic, it is valid, as both were given at Sinai and are considered close in language and thus like one language. Therefore, it is customary now to write part of the words in the get in Hebrew and most of it in Aramaic. Alternatively, since most of it is in Aramaic and only some words are in Hebrew, this is not considered part in another language. Additionally, it is specifically referring to the essential part, but what is added in the essential part, such as "You are permitted to any man" or other words, are not necessary and are merely customary redundancies. This is how I justify the custom. The custom is to write it in Aramaic and in Ashurit script, and not to validate other scripts except in cases of agunot (chained women) and pressing circumstances, such as if it was brought from distant places and caravans are not common. So is the conclusion.

ב. והנה זה שכתבו דכותבין בכל כתב ובכל לשון כן הסכימו כל הפוסקים מבלי חולק דאין בגט קדושה שיפסול בשארי לשונות ובשארי כתבים וכן מוכח בש"ס (י"ט: פ"ז:) וכתב האומות חשיב כתב גם לעניין הכותב בשבת בשוגג חייב חטאת ובמזיד סקילה ולא כמו שרצה אחד לומר דאיסור כתבם בשבת אינו מן התורה וח"ו לומר כן וכבר השיגו עליו גדולי עולם (ב"ש ספק"א ומג"א בא"ח סי' ש"מ סק"י וא"ז סי' ש"ו וכ"כ בא"ר) וכ"כ רש"י והרע"ב בשבת (ק"ג.) ומשנה מפורשת היא שם וכן פסק הרמב"ם בפי"א משבת (והטעות יצא ממ"ש בש"ע א"ח סי' ש"ו סעי' י"א והתם הכוונה לצוות לעכו"ם לחתום דאמירה לעכו"ם שבות כמ"ש האלי' זוטא בלבוש שם ובספרו א"ר):

2. And behold, that which is written that one may write [a get] in any script and in any language, all the decisors agree without dissent that there is no sanctity in a get that would disqualify it if written in other languages or scripts. This is also evident in the Talmud (Gittin 19b) and the writing of the nations is considered writing even regarding the laws of writing on Shabbat. If one writes inadvertently on Shabbat, they are obligated to bring a sin offering; if done intentionally, the punishment is stoning. This is not like what someone wished to claim, that the prohibition of their writing on Shabbat is not from the Torah, God forbid to say so. The great authorities have already refuted him (Beit Shmuel 31:1, Magen Avraham Orach Chaim 340:10, and Avodas Zarah 306), and so wrote Rashi and the Ra'av (Shabbat 103a), and there is an explicit Mishnah there. So too ruled the Rambam in Chapter 11 of Shabbat. The error arose from what is written in Shulchan Aruch Orach Chaim 306:11, where the intention is to command a non-Jew to sign, as speaking to a non-Jew is rabbinically prohibited, as Eliyah Rabbah explains in Levush there and in his book Aderet Eliyahu.

ג. וזה שכתבו בין שהוא כתב ישראל כגון פרובינצאל פירושו דזהו מה שאנו קוראים כתב רש"י (ג"פ) ויש בו יותר רבותא מכתב שארי האומות שהן מוסכמיות לכתוב האותיות כך וכך אבל כתב רש"י הוא כעין כתב לה"ק באיכות קטן וכמה שינוים והיה מקום לומר דאין עליו שם כתב כלל ולאשורית הוא כתב פסול וקמ"ל דהוה כתב וכן כיוצא בו כגון כתבים שלנו שאנו כותבים באגרות וחשבונות ובאמת יש מגמגמין על כתב פרובינצאל כמ"ש רבינו הב"י בספרו הגדול אלא שהוא השיג עליהם והמגמגמין ס"ל דכשכותבין תמונה הנוטה לאשורית צריך לכתוב אשורית ממש ואם לאו אין זה כתב אמנם מדבריו שם מתבאר דפרובינצאל אינו נוטה כלל לאשורית וזהו כתב שהיו קוראין משק"י אבל בספר גט פשוט כתב דפרובינצאל הוא כתב רש"י אמנם לדינא כל הכתבים כשירים כיון שהוא כתב הנתפשט במדינות וכ"ש כתב רש"י שכל הספרים נדפסים בכתב זה:

3. And this that they wrote, whether it is the script of a Jew, such as Provençal, its interpretation is what we call Rashi script (three times), and it has more novelty than the script of other nations, which are agreed upon to write the letters in such and such a way. But Rashi script is similar to Hebrew script in a small quality with several differences, and there would be room to say that it does not have the status of script at all, and to Ashurit it is a disqualified script. And it comes to teach us that it is considered script. And similarly, our scripts that we write in letters and accounts. And indeed, there are those who hesitate about the Provençal script, as our master the Beit Yosef wrote in his great book, but he objected to them. And those who hesitate hold that when one writes a form that leans towards Ashurit, one must write actual Ashurit, and if not, it is not script. However, from his words there it is clear that Provençal does not lean at all towards Ashurit, and this is the script that they called Mishkei. But in the book Get Pashut, he wrote that Provençal is Rashi script. However, according to the law, all scripts are valid as long as it is a script that has spread in the regions. And all the more so Rashi script, as all books are printed in this script.

ד. ויראה לי דאם יגיע ההכרח במקום עיגון לכתוב בכתב שלנו שאנו כותבים מכתבים וחשבונות צריך הכותב ליזהר מאד שיהיה כל אות שלם כמו אות א' שיש כותבין כזה ואינו מחובר הקו האחרון להראשון ואינו אל"ף וכה"ג יש ליזהר בשאר אותיות לבד בה"א וקוף דגם בלה"ק מחולקים לשנים דאות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קוף בכתב שלנו יש תמונה שכותבין כזה ,ויותר טוב לכתוב כזה או כזה וגם יש ליזהר שלא לכתוב שני אותיות ביחד ושלא יהיו האותיות מטורפים שקורין גיצוקט וגם לא לכתוב בראשי תיבות וכן בכל כתב שיהי' צריך לדקדק בו מאד:

4. It appears to me that if it becomes necessary, in a case of potential agunah (a woman who cannot remarry because her husband has disappeared or refuses to grant a divorce), to write in our modern script that we use for letters and accounts, the writer must be very careful to ensure that each letter is complete. For example, the letter 'Aleph' should not be written in a way where the final stroke is not connected to the first stroke, as it would not be a proper Aleph. Similarly, care must be taken with other letters, except for 'He' and 'Kof,' which in Hebrew script are also divided into two parts. For example, the letter 'Kof' in our script has a form that is written like this: and it is better to write it like this: or like this: . One must also be careful not to write two letters together, not to write letters in a distorted manner (which is called "gitzokt" in Yiddish), and not to use abbreviations. In any script, one must be very meticulous.

ה. ויראה לי דכל זה הוא לעניין כתב אבל לעניין לשון אחר אין לכתוב כלל אף במקום עיגון ולא מצד הדין אלא דאנן סהדי דכמעט אין ביכולת להעתיק לשון הגט שתקנו חז"ל ללשונות אחרים בלי שיבושים וגם לענין כתב אחר לא שמענו מימינו שיכתובו בכתב אחר אמנם כעת שישראל מפוזרים ומפורדים בכל כדור הארץ ויכול להיות שאין שם סופר היודע לאמן ידיו בלשון הקדש בכתב אשורית אם יש בזה תק"ע יכתוב כלה"ק כנוסח הגט בכתב שלנו ואין לעגן בנות ישראל בשביל זה (ועג"פ סק"י שכתב דכתב אשורית אף שאינו מיושר ויפה עדיף טפי מכתב פרובינצאל ולי צ"ע בזה):

5. It appears to me that all this applies to script, but regarding another language, one should not write at all, even in a case of agunah (a chained woman), and not due to the law itself, but because we testify that it is almost impossible to translate the language of the get (bill of divorce) as established by the Sages into other languages without errors. Additionally, we have never heard in our times of writing in another script. However, currently, since Jews are dispersed and scattered around the globe, and it is possible that there is no scribe there who knows how to skillfully write in Hebrew in Ashurit script, if there is a pressing need, one should write the holy language according to the formula of the get in our script, and one should not cause the daughters of Israel to be agunah because of this. (And see Even HaEzer 130:10, where it is written that Ashurit script, even if not straight and beautiful, is preferable to provincial script. This is somewhat perplexing to me.)

ו. והטעם בכל זה דהנה כבר נתבאר בסי' הקודם לעניין כמה דברים שאנו מחמירים בגט כמו בס"ת מדאקרי ספר כריתות ולכן מחמרינן גם בכתב אשורית ובלה"ק אמנם במקום עיגון אין כל זה מעכב דספר לספירת דברים הוא דאתי כמ"ש שם (ועב"ח):

6. And the reason for all this is that, as already explained in the previous section concerning several matters wherein we are stringent with a get (divorce document) similar to a Torah scroll because it is called a "scroll of severance" (ספר כריתות), therefore we are also stringent regarding the Assyrian script and the Holy Language. However, in a situation of a chained woman (agunah), none of this is an impediment, for "scroll" refers to the enumeration of matters, as mentioned there (and see Beit Yosef).

ז. וז"ל הרמב"ם בפ"ד דין ט' כל לשון שיכתב בה הגט צריך שיזהר הסופר בדברי הגט שלא יהא משמען ב' עניינין עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך ולכך נתכוין שאין משמעו לשון גירושין או שמא לעניין זה נתכוין שמשמעו לשון גירושין אלא יהיו הדברים שאין בהם ספק באותו הלשון אלא משמען עניין אחד שגירש ושלח פלוני את פלונית וכן צריך שיהיה אותו הכתב מבואר היטב באותו הכתב שיכתוב בו עד שידעו הקטנים שמכירין אותו כתב לקרותו ושאינם לא נבונים ולא סכלים אלא בינונים ולא יהיה כתב מעוקם ומבולבל שמא תדמה אות לאות ונמצא העניין משתנה עכ"ל ודבריו מבוארים וא"צ פירוש:

7. And these are the words of the Rambam in Chapter 4, Law 9: Any language in which the get (divorce document) is written, the scribe must be careful with the words of the get so that their meaning does not imply two different matters, such that the reader might say, "Perhaps he intended this or that," and its meaning is not a language of divorce, or "Perhaps he intended this matter," and its meaning is a language of divorce. Rather, the words should be without doubt in that language, implying only one matter—that he divorced and sent away so-and-so. Similarly, the writing itself must be clearly explained in the script in which it is written, so that even children who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

recognize that script can read it, and they are neither foolish nor wise, but average. The writing should not be crooked or confused, so that one letter might resemble another and the matter would be changed. End of his words. His words are clear and do not require explanation.

ח. וזה שכתבו דאם מקצתו בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול זהו גם כן מדברי הרמב"ם שם ועפ"ז טרחו הרבה למצא טעם על נוסח הגט שלנו שעיקרו לשון ארמית ומקצתו בלה"ק ועל כל הטעמים שכתבו יש מקום לגמגם (כמ"ש בתשו' רמ"א סי' קכ"ו ועג"פ) וגם הטור כתב דין זה בסי' ק"ל ויש שכתבו הטעם דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים ושני לשונות הוי כב' ספרים (דו"פ שם) וא"א לומר כן כלל דמה זה עניין לשני ספרים ועוד דכבר כתבנו בסי' קכ"ה דהרמב"ם לא הביא כלל דין דשני ספרים ע"ש אמנם עיקר דין זה הוא מתוספתא שילהי גיטין דתניא גט שכתבו בחמשה לשונות וחתמו עליו חמשה עדים בחמשה לשונות פסול עכ"ל ולעניין עדים יתבאר בסי' ק"ל בס"ד וס"ל לרמב"ם דלאו דווקא חמשה לשונות דה"ה שני לשונות דאין שום סברא לחלק בזה והטעם פשוט דאינו נראה המשך העניין בטוב כשמשנין באמצע העניין מלשון ללשון כידוע בחוש ולכן כתב פסול ולא בטל דאין זה פסול תורה ולפ"ז ל"ק כלל על נוסח הגט שלנו דשני לשונות אלו לה"ק וארמית מתקשרים יחד בלשון בטוב מאד וכל התלמוד הקדוש וכל רבותינו המחברים כתבו ספריהם בחבור שני לשונות אלו וכמעט מן הנמנעות הוא לכתוב באופן אחר וידוע מי שירצה לדחוק א"ע ולכתוב עניין גדול בלה"ק לבדו או בארמית לבדו יעמול הרבה ולא יהיה מוטעם יפה (ועג"פ שכתב כעין זה בסק"ז אך הוא כתב מטעם שבתורה ונביאים נמצא ארמית ולדברינו א"ש בפשיטות):

8. And what they wrote that if part of it is in one language and part of it is in another language, it is invalid — this is also from the words of the Rambam there. Based on this, they have labored greatly to find a reason for the text of our get (divorce document), whose main part is in Aramaic and part of it in Hebrew. And all the reasons they wrote have points of contention (as stated in the responsa of the Rema, siman 126 and elsewhere). The Tur also wrote this law in siman 130. Some have written the reason that 'a single book,' the Merciful One said, and not two or three books, and two languages are like two books (as stated there). However, it is impossible to say this at all, for what is the connection to two books? Moreover, we have already written in siman 125 that the Rambam did not bring the law of two books at all, see there. However, the main law is from the Tosefta at the end of Gittin, which teaches: a get written in five languages and signed by five witnesses in five languages is invalid. And regarding witnesses, it will be explained in siman 130, with God's help. And the Rambam holds that it is not specifically five languages; the same applies to two languages, as there is no reason to differentiate in this matter. The reason is simple: the content does not appear continuous and good when changing languages in the middle of the matter, as is well known by experience. Therefore, it is invalid but not nullified, as this is not a Torah-level invalidation. According to this, there is no question at all about the text of our get, as these two languages, Hebrew and Aramaic, connect very well in language. All the holy Talmud and all our sages wrote their books combining these two languages, and it is almost impossible to write otherwise. It is known that anyone who tries to force themselves to write a large matter in Hebrew alone or in Aramaic alone will toil greatly, and it will not be beautifully expressed (and see there what is written similarly in siman 7, but he wrote it for the reason that in the Torah and Prophets, Aramaic is found, and according to our words, it is straightforward).

ט. וזהו נוסח הגט שכותבין בכל מדינותינו בכך וכך בשבת בכך וכך לירח פלוני שנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן ב... מתא דיתבא על נהר פלוני' אנא פלוני בן פלוני העומד היום ב... מתא דיתבא על נהר פלוני' צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ושבקית ופטרית ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי פלונית בת פלוני העומדת היום ב... מתא דיתבא על נהר פלוני' דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטרית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי די תיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא לכל גבר די תיצבייין ואנש לא ימחא בידיכי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין כדת משה וישראל. והעדים חותמים כל אחר בשורה בפ"ע תחת הכתב פלוני בן פלוני עד פלוני בן פלוני עד:

9. And this is the formula of the get (bill of divorce) that is written in all our regions: On such and such a day of the week, on such and such a day of the month of a certain month, in the year such and such from the creation of the world, according to the counting that we count here in... the city that sits on the river of such and such. I, [name], the son of [father's name], who is standing today in... the city that sits on the river of such and such, willingly and of my own accord, without being forced, release, discharge, and divorce you, [wife's name], the daughter of [her father's name], who is standing today in... the city that sits on the river of such and such, who has been my wife from before now. And thus I release, discharge, and divorce you so that you are permitted and have authority over yourself to go and marry any man that you desire, and no man will protest against you from this day and forever. And behold, you are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

permitted to any man. And this shall be for you from me a document of release, a letter of discharge, and a bill of divorce, according to the law of Moses and Israel. And the witnesses sign, each one on a separate line beneath the text: [name], the son of [father's name], witness, [name], the son of [father's name], witness.

י. זה שימי השבוע כותבין בשבת וימי החדש כותבין לירח דוודאי יותר נכון לכתוב בלמ"ד לפי סגנון הלשון רק משום דביום השבוע יש לטעות כגון אם יכתובו בשלישי לשבת יאמרו שיום ב' הוא וליום השבת הוא שלישי לכך כותבין בשבת דאין לטעות משא"כ ביום החדש לא שייך טעות זה דבאמת המניין הוא מר"ח (ד"מ) ולמה באמת כותבין בשבת ואין כותבין לשבוע משום דשבוע הוא כולל גם שמיטה בלשון חכמים (גיטין י"ז:) ועוד משום דשבוע כתיב בנשואין מלא שבוע זאת לא רצו להזכירו בגט (ג"פ) ועוד דאנחנו בני ישראל מונים כל יום ליום השבת לגודל קדושתו וכך איתא במכילתא זכור את יום השבת לקדשו וכו' תהא מונה לשם שבת (רמב"ן בפי' החומש) וכן אנו אומרים בשיר של יום היום יום שני בשבת וכן כל הימים:

10. The reason why we write the days of the week as "in Sabbath" and the days of the month to the moon is certainly more appropriate to write with a "lamed" according to the style of the language. However, because there is a potential mistake with the days of the week, for example, if one writes "on the third day of the Sabbath," it might be misunderstood as the second day, and for the Sabbath, it is the third. Therefore, we write "in Sabbath" to avoid mistakes. This is not the case with the days of the month, as the counting is indeed from Rosh Chodesh (the New Moon). And why do we write "in Sabbath" and not "to the week"? Because "week" also includes the Sabbatical year in the language of the Sages (Gittin 17b), and also because "week" is written in marriage as "fulfill the week of this one." They did not want to mention it in a divorce document (Gittin). Additionally, we, the children of Israel, count every day towards the Sabbath due to its great sanctity. As it is stated in the Mekhilta, "Remember the Sabbath day to keep it holy," etc., you should count towards the Sabbath (Ramban in his commentary on the Chumash). Similarly, we say in the Song of the Day, "Today is the second day in the Sabbath," and similarly for all the days.

יא. ודע דביום השבוע אין מזכירין יום אלא באחד בשבת בשני בשבת ובימי החדש מזכירין יום שכותבין באחד עשר יום לירח פלוני דבאמת א"צ להזכיר יום כלל אלא משום דבימי החדש יש לטעות בתחלת החדש כשיכתבו בשני לירח פלוני או בשלישי לירח פלוני יאמרו שאינו על ימי החדש אלא על השבועות שהיא שבוע שנייה או שלישית לירח פלוני ובגט צריך להיות לשון ברור לכך מוסיפין יום או ימים עד עשרה לחדש כמו שיתבאר וזה שכותבין לירח ולא לחדש על שם הכתוב גרש ירחים דחדש נקרא על שם חידוש הירח ולכן כותבין הלשון הברור ועם שבתורה נכתב הכל לשון חדש טעם גדול יש בדבר דבתורה לא נזכרה שמות החדשים אלא מספרם בחדש הראשון השני השלישי השביעי וא"א לכתוב בירח השביעי דאטו יש שינוי בהירח בין שביעי לשארי חדשים לכן כתיב לשון חדש כלומר החידוש השביעי שבשנה שבכל חדש מתחדשת וי"ב פעמים בשנה מתחדשת לזה כתיב החידוש הראשון והשני והשלישי והשביעי משא"כ בגט מזכירין שם החדש לכך כותבין בבירור הירח המשמשת בחדש אייר סיון וכו' וראיה לזה דבמקום שמפורש שם החדש כתיב ירח במלכים א' ו' כתיב בשנה הרביעית וגו' בירח זיו ובשנה האחת עשרה בירח בול הוא החדש השמיני וגו' ע"ש הרי מפורש דכשפירש שם החדש כתיב ירח ובמספר כתיב חדש ואע"ג דכמה חדשים מפורשים יש בתנ"ך ועכ"ז כתיב חדש מ"מ טעם יפה הוא וראיה גדולה מקרא דמלכים שהבאנו (נ"ל):

11. And know that on the days of the week, we do not mention the day except for "on the first day of the week," "on the second day of the week," and in the days of the month, we mention the day by writing "on the eleventh day of the month of so-and-so." For in truth, there is no need to mention the day at all, except because in the days of the month there can be confusion at the beginning of the month if they write "on the second day of the month of so-and-so" or "on the third day of the month of so-and-so," people might say it does not refer to the days of the month but to the weeks, that it is the second or third week of the month of so-and-so. And in a get (divorce document) the language needs to be clear; therefore, they add the day or days up to ten days of the month, as will be explained. And this is why they write "of the month" and not "of the new moon" because it is written "the expelling of the months," for "new moon" is called because of the renewal of the moon. Therefore, they write the clear language. And in the Torah, it is written all as "month," there is a great reason for this. For in the Torah, the names of the months are not mentioned, only their numbers: "the first month," "the second month," "the third month," "the seventh month." And it is impossible to write "in the seventh moon" because is there a change in the moon between the seventh and other months? Therefore, it is written in the language of "month," meaning the seventh renewal of the year, that in each month it renews, and twelve times a year it renews. For this reason, it is written "the first renewal," "the second renewal," "the third renewal," "the seventh renewal," unlike in a get where they mention the name of the month. Therefore, they write clearly "the moon" that serves in the month Iyar, Sivan, etc. And proof of this is that in the place where the name of the month is specified, it is written "moon." In I Kings 6 it is written, "In the fourth year,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in the month of Ziv," and in the eleventh year, "in the month of Bul," which is the eighth month, etc. There it is explicitly stated that when the name of the month is specified, it is written "moon," and when it is counted, it is written "month." And although several months are specified in the Bible and still it is written "month," nevertheless it is a good reason and a great proof from the verse in Kings that we brought (it seems to me).

יב. ביום הראשון לשבוע כותבין באחד בשבת ולא בראשון בשבת ואם כתב בראשון כשר (רשד"ם) וכן בכל מה שנתבאר אם כתב לחדש ולא לירח או כתב בירח ולא לירח או בימי השבוע שכתב שבוע ולא שבת או כתב לשבת ולא בשבת בדיעבד נ"ל דכשר (וכ"כ הג"פ) דלא שייך בזה עיכוב בדיעבד דלא מקרי שינוי אלא דלכתחלה מהדרין מפני הטעמים שנתבאר:

12. On the first day of the week, one should write "on the first day of the week" and not "on the first of the week." If one wrote "on the first of the week," it is valid (Rashdam). Similarly, in all matters clarified, if one wrote "to the month" instead of "to the moon" or wrote "in the moon" instead of "to the moon," or in the days of the week wrote "week" instead of "Shabbat" or wrote "to Shabbat" instead of "on Shabbat," after the fact, it seems to me that it is valid (and so writes the Geonim). For it is not relevant to invalidate after the fact, as it is not considered a change, but ideally, one should be meticulous for the reasons explained.

יג. וזה שלכתחלה כותבין באחד בשבת ולא בראשון משום דכן כתוב במעשה בראשית ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכן בימי החדש כתיב בפ' במדבר באחד לחדש השני וזה שבכל התורה בחדשים כתיב בחדש הראשון טעם גדול יש בדבר לפי שראשון הוא לשון חשיבות משורש ראש כדכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה ובפשטא דקרא ה"פ לפי שהחדש הזה הוא לכם הראש לכל החדשים מפני הניסים שנעשו בו לכן נשאר הוא לכם לעולם ראשון לחדשי השנה ואפשר דאנן בכוונה אין כותבין לשון ראשון להורות שאינו ראש לימים (ודו"ק) וזה שהתנא בשלהי מס' תמיד שנה בהשיר שהלוים היו אומרים בבהמ"ק ביום הראשון היו אומרים וכן בברייתא דמס' ר"ה (ל"א.) וכן בברייתא דשלהי מס' סוכה לעניין שירי מועד זהו מפני שחשב כל הימים ראשון שני שלישי וכו' ובחשבון ההצטרפות וודאי דצ"ל ראשון שני שלישי וכו' משא"כ כשאנו מדברים רק ביום זה כותבים באחד בשבת וזה שאנחנו אומרים אחר התפלה שיר של יום ואומרים היום יום ראשון בשבת שבו היו הלוים וכו' יותר נכון היה לומר היום יום אחד בשבת אלא כדי שלא לשנות מלשון המשנה והברייתא אנו אומרים כן (נ"ל):

13. And this is why, ideally, we write "on the first day of the week" and not "on the first" because it is written in the account of Creation, "And there was evening and there was morning, one day." Likewise, in the days of the month, it is written in the portion of Bamidbar, "on the first day of the second month." The reason why throughout the Torah it is written regarding months as "the first month" has a significant reason, because "first" is a term of importance from the root "head," as it is written, "This month shall be for you the head of months; it shall be the first for you of the months of the year." And in the plain sense of the verse, the explanation is that because this month is for you the head of all the months due to the miracles that occurred in it, therefore, it remains forever for you the first of the months of the year. And it is possible that we intentionally do not write the term "first" to indicate that it is not the head of the days (and ponder this well). And this that the Tanna at the end of Tractate Tamid repeated in the song that the Levites would say in the Temple: "on the first day they would say," and similarly in the Baraita of Tractate Rosh Hashanah (31a), and similarly in the Baraita at the end of Tractate Sukkah regarding the songs of the festival, this is because they considered all the days as first, second, third, etc. And in the account of the sequence, certainly, it must be said first, second, third, etc. However, when we are speaking only about this day, we write "on the first day of the week." And this that we say after the prayer "the song of the day" and we say "today is the first day in the week," on which the Levites would, etc., it would be more correct to say "today is one day in the week," but in order not to deviate from the language of the Mishnah and the Baraita, we say it this way (so it seems to me).

יד. בשלישי ברביעי בחמישי מלאים יוד באמצע בשני ובששי חסרים יוד באמצע דכן הוא ברוב הכתובים ואם יש לפעמים יוצא מהכלל יש דרש בדבר וכללו של גיטין הוא בשמות ובתיבות להלוך אחר רוב הכתובים וכן הוא מפורש במסורה פ' נשא דכל ראשון מלא וכל שני חסר וכל שלישי מלא וכל רביעי מלא וכל חמישי מלא וכל ששי חסר וכל שביעי מלא וכל שמיני מלא וכל תשיעי מלא (הגר"א סק"ג):

14. On the third, fourth, and fifth days, the word is written with a full "yud" in the middle. On the second and sixth days, it is written without a "yud" in the middle, as this is the case in most of the scriptures. If there is an occasional exception, there is an interpretation for it. The general rule for writing names and words in divorce documents (gittin) is to follow the majority of the scriptures. This is also explicitly stated in the Masorah of Parashat Naso: every first instance is written with a full "yud," every second without, every third with a full "yud," every fourth with a full "yud,"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

every fifth with a full "yud," every sixth without, every seventh with a full "yud," every eighth with a full "yud," and every ninth with a full "yud" (The Gra, Siftei Chachamim 3).

טו. שמות החדשים כך הם ניסן מלא יוד דכן הוא במגילת אסתר אייר בשני יודין דכן הוא שם בתרגום ואם כתב בחד יוד פסול אם לא בשעת הדחק כן פסק רבינו הרמ"א בסעי' ז' ועוד כתב שיש נמנעים מליתן גט באייר אך במקום הדחק נותנים וכותבים בשני יודין עכ"ל והמנהג פשוט לכתוב לכתחלה אייר בשני יודין (ג"פ) וכן אנו אין נמנעים מלסדר גט בירח אייר וכן פסק רבינו הב"י בסעי' כ"ג כי אין ספק בדבר וזה שכתב דאם כתב בחד יוד פסול אם לא בשעת הדחק וודאי דכן הוא דבאמת קריאתו הוא בחיריק וקמץ אִיָּר וכשכתב בחד יוד היוד הוא נח ובשעת הדחק כשר משום דבלשון בני אדם אומרים כן איר ועוד דאין לטעות בו על חדש אחר (ת"ג) ומ"מ כתבו הגדולים דאם נודע הטעות באותו יום יש לכתוב גט אחר בשני יודין ואם עברו איזה ימים א"צ גט אחר (חמ"ח וב"ש סקכ"א):

15. The names of the months are as follows: Nisan is written in full with two yuds, as it appears in the Scroll of Esther. Iyar is written with two yuds, as it is in the Targum, and if it is written with one yud, it is invalid unless in a case of pressing need. This is the ruling of Rabbeinu the Rema in section 7. He further wrote that some refrain from giving a bill of divorce (get) in Iyar, but in a case of pressing need, they give it and write it with two yuds. Thus, the custom is clear to initially write Iyar with two yuds (three times). Similarly, we do not refrain from arranging a get in the month of Iyar. This was also ruled by Rabbeinu the Beit Yosef in section 23, as there is no doubt in the matter. As for the statement that if it is written with one yud, it is invalid unless in a pressing need, this is certainly correct because it is truly pronounced with a chirik and a kamatz, "Iyar," and when written with one yud, the yud is silent. In a pressing need, it is valid because in the common language, people indeed say "Iyr," and there is no confusion with another month. Nevertheless, the great authorities wrote that if the mistake is discovered on the same day, another get should be written with two yuds. If several days have passed, another get is not necessary.

טז. סיון מלא יוד דכן הוא במגילת אסתר תמוז מלא ויו (יחזקאל ח') אב אין כותבין מנחם אב דמה שרגילין לכתוב כן במכתבים וכשמברכין את החדש זהו רק לשם נחמה כשנזכה אי"ה בב"א אבל שמו הוא רק אב וכן הוא בש"ס ריש מס' ר"ה ע"ש ואם כתב מנחם לחוד יש מי שאומר דכשר בדיעבד כיון דהדבר מפורסם וידוע דחדש אב קרו ליה מנחם (ג"פ) ולי צ"ע בזה דהן אמת דבספרי חכמי הספרדים ובהסכמותיהם רגילין כן אבל אצלינו אין נוהגין כן ויש שכותבין שניהם ביחד וזה וודאי נלע"ד דאם כתב מנחם אב דכשר בדיעבד כיון דכן מברכין החדש בכל מדינותינו וכן כותבין באגרות:

16. Sivan is full [30 days] and so it is in Megillat Esther. Tammuz is full [30 days], and it is written "on the fifth of the month" (Ezekiel 8:1). Av – we do not write "Menachem Av," and what is customary to write so in letters and when blessing the new month is only for consolation, so that we may merit, with God's help, the coming of the Messiah. However, its name is only Av, as it is in the Talmud at the beginning of Tractate Rosh Hashanah, see there. And if one wrote "Menachem" alone, some say it is valid post facto, since it is well known and recognized that the month of Av is called Menachem (three times). However, I am uncertain about this, because although it is true that in the books of the Sephardic sages and their agreements, it is customary so, among us it is not customary. Some write both together, and this certainly seems to me that if "Menachem Av" was written, it is valid post facto, since this is how we bless the month in all our regions, and it is also written in letters.

יז. אלול מלא ויו דכן הוא בנחמיה (ו') ובמשנה דריש ר"ה ופ"ט דבכורות תשרי בחד יוד בסופו ולא יותר דכן הוא במשנה שם מרחשון בחד ויו דכן הוא במשנה וגמ' דתענית פ"ק ושארי מקומות ואם כתב רק חשון כשר (ג"פ) דכן נקרא בלשון בני אדם וגם בהלוחות נדפס רק חשון וליכא למטעי ויראה לי דאם כתב בשני ווין ג"כ כשר דאין ביתור הויו קריאה אחרת וליכא למטעי וצריך לכתוב מרחשון חד תיבה ואם כתב בשני תיבות כזה מר חשון יש להסתפק (שם) ואפילו אם נאמר דכשר בשני תיבות יש להסתפק אם כתב מר בסוף שורה וחשון בתחלת שורה (שם) ונראה דמר הוא תיבה בפ"ע כמו שיש מי שפירש דעל שבחדש זה יורד גשם ומר הוא לשון טיפת גשמים כדכתיב הן גוים כמר מדלי (פר"ח) או אפשר לומר דהנה בירושלמי ר"ה (פ"א ה"ב) ובמדרש בראשית (פ' מ"ח) אמרינן דשמות החדשים עלו מבבל ויש מקום לומר דעשו בחדש זה שמו לזכרון התחלת החטא שבעון זה גלו עשרת השבטים ואח"כ יהודה ובנימין וראש החוטאים היה ירבעם בן נבט והוא החליף חג החדש השביעי בחדש השמיני כדכתיב במלכים ומר בארמית הוא לשון חילוף ולזה רמזו מר חשון כלומר שהחליף על חשון ובאגב רמזו שבזה גרם מרירות לכל ישראל אמנם באמת אין דורשין בשמות וכשכתב בשני תיבות או בשני שורות הוה ספק אם כי הדעת נוטה להכשיר ובמקום עיגון אפשר שיש להקל:

17. Elul is a full month and is written with a vav, as it is in Nehemiah (6) and in the Mishnah at the beginning of Rosh Hashanah and in Chapter 9 of Bechorot. Tishrei has one yud at the end and no more, as it is in the Mishnah there. MarCheshvan has one vav, as it is in the Mishnah and the Gemara in the first chapter of Ta'anit and in other places. If one writes only "Cheshvan," it is valid (three times), as it is called in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

common parlance, and also in the calendars, it is printed as "Cheshvan," and there is no mistake. It appears to me that if one writes it with two vavs, it is also valid, as the extra vav does not change the pronunciation, and there is no mistake. One must write "MarCheshvan" as one word. If one writes it in two words, like "Mar Cheshvan," there is a doubt (there), and even if we say that it is valid in two words, there is a doubt if "Mar" is written at the end of a line and "Cheshvan" at the beginning of the line (there). It seems that "Mar" is a separate word, as some explain that in this month rain falls, and "Mar" is an expression of raindrops, as it is written, "Behold, the nations are as a drop (mar) from a bucket" (Isaiah 40:15). Or it can be said that in the Jerusalem Talmud (Rosh Hashanah 1:2) and in the Midrash Bereshit (Chapter 48), we say that the names of the months came up from Babylon, and it can be said that they made this month's name in memory of the beginning of the sin, for because of this sin, the ten tribes were exiled, and afterward Judah and Benjamin, and the head of the sinners was Jeroboam the son of Nebat, who changed the festival of the seventh month to the eighth month, as it is written in Kings. And "Mar" in Aramaic means change, and thus they hinted at "Mar Cheshvan," meaning that he changed it to Cheshvan, and by the way, they hinted that this caused bitterness to all of Israel. However, in truth, we do not expound on names, and if it is written in two words or in two lines, it is a doubt, though the inclination is to permit it, and in a case of potential non-marriage, one may be lenient.

יח. כסלו בלא יוד כלל דכן כתיב בריש נחמיה ובזכריה (ז') ואע"ג דבמשנה וגמ' בכל הש"ס יש יוד אחר הלמ"ד וכן הוא בתרגום יונתן שם מ"מ המקרא עיקר ומ"מ אם כתב ביוד אחר הלמד אין לפוסלו בשביל זה (פר"ח וג"פ) דאין קפידא בזה דבארמית צריך להיות יוד אחר הלמד מפני שהלמד בצירי וכל צירי מושך יוד בארמית טבת שבט אדר פשוט במקרא ומשנה וגמ' משלש שלש אותיות ולא יותר:

18. Kislev without a yud at all, as it is written at the beginning of Nehemiah and in Zechariah (7), and although in the Mishnah and Gemara throughout the entire Talmud there is a yud after the lamed, and so it is in Targum Yonatan there, nevertheless the scripture is primary. And if it is written with a yud after the lamed, it is not to be invalidated because of this (Pri Chadash and Gra) since there is no strictness in this matter. In Aramaic, there needs to be a yud after the lamed because the lamed has a tzere, and every tzere draws a yud in Aramaic. Tevet, Shevat, Adar are simple in scripture, Mishnah, and Gemara with three letters each and no more.

יט. מהנכון לקרות הגט כפי הנקודות של האותיות ויש בחדשים שלפי מבטא העולם אינו כנקודותיו לכן יש לבאר ניסן הסמך הוא בקמץ אייר היודין בקמץ סיון הויו בקמץ אלול הלמד במלאפום מרחשון אם כי לא נתברר לנו נקודת הויו מ"מ נראה שהוא בקמץ כסלו הלמד בצירי טבת גם הבית בצירי שבט הבית בקמץ אדר האלף הוא חטף פתח והדלית בקמץ:

19. It is proper to read the get (divorce document) according to the vowels of the letters. There are some months for which, according to common pronunciation, the vowels are not as they are in the text. Therefore, it is necessary to specify: Nissan - the samekh has a kamatz; Iyar - both yuds have a kamatz; Sivan - the vav has a kamatz; Elul - the lamed has a cholam; Marheshvan - even though the vowelization of the vav is not clear to us, it seems it has a kamatz; Kislev - the lamed has a tzeirei; Tevet - the bet also has a tzeirei; Shevat - the bet has a kamatz; Adar - the aleph has a chataf patach and the dalet has a kamatz.

כ. יש מי שכתב שאם כתב על מרחשון בול ועל אייר זו או זיו ועל תשרי אתנים כשר מפני שבמקרא במלכים הוא כן (פר"ח) ולי צ"ע בזה כיון דהמון העם אין מבינים זה ובגט צריך להיות מובן לכל ועוד דאטו בימי שלמה קראו כן להחדשים ואין זה רק כינוי להחדשים ולכן למעשה יש להתיישב בזה וכן יש מי שאומר שאם לא הזכיר שם החדש כלל אלא שכתב לחדש ראשון שני שלישי וכו' כשר (ג"פ) כיון דהכל יודעין שניסן הוא הראשון ואייר השני וסיון השלישי הוה כמפורש ובכל התורה ובנביאים כתוב כן דשמות החדשים עלה מבבל כמ"ש ובמקום עיגון וודאי דיש להכשיר אבל שלא במקום עיגון אין להקל אם לא שנתארסה או נשאת (נ"ל):

20. There is an opinion that if one wrote "Marḥeshvan" as "Bul" and "Iyar" as "Ziv" and "Tishrei" as "Ethanim," it is valid because it is written that way in the Scriptures in Kings (Pri Megadim). However, it is questionable to me, since the common people do not understand this, and in a get (divorce document), it needs to be understandable to everyone. Furthermore, did they really call the months that way in the days of Solomon? It is merely a nickname for the months. Therefore, in practice, one should deliberate on this matter. There is also an opinion that if the name of the month was not mentioned at all, but instead, one wrote "the first month," "the second month," "the third month," etc., it is valid (Gaon of Prague), since everyone knows that Nisan is the first month, Iyar is the second, and Sivan is the third. This is considered as if it is explicitly stated. In the entire Torah and the Prophets, it is written this way, as the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

names of the months came up from Babylon as it is written. In a case of potential hardship (like a woman unable to remarry without a get), it is certainly permissible. But in a case not involving hardship, one should not be lenient unless she was already betrothed or married (in my opinion).

כא. כשהשנה מעוברת ומגרש באדר צריך לכתוב מפורש איזה אדר ובראשון יכתוב אדר ראשון או הראשון (חמ"ח סקכ"א) ובשני יכתוב אדר השני ואם כתב אדר סתם באדר הראשון כשר אבל בשני פסול דסתם אדר הוא אדר ראשון דכן הסכימו רוב הפוסקים כמ"ש ביו"ד סי' ר"ך ובח"מ סי' מ"ג והגם שנתבאר שם דלדעת הרמב"ם פ"י מנדרים כשידע שהשנה מעוברת הוה סתם אדר אדר שני ובאמת י"א דלדינא בגט פסול גם בראשון בסתם דחוששין לדעת הרמב"ם ז"ל (ב"ח וש"ך יו"ד סי' ר"ך) ותמהו על הש"ע שלא הביאו בכאן בסעי' ז' דעתו כלל אבל הרבה מהגדולים הסכימו דלעניין גט כשר אם כתב בראשון סתם ואין חוששין לדעת הרמב"ם ז"ל דכיון דאפילו להרמב"ם אין זה אלא גט מאוחר ולרוב הפוסקים גם גט מאוחר כשר כמו שיתבאר בסי' קכ"ז (ב"ש סקי"ט וט"ז ופר"ח וג"פ) ואע"ג דלהרמב"ם גט מאוחר פסול כמ"ש שם אין פסולו אלא מדרבנן ועוד דיש כאן ס"ס ספק שמא הלכה דראשון הוא אדר סתם ואת"ל דהשני הוא אדר סתם ספק שמא הלכה דגט מאוחר כשר וגם הוא ס"ס המתהפך (ג"פ) ועוד דיש עוד ספק שמא לא ידע הסופר שהשנה הוא מעובר ובכה"ג גם הרמב"ם מודה דסתם אדר כוונתו לראשון כמ"ש שם (שם) וצריך לכתוב הראשון מלא ויו (עחמ"ח סקכ"ב שכתב ג"כ כהב"ש רק דבריו מחוסרים הבנה ועת"ג):

21. When the year is a leap year and one divorces in Adar, it is necessary to explicitly state which Adar it is. In the first Adar, one should write "First Adar" or "the first" (Choshen Mishpat 21); in the second Adar, one should write "Second Adar." If one wrote simply "Adar" in the first Adar, it is valid, but in the second Adar, it is invalid, because "Adar" generally refers to the first Adar, as agreed upon by most authorities, as stated in Yoreh De'ah Siman 220 and Choshen Mishpat Siman 43. Although it is clarified there that according to the Rambam in Hilchot Nedarim Chapter 10, when one knows the year is a leap year, "Adar" generally refers to the second Adar, and indeed, some say that in a divorce document, it is invalid even in the first Adar if it simply states "Adar," since we are concerned about the opinion of the Rambam (Bach and Shach in Yoreh De'ah Siman 220). They were puzzled as to why the Shulchan Aruch did not bring this opinion at all in Siman 7, but many great authorities agreed that regarding a divorce document, if it was written simply in the first Adar, it is valid, and we do not concern ourselves with the opinion of the Rambam. This is because even according to the Rambam, it is only considered a postdated get (divorce document), and according to most authorities, a postdated get is valid, as will be explained in Siman 127 (Beit Shmuel 19, Taz, and Perach). Although according to the Rambam, a postdated get is invalid as stated there, its invalidity is only rabbinic. Additionally, there is a double doubt (safek sefeika): maybe the halacha is that the first Adar is simply "Adar," and even if one says that the second Adar is simply "Adar," there is a doubt that maybe the halacha is that a postdated get is valid, and it is also a reversible double doubt (Perach). Furthermore, there is another doubt that maybe the scribe did not know the year is a leap year, and in such a case, even the Rambam agrees that simply "Adar" refers to the first Adar, as stated there. One should write "the first" in full (Choshen Mishpat 22, who also wrote like Beit Shmuel, but his words lack clarity and understanding).

כב. כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ד' ביום ר"ח יכתוב ביום ראשון לירח פלוני וי"א דכותבין באחד לירח ומכח זה יש נמנעים לתת גט בר"ח עכ"ל והנה זה שכתוב ביום ראשון הוא ט"ס וצ"ל ביום אחד (חמ"ח וב"ש סק"ח) וכ"כ בתחלת חגי ביום אחד לחדש וכמ"ש לעניין יום ראשון דשבוע ומחלוקתם הוא אם כותבים יום דלהי"א אין כותבין יום כבימי השבוע אמנם כבר בארנו בסעי' י"א דבכוונה כותבין יום כי היכי דלא ליתי למטעי בשבוע ע"ש ובוודאי חומרא יתירא היא למנוע מליתן גט בר"ח (ג"פ) כשר"ח יום אחד והסכימו כל האחרונים דרק כשיש צורך בדבר נותנים גט בר"ח (חמ"ח וב"ש סק"ח) וכן העיד הב"ח שראה בגיטין הניתנין בימים קדמונים בר"ח וכתוב בהם ביום אחד וכן עיקר אך אם כתב באחד לירח ג"כ כשר (ג"פ):

22. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 4 that on Rosh Chodesh (the New Moon) one should write "on the first day of the month of a certain month," and there are those who say to write "on the first of the month." Because of this, some refrain from giving a get (divorce document) on Rosh Chodesh. And behold, what is written as "on the first day" is a scribal error, and it should say "on the first day" (Cheshek Shlomo and Beit Shmuel, subsection 8). And so it is written at the beginning of Haggai "on the first day of the month," and as it is written regarding the first day of the week. Their dispute is whether to write "day," for those who say not to write "day" as in the days of the week. However, we have already explained in Section 11 that deliberately writing "day" is so that there should be no mistake in the week, as mentioned there. And certainly, it is an excessive stringency to refrain from giving a get on Rosh Chodesh (Gittin) when Rosh Chodesh is one day. All the later authorities agreed that only when there is a necessity, a get is given on Rosh Chodesh (Cheshek

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shlomo and Beit Shmuel, subsection 8). And thus testified the Bach, who saw gittin given in ancient times on Rosh Chodesh, and it was written in them "on the first day." This is the main ruling; however, if one wrote "on the first of the month," it is also valid (Gittin).

כג. עוד כתבו בסעי' ו' אם יכתוב גט ביום ראשון של חדש אייר יכתוב ביום שלשים לחדש ניסן שהוא ר"ח אייר וכן בכל ראשי חדשים שהם שני ימים וביום שני של ר"ח יכתוב באחד לירח פלוני כי חשבונו מיום השני וי"א שאין ליתן גט בשום ר"ח וטוב לחוש לזה אם לא במקום שיש חשש לעיגון עכ"ל והנה זהו וודאי חומרא נכונה לבלי ליתן ביום א' דר"ח מפני שצריכין להזכיר שני המניינים חדש העבר וההוה אע"פ שרבינו ב"י בספרו הגדול כתב שאין לחוש כלל לחומרות אלו מ"מ כן נוהגין בכל תפוצות ישראל דכשאינו מקום עיגון אין מסדרין גט ביום א' דר"ח אבל ביום השני הוה כמו אם ר"ח יום אחד וכותבין ביום אחד לירח פלוני וזה שכתוב בש"ע לשון חדש לא נחית לדייק בזה וכן זה שכתב באחד ולא ביום אחד אף שיש מי שרוצה לומר דכששני ימים ר"ח יותר טוב לכתוב ביום השני באחד ולא ביום אחד מטעם שלא יאמרו שהוא יום ראשון של ר"ח (ב"ח) וכשכותבין באחד לירח רואין הכל דאמספר ימי החדש קאי מ"מ לא נראה לחלק בזה (חמ"ח וג"פ) וכבר נתבאר דבדיעבד כל אלו הדברים אין מעכבין וביום א' דר"ח אם כתב רק ר"ח פלוני או שכתב ר"ח פלוני שהוא שלשים לירח פלוני ג"כ כשר (ב"ש סקי"ז) אך בלא זה אין מסדרין ביום א' דר"ח אם לא במקום עיגון כמ"ש וכ"ש ביום ב' דר"ח כשכתב ר"ח פלוני דכשר וכן כשר"ח יום אחד דהא ביום א' דר"ח דבאמת אינו ר"ח דשייך לחדש העבר עכ"ז כשר משום דבלשון בני אדם נקרא ר"ח ואומרים הלל ומוסף וכ"ש ביום שני דר"ח או כשר"ח יום אחד דבאמת הוא ר"ח:

23. They also wrote in section 6 that if one writes a get (divorce document) on the first day of the month of Iyar, he should write "on the thirtieth day of the month of Nisan," as it is the New Moon of Iyar. This applies to all New Moons that span two days. On the second day of the New Moon, he should write "on the first of [the month of] so-and-so," since its reckoning is from the second day. However, some say that a get should not be given on any New Moon, and it is good to be cautious about this unless there is a concern of causing the woman to be unable to remarry (agunah). This is certainly a correct stringency, to not give a get on the first day of the New Moon because one needs to mention both the previous and the current month. Even though Rabbi Yosef Karo in his major work wrote that there is no need to be concerned with these stringencies at all, nevertheless, this is the practice in all Jewish communities: if it is not a case of agunah, a get is not arranged on the first day of the New Moon. However, on the second day, it is like a one-day New Moon, and one writes "on the first of [the month of] so-and-so." The language in the Shulchan Aruch is not precise about this. Similarly, the phrase "on the first" instead of "on the first day" is sometimes preferred, especially when the New Moon is two days, so as not to suggest it is the first day of the New Moon. When one writes "on the first of the month," it is clear that it refers to the number of days in the month. Nevertheless, it does not seem necessary to differentiate in this matter. It has already been clarified that all these details do not invalidate the get after the fact. If on the first day of the New Moon, he wrote only "New Moon of so-and-so" or "New Moon of so-and-so, which is the thirtieth of the previous month," the get is also valid. However, without this, a get is not arranged on the first day of the New Moon unless in a case of agunah, as mentioned. Certainly, on the second day of the New Moon, if he wrote "New Moon of so-and-so," it is valid, and also if the New Moon is one day, since on the first day of the New Moon, it is really not the New Moon but belongs to the previous month. Nevertheless, it is valid because in common parlance it is called the New Moon, and Hallel and Musaf are recited. Certainly, on the second day of the New Moon or when the New Moon is one day, it is indeed the New Moon.

כד. במספר ימי החדש כותבין לשון זכר בשני ימים בשלשה ימים בארבעה בחמשה בששה בשבעה בשמנה בתשעה דלשון נקבה הוא בלא ה"א שלש ארבע חמש ובשני כותבין שתי דחדש הוא לשון זכר בכל המקרא ושנה הוא לשון נקבה כדכתיב בתחלת במדבר באחד לחדש השני בשנה השנית ודע דבשמנה אין חילוק בין זכר לנקבה רק בהנקודה דבזכר הנון בקמץ ובנקבה בסגול ושמנה חסר ויו ואם כתב שמונה מלא כשר וכן אם כתב שלושה מלא ויו כשר מפני שהיטב ניכר התיבה ואין העניין משתנה ועוד דבמסורה נמנה שמנה ששה מלאים וכן שלשה ושלש יש מלא לפרקים ע"פ המסורת וכן אם לא כתב הבית של בשני ימים בשלשה וכו' אלא שני ימים שלשה כשר ובירושלים כותבין כן לכתחלה (ג"פ) וכן אם החליף לשון זכר לנקבה או נקבה לזכר כשר בדיעבד גם שלא בשעת הדחק וכן אם לא כתב רק בר"ת כמו י"א י"ב ג"כ כשר כשניקד עליהם להבין שזהו מספר (ג"פ) ואפילו שלא בשעת הדחק כשר (ב"ש סקי"ג) וי"א רק בשעת הדחק (לבוש):

24. In the numbering of the days of the month, one writes in the masculine form: "on the second day," "on the third day," "on the fourth day," "on the fifth day," "on the sixth day," "on the seventh day," "on the eighth day," "on the ninth day." The feminine form is used without the "hey" [suffix]: "three," "four," "five." For the second day, one writes "two" (feminine form). "Month" is masculine in all of the scripture, and "year" is feminine, as it is written at the beginning of Bamidbar: "on the first day of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

second month in the second year." Note that for the word "eight," there is no difference in gender except in the vowelization: in the masculine form, the "nun" is with a kamatz, and in the feminine form, it is with a segol, and "eight" is written without a vav. If one writes "eight" in full (with a vav), it is valid, and similarly for "three" written in full (with a vav), it is valid because the word is clearly recognizable and the meaning does not change. Additionally, in the Masorah, "eight" and "six" are sometimes written in full, as well as "three" and "four" occasionally according to the tradition. Also, if one does not write the prefix "on the" before "second day," "third day," etc., but just writes "second day," "third day," it is valid. In Jerusalem, this is written initially (three times). If one exchanges the masculine form for the feminine or vice versa, it is valid after the fact, even not in pressing circumstances. Similarly, if one writes only in abbreviations like "11th," "12th," it is also valid if it is vowelized to understand that it is a number (three times). Even not in pressing circumstances, it is valid (Beit Shmuel, section 13). Some say only in pressing circumstances (Levush).

כה. עד עשרה כותבין ימים ומעשרה ואילך כותבין יום באחד עשר יום בשנים עשר יום וכו' ואף דעשר הוא לשון נקבה ושנים הוא לשון זכר מ"מ כן הוא סגנון הלשון כדכתיב אחד עשר יום מחורב וגו' וכן באסתר כתיב ובשנים עשר חדש וגו' בשלשה עשר יום בו וזה שעד עשרה כותבין ימים ומשם ואילך יום דכן הוא סגנון הלשון כמ"ש בפ' בהעלתך לא יום אחד תאכלון וגו' ולא חמשה ימים ולא עשרה ימים ולא עשרים יום ויש מי שאומר דמעשרים ואילך כותבין ימים ויש חולקין וכן המנהג דכותבין יום כדמוכח ממקרא שהבאנו (עב"ש סקי"א) ואם כתב יום במקום ימים או ימים במקום יום אינו פוסל בדיעבד כשכבר ניתן הגט וכ"ש בשעת הדחק דזה לא מקרי שינוי כלל:

25. Until ten, we write "days," and from ten onward, we write "day" – on the eleventh day, on the twelfth day, etc. And even though "ten" is a feminine term and "two" is a masculine term, nevertheless, this is the style of the language, as it is written: "eleven days from Horeb, etc." and similarly in Esther it is written: "in the twelfth month, etc." on the thirteenth day of it. This is why until ten we write "days," and from there onward "day," for this is the style of the language, as it is written in Parashat Behaalotecha: "You shall not eat it one day, nor five days, nor ten days, nor twenty days." There are those who say that from twenty onward we write "days," but there are those who disagree. And the custom is to write "day," as is proven from the scripture we brought (referenced in the commentaries). If one wrote "day" instead of "days" or "days" instead of "day," it does not invalidate the document after the fact, especially in pressing circumstances, as this is not considered a change at all.

כו. בחשבון השנים יכתוב לשון נקבה בשנת חמשת אלפים ושש מאות וארבעים וחמש לבריאת עולם וכן שתים שלש ארבע שש שבע תשע עשר בלא ה"א לבסוף וכן אחת עשרה שתים עשרה וכו' עד עשרים ומשם ואילך עשרים ואחת עשרים ושתים עשרים ושלש המניין המועט לשון נקבה וכן לעולם דהמניין המועט הוא לשון נקבה והמרובה לשון זכר היפך מימי החדש (עב"ש סקי"ד) דכן הוא סגנון הלשון בשנים בתנ"ך כדכתיב באחת ושש מאות שנה וגו' והרבה כן:

26. In counting the years, one should use the feminine form: "In the year five thousand six hundred and forty-five from the creation of the world," and similarly, two, three, four, six, seven, nine, ten without the final "hey" (ה) at the end. Similarly, eleven, twelve, etc., up to twenty, and from then on: twenty-one, twenty-two, twenty-three, the lesser number being in the feminine form. And so it should always be, for the lesser number is in the feminine form and the greater number is in the masculine form, the opposite of the days of the month (see Avnei Shoham, note 14). This is the style of the language regarding years in the Tanach, as it is written, "In the six hundred and first year," etc., and many similar examples.

כז. וגם יש שינוי בין מספר ימי החדש לשנים דבימי החדש כותבין המניין המועט קודם כמו באחד ועשרים בשנים ועשרים ובשנים כותבין המספר המרובה קודם דכן הוא במקרא מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים וכמוהו הרבה אבל בימי החדש המועט קודם כמו שאנו מונין ימי הספירה וכן כתוב בתורה ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מיהו כל זה אינו מעכב בדיעבד שאם כתב בשנים המספר המועט קודם או בימי החדש המספר המרובה קודם כשר דאין קפידא בזה ומצינו בגמ' (יומא נ"ה.) דבמספרים היה מנהג מקומות יש תפסו המועט קודם ויש המרובה ע"ש וגם במקרא מצינו לפעמים בשנים המספר המועט קודם במלכים (ו) ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה וגו' ודע דשמונים הוא מלא ויו אע"ג דשמנה חסר כמ"ש (עחמ"ח סקי"ג שכתב אם כתב שיני שישי מלאים כשר ולי צ"ע דלפי הקריאה קאי על שְׁנַיִם ועל לשון ששון אף דגם הם במקרא בלא יודין מ"מ לפי קריאת בני אדם אולי כן הוא ויש להתיישב לדינא ועוד דשישו בתנ"ך שהוא לשון ששון הוא מלא יוד באיכה יועם בסופו ובסוף ישעי' ע"ש):

27. There is also a difference between the number of days in the month and the years. In the days of the month, we write the smaller number first, such as on the twenty-first day, while in the years, we write the larger number first, such as in one hundred and twenty-seven years. This is the way it is in the Scriptures: "a hundred years, twenty years, and seven years," and many others like it. But in the days of the month, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

smaller number comes first, as we count the days of the Omer. It is also written in the Torah: "On the fifteenth day of the seventh month." However, all of this does not invalidate it after the fact. If one wrote the smaller number first in the years or the larger number first in the days of the month, it is valid because there is no strict requirement in this matter. We find in the Talmud (Yoma 55a) that in numbering, the custom of places varied: some placed the smaller number first, and some the larger. Similarly, in the Scriptures, we sometimes find the smaller number first in years, as in Kings (1 Kings 6:1): "And it was in the eightieth year and the four hundredth year," etc. Note that "eighty" is written in full with a vav, even though "eight" is deficient, as I have written (in Hilchot Mechirat Chametz 13), that if one wrote "sheni" and "shishi" in full, it is valid. However, I have a difficulty with this because, according to the reading, it relates to "shinaim" and the language of joy, even though they are also written in the Scriptures without yods. Nevertheless, according to the reading of people, perhaps this is correct, and it requires further contemplation for the law. Additionally, "shishu" in the Tanach, which is a term of joy, is written with a full yod in Lamentations and at the end of Isaiah.

כח. כתב רבינו הב"י בסעי' ח' יש נוסחי גיטין שכתוב בהם איך אנא פב"פ ואינו מכוין ויש ליזהר מלכתוב תיבת איך עכ"ל דבנוסח הגט של הרי"ף והרמב"ם ז"ל כתוב איך והרא"ש ז"ל השיג על זה דזה לא שייך רק בשארי שטרות כשעדים כותבים איך נעשה דבר זה לפנינו אבל גט שהוא לשון הבעל שאומר שעתה מגרש את אשתו א"צ לכתוב אלא דבזמה"ז אני מגרש את אשתי ומיהו אם כתב איך פשיטא דכשר דגם בגמ' (פ"ה:) נמצא נוסח זה (חמ"ח וב"ש סקכ"ב) אמנם הרא"ש ס"ל דהלשון הנמצא בגמ' אינו לשון הגט ממש אלא דנושא העניין מפרש הש"ס מאי דתיקן רבא לעניין מן יומא דנן ולעלם כמפורש שם ותדע שכן הוא דכתיבת הגט הוא לנוכח ובגמ' שם לשון נסתר ע"ש אלא וודאי דרק הנושא אומר שם ולא הנוסח ממש:

28. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 8: "There are versions of gittin (divorce documents) in which it is written 'how I, so-and-so,' and this is not proper intent. One should be careful not to write the word 'how.'" In the text of the get (divorce document) according to the Rif and Rambam, it is written 'how,' and the Rosh objected to this, stating that this is only relevant for other documents when witnesses write 'how this matter occurred before us.' But for a get, which is in the language of the husband who says that he is now divorcing his wife, there is no need to write it, only that 'at this time I am divorcing my wife.' However, if it was written 'how,' it is certainly valid, as this version is also found in the Gemara (85b) (Choshen Mishpat Ḥelkat Meḥokek and Beit Shmuel, section 22). Nevertheless, the Rosh holds that the language found in the Gemara is not the actual language of the get, but rather the Gemara explains the subject matter that Rava instituted regarding 'from this day and forever' as explained there. And you should know that this is so, for the writing of the get is in the second person, whereas in the Gemara it is in the third person. Therefore, it is certain that only the subject is stated there and not the exact text of the get.

כט. עוד כתב וכן יש נוסחאות שכתוב בהם ולאתריהון דאבהתיכו ויש ליזהר מלכתבם עכ"ל כלומר שהיו כותבין בנוסח הגט וכל שום אוחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאתרי ולאתריהן דאבהתי וכן באשה היו כותבין וכל שום אוחרן וחניכא דאית ליכי ולאבהתיכי ולאתריכי ולאתריהון דאבהתיכי וערער הרא"ש ז"ל על זה למה נהגו לכתוב כן מאחר שאין מזכירין מקום אביו ומקום דירת אבי האשה ואצלינו אין המנהג לכתוב כלל שמות המקומות מלידה ודירה מטעמים שיתבארו בסי' קכ"ח וגם וכל שום אין כותבין:

29. Additionally, it is written that there are versions in which it is written "and to the places of your fathers," and one should be careful not to write them. This means that in the text of the get (divorce document), they would write "and any other name and epithet that I have and that my fathers have, and to my place and to the places of my fathers," and similarly for a woman, they would write "and any other name and epithet that you have and that your fathers have, and to your place and to the places of your fathers." The Rosh, of blessed memory, objected to this, questioning why they had the custom to write this, since they do not mention the place of the father and the dwelling place of the woman's father. Among us, the custom is not to write any place names of birth and residence at all, for reasons that will be explained in Siman 128, and we also do not write "and any other name."

ל. איתא בגמ' (פ"ה:) אמר אביי האי מאן דכתב גיטא לא לכתוב ודין דמשמע ודין אלא ודן כלומר דבגט כתוב ודן די יהוי ליכי מנאי וכו' ר"ל וזה הספר אשר יהיה לך מאתי (רש"י) ואם יכתוב ודין ביוד משמע דין הוא שאגרשך אבל אם אינו דין עלי שאגרשך לא תתגרשי (שם) ואע"ג דמצינו כמה ודין בש"ס ביוד דפירושו זה כמו דין גרמא דעשיראה ביר (ברכות ה':) ודין קיומיהון (ב"ב קס"א:) ובכל הירושלמי מאי כדין ועל פסוק וקרא זה אל זה תירגם המתרגם ומקבלין דין מן דין ועל פסוק את זה תאכלו תירגם ית דין תיכלון מ"מ ביכולת הבעל לערער ולומר שבכוונה כתבו כן לקלקלה כמו שיתבאר ואע"ג דלהרמב"ם פסול גם בלא עירעורו של בעל כמו שיתבאר זהו מפני ששינה ממטבע שטבעו חכמים (הה"מ פ"ד הי"ד) ודע שהרמב"ם שם כתב החשש על ודין חשש אחר וז"ל שמא יקרא הקורא ודין כלומר משפט יהיה ביני ובינך ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

30. It is stated in the Gemara (85b): Abaye said, "One who writes a get (divorce document) should not write 've'din,' which implies 'and this judgment,' but rather 've'dan,' meaning 'and this document.' This means that in the get it should be written, 've'dan di yehei leichi minai,' etc., which means, 'And this document which shall be for you from me' (Rashi). If he writes 've'din' with a yud, it implies, 'It is a judgment that I divorce you,' but if it is not a judgment upon me to divorce you, you will not be divorced (there). Even though we find several instances of 've'din' with a yud in the Talmud, where its meaning is 'this,' like 'din garma de'ashiraya bir' (Berakhot 5b) and 've'din kiyumaihon' (Bava Batra 161a), and throughout the Jerusalem Talmud, 'mai kadin,' and regarding the verse, 'and one called to another' (Isaiah 6:3), the Targum translates as 'and they receive from each other,' and regarding the verse, 'these you may eat' (Leviticus 11:9), the Targum translates as 'these you may eat,' nevertheless, the husband can contest and say that it was deliberately written this way to cause her harm, as will be explained. And even though according to the Rambam it is invalid even without the husband's contest, as will be explained, this is because it deviates from the standard formula established by the Sages (Hilchot Gerushin 4:14). Note that the Rambam there wrote another concern about 've'din,' as follows: the reader might read 've'din' to mean, 'a judgment will be between me and you,' etc.

לא. עוד אמר אביי שם דאגרת שבוקין לא לכתוב איגרת מלא יוד דמשמע גג דאיגרת שהוא לשון גג רגילות לכותבו ביוד לפי שאינו כתוב בעברי אבל באגרת שהוא לשון אגרת מכתב כתוב בעברי בלא יוד כדכתיב על כל דברי האגרת הזאת (תוס') וי"א דה"פ שיכתוב ואגרת שבוקין ולא אגרת בלא ויו מתחלתו דמשמע אגרתא בעלמא שאדם שולח לחבירו אלא ואגרת בויו דמשמע דקאי אגיטא ואודן דלעיל (תוס' בשם ר"י ט"ע) והרמב"ם כתב שלא יכתוב איגרת שמא יקרא הקורא אם זנית עכ"ל כלומר דגרת בארמית הוא לשון זונה ויקרא הקורא בשני תיבות אי גרת אם זנית יהיה גט ואם לאו לא יהיה גט:

31. Abaye also said there that one should not write the word "Igeret" (letter) with a Yod because it implies "Gag" (roof) as "Igeret" in the sense of roof is customarily written with a Yod since it is not written in Hebrew. But "Igeret" in the sense of a letter should be written in Hebrew without a Yod, as it is written "on all the words of this Igeret (letter)" (Tosafot). And some say that the explanation is that he should write "Ve'igeret Shibukin" and not "Igeret" without a Vav at the beginning, because that would imply a general letter which a person sends to his friend. Rather, it should be "Ve'igeret" with a Vav, which implies it refers to a get (divorce document) and the matters mentioned above (Tosafot in the name of R. Yitzchak). And the Rambam wrote that one should not write "Igeret" lest the reader read "Im zanit" (if you committed adultery), meaning "Digrat" in Aramaic is an expression of a prostitute, and the reader might read it as two words "I geret" (if you committed adultery), then it will be a get, and if not, it will not be a get.

לב. עוד שם ולא לכתוב לימהך ביוד דמשמע לי מהך לי תהי מספר הזה ואילך (רש"י) אלא למהך בלא יוד וכמו שמסיים להתנסבא לכל מאן וכו' כלומר שהרשות בידה לילך ולהנשא לכל מי שתרצה וכן לא לכתוב למחך דמשמע כי חוכא כלומר צריך ליזהר להבדיל רגלו של ה"י שיהיה אויר בין רגלו לגגו דלא ליתחזי כחי"ת שיהא משמעו למחך לצחק כלומר מצחק אני בך (שם) ומפני שאותיות אהה"ע מתחלפין לפיכך יש ליזהר בזה יותר שישתנה הכוונה ובכל ה"י כן:

32. Additionally, it is stated there not to write "limehak" with a yod, which would imply "li mehak" (meaning "this number shall be mine and onwards" according to Rashi), but rather to write "lemehak" without a yod, as it concludes "to marry anyone" etc., meaning she has the permission to go and marry whomever she wishes. Similarly, do not write "limehak" which implies "to mock," meaning it is necessary to ensure that the foot of the letter he (ה) has space between its foot and its roof, so that it does not appear as a chet (ח), which would imply "limehak" (to mock), meaning "I am mocking you" (there). And because the letters aleph, chet, he, ayin, and resh are interchangeable, it is therefore necessary to be more cautious about this so that the intended meaning does not change, and this applies to all instances of the letter he (ה).

לג. עוד שם די תיהויין די תיצביין תלתא תלתא יודין דמשמע תהויין ותצביין ר"ל חמשה יודין צריך לכתוב בדי תיהויין ג' יודין בסוף התיבה ואחר הדל"ת ואחר התיו ודי ר"ל אשר וכן בדי תיצביין דזהו פירושו של הגט שכותב לה וכדו פטרית וכו' די תיהויין רשאה ושלטאה וכו' לכל גבר די תיצביין כלומר ועתה פטרתי אותך בגט זה אשר תהא לך רשות להנשא לכל מי שתרצה ולכן אם יכתוב רק שני יודין בסופן די תיהויין די תיצביין יהיה משמעו דאנשים דעלמא קאי ועוד שמא יקרא הקורא לשון רבות שהוא מדבר עם שתי נשים ונמצא שאינו מגרש לזו אלא לאחרת אבל כשכותב בג' יודין אין לטעות ובדיעבד אין להקפיד אם לא כתב יוד בין תיו לדלית וכן בין תיו להא (חמ"ח סקל"א) וכמ"ש בסעי' נ':

33. Also there, "די תיהויין די תיצביין" should be written with three yuds, implying "תהויין" and "תצביין," meaning five yuds need to be written: three yuds at the end of the word,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one after the dalet, and one after the tav. "די" means "that," and similarly with "די תיצביין." This is the interpretation of the get (divorce document) that he writes to her, such as "פטרית" (you are released), etc., "די תיהויין" (that you shall be) "רשא ושלטא" (free and empowered) etc., to any man "די תיצביין" (that you choose). This means that now, by this get, I have released you so that you shall have the authority to marry whomever you desire. Therefore, if he writes only two yuds at the ends of "די תיהויין" and "די תיצביין," it would imply that it refers to general men. Furthermore, the reader might interpret it as plural, as if he is speaking to two women, and thus it would result that he is not divorcing this one but another. However, when he writes with three yuds, there is no such mistake. Post facto, it is not critical if he did not write a yud between the tav and dalet, and similarly between the tav and hei (as in Choshen Mishpat, section 131), as mentioned in section 50.

לד. י"א דדי תיהויין הוא תיבה אחת וכן די תיצביין וי"א שהם שני תיבות ולפיכך יש ליזהר לכתוב די תיהויין בשיטה אחת וכן די תיצביין וגם לא ירחיק הרבה מלת די מהם (לבוש) באופן שיהא ביכולת לקרותם כתיבה אחת וכשני תיבות וכן המנהג ואם יכתבו די בשיטה זו ותיהויין בשיטה אחרת יהיה דווקא שתי תיבות וכן אם ירחקם הרבה מיהו במקום הדחק או שכבר ניתן הגט כשר דהא ליכא שינוי ממשמעות הגט (ט"ז וב"ש סקכ"ה) ועוד דהעיקר שהם שני תיבות וכן בתרגום די לבד (הגר"א סק"כ) (גם החמ"ח סקל"ב חולק על הרמ"א דאדרבא הרא"ש כתב דגם תיבה אחת אינו טעות וכ"ש שני תיבות ע"ש):

34. Some say that "די תיהויין" is one word, and similarly "די תיצביין," while others say that they are two words. Therefore, one should be careful to write "די תיהויין" on one line and similarly "די תיצביין," and also not to distance the word "די" too much from them (Levush) so that it is possible to read them as one word or as two words. This is the custom. If "די" is written on one line and "תיהויין" on another line, it is considered as two words, and similarly if they are greatly distanced. However, in a case of necessity or if the get (divorce document) has already been given, it is valid since there is no change in the meaning of the get (Taz and Beit Shmuel, Section 25). Moreover, the main opinion is that they are two words, and similarly in the translation "די" alone (Gra, Section 20). (Also, the Chaim Mikol HaMitzvos, Section 32, disagrees with the Rema, as the Rosh wrote that even one word is not a mistake, and certainly two words are not, see there).

לה. ועוד שם ולורכיה לויו דתירוכין ולויו דשיבוקין ולורכיה לויו דוכדו דאי לא מאריך להו ויתראו כיודין משמע ספר תריכין גרושות דעלמא ושביקין עזובות דעלמא ולא שלה הוא (רש"י) ואם לא יאריך הויו השני דוכדו יהיה משמעותיה וכדי כלומר בחנם בולא כלום (שם) והרמב"ם כתב דתריכין ושביקין משמען שהיא שבקה וגירשה אותו וכדי משמע בתנאי זה אפטור אותך ואין הכוונה להאריכן יותר מדאי דלא יהיה תמונת אות אלא יאריכן קצת יותר מווין אחרים וכן נהגו והעיקר שלא יתראה כיוד (תוס') ובוודאי בכל הווין יש ליזהר שלא יתראו כיודין אלא שבאלו יש ליזהר יותר מפני שיש בם שינוי כוונה:

35. Additionally, it is stated there: "And the 'vav' of 'teruchin' and the 'vav' of 'shevikin' and the 'vav' of 'kedei' – if one does not elongate them, they appear like 'yuds'. This implies 'teruchin' meaning 'divorced women of the world' and 'shevikin' meaning 'abandoned women of the world', and it does not belong to her (Rashi). And if one does not elongate the second 'vav' of 'kedei', it will imply 'and like' meaning 'for nothing' and 'without any purpose' (ibid.). And Rambam wrote that 'teruchin' and 'shevikin' imply that she left and divorced him, and 'kedei' implies 'under this condition I will exempt you'. The intention is not to elongate them excessively so they do not appear as other letters, but to elongate them slightly more than other 'vavs', and this is the custom. The main thing is that they should not appear as 'yuds' (Tosafot). Certainly, for all 'vavs' one must be careful that they do not appear as 'yuds', but in these particular words, extra caution is needed because they imply a change in meaning."

לו. ויכתוב תרוכין שבוקין חסר יוד ראשונה דאם היה כותבן ביודין לא היה הש"ס מזהיר להאריך בהווין דגם בלא זה משמעותן יפה (רא"ש) אבל פיטורין יש לכתוב ביוד אחר הפ"א ולכן א"צ להאריך בויו דבלא יו"ד הוא לשון פטור וחובה וי"א דפטורין ג"כ חסר יוד ראשונה דכשכותב גט פטורין אין לטעות בפטור וחובה וכן נוהגין ולכן צריך להאריך ג"כ ויו של פטורין ולא תקשי לך דא"כ למה לא הזהיר הש"ס בזה דבאמת גם הש"ס (ס"ה:) מחלק בלשון פטורין בין בני בבל לבני א"י דאלו כותבין ביוד ואלו בלא יוד ע"ש ואנן נהגינן כמאן דלא כתבי ביוד:

36. One should write "תרוכין" and "שבוקין" without the first yud. If they were written with yud's, the Talmud would not instruct to extend the vav, as their meaning is clear even without it (Rosh). However, "פיטורין" should be written with a yud after the peh, and therefore there is no need to extend the vav, because without the yud it means "exemption" and "obligation." Some say that "פטורין" should also be written without the first yud, because when writing a bill of divorce "פטורין," there is no confusion with "exemption" and "obligation," and this is the practice. Therefore, one should also extend the vav of "פטורין." Do not be perplexed as to why the Talmud does not warn

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

about this, because in truth, the Talmud (Sotah 35b) differentiates the language of "פטורין" between the Babylonians and the people of the Land of Israel; these write it with a yud and those without a yud. Look there, and we follow those who do not write it with a yud.

לז. ודע כי אלו הג' לשונות שבוקין תרוכין פטורין נכתבו בגט שלשה פעמים בראשונה כותבין צביתי וכו' ושבקית ופטרית ותרוכית ובשניה כותבין וכדו פטרית ושבקית ותרוכית ובשלישית כותבין ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין וסימנך שפ"ת פש"ת תש"ף ואם שינה בזה אין עיכוב בדבר כן פסק רבינו הרמ"א בסעי' י"ב ע"ש:

37. And know that these three terms: "Shevukin," "Tirukin," and "Peturin" (which mean release, dismissal, and divorce, respectively) are written in a Get (bill of divorce) three times. Initially, they write: "I have wished, etc., and released, dismissed, and divorced." In the second instance, they write: "And thus, I have dismissed, released, and divorced." In the third instance, they write: "And this shall be for you from me a document of dismissal, a letter of release, and a bill of divorce." And your mnemonic is "Shevukin, Peturin, Tirukin," "Peturin, Shevukin, Tirukin," "Tirukin, Shevukin, Peturin." If there is a change in this, it does not impede the matter. This is the ruling of our master, the Rema, in section 12. See there.

לח. וטעם לשונות אלו ושינוייהן נ"ל דהנה בפרשה של הגירושין בתורה לא נכתב לשון גרושה אלא לשון שילוח ולשון כריתות ולשון גרושה נאמרה במקומות אחרים כמו בכהנים ואשה גרושה מאישה לא יקחו דשלשה עניינים יש בגט האחת שמתחלה היו מחוברים באישות שביניהם ועתה נכרת ביניהם החיבור הזה ע"י הגט ועל זה אמרה תורה וכתב לה ספר כריתות ותירגם אונקלוס גט פטורין הרי דפטורין הוא לשון כריתות והשנית שמשלחה מביתו כדכתיב ושלחה מביתו דהרי א"א להם להיות ביחד ובזה נגמר עניין הגט וזהו לשון ושבקית שכותבין בהגט כלומר שמניחה לילך מביתו ושם גרושה הוא כלשון שילוח אלא ששילוח הוא לשון כבוד ולשעתה וגירושין הוא לשון בזיון כדכתיב ויגרש אותם מאת פני פרעה ולעולם ולכן באדה"ר כשחטא כתיב וישלחהו ד' ואח"כ כתיב ויגרש את האדם כלומר ששילחו מגן עדן לשעתו ואח"כ הודיע הכתוב שגירשו משם לעולם ולכן בעצם הפרשה לא כתיב לשון בזיון דגירושין אלא לשון שילוח דהיא היא ובכהנים לכן כתיב לשון גרושה דלפיכך לא יקחו אותן מפני קדושתם וזהו לשון תרוכין שבגט דעל גרושה תירגם אונקלוס מתרכא וזהו סדר לשון הגט אנא פלוני צביתי וכו' ושבקית ופטרית ותרוכית יתיכי ליכי כלומר רצוני לשלחך מביתי ולהכרית הקשר שבינינו ולגרש אותך לעולם ואח"כ דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטרית ושבקית ותרוכית וכו' כלומר עד כה היית אשתי והיינו מחוברים וכעת כרתי הקשר ושלחתיך וגרשתיך לעולם והקדים עתה פטרית לשבקית משום דמקודם אמר שהיו מחוברים לכן אומר מיד שעתה הוכרת הקשר שביניהם ובשני הפעמים הקדים שבקית לתרוכית משום דלשון שילוח כתיב בפרשת הגט עצמה ולשון גירושין כתיב במקום אחר ובסוף הגט כותב ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין דכל העניין של ודן הוא כדי שיהו ידים מוכיחות במה מגרשה כדאיתא במשנה וגמ' (פ"ה:) והפירוש הוא שבזה הספר מגרשה והנה התורה קראתו ספר כריתות ובאה הקבלה דאינו כספר ממש אלא לספירת דברים הוא דאתא כדאיתא בש"ס שם (כ"א:) ועוד באה הקבלה (שם) דספר כורתה ואין דבר אחר כורתה שאינה מתגרשת רק בשטר והוכרחו חז"ל להזכיר שלשה שמות אלו ספר ואגרת וגט דספר כתיב בתורה ועל כי באה הקבלה דאינו ספר ממש לכן קראוהו אגרת ושלא לומר אגרת בעלמא לכן קראוהו גם גט כלומר שטר דבלא זה אינו יכול לגרשה ולכן סמכו אלו הג' שמות לג' שמות של נושא הגט והקדימו שם ספר מפני שכתוב בתורה ולא רצו לכתוב ספר פטורין ככתוב ספר כריתות דלא נימא ספר ממש לכך כתבו ספר תרוכין כלומר הספר של הגירושין ואח"כ אגרת שבוקין דהוא שילוח לשעה כמ"ש ואגרת הוא רק לשעה ואח"כ גט פטורין כלומר השטר המכרית חיבורם לעולם ושטר הוא דבר המתקיים:

38. The reason for these expressions and their variations, it seems to me, is as follows: In the Torah section about divorce, the term "divorcee" is not used; instead, the terms "sending away" (shiluach) and "cutting off" (keritut) are used. The term "divorcee" (gerusha) is mentioned elsewhere, such as with priests: "A woman who is divorced from her husband they shall not take" (Leviticus 21:7). There are three aspects to a get (bill of divorce): First, initially, they were connected by their marital bond, and now this bond is severed by the get. This is what the Torah means by "and he writes her a document of keritut," which Onkelos translates as "a bill of release" (get peturin). Thus, "peturin" is a term for keritut (cutting off). The second aspect is that he sends her away from his house, as it is written, "and sends her away from his house," since they cannot remain together, and with this, the matter of the get is completed. This is the term "veshavkit" (you are released) written in the get, meaning that he allows her to leave his house. The term "divorcee" (gerusha) is similar to "sending away" (shiluach), except that "shiluach" is a respectful term for the moment, while "divorce" (gerushin) is a term of disgrace, as it is written, "and he drove them out from Pharaoh's presence" (Exodus 10:11). Therefore, in the case of Adam and Eve when they sinned, it is written, "He sent him out" (Genesis 3:23), and afterward, "He drove out the man" (Genesis 3:24), meaning He first sent him out of the Garden of Eden temporarily, and then the Scripture informs us that He drove him out permanently. Therefore, in the actual section, the term of disgrace "divorce" (gerushin) is not used, but rather the term

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"sending away" (shiluach), which is the same. In the case of priests, the term "divorcee" (gerusha) is used because they are not to take them due to their sanctity. This is the term "teruchin" in the get, as Onkelos translates "divorcee" (gerusha) as "terucha." This is the order of the wording in the get: "I, so-and-so, desire, etc., and release, and send away, and divorce you," meaning I wish to send you away from my house, sever the bond between us, and divorce you permanently. Then, "who had been my wife from before," etc., meaning until now you were my wife and we were connected, and now I have severed the bond and sent you away and divorced you permanently. "Release" (peturit) is mentioned before "send away" (shavkit) because it first states that they were connected; therefore, it immediately says that now the bond between them is severed. In both instances, "send away" (shavkit) is mentioned before "divorce" (teruchit) because "sending away" is written in the actual section of the get itself, and "divorce" is written elsewhere. At the end of the get, it writes, "and this shall be for you from me a document of severance, a letter of release, and a bill of release." The entire matter of "and this shall be" is to make it clear with what he is divorcing her, as it is stated in the Mishnah and Gemara (Gittin 85b). The explanation is that with this document he divorces her. Behold, the Torah calls it a "document of keritut." Tradition teaches that it is not an actual book (sefer), but rather it refers to the enumeration of matters, as it is stated in the Talmud (Gittin 21a). Additionally, tradition teaches (ibid.) that a document severs, and nothing else severs; she is only divorced through a document. Therefore, the Sages had to mention these three names: sefer (document), iggeret (letter), and get (bill), because "sefer" is written in the Torah. Since tradition teaches that it is not an actual book, they called it "iggeret" (letter). To avoid saying "just a letter," they also called it "get," meaning a document, because without this, he cannot divorce her. Therefore, they connected these three names to the three names of the get. They prefaced "sefer" because it

לט. עוד אמר אביי שם דלא לכתוב לאיתנסבא אלא להתנסבא בה"א דאם יכתוב באל"ף שמא ירחיק לא מן יתנסבא ומשמע לא תנשא (רש"י) אבל אם דילג ה"א דלהתנסבא וכתב לתנסבא כשר דכל שאין העניין משתנה אין חשש בזה ואפילו חיסר כל תיבת להתנסבא כשר בדיעבד שאינו אלא מהטופס (ב"י בשם רמב"ן וע"ש) ועוד דגם בלא תיבה זו המשמעות הוא כן שכותב לה די תיהוי רשאה וכו' למהך לכל גבר דיתיצביין כלומר להיות לכל איש שרצונך בו דפסול אינו אלא כשיש בו משמעות אחרת כמו אם כותב באל"ף ויש לפרש לא תנשא אבל בלא"ה לית לן בה ועל דרך זה צריך ליזהר בכל לשון ובכל כתב שיכתוב שלא יהא בו משמעות משני עניינים וכבר נתבאר שאין כותבין אלא בלשון שתקנו חז"ל ובכתב אשורית:

39. Abaye also said there that one should not write "le'itnesba" with an aleph, but rather "le'itnesba" with a hey, because if it is written with an aleph, it might be read as "lo titnasei" (do not marry) according to Rashi. However, if one omits the hey from "le'itnesba" and writes "litnesba," it is valid, because as long as the meaning does not change, there is no concern. Even if the entire word "le'itnesba" was omitted, it is valid post-facto, as it is only part of the form (Beit Yosef in the name of Ramban, and see there). Furthermore, even without this word, the meaning remains the same, as he writes to her that she may be permitted, etc., to go to any man she desires to marry. An invalid document is only one that has a different meaning, such as if it is written with an aleph, which can be interpreted as "do not marry." But otherwise, we do not worry about it. In this manner, one must be cautious with every language and every writing to ensure it does not have dual meanings. And it has already been established that one should only write in the language ordained by the Sages and in Assyrian script.

מ. כלל גדול כתבו הטור והש"ע בסעי' כ' דכיון שאנו מכירין סגנון הדבר אין לפוסלו בשביל דילוג אות אחת ובטופס אפילו בחסר יותר כשר (ב"ש סק"ל) וכל שניכר שהוא ט"ס כשר בהזמן כגון שנחסר שין של ששי או ריש של רביעי אע"ג דזמן דינו כתורף מ"מ אינו ממש כתורף אבל בשמו ושמה וודאי פסול (כנ"ל כוונת הב"ש) דבתורף צריך לדקדק בחסר ויתיר מן התורה (שם):

40. A major principle is written by the Tur and the Shulchan Aruch in section 20, that since we recognize the style of the text, it should not be invalidated due to the omission of a single letter. In a copy [of a document], even if more is missing, it is still valid (Beit Shmuel, subsection 30). Anything that is clearly a scribal error is valid regarding the date, such as if the "shin" of "Shishi" (sixth) or the "resh" of "Revi'i" (fourth) is missing. Although the date is considered essential, it is not exactly as essential as the main content. However, regarding his name and her name, it is certainly invalid (this is the intent of the Beit Shmuel), for in the essential parts, one must be meticulous about omissions and additions as prescribed by Torah law (ibid).

מא. לפיכך אם כתב ברביעי עשרים יום לירח פלוני ודילג תיבת בשבת כשר דהרי אין לרביעי פירוש אחר זולת על ימי השבוע וי"א דאפילו אם יום הרביעי היה כ"א לחדש כשר בדיעבד והטעם דכיון דרביעי אין לו פירוש אחר לבד ימי השבוע וידוע דיום ד' היה כ"א בחדש א"כ מוכרח שטעה בקביעות החדש וכן מבואר בח"מ סי' מ"ג לעניין שטרות אמנם רבינו הרמ"א אע"ג דבח"מ לא הגיה כלום בכאן משום חומרא דגיטין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כתב בסעי' כ"א דיש חולקין ופוסלין בכה"ג דגם בשם יש חולקין (כמ"ש הש"ך שם סק"ז) ואפילו כתב יום השבוע כתקונו דיום השבוע לא מעלה ולא מוריד כמ"ש חז"ל (ריש ר"ה) דימי השבוע לא אשכחן בתורה דאפילו אם לא כתב כלל יום השבוע אין חשש בזה והעיקר הוא יום החדש (כן הוא בתשו' ריב"ש סי' קי"ז):

41. Therefore, if he wrote "on the fourth, twenty days of such-and-such month" and omitted the word "on Wednesday," it is valid, for the term "the fourth" has no other meaning except in relation to the days of the week. And some say that even if the fourth day was the twenty-first of the month, it is valid after the fact. The reason is that since "the fourth" has no other meaning except the days of the week, and it is known that the fourth day was the twenty-first of the month, it is evident that there was a mistake in the setting of the month. This is also explained in Choshen Mishpat, Siman 43, regarding documents. However, our teacher, the Rema, even though he did not make any corrections in Choshen Mishpat, here, because of the stringency of Gittin (divorce documents), wrote in Siman 21 that there are those who disagree and invalidate in such a case, as some also disagree regarding names (as the Siftei Kohen wrote there in subparagraph 7). And even if he wrote the day of the week correctly, the day of the week does not add or detract, as our Sages said (beginning of Rosh Hashanah) that the days of the week are not mentioned in the Torah, for even if he did not write the day of the week at all, there is no concern for this. The main thing is the day of the month (as stated in the Responsa of the Rivash, Siman 117).

מב. יתיכי בג' יודין ליכי בשני יודין כדכתיב הילכי את הילד הזה וגו' אנתתי בלא יוד אחר האלף (ב"י) ואנש לא ימחא בידיכי ג' יודין וימחא י"א בה"א וי"א באלף וכן עיקר דבאלף הוא לשון מחאה אבל בה"א הוא מלשון תמחה את זכר וגו' ואם כתב בה"א וכבר ניתן הגט כשר ואם נכתב ימחי ביוד פסול אם לא בשעת הדחק ובמקום עיגון וי"א דבכל עניין כשר (הגר"א סק"ל ומ"ש דפעם אחד כתיב בדניאל ימחה בה"א וכ"כ בב"י לא ידעתי מקומו):

42. It is written "yetiḥi" with three yuds, "lichi" with two yuds, as it is written "hailichi et hayeled hazeh" etc. "Antati" without an additional yud after the aleph (Beit Yosef), and "anash" should not be written with three yuds. "Yimach" (he will protest) is written with either a heh or an aleph. The primary opinion is that with an aleph it means protest, but with a heh it refers to the verse "timcheh et zecher" (you shall blot out the memory of Amalek). If it is written with a heh and the get (divorce document) has already been given, it is valid. If it is written "yimchi" with a yud, it is invalid unless in a pressing situation or where there is concern of "agunah" (a woman who cannot remarry because her husband's whereabouts are unknown). Some say it is valid in any case (the Gra, note 30, and what is mentioned that once in Daniel it is written "yimcheh" with a heh, as the Beit Yosef wrote, I do not know its source).

מג. אם כתב וישראל אלף למ"ד כאחת לא נפסל בכך בדיעבד שכבר ניתן או במקום עיגון וכבר נתבאר זה בסי' הקודם שאנו מנין ולא מונין ואם כתב מונין אין לפוסלו בשעת הדחק ואפילו אם נהגו לכתוב כך לכתחלה אין לפוסלו דשני פעמים נמצא בתנ"ך מלא ויו בירמי' ל"ג ובתהלים קמ"ז למנין בחד יוד דכן הוא בתרגום במדבר הרבה פעמים ונראה דאם כתב בשני יודין אין לפוסלו דאין בזה שינוי ובגמ' (ב"ק ה'.) כמה פעמים בשני יודין וה"ה אם כתב למנינא ולא למנין ג"כ כשר וכן אם כתב למנין שאנו מנין בו במתא פלונית ג"כ כשר וכן כל כיוצא בזה:

43. If he wrote "Israel" with an aleph-lamed as one word, it is not invalid post facto, as it has already been given, or in place of a potential agunah (a woman unable to remarry). This has already been explained in the previous section that we count but do not reckon. If he wrote "reckon," it is not to be invalidated in pressing circumstances. And even if it is customary to write so initially, it is not to be invalidated, for it is found twice in the Tanach spelled with a full vav — in Jeremiah 33 and in Psalms 147, counting with one yod. This is also how it appears in many instances in the Targum of Numbers. It seems that if it is written with two yods, it is not to be invalidated, as there is no change in this. In the Gemara (Bava Kamma 5a), there are several instances with two yods. The same law applies if he wrote "to reckon" instead of "reckon," it is also valid. Similarly, if he wrote "the count we count in such-and-such place," it is also valid, and likewise any similar cases.

מד. דיתבא על נהר פלוני תיבה אחת בחד יוד ואם כתב בשני תיבות ובשני יודין די יתבא כשר גם שלא בשעת הדחק וכותבין במתא פלונית דמתקריא פלונית דעיר היא לשון נקבה כדכתיב הנה נא העיר הזאת קרובה והרבה כן במקרא וכותבין אניסנא מלא ביוד שהוא סימן למדבר בעדו ואם כתב בדלא אניס ג"כ כשר לכתחלה דהכוונה אחת היא ולפעמים דרך הלשון כן:

44. A place that sits by a certain river is written with one word and one yud (י). If it is written in two words and with two yuds (יי), it is still valid, even not under pressing circumstances. It is written "in a certain town which is called such and such," for a city

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is referred to in the feminine form, as it is written, "Behold, this city is near" (Genesis 19:20), and there are many such examples in Scripture. It is written "Anisana" full with a yud, which is a sign for the one speaking on his behalf. If it is written without "Anis" it is also valid initially, because the intention is the same, and sometimes the language usage varies.

מה. נהגו לכתוב דהוית תיבה אחת ואם כתב די הוית אין קפידא ואם לא כתב מן קדמת דנא רק כתב דהוית אנתתי או דלג מלת אנתתי או מלת דהוית כשר דהא כתב מקודם אנת אנתתי ובנפשיכי נהגו לכתוב בב' יודין ואם כתבו בחד יוד כשר דלדעת כמה פוסקים כותבין לכתחלה כן בלא יוד אחר השין דביוד משמע שתי נפשות אך באמת אין זה עיקר (ועב"י) ולהתנסבה נהגו לכותבו בלא שום יוד ואם כתב יוד אחר הה"א כשר די"א דלכתחלה כותבין ביוד אלא שלא נהגו כן ויש נוהגין לכתוב מן שמי מן יומא דנן ולעלם וי"א דאין כותבין מן שמי וכן נוהגין במדינות אלו:

45. The custom is to write "דהוית" (that you were) as one word, but if one writes "די הוית" (that you were) as two words, it is acceptable. If one does not write "מן קדמת דנא" (from before) but only writes "דהוית אנתתי" (that you were my wife), or omits the word "אנתתי" (my wife) or the word "דהוית" (that you were), it is still valid, since "אנת אנתתי" (you are my wife) was written earlier. In the phrase "ובנפשיכי" (and in yourself), the custom is to write it with two yods, but if it is written with one yod, it is valid, as some authorities hold that it should be written initially without an additional yod after the shin, because with a yod it implies two souls. However, this is not the main opinion (see there). Regarding "ולהתנסבה" (to be married), the custom is to write it without any yod, but if a yod is written after the hei, it is valid, as some say it should ideally be written with a yod, but the custom is not to do so. Some have the custom to write "מן שמי מן יומא דנן ולעלם" (from my name from this day and forever), and some say not to write "מן שמי" (from my name), and this is the custom in these countries.

מו. צריך לכתוב והרי את מותרת לכל אדם דזהו עיקר תורף הגט והכי תנן במשנה (פ"ה.) גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ובטופסי גיטין הראשונים לא היה כתוב זה (תוס' כ"ו. ד"ה וצריך) וכן משמע מנוסח הגט של רש"י ז"ל (פ"ה:) וטעמם דכיון שכותבין עתה כמה לשונות בהגט שבקית ופטרית ותרוכית ומשלשין זה ג' פעמים וכן כותבין די תיהוי רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא וכו' תו לא צריך ובזמן המשנה לא היו מאריכין כל כך ומ"מ יש מרבותינו שכתבו דאם לא כתב הרי את מותרת לכל אדם קרוב לומר דאם נשאת תצא (רמב"ן) והטעם דאמת שהתירה להנשא לכל מי שתחפוץ מ"מ הא נתבאר בסי' קל"ז דאם אמר לה חוץ מזנותיך הוה שיור בגט וה"נ י"ל שלא התירה רק לנשואין ולא בזנות דלזה תהיה דינה כא"א והוה שיור בגט ולכן כותב הרי את מותרת לגמרי ואם תשאל למה באמת הנהיגו לכתוב להתנסבא די"ל דכיון שכותבין הרי את מותרת לא חשו לזה אבל רוב הפוסקים לא ס"ל כן (ג"פ ופר"ח וכ"מ מהגר"א סקמ"ח) דחשש של זנות אינו אלא כשאומר מפורש כן ועוד דהרי כותב לה תרוכין ושבוקין ופטורין דמשמע לכל דבר לפיכך אם נשאת לא תצא וכן אם הוא מקום עיגון שהבעל הרחיק נדוד וא"א להשיג גט אחר תנשא לכתחלה וכן נמי אם כתב הרי את מותרת לכל אדם ולא כתב למהך להתנסבא לכל וכו' אם הוא מקום עיגון שאין יכולין להשיג גט אחר תנשא (ג"פ):

46. It is necessary to write "and you are permitted to any man" for this is the main essence of the get (divorce document), and so it is taught in the Mishnah (Gittin 5b): the essence of the get is "you are permitted to any man." In the earlier versions of divorce documents, this was not written (Tosafot 26a, s.v. v'tzarikh), and this is also implied by Rashi's version of the get (Gittin 5b). Their reasoning was that since various phrases are written in the get now, such as "you are dismissed and released and removed" and these are repeated three times, and also "you are hereby authorized and empowered to go marry etc.," it is no longer necessary [to write "you are permitted to any man"]. In the time of the Mishnah, they did not extend the text so much. Nevertheless, some of our Rabbis wrote that if "you are permitted to any man" is not written, it is close to saying that if she marries, she must leave (Ramban). The reason is that although it is true she is permitted to marry anyone she desires, it has been clarified in Siman 137 that if he says to her "except for your adulterous relations," it is considered a reservation in the get, and similarly, here one could say that he only permitted her for marriage and not for adultery, in which case she would still be considered a married woman and it would be a reservation in the get. Therefore, it is written "you are permitted completely." And if you ask why indeed they instituted writing "to marry," one could say that since they write "you are permitted," they did not worry about this. However, most of the poskim (halachic decisors) do not agree with this (Gittin 5b, Pri Chadash, and it is also implied from the Vilna Gaon in Siman 148), as the concern for adultery is only when it is explicitly stated so. Additionally, since he writes for her "dismissals and releases and removals," it implies for everything. Therefore, if she marries, she does not need to leave. Also, if it is a place of agunah (where the husband has traveled far and it is impossible to obtain another get), she may marry initially. Similarly, if he wrote "you are permitted to any man" but did not write "to go marry," if it is a place of agunah where another get cannot be obtained,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she may marry (Gittin 5b).

מז. יזהר לכתוב מותרת בויו דאם חיסר הויו אפשר שפסול אפילו בדיעבד דמשמע שהיא מתרת לאדם אחר (לבוש וב"ש סקל"ו) ואע"ג דאפשר לקרות בשורק והשורק אינו מושך וי"ו כמלאפו"ם מ"מ יותר נראה לבני אדם לקרותו בפתח שמתרת לאדם אחר וכל זה להפוסל בחסרון הרי את וכו' אבל לרוב הפוסקים אין חשש בזה במקום עיגון (גם הגר"א סק"נ השיג בזה ולא אדע כוונתו שכתב שהת' בדגוש ומה בכך והרי גם מתרת בפתח ג"כ בדגוש וצ"ע):

47. One should be careful to write "muteret" (permissible) with a vav, because if the vav is omitted, it is possible that it would be invalid even after the fact, as it could imply that she permits herself to another man (Levush and Beit Shmuel 136). And although it is possible to read it with a shuruk (a vowel sound that does not draw a vav like a cholam male), nevertheless, it appears more likely to people to read it with a patach, indicating she permits herself to another man. All of this applies to those who invalidate the absence of "harei at" (behold you are...). However, according to most poskim (decisors of Jewish law), there is no concern in a case of agunah (a woman unable to remarry). (Also, the Gra 150 challenged this, and I do not understand his intent when he wrote that the "tav" is with a dagesh, and what of it? After all, "muteret" with a patach also has a dagesh. This requires further investigation.)

מח. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' מ"א דלכתחלה טוב ליזהר לכתוב הרי את בשיטה אחת אבל אם כבר נכתב הגט בשתי שורות כשר לתנו עכ"ל והטעם לכתחלה כדי שיהא נקרא בבת אחת בלא הפסק דאם יפסוק י"ל דהשומע סבור דלא התירה לכל אדם (לבוש) ולפ"ז יראה הקורא שלא להפסיק בקריאה (ב"ש) ובאמת עיקר הטעם חלוש מאד ואין בו טעם (ג"פ) ובגמ' מצינו להדיא להיפך דקאמר דכתב הרי את מלמטה ומותרת מלמעלה (פ"ח. גם הגר"א כתב כן והתה"ד עצמו כתב דלא ידע ריח קפידא בזה והובא בב"י) אמנם לכתחלה וודאי יש ליזהר לכתוב והרי את מותרת לכל אדם בשיטה אחת הואיל ונפיק מפומיה דרבינו הרמ"א וכן המנהג:

48. And our master, the Rema, wrote in section 41 that, ideally, it is good to be careful to write "you are hereby permitted" in one line. However, if the divorce document (get) has already been written in two lines, it is valid to give it. The reason, ideally, is so that it can be read all at once without interruption, for if there is an interruption, one might think that the hearer believes she is not permitted to marry anyone (Levush). Therefore, the reader should ensure not to interrupt the reading (Beit Shmuel). In truth, the primary reason is very weak and lacks substance (Gra). In the Gemara, we explicitly find the opposite, as it says to write "you are hereby" below and "permitted" above (Gittin 88b, and the Gra also wrote this, and the Terumat HaDeshen himself wrote that he did not know of any concern regarding this, as brought in the Beit Yosef). Nevertheless, ideally, one should certainly be careful to write "and you are hereby permitted to any man" in one line since it comes from the mouth of our master, the Rema, and so is the custom.

מט. צריך ליזהר לכתוב הודן די יהוי וכו' כי היכי דליהוי ידים מוכיחות שבגט זה מגרשה ולא יאמרו שמגרשה בדיבור ושטרא לראיה בעלמא דהא בגמ' (פ"ה:) נשאר בספק אם ודן מעכב אם לאו וספק איסורא לחומרא וכן כתבו רוב הפוסקים אע"ג דמהרמב"ם לא משמע כן וכן תיבת מנאי מעכב גם בדיעבד כי היכי דליהוי ידים מוכיחות שהוא מגרשה ולא איש אחר כדאמרינן בריש נדרים (ה':) ותימא שהש"ע לא הזכיר זה (ג"פ) דדעת רוב הפוסקים דבעינן ודן ומנאי ואם החסיר אחד מהם הוה ספק גירושין (שם) ויש לכתוב מנאי בלא יוד אחר המ"ם דביוד הוה כמינות ואם כתב יוד לא נפסל בדיעבד דלפי המשך הלשון מבוארת הכוונה דממני הוא ודי יהוי ליכי כותבין די יהוי בשני תיבות וכן המנהג אמנם אם כתב דיהוי תיבה אחת כשר ואף אם לא כתב רק דהוי כשר בשעת הדחק במקום עיגון והוא לשון הוה כלומר ודן שהוא מנאי ספר תרוכין וכו' והקרי ודן בצירי ומנאי המ"ם בחיריק ונון בקמץ והאל"ף בחיריק ודהוית הויו בצירי (לבוש):

49. One must be careful to write "Hodan di Yehavi" etc., so that the meaning is clear ("Yadayim Mokhichot") that this document is a divorce, and it should not be said that the divorce was verbal and the document is merely for evidence. Indeed, the Gemara (85b) remains in doubt whether "Vedan" is essential or not, and in cases of doubt regarding prohibitions, we are stringent. Most authorities also write this, even though it does not seem so from the Rambam. Additionally, the word "Minai" is essential even post facto, so that it is clear ("Yadayim Mokhichot") that he is divorcing her and not another man, as we say at the beginning of Nedarim (5a). It is puzzling that the Shulchan Aruch does not mention this (Gittin 3:5), as most authorities require "Vedan" and "Minai," and if one of them is missing, it is a doubtful divorce (ibid.). One should write "Minai" without a Yud after the Mem, as with a Yud it resembles heresy. If it was written with a Yud, it is not invalid post facto, as the continuation of the text clarifies the intent that it is from him. "Di Yehavi Likhi" is written in two words, and this is the custom. However, if it was written as one word "Diyehavi," it is valid, and even if only "Dehavi" was written, it is valid in pressing circumstances to prevent being chained (Agunah). The pronunciation of "Vedan" is with a Tzeirei, and "Minai"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is with a Chirik under the Mem and a Kamatz under the Nun, and the Aleph with a Chirik. "Dehavit" is with a Tzeirei under the Vav (Levush).

נ. כבר נתבאר שצריך להאריך הווין דתרוכין שבוקין פטורין ושצריך חמשה יודין בדי תיהוייין ודי תיצבייין ושאין לכתוב יוד בודן ובאגרת וכתב הרמב"ם בפ"ד הל' י"ד וז"ל הרי שכתב בנוסח זה ולא האריך ווין אלו או לא כתב היודין היתירות או שכתב היודין שאמרנו שלא יכתבו ה"ז גט פסול וכן כל כיוצא בזה בכל לשון פסול עכ"ל וכ"כ בש"ע סעי' כ"ב וכתבו דחוץ משני יודין הנוספות בדיתיהוייין ודיתיצבייין שאינו אלא מנהג עכ"ל ור"ל שכתב דתיהוייין דתיצבייין דאם אין הדלתין במקום אשר תהיה במקום שין כלומר כמו שתהיה שתרצי (רא"ש) ולפ"ז גם על היוד שבין תיו להא אין להקפיד (שם) וגם על היוד שבין תיו לצדיק (וזהו ב' יודין הנוספות בכל אחד ודו"ק) עוד כתבו די"א דאם לא כתב דיתיהוייין רשאה רק כתב זאת תהא רשאה עדיף טפי עכ"ל:

50. It has already been explained that one needs to lengthen the vavs in the words "teruchin," "shevukin," and "peturin," and that there should be five yuds in the words "tehavuyin" and "teitzaviyin." One should not write a yud individually or in a letter. The Rambam wrote in Chapter 4, Halacha 14, as follows: If one wrote in this manner and did not lengthen these vavs or did not write the extra yuds, or wrote the yuds that we said should not be written, this is an invalid get (divorce document). Similarly, anything like this in any language is invalid. This is the end of his words. The Shulchan Aruch, in section 22, also writes this, and they wrote that aside from the two additional yuds in "tehavuyin" and "teitzaviyin," which is merely a custom, they concluded their words. And it means that if "tehavuyin" and "teitzaviyin" are not written with the dalet in the place where it should be, which means like "she will be" or "that you will want" (Rosh), and according to this, one should not be particular about the yud between the tav and the heh (there), nor about the yud between the tav and the tzadi (and these are the two additional yuds in each one, understand this well). They also wrote that some say that if one did not write "tehavuyin" properly but wrote "zot tehei resha" instead, it is better. This is the end of their words.

נא. וזהו דעת הרמב"ם דבשינוים אלו הגט פסול ואע"ג דאינם אלא חששות בעלמא מ"מ מקרי בזה משנה ממטבע שטבעו חכמים (הה"מ) ואם נשאת לא תצא אבל הראב"ד ז"ל כתב שם בשם הגאון דכל אלו הדקדוקים הם רק כדאתי בעל ומערער וז"ל המ"מ וכתבו רבוותא דכל הני דקדוקי דרב היכא דכתב ליה בעל גופיה אי נמי סופר מפומיה ובתר הכי אתי בעל ומערער דאמר אנא הוא דפסילנא ליה בהני דקדוקי ולקלקול איתכוונית אבל אם אמר בעל לסופר ולעדים לכתוב את הגט אפילו סתם וטעו הסופר והעדים באחד מאלו האותיות והבעל אינו מערער הגט כשר ותנשא בו ואם עדים מצויים יעידו בפני ב"ד שט"ס היה וכ"כ רבינו האי אי בעל יהיב רשותא לסופר למכתב גט שלם וטעו בהני כולהו או במקצתייהו אי איתא לספרא מתקן ליה ואי לא ואיתנסבא בהאי גיטא לא מפקינן לה וודאי אי אתיא לאינסובי ואתי בעל ומערער ואמר האי דכתיב ודין דינא הוא דאמרי וכו' ולכך איתכוונית לא מנסבינן לה אבל אי מינסבא לא מפקינן וכו' ורבינו נסים השיב כן בקבלה מפי הגאון היכא שכתב הגט הבעל עצמו אם נשאת וערער הבעל תצא ואם האשה טוענת ט"ס הוא עליה להביא ראיה אבל אם אין שם ערעור הבעל ויש בו טעות מתחת ידי סופר וצוה לכתוב גט סתם כיון דמדעת שלימה רצה לגרש א"צ גט שני וכל טעות שבא מתחת ידי סופר אין ערעור הבעל כלום וכן דעת הגאונים ז"ל וכו' וכתבתי דעות אלו ואין בידי להכריע עכ"ל המגיד משנה וכ"כ הר"ן וגם הטור הביא זה אך לא כתב דאם נשאת תצא ע"ש:

51. And this is the opinion of the Rambam, that with these changes, the get (divorce document) is invalid. And even though they are only minor concerns, it is still considered a deviation from the form established by the Sages (according to the Maggid Mishneh). If she remarries, she does not have to leave (her second husband). However, the Raavad wrote there in the name of the Gaon that all these meticulous details are only relevant if the husband comes and contests (the validity of the get). The wording of the Maggid Mishneh is: "And the rabbis wrote that all these meticulous details of Rav are relevant when the husband himself wrote it, or if a scribe wrote it based on his (the husband's) dictation. And afterward, the husband comes and contests it, saying, 'I am the one who invalidated it with these meticulous details and intended to ruin it.' But if the husband told the scribe and witnesses to write the get, even in a general manner, and the scribe and witnesses made a mistake in one of these letters, and the husband does not contest it, the get is valid and she can remarry with it. If witnesses are available, they should testify before the court that it was a scribal error." Similarly, Rabbeinu Hai wrote: "If the husband gave permission to the scribe to write a complete get and they made mistakes in all or some of these matters, if the scribe is present, he should correct it. If not, and she marries with this get, we do not make her leave. Certainly, if she comes to remarry and the husband contests it, saying, 'This is the document I said...' etc., and I intended to invalidate it, we do not let her remarry. But if she has already married, we do not make her leave." And Rabbeinu Nissim responded similarly, based on a tradition from the Gaon: "If the husband himself wrote the get, and she remarries and the husband contests, she must leave. If the woman claims it was a scribal error, she must bring proof. But if there is no contest from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

husband and there is a scribal error, and he instructed to write a get in a general manner, since he wanted to divorce with complete intent, a second get is not needed. Any error that comes from the scribe's hand, the husband's contest is not valid." This is also the opinion of the Geonim, etc. And I have written these opinions, but I cannot decide between them. This is the conclusion of the Maggid Mishneh. The Ran also wrote similarly, and the Tur brought this as well, but he did not write that if she remarries, she must leave. See there.

נב. והנה לדברי המפרשים ה"פ דבתרתי לריעותא בערער הבעל והוא כתבו או הסופר מפיו אף אם נשאת תצא ובתרתי לטיבותא שהסופר כתבו והבעל צוה לו סתם וגם לא ערער גם לכתחלה תנשא ובחדא לטיבותא וחדא לריעותא כגון שהבעל כתב ולא עירער או שהסופר כתב והבעל צוה לו סתם והבעל ערער לא תנשא לכתחלה ואם נשאת לא תצא (ט"ז ולח"מ ופר"ח והר"י בן לב בתשו' ועוד) ומהרמב"ם והראב"ד והטור מתבאר דלעולם לא אמרינן אם נשאת תצא:

52. According to the commentators, this is the explanation: in a case of two negative factors regarding the husband's contestation and the fact that he or the scribe wrote it at his direction, even if she has married, she must leave him. In a case of two positive factors, where the scribe wrote it and the husband instructed him without specification and did not contest it, even initially she may marry. In a case of one positive and one negative factor, such as where the husband wrote it but did not contest it, or the scribe wrote it and the husband instructed him without specification but the husband contested it, she should not marry initially, but if she has married, she does not have to leave (Taz, Lechem Mishneh, Peri Chadash, Rabbi Yosef Ben Lev in his responsa, and others). According to Maimonides, the Raavad, and the Tur, it is always understood that if she married, she does not have to leave.

נג. האמנם מסוף דברי המגיד משמע דאין זה כולו דעה אחת ולכן יש לפרש דהרבוותא ורבינו האי לא ס"ל כלל דאם נשאת תצא אפילו בתרתי לריעותא ולכן הטור לא הזכיר זה כלל וזהו רק דעת רבינו נסים משמו של הגאון וכן הראב"ד לא הזכיר זה משמיה דגאון דהרי אדברי הרמב"ם קאי ואי ס"ד דיש גוונא דאם נשאת תצא היה לו להזכיר דהרי הרמב"ם לא ס"ל כלל דתצא וכן אין הפירוש דכשהבעל מערער בכל עניין לא תנשא אלא דווקא בכתיבתו או בכתיבת הסופר מפיו וזה שכתב והבעל אינו מערער כוונתו או שהבעל אינו מערער והוא וי"ו המחלקת:

53. Indeed, from the conclusion of the words of the Maggid, it appears that this is not entirely a singular opinion. Therefore, it is possible to interpret that the Raavad and Rabbeinu Hai do not hold at all that if she marries, she must leave [her husband], even in cases with double suspicion. Thus, the Tur did not mention this at all, and this is only the opinion of Rabbeinu Nissim in the name of the Gaon. Similarly, the Raavad did not mention this in the name of the Gaon, for he stands by the words of the Rambam, and if it were conceivable that there is a situation where if she marries, she must leave, he would have mentioned it, as the Rambam does not hold at all that she must leave. Also, the interpretation is not that if the husband objects in any manner, she should not marry, but only specifically regarding his writing or the scribe writing on his behalf. And when it is written that the husband does not object, the intention is that either the husband does not object, or it is a dividing "vav" (and).

נד. וה"פ דעת הרבוותא דכל הני דקדוקים הוא בתרתי לריעותא אבל אם אמר לסופר לכתוב סתם וטעו או אפילו כשכתב בעצמו ואינו מערער כשר ותנשא בו ואם עדים מצויים טוב שיעידו שט"ס היה ולא לכוונת קלקלה ודברי רב האי ה"פ אי בעל יהיב רשותא לסופר למכתב גט שלם וטעו וכו' אי איתא לספרא מתקן ליה גם בלא שאילת הבעל ואז לא משגחינן בערעורו אבל אי ליתא לסופר ובהכרח כשאחר מתקן דצריך לשאול מהבעל אם יתקן כמ"ש בסי' קכ"ה ואם לא עשו כן אין אנו אומרים לה להנשא דשמא יבא ויערער ואם נשאת לא תצא אפילו כשכתב בעצמו (וזהו שאמר האי דכתיב ודין וכו' דמשמע להדיא שכתב בעצמו ובזה מסיים דלא תצא) אך אם מערער קודם שנשאת גם אם אינו מכתיבתו לא שבקינן לה להנשא ורבינו נסים הוסיף דכשכתב בעצמו ומערער גם אם נשאת תצא ואם האשה מביאה ראיה שלא היתה כוונה לקלקלה בעת הכתיבה לא משגחינן בערעורו אבל אם אין שם ערעור הבעל גם כשכתב בעצמו אין לנו חשש בזה ויכולה להנשא וכן אם צוה לכתוב סתם וטעה הסופר אין ערעורו כלום וזה שכתב ויש בו טעות מתחת ידי סופר וכו' הוא וי"ו המחלקת ע"ש ולפ"ז כמה דעות יש בזה מה שזה מחמיר זה מקיל וכן להיפך (וע' בג"פ סקס"ה שהביא ג"כ דעות אחרות בפירושם ודלא כפי' הקודם וגם מהב"ש סקל"ב מתבאר שמסתפק בכוונת אלו הדברים) (וגם ממ"ש בסי' קכ"ג סעי' י"ב מבואר כן ע"ש):

54. This is the explanation of the view of the Rishonim that all these precisions apply in a case of a double defect. But if he told the scribe to write it generally, and the scribe erred, or even if he wrote it himself and there is no objection, it is valid and she may remarry with it. If witnesses are available, it is good for them to testify that it was a scribal error and not an intentional corruption. The words of Rav Hai mean: if the husband gave permission to the scribe to write a complete get (divorce document) and the scribe erred, etc., if the scribe is present, he can correct it even without asking the husband, and then we do not pay attention to the husband's objection. But if the scribe

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is not present and someone else must correct it, it is necessary to ask the husband for permission to correct it, as stated in Siman 125. If they did not do so, we do not allow her to remarry, because the husband might come and object. However, if she married, she does not have to leave him, even if he wrote it himself (this is what Rav Hai referred to when he said, "and he wrote," meaning clearly that he wrote it himself, and in this case, he concludes that she does not have to leave). But if he objects before she marries, even if it is not his writing, we do not allow her to marry. Rabbeinu Nissim added that if he wrote it himself and objects, even if she married, she must leave him. If the woman brings proof that there was no intention to corrupt at the time of writing, we do not pay attention to his objection. But if there is no objection from the husband, even if he wrote it himself, we have no concern about this, and she can remarry. Similarly, if he instructed to write it generally and the scribe made an error, his objection does not matter. This is what he wrote: "and there is an error from the hand of the scribe," etc., which is a dividing conjunction. According to this, there are several opinions on this matter; what one is stringent about, the other is lenient, and vice versa (see Gittin 65 where other opinions are also brought about this explanation, not as the previous interpretation, and also see Beit Shmuel 32, which shows that he is uncertain about the intent of these words) (and also from what is written in Siman 123, Paragraph 12, it is clear as well).

נה. ורבינו הב"י בסעי' כ"ב אחר שהביא דעת הרמב"ם כתב וז"ל י"א שאם לא ערער הבעל כשר ויש מי שאומר שאין ערעורו מועיל אא"כ כתבו הוא או שהסופר כתבו מפיו עכ"ל וקיצר מאד אבל עכ"פ נראה להדיא כמ"ש מדלא הביא כלל הך דעה שאם נשאת תצא מכלל דס"ל דזהו דעה יחידאה ולא קיי"ל כן ועוד למדנו מדבריו דלהראב"ד שזהו הי"א בלא ערעור כשר בכל עניין אף בכתב הבעל ולדעת הרבוותא שזהו היש מי שאומר בכתב ידי סופר אין הערעור מועיל כלום ובכתבו הוא או הסופר מפיו מועיל ערעורו ובלא ערעור גם בזה כשר ולפ"ז הרמב"ם מחמיר מכולם וגם לדידיה אם נשאת לא תצא כמ"ש בפ"י:

55. And our teacher, the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo), in section 22, after bringing the opinion of the Rambam, wrote as follows: "There are those who say that if the husband does not contest, the get (divorce document) is valid, and there is one who says that the husband's contest is not effective unless he wrote it himself or the scribe wrote it at his dictation." And he was very brief. But in any case, it seems clearly as I have said, since he did not bring at all the opinion that if she remarries she must leave, it implies that he holds this is a singular opinion and we do not follow it. Moreover, we learn from his words that according to the Raavad, which is the opinion that without contest the get is valid in any case, even if written by the husband. And according to the other rabbis, which is the "there is one who says," if written by the scribe, the contest is not effective at all, but if written by him or the scribe at his dictation, the contest is effective. And without contest, even in this case, it is valid. Accordingly, the Rambam is the most stringent of all, and even according to him, if she remarries she does not have to leave, as he wrote in chapter 10.

נו. ובאמת דברי הרמב"ם ז"ל חמורים מאד דמ"ש המגיד משנה שטעמו הוא מפני שמשנה ממטבע שטבעו חכמים זה עצמו לא מצינו רק לעניין בפני נכתב ובפני נחתם שאמרו בגמ' כן אבל בזה שרק חז"ל הזהירו אותנו לעשות כן מנלן דזה מקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים והרי בתקנת ר"ג שהעדים יחתומו בגט עכ"ז אם לא חתמו ונתנו לה בפני ע"מ בלבד הגט כשר וכן בעידי חתימה בלבד ובלא ע"מ כמ"ש בפ"א ויתבאר בסי' קל"ג והרי אין לך משנה ממטבע יותר מזה ועכ"ז פסק דכשר אלא וודאי במקום שלא אמרו חז"ל עצמם דמקרי משנה ממטבע לא אמרינן כן ועוד דמדבריו עצמו באותו פרק דין ט' נשמע טעם אחר בזה שזהו רק מפני לעז של אחרים שכתב כל לשון שיכתוב בה הגט צריך וכו' שלא יהא משמען שני ענייניין עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך ולכך נתכוין וכו' עכ"ל הרי שחשש ללעז הקורא ונ"ל שהוא מפרש כן בגמ' בכל מה שהזהירו דלא לישתמע לישני אחריני הכוונה הוא דלהקורא לא לישתמע לישני אחריני ויוציאו לעז על הגט:

56. Indeed, the words of the Rambam, of blessed memory, are very stringent. What the Maggid Mishneh wrote, that his reasoning is because it deviates from the form that the Sages established, this itself we do not find except regarding the issue of "before me it was written and before me it was signed," where it is stated in the Gemara as such. But in this matter, where the Sages only warned us to do so, from where do we derive that this is considered a deviation from the form established by the Sages? For example, in the enactment of Rabban Gamliel, where witnesses must sign the get, nevertheless, if they did not sign and gave it to her in the presence of two witnesses alone, the get is valid. Similarly, with only signing witnesses and without the presence of others, as stated in chapter one and will be explained in section 133, there is no greater deviation from the form than this, and yet it is ruled as valid. Therefore, certainly in a place where the Sages themselves did not say it is considered a deviation from the form, we do not say so. Moreover, from his own words in that chapter, law 9, another reason is heard, that this is only because of the suspicion of others. He wrote that every language

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

written in the get must be such that it does not imply two different matters, lest the reader say perhaps it was intended for this and that, etc. Hence, he was concerned about the suspicion of the reader. And it seems to me that he interprets the Gemara in all the warnings not to imply different meanings, meaning that the reader should not perceive different meanings and cast suspicion on the get.

נז. ודע דבהארכות הווין של תש"פ הסכימו גדולי האחרונים דהרמב"ם אינו פוסל אא"כ עשאן קטנים כיודין אבל אם עשאן ווין אף שלא האריכן נגד הווין האחרים אין חשש בזה (ב"ש סקל"ב וט"ז סקכ"ד ופר"ח וג"פ סקס"ו) ומ"מ יש להאריכן קודם חתימות העדים או עכ"פ קודם הנתינה ודווקא זה הסופר עצמו אבל אחר לא יתקן אם לא בציוי הבעל דשלא בשעת הדחק אין למסור הגט בלא הארכת הווין כמ"ש הטור בשם הרא"ש וז"ל אם ניתן לה הגט ואין הווין ארוכין והבעל רחוק מכאן לא הייתי פוסלו בשביל זה וכן אם יש בו תקנת עגון כגון שהובא ממקום רחוק יאריכו הווין כי מסתמא הבעל צוה לכתוב כתקון חכמים ואם לא כתב הסופר כראוי ניחא ליה לבעל שיתקנוהו ועל זה יש לסמוך בשעת הדחק עכ"ל וזהו בגט הנשלח אבל כשהבעל לפנינו לא יתקן אחר בלא ציוי הבעל כמ"ש בסי' קכ"ה וכן אם כתבו יוד בודן או שכתבו לי מהך או הה"א דומה לחית יתקנום קודם החתימות ולפחות קודם הנתינה ויתקנו באופן שלא יהיה חשש חק תוכות כמ"ש שם ואע"ג שבאופן זה יהיה גרר או כתיבה על המחק כשר מדינא שכותבין על דבר שיכול להזדייף ואף שאנו אין כותבין כמ"ש שם מ"מ אם הוא באופן שא"א לכתוב גט אחר יעשו כן דזהו פסול מדינא דגמ' והיודע בטיב גיטין יודע איך לתקן וא"א לבאר הכל בכתב:

57. And know that regarding the lengthening of the vavs in the form of a get, the great later authorities agreed that Rambam does not invalidate them unless they are made small like yuds. But if they are made as vavs, even if they are not lengthened to match other vavs, there is no concern with this (Beit Shmuel se'if katan 32, Taz se'if katan 24, Pri Chadash, and Get Pashut se'if katan 66). Nevertheless, they should be lengthened before the signatures of the witnesses or at least before the delivery of the get, and specifically, this should be done by the scribe himself, but another should not correct it unless instructed by the husband. For in a situation that is not pressing, the get should not be delivered without lengthening the vavs, as the Tur wrote in the name of the Rosh: "If the get was given to her and the vavs were not lengthened, and the husband is far away, I would not invalidate it because of this. Similarly, if there is a concern of chained wives, such as the get being brought from a distant place, the vavs should be lengthened because it is assumed that the husband instructed to write it according to the correct procedure of the sages, and if the scribe did not write it properly, the husband would be agreeable to correcting it. And on this one can rely in a pressing situation." And this applies to a get that is sent, but when the husband is present, another person should not correct it without the husband's instruction, as written in Siman 125. Similarly, if a yud was written like a vav or the hey was written like a chet, they should be corrected before the signatures and at least before the delivery. They should be corrected in a manner that there is no concern of chiseling out the letters, as written there. And even though in such a case there may be scraping or writing over an erasure, it is valid according to the law, as writing on something that can be forged is permissible. And even though we do not write this way, as written there, if it is in a manner that it is impossible to write another get, they should do so, as this is a disqualification from the law of the Gemara. And one who knows the laws of gittin knows how to correct, and it is impossible to explain everything in writing.

נח. נוסח הגט של הרא"ש שכותבין וכל שום בין להשמות ובין להמקום וזהו נוסחתו אנא פב"פ דממתא פלונית דיתבא וכו' וכל שום אוחרא וחניכא דאית לי ולאתרי וכו' עכ"ל ואנחנו אין כותבין וכל שום בשום דבר כמ"ש בסי' קכ"ח וקכ"ט ולנוסחת הרא"ש כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסי' זה סעי' ל' וז"ל נהגו לכתוב העומד במקום פלוני קודם וכל שום וי"א דיש לכתוב החניכא קודם העומד במקום פלוני וכן נוהגין במדינות אלו ונהגו לכתוב פלוני בן פלוני ולא בר פלוני ואם כתב בר הגט כשר ונהגו לכתוב וכל שום דאית לי ולאבהתי עכ"ל ואצלינו אין כותבין וכל שום כלל לבד בנהפך כמ"ש שם:

58. The text of the get (divorce document) according to the Rosh includes the phrase "and any name, whether given to the individual or the place." This is his wording: "I, So-and-so son of So-and-so, from such-and-such a place, who resides, etc., and any other name and nickname that I have and for my place, etc." End of quote. However, we do not write "and any name" in any context, as stated in sections 128 and 129. Regarding the Rosh's wording, our sages, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in this section, paragraph 30, as follows: "It is customary to write 'who stands in such-and-such a place' before 'and any name,' and some say to write the nickname before 'who stands in such-and-such a place.' This is the custom in these countries. It is customary to write 'So-and-so son of So-and-so' and not 'Bar So-and-so,' but if 'Bar' is written, the get is valid. It is customary to write 'and any name that I have and for my ancestors.'" End of quote. And with us, we do not write "and any name" at all, except in the reverse manner as stated there.

נט. בגט ארוסה כותבין דהוית ארוסתי ואם כתב דהוית אנתתי כשר דגם ארוסה נקראת אשתו דהרי מקדשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

גם בלשון זה כמ"ש בסי' כ"ז וי"א דה"ה להיפך דאם כתב לאשתו ארוסתי כשר בדיעבד ויש פוסלין בזה (לבוש) ויש להחמיר למעשה (ועט"ז שדחה ג"כ ראית הב"י וכתב כהלבוש):

59. In a get (divorce document) for a betrothed woman, it is written "who was my betrothed." If he wrote "who was my wife," it is valid because a betrothed woman is also called his wife, as he effects betrothal even with this expression, as stated in Siman 27. Some say that the reverse is also true: if he wrote to his wife "my betrothed," it is valid after the fact. However, there are those who invalidate this (Levush), and it is proper to be stringent in practice (and the Taz, who also rejected the Beit Yosef's proof, wrote like the Levush).

ס. שי"ן ועין שהיודין לא היו נוגעין בהם שמופרדין מגוף האותיות וכן היודין שבאלף ושבצדין שאינם נוגעים באות פסק רבינו הב"י בסעי' י"ז שאם התינוק קורא אותם יפה אפילו הם בתורף יש להכשיר במקום עגון וכן אם נדבקו רגלי ההי"ן לגגן פסק דאם תינוק דלא חכים ולא טפש קורא אותם יש להכשיר במקום עגון אפילו אם הוא בתורף ויפריד בסכין עכ"ל וכבר בארנו זה בסי' הקודם סעי' מ"ה דלעניין זה מקילינן בגט יותר מבס"ת דבס"ת אינו מועיל קריאת התינוק לעניין זה ובגט סמכינן מפני דלעצם הכשר הגט יש כמה לשונות של גירושין ולעין הרואה כיון שהתינוק קורא כתקונו אין זה שינוי בשעת הדחק ומ"מ ראוי לתקנו קודם החתימות ועכ"פ קודם הנתינה וזה שכתב רבינו הב"י שיפריד בסכין נ"ל דלאו דווקא קאמר דזהו חק תוכות אלא כלומר שיגרר הרגל ויכתוב כתקונו והוא סמך על מ"ש בעניינים אלו בסי' הקודם (נ"ל):

60. The shin and ayin whose yuds do not touch them, being separated from the body of the letters, and similarly the yuds in the aleph and tzadi that do not touch the letter, our master the Beit Yosef ruled in paragraph 17 that if a child reads them properly, even if they are in a problematic state, they may be deemed acceptable in a situation of agunah (a woman who cannot obtain a divorce). And similarly, if the legs of the heh are attached to its roof, he ruled that if a child who is neither clever nor foolish reads them properly, they may be deemed acceptable in a situation of agunah, even if they are in a problematic state, and one should separate them with a knife. And we have already explained this in the previous section, paragraph 45, that regarding this matter we are more lenient with a get (divorce document) than with a Torah scroll, as in a Torah scroll the reading of a child does not suffice for this matter, but with a get we rely on it because there are many forms of expression for a divorce, and to the eye of the observer, as long as the child reads it correctly, it is not considered a significant change in a pressing situation. Nevertheless, it is proper to correct it before the signatures, and in any case, before the delivery. And what our master the Beit Yosef wrote about separating with a knife, it seems to me that he did not mean this literally, as this would be considered erasure from within the letter, but rather that he should scrape the leg and write it correctly, and he relied on what was written on these matters in the previous section (it seems to me).

סא. עוד כתב בסעי' ד' כיון שאנו מכירין סגנון הדבר אין לפוסלו בשביל דילוג אות אחת עכ"ל וכוונתו אפילו בתורף דבטופס כתב בסעי' מ"ט אם חיסר תיבה אחת מהטופס לא נפסל בכך עכ"ל ולמה לו להשמיענו באות אחד אלא וודאי דגם בתורף אם חסרון האות אינו גורם שינוי בהכוונה אין לפוסלו ולכן כתב רבינו הרמ"א דכ"ש אם חיסר וי"ו שנייה של וכדו וכתב וכד דמאחר שאין העניין משתנה אין פסול בחסרון זה וה"ה אם היו אותיות יתירות כל שאין העניין משתנה אבל אם אם נשתנה העניין פסול ולכן י"א דאם כתב לבריאת עלמה בה"א שהגט פסול דעלמה לשון נערה ויש מכשירין בשעת הדחק עכ"ל ולדעה ראשונה הגט פסול אפילו אם אין הבעל מערער משום דלשון עלמה בה"א יותר סובל לשון נערה מלשון עולם אבל אם כתב לעלמא באלף כשר (ב"ש סקמ"א) והרבה גדולים הכשירו בה"א בשעת הדחק כשא"א להשיג גט אחר (ג"פ סקק"ז והפר"ח מכשיר גם שלא במקום עגון ע"ש):

61. Furthermore, it is written in section 20: Since we recognize the manner of the text, it should not be invalidated due to the omission of a single letter. End quote. His intention is even regarding the essential part of the document. It is written in section 49: If a single word is missing from the template, it is not invalidated because of this. End quote. Why then is it necessary to inform us about a single letter? Certainly, this means that even in the essential part, if the omission of the letter does not cause a change in meaning, it should not be invalidated. Therefore, our teacher, the Rema, wrote that all the more so if the second "vav" of "u'k'du" is omitted and it is written as "u'kd" since the meaning does not change, the omission does not invalidate it. The same applies if there are additional letters, as long as the meaning does not change. However, if the meaning does change, it is invalid. Therefore, some say that if it is written "l'briyat alma" with a "heh" at the end, the get (divorce document) is invalid because "alma" means a young woman. However, some permit it in a pressing situation. End quote. According to the first opinion, the get is invalid even if the husband does not contest it because the term "alma" with a "heh" more closely implies a young woman than the word "olam" (world). But if it is written "l'alma" with an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

aleph, it is valid (Beit Shmuel 141). Many prominent authorities validate it with a "heh" in pressing situations when it is not possible to obtain another get (Get Pashut 167, Pri Hadash also validates it even not in cases of potential agunah, see there).

סב. הלכה פסוקה היא בגמ' (ב"ב קס"ב.) שאין למדין משיטה אחרונה בשטרות ונתבאר בח"מ סי' מ"ד לפיכך צריך הסופר ליזהר שלא יהא בשיטה אחרונה לא ספר תרוכין ולא אגרת שבוקין ולא גט פטורין אלא כדת משה וישראל לבד ולפיכך נהגו לעשותם אותיות גדולות מאד מפני שמה שקודם לזה אין לכתוב מפני הטעם שכתבנו ושיסיים באמצע שיטה אינו נכון מטעם שיש לחוש שהעדים יחתמו בשיטה זו ואז אין למדין משיטה שלפניה ויפסול הודן די יהוי וכו' שזהו עיקרו של גט כמו שנתבאר ולפיכך בהכרח להאריך הרבה באלו האותיות כדי לסיים בסוף שיטה אמנם בדיעבד כשא"א לכתוב גט אחר ויש בזה חשש עגון לא נפסל בכך אפילו אם כתב בשיטה אחרונה הודן דבכה"ג אנו למדין משיטה אחרונה שהרי קיי"ל דבמקום שכותבין שריר וקים למדין משיטה אחרונה כמ"ש בח"מ שם וכדת משה וישראל הוא בגט כשריר וקים בשארי שטרות אלא שלכתחלה אין סומכין על זה מפני שיש מראשונים שפקפקו בזה אבל בדיעבד יש להקל (ועב"י וב"ש סקכ"ט):

62. It is an established law in the Gemara (Bava Batra 162a) that one does not derive legal principles from the last line in documents, as elucidated in Choshen Mishpat, Siman 44. Therefore, the scribe must be careful not to have on the last line phrases such as "a bill of divorce," "a letter of dismissal," or "a writ of release," but only "according to the law of Moses and Israel." Consequently, it is customary to make the letters very large, because the preceding content cannot be written due to the aforementioned reason. Ending in the middle of a line is not appropriate because there is a concern that the witnesses might sign on this line, and then one cannot derive legal principles from the preceding line. This would invalidate the phrase "this is your bill of divorce," which is the main part of the get (divorce document) as explained. Therefore, it is necessary to extend these letters considerably to end at the end of a line. However, if it is impossible to write another get and there is a concern of leaving the woman in a state of "agunah" (a woman who cannot remarry), it is not invalid even if "this is your bill of divorce" is written on the last line. In such a case, we do derive legal principles from the last line, as we hold that where "valid and confirmed" is written, we do derive from the last line, as stated in Choshen Mishpat there. "According to the law of Moses and Israel" in a get is akin to "valid and confirmed" in other documents. However, ideally, one should not rely on this because some of the early authorities questioned it, but in a pressing situation, there is room to be lenient (see Beit Yosef and Beit Shmuel, subparagraph 29).

סג. בסי' קל"ד יתבאר שצריך הבעל לבטל מודעות ומ"מ אין לכתוב בהגט הביטול מודעות דאין כותבין שום תנאי בגט כמ"ש בסי' קמ"ז ואין לשאול לפ"ז בכל החששות שנתבאר בסי' זה ובסי' הקודם שאנו חוששין לזיוף איזה חשש זיוף יכול להיות אצלינו כיון שאין כותבין שום דבר בגט זולת הנוסחא הקבועה די"ל דהרי בשמות האיש והאשה והאבות והמקומות יש לחוש לזיוף ועוד דזה שאין אנו כותבין תנאי בגט הוא מפני החומרא כמ"ש שם ולכן א"א שמפני שקבלנו עלינו חומרא זו נקיל מזה לעניין אחר:

63. In Siman 134, it will be explained that the husband needs to annul declarations. Nevertheless, it should not be written in the get (divorce document) that the declarations are annulled because no condition should be written in a get, as stated in Siman 147. Consequently, one should not question all the concerns mentioned in this Siman and the previous one regarding the fear of forgery. What concern of forgery could there be for us, given that nothing is written in the get except the fixed formula? It can be said that regarding the names of the man, the woman, the fathers, and the places, there is a concern for forgery. Additionally, the reason we do not write conditions in the get is due to stringency, as stated there. Therefore, it is impossible that because we have accepted this stringency upon ourselves, we should be lenient in another matter.

סימן קכז

א. **שצריך לכתוב זמן בגט ודין גט מוקדם ומאוחר ובו מ"ט סעיפים:**
תקנו חכמים לכתוב זמן בגט כיצד בכך וכך בשבת בכך וכך לירח פלוני כך וכך לחשבון פלוני ומפני מה תקנו זה והרי לאו שטרא דגובייא הוא (רש"י י"ז.) שתדע מתי לגבות דלגביית כתובה א"צ זמן דמיד שתוציא הגט גובית כתובתה ואי משום מזונות שתוציא ממנו מה שלותה ואכלה קודם זמן הכתוב בגט ואם לא יהיה בו זמן יאמר שכבר נתגרשה ואין לה עליו מזונות דמשום זה א"צ זמן דיכולה להביא עידי מסירה לב"ד ויעידו על זמן גירושיה (ר"ן ותוס' שם) או שיכתבו לה שטר בפ"ע שהיום נתגרשה (שם) וגם אין לומר דתקנת הזמן היתה לעניין ג' חדשים שצריכה להמתין מלהנשא ואם לא יהיה בו זמן תנשא קודם ותאמר שכבר נתגרשה דמשום זה פשיטא שא"צ דכשתרצה להנשא נאמר לה הביא ראיה מתי נתגרשת (נ"ל) וכן אין לומר דתקנת הזמן היתה כדי שתדע מתי ליטול ממנו פירות נכסיה שהיו בידו ובלא זמן שמיט ואכיל וכשתתבענו לדין יאמר שעתה גרשתיך דמשום זה א"צ זמן דהא קיי"ל יש לבעל פירות עד שעת נתינת הגט לידה אפילו אם כתב הגט זמן רב קודם וא"כ מה שיאכל עד שעת נתינה יאכל בדין ושלא יאכל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחר הנתינה א"צ זמן שביכולתה לבא תיכף אחר הנתינה לב"ד ולהוציא ממנו כל מה שיש ת"י מנכסיה (ער"ן שם) או שתבקש העדים שיכתבו לה מתי נתגרשה (תוס') דכל מה שהוא לטובתה א"צ זמן מטעמים שנתבארו:

1. **It is necessary to write the date on a get, and the laws of a predated or postdated get, consisting of 49 sections:** The sages instituted that a date must be written on a get. How so? By stating: "On such and such a day of the week, on such and such a day of a certain month, in such and such a year according to a certain reckoning." And why did they institute this? After all, it is not a document of collection (Rashi 17a) that would indicate when to collect, for the collection of a ketubah does not require a date, since as soon as she presents the get, she collects her ketubah. And if it is due to sustenance, to reclaim what she borrowed and consumed before the date written in the get, if there is no date, he might claim that she was already divorced and thus not entitled to sustenance. This reason does not require a date, as she can bring witnesses to the court who will testify about the time of her divorce (Ran and Tosafot there), or they can write her a separate document stating that she was divorced on that day (there). Moreover, one cannot say that the institution of the date was for the issue of the three months she must wait before remarrying, and if there is no date, she might marry earlier and claim she was already divorced. This reason clearly does not require a date, as when she wishes to remarry, we will ask her to bring proof of when she was divorced (in my opinion). Similarly, one cannot say that the institution of the date was to determine when to take the fruits of her property that were in his possession. Without a date, he might consume them, and when she demands them in court, he could claim that he divorced her just now. This reason does not require a date, as we establish that the husband has the right to the fruits until the moment the get is given to her, even if the get was written much earlier. Therefore, whatever he consumes until the moment of giving is consumed lawfully, and to prevent him from consuming the fruits after the giving, a date is not necessary, since she can come immediately after the giving to the court and reclaim whatever is in his possession from her property (Ran there), or she can ask the witnesses to write for her the date of her divorce (Tosafot). For everything that is in her favor, a date is not required for the reasons explained.

ב. אמנם התקנה היתה אמרו חז"ל (שם) מפני גדר זנות משום שפעמים שאדם נשוי קרובתו ותזנה תחתיו וירצה לחפות עליה ויתן לה גט אחר הזנות ולא יכתוב בו הזמן ותאמר קודם הזנות נתגרשתי וכן איתא בירושלמי פ"ד דגיטין (ה"ג) מפני מה התקינו זמן בגט מפני מעשה שאירע מעשה באחד שהיה נשוי את בת אחותו וזינתה עד שהיא א"א הלך והקדים זמנו בגט אמר מוטב שתדון כפנויה ואל תדון בא"א עכ"ל והביאו הרי"ף והרא"ש ע"ש וה"פ דקודם שהתקינו לכתוב זמן בגט לא השגיחו העדים על הזמן והיה ביכולתו לכתוב גם מוקדם והיא תסכים לזה כיון שלטובתה הוא אבל אחר שהתקינו זמן לא יוכל לכתוב מוקדם דהעדים לא יחתומו עליו וכן העידי מסירה לא יניחו לתת גט כזה ובאמת קודם התקנה לא היה צריך לעשותו מוקדם שיכול לכתוב לה גט בלא זמן ונותן לה וכשיעידו בב"ד על זנותה תוציאה גיטה ותאמר גרושה הייתי ופנויה באותה שעה (רש"י) ולא אמרינן אוקמה בחזקת א"א והשתא הוא דאיגרשה כיון שהיא גרושה לפנינו ואדרבא אוקמה בחזקת כשרות שלא זינתה כשהיתה א"א (ר"ן) (וצ"ע במ"ש הראשונים בשם העיטור דהירושלמי לא ס"ל טעם דשמא יחפה דהן אמת דבפ"ב אומר טעם דפירי אבל בפ"ד אומר טעם דשמא יחפה כמ"ש וצ"ל דכוונתו על ר' יוחנן דבש"ס שלנו אומר טעמא דשמא יחפה ובירושלמי אומר טעמא דפירי):

2. Indeed, the ordinance was established. The Sages said (there), "Because of a safeguard against promiscuity," for sometimes a man is married to his relative, and she commits adultery under him, and he wishes to cover for her. So, he gives her a get (divorce document) after the adultery and does not write the date on it, and she will claim, "I was divorced before the adultery." And so it is in the Jerusalem Talmud, Chapter 4 of Gittin (Halacha 3): "Why did they establish a date in the get? Because of an incident that occurred: There was a man who was married to his niece, and she committed adultery while she was still married. He went and predated the get, saying, 'It is better that she be judged as a single woman rather than as a married woman.'" This is the end of the quote, and it is brought by the Rif and the Rosh there. And the explanation is: Before they established writing the date in the get, the witnesses did not pay attention to the time, and it was possible for him to write it earlier, and she would agree to this because it was to her benefit. But after they established the date, he could not predate it because the witnesses would not sign it, and likewise, the delivery witnesses would not allow giving such a get. And indeed, before the ordinance, it was not necessary to predate it, for he could write her a get without a date and give it to her. And when they would testify in the court about her adultery, she would produce her get and claim, "I was already divorced and single at that time" (Rashi). And we do not say, "Presume her to be married and only now divorced," since she is divorced before us. On the contrary, we presume her to be of valid status, not having committed adultery while married (Ran). (There is a difficulty with what the early authorities

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

wrote in the name of the Itur, that the Jerusalem Talmud does not hold this reasoning of 'perhaps he will cover for her.' It is true that in Chapter 2, it gives the reason of 'fruit,' but in Chapter 4, it gives the reason of 'perhaps he will cover for her,' as mentioned. And it must be said that his intention was regarding Rabbi Yochanan, that in our Talmud, he gives the reason of 'perhaps he will cover for her,' and in the Jerusalem Talmud, he gives the reason of 'fruit').

ג. ואין לשאול הא תינח בזמן שבהמ"ק היה קיים והיו דנים ד"נ אבל בזמה"ז מאי נ"מ דבאמת גם בזמה"ז יהיה ברצונו לחפות עליה שלא יהיה הולד ממזר ועוד שלא תיאסר עליו אם זינתה קודם גירושין אבל לאחר גירושין אם זינתה מותרת לחזור לו (רא"ש שם) ואין לשאול דלפ"ז למה לנו הטעם להצילה ממיתה די"ל דבלא טעם הצלה ממיתה לא היו מתקנין זמן דגם בלא זמן כשירצה להחזירה נאמר לו הבא ראיה שזינתה אחר הגירושין והבן כשירצה לקחת אשה נאמר לו להביא ראיה ולכן עיקר התקנה היה כדי להצילה ממיתה וכיון שגזרו מפני זה מחזקינן התקנה מפני הטעמים שנתבארו ג"כ (שם):

3. And one should not ask, this reasoning makes sense when the Holy Temple was standing and they would judge capital cases, but in our time, what difference does it make? Indeed, even in our time, it is his will to cover for her so that the child will not be a mamzer, and furthermore, she will not be forbidden to him if she committed adultery before the divorce. However, if she committed adultery after the divorce, she is permitted to return to him (Rosh there). And one should not ask, according to this, why do we need the reason to save her from death? It can be said that without the reason of saving her from death, they would not have instituted the time period, for even without the time period, when he wishes to take her back, we would say to him, bring proof that she committed adultery after the divorce, and similarly, when the son wishes to marry a woman, we would say to him to bring proof. Therefore, the main institution was in order to save her from death, and since they decreed for this reason, we uphold the institution for the reasons that have been explained as well (there).

ד. אמנם יש בזה שאלה גדולה דאיך אפשר דעיקר התקנה היתה כדי להצילה ממיתה והא אין ממיתין בלא התראה והעדים שהתרו בה ממ"נ אם יודעים שהיא עדיין א"א לא יועיל ערמותו שיתן לה גט כיון שיודעים העדים שהיא עדיין א"א ואם אינם יודעים בלא זה אין ממיתין אותה דהוה אצל העדים התראת ספק די"ל דלעולם החשש הוא שמא לא ידעו העדים ואי משום התראת ספק הרי קיי"ל דהתראת ספק שמה התראה כמ"ש הרמב"ם בפט"ז מסנהדרין ע"ש ועוד דמרא דשמעתא בש"ס דילן שאומר הטעם הוא ר' יוחנן ואיהו ס"ל דהתראת ספק שמה התראה (מכות ט"ו:) ועוד דהאמת הוא דאין זה התראת ספק דהתראת ספק לא מקרי אלא כשהספק הוא גם אצל העושה העבירה אבל כשלהעושה העבירה ברורה אע"ג דהעדים המתרים בו אינם יודעים מקרי התראת וודאי דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד וכיון שהעובר יודע הוה התראה טובה (תוס' פסחים ס"ג: ובזה א"ש מה דאמר לר"ל בגיטין שם זנות לא שכיח ולמה לו לומר כן הלא איהו ס"ל במכות שם דלא שמה התראה אבל אי הוה התראת וודאי הוכרח לטעם זה ודו"ק):

4. However, there is a significant question regarding this matter: How is it possible that the primary ordinance was established to save her from death, when in fact one is not executed without a warning? And the witnesses who warned her, if they know that she is still a married woman, his cunning by giving her a get (divorce document) will not help since the witnesses know that she is still married. And if they do not know, without this she is not executed, as it would be a doubtful warning for the witnesses. It can be said that the concern is always that the witnesses might not know, and if it is because of a doubtful warning, it is established that a doubtful warning is considered a warning, as the Rambam wrote in Chapter 16 of Sanhedrin. Furthermore, the master of the discussion in our Talmud, who says the reason is Rabbi Yochanan, and he holds that a doubtful warning is considered a warning (Makkot 15b). Moreover, the truth is that this is not a doubtful warning, for a doubtful warning is only called such when the doubt exists for the transgressor as well. But when the transgressor is clear about it, even though the warning witnesses do not know, it is called a definite warning since the warning is only given to distinguish between inadvertent and deliberate transgression. And since the transgressor knows, it is a proper warning (Tosafot Pesachim 63b). And with this, what is said to Rabbi Lish Lakish in Gittin there becomes clear: Adultery is not common, and why does he need to say this? Doesn't he hold in Makkot there that it is not considered a warning? But if it were a definite warning, he would be compelled to this reasoning. Pay close attention to this.

ה. ואם נתגרשה בגט שאין בו זמן לא תנשא אך אם נשאת לא תצא אפילו כשאין לה בנים מהשני דזהו מהשלשה גיטין הפסולים (פ"ו.) דתנן בהו דאם נשאת הולד כשר ופסקו בגמ' שם דאם נשאת לעולם לא תצא ע"ש ואין לשאול דלפ"ז מה הועילו חכמים בתקנתן הא כשירצה להצילה ממיתה יכתוב לה גט בלא זמן ותאמר שזינתה אח"כ ואע"ג דזהו ריעותא נגד שארי גיטין מ"מ לא נוכל להמיתה כשתאמר שהיתה מגורשת קודם הזנות (ב"ש סק"א) אמנם התועלת הוא דכיון דלכתחלה אסורה להנשא לא ירצה הסופר לכתוב והעדים לא ירצו לחתום (רש"י) ובזמה"ז פשיטא דאף אם ישיג גט כזה מ"מ לא נאמין להם שיחזירנה וגם הולד לא נכשיר מפני הריעותא נגד שארי הגיטין שלא נכתב כתקון חז"ל (ב"ש):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5. And if she was divorced with a get (bill of divorce) that does not have a date, she should not remarry. However, if she did remarry, she does not have to leave her second husband, even if she has no children from the second marriage. This is because it is one of the three invalid gittin (bills of divorce) mentioned (in Gittin 86a), where it is taught that if she remarries, the child is legitimate, and the Gemara rules there that if she remarries, she never has to leave (the second husband). And one should not ask, according to this, what did the Sages accomplish with their decree, since if he wants to save her from death, he can write her a get without a date, and she can claim that she committed adultery afterward. Although this is a flaw compared to other gittin, we still cannot execute her if she claims that she was divorced before the adultery (Beit Shmuel 1). However, the benefit is that since it is initially forbidden for her to remarry, the scribe will not want to write it, and the witnesses will not want to sign it (Rashi). And nowadays, it is obvious that even if such a get is obtained, we will not believe them to take her back, and we will not consider the child legitimate due to the flaw compared to other gittin that are written according to the enactment of the Sages (Beit Shmuel).

ו. ודע דיש מרבותינו דס"ל דלפי מה דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי כשר הגט בלא זמן דכמו שתקנו שהעדים יחתומו על הגט מפני תקון העולם ומ"מ כשר גם בלא ע"ח כמ"ש בסי' קל"ג כמו כן הזמן שתקנו ג"כ מפני תקון העולם כשר ג"כ גם בלא זמן ותנשא בו לכתחלה דהעידי מסירה יעידו על הגט ועל הזמן (רשב"ם ב"ב קע"ב: ותוס' שם והגהמ"י פ"א אות נ' בשם העיטור) אבל כל הראשונים לא כתבו כן ואין מדמין גזירות חכמים זל"ז ועוד דהכא התקון העולם הוא מפני חשש ממזרות ואינו דומה לתקון העולם דחתימות שהוא מפני תקון האשה ובטור וש"ע לא הובא דעה זו כלל (עב"י וב"ש) ויש מי שאומר דכשיש עידי חתימה וודאי פסול כדעת רוב הפוסקים אבל כשאין ע"ח כלל בגט יש להכשיר במקום עגון מפני שא"א לבא לידי חיפוי דהא בע"כ צריכה להביא ע"מ כשתרצה להנשא כמ"ש בסי' קכ"ד וישאלו אצלם מתי נתגרשה (ת"ג וג"פ) אבל מסתימת לשון הפוסקים לא משמע כן וצ"ע לדינא וגם מירושלמי לא משמע כן (דאומר בפ"ב ה"ב דלר"ש דמכשיר בנכתב ביום ונחתם בלילה וס"ל כר"א דע"מ כרתי יש חילוק בין רוצה להחתים עדים או לא משמע להדיא דלת"ק בכל עניין פסול ע"ש היטב):

6. And know that there are some of our rabbis who hold that according to Rabbi Eliezer, who says that "delivery of the document effects the divorce," a get (divorce document) is valid without a date. Just as they instituted that the witnesses should sign the get for the betterment of the world, and nevertheless, it is valid even without the witnesses' signatures as stated in Siman 133, so too the date, which was also instituted for the betterment of the world, the get is valid even without a date, and she may marry l'chatchila (ideally) based on the witnesses of delivery who will testify about the get and the date (Rashbam, Bava Batra 172b, and Tosafot there, and Hagahot Maimoniyot, Chapter 1, Note 50, in the name of the Itur). However, all the early authorities did not write this, and do not compare different rabbinic decrees to one another. Moreover, here the betterment of the world is due to the concern of mamzerut (illegitimacy), which is not comparable to the betterment of the world regarding the signatures, which is for the protection of the woman. And in the Tur and Shulchan Aruch, this opinion is not mentioned at all (see Beit Yosef and Beit Shmuel). There are those who say that when there are signed witnesses, it is certainly invalid according to the majority of the poskim (decisors), but when there are no signed witnesses at all on the get, it should be validated in a case of agunah (a woman who cannot remarry) because it is impossible to come to cover-up, as she will necessarily have to present the witnesses of delivery when she wishes to remarry, as stated in Siman 124, and they will be asked when the divorce took place (Tosafot Gittin and Gilyon Maharsha). However, from the general language of the poskim, it does not seem so, and this requires further investigation for the halacha. Also, from the Jerusalem Talmud, it does not seem so (for it says in Chapter 2, Halacha 2, that according to Rabbi Shimon, who validates a get written by day and signed by night and holds like Rabbi Eliezer that "delivery of the document effects the divorce," there is a distinction between wanting to have witnesses sign or not, which clearly implies that according to the first opinion, in any case, it is invalid. See there carefully).

ז. ויש מי ששאל שאלה גדולה לשיטת הפוסקים דמשנתן עיניו לגרשה שוב אינו יורשה (זהו שיטת רשב"ם ב"ב קמ"ו: בהך דתותרנית) א"כ מה שאלו חז"ל מפני מה תקנו זמן בגיטין הא י"ל כדי שאם תמות האשה בין כתיבת הגט לנתינתו דלא יירשנה ואם שלח גט ממדה"י וקודם שהגיע הגט לידה מתה האשה אם לא יהיה בו זמן יאמר שמתה קודם כתיבת הגט וע"י הזמן מתברר שמתה אח"כ ולשמא תמות וודאי חיישינן אלא וודאי דלא קיי"ל כדעה זו (ג"פ סק"ב) ולפ"ז יש להקשות על רבינו הרמ"א בסי' צ' סעי' ה' שפסק דבמורד על אשתו אינו יורשה כשאינו נוהג בה מנהג אישות ע"ש וממילא דמשעת הכתיבה אינו נוהג בה מנהג אישות כמ"ש שם בסעי' כ"ד א"כ נ"מ לעניין ירושה אמנם לפי מה שבארנו שם דזה אינו אלא באינו ציית דינא או שהב"ד אין מזדקקין לזה א"ש דבכה"ג לא שכיח ורובא דרובא מזדקקים הב"ד וציית דינא ויורשה עד הנתינה:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

7. And there is someone who asked a great question according to the opinion of the authorities that if a man sets his eyes on divorcing his wife, he can no longer inherit her (this is the opinion of the Rashbam in Bava Batra 146 regarding the case of the "Toteranit"). If so, what did the Sages ask, why did they institute a date in divorce documents? One could say it is so that if the woman dies between the writing of the get and its delivery, he will not inherit her. And if he sent the get from overseas and before it reached her hand the woman died, if there was no date in it, it could be claimed that she died before the writing of the get, and by the date it is clarified that she died afterward. And we certainly take into account the possibility of her death. Rather, it is certain that we do not hold by this opinion (Gra, Even HaEzer 2). According to this, one could question our master the Rema in Siman 90, Section 5, who ruled that if a man rebels against his wife, he does not inherit her when he does not treat her in the manner of a husband. And consequently, from the time of writing the get he does not treat her in the manner of a husband, as it says there in Section 24. If so, this has implications for inheritance. However, according to what we have explained there, this only applies when he does not abide by the law or the court does not attend to this. This is understandable, because in such cases it is not common, and in the majority of cases, the court attends to it and he abides by the law and inherits her until the delivery of the get.

ח. כיון דגט בלא זמן פסול כ"ש דאם היה הזמן מוקדם דפסול וכך שנינו במשנה נכתב ביום ונחתם בלילה פסול אבל נכתב בלילה ונחתם ביום כשר (י"ז.) דהלילה הולך אחר היום ופסק הרמב"ם בפ"א דין כ"ה דאפילו היו עסוקים באותו עניין פסול ואע"ג דבשטרות ובכתובה כשעסוקים באותו עניין לא מקרי מוקדם כמ"ש בח"מ סי' מ"ג מ"מ בגט פסול דבשארי שטרות כשר דכשעסוקים באותו עניין יצא הקול מזמן הכתיבה (רש"י י"ח.) אבל בגט לאו בקול תליא מילתא ועד שימסור לה היא א"א ויש לחוש לחיפוי זנות (עב"ש סק"ג) אבל הרא"ש (פ"ב ס"ז) חולק עליו וס"ל דבעסוקים באותו עניין כשר גם בגט דכן משמע מפשטות סוגית הש"ס דגם אגט קאי דכל שעסוקים באותו עניין חשוב כיום אחד (וגם הרשב"א שם והיש"ש פ"ב ס"ט השיגו על הרמב"ם ולא עוד אלא שיש גורסים להדיא בגמ' שם לא שנו דגט שנכתב וכו' אלא בשאין עסוקין בא"ע וכו' ע"ש):

8. Since a get (divorce document) without a date is invalid, all the more so if the date is early, it is invalid. And thus it is taught in the Mishnah: if it was written during the day and signed at night, it is invalid; but if it was written at night and signed during the day, it is valid (Gittin 17a), because the night follows the day. Rambam rules in Chapter 1, Law 25, that even if they were engaged in that matter, it is invalid. And although in other documents and in a ketubah, if they are engaged in that matter, it is not considered early, as it says in Choshen Mishpat, Siman 43, nevertheless, in a get, it is invalid. In other documents, it is valid because when they are engaged in that matter, the voice (report) goes out from the time of the writing (Rashi Gittin 18a), but in a get, it is not dependent on the voice, and until it is delivered to her, it is impossible, and there is a concern for covering up adultery (Beit Shmuel, section 3). However, the Rosh (Chapter 2, Siman 7) disagrees and holds that if they are engaged in that matter, it is also valid for a get, for this is implied by the simple reading of the Talmudic passage, that it also applies to a get, that as long as they are engaged in that matter, it is considered as one day (and also the Rashba there and the Shitah Mekubetzet in Chapter 2, Siman 9, disagreed with the Rambam, and furthermore, there are those who explicitly have the text in the Gemara there: "They only taught that a get written etc., only when they are not engaged in that matter etc.").

ט. עוד כתב הרמב"ם שם דכשם שמוקדם פסול כמו כן גט מאוחר שכתבו הזמן דלהבא פסול וחלקו עליו כל הראשונים דבמאוחר לא שייך חשש דחיפוי זנות דהא אדרבה מאריך זמן אישותה וי"א שטעמו של הרמב"ם הוא דגזרינן מאוחר אטו מוקדם (המפרש) ודוחק הוא דאיך נגזור גזירות מעצמינו וי"א שטעמו מפני שתפסיד האשה פירות שמשעת נתינת הגט עד זמן הכתוב בו (כ"מ) שהרי הבעל יאכל הפירות גם אח"כ וכשתתבענו לדין יאמר לה הראיני גיטך שנתגרשת בזמן פלוני:

9. The Rambam further wrote there that just as an early-dated get (divorce document) is invalid, so too a get with a post-dated time written for the future is invalid. However, all the early authorities disagreed with him regarding a post-dated get, as there is no concern of covering up adultery in such a case. On the contrary, it extends the time of her marital status. Some say that the Rambam's reasoning is that we decree against a post-dated get because of an early-dated get (commentary), but this is difficult, for how can we impose decrees on our own? Others say that his reasoning is because the woman will lose the produce (benefits) from the time the get is given until the date written in it, as the husband will consume the produce even afterwards. When she takes him to court, he will say to her, "Show me your get, which states you were divorced at such-and-such a time."

י. ועוד דגם לחפוי דזנות יש לחוש במאוחר כמ"ש הר"ן ז"ל שיכתוב זמנו של גט לאחר כמה ימים ותוציא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

את גיטה ותאמר קודם זנות נתגרשתי ואין זמנו של הגט מוכיח שהרי בע"כ אנו רואים שהוא מאוחר וה"ל כגט שאין בו זמן ויש ראיה לזה מיבמות (קט"ז. דאמר שם חיישינן דילמא בגמלא פרחא וכו' ולמה לא אמר חיישינן שמא מאוחר הוא כ"כ הכ"מ ע"ש):

10. Furthermore, there is also concern about the possibility of covering up an act of infidelity if the get (divorce document) is postdated, as the Ran (Rabbeinu Nissim) of blessed memory wrote. He explains that one might write the date of the get several days later, and the woman could present her get and claim that she was divorced before the act of infidelity, even though the date on the get does not prove it. This is because it is evident that the get is postdated, and it is considered like a get without a date. There is proof for this from Yevamot 116a, where it is stated that we are concerned lest it was delivered via a flying camel (i.e., in an unlikely manner). Why not consider that it might be postdated? This is what the Kesef Mishneh wrote there.

יא. והפוסקים המכשירים במאוחר י"א דכשר להנשא בו מיד וא"צ להמתין עד זמן הגט (ראב"ד שם) ורק הפירות אוכל עד זמנו של גט וכן כתובתה לא תגבה קודם (שם) וי"א דאין הגירושין חלין עד הזמן (תוס' י"ז. ד"ה ר"ל) וכדעה זו פסקו הרא"ש והטור והש"ע בסעי' ט' וצריכין לתפוס לדינא כשני הדעות לחומרא לעניין אם קבלה קדושין מאחר (ב"ש סקט"ו) ופשוט הוא דלדינא יש לחוש גם לדעת הרמב"ם דמאוחר פסול ואין מניחין אותה להנשא רק בגט אחר ואולי במקום עגון יש לסמוך על דעת רוב הפוסקים החולקים על הרמב"ם ומכשירים במאוחר לזמן הכתוב בו ודע דזה שכתבנו לדעה ראשונה דאין לה פירות וכתובה עד זמנו של גט זהו כשכתבו מאוחר מדעתה שהסכימה לזה והוה כמו שמחלה לו עד זמנו של גט אבל אם כתב שלא מדעתה נוטלת הכתובה מיד ואינו אוכל פירותיה מיד (רא"ש סי' ה') וזהו לדעה ראשונה שהגט חל מיד אבל להי"א וודאי דאינה נוטלת כתובתה קודם הזמן הכתוב בגט דאיך תטול כתובתה כשעדיין לא חלים הגירושין וגם הפירות אוכל עד הזמן הכתוב בהגט (שם) ולפ"ז נסתלקה החששא דפירות שבסעי' ט' וגם לחששא דזנות שכתבנו בסעי' הקודם י"ל דאין חשש בזה דכיון שידוע שאיחרו הזמן יחקורו היטב שזינתה קודם הגירושין ולא דמי לאין בו זמן שלא יתנו אל לבם כלל (עב"י וב"ש):

11. The halachic authorities who permit a delayed get (divorce document) say that it is valid for her to remarry immediately and there is no need to wait until the time specified in the get (Raavad there). However, the husband may eat the fruits (benefits) until the time specified in the get, and she may not collect her ketubah (marriage contract payment) beforehand (there). Others say that the divorce does not take effect until the specified time (Tosafot 17a, d.h. "Reish Lakish"), and according to this opinion, the Rosh, Tur, and Shulchan Aruch rule in section 9. One must be stringent and consider both opinions regarding whether she accepted betrothal from another man (Beit Shmuel, section 15). It is clear that practically, one should also be concerned for the Rambam's opinion that a delayed get is invalid, and she should not be allowed to remarry without another get. Perhaps, in a situation of potential agunah (a woman unable to remarry), one may rely on the majority of poskim who disagree with the Rambam and validate a delayed get according to the specified time. Know that what we wrote according to the first opinion, that she has no fruits or ketubah until the time of the get, applies if the get was delayed with her consent, as it is like she forgave him until the time of the get. But if it was written without her consent, she collects the ketubah immediately, and he does not eat her fruits immediately (Rosh, section 5). This is according to the first opinion that the get takes effect immediately, but according to the second opinion, she certainly does not collect her ketubah before the specified time in the get, as how could she collect her ketubah if the divorce has not yet taken effect? Also, he eats the fruits until the specified time in the get (there). Therefore, the concern regarding the fruits in section 9 is removed, and regarding the concern of promiscuity mentioned in the previous section, it can be said that there is no concern, since it is known that the time was delayed, they will investigate thoroughly to ensure she engaged in promiscuity before the divorce, unlike a get without a specified time, where they would not consider it at all (Bach and Beit Shmuel).

יב. זה שמוקדם פסול י"א דדווקא מוקדם שזמן הגט קודם החתימות כגון שנכתב ונחתם במרחשון ונכתב בו בתשרי וכן נמי מאוחר להרמב"ם שנכתב ונחתם בתשרי וכתוב בו במרחשון אבל אם היה עומד בתשרי וכתב הגט לשמה כהלכתו וכתוב בו זמן מרחשון וחתמו בו העדים שנכתב הגט בפניהם בו ביום הכתוב בגט נראה דכשר דלא חשבינן ליה מוקדם ומאוחר הואיל וזמן הכתוב בגט והחתימה הכל ביום אחד וזהו שכתב הרמב"ם עד שיחתמו בו בזמן כתיבתו כלומר בזמן הכתוב בגט ולא אמר ביום כתיבתו והאי דאמרינן נכתב ביום ונחתם בלילה פסול דווקא שנכתב בו זמן ונחתם בלילה אחר הזמן עכ"ל המפרש להרמב"ם שם (והב"י הביאו בבד"ה ויש שם חסרון ע"ש ודע שאין זה המגיד משנה דכבר כתב הריב"ש בס"ס קי"ז דבג' פרקים ראשונים מגירושין חסר המ"מ וגם הלשון מוכיח כן):

12. That which is written earlier is invalid. Some say that specifically, an earlier date invalidates [the get] when the date of the get precedes the signatures, such as if it was written and signed in Marcheshvan but it was written in it as Tishrei. Similarly, according to the Rambam, if it was written and signed in Tishrei and it is written in it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as Marcheshvan, it is invalid. However, if he was standing in Tishrei and wrote the get for her sake according to the law and it was written in it the date of Marcheshvan, and the witnesses signed on it, and the get was written before them on the same day as written in the get, it seems to be valid. For we do not consider it earlier or later since the date written in the get and the signing all occurred on the same day. This is what the Rambam wrote: "Until they sign it at the time of its writing," meaning at the time written in the get, not on the day of its writing. And that which we say that if it was written during the day and signed at night, it is invalid, is specifically when it was written with a date and signed at night after the date. This is the explanation of the commentator on the Rambam there (and the Beit Yosef brought it in Bedek HaBayit and there is a deficiency there, see there. And know that this is not the Maggid Mishneh, for the Rivash already wrote at the end of Siman 117 that in the first three chapters of Gittin, the Maggid Mishneh is missing. And the language also proves this).

יג. ביאור הדברים דלא על עצם הכתיבה קפדינן שלא יהא מוקדם להחתימות אלא על הזמן הכתוב בו ולכן אם כתבו מקודם והזמן נכתב על כמה ימים אח"כ והעדים חתמו ביום שהזמן נכתב בהגט כשר והנה להסוברים דמאוחר כשר אין בזה רבותא כלל ורק להרמב"ם שפוסל מאוחר והיה מקום לומר דרק אם כתבוהו על זמן מאוחר פסול קמ"ל כיון דהעדים חתמו ביום הזמן לא מקרי מאוחר ואע"ג דקיי"ל כר"א דוכתב לה אכתב הגט קאי ולא על חתימות העדים מ"מ אחרי שלהחתימות אין כאן איחור אין כאן קלקול:

13. The explanation of the matter is that we do not insist that the writing itself should not precede the signatures, but rather on the date written in it. Therefore, if it was written previously and the date was written several days later and the witnesses signed on the day the date was written, the get (divorce document) is valid. Now, according to those who hold that a postdated get is valid, this is not a novelty at all. Only according to Rambam, who invalidates a postdated get, and it could be said that only if it was written for a future date is it invalid, we learn that since the witnesses signed on the day of the date, it is not called postdated. And even though we hold according to Rabbi Eliezer that "and he writes her" refers to the writing of the get and not to the signatures of the witnesses, nevertheless, since there is no delay in the signatures, there is no defect here.

יד. והנה הרמב"ם כתב על גט מוקדם לשון פסול וכן על מאוחר לשיטתו וכללא כייל בפ"י דכל מקום שכתב פסול ולא בטל ה"ז פסול מדרבנן ונפסלה בו מן הכהונה מן התורה ולא תנשא לכתחלה ואם נשאת לא תצא וכותב גט אחר כשר ונותן לה והולד כשר ע"ש ויש להסתפק אם דינו ממש כגט שאין בו זמן דגם באין לה בנים לא תצא או לא וי"א דבזה חמירא מאין בו זמן ואם אין לה בנים תצא (ר"ן בפ"ט ד"ה וגט מוקדם) וי"א דאין חילוק וגם באין לה בנים לא תצא (שם בשם איכא מ"ד):

14. Now, the Rambam wrote regarding an early-dated get (divorce document) that it is invalid, and similarly about a late-dated one according to his view. He established a general rule in Chapter 10 that in any place where he wrote "invalid" and not "null," it is invalid rabbinically. However, it disqualifies her from marrying a kohen by Torah law, and she should not marry initially, but if she did marry, she does not need to divorce. A new valid get is written and given to her, and the child is legitimate. There is a doubt whether its status is exactly like a get without a date, where even if she has no children, she does not need to divorce, or not. Some say that in this case, it is more stringent than a get without a date, and if she has no children, she should divorce (Ran, Chapter 9, s.v. "an early-dated get"). Others say there is no difference, and even if she has no children, she does not need to divorce (ibid., in the name of some opinions).

טו. אבל הטור כתב וז"ל כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשו' אם נתגרשה בגט מוקדם ולא נודע פסולו עד שקדשה אחר דלא תפסו בה קדושי שני וא"צ גט ממנו ומותרת לחזור לראשון עכ"ל ודבריו תמוהין מאין לו להקל כל כך והלא פסולו אינו אלא מדרבנן ואע"ג דזמן חשבינן מהתורף כמ"ש הטור בסי' קכ"ג מ"מ פשיטא שאין זה רק לחומרא ולא לקולא כמ"ש שם וכבר תמה רבינו הב"י בספרו הגדול על דבריו ע"ש ויש מי שאומר שטעמו כיון שלא נודע פסולו עד אחר שקדשה השני הוה קדושי טעות שאלו ידע השני שאין הגט כשר לא היה מקדשה (ב"ח) וא"א לומר כן דקדושי טעות אינו אלא בתנאי שקדשה ע"מ שאין בה מומין וכיוצא בזה שדבר בפירוש אבל לא בדבר שלא דבר (ט"ז) ומי עדיף איסור זה מחייבי לאוין דאפילו בלא הכיר בה שהיא מחייבי לאוין הקדושין תופסים וצריכה גט וכ"ש בשניות לעריות כדמוכח ממה שנתבאר בסי' קט"ז ע"ש וכ"ש בפסול מוקדם שהוא דרבנן ויש מי שרוצה לומר שטעמו מפני שהעדים פסולים שחתמו א"ע על גט מוקדם (ג"פ בשם ג"ת):

15. However, the Tur wrote as follows: "My father, the Rosh, of blessed memory, wrote in a responsum: If a woman was divorced with an antedated get (bill of divorce) and its invalidity was not known until after another man betrothed her, the second betrothal does not take effect and she does not need a get from him, and she is permitted to return to the first husband." End quote. His words are perplexing—how can he be so lenient? After all, its invalidity is only rabbinic. And even though the date is considered a significant part of the get, as the Tur wrote in Siman 123, it is clear that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this is only a stringency and not a leniency, as he wrote there. And already our master, the Beit Yosef, expressed wonder about this in his great book. There is someone who says that the reason is that since the invalidity was not known until after the second betrothal, it is considered a mistaken betrothal, because if the second man had known that the get was invalid, he would not have betrothed her (Bach). But it is impossible to say this, as a mistaken betrothal only applies in cases where there was an explicit condition, such as betrothing on the condition that there are no defects and similar cases, but not in cases where nothing was specified (Taz). And is this prohibition more serious than other prohibitions punishable by lashes, where even if he did not know that she was prohibited, the betrothal takes effect and she requires a get? How much more so with secondary prohibitions related to forbidden relations, as is evident from what was explained in Siman 116. And how much more so with an antedated get, which is a rabbinic issue. There are those who wish to say that the reason is because the witnesses who signed the antedated get were disqualified (Gra in the name of Ginat Veradim).

טז. אמנם אין זה רק אם העדים ידעו שהוא מוקדם והם עצמם היו עידי המסירה דאלו לא ידעו הרי לא נפסלו ואפילו ידעו אם עידי מסירה היו אחרים כשרים אין זה רק פסול דרבנן וכל זה אינו מבואר בדברי הרא"ש (שם) ויש מי שרוצה לחלק בין נתקדשה לנשאת (שם בשם ר"י מינץ) ואין עיקר לדברים הללו כדמוכח מכמה מקומות (שם) ויש מי שרוצה לומר טעם נכון בזה דזהו וודאי כיון שלא נתוודע הפסול עד אחר קדושי שני ש"מ שלא נעשה בכוונה מהבעל אלא משגיאת הסופר והבעל וודאי אמר לו לכתוב גט כשר כדרך העולם וממילא דזהו שינוי משליחות הבעל ובטלה שליחותו והוה כלא נכתב ברשות הבעל והוי שלא לשמה דהגט בטל מן התורה (ג"פ ססק"ו) (והיש"ש פ"ב סי"ב דחה תשו' זו בשתי ידים וכתב שדברי שגגה הם ע"ש ולפמ"ש יש בזה סברא טובה):

16. However, this only applies if the witnesses knew that it was predated, and they themselves were the witnesses of the delivery. If they did not know, then they are not disqualified. Even if they knew, if there were other valid witnesses of the delivery, it is only a rabbinic disqualification. All of this is not explained in the words of the Rosh (there). There are those who wish to differentiate between betrothal and marriage (there in the name of R. Yitzchak Minz), but these words have no basis as is evident from several places (there). There are those who wish to provide a reasonable explanation for this, that it is certain since the disqualification was not discovered until after the second betrothal, it shows that it was not done intentionally by the husband but rather due to the scribe's error. The husband certainly told him to write a valid get as is customary, and thus this is a deviation from the husband's agency, nullifying his agency, and it is as if it were not written under the husband's authority and is therefore not for its intended purpose, making the get invalid from the Torah (Gittin 3:45). (And the Yam Shel Shlomo in Chapter 2, Section 12, rejected this answer with both hands and wrote that these are erroneous words – refer there. And according to what was said, there is a good rationale in this matter).

יז. ולפ"ז אפשר לומר דשארי הפוסקים יודו לזה וכל הדינים שביארו במוקדם דפסולו מדרבנן זהו כשהבעל יודע מהפסול אבל אם אינו יודע הרי שינה הסופר משליחותו אמנם לפי דברי הרמב"ם בפ"ב דין ט' דכל שלא עשה שליח לגמר הגט למוסרו להאשה ורק לכתיבה וחתימות אין כותבין גט אחר אפילו נמצא בטל או פסול ואמרינן דנגמרה שליחותו ע"ש א"א לקיים דין זה ואע"פ שבסי' קכ"ב בארנו דעת הרמב"ם באופן אחר ע"ש מ"ש בסעי' ו' מ"מ א"א לקבוע דין זה להלכה כיון שכל הפוסקים לא הזכירו זה וגם הרא"ש בעצמו לא ביאר טעם זה ורבותינו בעלי הש"ע דחוהו מהלכה כמ"ש רבינו הרמ"א בסעי' ב' וז"ל וגט מוקדם אע"פ שפסול אם קדשה אחר צריכה גט משני ואסורה לחזור לראשון עכ"ל ולא חילק בין ידע הבעל מהפסול ובין לא ידע וגדולי אחרונים ג"כ דחו דין זה ע"כ לא קיי"ל כן ולדינא אף שלא ידע מהפסול מ"מ אסורה לחזור לו אחר שנתקדשה לאחר וצריכה גט מהשני ויש להסביר טעם לזה מדלא חש הבעל לראות בעת מסירת הגט לאשתו אם הוא כשר אם לאו אמרינן דסביר וקבל ככל מה שעשה הסופר בכתיבתו ומקרי שעשה שליחותו (גם הג"פ לא הסכים לדינא כן ע"ש ולכן חלילה להורות כתשו' זו):

17. Based on this, it is possible to say that other legal authorities would agree with this, and all the laws they explained earlier that the disqualification is rabbinic, this is when the husband is aware of the disqualification. But if he is not aware, then the scribe has deviated from his agency. However, according to the words of Maimonides in Chapter 2, Law 9, that if he did not appoint an agent to deliver the get to the wife, but only for writing and signing, they do not write another get even if it is found invalid or disqualified, and we say that his agency is completed, see there. It is impossible to uphold this law, and although in Siman 122 we explained Maimonides' opinion differently, see what is written in Section 6, nevertheless, it is impossible to establish this law as halacha because all the authorities did not mention this, and even the Rosh himself did not explain this reason. And our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, rejected it from halacha, as Rabbi Moshe Isserles wrote in Section 2, and these are his words: "And an early-dated get, although it is invalid, if she was betrothed to another,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she needs a get from the second and is forbidden to return to the first," end quote. And he did not differentiate between whether the husband knew about the disqualification or not. And the great later authorities also rejected this law, therefore we do not hold this way. And in practice, even if he did not know about the disqualification, nevertheless, she is forbidden to return to him after being betrothed to another and needs a get from the second. There is an explanation for this: since the husband did not care to check at the time of delivering the get to his wife whether it was valid or not, we say that he accepted and received everything the scribe did in his writing, and it is considered that he completed his agency (also the Beit Yosef did not agree with this law, see there, and therefore it is forbidden to rule like this responsum).

יח. כתב הטור אם נתגרשה בגט שאין בו זמן לא תנשא ומיהו אם ניסת בו לא תצא אפילו אם אין לה בנים ואם הקדים הזמן פסול ומ"מ נכתב ביום ונחתם בלילה של אחריו או אפילו מכאן ועד עשרה ימים פסק א"א הרא"ש ז"ל שהוא כשר בשעת הדחק שא"א ע"י גט אחר והרמ"ה כתב שהוא פסול עכ"ל ולפ"ז דעתו של הרא"ש משונה מדעת כל הפוסקים דאיהו מחלק בין מוקדם גמור והיינו כשהקדימו הזמן שכתבוהו וחתמוהו במרחשון וכתבו בו הזמן בתשרי והחמיר בזה הרבה דאם לא ידע הבעל הגט בטל מן התורה ואם נתקדשה לאחר א"צ ממנו גט כמ"ש בסעי' ט"ו ובמוקדם דנכתב ביום ונחתם בלילה או אחר עשרה ימים הקיל הרבה דכשר בשעת הדחק וזהו ע"פ סוגית הש"ס (י"ט.) דהיה מעשה שלא חתמו כל העדים עד אחר זמן והכשיר ר' יהושע בן לוי ואמר כדאי הוא ר"ש החולק על דין דנכתב ביום ונחתם בלילה לסמוך עליו בשעת הדחק שהלך זה לדרכו או כבר ניסת (רש"י) וטעמו שמחלק בין מוקדם הנכתב בקדימת זמן למוקדם דנכתב ביום ונחתם לאחר זמן דהנכתב בקדימת זמן נכתב בשקר ונכתב ביום ונחתם לאחר זמן נכתב באמת (ב"י) וי"א דטעם החילוק בין כשיודעים העדים שהוא מוקדם כשר בשעת הדחק ובין כשהעדים אינם יודעים דבטל מן התורה (הר"ם מינץ ס"ט) ולא נראה חילוק זה מצד הסברא (ב"ש סק"ד) ויש מי שמחלק בין כשידע הבעל שהקדימו דאז מכשרינן בשעת הדחק ובין לא ידע הבעל שאז הגט בטל מן התורה (ב"ש שם) וטעמו דכשלא ידע הבעל יהיה קלקול לעניין פירות שתטרוף מהלקוחות הפירות שמכר מזמן הכתוב בגט אבל כשידע שהקדימו בדין תטרוף דס"ל דכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות (שם) ולא נראה כן דמטעם זה לא היה להרא"ש לבטל הגט מן התורה ועוד דלהדיא משמע מלשון הטור דזה שהכשיר הרא"ש בשעת הדחק לא קאי אהקדים הזמן ולכן נראה עיקר כמ"ש דכשנכתב בשקר בטל מן התורה מטעם דשינה משליחותו אבל כשנכתב באמת כשר בשעת הדחק:

18. The Tur writes: If a woman was divorced with a get (divorce document) that does not have a date, she should not remarry. However, if she did remarry with it, she does not have to leave her new husband, even if she has no children. If the date was predated, it is invalid. Nevertheless, if it was written during the day and signed at night or even within ten days, the ruling of the Rosh is that it is valid in pressing circumstances where another get cannot be obtained. The Ramah writes that it is invalid. According to this, the Rosh's opinion differs from that of all other authorities. He differentiates between a completely predated get, where the date written is earlier than the actual writing and signing, and a get written in Marheshvan with a date in Tishrei. In such cases, he is very stringent, and if the husband did not know about the get, it is invalid by Torah law. If she betrothed another man, she does not need a get from him, as stated in paragraph 15. However, if it was written during the day and signed at night or within ten days, he is lenient and considers it valid in pressing circumstances. This is based on the Talmudic discussion (Gittin 19a), where there was an incident where witnesses did not sign until later, and Rabbi Yehoshua ben Levi allowed it, saying that Rabbi Shimon, who disagreed with the law of a get written during the day and signed at night, is reliable in pressing circumstances when the husband has gone away or she is already remarried (Rashi). His reasoning is that there is a difference between a predated get that is written falsely and one that is written during the day and signed later, which is written truthfully (Beit Yosef). Some say that the distinction is whether the witnesses know that it is predated, in which case it is valid in pressing circumstances, and if they do not know, it is invalid by Torah law (Maharim Mintz). This distinction does not seem logical (Beit Shmuel). Some differentiate between when the husband knows that it is predated, in which case it is valid in pressing circumstances, and when the husband does not know, in which case the get is invalid by Torah law (Beit Shmuel). The reasoning is that if the husband does not know, it will cause problems regarding the fruits, as she will seize the fruits sold from the date written in the get. But if he knows that it is predated, she will rightfully seize the fruits since he intended to divorce her (Beit Shmuel). This reasoning does not seem correct, as the Rosh would not invalidate the get by Torah law for this reason. Moreover, it is clear from the Tur's language that the Rosh's leniency in pressing circumstances does not apply to a predated get. Therefore, the primary opinion is that if the get is written falsely, it is invalid by Torah law because it deviates from the husband's agency. But if it is written truthfully, it is valid in pressing circumstances.

יט. ולפ"ז לדעת הרא"ש והטור יש שלשה חלוקי דינים במוקדם דכשנכתב באמת והחתימות או המסירה היה אח"כ כשר בשעת הדחק ואם נכתב בקדימת זמן פסול גם בשעת הדחק מיהו כשידע הבעל מזה אינו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בטל מן התורה וצריכה גט מהשני כשקבלה קדושין ממנו ואסורה לחזור לראשון וכשלא ידע הבעל מזה בטל מן התורה וכבר כתבנו דהפוסקים חולקים עליו בזה (וכן י"ל בכוונת הב"ש סק"ד ולדינא קאמר ולא אדברי הטור ע"ש ודו"ק):

19. Accordingly, according to the Rosh and the Tur, there are three distinct legal categories regarding precedence: When the document was truly written earlier and the signatures or the delivery happened afterward, it is valid in a pressing situation. If it was written with an earlier date, it is invalid even in a pressing situation. However, if the husband knew about this, it is not void according to Torah law, and she requires a get (divorce document) from the second husband if she received betrothal from him, and she is forbidden to return to the first husband. If the husband was unaware of this, it is void according to Torah law. We have already written that the decisors dispute him on this matter (and similarly, one can interpret the intention of the Beit Shmuel in subparagraph 4 as ruling for the law and not on the words of the Tur; see there and scrutinize).

כ. והנה בדין זה דנכתב באמת והחתימות נתאחרו שמכשירים הרא"ש והטור בשעת הדחק הסכימו לזה כמה פוסקים (כמ"ש בב"י) ורק מהרי"ף והרמב"ם לא נראה כן ולכן הובא דעתם בש"ע סעי' ב' בשם י"א ובוודאי בשעת הדחק יש לסמוך על רבותינו אלו:

20. And behold, in this law regarding a document that was written truthfully but the signatures were delayed, where the Rosh and the Tur permit it in pressing circumstances, many authorities agree with this (as mentioned in Beit Yosef). However, the Rif and the Rambam do not see it this way, and therefore their opinion is brought in Shulchan Aruch, Section 2, under "there are those who say." Certainly, in pressing circumstances, one may rely on these our Rabbis.

כא. ולפ"ז לדינא כן הוא דבמוקדם ממש גם בשעת הדחק פסול ואינו בטל מן התורה בין כשהבעל ידע מהפסול בין כשלא ידע ואם בא אחר וקדשה צריכה ממנו גט ואסורה לחזור לראשון מיהו אם אין השני רוצה לגרשה יכול לקיימה (עב"ש סק"ה ודו"ק) ודינו ככל פסולים דרבנן שכתב הרמב"ם בפ"י דאם נשאת לא תצא והולד כשר וכותבין לה גט אחר כשר והיא יושבת תחת בעלה ע"ש ויתבאר בסי' ק"ן אמנם זהו דווקא כשידע הבעל מהפסול אבל אם לא ידע מוציאין אותה מהשני ג"כ דצריכין אנו לחשוש לדעת הרא"ש שהבאנו דכשלא ידע הגט בטל מן התורה ואסורה לשניהם וכן הסכימו גדולי אחרונים (ג"פ וב"מ דלא כב"ש סק"ה וכ"מ מהרמ"א סעי' ב' שכתב דצריכה גט משני ולא כתב אם אסורה לו אם לאו משום דבזה יש חילוק בין ידע ללא ידע):

21. Accordingly, the law is that if the earlier marriage was valid, even in a pressing situation, it is invalid and not nullified by Torah law, whether the husband knew about the invalidity or not. If another man comes and marries her, she needs a get (divorce document) from him and is forbidden to return to the first husband. However, if the second husband does not want to divorce her, he can keep her (see Beit Shmuel section 5 and examine further). This follows the rulings of rabbinic invalidities as stated by the Rambam in chapter 10, that if she married, she does not have to leave, and the child is legitimate. A proper get is written for her, and she remains with her husband. See there and it will be explained in section 150. However, this is specifically when the husband knew about the invalidity. But if he did not know, she is taken away from the second one as well, because we must be concerned with the opinion of the Rosh that we mentioned, that if the husband did not know, the get is nullified by Torah law, and she is forbidden to both. This is also agreed upon by the great later authorities (Gilyon Maharsha and Beit Meir, not like the Beit Shmuel section 5 and as it appears from the Rema in section 2 who wrote that she needs a get from the second husband but did not write if she is forbidden to him or not, because in this case, there is a distinction between knowing and not knowing).

כב. וכשידע מהפסול דאמרנו דאם נשאת לא תצא י"א דאפילו אין לה בנים כגט שאין בו זמן וי"א דדווקא ביש לה בנים וכבר נתבאר בסעי' י"א ובנכתב ביום ונחתם בלילה או לאחר כמה ימים או שהנתינה היתה לאחר כמה ימים לדעת הרי"ף והרמב"ם והרמ"ה דינו כמוקדם שנכתב בפסול שבארנו ולדעת הרא"ש והטור והעיטור והגהת מיימוני (פ"א) ורבינו ירוחם וכן נראה דעת רב האי גאון (ערא"ש שם) כשר בשעת הדחק:

22. And when it is known from the invalidation that we said that if she married, she does not need to be divorced, some say that this applies even if she has no children, similar to a get (divorce document) without a date. And some say that it applies only if she has children, as explained in section 11. And regarding a get written during the day and signed at night or after several days, or given after several days, according to the Rif, Rambam, and Ramah, its status is like an early get that was written invalidly as we explained. But according to the Rosh, Tur, Aitur, and the glosses of Maimonides (Chapter 1), and Rabbeinu Yerucham, and it also seems to be the opinion of Rav Hai

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Gaon (as cited in the Rosh), it is valid in a time of necessity.

כג. אך מה נקרא שעת הדחק כתב הטור כשא"א להשיג גט אחר ורש"י ז"ל פירש (י"ט.) שהלך זה לדרכו או שכבר ניסת עכ"ל וי"ל בכוונתו דכשנשאת אף אם הראשון בעיר א"צ ליתן גט אחר שלא תתגנה על בעלה (ג"פ סק"ט) ובזה קיל משארי פסולי דרבנן מפני שאנו סומכין על ר"ש דס"ל דזהו גט כשר ויש להסתפק אם הגט הוא ע"י שליח והבעל כבר הלך למדה"י אם גם זה מקרי שעת הדחק ונותנין לה הגט לכתחלה או לא והסכימו הגדולים דגם זה מקרי שעת הדחק ואומרים להשליח ליתן לה הגט (שם בשם מהרי"ט ורח"ש) אמנם אם רק יש ביכולת להשיג גט אחר אפילו ממרחקים אין מתירין אותה להנשא בגט זה (שם) אפילו כשכבר נמסר לה אם לא נשאת עדיין והדבר פשוט דכשנתקשרה בשידוך עם אחר אין זה כלום להחשב שעת הדחק מטעם זה בלבד:

23. However, what is considered a pressing situation (sha'at hadchak)? The Tur writes that it is when it is impossible to obtain another get (bill of divorce), and Rashi of blessed memory explained (Gittin 19a) that it is when the husband went on his way or when she has already remarried, end quote. It could be interpreted that if she remarried, even if the first husband is in the city, there is no need to provide another get so that she will not be disdained by her current husband (Gra, section 9). In this case, it is more lenient than other disqualifications by the Rabbis because we rely on Rabbi Shimon who holds that this is a valid get. One might question whether, if the get is given through a messenger and the husband has already gone overseas, this also constitutes a pressing situation, and if we can initially give her the get. The great authorities agreed that this too is considered a pressing situation, and the messenger is instructed to give her the get (as cited in the name of the Maharit and the Rachash). However, if it is possible to obtain another get, even from a distance, she is not permitted to remarry with this get (as cited there), even if it has already been delivered to her, provided she has not yet remarried. It is obvious that if she has merely become engaged to someone else, this alone does not constitute a pressing situation.

כד. נכתב ביום ולא הספיקו לחתמו עד הלילה אם כתבו בו קודם חתימה גיטא דנן איכתוב ביום פלן ולא הספיקו סהדי למחתמיה עד לילה וחתמו העדים אח"כ כשר דהא תו ליכא למיחש לא משום זנות ולא משום פירות כיון שמפורש שנחתם למחר וה"ה אם נחתם לאחר כמה ימים כיון שמפרשים קודם החתימות שנחתם ביום פלוני דגם בשארי שטרות כשר בכה"ג כמ"ש בח"מ סי' מ"ג וה"ה אם עד אחד חתם א"ע ביום שנכתב ולא הספיק השני לחתום עד הלילה וכתבו בין עד לעד גיטא דנן איכתב ונחתם ביום פלוני ולא הספיק השני לחתום עד הלילה ג"כ כשר כמ"ש בח"מ סי' מ"ד ע"ש ובוודאי דרק בדיעבד כשר ולכתחלה אין לעשות כן דהא יתוסף על הגט יותר מי"ב שורות אמנם בשכיב מרע כשרואין שאין הזמן מספיק לכתוב גט אחר בלילה ותשאר זקוקה ליבם יכולים לעשות כן לכתחלה (ג"פ ות"ג) ואפשר דגם במקום עיגון כגון שמשערים שאח"כ לא יתרצה ליתן הגט ותשאר עגונא יכולים ג"כ לסמוך על זה לכתחלה אלא דזהו מילתא דלא שכיחא שבזמן קצר ישתנה דעתו ובוודאי דמוטב יותר לכתוב ולחתום בלילה אף שאין נוהגים ליתן גט בלילה משיחתומו ביום אחר מזמן הכתיבה אף שיכתובו גיטא דנן וכו':

24. If the get (bill of divorce) is written during the day but they didn't manage to sign it until the night, and it is written in the get before the signing that "this get was written on such-and-such a day and the witnesses did not manage to sign it until the night," and then the witnesses sign afterwards, it is valid. This is because there is no longer a concern about adultery or the fruits of the land, since it is explicitly stated that it was signed the next day. The same applies if it is signed several days later, as long as it is specified before the signatures that it was signed on such-and-such a day. This is also valid in other documents, as written in Choshen Mishpat, Siman 43. Similarly, if one witness signs on the day it is written and the second witness does not manage to sign until the night, and it is written between the signatures that "this get was written and signed on such-and-such a day and the second witness did not manage to sign until the night," it is also valid, as written in Choshen Mishpat, Siman 44. Certainly, this is only valid after the fact (b'diavad), and it should not be done initially (l'chatchila), as it adds more than twelve lines to the get. However, in the case of a deathbed (sh'chiv me'ra), where it is seen that there is not enough time to write another get at night and she would remain bound to her levir (brother-in-law), they can initially do so. It is also possible that in a situation of potential being chained (agunah), such as when it is estimated that afterwards he will not agree to give the get and she will remain an agunah, they can also rely on this initially. However, this is an uncommon situation where his mind would change in such a short time. Certainly, it is better to write and sign at night, even though it is not customary to give a get at night, than to sign on another day after the get was written, even if it is written in the get that "this get was written etc."

כה. ושאלו בגמ' (י"ח.) גיטין הבאין ממדה"י דמכתבי בניסן ולא מטו עד תשרי מה הועילו חכמים בתקנתן כלומר ואיך פסלו חכמים מוקדם והא גט ע"י שליח הנשלח מרחוק בע"כ הוא מוקדם שנתינתו רחוק מזמן הכתיבה והחתימות ויש לחוש לחפוי זנות ולפירות שתטרוף מלקוחות שקנו ממנו עד הנתינה שתוציא גיטה ותאמר לזמן הכתוב בגט נתגרשתי ובאמת יש להבעל פירות עד שעת נתינה כמ"ש והרי תטרוף שלא כדין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ותרצו בגמ' דגיטין הבאים ע"י שליח קלא אית להו שיש קול לדבר שהמסירה היא אחר זמן הכתיבה ויחקורו לדעת יום הנתינה ולא יהיה קלקול בדבר ושמא תשאל דא"כ למה צריך לכתוב זמן בגט הנשלח דבאמת ע"י הזמן יש לו קול לפי שרואין ע"י הזמן שבו שהנתינה אינה ביום הכתיבה (תוס') ואם לא היה בו זמן לא היה הרגש בדבר ואין לשאול דא"כ למה מוקדם פסול והרי העדים יודעים שלא נמסר ביום הכתיבה ויש לזה קול דאין זו שאלה דחכמים לא סמכו על הקול רק בגט הנשלח דלא סגי בלאו הכי (ר"ן) ובגט הנשלח הדבר יותר מפורסם מגט הנכתב על מקומו:

25. And they asked in the Gemara (18a): For bills of divorce that come from overseas, which are written in Nisan but do not arrive until Tishrei, what benefit did the Sages achieve with their decree? Meaning, how did the Sages invalidate a predated bill of divorce? After all, a bill of divorce sent by a messenger from a distant place is necessarily predated, as its delivery is far removed from the time of writing and signing. This raises concerns about covering up infidelity and regarding the fruits (profits), as she could claim them from buyers who purchased from him until the delivery, by presenting her bill of divorce and asserting that she was divorced from the date written on the bill. In truth, the husband is entitled to the fruits until the time of delivery, as we have said, and she would be wrongfully seizing them. The Gemara resolves that bills of divorce brought by a messenger have a public awareness (a voice), as it becomes known that the delivery happened after the writing date. People will investigate to determine the actual day of delivery, thus avoiding any issues. You might ask, if so, why is it necessary to write the date on a bill of divorce sent by a messenger? Indeed, the date creates public awareness, as people see from the date that the delivery did not occur on the day of writing (Tosafot). Without a date, there would be no attention to the matter. Furthermore, one might question why a predated bill of divorce is invalid, as the witnesses know it was not delivered on the writing date, and this also becomes publicly known. This is not a valid question because the Sages did not rely on public awareness except in the case of a bill of divorce sent by a messenger, where it is unavoidable (Ran). For a bill of divorce sent, the matter is more widely known than for a bill written locally.

כו. וכתב רבינו הב"י בסעי' ה' גט שלא נמסר ביום הכתיבה אין תקנה להכשירו אלא שישלחנה לה על ידי שליח עכ"ל ותקנה זו כתבו רבותינו הראשונים ויש מי שרוצה לומר דלפי מה שכתבנו הטעם דחז"ל לא רצו לסמוך על הקול אלא בגיטין הנשלחים דלא סגי בלא"ה לא ס"ל תקנה זו כיון דאפשר ליתן גט אחר (ב"ש סק"ו) ואין זה מוכרח לפסול בדיעבד דוודאי לכתחלה אין לעשות כן כמ"ש רבינו הרמ"א דנהגו להחמיר ולכתוב גט אחר עכ"ל אבל בדיעבד אין לפוסלו כיון ששלחו ע"י שליח וזה שאמרנו שלא רצו לסמוך על הקול אלא בגיטין הנשלחים וודאי דכן הוא דלא רצו חז"ל לקבוע תקנה זו בכל המוקדמים ואם לא היה ההכרח מגיטין הנשלחים לא היו מכשירים חז"ל בכל עניין אבל כיון דמשום גיטין הנשלחים הוכרחו לקבוע כן ולסמוך אקלא דלא סגי בלא"ה ממילא דמועלת תקנה זו בכל גט שע"י שליח וא"א לפוסלו כיון שמתקנת חז"ל היא אלא דלכתחלה אין לעשות כן כיון שאפשר לכתוב אחר אבל בדיעבד פשיטא דכשר (וכ"כ הב"מ):

26. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 5 that a get (bill of divorce) not delivered on the day it was written cannot be validated except by sending it to her via a messenger. This ruling was also written by the earlier authorities. There is someone who wishes to say that based on what we wrote, the reason that the sages did not want to rely on the leniency except in the case of gets that are sent, where there is no alternative, and therefore does not agree with this ruling, since it is possible to give another get (Beit Shmuel, subsection 6). However, this is not necessarily a reason to invalidate it after the fact, as it is clear that initially, one should not do so, as our teacher the Rema wrote that it is customary to be stringent and write another get. But after the fact, it should not be invalidated, since it was sent via a messenger. And what we said, that the sages did not want to rely on the leniency except in the case of gets that are sent, is definitely true. The sages did not want to establish this ruling for all earlier gets. If there was no necessity from sent gets, the sages would not have validated it in any case. But since, due to sent gets, they had to establish this and rely on the leniency where there is no alternative, it follows that this ruling is effective for any get sent via a messenger, and it cannot be invalidated, since it is a rabbinic enactment. However, initially, one should not do so if it is possible to write another get. But after the fact, it is clear that it is valid (and so wrote the Beit Meir).

כז. ודע דאין דין זה רק במוקדם הנכתב בכשרות רק שנתאחרה נתינתו אבל מוקדם ממש שכתבו על זמן הקודם אינו מועיל תקנה זו לשלחו ע"י שליח ואפילו בגיטין הנשלחים מרחוק אם הקדימו זמן הכתיבה הוא פסול ככל גט מוקדם דלא עשו חז"ל תקנה לכותבי שקרים וכן הסכימו גדולי אחרונים (ב"ח וב"ש סק"ו בסוף דבריו וג"פ וב"מ ות"ג) וז"ל הר"ן ז"ל וא"ת א"כ גט מוקדם למה פסול והרי כיון שזמנו קודם לנתינתו קלא אית ליה וכו' ולפיכך נ"ל דדווקא בגיטין הבאים ממדה"י סמכי אקלא משום עגונה ודכוותה במשליש גט לאשתו והוא הולך לדרכו עכ"ל וכוונתו על מוקדם גמור שנכתב בקדימת זמן וכ"כ אחד מהגדולים (ת"ג) וז"ל והעיקר לדינא דמוקדם גמור או שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול ואין לו תקנה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומוקדם שנתאחר בין כתיבה לנתינה ביד הבעל יש לו תקנה לשלחו ביד שליח ואם אפשר בקל ליתן גט אחר יכתוב גט אחר עכ"ל וזהו כמ"ש:

27. And know that this ruling applies only to a case where the earlier date was written in a kosher manner but its delivery was delayed. However, if the date was truly earlier, meaning it was written with a preceding date, this remedy to send it via a messenger does not help. Even in cases of divorce documents sent from afar, if the date of writing is earlier, the document is invalid just like any other predated divorce document, as the Sages did not make a remedy for those who write falsehoods. This is also agreed upon by the great later authorities (Bach, Beit Shmuel 6:6 at the end of his words, Gra, Beit Meir, and Taz). The Ran writes: "And if you say, why is a predated divorce document invalid? Since its time precedes its delivery, it has a voice, etc." Therefore, it seems to me that only in divorce documents that come from distant lands do they rely on the voice because of the agunah (a woman whose husband is missing and cannot remarry) and similarly in the case where one deposits a divorce document for his wife and he goes on his way. His intention refers to a truly earlier document written with a preceding date, as one of the great authorities (Taz) also wrote: "The main ruling is that a truly predated document, or one written by day and signed by night, is invalid and has no remedy. But a document where there was a delay between writing and delivery by the husband has a remedy to send it via a messenger. If it is easily possible to give another divorce document, he should write another one." And this is as we have written.

כח. ומ"מ יש בזה עוד פרט אחד כמ"ש אחד מגדולי אחרונים (ג"פ סוף סקי"ג) וז"ל ולענ"ד יראה לעניין הלכה דאם גט מוקדם זה הוא שנכתב בעשרה לחדש וכתבו בו בחמשה לחדש וכיוצא דהקדימו זמנו בכוונה ויש בו עידי חתימה אין להכשיר גט זה ע"י שליח משום דהגט פסול מפני ע"ח שחתמו שקר והרי הם פסולים וכו' אמנם אם אין באותו גט ע"ח או אפילו יש בו ע"ח אלא שקדימת הזמן בגט לא היה בכוונה כלל כגון שטעו בעיבורא דירחא או שכתבו יום האמירה שצוה להם הבעל וכו' באופן דאין עידי החתימה פסולים בכה"ג אע"פ שמוקדם גמור היא שנכתב בעשרה לחדש וכתבו בו בה' יש להכשיר ולתתו ע"י שליח דכל ע"י שליח יש לו קול וליכא למיחש לא לזנות ולא לפירות וכו' עכ"ל ואולי דיש לסמוך על זה במקום עיגון וכן יש להורות בשעת הדחק (כנלע"ד):

28. Nevertheless, there is another detail in this matter as written by one of the great Acharonim (end of section 13), and these are his words: "In my humble opinion, regarding the law, if an early get (divorce document) is one that was written on the tenth of the month and they wrote in it the fifth of the month and similarly if they intentionally predated it, and it has signed witnesses, this get should not be validated through a messenger because the get is invalid due to the witnesses signing falsely and they are thus disqualified, etc. However, if that get does not have signed witnesses or even if it does have signed witnesses but the predated time in the get was not intentional at all, such as if they erred in the calculation of the month or they wrote the day of the declaration that the husband instructed them, etc., in a manner that the signing witnesses are not disqualified, in such a case, even though it is entirely predated as it was written on the tenth of the month and they wrote in it the fifth, it should be validated and given through a messenger, because anything given through a messenger has a public awareness and there is no concern for illegitimate relations or for fruits (issues of property rights), etc." This is his conclusion, and perhaps one can rely on this in cases of agunah (a woman unable to remarry due to her husband's absence or refusal to grant a divorce), and so it should be ruled in times of necessity (as it appears to me).

כט. ושאלו בגמ' (י"ז:) על תקנת זמן כתביה ואנחיה בכיסתיה מאי ותרצו לא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ע"ש ביאור הדברים דמה הועילו חז"ל בתקנתן והא קיי"ל דכותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו וכיון שכן הרי ביכולתו להשהות הגט בכיסו וליתן לה לאחר זמן ויכול לחפות על זנותה ותרצו דאין דרך בני אדם לעשות כן להקדים דבר שאינו טוב קודם הזמן ואם יעשה כן מסתמא מיד אחר הכתיבה יתן לה (תוס' ד"ה עד ע"ש) ואם באמת נמשך הדבר הרי יש תקנה לשלחו ע"י שליח כמ"ש:

29. And they asked in the Gemara (17b) about the decree regarding the time of writing it and placing it in one's pocket, what is the law? And they answered: A person does not bring misfortune upon himself in advance. Refer there for the explanation of the matter: What did the Sages achieve with their decree, as we hold that one may write a bill of divorce for a man even if his wife is not with him. Given this, he can keep the bill of divorce in his pocket and give it to her later, and he can cover up her infidelity. And they answered that people do not usually do this—to bring something that is not good forward before its time. And if one does so, it is assumed that immediately after writing it, he will give it to her (Tosafot, s.v. "until," refer there). And if indeed the matter is prolonged, there is a remedy to send it through a messenger, as it is written.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ל. ולפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל ריש פ"ב שכתב וכן אם אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי ואמר לעדים לחתום כותבין וחותמין ונותנין לו והוא מגרש בו בכל עת שירצה עכ"ל משמע להדיא דהתיר לכתחלה לגרש בו לאחר זמן ואיך אפשר לומר כן והא יש בזה חששא דזנות והרי זה הוא עיקר תקנת חז"ל בכתיבת הזמן אמנם מצאתי לאחד מראשונים (נמק"י פ"ק דב"מ) שכתב בלשון זה דאפילו היכא דוודאי כתבו בניסן ואותביה בכיסיה ולא נתן עד תשרי כשר וכ"כ הרמב"ם ז"ל והסכים עמו הרמב"ן ז"ל דלא דמי לשט"ח חדא דבגט לא שכיח דמקדים משום דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ומהאי טעמא תנן דלכתחלה כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו ולא חיישינן שיקדימנו וא"כ אי איקרי ועבד הכי לא מיפסיל משא"כ בשאר שטרות דעביד אינש דמקדים וכתב ועוד דעיקר כתיבת גט לגירושין הוא ולגירושין כשר גמור הוא ומשום חששא דלא שכיחא לא פסיל ליה בגירושין אבל שט"ח וכו' עכ"ל ונתבאר כוונת הרמב"ם דמפרש מה שאמרו חז"ל לא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ה"פ דהוה מילתא דלא שכיחא ולכן אם אירע כן במקרה לא חיישינן לה (וא"צ לדוחק של הב"ש סק"ז ולא זכר השר את יוסף ע"ש ודו"ק):

30. And based on this, it is puzzling regarding the Rambam, of blessed memory, at the beginning of Chapter 2, where he wrote: "Similarly, if one told a scribe, 'Write me a bill of divorce for my wife,' and told witnesses to sign, they write and sign, and give it to him, and he divorces with it whenever he wants." This implies clearly that he permits ab initio (from the outset) to divorce with it after some time. How can this be said, for there is a concern of promiscuity, and this is the main reason for the enactment of the Sages regarding writing the date? However, I found one of the early authorities (Nimukei Yosef, Chapter 1 of Bava Metzia) who wrote in this language: "Even if it is certain that it was written in Nisan and he placed it in his pocket and did not give it until Tishrei, it is valid." And so wrote the Rambam, of blessed memory, and the Ramban, of blessed memory, agreed with him. It is not similar to other documents for two reasons: First, in a bill of divorce, it is uncommon to predate because a person does not bring misfortune upon himself. For this reason, it is taught that ab initio, one writes a bill of divorce for a man even though his wife is not with him, and we do not worry that he will predate it. Therefore, if it happened that he did so, it is not invalid. This is not the case with other documents where a person might predate them. Additionally, the main purpose of writing a bill of divorce is for divorce, and for divorce it is entirely valid. Because of an uncommon concern, it is not invalidated for divorce. However, other documents, etc." And it is explained the intention of the Rambam, interpreting what the Sages said that a person does not bring misfortune upon himself, meaning that it is an uncommon matter. Therefore, if it happened incidentally, we do not worry about it (and there is no need for the forced explanation of the Beit Shmuel, Section 7, and the minister did not remember Joseph, see there and analyze thoroughly).

לא. ולפ"ז הוה מחלוקת הראשונים דאם אירע כן שאחד כתב גט לאשתו ונשתהה אצלו כמה ימים דלהרמב"ם והרמב"ן והנמק"י מותר הוא בעצמו ליתן לה משום דהוה מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן ולהתוס' והרא"ש והטור אין לזה תקנה רק למוסרו ע"י שליח וכיון דרבותינו בעלי הש"ע לא הביאו רק דעה זו הכי נקטינן ואפשר דבמקום עיגון וא"א ליתן ע"י שליח יש לסמוך ע"ד רבותינו המתירים ליתן בעצמו (וכ"כ הב"מ ע"ש) וכן יכול אדם להשליש גט לאשתו שיתן לה השליש לאחר זמן ואין בזה חשש מוקדם (גמ' שם) דכה"ג קלא אית לה למילתא:

31. According to this, there is a dispute among the early authorities regarding a situation where someone wrote a get (bill of divorce) for his wife and it remained with him for several days. According to Rambam, Ramban, and the Nimukei Yosef, he is permitted to give it to her himself because it is an uncommon situation and the Rabbis did not decree against it. However, according to Tosafot, the Rosh, and the Tur, the only solution is to deliver it through a messenger. Since our teachers, the authors of the Shulchan Aruch, only mentioned this opinion, this is the ruling we follow. However, in a case of potential agunah (a woman who is unable to remarry), and it is impossible to deliver it through a messenger, we can rely on the opinion of our teachers who permit him to give it himself (as also written by Beit Meir). Similarly, a person can escrow a get with a third party to be given to his wife after some time, and there is no concern of it being predated (Talmud, ibid.), as in such a case, the matter becomes known.

לב. מפירש"י (י"ז: ד"ה עד) משמע דהאשה שבאת לטרוף מלקוחות שקנו מבעלה אחר זמן הגט צריכה להביא ראיה אימת מטא גיטא לידה וכל רבותינו חולקים בזה דלא אמרינן זה רק בגט הנמצא דיש בו ריעותא שנפל מבעליו ולא שמרו כראוי אבל כל אשה המביאה גט אמרינן שנמסר מסתמא ביום שנכתב ואינה צריכה להביא ראיה אא"כ היה בו ריעותא וכן פסקו בטור וש"ע סעי' ה':

32. It is implied from Rashi (17: s.v. ad) that a woman who comes to seize property from buyers who purchased from her husband after the time of the get (divorce document) needs to bring proof as to when the get reached her hand. However, all of our rabbis disagree with this. They say that this only applies to a get that is found, which has a defect because it might have fallen from its owner and was not properly guarded. But for any woman who brings a get, we say that it was presumably delivered on the day it was written, and she does not need to bring proof unless there is a defect

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in it. This is also the ruling in the Tur and Shulchan Aruch, section 5.

לג. י"א דכשם שהתירו חכמים בגט שע"י שליח ליתנו אחר זמן ה"ה אם הבעל עצמו מוליכו למקום האשה לא חיישינן למוקדם דקלא אית ליה למילתא כמו ע"י שליח ואין בזה חשש מוקדם (יש"ש פ"ב סי' ה' וכ"כ מהרא"י) ובריתא מפורשת היא (ה'.) הוא עצמו שהביא גיטו א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ ע"ש הרי להדיא דהבעל יכול להוליך גיטו ומסתמא אינו ביום כתיבת הגט אלמא דלא חיישינן בזה למוקדם (שם):

33. Some say that just as the Sages permitted a get (divorce document) to be delivered by an agent after some time, so too if the husband himself brings it to the place of the wife, we do not worry about it being antedated, as the matter is public knowledge, just like when delivered by an agent. There is no concern of it being antedated (Yam Shel Shlomo, Chapter 2, Section 5; this is also written by the Mahara'i). There is an explicit Baraita (Gittin 5a) that states: If he himself brought his get, he does not need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed." It is clear from there that the husband can bring his own get, and it is assumed that it is not on the day of the writing of the get. Thus, we see that we do not worry about it being antedated in this case (ibid.).

לד. אמר לשנים או לשלשה לכתוב גט ולחתום וליתנו לאשתו ונתאחר הדבר שלא כתבו ביום שצוום ואפילו נתאחר זמן רב והלכו למקום אחר או שכתבו באותו יום ונמצא שלא נכתב כהלכתו וצריכין לכתוב גט אחר לא יכתבו הזמן שצוה להם הבעל כלומר אותו יום שצוום או אותו מקום שצוום אלא יכתובו זמן היום שכותבין בו עתה וכן המקום כיצד היה בירושלים כשאומר להם הבעל והיו עומדים בתשרי ונתאחר עד ניסן והרי הם בלוד כותבין הזמן מניסן ובלוד וכן הדין בשאר שטרות לבד בשטרי אקנייתא כמ"ש בח"מ סי' מ"ג ואע"ג דגט הוא לשון הבעל ואיך יכתובו בניסן בלוד אנא פלוני והרי הוא לא היה בלוד בניסן דבשלמא שארי שטרות שהם לשון העדים א"ש שהם עומדים אז במקום פלוני אבל הגט הרי הוא לשון הבעל די"ל דהא הם שלוחים ממנו ושלוחו של אדם כמותו דאל"כ איך כותבים אנא פלוני וכיון שהם כמותו שפיר כותבים בניסן בלוד שהם עומדים שם עתה וה"פ שהבעל צוה להם לכתוב בעדו גט לאשתו והוה כמו שכותבים בניסן בלוד באנו בשליחותו של פלוני אלא דנוסח הגט אינו כן משום דוכתב אסופר קאי שיכתוב בשליחותו של הבעל ובלשון הבעל (וכן מוכח להדיא ביבמות קט"ז. בגיטא דאישתכח בסורא וכתיב ביה בסורא מתא אנא ענן בר חייא וכו' והוא היה אז בנהרדעא ואומר הש"ס שם מילי מסר ע"ש ודו"ק):

34. If one instructed two or three people to write a get (divorce document), sign it, and deliver it to his wife, but the matter was delayed and they did not write it on the day they were commanded, even if a long time passed, and they went to another place, or if they wrote it on the same day but it was found not to be written according to halacha, and they need to write another get, they should not write the date as the day the husband commanded them, nor the place he commanded them, but rather the date of the day they are writing now and the place they are currently in. For example, if they were in Jerusalem when the husband instructed them and it was in Tishrei, and it was delayed until Nisan and they are now in Lod, they should write the date as Nisan and the place as Lod. This is also the law regarding other documents, except for acquisition documents, as mentioned in Choshen Mishpat, Siman 43. Even though the get is in the language of the husband, and how can they write in Nisan in Lod, "I, so-and-so," when he was not in Lod in Nisan? For other documents that are in the language of the witnesses, it makes sense since they are currently in that place, but the get is in the language of the husband. We say that since they are his agents, and an agent of a person is like the person himself, if not, how could they write, "I, so-and-so"? Since they are like him, they can properly write in Nisan in Lod, as they are currently there. The explanation is that the husband commanded them to write a get for his wife, and it is as if they write in Nisan in Lod on behalf of so-and-so. However, the format of the get is not like this because "he shall write" refers to the scribe writing on behalf of the husband and in the language of the husband. This is also explicitly proven in Yevamot 116 regarding a get found in Sura that was written in Sura, "I, Anan bar Chiya," etc., and he was actually in Nehardea. The Gemara there says that the matters were entrusted, and examine this well.

לה. ודע דבשארי שטרות יש מהפוסקים שהצריכו להזכיר בהשטר מקום שנמסרו שם הדברים ג"כ (רשב"ם ב"ב קע"ב. ונמק"י ומרדכי שם) וכותבין במקום פלוני כתבנו מה שראינו במקום פלוני ולפ"ז יש מי שאומר שצריכין לכתוב בסוף הגט קודם כדת מו"י בלשון זה גיטא דנן צוה אלינו הבעל פלוני במקום פלוני בזמן פלוני שנכתוב גט לאשתו פלונית ונתאחרה כתיבתו עד יום פלוני בעיר פלוני כדת משה וישראל וחותמין העדים ואם לא עשו כן יש לחוש ולפוסלו משום מחזי כשיקרא כדעת אלו הפוסקים שהבאנו ובשעת הדחק והוא מקום עיגון דא"א להשיג גט אחר שיהיה כתוב בו בסוף הגט נוסח זה יש להקל ולסמוך אסברת המכשירים הסוברים שכותבין סתמא בניסן ובלוד (ג"פ סקכ"ב):

35. And know that in other documents, there are some authorities who required mentioning in the document the place where the matters were also delivered (Rashbam Bava Batra 172, and Nimukei Yosef and Mordechai there). And they write: "In such-and-such a place, we wrote what we saw in such-and-such a place." Based on this,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there is someone who says that it is necessary to write at the end of the get (divorce document), before "according to the law of Moses and Israel," in this language: "This get was instructed to us by the husband, so-and-so, in such-and-such a place at such-and-such a time, to write a get for his wife, so-and-so, and its writing was delayed until such-and-such a day in such-and-such a city, according to the law of Moses and Israel," and the witnesses sign. And if they did not do so, there is concern to invalidate it because it appears like falsehood, according to the opinion of these authorities we mentioned. But in a pressing situation, where it is a case of a chained woman (agunah) and it is impossible to obtain another get that would be written with this formula at the end of the get, one can be lenient and rely on the opinion of those who permit writing simply, "in Nisan and in Lod" (Gra, section 222).

לו. ולענ"ד נראה שאין לכתוב כן גם לכתחלה והוא קרוב לקלקול וראיה ברורה מיבמות שהבאנו דשם היה גט סתם ככל הגיטין כדמוכח שם ולא דמי לשטרות שהם לשון העדים וכשכותבין זכרון עדות שהיתה בפנינו ביום פלוני במקום פלוני שאמר לנו פלוני שפיר יש לחוש למיחזי כשיקרא והרי לא אמר להם ביום פלוני במקום פלוני אבל בגט שהוא לשון הבעל והסופר כותב בשליחותו שמאותו יום פוטר את אשתו ואיך יכתובו בהגט גיטא דנן צוה אלינו וכו' וכי הם הכותבים הגט והלא הבעל כותב הגט והסופר הרי הוא כהבעל עצמו ועמידתו של סופר במקום פלוני ביום פלוני כעמידתו של בעל ועוד שהרי אינו כותב בגט ביום פלוני במקום פלוני אני כאן אלא ביום פלוני במקום פלוני אני פוטר את אשתי והאמת כן הוא שביום פלוני ובמקום פלוני פוטרה שהיום במקום זה כותב הסופר הגט בשליחותו ולכן כל הפוסקים לא הזכירו זה (כנלע"ד):

36. In my humble opinion, it appears that one should not write this even initially, as it is prone to error. There is clear evidence from Yevamot that we cited, where the get (divorce document) was a standard get like all other gittin, as is proven there. It is not similar to other legal documents, which are in the language of the witnesses. When they write a record of testimony that occurred before us on a particular day in a particular place, where someone told us something, there is indeed concern that it might appear false, as he did not say it to them on that specific day and in that specific place. But with a get, which is in the language of the husband and written by the scribe on his behalf, it frees his wife from that day. How can they write in the get “this get was commanded to us, etc.” as if they are the ones writing the get? Is it not the husband who writes the get, and the scribe is like the husband himself? The scribe’s presence in a specific place on a specific day is like the husband’s presence. Furthermore, in the get, it does not say “on a specific day in a specific place I am here,” but rather “on a specific day in a specific place I free my wife.” The truth is that on that day and in that place, he frees her, as the scribe writes the get on his behalf on that day in that place. Therefore, all the decisors did not mention this (as it appears to me).

לז. ואם לא עשו כן אלא שכתבו המקום שאמר להם הבעל והזמן שאמר להם הוה ככל פסולי דרבנן שנתבארו בסי' ק"ן וכן משמע להדיא בגמ' (פ'.) וכ"כ הריב"ש (סי' שפ"ב) ושכן כתבו הרמב"ן והרא"ה ז"ל ע"ש והטעם דמיחזי כשיקרא ואע"ג דקיי"ל דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן (כתו' פ"ה: גיטין כ"ו:) אין כל השקרים דומין זל"ז (שם) אמנם אם לא שינו מקומם ורק שנתאחרו מלכתוב וכתבו היום שצוה להם הבעל כיון שנמסר ע"י שליח כשר בדיעבד (ג"פ סק"כ) דאין זה מוקדם גמור שהרי באמת צוה להם הבעל באותו יום אך כשעומדים במקום אחר ממילא כיון שמוכרחים לכתוב המקום שעומדים בו עתה א"א להכשיר כשכתבו יום שצוה להם הבעל דאם יכתבו מקום הכתיבה וזמן האמירה אין לך שינוי גדול מזה ופסול אבל כשלא שינו מקומם ועומדים באותו מקום שצוה להם הבעל וודאי לכתחלה צריכים לכתוב יום הכתיבה אך בדיעבד כשכתבו יום האמירה ונמסר ע"י שליח כשר (שם):

37. And if they did not do so, but rather wrote the place that the husband told them and the time that he told them, it is considered like all rabbinic disqualifications that were explained in Siman 150. This is also explicitly indicated in the Gemara (Perek). Similarly, the Rivash (Siman 382) wrote so, and so did the Ramban and the Ra'ah of blessed memory. The reason is that it appears like a lie. And even though we hold that we do not worry about something appearing like a lie (Ketubot 85b: Gittin 26b), not all lies are similar to one another (there). However, if they did not change their place but only delayed writing and wrote today as the husband commanded them, since it was delivered by a valid messenger, it is acceptable after the fact (Gittin 20:20). For this is not a complete predated document since the husband indeed commanded them on that day. But when they are in a different place, since they are compelled to write the place where they are currently standing, it is impossible to validate it if they wrote the day the husband commanded them. For if they write the place of writing and the time of the command, there is no greater discrepancy than this, and it is disqualified. But when they did not change their place and are standing in the same place where the husband commanded them, certainly, ideally, they should write the day of writing. However, after the fact, if they wrote the day of the command and it was delivered by a valid

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

messenger, it is acceptable (there).

לח. כבר נתבאר דלכתחלה צריך לכתוב כל פרטי הזמן יום השבוע ויום החדש והשנה אך יום השבוע אין לזה עיקר דבשום מקום בתנ"ך לא נמצא ולכן אם לא כתבו אין עיכוב בדבר כלל (ב"ש סקי"א) ויותר מזה כתבו הרמב"ם בפ"א דין כ"ו והטור והש"ע סעי' ז' דגט שלא כתב בו שם היום אלא כתב בשבת ראשונה או שנייה מחדש פלוני או בחדש פלוני או בשנה פלונית ולא הזכיר החדש אפילו כתב בשמיטה פלונית כשר עכ"ל ומפורש כן בגמ' (י"ז:) ושאלו דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן ותרצו דהתועלת הוא לשמיטה הקודמת שאם זינתה ידונו אותה דאל"כ אף אם יכתובו היום אכתי יש חשש שמא תזנה בבקר ובערב יכתוב לה גט ותאמר שבבקר נתגרשה אלא שהתועלת הוא לזמן הקודם:

38. It has already been explained that, ideally, one should write all the details of the time: the day of the week, the day of the month, and the year. However, mentioning the day of the week has no basis, as it is not found anywhere in the Tanakh. Therefore, if it is not written, it does not invalidate the document at all (Beit Shmuel, subsection 11). The Rambam wrote even more in Chapter 1, Law 26, and the Tur and Shulchan Aruch, Section 7, that a get (divorce document) which does not have the exact date but rather states "the first or second Shabbat of a certain month" or "in a certain month" or "in a certain year" without specifying the month—even if it writes "in a certain Sabbatical year"—is valid. This is explicitly stated in the Gemara (17b), and they asked, "If so, what did the Sages achieve with their enactment?" They answered that the benefit is for the previous Sabbatical year, so that if she committed adultery, they would judge her accordingly. Otherwise, even if the exact day is written, there is still a concern that she might commit adultery in the morning, and in the evening he would write her a get, and she would claim that she was divorced in the morning. Thus, the benefit is for the previous time.

לט. ואין לשאול דסוף מה תועלת בהתקנה והלא אם תזנה יכתוב לה גט בשנה פלונית או יותר מזה בשמיטה פלונית ולא יתברר זנותה די"ל דמסתמא לא נודע הזנות להבעל בזמן קרוב דוודאי בסתר זינתה ואף אם נודע אינו חושש שיתגלה לב"ד וע"פ רוב יעברו חדשים ושנים עד שיתוודע לב"ד ולכן ברוב פעמים יש תועלת מהזמן (מהר"ם שיף) ולא רצו חכמים להחמיר הרבה בתקנתם ורק אם יש בו איזה זמן דיו ויראה לי דעכשיו לא שייך זמן דשמיטה דזה אינו אלא בזמן שמנו שמיטין ויובלות וכתבו בשמיטה ג' של יובל (וכ"מ מרש"י) אבל עכשיו אין זה סימן כלל ויותר משמיטה לעולם אינו סימן כגון שיכתוב ליובל פלוני אינו כלום עוד נ"ל דחדש בלא שנה אינו כלום ואפילו אם כתב יום החדש והשבוע דהרי אינו ניכר כלל באיזו שנה היא (וכ"מ מפירש"י שפי' כתב חדש ולא כתב שבת ע"ש):

39. And one should not ask, "What benefit is there in this ordinance? After all, if she commits adultery, he will write her a bill of divorce in such-and-such a year or even more, in such-and-such a Sabbatical year, and her adultery will not be clarified." It can be said that generally, the husband's knowledge of the adultery does not occur soon after the act because surely she committed adultery in secret. And even if it becomes known, he is not concerned that it will be revealed to the court. Most of the time, months and years will pass before it becomes known to the court. Therefore, in most cases, there is benefit from the time period (Mahar"m Schiff). The sages did not want to impose excessive stringency in their ordinance, and as long as there is some time, it suffices. It appears to me that nowadays, the time of the Sabbatical year is irrelevant, as this applies only when Sabbatical years and Jubilees are counted, and they would write in the third Sabbatical year of the Jubilee. But now, this is not a valid indicator at all. And more than a Sabbatical year will never be a valid indicator, such as writing a specific Jubilee year, which means nothing. Furthermore, it seems to me that a month without a year is meaningless, even if he writes the day of the month and the week, because it is not clear in which year it is (and this is evident from Rashi's commentary, who explained that writing the month without the year is not valid, as he wrote there).

מ. ויש מרבותינו דס"ל דאפילו לכתחלה יכול לעשות כן לכתוב שבוע ב' לירח פלוני שנה פלונית או שנה בלבד (רש"י ורשב"א) אבל מלשון הרמב"ם משמע דרק בדיעבד כשר ויש להסתפק בכוונתו אם כוונתו כשכבר ניתן כשר או אפילו כשנכתב יכולין ליתנו (וכ"מ בב"י ע"ש ועב"ש ס"ק י"ב) והרי"ף והרא"ש השמיטו דין זה ולא ידעתי למה:

40. And there are some of our rabbis who hold that even initially one can do so, to write "the second week of the month of a certain month of a certain year" or just "the year" (Rashi and Rashba). But from the language of Rambam, it implies that it is only valid post facto. And there is doubt regarding his intention: whether he means that it is valid after it has already been given, or even if it was written this way, it can be given (and this is also found in Beit Yosef, see there, and in the commentary of the Shach, section 12). The Rif and the Rosh omitted this law, and I do not know why.

מא. עוד כתב הרמב"ם ז"ל וכן אם כתב בו היום גירשתיך כשר שמשמעו היום הזה שיצא בו הגט עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע שם דהיום ההוא יומא דנפיק ביה האי גיטא משמע (ב"ב קע"ב:) וחשבינן ליה כזמן גמור

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(רשב"ם) וכיון דעדים קא חזו ליה בידה וכתוב בו היום הרי כתוב בו זמן (שם) ואפילו לא נכתב השנה כלל כשר (ב"ש סקי"ג) ויש מרבותינו דס"ל דסתם היום אינו כלום דאין בו שום בירור זמן אלא דה"פ שהוא כעניין תנאי שלא יהיה חל הגט עד היום שיבורר בב"ד שהיה בידה (רמב"ן שם) או שיתברר בעידי מסירה היום שנמסר לידה (ש"ג בשם ריא"ז פ"ב דגיטין) ולפ"ז צריכים הב"ד או העדים לכתוב לה בכתב שנתברר אצלם שביום פלוני גירשה ואז מגורשת (עב"ש סקי"ג ועת"ג):

41. The Rambam, of blessed memory, also wrote: "Similarly, if it says 'today I have divorced you,' it is valid, as it implies the same day the get (divorce document) was issued." This is what he wrote, and similarly, the Tur and the Shulchan Aruch wrote there that "today" implies the day that this get is issued (Bava Batra 172b), and we consider it as a complete time (Rashbam). And since the witnesses see it in her hand and it is written "today," it is considered as having a date written in it (there). Even if the year is not written at all, it is valid (Beit Shmuel, subparagraph 13). There are some of our rabbis who hold that "today" by itself is meaningless because it does not specify a clear time. Rather, it means as a condition that the get will not take effect until the day it is clarified in the court that it was in her hand (Ramban there), or it will be clarified by the witnesses of delivery on the day it was given to her (Shita Mekubetzet in the name of Ri'az, chapter 2 of Gittin). According to this, the court or the witnesses need to write for her in a document that it was clarified to them that on such-and-such a day he divorced her, and then she is divorced (Beit Shmuel, subparagraph 13, and Atzei Gittin).

מב. עוד כתב הרמב"ם שאם חתך הזמן מהגט ונתנו לה כשר ורבים חלקו עליו דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן ובוודאי דין זה הוא ככל פסולי דרבנן כגט שאין בו זמן והרמב"ם ז"ל ס"ל דכיון דהוי מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן ואזיל לשיטתו בגט שביד הבעל שיכול ליתן לה מתי שירצה ולא חיישינן לזמן משום דהוה מילתא דלא שכיחא כמו שבארנו בסעי' ל' וה"נ בדין זה כיון דלא שכיח לכן כשאירע שאחד עשה כן לא אסרינן לה אבל רוב הפוסקים חולקים בזה ויש לתמוה על רבינו הב"י בסעי' ח' שכתב דעת הרמב"ם לעיקר וכן השיגו עליו האחרונים (הרמב"ם מפרש מ"ש חז"ל י"ז: גזיי' לזמן וכו' לרמאי ל"ח ר"ל דהוה מילתא דל"ש וכשאירע לא חיישינן לה ומתירין אותה):

42. The Rambam also wrote that if the date was cut off from the get (divorce document) and he gave it to her, it is valid. Many disagree with him, arguing that if so, what did the Sages accomplish with their ordinance? Certainly, this ruling is like all rabbinic invalidations, such as a get without a date. The Rambam, of blessed memory, holds that since it is an uncommon situation, the Sages did not decree upon it. This follows his reasoning regarding a get in the husband's hand, that he can give it to her whenever he wants, and we are not concerned about the date because it is an uncommon matter, as we explained in section 30. Similarly, in this case, because it is not common, when it happens that someone does this, we do not prohibit her. However, most authorities disagree with this. It is surprising that our master, the Beit Yosef, in section 8, wrote that the Rambam's opinion is primary, and the later authorities have criticized him for this. (The Rambam interprets what the Sages said in Gittin 17: "the decree regarding the date, etc., for a trickster," meaning that it is an uncommon matter, and when it happens, we are not concerned about it and permit her).

מג. בימי חכמי התלמוד היו כותבין בשטרות ובגיטין לשנות המלכים שבמדינה מפני שלום מלכות ואם שינה היה הגט פסול ועכשיו שגם האומות אין מונים בשטרותיהם לשנות המלכים כבר בטל מנהג זה מהרבה מאות שנה מקודם וכל העולם מונים למניינים אחרים וכל ישראל שמקצה העולם ועד קצהו מונין לבריאת העולם ולכן כתבו כל הפוסקים דאם דילג הסופר לבריאת עולם כשר דהכל יודעים שמניינינו הוא לבריאת עולם וכן פסקו בש"ע סעי' י' (עתוס' ע"ז י'. ד"ה ספרא):

43. In the days of the Talmudic sages, they would write in documents and bills of divorce according to the years of the reigning kings for the sake of governmental harmony. If one deviated from this practice, the bill of divorce would be invalid. However, nowadays, since even the nations no longer count by the years of the kings in their documents, this practice has been nullified for many hundreds of years. The entire world uses other systems of counting, and all Jews worldwide count from the creation of the world. Therefore, all the legal authorities have written that if a scribe omitted the count from the creation of the world, it is still valid, because everyone knows that our reckoning is from the creation of the world. This is also the ruling in the Shulchan Aruch, section 10 (Tosafot Avodah Zarah 10b, s.v. "Sifra").

מד. וכתב הרמב"ם בפ"א וכבר נהגו כל ישראל למנות בגיטין או ליצירה או למלכות אלכסנדרוס מוקדן שהוא מנין שטרות ואם כתב לשם מלכות אותו זמן במדינה שיש בה רשות אותה מלכות ה"ז כשר עכ"ל והנה מנין שטרות כבר נתבטלה ואם כתבה עתה בגט נראה דדינו כמ"ש הרמב"ם שם מקודם כתב לשם מלכות שאינה מלכות אותה המדינה או לבנין הבית או לחורבנו אם דרך אותו מקום למנות בו ה"ז כשר ואם אין דרכן למנות בו ה"ז פסול עכ"ל וכיון שעתה אין דרך למנות למנין שטרות ה"ז פסול אך אין ראיה מזה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דא"כ אמאי מכשיר בכתב לשם מלכות אותו זמן במדינה הא אין דרך למנות עתה כן אלא וודאי דטעם הפסול הוא משום דחיישינן שהמלכות תקפיד בזה דאע"ג דעתה אין כותבין לשנותם מ"מ בכתיבת שאינה מלכות אותה מדינה או לבנין הבית וחורבנו יקפידו משא"כ למנין שטרות לא יקפידו (וכ"מ בב"י ע"ש) וכן במה דרגילי אנשי המקום לכתוב לא יקפידו (שם) ויש מי שמפקפק לומר דעכשיו כיון שאין מקפידות לא שייך שום פסול מטעם קפידא (שם) ומזה נראה דאם כתבו עתה למנין שהאומות מונין בו ה"ז כשר וצ"ע והפוסקים לא דברו מזה כלל מפני שעכשיו הכל מונין לבריאת עולם:

44. And the Rambam wrote in the first chapter: "And all of Israel has already adopted the practice of dating bills of divorce either from the creation of the world or from the reign of Alexander the Macedonian, which is the era of contracts. If one dated it according to the reign of the ruling kingdom at that time in a country where that kingdom has authority, it is valid." These are his words. Now, the era of contracts has already been abolished. If one were to date a bill of divorce according to it now, its status appears to be as the Rambam wrote earlier: "If one dated it according to a kingdom that does not rule that country, or according to the building or destruction of the Temple, if it is customary in that place to use such dates, it is valid. If it is not customary, it is invalid." These are his words. And since it is no longer customary to use the era of contracts, it is invalid. However, there is no proof from this, for if so, why does he validate it if dated according to the reigning kingdom at that time in a country where it is no longer customary to date as such? Rather, it is certain that the reason for invalidity is because we are concerned that the ruling power might object. Although nowadays we do not write according to their years, nonetheless, writing according to a kingdom that does not rule that country or according to the building or destruction of the Temple might cause objection, unlike the era of contracts, which would not cause objection (as it appears in Beit Yosef, there). Similarly, there is no objection in places where it is customary for the people to write in a particular manner (there). There are those who argue that nowadays, since there is no objection, there should be no invalidity on account of objection (there). From this, it appears that if one were to date a bill of divorce according to the era that the nations count by now, it would be valid, though this requires further investigation. The decisors did not address this issue at all, because nowadays everyone dates according to the creation of the world.

מה. במנין הבריאה יש ארבעה מניינים האלפים והמאות והעשיריות והאחדים כמו עתה שכותבין חמשת אלפים ושש מאות וארבעים וחמש וכתב רבינו הב"י אם דילג האלפים והמאות רק שכתב בכך וכך לפרט כשר ואפילו אם דילג גם בריאת עולם עכ"ל עוד כתב אם דילג חמשת ולא כתב אלא אלפים כשר עכ"ל עוד כתב אם כתב הכלל והפרט הקטן ודילג הפרט האמצעי כגון שכתב חמשת אלפים וארבעים וחמש ודילג ושש מאות פסול ואם נשאת לא תצא ויש מי שאומר שמצריכין לה גט כשר מבעל הראשון ותשב תחת השני עכ"ל וכעין זה פסק בח"מ סי' מ"ג ע"ש:

45. In the enumeration of years from the creation of the world, there are four categories: thousands, hundreds, tens, and units. For example, now they write five thousand, six hundred and forty-five. Our master, Rabbi Yosef Caro, wrote that if one omitted the thousands and hundreds and just wrote the specific year, it is still valid. Even if one omitted the creation of the world, it is still valid. He also wrote that if one omitted the five thousand and only wrote thousands, it is valid. Furthermore, he wrote that if one wrote the general and the specific small unit but omitted the middle specific unit, for example, if one wrote five thousand and forty-five and omitted six hundred, it is invalid. However, if she has married, she does not need to leave him. Some say that she requires a valid get (bill of divorce) from the first husband and can then stay with the second. This is similarly ruled in Choshen Mishpat, Siman 43, see there.

מו. והנה זה שכתב בדילג האלפים והמאות שכשר הטעם פשוט שידוע לכל הכוונה וראיה שגם במכתבים כשכותבים שנת השנה אין כותבין כלל מנין האלפים ולכן גם בהשמטת המעות ידעו הכל הכוונה וי"א דגם אם השמיט מספר העשרות כגון שכתב שנת חמש כשר (ב"ש סקי"ח) ולענ"ד יש לפקפק בזה דהא רבינו הב"י בח"מ שם בש"ע השמיט זה וגם בספרו הגדול שם שכתב שדעתו נוטה להכשיר מ"מ מסתפק בזה ולא כתב זה בש"ע ואיך נכשיר זה בגט והשכל מעיד דאין לזה שום משמעות להקורים וכ"כ אחד מהאחרונים דכה"ג פסול (ת"ג) דבזה וודאי יש לחפות על זנותה דיאמר על עשרה שנים מקודם:

46. And behold, what is written about omitting the thousands and hundreds, that it is valid, the reason is straightforward because the intention is known to everyone. And evidence is that even in letters, when they write the year, they do not write at all the count of the thousands. Therefore, even when omitting the hundreds, everyone knows the intention. And some say that even if he omits the tens, for example, if he writes the year as five, it is valid (Beit Shmuel section 118). However, in my humble opinion, there is room to question this, for our teacher the Beit Yosef in Choshen Mishpat there in the Shulchan Aruch omitted this, and also in his great book there, he wrote that his opinion tends to validate but nevertheless he is uncertain about it and did not write this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in the Shulchan Aruch. So how can we validate this in a get (divorce document)? And reason testifies that this has no meaning for the readers. And so one of the later authorities wrote that in such a case, it is invalid (Turei Zahav), for in this case, there is certainly a concern to cover up her infidelity, as one might say it refers to ten years earlier.

מז. וזה שכתב בדילג חמשת כשר הטעם פשוט דהכל מבינים דפירוש אלפים הוא על חמשת אלפים דאין לומר שני אלפים דא"כ היה לו לכתוב בשני יודין אלפיים ואע"ג דבתורה כתוב בחד יוד מ"מ בכתיבת בני אדם צריך עוד יוד (ב"ש) ועוד דאין לטעות שנכתב בשלשה אלפים שנה מקודם:

47. And this which he wrote by skipping five, it is valid. The reasoning is straightforward: everyone understands that the term "thousands" refers to five thousand, for it cannot mean two thousand. If it were so, it should have been written with two Yuds, "אלפיים" (alpayim). And although in the Torah it is written with one Yud, nevertheless, in human writing, another Yud is needed (Beit Shmuel). Additionally, there is no mistake that it was written three thousand years earlier.

מח. וזה שכתב בדילג הפרט האמצעי דפסול הטעם דכה"ג לא רגילי אינשי למיכתב ונראה כמוקדם ממש ואין לדמותו למ"ש בסי' קכ"ו כשמותר יום השבוע ליום החדש דכשר זהו מפני שמיום השבוע מוכח דטעה ביום אחד בהחדש משא"כ בזה ואף שזהו וודאי דאם נחשוב פרט זה לשש מאות שנה מקודם לא יתכוונו ג"כ יום השבוע עם ימי החדש אין זה מוכח מתוכו דרובא דאינשי לא ידעי חושבנא של מאות שנים מקודם (ב"י):

48. And that which is written, omitting the middle detail, is invalid. The reason is that people are not accustomed to writing in such a manner, and it appears as if it were indeed early. It should not be compared to what is written in Siman 126 regarding when one confuses the day of the week with the day of the month, where it is valid, because from the day of the week, it is evident that there was an error of one day in the month. This is not the case here. And even though it is certain that if we consider this detail to pertain to six hundred years earlier, the day of the week would not align with the days of the month, it is not evident from it, because most people are not aware of calculations from centuries ago (Beit Yosef).

מט. וזה שכתב ואם נשאת לא תצא ונראה דגם באין לה בנים לא תצא וגם א"צ גט מהראשון ואינו דומה למוקדם גמור ולכל פסולי דרבנן דצריכה גט גם אם נשאת כמ"ש בסי' ק"ן משום דבאמת יש כמה סברות להכשירו חדא דבשם שבחסרון האלפים אין פסול למה יגרע חשבון המאות ועוד דהכל יבינו שנחסרו המאות דלא יעלה על לב איש שנכתב לפני הרבה מאות שנים מקודם ועוד דכיון דרואין העשיריות והאחדים משנה זו הוה כמוכח מתוכו שאינו מוקדם ועכ"פ לא גריעא מגט שאין בו זמן דלא תצא אף באין לה בנים והיש מי שאומר מחמיר כבכל פסולי דרבנן שמצריכין לה גט כשר מהראשון ותשב תחת השני (וכ"כ הב"ש) ודבר פשוט הוא שאם חיסר האחדים הוה מוקדם גמור (לבוש וב"ש סקכ"א) דוודאי נראה להדיא שנכתב מקודם באיזה שנים ודינו כמ"ש בסעי' כ"א ע"ש:

49. And this is what is written: "If she has married, she does not need to leave him." It appears that even if she has no children, she does not need to leave him, and she also does not need a get (divorce document) from the first husband. This is different from a completely predated get and all rabbinic invalidations, where she would need a get even if she has married, as stated in Siman 150. This is because there are several reasons to permit it. One reason is that the lack of thousands does not invalidate it, so why should the lack of hundreds be worse? Additionally, everyone understands that the hundreds are missing, and no one would think that it was written many hundreds of years earlier. Furthermore, since the tens and units of this year are visible, it is as if it is proven from within that it is not predated. At the very least, it is not worse than a get without a date, where she does not need to leave him even if she has no children. However, there is an opinion that is stringent, like with all rabbinic invalidations, requiring her to have a kosher get from the first husband and then she may remain with the second husband (as the Beit Shmuel also wrote). It is clear that if the units are missing, it is considered a completely predated get (Levush and Beit Shmuel, subparagraph 21), as it certainly appears clearly that it was written in earlier years, and its ruling is as stated in paragraph 21 there.

סימן קכח

א. **צריכין להזכיר בגט מקום הבעל והאשה והעדים. ובו מ"ח סעיפים:**
צריכין להזכיר בגט המקום שכותבין וחותמין בו את הגט וזהו שאנו כותבין בכך וכך וכו' למנין שאנו מונין כאן ב... מתא דיתבא וכו' והיא תקנת חז"ל לכתוב המקום שהגט נעשה ודעת התוס' והרא"ש והטור וכן משמע מהרמב"ם דעיקר הקפידא הוא על מקום העדים ולא על מקום הסופר דמאי חששא יש בסופר אבל בעדים הוה תקנה טובה מפני קיום העולם שמא יצא עליו ערער שנדע מי הם העדים כדי שנוכל לקיימו על

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ידם (לבוש) ואם לא נכתוב שם העיר מי יודע מי המה העדים הלא הרבה יוסף בן שמעון יש בעולם אבל אין לומר הטעם כדי שיהיה עדות שאתה יכול להזימה ויוכלו לומר להם עמנו הייתם ובהכרח צריכין לכתוב המקום שהיו שם בעת כתיבת הגט דהא קיי"ל ע"מ כרתי ועידי חתימה אינם אלא מפני תקון העולם (שם) ועל עידי המסירה אין תועלת בכתיבת המקום דשמא נמסר לה במקום אחר ואותם אין ביכולת להזים ולכן נראה כטעם הראשון (תוס' ורא"ש הוא פ'. ע"ש):

1. It is necessary to mention in a get (bill of divorce) the place of the husband, the wife, and the witnesses. And there are forty-eight sections on this: It is necessary to mention in a get the place where it is written and signed, and this is why we write "on such and such a date, in the city of..." etc. This is a rabbinic enactment to write the place where the get is made. According to the Tosafot, the Rosh, and the Tur, and it also appears from the Rambam, the main concern is the place of the witnesses and not the place of the scribe. What concern is there with the scribe? But with the witnesses, it is a good enactment for the preservation of the world, lest a challenge arise, so we may know who the witnesses are in order to validate it through them (Levush). If we do not write the name of the city, who will know who the witnesses are? Indeed, there are many Yosef ben Shimon in the world. However, we cannot say the reason is to be able to refute their testimony by saying, "You were with us." It is necessary to write the place where they were at the time of writing the get because we hold that the essential act of divorce is through the document, and the signing of the witnesses is only for the betterment of the world (there). As for the witnesses of the delivery, there is no benefit in writing the place, for perhaps it was delivered in a different place, and those witnesses cannot be refuted. Therefore, the first reason seems correct (Tosafot and Rosh in the corresponding place; see there).

ב. אבל יש מגדולי ראשונים (סמ"ג וסה"ת והגהמ"י פ"א) דס"ל דגם על מקום עמידת הסופר יש להקפיד וכן משמע פשטא דלישנא דגמ' (פ'. דקאמר אלא אסופר) והנה לדעה ראשונה אם הסופר כותב בטבריא והעדים חותמים בצפורי יש לכתוב צפורי בגט ולדעה זו צריכים כולם להיות במקום אחד דא"א בעניין אחר וזה וודאי דאין לכתוב מקום עמידת הסופר לבד ומקום עמידת העדים לבד דלא היתה התקנה כך ובהכרח שיהיו במקום אחד (ובזה מובן דברי הטור וש"ע סוף סעי' א' ע"ש) ובטעם של בעלי דעה זו י"ל דהא באמת כל הגט הוא לשונו של הבעל ומקום הבעל מתבאר בהגט וא"כ אין עניין כלל להזכיר מקומות העדים ג"כ אלא משום דענייני הגט צריכים להיות מבוררים מפני שצריכים לכתוב ולחתום לשמו ולשמה לפיכך יש לברר באיזה מקום כתבו וחתמו העניין הגדול הזה וכשם שבהכרת האיש והאשה גם הסופר צריך להכירם כמ"ש בסי' ק"ך כמו כן לעניין המקום שעומדים בו שוה הסופר להעדים ודעה ראשונה סוברת דלא דמי להכרה שבהכרח להכירם כיון שצריך לכתוב לשמו ולשמה ואם לא יכירם אין זה כלשמו וכלשמה אבל מקום עמידתו אינו עניין כלל (ועב"ש סק"ד) ועוד דהאמת דהגט הוא לשון הבעל אבל הרי הוא כותב למנין שאנו מונין ומדבר עם העדים לכן כותבין מקום העדים (שם סק"א) אבל עם הסופר אינו מדבר אלא הוא שלוחו לכתוב:

2. However, there are some of the great early authorities (Semag, Sefer HaTerumot, and Hagahot Maimoniot, Chapter 1) who hold that one must also be particular about the location of the scribe, and this is also implied by the plain language of the Gemara (Perek: which says "but for the scribe"). According to the first opinion, if the scribe writes in Tiberias and the witnesses sign in Sepphoris, one should write Sepphoris in the get. According to this opinion, everyone must be in the same place, as it is not possible otherwise. Certainly, one should not write the location of the scribe separately and the location of the witnesses separately, for the enactment was not made in this way. Necessarily, they must be in the same place (and with this, the words of the Tur and Shulchan Aruch at the end of Section 1 are understood; see there). As for the reasoning of those who hold this opinion, it can be said that indeed the entire get is in the language of the husband, and the location of the husband is explained in the get. Therefore, there is no reason to mention the places of the witnesses as well, except that the matters of the get need to be clarified because it needs to be written and signed for him and for her. Therefore, it is necessary to clarify in which place this significant matter was written and signed. Just as the scribe must also recognize the man and the woman, as stated in Section 120, so too regarding the place where they are standing, the scribe is equal to the witnesses. The first opinion holds that it is not comparable to recognition, where it is necessary to recognize them because he must write it for him and for her, and if he does not recognize them, it is not considered for him and for her. However, the location where he stands is not relevant at all (and see Beit Shmuel, section 4). Furthermore, the truth is that the get is in the language of the husband, but he writes according to our counting and speaks with the witnesses, therefore the location of the witnesses is written (there, section 1). But with the scribe, he does not speak; rather, he is his agent to write.

ג. ואם לא נכתב כלל מקום עמידת העדים והסופר הסכימו גדולי האחרונים (ב"ש וג"פ ות"ג) דהגט כשר דוודאי לא היתה תקנת חכמים לפסול הגט מפני זה ולא דמי לאין בו זמן שיש לחוש לקלקול אבל בזה אין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שום חשש קלקול אלא תקנה טובה היא כמ"ש ודבר פשוט הוא שאם עדיין לא ניתן הגט ויש שהות לחזור ולכתוב גט אחר עם מקום עמידתם דיש לכתוב גט אחר:

3. And if the location of the witnesses and the scribe is not written at all, the leading later authorities (Beit Shmuel, Gra, and Taz) agree that the get (divorce document) is valid. For certainly, the sages did not establish a regulation to invalidate the get because of this, and it is not similar to a case where there is no date, where there is a concern for potential misuse. But in this case, there is no concern for misuse; rather, it is a good regulation, as we have explained. And it is simple that if the get has not yet been given and there is time to rewrite another get with the location of their standing, then another get should be written.

ד. ויש בזה שאלה והא יש מרבותינו דס"ל דכל דבר שא"צ להזכיר אם שינה לא פסיל (תוס' פ'. ד"ה ושם) וא"כ כיון דבשינוי מקום עמידת העדים פסול כמו שיתבאר בהכרח דהחסרון מעכב והתשובה בזה דכלל זה אינו אלא בדבר שאין השקר מוכח מתוכו כגון בשינוי מקום הלידה שיתבאר לפנינו שהיה מנהגם לכתוב דלאו כ"ע ידעי באיזה מקום נולד ואין זה דבר הניכר אבל במקום עמידת העדים דהשקר מוכח מתוכו שיבואו להזים את העדים ויאמרו עידי שקר הם שהרי עמנו היו במקום פלוני וודאי פוסל השינוי אע"ג דהחסרון אינו מעכב (ג"פ):

4. And there is a question regarding this matter: some of our Rabbis hold that for anything that does not need to be mentioned, if there is a change, it does not invalidate (Tosafot, Perek [chapter]... D.H. "VeSham"). Therefore, since a change in the place where the witnesses stand invalidates it, as will be explained, it is necessary that the deficiency is a hindrance. The answer to this is that this general rule only applies to something where the falsehood is not evident from it, such as a change in the place of birth, which will be explained later, where it was their custom to write it since not everyone knows the birthplace, and it is not something noticeable. But in the place where the witnesses stand, where the falsehood is evident from it, for example, if they come to disqualify the witnesses and say they are false witnesses since they were with us in a certain place, certainly, the change invalidates it even though the deficiency is not a hindrance (Gemara Paragraph).

ה. לפיכך אם שינו מקום עמידתם וכתבו שנכתב במקום אחר הגט פסול אפילו בשעת הדחק (שם) ואם נשאת לא תצא ככל פסולי דרבנן שיתבאר דינם בסי' ק"ן וזהו דעת הרמב"ם והרא"ש וכן סתמו בש"ע סעי' א' ולא הביאו דעה אחרת אבל זה לשון הטור שינה מקום עמידת העדים כתב ר"ח שאם ניסת בו הולד ממזר וכ"כ הרמ"ה שאפילו אם נשאת תצא אבל הולד כשר מן השני אבל מן הראשון (כשהחזירה בלא גט מהשני) הוי ממזר ולא נראה לא"א הרא"ש ז"ל ור"ת פסק שהולד כשר אבל לא תנשא בו לכתחלה ולפירש"י תנשא בו לכתחלה וכן הוא דעת רב אלפס עכ"ל ור"ל כשכבר ניתן הגט:

5. Therefore, if they changed the place of their standing and wrote that it was written in another place, the get (divorce document) is invalid even in pressing circumstances (there). And if she remarried, she does not have to leave (her new husband) as with all rabbinically invalid documents, whose rules will be explained in Siman 150. This is the opinion of the Rambam and the Rosh, and this is also the plain ruling in the Shulchan Aruch, section 1, and no other opinion is mentioned. But this is the language of the Tur: If the place of the witnesses' standing was changed, Rabbi Chananel wrote that if she remarried, the child is a mamzer (illegitimate). And so wrote the Ra'avad, that even if she remarried, she must leave (her new husband), but the child from the second (husband) is legitimate, but from the first (if she returned to him without a get from the second), the child is a mamzer. This does not seem correct to the Rosh, of blessed memory. And Rabbeinu Tam ruled that the child is legitimate, but she should not remarry with it initially. According to Rashi, she may remarry with it initially, and this is also the opinion of the Rif. End of quote. And it means that when the get was already given.

ו. והנה מ"ש דלר"ח הולד ממזר וודאי אין פירושו שיהא מותר בממזרת גמורה דהא אינו אלא מדרבנן אלא כוונתו ממזר מדרבנן (ב"ח) דס"ל דזה מקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים והולד ממזר מדבריהם והראשון כשהחזירה בלא גט מהשני הולד ממזר דאורייתא דכיון דמן התורה היא מגורשת גמורה הויין קדושי שני קדושין גמורים וזה שכתב דלרש"י והרי"ף תנשא בו לכתחלה לא שמפורש כן בדבריהם אלא הטור תפס כן בכוונתם ואין בזה הכרח ברור למעיין בסוגיא וכ"כ אחד מהגדולים (ג"פ סק"ד בשם רא"ם) ורבותינו בעלי הש"ע תפסו לעיקר כדעת הרמב"ם ור"ת והרא"ש וכן נראה עיקר (ג"פ) ויש מי שחששו לדעת הרמ"ה דתצא (ב"ש סק"ג ות"ג) וצריך להתיישב בזה שהרי כתבו שגם רב האי גאון ס"ל כפסק הש"ע:

6. And behold, what is stated that according to Rabbi Chananel, the child is a definite mamzer, does not mean that he would be permitted to marry a full mamzeret, as this is only rabbinic. Rather, his intention is that the child is a rabbinic mamzer (Bach), as he holds that this is considered a change from the established norm set by the sages, and the child is a mamzer by their ruling. In the first case, when she remarries without a get

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from the second husband, the child is a Torah-level mamzer, because according to Torah law, she is fully divorced, and the second marriage is considered a complete marriage. And this is what is written, that according to Rashi and the Rif, she may initially marry him, not that it is explicitly stated in their words, but the Tur inferred this as their intention, and there is no clear proof for this from the study of the issue. And so wrote one of the greats (Gra on Even HaEzer 4:4 in the name of Ra'am), and our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, took as primary the opinion of the Rambam, Rabbeinu Tam, and the Rosh, and this seems to be the main opinion (Gra). And there are those who were concerned with the opinion of the Ra'avad that she should leave (Beit Shmuel 4:3 and Taz 4:3), and this needs to be considered, for they wrote that even Rav Hai Gaon agrees with the ruling of the Shulchan Aruch.

ז. ודע שיש מי שאומר דשינוי מקרי לא לבד שינוי גמור שכתב עיר אחרת אלא אפילו כתב שם אותה העיר בשינוי כמו עיר תונס שכתב תנס או עיר ליפאנטו שכתב ליפונאט הגט פסול (ג"פ סק"ג) וכ"כ אחד מהגדולים בעיר ששמה פילטץ וכתבו פילץ דהוה שינוי שם (נוב"י פ"ז) ויש שינוים דאין להקפיד בהם כולי האי בדיעבד או במקום עיגון ושעת הדחק (ג"פ) כמו בקושטנדינ' שכתב קושטנטינ' ט' במקום דלית או שכתב קושטאנטין כשר דאין השינוי נרגש כל כך אבל תנס ותונס השינוי נרגש וכן עיר אישקופי שלא כתבו היוד אחר האל"ף והכשירו (שם) ולכן היושבים על מדין ידקדקו בהשינוים איזה להכשיר ואיזה לפסול (שם) אמנם יש מהגדולים דס"ל דאלו השינוים לא נידונם כשינוי אלא כלא כתב כלל שם המקום וכן נראה (ב"מ וגמ') וצ"ע:

7. And know that there is someone who says that a change is considered not only a complete change, such as writing a different city, but even if he writes the name of the same city with a slight change, like the city of Tunis if he writes "Tunas" or the city of Lepanto if he writes "Lipunat," the get (divorce document) is invalid (Get Pashut 3:3). Similarly, one of the greats wrote about a city named Pilitz, and they wrote "Pilz," which is considered a change of name (Noda BiYehuda Part 1). However, there are changes that one need not be so particular about after the fact or in a case of preventing a woman from becoming an agunah (a chained woman who cannot remarry) or in a pressing situation (Get Pashut), like in Constantinople if he wrote "Kushtantin," replacing a 'd' with a 't', or if he wrote "Kushtantin," it is valid as the change is not so noticeable. But "Tunas" and "Tunis," the change is noticeable. Similarly, the city of Ishkupi, where they did not write the yud after the aleph, was validated (there). Therefore, those who sit in judgment should be precise regarding changes, which to validate and which to invalidate (there). However, there are some of the greats who hold that these changes are not considered changes but rather as if the name of the place was not written at all, and this seems correct (Beit Meir and others), and this requires further investigation.

ח. ובאמת נראה דאם לפי קריאת הקורא נראית כעיר אחרת לגמרי וודאי הוה שינוי אבל אם לפי קריאתו מכיר שהיא העיר אלא שנכתבת בשיבוש אין חשש בזה לפסול בדיעבד ולפ"ז הכל תלוי לפי הבחנת הב"ד ויותר מזה אנחנו רואים בכתיבת שמות הערים דברים מתמיהים דבעיר מולדתי שהכל קוראים אותה באבראיסק בין יהודים בין אינם יהודים וכן היא נכתבת בכל כתב ולשון ובערכאות המלוכה ובגט כותבים באבראיסק וכן עירי שאני בה כעת נאווהרדאק שכותבין בגט בחסרון אלף בין דלית לקוף והוא תמוה דהא הקמץ מושך אלף ובכל לשון קורים הדלית בקמץ ועוד דלפי הכתיבה שנוהגים הויין שלשה שוואין רצופין ודבר זה א"א כידוע ובהכרח צ"ל דהקורא יקרא בקמץ גם בלא האלף וכמדומה שיותר יקרא בפתח והוי כשינוי שם ובתחלת בואי לכאן והרהרתי הרבה בזה אלא שיראתי לשנות מפני שכן כתבו כל הגדולים שהיו לפנינו וצ"ל בהכרח הואיל שהדבר ידוע שכן כתבו בגט הכל יודעים שאין זה שינוי:

8. In truth, it appears that if, according to the reader's pronunciation, it seems like a completely different city, it is certainly considered a change. However, if according to his pronunciation it is recognizable as the city, but it is written with an error, there is no concern about invalidating it after the fact. According to this, everything depends on the discernment of the Beit Din (rabbinic court). Additionally, we observe perplexing practices in the writing of city names. For instance, in my hometown, which everyone calls Babruysk—both Jews and non-Jews, and it is written that way in all scripts and languages, including royal documents—they write "Babruysk" in the get (divorce document). Similarly, in the city where I am currently, Navahrudak, they write in the get without an aleph between the dalet and the kuf, which is puzzling since the kamatz (vowel) pulls towards an aleph, and in every language, they pronounce the dalet with a kamatz. Moreover, according to the writing they use, there would be three consecutive shva vowels, which is impossible as is well known. Therefore, it must be that the reader reads it with a kamatz even without the aleph, and it seems that more likely they read it with a patach, which would be considered a name change. When I first came here, I contemplated this matter extensively but refrained from changing it because all the great authorities before us wrote it this way. It must be, by necessity, that since it is known that they wrote it this way in the get, everyone understands that this is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered a change.

ט. כתוב במרדכי פ' המגרש תשובת ריצב"א ורשב"א בעלי התוס' וז"ל על הגט שהובא מארץ הגר וכו' ומה שקורין בורזי"ש ואנו קורין באוריי"ש נראה בעיני דכיון שמתוך מקום דירת האיש ומקום כתיבת הגט מוכיח שמארץ הגר בא ולשונם לדבר לשון קלילא אין להקפיד כלל עכ"ל ולמדנו מדברי רבותינו אלה דהא דקיי"ל דשם מקום הנתינה עיקר זהו כשהשמות נפרדים אבל בשם אחד אלא שלפי לשון המבטא ממדינה למדינה נשתנה קצת בשינוי אותיות ונקודות ובמקום הנתינה ידוע שבמקום הכתיבה מדברים כך ויודעים שזהו שם העיר או הנהר ששם קוראין כך ובכאן קוראים כך אין קפידא כלל אם כתבו כפי קריאת מקום הכתיבה:

9. It is written in the Mordechai, Parashat HaMegarash, a responsum of Ritzba and Rashba, authors of the Tosafot, and these are their words: Regarding a get (divorce document) that was brought from the land of the Ger (Germans) etc., and what they call Borzish and we call Baorish, it seems to me that since it is evident from the place of residence of the man and the place where the get was written that it came from the land of the Ger, and their language is to speak in a simplified manner, there is no need to be particular at all. End of quote. And we learn from the words of our Rabbis that the reason we hold that the name of the place of delivery is primary is when the names are distinct. But with one name, where according to the dialect, it changes slightly in letters and pronunciations from one country to another, and in the place of delivery it is known that in the place of writing they speak this way and they know that this is the name of the city or river where they call it one way and here they call it another way, there is no need to be particular at all if they wrote it according to the pronunciation of the place of writing.

י. עוד כתבו שם וז"ל מה שכתבו על נהר יי"ר ואנו נוהגין לכתוב על נהר קיי"ר כיון שאין שום אות במקום הלעז כך שוה יו"ד במקום קו"ף עכ"ל והדברים סתומים (עחא"ש וג"פ סק"ג) ולי נראה דה"פ דוודאי אם היה אות אחר שם במקום הכתיבה תחת הקוף של מקום הנתינה היה שינוי שם גמור (כמו נפאתה ותפאתה ס"ג:) אבל כיון שבמקום הכתיבה אין אות אחר תחת הקוף אלא שנחסר הקוף כך שוה יוד במקום קוף כלומר דשוה כשמתחיל ביוד כמו אם היה מתחיל בקוף דהכל מבינים שהיא היא הנהר שקורין פה קיי"ר אלא שבשם השמיטו הקוף ותפסו לשון קצר יי"ר וזהו כקיצור השם וזה שכתב אות אחר במקום הלעז ר"ל במקום לעז הקוף (כנלע"ד):

10. They further wrote there, and these are their words: "What they wrote about the river YIR, and we customarily write about the river KIR, since there is no letter in the place of the foreign language, thus a yod is equivalent to a kuf." End of quote. And the matter is sealed (see Ahash and Gaf, section 3). It seems to me that the explanation is certainly if there was another letter there in the place of writing under the kuf of the place of giving, it would be a complete change of name (like Nafata and Tafata, section 3). But since in the place of writing there is no other letter under the kuf, rather the kuf is missing, thus a yod is equal to a kuf, meaning that it is the same when it starts with a yod as if it started with a kuf. Everyone understands that it is the same river called here KIR, but in the name they omitted the kuf and took a shorter language YIR, which is a shortened form of the name. This is what is meant by another letter in place of the foreign language, that is, in place of the foreign kuf (as it appears to me).

יא. כתב הדרכי משה בשם מהרי"ו דאם מגרש תוך עיבורו של עיר כותבין העומד כאן דתוך עיבורה של העיר כעיר עכ"ל (ב"ש סק"א) ונראה דה"פ דאם יש חומה סביב העיר או הבתים בעצמם סמוכים זל"ז סביב העיר עד שנראה להדיא ששם הוא קצה העיר (ערש"י רפ"ה דעירובין) ואחורי החומה יש עוד בתים אם הם תוך עיבורה של העיר דהיינו בתוך שבעים אמה ושירים והמגרש או המתגרשת עומדים שם יכולים לכתוב בגט העומד במתא פלונית או העומדת וכן אם כותבין שם גט יכולים לכתוב שם העיר דתוך עיבורה של עיר שם העיר עליו ומשמע דלאחר עיבורה של העיר אין לכתוב שם העיר אפילו הם בתוך התחום דמאי עניין תחום לעיר וכן הדין לעניין נדרים כדתנן (נדרים נ"ו:) הנודר מן העיר מותר ליכנס לתחומה של עיר ואסור ליכנס לעיבורה ומפרש בגמ' שם דכתיב ויהי בהיות יהושע ביריחו וא"א לומר ביריחו ממש דהא כתיב ויריחו סוגרת ומסוגרת אלא שהיה בעיבורה של יריחו וא"א לומר בתחומה של יריחו דעל תחום כתיב בתורה ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה אלמא דחוץ לעיר אקרי ולא עיר ע"ש:

11. The Darkei Moshe wrote in the name of Mahari"v that if a get (divorce document) is written within the suburbs of a city, it is written "standing here" because the suburbs of the city are considered like the city itself (end quote, Beit Shmuel, section 1). It seems that the explanation is as follows: if there is a wall around the city or the houses themselves are adjacent to each other around the city to the extent that it is obvious that this is the end of the city (as explained by Rashi at the beginning of chapter 5 of Eruvin), and behind the wall there are still houses within the suburbs of the city, that is, within seventy and two-thirds cubits, and the person who is divorcing or being divorced is standing there, they can write in the get "standing in such-and-such a city" or "standing in such-and-such a place." Similarly, if a get is written there, they can write the name of the city, because within the suburbs of the city, it is considered as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the city itself. It implies that beyond the suburbs of the city, one should not write the name of the city, even if it is within the city's boundary, because what relevance does the boundary have to the city? The same law applies concerning vows, as it is taught (Nedarim 56b): one who vows not to enter a city is permitted to enter its boundary but prohibited from entering its suburbs. The Gemara there explains, as it is written, "And it came to pass when Joshua was by Jericho," and it is impossible to say he was in Jericho itself, for it is written, "Now Jericho was tightly shut up," but he was in the suburbs of Jericho. It is impossible to say he was in the boundary of Jericho, for concerning the boundary it is written in the Torah, "And you shall measure from outside the city on the east side two thousand cubits," meaning that outside the city is called outside and not the city itself. See there.

יב. ויש לדקדק לפ"ז מאי דכתיב ביהושע (כ"א) ויהי לבני אהרן וגו' ויתנו להם את קרית ארבע וגו' היא חברון בהר יהודה ואת מגרשיה סביבתיה ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפונה באחזתו ובריש שפטים כתיב ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה וגו' ובע"כ דהיה רחוק מן חברון הרבה יותר מעיבורה דהא אחר המגרש הוא ומגרש עצמו אלף אמה כדכתיב במסעי ומגרש גופה אקרי חוץ לעיר כדכתיב שם ומגרשי הערים אשר תתנו ללוים מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב ועכ"ז קרי לה בשפטים חברון וכן אמרו חז"ל (ב"ב קכ"ב: מכות י'.) דפריך שם אקרא דשפטים דאיך נתנוה לכלב והא עיר מקלט הואי ומתרץ דנתנו לו פרורי העיר כפרים ושדות וחצרות הסמוכות לה ונקראות על שמה נתנו לכלב (רש"י) וצ"ל דלאו כללא הוא דזהו רק בסתם אמרינן דחוץ לעיבור אינו כעיר אבל אם נקראים על שם העיר אפילו רחוק הרבה הוה שם העיר עליהן ולאו מפני שהיא שייכת לעיר אלא מפני שקוראין אותה בשם העיר וכן היה בחברון שקראו גם להכפרים שסביבה שם חברון וכן אמרו חז"ל במכות שם בעיר קדש שאחת היתה עיר גדולה עיר מבצר ועיר בינוני סמוכה לה שקראוה ג"כ קדש ע"ש:

12. And it is necessary to be precise according to this, regarding what is written in Joshua (21:11) "And they gave to the children of Aaron... and they gave them the city of Arba... it is Hebron in the mountain of Judah, and its surrounding fields and the fields of the city and its courtyards they gave to Caleb the son of Jephunneh as his inheritance." And at the beginning of Judges it is written "And they gave to Caleb Hebron as Moses had spoken..." And it must be that it was far from Hebron much more than its outskirts, for it was beyond the pasture lands, and the pasture land itself is a thousand cubits as it is written in the book of Numbers, and the pasture land itself is called outside the city as it is written there "And the pasture lands of the cities which you shall give to the Levites, from the wall of the city and outward a thousand cubits around." And nonetheless it is called in Judges Hebron. And so the sages said (Baba Batra 122b, Makkot 10a) that there is a question there on the verse in Judges, how did they give it to Caleb, for it was a city of refuge. And they answered that they gave him the outskirts of the city, villages, fields, and courtyards that were adjacent to it and were called by its name, they gave to Caleb (Rashi). And it must be said that this is not a general principle, for this is only generally speaking, that outside the outskirts is not like the city, but if they are called by the name of the city, even if very far, they have the name of the city upon them, not because they belong to the city, but because they are called by the name of the city. And so it was in Hebron, that they called even the villages around it by the name Hebron. And so the sages said there in Makkot about the city of Kedesh, that one was a large city, a fortified city, and a medium city adjacent to it that they also called Kedesh by its name.

יג. עוד נ"ל דמחברון ליריחו ל"ק כלל דחילוק זה דתוך עיבורה ולאחר עיבורה אינו אלא בעיר שיש לה חומה סביב או שהבתים בעצמם דבוקים זל"ז והם עצמם כחומה סביבות העיר דבזה שייך שפיר שם חוץ לעיר אבל עיר שאין לה חומה סביב וגם הבתים אינם דבוקים זל"ז מה שייך לומר בה חוץ לעיר מי יודע איפוא הוא קצה העיר ולפ"ז א"ש דיריחו היתה מוקפת חומה כמבואר שם אבל חברון היתה עיר מקלט וערי מקלט אסורים להיות מוקפי חומה כדאיתא במכות שם (דפריך מערי מבצר) והכי איתא להדיא בשלהי מס' ערכין דערי מקלט הם בלא חומה סביב ע"ש ולכן אפילו רחוק הרבה נקרא על שם העיר ומ"מ א"א לומר כן דהא בנדרים לא מפליג בין יש בה חומה לאין בה חומה ועוד דיליף מקרא דומדותם מחוץ לעיר דכתיב בערי הלוים ועריהם לא היה מוקף חומה כדאיתא בערכין שם אלא וודאי כל שבתי העיר נגמרו זהו קצה העיר וכל הבתים שאח"כ חוץ לעיר מקריא וכל שלאחר העיבור אינם בכלל העיר והעיקר כתירוץ הראשון דבחברון גם הכפרים והחצרים והשדות קראום חברון וכן מצינו בריש גיטין לוד וכפר לודים ובמכות שם סליקום ואקרא דסליקום ע"ש וזה שיתבאר דבנהר כל שהיא תוך תחומה של עיר כותבין דיתבא על נהר פלוני זהו מפני שתשמישי העיר ממנה כמו שיתבאר ואין ראיה לבתים העומדים חוץ לעיבורה וכ"כ המרדכי בפ' מי שאחזו דחוץ לעיבורה של עיר אינה נכללת בשם העיר אף שהיא תוך התחום (ע"ש בהג"ה המתחלת י"מ):

13. Additionally, it seems to me that there is no difficulty regarding the distance from Hebron to Jericho at all. This distinction of "within the outskirts" and "beyond the outskirts" applies only to a city that has a surrounding wall or where the houses themselves are contiguous with each other, forming a wall around the city. In such a case, it is appropriate to refer to an area as "outside the city." However, in a city that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

does not have a surrounding wall, and the houses are not contiguous, how can one define "outside the city"? Who can determine where the edge of the city is? According to this, it makes sense that Jericho was surrounded by a wall, as is evident there, whereas Hebron was a city of refuge, and cities of refuge are prohibited from being surrounded by a wall, as indicated in Makkot (where it questions about fortified cities). And this is explicitly stated at the end of the tractate Arakhin that cities of refuge do not have a surrounding wall. Therefore, even if it is very far, it is still called by the name of the city. Nevertheless, it is impossible to say this because in Nedarim, no distinction is made between a city with a wall and a city without a wall. Additionally, it is derived from the verse "you shall measure from outside the city" written regarding the cities of the Levites, and their cities did not have a surrounding wall as indicated in Arakhin. Therefore, it is certain that once the houses of the city are completed, that is the edge of the city, and all houses beyond that are considered outside the city. All that is beyond the outskirts is not included in the city. The main point is as the first answer: in Hebron, even the villages, the courtyards, and the fields were called Hebron. Similarly, we find in the beginning of Gittin, Lod and the village of Lodim, and in Makkot, there is Selikum and the village of Selikum. This will be explained later that regarding a river, anything within the city's boundary is written as being on that river because the city's utilities come from it, as will be explained. There is no proof for houses standing outside its outskirts. This is also what the Mordechai writes in the chapter "Mi She'Achzo" that outside the outskirts of a city is not included in the city's name, even if it is within the boundary (see there in the gloss that begins "Some say").

יד. ואע"ג דבתשו' מיימוני להל' אישות סי' כ"ב כתוב תשו' רשב"א בעל התוס' דכל שבתוך התחום נחשב כעיר והביא ראיות לזה אמנם כתב בעצמו שם שאינו סומך על הראיות ועיקר טעמו מסברא לעניין נהר וריחים דשם העיר נקרא עליהם ע"ש ולפ"ז אינו חולק בנדון דידן דבבתים לא שייך זה כמ"ש וראיתי מי שסמך על זה להכשיר בתוך התחום כל שכתוב שם העיר ולא נהירא כלל דוודאי אם אין להם שם אחר רק שם העיר גם לכתחלה כותבין שם העיר כמ"ש בחברון אבל אם אין לזה שם העיר נראה דהוה שינוי מקום וכן נראה דעת רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש וצ"ע שלא הזכירו בש"ע מזה כלל (והג"פ סקכ"ו מכשיר בשעת הדחק אף חוץ לתחום ובתוך התחום מקיל בדיעבד ע"ש וצ"ע):

14. And even though in the Responsa Maimonides on the Laws of Marriage, Siman 22, it is written in the Responsa of the Rashba, who was one of the Tosafists, that everything within the techum (Sabbath boundary) is considered as the city, and he brought proofs for this. However, he himself wrote there that he does not rely on these proofs, and his main reasoning is based on logical inference regarding a river and mills that the name of the city is called upon them. Therefore, he does not disagree in our case, because this does not apply to houses, as he wrote. And I have seen someone who relied on this to permit within the techum all that is written with the name of the city, but this is not clear at all. Certainly, if they have no other name but the name of the city, they write the name of the city initially, as is written in Hebron. But if it does not have the name of the city, it seems to be a change of place. And this also appears to be the opinion of our teacher, the Beit Yosef, in his great book, as mentioned there. And it is puzzling that he did not mention this at all in the Shulchan Aruch (and the Gra in Siman 26 permits in pressing circumstances even outside the techum and is lenient within the techum after the fact, as mentioned there. And this is puzzling).

טו. והנה אם יבא ההכרח לכתוב חוץ לעיבורה של עיר אם אין לזה שם בפ"ע נראה דצריך לכתוב למניין שאנו מונין כאן סמוך ל... או לכתוב כאן בצד.. ובגמ' מצינו כלשון זה (יבמות קט"ו:) ההוא גיטא דאישתכח בנהרדעא וכתיב בצד קלוניא מתא וכו' אך אפשר דהעיר היתה נקראת בשני שמות צד קלוניא (ואפשר שזהו כוונת רש"י שם דאל"כ מאי קמ"ל) (ומתשו' מיימו' הנ"ל משמע כפשוטו) ואיך שכתב כשר וכן אם הבעל עומד שם בשעת כתיבת הגט יכתוב העומד סמוך ל... או העומד בצד... מתא דיתבא וכו' וכן אם האשה עומדת שם יכתוב העומדת סמוך או בצד (כנלע"ד אם אין לזה המקום שם בפ"ע ואפילו הוא חוץ לתחום כיון שהוא בטל להעיר):

15. If there is a necessity to write [a document] outside the boundary of the city, and this place does not have a specific name, it seems that one should write "according to the count that we count here, near..." or write "here, on the side of...". In the Gemara, we find this language (Yevamot 115b): "That get (divorce document) was found in Nehardea, and it was written on the side of Kalonya town, etc." However, it is possible that the city was called by two names, "the side of Kalonya" (and perhaps this is what Rashi means there, for otherwise, what is he teaching us?) (and from the Maimonides' responsa mentioned above, it appears in its simple form). And whatever was written is valid. Similarly, if the husband stands there at the time of writing the get, he should write "standing near..." or "standing on the side of...town that is located, etc." Likewise, if the wife stands there, he should write "standing near" or "on the side of" (as it appears to me if that place does not have a specific name, and even if it is outside

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the boundary, since it is subordinate to the city).

טז. והנה עתה בזמנינו זה בהרבה ערים יש מגרשים בקצה העיר שיש להם שם בפ"ע בין שנמשך עם העיר ביחד ובין שחלוק מהעיר באיזה משך ולדוגמא עירי שאני בה כעת יש בה מגרש קטן חלוק מהעיר כחצי תחום שבת ונקראת פירעשיקא ובעיר נאווהרדק כשישאל אחד להדר שם איפוא דירתך יענה בפירעשיקא ואם ישאלנו בלשון שאלה האתה תדור בנאווהרדק יענה ויאמר לא כי בפירעשיקא דירתי גם בערכאות המלוכה יש לה שם זה אמנם מערכאות אין ראי' דכל חלק מהעיר יש לזה שם בפ"ע דכן הוא החוק מהממשלה שכל רחוב יהיה לה שם ויראה לי דאם נצרך לכתוב שם גט יכתוב למניין שאנו מונין כאן בפירעשיקא הסמוכה לנאווהרדק מתא וכו' או בפירעשיקא שבצד נאווהרדק מתא וכו' ואם כתב רק בפירעשיקא בלבד נראה דכשר בדיעבד אבל אם כתב רק בנאווהרדק נראה דצריך גט אחר ואולי במקום עיגון ושעת הדחק יש לסמוך כיון דבמקומות אחרים אינו ידוע כלל שם זה וכשהאיש הדר בפירעשיקא יסע למרחק עשרה פרסאות וישאלו לו מאין אתה יאמר מנאווהרדק וכשיאמרו לו מאין באת יאמר מנאווהרדק וכשישאלו לו להיכן אתה נוסע בשובו מדרכו יאמר לנאווהרדק אין זה אלא כחלק מהעיר ויש להתיישב בזה למעשה:

16. And now, in our times, in many cities there are suburbs at the edge of the city that have their own names, whether they are contiguous with the city or separated from it by some distance. For example, in my city where I am currently, there is a small suburb separated from the city by about half a Sabbath boundary and it is called Perashika. In the city of Navahrudak, if someone were to ask a resident where they live, they would answer Perashika. And if they asked in the form of a question, "Do you live in Navahrudak?" they would respond, "No, I live in Perashika." Even in the royal courts, it has this name. However, the courts are not a proof, for every part of the city has its own name because it is the law of the government that every street should have a name. It seems to me that if it is necessary to write the name in a get (divorce document), one should write, "according to the count that we count here in Perashika adjacent to Navahrudak city" or "in Perashika next to Navahrudak city," and if one wrote only Perashika, it seems it is valid after the fact. But if one wrote only Navahrudak, it appears another get is needed. However, perhaps in a situation of preventing a chained wife (agunah) and in pressing circumstances, one can rely on it, since in other places this name is not known at all. When a person living in Perashika travels ten parasangs away and is asked where they are from, they will say from Navahrudak. And when they are asked where they came from, they will say from Navahrudak. And when asked where they are traveling to upon their return, they will say to Navahrudak. This is only as a part of the city, and practical consideration is needed in this matter.

יז. שם מתא כותבין בין על עיר גדולה ובין על עיר קטנה ואפילו על כפר קטן (הגר"א סק"י) דמתא פירושו מקום אמנם זהו לפי' התוס' בעירובין (כ"א.) אבל לפירש"י שם אין ראיה ונ"ל דטוב יותר לכתוב בכפר פלונית דכן פירש אונקלוס על חות יאיר כפרני יאיר בסוף פ' מטות וכן שם דכתיב וילכד את קנת ואת בנתיה פירש ית קנת וית כפרנהא עוד נ"ל דכשיגיע ההכרח לכתוב בכפר יכתוב כפר פלונית הסמוכה לעיר פלונית מפני שידוע שהרבה כפרים יש ששם אחד להן ואינו ניכר היטב המקום שנכתב בו הגט וכותבין במתא פלונית או בפלונית מתא וכן המנהג אצלינו:

17. One writes [the name of the place] whether it is a large city or a small city, or even a small village (Gra, section 10), as "metah" means place. However, this is according to Tosafot's interpretation in Eruvin (21a). But according to Rashi's interpretation there, there is no proof. It seems to me that it is better to write "in the village of so-and-so," as Onkelos interpreted "the villages of Jair" (Chavvoth Jair) at the end of Parashat Matot. Similarly, where it is written, "He captured Kenath and its villages," he interpreted it as "Kenath and its villages." Additionally, it seems to me that if it becomes necessary to write [the name of] a village, one should write "the village of so-and-so near the city of so-and-so," because it is known that there are many villages with the same name, and it is not clearly recognizable where the get (bill of divorce) was written. And one writes "in the city of so-and-so" or "in so-and-so city," and this is our custom.

יח. כשיגיע ההכרח לכתוב גט בבתי חצירות שעל השדות נראה דצריך לכתוב למנין שאנו מונין כאן בחצר פלוני הסמוך לעיר פלונית מתא דיתבא ואם צריך לכתוב גט בקרעצים שבדרך ועומדת יחידית בלא כפר סמוך לה יכתוב למנין שאנו מונין כאן ב.... כפי שקורין אותה הסמוכה לעיר פלונית מתא וכו' דמה שאנו קורין בלשונינו קרעצים אין לזה מלה מיוחדת לא בלה"ק ולא בארמית ולכן אין לכתוב רק שמה וכשיכתוב בכל אלו הסמוך לעיר פלונית לא יהיה צריך לכתוב שם הנהר שבכפר וחצר וקרעצים וע"פ רוב אין שם נהרות וכשיש אינו ברור שמה איך נקראת ולכן מוטב לכתוב סמיכת העיר וכמ"ש וסמיכת העיר ידוע לכל בעלי הכפרים והאחוזות לאיזה עיר המה שייכים והנה זהו וודאי שיש למנוע א"ע בכל היכולת לבלי לכתוב גט רק בעיר שמסדרים בה גיטין תדיר אמנם לפעמים בגט שכ"מ ההכרח לסדר במקום שהחולה שוכב שם ולכן בארנו הדברים האלה ואם דילג מלת מתא כשר וכתבו דאם כל המדינה נקראת על שם העיר כמו שיש מדינת בבל ועיר ששמה בבל כשכותבין בעיר בבל כותבין במדינת בבל (ד"מ וב"ש סק"ז) דיתבא וכו' ומקדימין מדינה לשמה העצמי ובמתא מנהגינו להקדים שמה למתא והטעם הוא דמתא צריכין להסמיך אל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דיתבא על נהר כלומר העיר היושבת על נהר פלוני' משא"כ במדינה א"א לכתוב כן דמשמעותו דכל המדינה יושבת על אותו נהר ובדיעבד אין קפידא בשניהם כשכתבם מוקדם או מאוחר (בירושלמי פ"ק דמגילה משפחה ומשפחה אלו הכפרים מדינה ומדינה אלו הכרכים ועיר עיר אלו עיירות גדולות):

18. When it becomes necessary to write a get (divorce document) in the fields' courtyard houses, it appears that it should be written according to the counting that we count here in a particular courtyard near a particular city, a settled place. And if it is necessary to write a get in inns along the way, standing alone without a village nearby, it should be written according to the counting that we count here in... as they call it, near a particular city, a settled place, etc. What we call in our language "inns" does not have a specific word in either Hebrew or Aramaic, and therefore only its name should be written. When writing in all these, near a particular city, it is not necessary to write the name of the river that is in the village, courtyard, or inns. Usually, there are no rivers there, and if there is, its name is not clear. Therefore, it is better to write the proximity to the city, as mentioned. The city's proximity is known to all the villagers and estate owners, to which city they belong. It is certain that one should avoid as much as possible writing a get except in a city where gittin (divorce documents) are regularly arranged. However, sometimes in the case of a get for a dangerously ill person, it is necessary to arrange it in the place where the sick person is lying, and therefore we have explained these matters. If the word "settled place" was skipped, it is valid, and they wrote that if the entire region is named after the city, as there is the region of Babylonia and a city named Babylon, when writing in the city of Babylon, they write in the region of Babylonia (Darkei Moshe and Beit Shmuel, section 7). The settled place, etc., precedes the name of the place itself. And in the city, our custom is to precede the name to the settled place, and the reason is that the settled place needs to be adjacent to "sitting on the river," meaning the city sitting on a particular river. This is not the case with the region; it is impossible to write thus, because it implies that the entire region sits on that river. After the fact, there is no strictness in either case when written early or late (in the Jerusalem Talmud, the first chapter of Megillah: family by family refers to villages, region by region refers to cities, and city by city refers to large towns).

יט. יש נסחאות שהיו כותבין בין בשמות בין בערים וכל שום דאית לי ולאתרי מפני החששא שמא יש להם עוד איזה שם ומ"מ אם ידוע שיש לה שני שמות אין סומכין על זה וכותבין להדיא מתא פלונית דמתקריא פלונית ואנו אין מנהגינו לכתוב וכל שום לא בשמות ולא בערים ואם יש לה שני שמות כותבין מפורש דמתקריא כמ"ש ולא יכתוב יו"ד אצל המ"ם דהדל"ת הוא בשוא ואחר השוא א"א להיות יו"ד מיהו אם כתב יו"ד דימתקריא כשר וקורין הדלי"ת בחיריק וכותבין דמתקריא באלף או דמתקרית דעיר הוה לשון נקבה כדכתיב הנה נא העיר הזאת קרובה וכן כשיש לנהר שני שמות כותבין על השני דמתקרי ובנהר כותבין בלא אלף משום דנהר הוא לשון זכר כדכתיב בארבע נהרות שם האחד ושם השני והשלישי והנהר הרביעי הוא פרת אע"ג דנהר בלשון רבים נהרות כדכתיב נשאו נהרות קולם וכן בכל התנ"ך לבד שני פעמים בחבקוק כתיב נהרים מ"מ בלשון יחיד הוא לשון זכר וי"א דאם הנהר נקרא בלשון זכר כותבין בלא אלף ואם נקראת בלשון נקבה כותבין באלף דיש נהרות הנקראים בלשון זכר אותם שסופם בנח נראה (פ"ת) ויש שנקראות בלשון נקבה אותן שסופן אינן בנח נראה ובדיעבד אין עיכוב בכל אלה:

19. There are versions that wrote "whether in names, whether in cities, and any name that I have and my place," due to the concern that they might have another name. Nevertheless, if it is known that there are two names, one should not rely on this and should explicitly write "such-and-such place that is called such-and-such." Our custom is not to write "and any name" whether in names or in cities. If a city has two names, we explicitly write "that is called" as mentioned. One should not write a yud next to the mem because the dalet is with a shewa, and after a shewa, it is not possible to have a yud. However, if one wrote a yud, "d'yimetkaria" (that is called) is valid, and we pronounce the dalet with a hirik. We write "d'metkaria" with an aleph or "d'metkaret," since a city is considered feminine, as it is written, "behold, this city is near." Similarly, if a river has two names, we write the second one "d'metkari," and for a river, we write without an aleph because a river is considered masculine, as it is written, "the name of the one river, the name of the second," and "the fourth river is the Euphrates." Even though "river" in the plural is "neharot," as it is written, "the rivers lift their voices," and throughout the Tanach, except for twice in Habakkuk where it is written "neharim," still in the singular it is considered masculine. Some say that if the river is called in the masculine form, we write without an aleph, and if it is called in the feminine form, we write with an aleph. There are rivers called in the masculine form, those ending with a final nun appear (likely), and there are those called in the feminine form, those whose ends do not have a final nun appear (likely). After the fact, there is no hindrance in any of these.

כ. אם יש לעיר או לנהר שני שמות אחד במקום כתיבת הגט ואחד במקום נתינת הגט כשנשלח הגט ע"י

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שליח ממקום למקום דינם כמו בשמות הבעל שיתבאר בסי' קכ"ט דהעיקר הוא מקום הנתינה ועל שם מקום הכתיבה כותבין דמתקריא ומיהו בזה לא דמי לשם הבעל דבשם הבעל אם עשה מקום הכתיבה עיקר ומקום הנתינה טפל יש פוסלים כמ"ש שם ובשם עיר ונהר אין זה פסול בדיעבד או בשעת הדחק דשם הבעל מעכב מן התורה לפיכך השינוי פוסל בו אפילו אינו שינוי גמור משא"כ שם העיר והנהר א"צ מן התורה לפיכך אם אינו שינוי גמור כגון זה שעשה מקום הכתיבה לעיקר אינו נפסל הגט (ג"פ סק"ל) וכבר בארנו בסעי' ט' דכל שהשם אחד אלא שהמבטא נשתנה ממקום הכתיבה למקום הנתינה ובשם ידוע שלשונם משונה בהברתם אין חשש בזה ע"ש:

20. If a city or river has two names, one at the place where the get (divorce document) is written and one at the place where the get is given, when the get is sent by a messenger from place to place, their status is like that of the husband's names, as will be explained in Siman 129. The primary consideration is the place of delivery, and regarding the place of writing, one writes "which is called." However, in this case, it is not similar to the name of the husband. For the husband's name, if he made the place of writing primary and the place of delivery secondary, some disqualify it, as mentioned there. But with the name of a city or river, this is not disqualified after the fact or in a pressing situation, because the husband's name is critical by Torah law. Therefore, any alteration disqualifies it, even if it is not a complete change. This is not the case with the name of the city or river, which is not required by Torah law. Therefore, if it is not a complete change, such as making the place of writing primary, the get is not disqualified (Gra, paragraph 30). And we have already explained in paragraph 9 that as long as the name is the same but the pronunciation differs from the place of writing to the place of delivery, and it is a known name that their language is different in their pronunciation, there is no concern about this. See there.

כא. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ג' ואם יש לעיר ב' שמות אחד נקרא בפי ישראל ואחד בלשון האומות שם שקורים לו ישראל עיקר וכותבים כפי משמעות לשונם ואם השני לשונות קרובים זל"ז ושם שקורים לו ישראל אינו אלא קצור לשון כגון עיר שהאומות קורין הרעדי"ש וישראל רעדי"ש אין כותבין רק שם ישראל אבל בלא"ה כותבים שניהם שם ישראל תחלה ועל שם האומות דמתקריא עכ"ל לכאורה נראה דתרי בבות הם דכשאינו אלא קצור לשון כותבין של ישראל לבד ובשני שמות כותבין שם ישראל לעיקר ועל שם שלהם דמתקריא (וכ"כ בג"פ סקל"א) אבל א"כ למה האריך כל כך ואין זה מדרכו ועוד מה זה שכתב וכותבים כפי משמעות לשונם מה שייך משמעות בזה:

21. And our master, the Rema, wrote in section 3: "If a city has two names, one known among the Jews and one in the language of the nations, the name that the Jews call it is primary, and they write according to the meaning of their language. If the two languages are similar to each other, and the name given by the Jews is merely an abbreviation, such as a city that the nations call 'Haradesh' and the Jews call 'Radesh', they write only the Jewish name. But if not, they write both names, the Jewish name first and then the name by which it is called by the nations." His words seem to indicate two cases: when it is merely an abbreviated name, they write only the Jewish name; and when there are two distinct names, they write the Jewish name as primary and then the name by which it is called by the nations (and so it is written in the glosses to the Shulchan Aruch). But if so, why did he elaborate so much, which is not his usual style? And what does he mean by 'they write according to the meaning of their language'? What relevance does 'meaning' have in this matter?

כב. ויראה לי דשלשה חילוקי דינים הם דלפעמים יש שהשם שוה לנו ולהם ורק לפי הברת לשונם משתנה השם כמו עירי נַאוַוהרדָק בלשונינו והאומות קורין לה נָאוָואגרודָאק ולא מפני השינוי אלא שכן הוא לפי הברת לשונם שמחלפים אות ה"י על גימ"ל כידוע וגם הנון והוי"ו בקמץ לפי לשונם שהפירוש הוא עיר חדשה ואין כאן שינוי אלא שלפי חילוף הברת לשונינו ללשונם מתחלפים מקצת האותיות והנקודות בזה אין כותבים רק שם ישראל לבד וזהו שאומר וכותבין כפי משמעות לשונם כלומר כפי משמעות לשון ישראל לבד ומשמעות לשונם אין כותבין כלל כיון דבאמת אין כאן חילוף לשון אלא מהכרח ההברות ואח"כ אומר ואם הב' לשונות קרובים זל"ז כלומר שיש בעצם שינוי בין הלשונות לא מפני ההברות אלא שקרובים זל"ז כמו הרעדיש ורעדיש ג"כ אין כותבין רק שם ישראל לבד מפני טעם אחר דזהו כמו קצור השם וחניכה דכשר גם לכתחלה להרבה פוסקים כמו שיתבאר בסי' קכ"ט וכ"ש עיר שהם קוראים בגימל וישראל בקוף כמו העיר רוטנבורג רוטנבורק דכותבין רק בקוף דזהו מסוג הראשון שכתבנו ועוד אומר אבל בלא"ה כותבין שניהם וכו' ר"ל דכשאין השינוי בההברות וגם אינו קצור לשון הוה שינוי גמור וכותבין שניהם:

22. It appears to me that there are three categories of distinctions. Sometimes the name is the same for us and for them, but according to their pronunciation, the name changes, like the city of Nowhardak in our language, and the nations call it Nowogrodek. This is not due to a change, but because their pronunciation substitutes a "hey" for a "gimel," as is known, and the "nun" and the "vav" are pronounced with a "kamatz" according to their language, where the meaning is "new city." There is no actual change here, but due to the difference in pronunciation between our language and theirs, some letters and vowels differ. In such a case, we write only the Hebrew name. This is what is meant when it says, "we write according to the meaning of their

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

language," meaning according to the meaning of the Hebrew language alone, and the meaning of their language is not written at all, since there is no actual change in language but a necessity of pronunciation. Then it says, "And if the two languages are close to each other," meaning there is an essential difference between the languages not because of pronunciation but because they are close to each other, like "Radish" and "Radish" (in different dialects). Here too, we write only the Hebrew name for another reason, that this is like an abbreviation of the name and a nickname, which is acceptable even initially according to many authorities, as will be explained in Siman 129. All the more so for a city that they call with a "gimel" and Israel with a "kuf," like the city of Rothenburg or Rotenburg, we write only with a "kuf" because this is from the first category we mentioned. Furthermore, it says, "But otherwise, we write both," meaning that when the change is not in pronunciation and is not an abbreviation of the language, it is a complete change, and we write both names.

כג. והקשו על רבינו הרמ"א דלפמ"ש בהרעדיש ורעדיש דלפי שהוא קצור השם א"צ להזכיר הרעדי"ש כלל והרי בסוף הלכות גיטין כתב נוסח הגט מעירו קאזמר דמתקרי קאזמירז ע"ש והרי זהו ג"כ אינו אלא קצור השם וכן בפוזנן כותבין דמתקרי פוזנני ואינו ג"כ אלא קצור השם ובאמת הלבוש לא הזכיר כלל הרעדיש ורעדיש אלא שכתב דכשהוא קצור השם א"צ לכתוב לשונם כלל וכתב שבאמת בפה פוזנן לא היו צריכים להזכיר דמתקרי פוזננא ע"ש ויש שכתבו לחלק דקאזמירז שדרך לשונם לדחוק הזיין בסוף וכן פוזננא דרכם לדחוק הנון בסוף הוה כשם אחר ולכן צריך להזכיר שניהם (ב"ש סק"ט) ולא אבין דאטו מפני שמדחיקין האות אינו קצור לשון והלא מובן לכל שזהו קצור לשון ואפשר לומר טעם אחר בזה דוודאי בקצור לשון שבהארכת הלשון אין בו פירוש אחר זולת ההארכה כמו הרעדיש ורעדיש אין לכתוב שניהם אבל כשיש בההארכה פירוש אחר צריכין לכתוב שניהם ולכן בקאזמר ובפוזנן צריכין לכתוב שניהם דכפי הנראה נקראת העיר על שם מיסדה שהיה נקרא קאזמר דידוע דשם זה מצוי ביניהם גם עתה וכשאומרים קאזמירז הוה כמו שאומרים של קאזמר כלומר שהיא של קאזמר וכן בפוזנן כך הוא ולכן צריך לכתוב שניהם (כנ"ל):

23. They posed a question on our master, the Rema, that according to what is written in the "Ra'adish" and "Ra'adish," since it is an abbreviation of the name, there is no need to mention "Ra'adish" at all. Yet, at the end of the laws of Gittin, he wrote the wording of a get (divorce document) from the town of Kazmer which is called Kazmiraz, and this too is merely an abbreviation of the name. Similarly, in Poznan, they write "called Poznani," which is also just an abbreviation of the name. Indeed, the Levush did not mention "Ra'adish" and "Ra'adish" at all but wrote that when it is an abbreviation of the name, there is no need to write it at all. He wrote that indeed, in the town of Poznan, they did not need to mention "called Poznani." Some have written to differentiate that "Kazmiraz" is their way of stressing the "z" at the end, and similarly, "Poznani" is their way of stressing the "n" at the end, and therefore it is considered another name, and both must be mentioned (Beit Shmuel, section 9). I do not understand this; is it because they stress the letter that it is not considered an abbreviation? It is clear to everyone that this is an abbreviation. One can possibly suggest another reason for this: Certainly, when it is an abbreviation of the name where the extended form has no other meaning except for the elongation, like "Ra'adish" and "Ra'adish," there is no need to write both. But when the elongation has another meaning, both need to be written. Therefore, in Kazmer and Poznan, both need to be written, as it seems the town was named after its founder, who was called Kazmer, a name still common among them. When they say Kazmiraz, it is as if they are saying "of Kazmer," meaning it belongs to Kazmer. Similarly, it is so in Poznan, and therefore both need to be written (as explained above).

כד. ויש מי שאומר דא"צ להזכיר כלל רק שם של ישראל בלבד (ג"פ שם) כמו בשם המגרש שיתבאר בסי' קכ"ט והרי הגט הוא דת ישראל ובין ישראל צריך להוודע ואין לנו אלא שם שלנו בלבד דהא מהאי טעמא גם לדברי רבינו הרמ"א אין אנו משגיחים אם רוב ישראל בעיר אם לאו דאפילו אם ישראל מיעוטא העיקר הוא שם ישראל ועל לשונם כותבין דמתקריא מפני שהגט הוא בין ישראל וא"כ מה לנו להזכיר שם אחר בגט (וכתב שממהרא"י וממהרי"ק אין שום ראיה לזה) אמנם באמת לא דמי לשם המגרש שישראל נתנו לו השם משא"כ בעיר מייסדי העיר הם האומות והם קראו להם שמות מקודם ועדיין לא נפסקה מביניהם השם שנתנו לה בעת שיסדוה ולפיכך א"א שלא להזכיר שם זה כלל וכן המנהג הפשוט בכל המדינות ובעירי הקודמת לזה שנקראת בלשונינו זיבקאי ובלשונם נאווא זיבקאוו כותבין זיבקאי דמתקריא נאווא זיבקאוו וכן המנהג בכל המדינות:

24. There are those who say that it is not necessary to mention anything at all, only the name of Israel alone (three times the name), as in the name of the divorcer that will be explained in Siman 129. For the get (bill of divorce) is a matter of Jewish law, and among Jews, it needs to be known, and we only need our name alone. For this reason, even according to the words of our teacher, the Rema, we do not care whether the majority of the city are Jews or not, for even if the Jews are a minority, the main thing is the name of Israel, and it is written in their language "d'mitkarei" (called), because

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the get is among Jews. Therefore, why should we mention any other name in the get at all (and it is written that from the Maharai and the Maharik there is no proof for this)? However, in truth, it is not comparable to the name of the divorcer, as the Jews gave him the name, which is not the case with a city. The founders of the city were the nations, and they called them names initially, and the name they gave it when they founded it has not ceased from among them. Therefore, it is impossible not to mention this name at all. This is also the simple custom in all countries. In my previous city, which in our language is called Zivakai and in their language is called Nova Zivkav, we write Zivakai "d'mitkarei" Nova Zivkav. This is also the custom in all countries.

כה. והנה זהו מילתא דפשיטא שאם לא כתבו רק שם ישראל בלבד דכשר גם לכתחלה וא"צ לכתוב גט אחר אבל אם כתבו רק שם האומות לכתחלה בוודאי צריך לכתוב גט אחר אמנם אם כבר קבלה הגט ובקושי להשיג גט אחר נראה דכשר בדיעבד דלא גרע מחניכה ובמדינת רייסין יש עיר אחת שכותבין בהגט רק כפי שם האומות בלבד וכבר בדור שלפנינו הרעיש אחד מהגדולים על זה ומ"מ לא שינו מנהגם ואולי סמכו על זה דכיון דלדעת כמה גדולי הפוסקים כשר בחניכה לכתחלה גם בשמות הבעל והאשה כמ"ש בסי' קכ"ט כ"ש בשם העיר וכיון שהנהיגו מעולם כן לא רצו לשנות כדי שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים והגם שאין בזה כל כך הוצאת לעז מ"מ כיון דמדינא כשר לא רצו לשנות (עפ"ת סקי"ג ולדברינו א"ש ודו"ק):

25. Indeed, it is a straightforward matter that if only the Jewish name is written, it is valid even initially, and there is no need to write another get (divorce document). However, if only the non-Jewish name is written initially, it is certainly necessary to write another get. Nevertheless, if she has already received the get and it is difficult to obtain another one, it appears that it is valid after the fact, as it is not worse than a nickname. In the region of Raissin, there is a city where they write only the non-Jewish name in the get, and in the previous generation, one of the great rabbis protested against this, but they did not change their custom. They may have relied on the opinion of several great halachic authorities who maintain that a nickname is valid even initially for both the husband and the wife, as mentioned in Siman 129, and even more so for the name of the city. Since they have always practiced this way, they did not want to change it to avoid casting aspersions on the earlier gittin (divorce documents). Although this does not necessarily cast aspersions, since it is technically valid, they did not want to change it (see Pitchei Teshuva, subsection 13, and according to our explanation, it is clear, and examine it well).

כו. וזה שבשמות כותבין המכונה כמ"ש בסי' קכ"ט ובעיר כותבין רק דמתקריא מפני שבעיר לא שייך כל כך שם כינוי כבאדם ועוד דבאדם מקודם נתנו לו שם העיקרי ואח"כ כינוהו בשם כינוי אבל בעיר שכותבין על שם האומות דמתקריא איך נכתוב המכונה והרי ע"פ רוב הם מייסדי העיר והם נתנו לה שם מקודם ועוד דלקמן יתבאר דאם כתב על המכונה דמתקרי כשר ולא להיפך ולכן בעיר כותבין רק דמתקריא וכן בנהר:

26. And this is regarding names: we write "nicknamed" as stated in Siman 129. In the case of a city, we write only "called," because for a city, a nickname is not as applicable as it is for a person. Additionally, for a person, they were first given their primary name and afterward nicknamed with a secondary name. But for a city, which is named after the nations that call it, how can we write "nicknamed" when, in most cases, they are the founders of the city and they gave it its name initially? Furthermore, it will be explained later that if one writes "nicknamed" or "called," it is kosher, but not the other way around. Therefore, for a city, we write only "called," and similarly for a river.

כז. מדינא א"צ לכתוב שם הנהר שהעיר יושבת אצלה שאין זה סימן כל כך (לבוש) אבל נהגו לכתוב כדי להבדילה מעיר אחרת ששמה כשם עיר זו ולכן אפילו כשלא הוחזק שיש עוד עיר אחרת ששמה כשם עיר זו כותבין שם הנהר (ב"ש) ובגמ' מצינו גט שנכתב עם שם הנהר (גיטין כ"ז.) בשוירי מתא דעל רכיס נהרא וכן מצינו גט שנכתב בלא שם הנהר (יבמות קט"ו:) ולכן אם לא כתב שם הנהר כשר (ב"י) אמנם אם ידוע שיש עיר אחרת ששמה כשם עיר זו בוודאי מן הדין צריך לכתוב שם הנהר ואם לא כתב יש מי שחושש לפוסלו (ג"פ סקל"ג) אך במקום עיגון יש להכשיר (שם) דהא גם בלא נכתב כלל מקום כתיבת הגט כשר בדיעבד כמ"ש כסעי' ג' וכ"ש בכה"ג ובמקום שכותבין בכל הגיטין שם הנהר ואירע גט אחד שלא כתבו יש שחושש לפסול בכל עניין מפני הרואה שיאמר שלא במקום זה נכתב הגט (שם) ופשיטא שבמקום עיגון כשר (שם) דגם הרואה יתלה שבגט זה השמיטו שם הנהר דלמה יחשוב שהיא עיר אחרת ואפילו בשהוחזק שיש עיר אחרת ששמה כשם עיר זו וכותבין שם הנהר בכל הגיטין ובגט זה לא נכתב נ"ל ג"כ דכשר במקום עיגון מטעמים שנתבארו:

27. By law, it is not necessary to write the name of the river by which the city sits, as it is not such a significant identifier (Levush). However, it has become customary to write it to distinguish it from another city with the same name. Therefore, even if it is not known that there is another city with the same name as this one, the name of the river is written (Beit Shmuel). In the Talmud, we find a get (bill of divorce) that was written with the name of the river (Gittin 27a): "Shuiri of the city on the river bank." Similarly, we find a get that was written without the name of the river (Yevamot

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

115b). Therefore, if the name of the river was not written, the get is valid (Beit Yosef). However, if it is known that there is another city with the same name, then by law, the name of the river must be written, and if it was not written, there are those who consider invalidating it (Gaon of Vilna, section 33). Nevertheless, in a case of potential agunah (a woman who is unable to remarry), the get should be deemed valid (ibid.), since even if the place of writing the get was not written at all, it is valid post-factum, as mentioned in section 3, and certainly in this case. In a place where the name of the river is written on all gets, and one get was written without it, there are those who consider invalidating it in any situation, because an observer might say that the get was written in a different place (ibid.). It is obvious that in a case of potential agunah, the get is valid (ibid.), as even an observer will assume that in this get, the name of the river was omitted. Why would one think it is a different city? Even if it is known that there is another city with the same name, and the name of the river is written on all gets, and in this get it was not written, it still seems to me to be valid in a case of potential agunah for the reasons explained.

כח. ואפילו שינה בשם הנהר פסק רבינו הרמ"א בסעי' ד' דכשר מטעם דכל דבר שא"צ לכותבו ושינה בו כשר (הגר"א סקכ"ב) והנה לפמ"ש בסעי' ד' בשינוי הניכר לכל ליתא לדין זה ע"ש ובאמת מצאתי מי שפוסל בשינוי שם נהר (רד"ך בית ד') ומ"מ רוב גדולי אחרונים מכשירים במקום עיגון (לבוש וב"ש וג"פ) דלא דמי לשם עיר שהוזכר בש"ס דצריך לכתוב דוודאי השינוי פוסל משא"כ בשם נהר ולא דמי למה שיתבאר דאם כתב נהר שחוץ לתחום יש פוסלין זהו מפני שאחרי שנהר זו אינה שייכא להעיר והעיר היא בלא נהר וכשכתב דיתבא על נהר פלונית הוה שינוי בהעיר משא"כ בשינוי שם הנהר דזהו אמת שהעיר יושבת על נהר ואין שינוי בהעיר רק בהנהר אין לפסול (לבוש וב"ש) וצ"ע לדינא:

28. And even if the name of the river was changed, our teacher, the Rema, ruled in section 4 that it is valid because anything that does not need to be written, if it was altered, is valid (Gra's commentary, section 22). Now, according to what was stated in section 4, if the change is noticeable to everyone, this ruling does not apply. And indeed, I found someone who invalidates the change of the name of a river (Radach, Section 4). Nevertheless, most of the great later authorities validate it in a case of potential agunah (a woman unable to remarry), such as the Levush, B"S, and Gr"P. This is not comparable to the name of a city mentioned in the Talmud which must be written correctly, as certainly, the change invalidates it. This is not the case with the name of a river. Nor is it comparable to what will be explained—that if one wrote a river outside the boundary, some invalidate it because after all, this river does not belong to the city, and the city is without the river. So, when it is written that it sits on a specific river, it constitutes a change in the city. However, the change in the name of the river, it is true that the city sits on the river, and there is no change in the city, only in the river, which should not invalidate it (Levush, B"S). This requires further investigation for a definitive ruling.

כט. כתב רבינו הרמ"א דכל נהר שהוא חוץ לתחום העיר אין לכתבו כלל אפילו מסתפקים ממנו ואפילו בדיעבד אם כתבו יש פוסלין ואפילו הוא תוך התחום חוץ לעיבור העיר אין כותבין אא"כ כל תשמישי העיר ממנו עכ"ל משמע מדבריו דג' חלוקי דינים יש בנהר דאם הוא תוך העיר או בעיבורה של עיר אם רק בני העיר משתמשים בה קצת תשמישים כמו שריית פשתן או כביסה או טחינה כותבין אותה בגט ואם אין משתמשים ממנה שום דבר אין מזכירין אותה כלל (כ"מ בב"ש סקי"ד) דפירושא דיתבא הוא שמשתמשין בה וי"א דתוך עיבורה של עיר בכל ענין כותבין (שם בשם מהר"מ) ואם הוא חוץ לעיבורה ובתוך התחום אין כותבין אותה אא"כ כל תשמישי העיר שחשבנו הם ממנה וכ"ש אם בני העיר שותין המים ממנה פשיטא דאפילו למאן דס"ל דכל שחוץ לעיבור אין כותבין (עב"י) דבכה"ג כותבין (נ"ל) ואם היא חוץ לתחום אין כותבין אותה כלל אפילו כשכל סיפוקי העיר ממנה ואם כתבוה יש פוסלין דאינה שום שייכות להעיר אך יש שמכשירים בכה"ג (ב"י בשם כל בו) וכ"ש אם רואין אותה מהעיר דכשר (עב"י) ויראה לי דאם שותים המים ממנה דלכ"ע כשר כיון שהיא חיותה של עיר שייך לומר דיתבא אף חוץ לתחום וכן בתוך התחום וחוץ לעיבורה אפילו אין משתמשין בה כל התשמישין שחשבנו אלא אחת מהן או שום תשמיש אחר וכבר נהגו לכתוב הנהר בגיטין של אותה העיר אין מוחין בידם (ג"פ):

29. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that any river which is outside the city's boundary should not be written at all, even if they derive some benefit from it. Even after the fact, if it was written, some invalidate it. Even if it is within the boundary but outside the city's extension, it should not be written unless all the city's needs are supplied by it. From his words, it seems there are three distinctions regarding a river: If it is within the city or its extension, if the city's residents use it somewhat, such as for soaking flax, washing, or grinding, it can be written in a bill of divorce (get). If they do not use it at all, it should not be mentioned (as is evident in Beit Shmuel, section 14), as the term "sitting" implies usage. Some say that within the city's extension, it can be written in any case (as mentioned there in the name of Maharim). If it is outside the city's extension but within the boundary, it should not be written unless all the city's needs, such as drinking water, are supplied by it. It is obvious that if the city's residents

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

drink its water, even according to those who hold that anything outside the extension should not be written, in such a case it can be written. If it is outside the boundary, it should not be written at all, even if all the city's needs are supplied by it, and if it was written, some invalidate it, as it has no connection to the city. However, some permit it in such a case (as Beit Yosef cited in the name of Kol Bo), and certainly if it is visible from the city, it is valid. It appears to me that if they drink its water, it is valid according to all opinions because it is the lifeline of the city, and it can be said to be "sitting" even if it is outside the boundary. Similarly, within the boundary and outside the extension, even if they do not use it for all the aforementioned purposes but only for one or some other usage, and it is already customary to write the river in bills of divorce of that city, one should not protest against them.

ל. אם יש שנים או ג' נהרות כותבין כולם דיתבא על נהר פלוני ופלוני וא"צ לכתוב על נהר פלוני ועל נהר פלוני דלמה לן להזכיר נהר אצל כל אחד מיהו יש טופסי גיטין שכותבין נהר אצל כל אחד ונכון הוא שלא יטעו לומר דהנהר יש לו כמה שמות (ג"פ) וכן המנהג וכותבין כל הנהרות אפילו אם הרוב מסתפקין מן האחד ומיעוט מן השני מ"מ כותבין כולם (ב"ש) והסברא כן הוא דאטו מיעוט העיר אינה עיר וכן אם באחת משתמשים הרבה תשמישים ובאחת מיעוט תשמישים מ"מ כותבין כולן אם לא שאין להאחת שום תשמיש דאז אין כותבין אותה וכותבין דיתבא בחד יוד ותיבה אחת ופירושו העיר היושבת על נהר פלוני ואם כתב די יתבא ג"כ כשר שזהו כמו העיר אשר יושבת על נהר פלוני:

30. If there are two or three rivers, all of them are written as "situated on such-and-such river and such-and-such river," and there is no need to write "on such-and-such river and on such-and-such river," because why should we mention "river" with each one? However, there are templates of divorce documents that write "river" with each one, and this is proper to avoid the error of thinking that the river has several names. And this is the custom, and we write all the rivers, even if the majority draw from one and the minority from the other. Nevertheless, we write all of them. And the reasoning is that even the minority of the city is still part of the city. Similarly, if one is used for many purposes and the other for few purposes, we still write all of them unless one has no use at all, in which case it is not written. And it is written "ditva" with one "yod" and as one word, meaning "the city situated on such-and-such river." And if it is written "di yitva," it is also valid, as this means "the city which is situated on such-and-such river."

לא. אף הנהר המתייבשת בעת שהחמימות רב מ"מ שם נהר עליה בעת שיש בה מים כדכתיב ונהר יחרב ויבש ובגמ' ופסקא נהרא (ב"מ ע"ז.) ומצאתי שכן פסק מהרי"ק (ג"פ סקל"ז) והדבר פשוט דכשאין בו מים אז בעת הזאת א"א לכותבה בגט (שם) והעיר היושבת לחוף ימים כותבין דעל כיף ימא מיתבא ולא נהגו לכתוב שם הים ולא ידעתי למה ויראה לי דעיר היושבת על שני ימים צריך לכתוב ימי ביוד לשון רבים ויש להסתפק בנהר שאינה נמשכת אלא היא כמקוה ונקרא אָזִירֶא אם יש לכתוב לשון נהר דנהר הוא לשון המשכה ואולי טוב יותר לכתוב דיתבא על מי פלונית ובירושלים תוב"ב כותבין על מי שלח ויש מי שאומר רבים אם אינו בעיבורה של עיר אין לכתוב על כיף ימא דמשמע על שפתו אא"כ נראה בעיר (ג"פ סקמ"ה) ולא ידעתי אם נהגו כן דלכאורה נראה דים שהוא מפורסם יותר מנהר וכולם יודעים שעיר הזאת יושבת על הים והדבר מפורסם מפני המסחור אין לדקדק בזה ומ"מ לדינא צ"ע אך אין להאריך בכאלה דבוודאי כל עיר שכותבין בה גיטין דקדקו יפה יפה ונעשה מעשה ע"פ גדולי המורים שבזמן ההוא ואין להרהר אחריהם (כנלע"ד):

31. Even a river that dries up when the heat is intense, nevertheless, it is still called a river when it has water, as it is written: "And the river will dry up and be parched" (Isaiah 19:5). And in the Gemara, it states: "The river has stopped flowing" (Bava Metzia 77a). I found that the Maharik (Responsa, Shoresh 137) ruled similarly. It is clear that when there is no water in it, at that time, it is not possible to write it in a get (divorce document) (ibid.). A city situated on the shore of seas, they write "situated on the shore of the sea," but they do not customarily write the name of the sea, and I do not know why. It seems to me that a city situated on two seas should write "seas" in the plural form. There is doubt regarding a river that does not flow but is like a reservoir and is called "Azirea," whether it is proper to write "river," since "river" implies flowing. Perhaps it is better to write "situated on waters of so-and-so." In Jerusalem, may it be rebuilt speedily in our days, they write "on the waters of Shiloach." There are those who say that if it is not within the city's boundaries, one should not write "on the shore of the sea," which implies on its bank, unless it is visible in the city (Responsa, Shoresh 145). I do not know if this is the custom, for it seems that a sea, which is more well-known than a river, and everyone knows that this city is situated on the sea, and it is well-known due to commerce, there is no need to be meticulous about this. Nevertheless, in practice, it requires further investigation. However, there is no need to elaborate on such matters, for certainly, every city in which gittin (divorce documents) are written, they have been careful and acted according to the great teachers of that time, and one should not question them (so it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

appears to me).

לב. כתבו רבותינו בעלי הש"ע דעיר שסיפוקה ממי בארת כותבין על מי בארת ועיר שסיפוקה ממי מעינות כותבין מי מעינות ובחד יור וכותבין בארת בלא ויו ואם המעין מים חמים כותבין על מי מעינות חמין ואם יש בעיר בארת נובעים וכתב דיתבא על מי בורות כשר ואם העיר יושבת על הנהר אין לכתוב לא בארת ולא מעינות כי אם הנהר ויש חולקים וס"ל דיש לכתוב כל סיפוקי העיר וכן נוהגין במדינות אלו כאשר יתבאר לך מנוסה הגט שכתבתי ס"ס קכ"ד ועיר שאין בה אלא בורות ואגמים לא יזכירם כלל שלא לחלק בין גיטין שנכתבו קודם שנעשו לנכתבו אחר שנעשו עכ"ל:

32. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote that a city whose water supply comes from wells should write "from the waters of the wells," and a city whose water supply comes from springs should write "from the waters of the springs." In one instance, they write "wells" without a vav. If the spring water is hot, they write "from the hot spring waters." If there are flowing wells in the city, it is written that it sits "on the waters of the cisterns," which is valid. If the city is situated on a river, neither "wells" nor "springs" should be written, but rather "the river." There are those who disagree and hold that all sources of the city's water supply should be written, and this is the custom in these regions, as will be explained in the example of the get (divorce document) that I wrote at the end of Siman 124. If a city has only cisterns and ponds, they should not be mentioned at all to avoid distinguishing between gittin (divorce documents) written before and after they were made. End of quote.

לג. ביאור הדבדים דבור מקרי מים מכונסים ובאר נקרא מים חיים הנובעים וכן איתא בש"ס (עירובין כ"ג:) וכן הוא במקרא (משלי ה׳:ט״ו) שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך וההפרש שבין נהר למעין דנהר יש לו משך להלאה ממקום הנביעה כדרך הנהרות ומעין הוא שאינו נמשך להלאה ממקום נביעתו וכן תניא בגמ' (שבת קכ"א:) נהרות המושכין ומעינות הנובעין וכו' וההפרש שבין באר למעין דמעין הוא שנובע מעצמו והמים סמוכין להארץ ובאר הוא ג"כ מעין אלא שחופרין בעומק הקרקע עד שמוציאין מים חיים הנובעים כדרך שחופרין הבארות שלנו ועושים בנין בתוך הבאר שלא תפול העפר ויסתמוהו:

33. The explanation of the matters: a pool is considered gathered water, and a well is called living water that flows. And so it is stated in the Talmud (Eruvin 23b), and similarly in the Scripture (Proverbs 5:15): "Drink water from your cistern, flowing water from your well." The difference between a river and a spring is that a river has a flow beyond the place of its source, like the nature of rivers, and a spring does not extend beyond its source. So it is taught in the Gemara (Shabbat 121b): "Rivers that flow and springs that bubble, etc." The difference between a well and a spring is that a spring flows on its own and the water is close to the ground, whereas a well is also a spring, but one digs deep into the ground until they bring forth living water that flows, as we dig our wells and build within the well so that the dirt does not fall and block it.

לד. וזה שכתבו דכשמעינות חמים כותבין על מי מעינות חמין בכמה מקומות לא נהגו וגם בעה"ק טבריא אין מזכירין חמין (ג"פ) דאין חיוב להזכיר כל הפרטי סימנים וזה שכתבו דאם כתב בורות במקום בארת כשר אע"ג דככל הש"ס אמרינן בור לחוד ובאר לחוד כמ"ש מ"מ מדסבר הש"ס בביצה (ל"ט.) לומר דבור היינו מעין ע"ש ש"מ דשם בור חל על מעין וכ"ש על באר ויראה לי הטעם דוודאי בלה"ק יש הפרש אבל בארמית באר הוא בלא אלף כמו שתרגם אונקלס על כל באר שבתורה בירא ולכן גם אם כתב בור בויו כשר דרובו של גט הוא לשון ארמית ובשילהי מדות מוכח ג"כ דשם בור חל על באר ע"ש (ודו"ק):

34. And this is what they wrote, that when it comes to hot springs, they write "on the hot spring waters" in several places, but it is not customary, and even in the holy city of Tiberias, they do not mention "hot" (three times), as there is no obligation to mention all the specific signs. And this is what they wrote, that if one writes "cisterns" instead of "wells," it is valid, even though throughout the Talmud we say "cistern" is one thing and "well" is another, as it is written. Nevertheless, since the Talmud in Beitzah (39a) holds that "cistern" means a spring, as mentioned there, it implies that the term "cistern" applies to a spring and certainly to a well. And it seems to me that the reason is that certainly in the holy tongue (Hebrew) there is a distinction, but in Aramaic, "well" is without an aleph, as Onkelos translated every "well" in the Torah as "bira." Therefore, even if one writes "bor" with a vav, it is valid, as most of the get (bill of divorce) is in Aramaic. And at the end of Middot, it also proves that the term "cistern" applies to "well," as mentioned there (and be precise).

לה. ואם כתב על בארת מעינות יש שרוצים ליפסול (ב"י בשם מהרי"ק) וכן אם כתב על מעינות בארת (ג"פ סקנ"ב) ומאד תמיהני דהא בנוסח הגט שלנו אין מזכירין רק מעינות ולא בארת כמ"ש בס"ס קנ"ד וכן המנהג פשוט וידוע שאצלינו רוב תשמישי מים הם מהבארת ויש מקומות שאין שם מעין כלל ואפילו במקום שיש מעינות הם מיעוטא דמיעוטא וזהו דוחק לומר דאנן סמכינן על מה שנתבאר שיש להכשיר בשינוי שם נהר דאיך אפשר לכתחלה לסמוך על זה אלא וודאי דקים לן דכמעין נכלל גם באר וראיה ברורה לזה דהנה רש"י ז"ל בעירובין (ק"ד:) פירש על באר הקר מעין ע"ש (וגם ראיה משם דבור או ביר היינו באר ע"ש ודו"ק) ואע"ג דבלשונינו המורגל קוראים באר ולא מעין מ"מ הכל יודעים שהבאר הוא מעין דהא באמת הם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מעינות הנובעים בעומק הקרקע ועוד דבש"ס ביצה שהבאנו היה סבר לומר דבור ומעין אחת היא וכ"ש באר ומעין (וכ"כ הב"ש סקט"ז אע"פ שבסקי"ד הביא דברי המהרי"ק):

35. And if one wrote "on wells of springs," there are those who want to invalidate it (Beit Yosef in the name of Maharik). And similarly, if one wrote "on springs of wells" (Get Pashut section 52). And I am very puzzled by this, for in the text of our get (divorce document), we only mention springs and not wells, as written in section 154. And the custom is simple and well-known that among us, most of the water usages come from wells, and there are places where there are no springs at all. And even in places where there are springs, they are very few. And it is far-fetched to say that we rely on what has been explained that it is permissible with a change in the name of the river, for how can one initially rely on this? Rather, it is certain that we know that a well is also included as a spring. And a clear proof of this is that Rashi, of blessed memory, in Eruvin (104b) explained that a cold well is a spring, as referenced there (and also a proof from there that "bor" or "bir" means a well, as referenced there, and be precise). And even though in our common language we call it a "well" and not a "spring," nevertheless, everyone knows that a well is a spring, for in truth, they are springs that flow from deep in the ground. Furthermore, in the Talmud Beitzah that we brought, it was considered to say that a "bor" and a "spring" are one and the same, and certainly a "well" and a "spring" (and so wrote the Beit Shmuel section 16, even though in section 14 he brought the words of the Maharik).

לו. וזה שכתבו דעיר שאין בה אלא בורות ואגמים לא יזכירם כלל שלא לחלק בין גיטין הקודמים להגיטין שאח"כ כדי שלא להיות לעז על הקודמין ובאמת לא שייך בזה הוצאת לעז בדבר שאינו הכרח להזכיר אם הזכירם אח"כ כמ"ש במה מהגדולים אלא דה"פ דזהו מילתא דפשיטא שגם מקודם לא ישבו בלי מים דא"א לאדם ובהמה לחיות בלי מים אלא דצ"ל שהסתפקו ממימי עיר אחרת הסמוכה להם (ג"פ) והיו כותבין בהגיטין במתא פלונית דמסתפקא ממימי מתא פלונית ואח"כ לריוח העיר עשו בה בורות ואגמים ועדיין מסתפקים ממימי העיר הסמוכה לכך אין כדאי לשנות מנוסח הקודם אבל אם עתה אין מסתפקים במימי העיר הסמוכה רק מהבורות ואגמים פשיטא שיש לכתבם בהגט מתא פלוגית דיתבא על מי בורות ואגמים וכן כותבין בירושלים עה"ק דיתבא על מי שלח ועל מי בורות (שם) וכן אם נתוסף עוד נהר כותבין הנהר החדש ג"כ ולא שייך בזה הוצאת לעז על הראשונים (לבוש וזהו כוונת הגר"א בסקכ"ט שהשיג על הב"ש ודו"ק):

36. And this is what they wrote: In a city that has only cisterns and lakes, these should not be mentioned at all in the get (divorce document), so as not to differentiate between the earlier gittin and the later gittin, in order not to cast aspersion on the earlier ones. In truth, there is no relevance to this concern of casting aspersion regarding something that is not necessary to mention if they are mentioned later, as some of the great authorities have written. Rather, the explanation is as follows: It is obvious that even previously, they did not live without water, for it is impossible for humans and animals to live without water. Rather, it must be said that they were supplied by the waters of a neighboring city (three parsangs away), and they would write in the gittin that it was from a certain city that was supplied by the waters of a certain city. Later, for the benefit of the city, they made cisterns and lakes, and they are still being supplied by the waters of the neighboring city. Therefore, it is not appropriate to change the previous formulation. But if now they are not being supplied by the waters of the neighboring city but only from the cisterns and lakes, it is obvious that these should be written in the get: "such-and-such city that is settled by the waters of cisterns and lakes." Similarly, in Jerusalem, the holy city, it is written: "settled by the waters of Shiloach and by the waters of cisterns" (there). And if another river was added, the new river is also written, and there is no concern of casting aspersion on the earlier ones (as per the Levush, and this is the intention of the Gra in his commentary that disagrees with the Beit Shmuel, and examine this thoroughly).

לז. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ז' שתי נהרות השופכות זל"ז אם קרוב לעיר אבד אחד שמו ואין כותבין אלא האחד ואם שם שניהם עליהם כותבין שניהם ואם יש ספק בדבר אין כותבין אלא אחד וכן תמיד יותר יש ליכנס לספק חסרון מלספק שינוי עכ"ל והנה ידוע שע"פ הרוב נהרות קטנות נופלות לתוך נהר גדול ומשמע מדבריו דאפילו אם הגדול אבד שמו אין כותבין רק הקטן ובמקור הדין בתשו' מהרי"ק סי' ק"ו מבואר לא כן ע"ש וגם הלבוש כתב וז"ל שני נהרות שמתערבין קודם הגיעם לעיר אם אחד גדול ואחד קטן והקטן אבד שמו מן התערובת והלאה קודם שיגיע לעיר פשיטא שאין כותבין רק שם הנהר הגדול ואם הגדול אבד שמו וכולם או רובם שבמקום קוראים הנהר בשם הנהר קטן י"א שצריך לכתוב שניהם הגדול שהרי עינינו רואות שעיקר המים ורובם הם מן הנהר הגדול אלא מפני שבני המקום קוראים לה בשם הנהר הקטן צריך להזכיר גם אותו השם עכ"ל ואפשר דגם רבינו הרמ"א יסבור כן וזה שסתם דברי מפני דאורחא דמילתא הוא שהקטן אובד שמו (וכ"מ בב"ש סקי"ח ודלא כג"פ) וזה שכתב אם יש ספק בדבר ר"ל שקצתם קוראים בשם הנהר הקטן וקצתם בשם הגדול ה"ז ספק ואין כותבין רק הנהר הגדול שהוא עיקר (לבוש) ואין כותבין שניהם כי שמא הגדול עיקר והוי שינוי אבל להיפך אין חשש דגדול אינו נדחה ואין חשש רק מה שנחסר הנהר הקטן מן הגט אם שניהם עיקרים וידוע דגם כשיש שני גהרות ממש ולא כתב רק אחד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מהם ג"כ כשר דחסרון נהר אינו פוסל משא"כ בשינוי יש שסוברים דשינוי פוסל אף במקום שהחסרון אינו פוסל (זהו דעת סה"ת כמ"ש בב"י):

37. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Section 7: If two rivers flow into each other and are close to a city, if one of their names is lost, we only write the name of the remaining one. If both names are known, we write both names. If there is any doubt, we only write one name since it is better to risk omitting a name than to risk changing a name. It is known that usually small rivers flow into larger rivers, and from his words, it seems that even if the larger river's name is lost, we only write the smaller one's name. However, in the original ruling from the responsa of Maharik, Section 106, it is explained differently. The Levush also wrote: If two rivers merge before reaching a city, and one is large and the other is small, and the small one loses its name from the point of merging onward, it is obvious that we only write the name of the larger river. If the larger river loses its name and most of the locals call the river by the smaller river's name, some say that we should write both names. This is because we see that the main and majority of the water comes from the larger river, but since the locals call it by the smaller river's name, we need to mention both names. It is possible that Rema also agrees with this, and he only wrote generally because it is usually the case that the smaller river loses its name. This is also implied in the Beit Shmuel, Section 18, and not like the Gra. When he wrote "if there is doubt," it means that some call it by the smaller river's name and some by the larger river's name, which is a doubt. In such a case, we only write the larger river's name since it is the primary one, and we don't write both names because if the larger one is primary, it would be a change. However, the reverse is not a concern, as the larger one won't be dismissed, and the only concern is the omission of the smaller river's name from the get if both are primary. It is also known that even if there are actually two rivers and only one is written, it is still valid since the omission of a river's name does not invalidate, unlike a change which some believe does invalidate even where an omission does not. This is the opinion of the Sefer HaTerumot as mentioned in Beit Yosef.

לח. עוד כתב בחבורו דרכי משה שנשתרבב המנהג לכתוב שני נהרות בגט דתו ליכא חשש שמא יש עוד עיר אחרת ששמה כשם העיר הזאת ונהרותיה מיהו במקום דליכא שני נהרות ואיכא למיחש לעיגון או בדיעבד אין לחוש (ב"ש סקי"ח) ואנו אין חוששין בזה גם לכתחלה ובעירי אין רק נהר אחד וכותבין בה גיטין מעולם דוודאי אין לך עיגון גדול מזה אם לא נכתוב גט בעיר וכמה מקומות יש שאין רק נהר אחד וכותבין גיטין ואם יש נהר ששמה כשני תיבות כמו רעגין שפורג וכיוצא כזה מ"מ תיבה אחת היא ואין לכתוב בשני תיבות (שם) ואם יש נהר או עיר שקוראין בכ"ף רפויה אע"פ שאנו קורין חית כמו כף רפויה מ"מ אין לכתוב בחית רק בכף כי בקצת ארצות קורין חית כמו הי והוי שינוי ובסי' קכ"ט יתבאר עוד מזה (שם):

38. Additionally, in his work Darkei Moshe, he wrote that the custom has spread to write the names of two rivers in a divorce document, as there is no concern that there might be another city with the same name and with similar rivers. However, in a place where there are not two rivers and there is a concern for causing a woman to become an 'agunah' (a woman who is chained to her marriage), or after the fact, there is no need to worry (Beit Shmuel section 118). We also do not worry about this even initially. In my city, there is only one river, and nevertheless, divorce documents have always been written, for certainly there would be no greater cause for 'agunah' than if we did not write a divorce document in the city. There are many places that have only one river and they write divorce documents. If there is a river whose name consists of two words, like "Raagin Shforg" or something similar, it is still considered one word and should not be written in two words (ibid.). If there is a river or city that is pronounced with a soft "kaf" (a letter in Hebrew that can be pronounced as either a hard 'k' or a soft 'kh'), even though we pronounce it like a "chet" (another Hebrew letter, similar to a hard 'h'), nevertheless, it should be written with a "kaf" and not a "chet," because in some regions they pronounce "chet" like a "hey" (another Hebrew letter, a softer 'h'), and this would constitute a change. Further details on this matter will be explained in section 129 (ibid.).

לט. עיר שאין בה שום נהר ומעין ובאר רק אסיפת מים ולפעמים נתייבשו ואז שותין ממימי העיר הסמוכה יכתובו תמיד גם העיר הסמוכה לעניין המים אף בשעה שלא יבשו המים בכאן כיון דבהרבה פעמים משתמשים מעיר האחרת ויכתובו מתא פלונית דיתבא על אסיפת מים ודמסתפקא ממימי מתא פלונית (הגמ"ר וכביאור הג"פ סקנ"ד וצ"ל בכוונתו שיזכירו גם אסיפת מים שבעיר ודו"ק) ועיר חדשה שיש בה נהר ואין לו שם ידוע ויש מעינות ובארת יכתובו דיתבא על מי נהר ועל מי מעינות ובארת (נוב"ת סי' קט"ז) אמנם הדבר רחוק במציאות שלא יהיה שם לנהר ובוודאי בעיר חדשה כשצריכין להתחיל לסדר גיטין צריכין לשאול פי גדולי המורים שבזמן ההוא והמה יקבעו השמות:

39. A city that has no river, spring, or well, only gathered water, and sometimes it dries up, and then they drink from the water of the nearby city, should always write also the nearby city regarding the water, even when the water here has not dried up, since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

many times they use water from the other city. And they should write from a certain city which is situated on gathered water and which is supplied from the water of a certain city (Hagahot Maimoniyot and as explained by the Gaon of Posen, section 54, and it must be in his intention that they mention the gathered water in the city as well, and examine this thoroughly). And a new city that has a river but no known name, and has springs and wells, should write that it is situated on river water and on spring and well water (Nodah B'Yehudah, section 116). However, it is unlikely that a river would have no name, and certainly in a new city, when they need to begin arranging gittin (divorce documents), they need to consult the leading rabbis of that time, and they will establish the names.

מ. צריך לכתיב בגט שם עירו של הבעל ושם עירה של האשה ומוכח בש"ס שחיו נוהגין לכתוב שם עירו ושם עירה (גיטין כ'. הא בעינן שמו ושמה ושם עירו וכו' ובמשנה פ'. שינה שמו ושמה שם עירו וכו') ובפירושא דשם עירו ועירה יש לפרש בשלשה דרכים האחד שם המקום שהבעל והאשה עומדים בעת כתיבת הגט כמו שם עיר של העדים והסופר שנתבאר והשני י"ל שם העיר שדרים שם ואם הגט נכתב במקום אחר צריך לכתוב שהוא ממקום פלוני והיא ממקום פלוני והשלישי י"ל שם המקום שנולדו בשם (ובאמת כתבו הרא"ש פ"ח ס"ט והטור דנהגו באשכנז וצרפת לכתוב שלשתן מקום לידה ועמידה ודירה משום חששא דשני יוסף ב"ש ע"ש):

40. It is necessary to write in the get (divorce document) the name of the husband's city and the name of the wife's city. It is evident from the Talmud that they were accustomed to write the name of his city and the name of her city (Gittin 20a: "But we require his name and her name and the name of his city, etc." and in the Mishnah: "If he changed his name or her name or the name of his city, etc."). Regarding the explanation of the name of his city and her city, it can be interpreted in three ways: 1. The name of the place where the husband and wife are standing at the time of the writing of the get, similar to the name of the city of the witnesses and the scribe as has been explained. 2. One can say it refers to the city where they reside, and if the get is written in another place, it must be written that he is from such-and-such place and she is from such-and-such place. 3. One can say it refers to the place where they were born. In truth, the Rosh wrote in Chapter 8, Section 9, and the Tur wrote that in Ashkenaz and France they were accustomed to write all three: the place of birth, the place of residence, and the place of standing, due to the concern of cases where there might be two people named Joseph son of Simon.

מא. ויש מרבותינו שתפסו דהעיקר הוא מקום הדירה ומעכב (רשב"א בתשו' סי' אלף רי"ג בשם הראב"ד) ויש שמתספקים בזה (רשב"א שם חשש לדעת הראב"ד ובסי' אלף ר"ח מכשיר בדיעבד כשלא כתבו ע"ש) ויש מרבותינו דס"ל דאינו מעכב מקים הדירה (שם בשם העיטור והרא"ש שם והסמ"ג ורבינו יחיאל ורי"ו והנהמ"י פ"ב וזהו דעת התוס' ג"כ עב"י) ומ"מ כתבו דלכתחלה כשאפשר לכתוב מקום הדירה יכתובו רק שאינו מעכב כלל ומקום הלידה א"צ כלל וגם בצרפת שנדיי לכתוב כתבו בשם ר"י חזקן דהרבה פעמים כשלא היה להם ברור מקום הלידה היה אומר להם אל תכתבוהו כלל (תוס' פ'.):

41. And some of our rabbis hold that the primary factor is the place of residence, and it is essential (Rashba in his responsa, section 113, in the name of the Ra'avad). And there are those who are uncertain about this (Rashba there, concerned with the opinion of the Ra'avad, and in section 108, he permits it after the fact if it was not written, see there). And some of our rabbis hold that it is not essential to mention the place of residence (there, in the name of the Itur and the Rosh, and the Sefer Mitzvot Gadol, and Rabbeinu Yechiel, and the Riv, and the Nimukei Yosef, chapter 2, and this is also the opinion of the Tosafot, see there). Nevertheless, they wrote that ideally, if it is possible to write the place of residence, it should be written, but it is not essential at all. And the place of birth is not needed at all. And also in France, where they tended to write it, they wrote in the name of Rabbi Yitzchak haZaken that many times when the place of birth was not clear to them, he would tell them not to write it at all (Tosafot, Pesachim).

מב. והנה אצלינו המנהג הפשוט שלא לכתוב לא מקום הלידה ולא מקום הדירה אלא המקום שעומדים שם בשעת כתיבת הגט ובגט הנשלח ממקום למקום אין כותבין כלל מקום עמידת האשה והטעם כתב בעל תרומת הדשן סי' קמ"ב דכיון דמקום דירתינו מרופה בידינו דאנו גולים ומטולטלים אין אנו כותבין אותו כלל וסמכינן על רוב הפוסקים דשם עירו ועירה הוא על מקום העמידה ואע"ג דבגט הנשלח אין כותבין כלל מקום עמידתה מפני שאין אנו יודעים איפא עומדת כעת וא"כ הרי ליכא שם עירה כלל מ"מ אין שום חשש בזה דזה שנהגו לכתוב גם בימי חז"ל שם עירו ועירה אין זה לעיכובא ויש לזה ראיות רבות ואחת מהן ממה ששנינו במשנה (כ"ו.) הכותב טופסי גיטין צריך שינוח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן עכ"ל ולא קתני שם עירו ושם עירה ש"מ דאין זה מעכב (הגר"א סק"ג) דכל עיקר הטעם שהנהיגו לכתוב אינו אלא מפני שני יוסף ב"ש (שם) וכיון שכותבים מקום עמידתו של הבעל תו ליכא חשש שיוליכנו לאשת יוסף ב"ש האחר (ג"פ סק"י) וגם ברוב פעמים מקום עמידתו הוי מקום דירתו ואפילו אם יארע שהבעל אינו בעיר בעת כתיבת הגט וגם היא איננה בעיר שבהכרח לא נכתוב על שניהם סימן המקום ג"כ אין חשש כלל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לדעת רוב הפוסקים כמ"ש ואפילו לדעת המצריכים לעיכוב שם המקום יודו דבמקום שא"א לכתוב שם מקומם דאין זה עיכוב להגט דאל"כ איך אפשר לומר דמי שאין לו מקום קבוע לא יגרש את אשתו (שם) ולא רצו חכמים לתקן בגט הנשלח שנדע בעת הכתיבה מקום עמידתה של האשה ונכתוב העומדת במקום פלוני דא"כ ברוב פעמים יהיה עיכוב להגט ואין לך קלקול לעגונות יותר מזה (ומ"ש הש"ג בשם ריא"ז פ"ח תמוה):

42. And behold, our simple custom is not to write either the place of birth or the place of residence, but rather the place where they are standing at the time of the writing of the get (bill of divorce). In a get sent from place to place, we do not write at all the place where the woman is standing. The reason, as written by the author of Terumat HaDeshen, section 142, is that since our places of residence are unstable, as we are exiles and wanderers, we do not write it at all. We rely on the majority of the poskim (decisors) who hold that the name of the city refers to the place of standing. Even though in a get sent we do not write at all the place where she is standing because we do not know where she is standing at the moment, and therefore there is no name of her city at all, still, there is no concern with this. For the reason that they used to write the name of his city and her city in the times of the Sages is not a requirement, and there are many proofs for this. One of them is from what is taught in the Mishnah (26a): "One who writes forms of gittin (bills of divorce) must leave blank the place of the man, the place of the woman, and the place of the time." And it does not teach the name of his city and the name of her city, from which we learn that it is not a requirement (Gra, note 3). The main reason they instituted writing it is because of two men named Yosef ben Shimon (same name), and since they write the place where the husband is standing, there is no concern that it will be taken to the wife of another Yosef ben Shimon (Gittin 10). And also, in most cases, the place where he is standing is his place of residence. Even if it happens that the husband is not in the city at the time of writing the get, and she is also not in the city, and it is necessary not to write the place for both of them, there is still no concern according to most poskim, as mentioned. Even according to those who require the name of the place as essential, they agree that in a case where it is impossible to write the name of their place, it does not invalidate the get. Otherwise, how could it be said that one who has no fixed place cannot divorce his wife? (ibid.). The Sages did not want to establish in a get sent that we should know at the time of writing the place where the woman is standing and write "standing in such-and-such place," because in most cases, it would be a hindrance to the get. There is no greater misfortune for agunot (women unable to remarry) than this. (What is written in the Shiltei Giborim in the name of Riaz in chapter 8 is puzzling).

מג. וזהו דעת רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ב' שכתבו וז"ל כותבין שם עירו ושם עירה ואין כותבין שם מקום הלידה ואע"פ שאם שינה לא פסל מ"מ מוטב שלא לכתוב כדי שלא יבואו לטעות ומיחזי במשנה וגם אין כותבין שם מקום הדירה מפני שאנו גולים ומטולטלים ומקום דירתינו מרופה בידינו אבל כותבים שם מקום עמידת האיש העומד היום במתא פלונית אם היא מצוי במקום חתימת הגט ואם אינו מצוי שם אין כותבין מקומו כלל וכן באשה אם היא עומדת במקום חתימת הגט כותבין מקום עמידתה העומדת היום במתא פלונית ואם לאו אין כותבין מקומה כלל ואם כתב שם הלידה או שם הדירה ולא שינה כשר עכ"ל ואין בזה רבותא כלל אלא דקמ"ל דלכתחלה אין לשנות מכפי הנהוג שלא לכתוב מקום הלידה והדירה אך בדיעבד לא חיישינן לזה:

43. And this is the opinion of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 2, who wrote as follows: One writes the name of his city and the name of her city, but one does not write the place of birth. And although if one changes this it does not invalidate [the document], nevertheless, it is better not to write [the place of birth] so that no mistakes will occur and it will not appear as a change. Furthermore, one does not write the place of residence because we are exiles and wanderers, and our place of residence is uncertain. However, one writes the place where the man is currently standing, if he is present in a particular city at the time of the signing of the get (divorce document). If he is not present there, one does not write his place at all. Similarly, for the woman, if she is present at the place of the signing of the get, one writes the place where she is currently standing in a particular city. If not, one does not write her place at all. If one wrote the place of birth or the place of residence and did not change it, it is valid. This is not a novel ruling; rather, it teaches us that ideally, one should not deviate from the custom of not writing the place of birth and residence, but post facto, we are not concerned about this.

מד. וכתב רבינו הרמ"א דאם שינה מקום העמידה יש מכשירין כמו במקום הלידה דכל דבר שא"צ לכתוב אף אם שינה בו כשר ויש פוסלין ובמקום הדחק יש להקל אבל אם שינה כמקום דירה פסול לכ"ע ואפילו אם נשאת תצא עכ"ל ודבריו צריכין ביאור דהא לפי מה שנתבאר דאין עיכוב בדיעבד אם לא כתבו כלל שם עירם א"כ למה פוסל השינוי במקום דירה לפי הכלל שכתב דכל דבר שא"צ לכתוב אין השינוי פוסל ועוד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דאיך אפשר להכשיר בשינוי שם העיר והא משנה מפורשת היא (פ'.) שינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה תצא מזה ומזה וכו' ע"ש:

44. And our teacher, the Rema, wrote that if the place of standing was changed, some permit it just like in the case of the place of birth, because anything that does not need to be written, even if it was changed, is valid. And there are those who invalidate it. In a pressing situation, one should be lenient. However, if the place of residence was changed, it is invalid according to all opinions, and even if she was married, she must leave him. And his words require explanation, for according to what has been explained, there is no hindrance after the fact if the name of their city was not written at all. If so, why does the change in the place of residence invalidate it, according to the principle that anything which does not need to be written, a change does not invalidate it? Furthermore, how is it possible to permit a change in the name of the city, as there is an explicit Mishnah that states: "If he changed his name and her name, the name of his city and the name of her city, she must leave both him and the other," etc. See there.

מה. אמנם ביאור העניין כן הוא דיש קצת מהפוסקים שסוברים דכל שינוי פוסל אף במה שלא היה צריך לכתוב כלל כמו מקום הלידה (וזהו דעת סה"ת כמ"ש בב"י ולהרמ"א בד"מ גם הראב"ד ס"ל כן ע"ש) אך רוב הפוסקים מכשירים בזה ולכן לא הובא בש"ע דעת הפוסלים בכה"ג אמנם אפילו הפוסקים המכשירים שינוי בדבר שא"צ לכתוב י"א דזהו רק בדבר שאין השינוי ניכר להעולם כמו מקום לידה דלאו כ"ע ידעו באיזה מקום נולדו אבל מקום העמידה דניכר לכל השינוי הוה כמזויף מתוכו ופסול (עב"י) וזהו דעת היש פוסלין אבל היש מכשירין ס"ל דגם בכה"ג כשר כיון שא"צ לכתוב (וזהו דעת התוס' והרא"ש ועוד פוסקים) אכל כל זה הוא כשכתבו גם מקום דירתן שזהו עיקר שם עירו ושם עירה דתנן וכיון דכזה ליכא שינוי לא חיישינן לשינוי של מקום העמידה ועוד דשינוי מקום עמידה הוא רק ניכר לשעה ושינוי מקום דידה ניכר תמיד ולכן בשינוי במקום דידה לכ"ע פסול דזהו עיקר שינה שם עירו ושם עירה דתנן במשנה כמ"ש:

45. However, the explanation of the matter is as follows: There are some authorities who hold that any alteration invalidates a document, even in matters that did not need to be written at all, such as the place of birth (this is the opinion of Sefer HaTerumot as cited in Beit Yosef, and according to Rema in Darkei Moshe, the Raavad also holds this way). However, the majority of authorities permit this, and therefore the opinion of those who invalidate in such cases was not brought in the Shulchan Aruch. Nevertheless, even those authorities who permit alterations in matters that do not need to be written, say that this is only in matters where the alteration is not noticeable to the public, like the place of birth, since not everyone knows where a person was born. But the place of residence, which is noticeable to everyone, an alteration would make it appear as if the document is forged and it would be invalid (see Beit Yosef). This is the opinion of those who invalidate. But those who permit hold that even in such cases it is valid, since it does not need to be written (this is the opinion of Tosafot, the Rosh, and other authorities). All of this applies when the place of residence is also written, which is the primary name of his city and her city as stated in the Mishnah. Since there is no alteration in this, we do not worry about the alteration of the place of standing. Additionally, the alteration of the place of standing is only noticeable temporarily, while the alteration of her place of residence is always noticeable. Therefore, an alteration in her place of residence is invalid according to everyone, because this is the primary name of his city and her city as stated in the Mishnah, as it is written.

מו. ולפ"ז בהכרח צ"ל דרבינו הרמ"א לא קאי לפי מנהג שלנו שאין כותבין רק מקום עמידתן וסמכינן דזהו שם עירו ועירה כמ"ש דא"כ איך אפשר להכשיר בשינה מקום עמידתן הא להדיא תנן דהשינוי פוסל אלא בוודאי דדבריו הם לפי זמן הקדמון שהיו כותבין גם מקום הדירה וכ"כ אחד מגדולי אחרונים (ת"ג סק"ה וז"ש דכשאין בהמקום שנכתב בגט איש ששמו כשם זה גם לדידן כשר צע"ג דמטעם שכתבנו גם בכה"ג יש לפסול ודו"ק):

46. And according to this, it is necessary to say that our teacher, the Rema, did not mean according to our custom where we only write the place of residence and rely on that as the name of the city and town, as it is written. For if so, how could it be possible to validate by changing the place of residence, since it is explicitly taught that a change invalidates? Rather, it is certain that his words are according to the ancient times when they would also write the place of dwelling. And so wrote one of the great Acharonim (Turei Zahav, subparagraph 5), and he said that when there is no person in the place written in the get whose name is the same as this, even for us it is valid. It needs further study, for based on what we wrote, even in such a case, there is reason to invalidate. And study this well.

מז. אבל עיקרי הדברים תמוהים דאיך אפשר דרבינו הרמ"א יכתוב בש"ע בשינוי מקום עמידה כשר בשעת הדחק ולא יהיה כוונתו לדידן הא אין לך מכשול גדול כזה ולכן נלע"ד דאיהו ס"ל דגם לדידן כשר דס"ל דזה שאנו כותבין מקום עמידתן אין כוונתינו דזהו שם עירו ועירה המוזכר במשנה דזהו וודאי דכוונת המשנה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוא רק למקום דירה כפשטיה דלישנא אלא דאנן מפני שמקום דירתינו מרופה בידינו אין ביכולתנו להזכירו כמ"ש וגם חז"ל לא אמרו זה לעיכובא כמו שנתבאר בסעי' מ"ב וזה שאנו כותבין מקום עמידתן אינו מתקנת המשנה אלא דנהגינן כן מפני שא"א לנו לכתוב מקום הדירה ולכן בשעת הדחק סמכינן על הפוסקים דס"ל דכל שא"צ לכתוב אין השינוי פוסל אף בדבר הניכר לרבים ועוד דההיכר הוא רק לשעה כמ"ש ואע"ג דברוב פעמים מקום עמידתן הוא מקום דירתן מ"מ כיון דלא מזכרינן שדרים שם לא חיישינן ולכן בגט הנשלח אין מזכירין כלל מקום עמידת האשה כמ"ש וכן אם אין הבעל במקום שכותבין הגט בשעת הכתיבה אין מזכירין כלל מקום עמידתו כמו שבארנו ולכן גם השינוי אינו פוסל בזה:

47. But the main points are perplexing: How is it possible that our teacher, the Rema, wrote in the Shulchan Aruch that a change in the place of standing is valid in a pressing situation, and it would not be his intention for us? Is there a greater stumbling block than this? Therefore, it seems to me that he holds that it is also valid for us. He holds that when we write the place of standing, it is not our intention that this is the city or town mentioned in the Mishnah, for the intention of the Mishnah is certainly only the place of residence, as the language plainly suggests. However, because our place of residence is not firmly established for us, we are unable to mention it, as we have written. Moreover, the sages did not say this as an absolute requirement, as explained in section 42. The fact that we write the place of standing is not from the enactment of the Mishnah, but we practice this way because we cannot write the place of residence. Therefore, in a pressing situation, we rely on the authorities who hold that as long as there is no need to write it, the change does not invalidate it, even in something recognizable to the public. Furthermore, the recognition is only temporary, as we have written. And although in most cases the place of standing is the place of residence, since we do not mention that they live there, we do not worry about it. Therefore, in a get (divorce document) that is sent, we do not mention the place of the woman's standing at all, as we have written. Similarly, if the husband is not in the place where the get is written at the time of writing, we do not mention his place of standing at all, as we have explained. Therefore, even the change does not invalidate it in this case.

מח. והנה כל זה כתבנו ליישב דבריו אבל למעשה נ"ל דח"ו לסמוך על זה דמכל הראשונים מוכח להדיא דזה שהכשירו בשינוי מקום עמידה זהו כשכתבו גם מקום דירה אבל לדידן א"א להכשיר למעשה אפילו אם נשאת וראיתי לאחד מהגדולים בספרו (פ"י גפ' הזורק) שהכשיר למעשה בשעת הדחק כששנינו שם מקום עמידת האשה ולדידי צע"ג בזה (גם הגאון נוב"י בתניינא סי' ק"ט מפקפק בזה ומ"מ לא פסלו להדיא אלא שכתב שאלו בא מעשה כזה לידו לא היה ממהר להכשיר או לפסול והיה מתיישב בזה ועל הגאון פ"י כתב כבר הורה זקן ולכן איני אומר בזה לא איסור ולא היתר וצ"ע):

48. And behold, we have written all this to justify his words, but practically it appears to me that Heaven forbid to rely on this, for from all the early authorities it is explicitly proven that when they validated with a change of standing place, it was when they also wrote the place of residence. But for us, it is impossible to validate in practice even if she was married. And I saw one of the great ones in his book (Perek Yud, Gemara Perek Hazorek) who validated in practice in a pressing situation when we noted the woman's standing place. However, to me, this is difficult (also the great Nodah B'Yehudah in the second section, Siman 109, has reservations about this, and nevertheless, he did not explicitly invalidate but wrote that if such a case came to him, he would not hasten to validate or invalidate and would deliberate on it. And regarding the great Perek Yud, he wrote that an elder has already ruled, and therefore I do not say about this neither prohibition nor permission, and it requires further study).

סימן קכט

א. דיני שם האיש והאשה וכינוים וחניכות וגם שמות אנשים ונשים המצוים במדינתנו ובו קל"ב סעיפים:

כותבין שם האיש ושם האשה בגט וזהו מן התורה ואם לא כתבו שמו ושמה הגט בטל מן התורה אף שמסר לה בפני עידי מסירה דהא ספר כריתות כתיב סיפור דברים של כריתות ואי אפשר לספירת דברים של כריתות אא"כ כתוב בו שמו ושמה (רמב"ן ור"ן גיטין כ'.) ונכלל זה בלשון הרמב"ם ריש הלכות גירושין בעשרה דברים שהן עיקר הגט במה שכתב ולא יגרש אלא בכתב כלומר שיכתוב שמותיהם בכתב ולא הוצרך לבאר זה מפני גודל פשיטתו (ומיושב דקדוק הג"פ) וכן דעת כל רבותינו וכ"כ רבינו הב"י בסעי' י"א דאם לא כתב שם האיש והאשה בגט פסול והבנים ממזרים עכ"ל וכן הסכימו רוב גדולי אחרונים (הגר"א סקי"ט והב"מ והת"ג ס"ק ט"ו) (וז"ש התוס' כ'. בד"ה הא דלר"מ פסול מה"ת ר"ל דלר"מ בע"כ הוא מה"ת ונשמע מזה גם לרבנן דבזה לא פליגי כמבואר בהזורק בשינה ולא לגמרי כמ"ש התוס' וכ"ש בלא כתב לגמרי וכ"כ הב"מ ולחנם טרחו בזה האחרונים ודו"ק):

1. **Laws regarding the names of the man and woman, their nicknames, and the names commonly found in our country, comprising 132 sections:**

One must write the name of the man and the name of the woman in a get (divorce document), and this is from the Torah. If their names are not written, the get is invalid

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

according to the Torah, even if it is handed to her in the presence of witnesses, for it says "a scroll of severance" indicating a narrative of severance. It is impossible to narrate the severance without writing his name and her name (Ramban and Ran Gittin 20). This is included in the Rambam's language at the beginning of the laws of divorce, among the ten essential things for a get, where he writes that one should not divorce except in writing, meaning that their names should be written in the document. He did not need to explain this because of its obviousness (addressing the precision of the Geonim). This is also the opinion of all our Rabbis, and so wrote Rabbeinu Beit Yosef in section 11 that if the names of the man and woman are not written in the get, it is invalid and the children are considered mamzerim (illegitimate), end quote. Most of the great later authorities agreed with this (Gra, note 19; Beit Meir; Turei Even, note 15). This is what Tosafot writes in Gittin 20 in the commentary beginning "Ha" that according to Rabbi Meir, it is invalid from the Torah, meaning that according to Rabbi Meir, it is necessarily from the Torah, and it can be inferred that the Rabbis do not disagree in this matter, as explained in "Hazorek" in a changed case, and certainly if not written at all. The Beit Meir also wrote this, and the later authorities' effort on this matter was unnecessary; scrutinize this well.

ב. ודע דבמרדכי רפ"ג כתוב בלשון זה כתב רבינו יואל הלוי אי לאו דמסתפינא מחבריא הייתי אומר אפילו לא הזכיר שם האיש והאשה בגט וכו' לר"א דאמר ע"מ כרתי וקיי"ל כמותו דכיון דקיימי עדים קמן ואמרי נמסר הגט ליד זו מיד בעלה מה לנו להזכיר שמותיהן וכו' עכ"ל ודברי יחיד הם ואין לו חבר בפוסקים והראיות שהביא אינם ראיות כלל (הגר"א) ובאמת תמוה מאד סברא זו דזה דמועיל לר"א ע"מ אף כשאינו מוכח מתוכו זהו כשהשמות נכתבו אך שיש עוד שם כשם זה או שביכולת לזייף וכה"ג בזה אמרינן דהעידי מסירה יודעים אבל כשאין מבואר בהגט שום שם על מה הם ע"מ וכל עדותם הוא בע"פ ואינו מגרש בשטר וגם לא דמי לחניכא דכשר דזהו כעצם השם אבל מה שייך שם גט בלי שמות כלל (ובזה סרו כל ראיותיו ע"ש) ומ"מ יש מגדולי אחרונים שחששו לדעה זו לחומרא דאולי אין הפסול רק מדרבנן (לח"מ פ"א וג"פ) ולפ"ז בגירשה בלא שמות ונתקדשה לאחר צריכה גט מזה ומזה וצ"ע:

2. And know that in the Mordechai, Chapter 3, it is written in this language: Rabbeinu Yoel HaLevi wrote, "If I were not afraid of my colleagues, I would say that even if the names of the man and the woman were not mentioned in the get (bill of divorce), etc., according to Rabbi Eliezer who says 'on condition' constitutes a valid divorce, and we hold according to him. Since the witnesses stand before us and say that the get was delivered into her hand from her husband, what need is there to mention their names, etc." This is the end of his words. However, his opinion stands alone and has no support among the poskim (decisors of Jewish law), and the proofs he brought are not proofs at all (according to the Gra). Indeed, this reasoning is very perplexing. What is effective according to Rabbi Eliezer regarding 'on condition' even when it is not evident from the document itself, this is when the names were written but there exists another person with the same name or it is possible to forge, and in such cases, we say the witnesses of delivery know. But when no name at all is mentioned in the get, on what basis are they 'on condition'? Their entire testimony is verbal, and it is not a written divorce. It is also not similar to a nickname that is valid because it is like the actual name. But what relevance does a get have without any names at all? (And with this, all his proofs are nullified, see there). Nevertheless, some of the great Acharonim (later authorities) were concerned about this opinion as a stringency, perhaps the invalidity is only rabbinic (Lechem Mishneh, Chapter 1, and Gittin Chapter 3). According to this, if she was divorced without names and then married another, she would require a get from both (the first and the second husbands), and this needs further investigation.

ג. ומ"מ אפילו למאי דפשיטא לן דמן התורה מעכב השמות יש להסתפק אם שמו כתוב בהגט ואת שמה לא כתב אלא כתב סתמא אנת אנתתי מי נימא דדינו כאין שם שום שם או אפשר דכיון דשמו מבואר בהגט והע"מ יודעים שזו היא אשתו מקרי גט מן התורה ואין פסולו אלא מדרבנן ויש מי שכתב דגם שמה הוה מן התורה דאל"כ אין כאן ספירת דברים שבינו לבינה (ת"ג) ולי נראה דכשאין לו רק אשה אחת אפשר דהוה מן התורה כמו שם מפורש ואם יש לו שתי נשים או יותר אין כאן ספירת דברים ולמעשה יש להחמיר בכל עניין:

3. Nevertheless, even according to what is clear to us that from the Torah the names are essential, there is a doubt if his name is written in the get (divorce document) and her name is not written but instead it is written generally "you, my wife," should we say that it is considered as if there is no name at all, or is it possible that since his name is specified in the get and the community knows that she is his wife, it is considered a valid get from the Torah, and its invalidity is only rabbinic. And there is someone who wrote that her name is also from the Torah, for otherwise, there would be no enumeration of matters between him and her (Tosafot Gittin). And it appears to me that if he has only one wife, it is possible that it is from the Torah like a specified name, but

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

if he has two or more wives, there is no enumeration of matters. Practically, it is necessary to be stringent in every case.

ד. כתב הטור בשם הרא"ש ז"ל דאם לא הזכיר בגט שם אבי האשה כשר וה"ה אם לא הזכיר שם אבי הבעל (ב"י) וכ"כ בש"ע סעי' ט' אם לא הזכיר שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר ולפיכך גר (בימים קדמונים) או שתוקי או אסופי אין כותבין אלא שמותיהן בלבד עכ"ל ויש מי שאומר דדווקא בנכתב מקום דירתן או מקום עמידתן דאל"כ במה יוודע מי הוא המגרש והמתגרשת (כנה"ג בשם רדב"ז) ולפ"ז בגט הנשלח שאין מזכירין שם מקום עמידת האשה צריכין להזכיר שם אביה ויש שחוששין עוד דהרא"ש שהכשיר היינו מפני שבימיהם היו כותבין מקום הדירה והיה סימן טוב אבל בזמנינו שאין מזכירין רק מקום עמידתן וכמה עוברים ושבים יש מכמה מקומות אין סימן כלל דכמה שמות שוים יש בעולם לאלפים ולפ"ז בזמנינו לא די בלא הזכרת שם האבות (נוב"ת סי' קי"ג):

4. The Tur wrote in the name of the Rosh, of blessed memory, that if the name of the woman's father is not mentioned in a get (divorce document), it is valid. The same applies if the name of the husband's father is not mentioned (Beit Yosef). Similarly, the Shulchan Aruch states in Section 9 that if the name of the father of the man or the name of the father of the woman is not mentioned, the get is valid. Therefore, in the case of a convert (in ancient times) or a foundling (whose parentage is unknown), only their names are written. However, some say that this is specifically when their place of residence or their current location is written, for otherwise, how would it be known who is the divorcer and who is the divorcee (Kenesset HaGedolah in the name of Radbaz)? According to this, in a get that is sent where the woman's location is not mentioned, the name of her father must be mentioned. Additionally, there are those who are concerned that the Rosh, who validated such a get, did so because in their times they would write the place of residence, which served as a good identifier. But in our times, when only the current location is mentioned, and there are many transients from various places, this does not serve as an identifier at all since there are many identical names in the world. Therefore, in our times, it is not sufficient to omit the mention of the fathers' names (Nodah BiYehudah, Section 113).

ה. האמנם מדרבותינו בעלי הש"ע סתמו הדברים והרי גם בימיהם לא כתבו רק מקום עמידתן ש"מ דאין חילוק בזה והאמת כן הוא דאנן דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי והם יודעים מי הוא הבעל ואשתו לא בעינן מוכח מתוכו ולא גריע מדבר שיכול להזדייף דכשר לדידן מטעם זה ולפ"ז גם בלא נכתב מקום עמידתן יש להכשיר בשמם לבד דכיון שיש בו שמו ושמה והעדים יודעים מי הם די בזה (שם) וכן משמע להדיא בירושלמי (פ"ב ה"ג) דגרסינן שם אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי כשר עכ"ל וגם היה אפשר לדייק מזה דשמה לא בעינן מדלא קאמר אשתי פלונית אך אפשר דלישנא קלילא נקט או שחסר תיבה אחת בירושלמי אבל לעניין שמות האבות וודאי הוכחא טובה היא דאל"כ לא הוה משתמט מזה דכל עיקרא דדינא הוא שם דגט א"צ אריכות לשון ע"ש (נ"ל):

5. Indeed, our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, left the matter unspecified, and even in their time, they only wrote the place where they stood. From this, it is evident that there is no distinction in this regard, and the truth is that we hold according to Rabbi Eliezer that intent (kavanah) is what validates (koretet), and they know who the husband and wife are. We do not require that it be self-evident from the text, and it is not worse than something that can be forged, which is permitted for us for this reason. Therefore, even if the place where they stood is not written, it is sufficient to validate it with their names alone, because since it includes his name and her name, and the witnesses know who they are, that is sufficient (there). This is also explicitly implied in the Jerusalem Talmud (Chapter 2, Halacha 3), where it states: "Even if he writes, 'I, so-and-so, am divorcing my wife,' it is valid." End quote. And it can also be deduced from this that her name is not required, since it does not say "my wife, so-and-so." However, it is possible that a concise expression was used, or that one word is missing in the Jerusalem Talmud. But regarding the names of the fathers, it is certainly a good proof, for otherwise, it would not have been omitted, as the entire essence of the law is that a get (bill of divorce) does not require lengthy wording. See there (in my opinion).

ו. ודע דהלבוש כתב בדין זה דלא הזכיר שם האב די"א שהוא כשר ויש פוסלין עכ"ל ולא אדע מי המה דעת הפוסלין ונראה שכוונתו על דברי בעל תה"ד סי' קל"ח שנראה מדבריו שהוא פוסל (והובא בב"י והב"ש סקי"ז דחה דבריו בלא ראיות ע"ש) ולכן למעשה יש להתיישב בזה וזהו מילתא דפשיטא דזהו רק בדיעבד ובמקום עיגון אבל בלא"ה גם לפי דעות המכשירים אסור לעשות כן וצריכים לכתוב שם האבות עם כינוייהם ולא לשנות (ונ"ל דהתה"ד אינו חולק על הרא"ש אלא דס"ל לחלק כמ"ש בסעי' ד'):

6. And know that the Levush wrote in this ruling that if the father's name is not mentioned, some say it is valid and some invalidate it. End of quote. And I do not know who the invalidating opinion belongs to. It seems that his intention is regarding the words of the Terumat HaDeshen, Siman 138, from which it appears that he invalidates it (and it is brought in Beit Yosef, and the Ba'er Heitev in subsection 17

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

rejects his words without proofs, see there). Therefore, in practice, one should be cautious in this matter. And it is obvious that this is only in a situation of extenuating circumstances and in a situation of potential agunah (a woman chained to her marriage), but otherwise, even according to those who validate it, one should not do so and must write the fathers' names with their titles and not change it. (And it seems to me that the Terumat HaDeshen does not disagree with the Rosh, but holds that one should differentiate as explained in subsection 4).

ז. שינה שמו או שמה כגון ששמו אברהם וכתב יצחק ואפילו כתב אברם או אברם שכתב אברהם (ג"פ) וכן באשה ששמה נפאתא וכתב תפאתא (גיטין ס"ג:) וכן כל כיוצא בזה אע"פ שכתב וכל שם שיש לו ולה אפ"ה פסול הגט מן התורה וכן הוא דעת כל הפוסקים ואפילו נמסר בע"מ (ב"ש סק"ה) דמה מועיל ע"מ כשהגט נכתב על שם אחר ויש מי שרוצה לומר דלדעת התוס' אין הפסול רק מדרבנן (שם) ולא נהירא לי (זהו התוס' שהבאנו בסעי' א' ולפמ"ש שם אין הכוונה לר"מ דווקא ודו"ק):

7. He changed his or her name, for example, if his name is Abraham and he wrote Isaac, or even if he wrote Abram or Abram instead of Abraham (three times); similarly, if a woman's name is Nefata and he wrote Tafata (Gittin 63b), and any similar case, even though he wrote "and any name that he/she has," nevertheless, the get (divorce document) is invalid according to Torah law. This is also the opinion of all the decisors, and even if it was delivered under a condition (Bach, sub-section 5), what benefit is there in a condition when the get is written with a different name? There is someone who wants to say that according to the Tosafot, the invalidity is only rabbinic (there), but it does not appear reasonable to me (this is the Tosafot that we mentioned in section 1, and according to what we wrote there, it is not specifically referring to Rabbi Meir; analyze this thoroughly).

ח. ואפילו שינה שם אביו או שם אביה ג"כ הגט פסול ואע"ג דאם לא כתב כלל שם האב כשר כמ"ש ובסי' הקודם נתבאר דכל דבר שאינו מעכב גם השינוי אינו פוסל מ"מ בזה לא דמי להתם חדא דגם שם נתבאר בסעי' ד' דכלל זה אינו אלא בדבר שאינו ניכר לרבים אבל בדבר הניכר ליתא לכלל זה ואפילו אם לא נאמר כן א"א להכשיר בזה דכיון דשמו הוא יוסף בן שמעון וכתב בן שמואל הרי איש אחר הוא המגרש ועוד דמה שצריך על פי הדין לכותבו אף שאינו מעכב בדיעבד אם לא כתבו מכל מקום כיון שצריך לכתוב וודאי השינוי פוסל בו כמו בשינוי מקום דירה שם סעי' מ"ד (הגר"א) וכל זה בשלא הוחזק א"ע בשינוי שם זה אבל אם מכבר החזיק א"ע בכאן בשינוי שמו ושמה או שם האבות יש בזה דינים אחרים ויתבארו לפנינו בס"ד בסעי' פ"ח:

8. And even if he changed his father's name or her father's name, the get (divorce document) is also invalid. And although if he did not write the father's name at all, it is valid, as we wrote, and it was explained in the previous section that anything that is not essential, its change also does not invalidate. Nevertheless, in this case, it is not similar to that. Firstly, it was also explained in section 4 that this rule only applies to something not recognized by many, but for something recognized, this rule does not apply. And even if we do not say this, it is impossible to validate it because if his name is Yosef ben Shimon and he wrote ben Shmuel, it is another person who is divorcing. Furthermore, what is required by law to be written, even though it is not essential after the fact if it was not written, nevertheless, since it needs to be written, certainly the change invalidates it, like the change of place of residence in section 44 (the Gra). And all this is when he did not establish himself with this change of name. But if he had previously established himself here with the change of his name or her name or the parents' names, there are other laws, and they will be explained before us with G-d's help in section 88.

ט. ונמצא לאחד מהראשונים שכתב דבשינוי שם האב לא מיפסל גיטא (עיטור מאמר ז') דס"ל דגם לכתחלה א"צ לכתוב שם האב (ג"פ) והיא דעה יחידאה ובטילה נגד רוב רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו דגם אם נשאת תצא וכן פסק רבינו הרמ"א בסעי' י' ע"ש ואין שום פקפוק בזה:

9. And it was found in one of the early authorities who wrote that a change in the father's name does not invalidate the get (divorce document) (Itur, Article 7), for he holds that even initially it is not necessary to write the father's name (Gittin 4:5). This is a singular opinion and is nullified in the face of the majority of our early and later authorities who ruled that even if she remarries, she must leave him. And so ruled our teacher, the Rema, in section 10, see there, and there is no doubt about this.

י. אך יש מי שאומר דפסול זה משינוי שם האב אינו מן התורה אלא מדרבנן ולא דמי לשינוי שמו ושמה (שם סקמ"ט) ואע"ג דבכל פסולי דרבנן קיי"ל דאם נשאת לא תצא כמ"ש בסי' ק"ן מ"מ יש פסולים שראו חז"ל להחמיר בהם דגם אם נשאת תצא (שם) וראיה שפסול זה אינו אלא מדרבנן דהרא"ש כתב בתשו' דטעמא דפסול בשינוי שם האב הוא מפני הרואים שיאמרו איש אחר גירשה וכיון דאינו אלא מפני הרואים פשיטא דאין פסולו אלא מדרבנן (שם) וכן ראיתי לאיזה גדולים שכתבו דאין זה אלא מדרבנן:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10. However, there is an opinion that this invalidation due to the change of the father's name is not from the Torah but rather rabbinic in origin. It is not similar to the change of his name or her name (as mentioned there, subparagraph 149). And even though in all rabbinic invalidations we hold that if she married, she does not have to leave him, as stated in Siman 150, nevertheless, there are invalidations in which the Sages saw fit to be stringent, such that even if she married, she must leave him (as mentioned there). The proof that this invalidation is only rabbinic is that the Rosh wrote in his responsa that the reason for the invalidation due to the change of the father's name is because observers might say that another man divorced her. And since it is only because of what observers might think, it is clear that this invalidation is only rabbinic (as mentioned there). I have also seen some great authorities who wrote that this is only rabbinic.

יא. אמנם מתשו' הרא"ש אינה ראיה כלל דשם מיירי שמפני הבושה שינה שם אביו בכוונה משמעון לשמואל כדמוכח מדבריו (כלל י"ז סי' י"ב) שכתב דגירש את אשתו בשם החדש וע"ש שכתב ששם אביו היאך יכול לשנות עכ"ל וכן משמע בטור ויש מי שכתב שהמעשה היה ששינה א"ע על שם זקינו (עב"י ד"ה וכתב עוד) אבל זה שבטעות או בכוונה כתב שם אחר על אביו הרי אינו זה המגרש ואי משום דע"מ יודעים שזה הוא המגרש דא"כ גם בשינה שמו נאמר ג"כ כיון דע"מ יודעים שזה הוא המגרש לא יפסול מן התורה אלא וודאי כיון דכתוב בגט שם אחר אינו גט כלל ואין מועיל לזה ע"מ וא"כ בשינה שם אביו נמי הרי בגט מבואר שיוסף בן שמואל גירש ולא יוסף בן שמעון ומה יועילו ע"מ לזה ומ"מ למעשה יש להחמיר דאם קידשה אחר צריכה גט גם מהשני (ועיקר דברי הג"פ שכתב דבזה החמירו חז"ל שתצא תמוהים דאטו היא משנה או גמ' ועתש"ו הגרע"א סי' קי"ט שנראה דגם דעתו ודעת הג' ב"מ דלא ברירא מילתא דהוה דרבנן ע"ש):

11. However, from the responsa of the Rosh, there is no proof at all, for there it deals with a case where, out of embarrassment, he intentionally changed his father's name from Shimon to Shmuel, as is evident from his words (Klal 17, Siman 12), where he wrote that he divorced his wife using the new name. And there he wrote, asking how one could change his father's name. And similarly, it seems in the Tur. And there is one who wrote that the incident was where he changed his name to that of his grandfather (see Beit Yosef, s.v. "V'katav Od"). But this one, who mistakenly or intentionally wrote a different name for his father, this is not the one who is divorcing. And if it is because people know that this is the one who is divorcing, then if so, even if he changed his own name, we would also say that since people know that he is the one divorcing, it would not invalidate the divorce from the Torah. But certainly, since a different name is written in the get, it is not a valid get at all, and the fact that people know does not help. And if he changed his father's name, similarly, it is clear in the get that Yosef the son of Shmuel divorced, and not Yosef the son of Shimon. And what would the fact that people know help in this case? However, practically, one should be stringent, that if another man betrothed her, she requires a get from the second one as well. (And the main point in the words of the Gaon Pnei Yehoshua, who wrote that in such a case the Sages were stringent and she must leave [both husbands], is perplexing, for it is neither from the Mishnah nor the Gemara. And see the Chiddushei HaGrach, Siman 119, where it appears that his opinion, and that of the Gaon Rabbi Meshulam, is that the matter is not clear whether it is rabbinic. See there.)

יב. יש הרבה פרטי דינים במי שיש לו שני שמות כמו שיתבאר בס"ד אך בפירושא דשני שמות יש ג"כ כמה אופנים האחד שקורין לו שני שמות מתולדתו כאשר מצוי אצלינו הרבה והשני ששם אחד הוא אלא ששם זה יש כינוי כמורגל אצלינו שמי שקורין אותו ליב שם הקדש שלו יהודה או אריה ומי שקורין אותו וואלף שם הקדש שלו זאב או בנימין ומי שקורין אותו בער שם הקדש שלו דוב או ישכר ומי שקורין מיכל שם הקדש יחיאל וכיוצא באלו והשלישי שמתולדתו נתנו לו שם אחד אך שהיה חולה והוסיפו לו עוד שם כנהוג אצלינו והרביעי שמקצת בני אדם קורין לו שם זה ומקצת קורין לו שם אחר כדאיתא בגמ' (ל"ד:) ההיא דהוו קרו לה רובא מרים ופורתא שרה ע"ש והחמישי שבמקום זה קורין לו כך ובעיר אחרת קורין לו שם אחר והגט הולך מכאן להעיר האחרת ויש כאן שם של מקום הכתיבה ושם של מקום הנתינה וכלל גדול צריך לדעת ששני שמות המבואר בגמ' ובראשונים הם של הרביעי והחמישי דידוע שבימי חז"ל והראשונים לא קראו לאדם שני שמות כלל כאשר עינינו רואות בש"ס בבלי וירושלמי ומדרשים שאין לך תנא או אמורא שהיה לו שני שמות וזה שמצינו אבא שאול אינו אלא שם אחד שאול ואבא הוא שם התואר כמו רב רבי וגם בראשונים לא נמצא (זולת בתוס' כתובות צ"ח: ד"ה אמר) וגם כינוים לא היה בימיהם וגם שינוי שם של חולי היה שינוי שם ממש שהחליפו שם הישן לשם חדש ולא כנהוג אצלינו שמוסיפין שם והרי בתורה ראינו ג"כ שינוי שמות ולא הוספת שם כמו שרי לשרה אברם לאברהם הושע ליהושע ויעקב אבינו כשא"ל הקב"ה לא יעקב יאמר וגו' כי אם ישראל לא מצינו בכל התנ"ך שקראו בשני שמות אלא או יעקב או ישראל וזה שלא עקר לגמרי שם יעקב מפני שכך רצה הקב"ה כמו שדרשו חז"ל (ספ"ק דברכות) אלו הן הכללים ועתה נבאר בעזרת ד' ית' פרטיהן:

12. There are many detailed laws regarding someone who has two names, as will be explained with God's help. However, in the explanation of two names, there are also several categories. The first is when a person is called by two names from birth, which

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is common among us. The second is when there is essentially one name, but it has a nickname, as is customary among us. For example, someone who is called "Leib" has the sacred name "Yehuda" or "Aryeh," and someone who is called "Wolf" has the sacred name "Zev" or "Binyamin," and someone who is called "Ber" has the sacred name "Dov" or "Yissachar," and someone who is called "Michel" has the sacred name "Yechiel," and similar cases. The third category is when a person is given one name from birth, but due to illness, another name is added, as is customary among us. The fourth category is when some people call him by one name, and others call him by another name, as it is stated in the Gemara (34b) about the woman who was mostly called "Miriam" and occasionally "Sarah." The fifth category is when in one place he is called by one name and in another city by another name, and the get (divorce document) goes from one city to another, and there is the name of the place of writing and the name of the place of giving. A fundamental rule to know is that the two names mentioned in the Gemara and in the early authorities are of the fourth and fifth categories. It is known that in the days of the Sages of the Talmud and the early authorities, no one was called by two names at all, as we see in the Babylonian Talmud, the Jerusalem Talmud, and Midrashim, where there is no Tanna or Amora who had two names. What we find as "Abba Shaul" is actually one name, "Shaul," and "Abba" is a title, like "Rav" or "Rabbi." Also, among the early authorities, we do not find (except for Tosafot Ketubot 98b s.v. "Amar") any use of nicknames in their times. Furthermore, a name change due to illness was a complete change of name, replacing the old name with a new one, unlike our custom of adding a name. And indeed, in the Torah, we also see name changes without adding a name, like Sarai to Sarah, Abram to Abraham, Hoshea to Yehoshua, and our forefather Jacob when God said to him, "Your name shall no longer be called Jacob, but Israel," we do not find in the entire Tanach that he was called by both names, but either Jacob or Israel. The name Jacob was not completely removed because that is what God wanted, as the Sages explained (Berachot 13a). These are the general rules, and now we will explain their details with God's help.

יג. ודע דנוסח הגט של הרמב"ם ז"ל בפ"ד כן הוא איך אנא פלוני בר פלוני דממקום פלוני וכל שום אחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאתרי וכו' וזהו נוסחת בה"ג לפמ"ש הסמ"ג והרא"ש פ"ד וברי"ף הנוסחא לפנינו בפ"ט איך אנא פב"פ וכל שום דאית לי ולא כתב וחניכא וכן הוא לפנינו בבה"ג הנדפסים וגם לנוסחת הרי"ף אינו כותב וכל שום רק בשמו ושמה ולא לשם אבותיהם ע"ש (ובבה"ג שלפנינו יש עירבוב בזה ע"ש) והעיד הרמב"ן ז"ל שכן היא הנוסחא האמיתית של הרי"ף ז"ל כמ"ש הר"ן וכן כותבין באשכנז כנוסחא זו (רא"ש):

13. And know that the text of the get (divorce document) according to the Rambam, of blessed memory, in Chapter 4 is as follows: How I, so-and-so, son of so-and-so, from such-and-such a place, and any other name and nickname that I have and that my fathers have and that my place, etc. And this is the text of the Bahag (Baal Halachot Gedolot) according to what is stated by the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG) and the Rosh in Chapter 4. And according to the Rif, the text before us in Chapter 9 is: How I, so-and-so, son of so-and-so, and any name that I have, and it does not write 'and nickname.' And so it is before us in the printed Bahag, and according to the text of the Rif, he does not write 'and any name' but only his name and her name, and not the name of their fathers, see there. (And in the Bahag before us, there is confusion about this, see there.) And the Ramban, of blessed memory, testified that this is the true text of the Rif, of blessed memory, as stated by the Ran. And this is how they write in Ashkenaz according to this text (Rosh).

יד. והטעם מנוסח זה הוא ע"פ מה דתנן (ל"ד.) שהתקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו אשה פלונית וכל שום שיש לה מפני תקון העולם כלומר שאם אח"כ יתוודע שיש לו או לה עוד איזה שם יהיה נכלל בוכל שום ולא חששו להיפך שמא אין לו עוד שם והרואה נכתב וכל שום יאמר שאין זה המגרש דכיון דהיא נוסחא של כל הגיטין לא יהא עירעור בזה (נ"ל) והנוסחאות שהוסיפו גם חניכא ג"כ מטעם זה שמא יש להם איזה חניכא ועוד דע"פ רוב באשכנז קורין האומות ליהודים בחניכא הקרוב ללשון עברי ואין ראוי לכתוב על אותה חניכא דמתקרי לכך נהגו לכתוב וכל שום וחניכא שכולל הכל (רא"ש) וזה שבנוסחת הרי"ף אינו אלא בשמו ושמה לבד ולא בהאבות דכיון דחששא בעלמא הוא ובתקנת ר"ג לא נמצא רק על שמם בלבד לכן לא חששו לכתוב ג"כ כן על האבות ועוד דנתבאר בסי' הקודם דשם האבות אינו מעכב בדיעבד ע"ש:

14. And the reason for this formulation is based on what is taught (34a) that Rabban Gamliel the Elder instituted that one should write "So-and-so and any name he has" and "So-and-so and any name she has" for the sake of societal order. This means that if later it is discovered that he or she has another name, it will be included in "and any name." They did not worry about the opposite concern, that perhaps he has no other name, and the observer who sees "and any name" will not say that this is not the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

person granting the divorce, since this is the formulation of all divorce documents, and there will be no objection to it (so it appears to me). And the formulations that also add "nickname" are for the same reason—lest they have some nickname. Moreover, it is common in Ashkenaz that the nations call Jews by nicknames close to the Hebrew language, and it is not appropriate to write on that nickname "who is called." Therefore, they customarily write "and any name and nickname," which includes everything (Rosh). This that in the formulation of the Rif, it only includes his name and her name alone, and not the fathers' names, is because it is merely a concern and in the institution of Rabban Gamliel, it was only found regarding their names alone. Therefore, they did not worry to write also the fathers' names, and moreover, it was explained in the previous section that the fathers' names do not invalidate post facto, see there.

טו. אבל רבינו תם ז"ל לא נהיר ליה שיהא זה נוסח כללי דזימנין דאתי לידי תקלה כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט ואין לו חניכא וכשכותב בגט וכל שום וחניכא נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכא (תוס' ורא"ש וסמ"ג) ואע"ג שזהו נוסחא כללית מ"מ איך נכתוב וכל שום וחניכא כיון שאין לו שם אחר וגם חניכא אין לו (נ"ל) ותקנת ר"ג לא היתה רק על מי שבאמת יש לו עוד איזה שם כמבואר במשנה וגמ' שם שמפני זה היתה התקנה ואין הכוונה לכתוב וכל שום אלא כלומר שיכתוב גם השם השני שיש לו כדאיתא בש"ס (ל"ה.) אחא בר הדיא דמתקרי איה מרי ע"ש וכפי שיתבארו פרטי הדינים בזה וזהו נוסח הגט של הסמ"ג והר"י מפרי"ש וסה"ת שאין כותבין וכל שום בנוסח הגט וכן המנהג הפשוט בכל מדינתינו:

15. But Rabbeinu Tam, of blessed memory, did not agree that this should be a general formula, because sometimes it could lead to a problem when one has only that name written in the get (divorce document) and no nickname. And when writing in the get "and all names and nicknames," it might appear that this get belongs to another person who has both a name and a nickname (Tosafot, Rosh, and Sefer Mitzvot Gadol). And even though this is a general formula, how can we write "and all names and nicknames" since he does not have another name or nickname (it seems to me). The decree of Rabbeinu Gershom was only for someone who indeed has another name, as explained in the Mishnah and Gemara there, that the decree was made for this reason. The intention is not to write "and all names," but rather to write the second name he has, as stated in the Talmud (35a): "Acha bar Hada who was also called Ihya Mari," and as the details of the laws in this matter will be explained. And this is the formula of the get according to Sefer Mitzvot Gadol, Rabbi Yitzchak of Prague, and Sefer HaTerumot, where "and all names" is not written in the get formula, and this is the common custom in all our regions.

טז. ודעה ראשונה סוברת דא"כ היה כוונת ר"ג מה לו לומר איש פלוני וכל שום שיש לו לימא בקצור דהתיקון שיכתבו כל השמות (ר"ן) ולדעה אחרונה י"ל דבכוונה אומר כן כדי שעיקר השם שלו יכתבו מקודם והשם הטפל יכתבו אח"כ דמתקרי או המכונה כמו שיתבאר בס"ד (נ"ל):

16. The first opinion holds that if so, what was Rabban Gamliel's intention in saying "Mr. So-and-so and any other name he has"? Let him briefly say that the correction is to write all the names (Ran). According to the last opinion, it can be said that he intentionally states this so that the primary name is written first and the secondary name is written afterwards, as "called" or "nicknamed," as will be explained with the help of Heaven (so it seems to me).

יז. אמנם ממה דאיתא בגמ' שם ההיא דהוי קרי לה מרים ופורתא שרה ר"ל מיעוט בני עירה היו קוראין אותה שרה (רש"י) וברי"ף הגירסא ההיא דהוי קרי לה רובא מרים ופורתא שרה ואמרי נהרדעא שיכתבו בהגט מרים וכל שום שיש לה ולא שרה וכל שום שיש לה ע"ש הרי דזה מבואר להדיא כדעה ראשונה דלדעה אחרונה היה להם לומר מרים דמתקריא שרה ולא שרה דמתקריא מרים וצ"ל דבאמת הכוונה כן היא והש"ס נקט לישנא דמתניתין וכן מתברר לי מחדושי הרשב"א שם ע"ש ואי קשיא כיון דלהדיא מזכיר שני השמות מה לי אם כותב מקודם שרה או כותב מקודם מרים די"ל דמ"מ אין לכתוב דמתקריא על עיקר השם (שם):

17. However, from what is stated in the Gemara there, the case where she was called Miriam and somewhat Sarah, meaning that a minority of the people in her city called her Sarah (Rashi), and in the Rif, the version is that the majority called her Miriam and a few called her Sarah. And the Nehardeans say that in the get (divorce document) it should be written "Miriam and any other name she has," and not "Sarah and any other name she has." This clearly indicates the first opinion, because according to the latter opinion, they should have said "Miriam who is also called Sarah" and not "Sarah who is also called Miriam." We must say that indeed this is the intention, and the Talmud uses the language of the Mishnah. This is also clarified for me from the Rashba's commentaries there. And if it is difficult, since it explicitly mentions both names, what difference does it make if he writes Sarah first or Miriam first? One could say that in any case, the main name should not be written with "who is also called" (there).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יח. עוד י"ל דלפי גירסא שלנו יש לפרש שכולם היו קוראים אותה ע"פ הרוב מרים אך המיעוט היו קוראים אותה לפרקים שרה ובכה"ג אפשר דאין לכתוב דמתקריא שרה כיון דגם המיעוט רק לפרקים קוראים אותה שרה וצריכים לכתוב וכל שום ואפילו לגירסת הרי"ף דהמיעוט קראוה תמיד שרה י"ל ג"כ דאין לכתוב דמתקריא שרה דלשון דמתקריא משמע שכולם או עכ"פ רובן קוראים אותה כן ולא כשמיעוט אנשים קוראים אותה כן ולכן צריכין לכתוב וכל שום ולא דמי למה שיתבאר ביש לו שם אחד במקום הכתיבה ושם אחר במקום הנתינה דצריך לכתוב על מקום הכתיבה דמתקרי דבשם כיון שבמקום זה כולם קוראים אותו כן שייך שפיר לשון זה משא"כ כשרק מיעוט העיר קוראים אותה בשם אחר י"ל דלא שייך בזה לשון דמתקריא ויש להתיישב בזה:

18. It can also be said that according to our version, it can be interpreted that most people would call her Miriam, but a minority would occasionally call her Sarah. In such a case, it is possible that it is not necessary to write that she is called Sarah, since even the minority only occasionally calls her Sarah. Therefore, it is necessary to write "and any name." Even according to the version of the Rif, where the minority always called her Sarah, it can also be said that it is not necessary to write that she is called Sarah, because the phrase "called" implies that either everyone or at least the majority calls her that, and not when only a minority of people call her that. Therefore, it is necessary to write "and any name." This is not similar to what will be explained regarding when a person has one name in the place of writing and another name in the place of giving, where it is necessary to write in the place of writing "called" that name, because in that place everyone calls him by that name, so the term "called" is appropriate. However, when only a minority of the city calls her by another name, it can be said that the term "called" is not applicable, and this requires further consideration.

יט. ובירושלמי איתא על תקנת ר"ג בלשון זה אמר ר' יוסי הדא דאת אמר לשעבר (בדיעבד) אבל לכתחלה צריך למעבד כהדא דר' אילא אמר ר' אבין אם יצא לו שם במקום אחר צריך להזכיר שלשתן עכ"ל ור"ל דבדיעבד סגי בוכל שום לעניין כשיש לו שם אחד במקום הכתיבה ושם אחר במקום הנתינה וזהו תקנת ר"ג לעניין דיעבד אבל לכתחלה צריך לפרט השמות כדעת ר"ת ולא עוד אלא אפילו יש לו עוד שם שלישי צריך לפרט כל השלשה שמות ומתבאר לפ"ז דפירושו של התקנה היא כדעה ראשונה ולכתחלה צריך לעשות כדעה אחרונה:

19. In the Jerusalem Talmud, it is stated regarding the ordinance of Rabban Gamliel in this manner: Rabbi Yossi said, "That which you have said applies to the past (after the fact), but ideally, one must act according to what Rabbi Ila said in the name of Rabbi Avin: If a name becomes known in another place, one must mention all three names." And the conclusion is: After the fact, it is sufficient to write "and any other name" when there is one name in the place of writing and another name in the place of delivery. This is the ordinance of Rabban Gamliel concerning after the fact. However, ideally, one must specify the names according to the opinion of Rabbeinu Tam. Moreover, if there is even a third name, all three names must be specified. It is clarified according to this that the interpretation of the ordinance is like the first opinion, and ideally, one must act according to the latter opinion.

כ. ויראה לענ"ד דגם דעה ראשונה ס"ל כן דאין כוונתם דכשיש לו שני שמות או כינוי שלא לפורטו דוודאי צריך לפרוט כל השמות אלא דס"ל דגם וכל שום יש לכתוב כיון דתקנת ר"ג היתה לכתוב כן כדי להכשיר בדיעבד על כל פנים ולכן יש לכותבו וגם אולי יש לו עוד איזה שם או חניכא שאינו ידוע לנו ובאמת דעת הראב"ד כן הוא כמ"ש הר"ן שם בשמו וז"ל אבל מדברי הראב"ד ז"ל נראה דה"פ התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני כלומר שני השמות שיש לו בפירוש של מקום הכתיבה ושל מקום הנתינה ומפני שחשש ג"כ לשם לווי וחניכות התקין שיהא כותב ג"כ וכל שם שיש לו וכך היה כותב פלוני דמתקרי פלוני וכל שום אחרן וכו' עכ"ל ולדעתינו גם הרי"ף והרמב"ם נהי דלא סברי כן בפירושא דתקנה מ"מ לדינא ס"ל כן:

20. And it appears, in my humble opinion, that the first opinion also agrees that when someone has two names or a nickname, it must be specified. Certainly, all names need to be detailed. However, they hold that the phrase "and any name" should also be written because Rabban Gamliel's enactment was to write it in this way to validate it post-factum, at the very least. Therefore, it must be written. Additionally, it is possible that he might have another name or nickname unknown to us. Indeed, this is the opinion of the Raavad, as the Ran writes in his name, and these are his words: "But from the words of the Raavad, it appears that Rabban Gamliel the Elder enacted that one should write 'So-and-so,' meaning both names he has in the place of writing and the place of giving. And because he was also concerned about aliases and nicknames, he enacted that one should write 'and any name he has,' thus writing 'So-and-so, who is called So-and-so, and any other name,' etc." End quote. In our opinion, even though the Rif and the Rambam do not interpret the enactment in this manner, they agree with the practical ruling.

כא. וכן להיפך לדעת ר"ת ז"ל בדיעבד אם לא כתב כל השמות אלא שם העיקרי עם כל שום ג"כ כשר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וראיה לזה ממה שיתבאר בנהפך דגם אצלינו כותבין וכל שום ועוד דהרי אם לא כתב רק שם העיקרי בלבד ג"כ כשר כמו שיתבאר אבל אם כתב שם הטפל בלבד אע"פ שכתב וכל שום אין להכשירו ועוד יתבאר בזה בס"ד הרבה פרטי דינים:

21. And so, conversely, according to Rabbeinu Tam, of blessed memory, if after the fact one did not write all the names but only the primary name along with "and any name," it is also valid. The proof for this is from what will be explained in the reverse case, where we also write "and any name." Furthermore, if one wrote only the primary name by itself, it is also valid, as will be explained. However, if one wrote only the secondary name, even if "and any name" was written, it is not valid. More detailed laws on this matter will be explained with the help of Heaven.

כב. אמנם מדברי רבותינו בעלי הש"ע סעי' א' משמע קצת דלא כדברינו דז"ל רבינו הב"י אם יש לאחד מהם שני שמות כותבים שם שהם רגילים בו ויודעים בו ביותר וכותב איש פלוני וכל שם שיש לו גירש אשה פלונית וכל שם שיש לה עכ"ל ומשמע דא"צ לפרוט השמות לדעת הרמב"ם ורבינו הרמ"א הגיה וז"ל וי"א דאין לכתוב וכל שום שיש לו אלא אם יש לו ב' שמות יכתוב פלוני דמתקרי פלוני וכן נוהגין ואין לשנות ואפילו נכתב הגט אין לגרש בו אע"פ שכתב וכל שם עד שיכתוב שני השמות עכ"ל הרי דגם בדיעבד אינו מכשירו אך י"ל כוונתו כשעדיין לא ניתן הגט אבל אם כבר ניתן הגט כשר (וכ"כ הב"ש סק"ב) וזהו וודאי כן הוא דכל זמן שלא ניתן הגט עדיין הוה כלכתחלה ואין לשנות מכפי הנהוג:

22. However, from the words of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in Section 1, it somewhat implies differently from what we have stated, as our master Rabbi Yosef Karo wrote: "If one of them has two names, they write the name they are most commonly known by, and write 'so-and-so, and any name he has, divorces so-and-so, and any name she has.'" This implies that there is no need to specify the names according to the Rambam. And Rabbi Moshe Isserles (Rema) annotated, "And some say that one should not write 'and any name he has,' but if he has two names, he should write 'so-and-so, also known as so-and-so,' and this is the custom, and it should not be changed. And even if the get (divorce document) was written, it should not be used for the divorce unless both names are written." Thus, it is clear that even post facto, it is not valid. However, one could say that this applies when the get has not yet been given, but if the get has already been given, it is valid (as the Beit Shmuel wrote in Section 2). This is certainly the case because as long as the get has not yet been given, it is still considered initially, and it should not be changed from the customary practice.

כג. וגם בדברי רבינו הב"י יש לדקדק שהרי הוא בעצמו כתב בסעי' ט"ז דכותבין יהודה דמתקרי ליאון ובסעי' י"ז כתב דכותבין חיים דמתקרי ביבאנ"ט ובסעי' י"ט לעניין שם שנשתנה מחמת חולי דכותבין אותו קודם ועל שם הישן דמתקרי ע"ש הרי דס"ל דצריך לפרט כל השמות אמנם דעתו מבוארת ע"פ מ"ש בסעי' י"ב במי שיש לו שם אחד ביהודה ושם אחד בגליל וז"ל לכתחלה יש לו לכתוב כל השמות שיש לו או יכתוב שם שיש לו שם ויכתוב וכל שום לכלול שמות דשאר מקומות עכ"ל הרי דס"ל דדא ודא אחת היא ואין יתרון לזה מזה ולפיכך לא חש לדקדק בזה בכל המקומות ולפעמים כותב שצריך לכתוב וכל שום ולפעמים כותב שיפרט השמות כיון דס"ל דדין אחד להם אבל מהירושלמי שהבאנו מתבאר דלכתחלה יותר טוב לפרוט כל השמות (ומלשון הב"י משמע דכשפורט כל השמות א"צ לכתוב וכל שום אף שבמקומו כתבו וכל שום אך דינא קמ"ל כנלע"ד):

23. And also in the words of our teacher, the Beit Yosef, there is room for scrutiny. For he himself wrote in section 16 that one writes "Yehuda who is called Leon," and in section 17 he wrote that one writes "Chaim who is called Bibant," and in section 19 regarding a name that was changed due to illness, he wrote that one should write the current name first and then the old name with "who is called" in between. Hence, it is clear that he holds that all names must be specified. However, his intention is clarified based on what he wrote in section 12 about someone who has one name in Judea and another name in the Galilee, and his language is: "Initially, one should write all the names that one has, or write the name he has there and include 'and any other name' to encompass names from other places." Hence, it is clear that he holds that either way is the same and there is no advantage of one over the other. Therefore, he did not concern himself to be precise about this in all places. Sometimes he writes that one should write "and any other name" and sometimes he writes that one should specify the names, since he holds that the law is the same for both. But from the Jerusalem Talmud which we brought, it is understood that initially it is better to specify all the names. (And from the language of the Beit Yosef, it implies that when one specifies all the names, there is no need to write "and any other name," even though in his place they wrote "and any other name," but the law is clarified to us as it appears to me).

כד. ועתה נבאר פרטי שני השמות שבארנו בסעי' י"ב ומקודם נבאר הפרט שני השמות שבארנו בסעי' י"ב ומקודם נבאר הפרט הרביעי והחמישי שהם בש"ס ונבאר הפרט החמישי שיש לו שני שמות בשני מקומות והכי איתא בגמ' (ל"ד:) היו לו שתי נשים אחת ביהודה ואחת בגליל ולו שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל וגירש את אשתו שביהודה בשמו שביהודה ואת אשתו שבגליל בשמו שבגליל אינה מגורשת עד שיגרש את

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אשתו שביהודה בשמו שביהודה ושם גליל עמו ואת אשתו שבגליל בשמו שבגליל ושם דיהודה עמו יצא למקום אחר וגירש באחד מהן מגורשת והאמרת שם דגליל עמו אלא ש"מ הא דאיתחזק הא דלא איתחזק עכ"ל הגמ':

24. And now we will explain the details of the two names that we elaborated on in Section 12, and first, we will explain the fourth and fifth details which are in the Talmud. We will explain the fifth detail which has two names in two places, and this is what it says in the Gemara (34b): If a man had two wives, one in Judea and one in Galilee, and he had two names, one in Judea and one in Galilee, and he divorced his wife in Judea using his name from Judea, and his wife in Galilee using his name from Galilee, she is not considered divorced until he divorces his wife in Judea using his name from Judea and the name from Galilee together, and his wife in Galilee using his name from Galilee and the name from Judea together. If he went to another place and divorced using one of the names, she is considered divorced. But you said that the name from Galilee must be with him—rather, we learn from this that this applies when the name is established and when it is not established. So concludes the Gemara.

כה. ובאור הדברים כששולח גט לאשתו העומדת במקום אחר וידוע בכאן שבמקום נתינת הגט יש לו שם אחר צריך לכתוב בהגט שם מקום הנתינה ועל מקום הכתיבה יכתוב דמתקרי או וכל שום כפי הדעות שנתבארו דהעיקר הוא מקום הנתינה וזהו כשידוע שיש לו בשם שם אחר אבל אם אינו ידוע במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה וכתבו השם שבמקום הכתיבה ושלח לה הגט וקבלתו אף שאח"כ נתוודע שיש לו שם אחר במקום הנתינה הגט כשר דאין לנו אלא השם שהחזיק א"ע בו ולכן רק ביהודה וגליל צריך לפרט השמות דבהם היו יודעים שיש לו עוד שם במקום אחר אבל אם יצא למקום אחר ובאותו מקום לא הוחזק שיש לו עוד שם אף ששלח הגט למקום השם השני הגט כשר כמ"ש וזהו שיטת רש"י ותוס' והטעם דמקום הנתינה עיקר שהרי עיקרו של גט הוא להתירה לעלמא וצריכין לכתוב השם שהוחזק במקום שהותרה ואע"ג שמתוספתא פ"ו דגיטין מתבאר שמקום הכתיבה עיקר וכן משמע קצת בירושלמי מ"מ תלמודא דידן עיקר וכן הסכימו רוב הפוסקים:

25. And the explanation of the matter is when he sends a get (bill of divorce) to his wife who is in another place, and it is known here that in the place where the get is given he has another name, he needs to write in the get the name of the place of giving. Regarding the place of writing, he should write "who is called" or "and every name" according to the opinions that have been explained, because the main point is the place of giving. This is when it is known that he has another name in that place. But if it is not known in the place of writing that he has another name in the place of giving, and they wrote the name from the place of writing and sent her the get and she received it, even if it later becomes known that he has another name in the place of giving, the get is valid. We rely only on the name he is known by. Therefore, only in Judea and Galilee do we need to specify the names because there they knew that he might have another name in another place. But if he went to another place and in that place it is not known that he has another name, even if he sent the get to the place of the second name, the get is valid as we have said. This is the opinion of Rashi and Tosafot. The reason is that the place of giving is the main point, since the main purpose of the get is to permit her to marry others, and we need to write the name by which he is known in the place where she is permitted. And although from the Tosefta in Chapter 6 of Gittin it appears that the place of writing is the main point, and it also somewhat implies this in the Jerusalem Talmud, nevertheless our Talmud is the main authority, and most of the decisors agreed to this.

כו. ויש לבאר בזה דא"כ דהעיקר הוא מקום הנתינה מפני שהותרה האשה שם כמ"ש (כמ"ש הרא"ש) ועוד דאותן שבמקום הנתינה שאין מכירין שם מקום הכתיבה יוציאו לעז על בניה מן השני שיאמרו שלא מבעלה נתגרשה (תוס' ורא"ש) א"כ למה כשר הגט בשלא הוחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה סוף סוף במקום נתינת הגט שנקרא בשם אחר אינו ניכר שאשה זו הותרה וגם יוציאו לעז על בניה מן השני דהאמת הוא דמעיקר הדין כשלא ידעו אין שום חשש בזה שהרי במקום שכתב הגט נקרא כן כשמו הכתוב בגט וגם בני מקום הנתינה ידונו כן דמסתמא בעלה של זו נקרא כשם הזה במקום כתיבתו דאין אדם מגרש אשת חבירו (ע' נדרים ו'.) ולכן כשר גם מעיקר הדין גם מפני הלעז אבל כשידוע במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה א"א שלא לכתוב לעיקר שם מקום הנתינה שהרי יודעים בעצמם דבמקום שהאשה ניתרת אינו נראה כלל בהגט שבעלה מגרשה ולכן גם בדיעבד אינו גט אם לא כתבו שם מקום הנתינה וגם בני מקום הנתינה כשיתוודע שבני מקום הכתיבה ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה ולא הזכירוהו בהגט יאמרו בוודאי איש אחר גירשה דאלו נתגרשה מבעלה היו מזכירים שם זה כיון שידעו מזה (והת"ג סק"ח תמה בזה):

26. And it is necessary to explain this: if the primary concern is the place of delivery, because the woman is permitted there, as stated (as stated by the Rosh), and also because those in the place of delivery who do not recognize the place of writing will cast aspersions on the children from her second husband, saying that she was not divorced by her (first) husband (Tosafot and Rosh). If so, why is the get (bill of divorce) valid when it is not recognized in the place of writing, and it has a different

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

name in the place of delivery? Ultimately, in the place of delivery, where it is called by a different name, it is not recognized that this woman is permitted, and they will cast aspersions on her children from her second husband. The truth is that, according to the fundamental law, when they do not know, there is no concern in this matter, for in the place where the get was written, it is called by that name as written in the get, and the people of the place of delivery will assume that presumably, the husband of this woman is called by that name in the place of writing, for no one divorces the wife of another (see Nedarim 6a). Therefore, the get is valid according to the fundamental law and also to avoid aspersions. However, when it is known in the place of writing that it has a different name in the place of delivery, it is impossible not to write the primary name of the place of delivery, for they themselves know that in the place where the woman is permitted, it does not appear at all in the get that her husband is divorcing her. Therefore, even post facto, it is not a valid get if they did not write the name of the place of delivery. And also, the people of the place of delivery, when it becomes known that the people of the place of writing knew that it has a different name in the place of delivery and did not mention it in the get, they will say that certainly another man divorced her, for if she had been divorced by her husband, they would have mentioned this name since they knew of it (and the Turei Zahav, section 8, wonders about this).

כז. ואם לא כתב כן כתב הטור דהגט פסול ואם ניסת בו הולד ממזר וכל י"ג דרכים שנשנו בפ' הזורק נוהג בה דזהו שינוי שם גמור ונראה דזהו רק כשלא הזכיר כלל שם מקום הנתינה אפילו כתב וכל שום דכיון דשם זה הוא העיקר אין לכוללו בוכל שום אבל כשפרט גם שם זה וכתב עליו דמתקרי אף שעשה לעיקר שם מקום הכתיבה מ"מ כיון שגם שם מקום הנתינה הזכיר בפירוש כשר בדיעבד וכן משמע מדברי רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש:

27. And if he did not write it as such, the Tur writes that the get (divorce document) is invalid, and if she remarried with it, the child is a mamzer (illegitimate). All thirteen ways mentioned in the chapter "HaZorek" apply to it, because this is a complete change of name. It appears that this is only when the name of the place of giving is not mentioned at all. Even if he wrote "and all names," since this name is the main one, it cannot be included in "and all names." However, if he also specified this name and wrote concerning it that it is called, even though he made the main name the place of writing, nevertheless, since he also explicitly mentioned the name of the place of giving, it is valid post facto (bediavad). This also seems implied by the words of our teacher, the Beit Yosef, in his great book. See there.

כח. אבל רבינו הרמ"א כתב בסעי' ד' דאם עשה שם מקום הכתיבה עיקר וכתב על שם מקום הנתינה דמתקרי או כל שום פסול עכ"ל וצ"ע מנ"ל הא וכבר תמהו עליו האחרונים (ב"ש סק"ז והב"ח) ויש מי שמכשיר בכה"ג אפילו לכתחלה (ב"ח) וקולא גדולה היא דוודאי לכתחלה יש לכתוב על שם מקום הכתיבה דמתקרי ולא על שם מקום הנתינה (ב"ש) אבל בדיעבד אינו נראה שיעכב (שם) ויותר מזה תמוה שכתוב בש"ע שכ"כ הב"י שכן משמע מלשון הטור ואדרבה הטור והב"י לא כתבו רק על וכל שום ולא כשפורט השם ע"ש אמנם טעמו נראה כפמ"ש בסעי' כ"ג דאינהו ס"ל דוכל שום שוה דינו לפורט השם ע"ש וכיון שפסלו בוכל שום ממילא דגם בפורט פסול ואם כי זהו דעתם אבל לדינא י"ל דאינו שוה כהכרעת גדולי אחרונים (וגם הגר"א סקי"ב והמל"מ פ"ג הי"ג כתבו דהעיקר כדעת המכשירין ע"ש):

28. But our teacher, the Rema, wrote in section 4 that if one made the place of writing primary and wrote based on the place of giving, which is called by another name or any nickname, it is invalid. End of quote. And it is questionable where he derived this from, and the later authorities (Beit Shmuel in sub-section 7 and Bayit Chadash) have already questioned him. There are those who permit this even initially (Bayit Chadash), and it is a significant leniency for certainly, initially, one should write based on the place of writing which is called, and not based on the place of giving (Beit Shmuel). But after the fact, it does not seem to invalidate (there). And even more puzzling is that it is written in the Shulchan Aruch that Beit Yosef wrote that this is implied from the language of the Tur. On the contrary, the Tur and Beit Yosef only wrote regarding "and any nickname" and not when specifying the name there. However, his reasoning appears as I explained in section 23 that they hold that "and any nickname" has the same ruling as specifying the name there. And since they invalidated with "and any nickname," it follows that specifying the name is also invalid. And although this is their opinion, in practice, one can say that it is not equivalent to the ruling of the great later authorities (and also the Gra in sub-section 12 and the Mishneh Lemelech in chapter 3, law 13 wrote that the main ruling is according to those who permit it there).

כט. ואם לא כתבו שם מקום הכתיבה רק שם מקום הנתינה יש מי שאומר דג"כ פסול (ב"ש סק"ו) ודייק לה מלשון הש"ס שהבאנו דקאמר עד שיגרש אשתו שביהודה בשמו שביהודה ושם גליל עמו משמע דגם שם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מקום כתיבה מעכב ואע"ג דלשיטת הרי"ף והרמב"ם גם לכתחלה א"צ לפורטו אלא לכוללו בוכל שום מ"מ הרי זהו כהזכירו בפירוש לשיטתם אבל אם לא כתבו כלל לא בפרטיות ולא בוכל שום אין להכשירו ועוד דלדעת הראב"ד שהבאנו צריך לפרוט ובארנו דאפשר דלדינא מודים לו ועוד דהתוספתא ס"ל דהעיקר הוא מקום הכתיבה וכיון דגם מלשון הש"ס משמע דצריך להזכירו א"א להכשיר כשלא הזכיר כלל ואע"ג דבכל שם עיקר וטפל כשהזכיר העיקר בלבד אין הטפל מעכב וכמו שיתבאר זהו כששני השמות במקום אחד אבל כאן שבמקום הכתיבה הוא שם העיקר וודאי דמעכב ומ"מ אם נשאת יש להסתפק אם תצא כיון דעכ"פ שם העיקרי נכתב בהגט וצ"ע לדינא:

29. And if they did not write the place of writing but only the place of delivery, there is one who says it is also invalid (Beit Shmuel, subparagraph 6). This is derived from the language of the Talmud that we brought, which says "until he divorces his wife who is in Judea with a name from Judea and a name from Galilee with him," implying that the place of writing is also essential. And even though according to the Rif and the Rambam, initially it is not necessary to specify it but to include it in "all names," nevertheless, this is as if they mentioned it explicitly according to their opinion. But if they did not write it at all, neither specifically nor inclusively, it is not valid. Furthermore, according to the Raavad that we brought, it must be specified, and we explained that possibly the law agrees with him. Additionally, the Tosefta holds that the primary importance is the place of writing, and since the language of the Talmud also implies that it must be mentioned, it cannot be valid if it is not mentioned at all. And even though in "all names" the primary and secondary, when only the primary is mentioned, the secondary does not invalidate it, this applies when both names are in one place. But here, where the place of writing is the primary, it certainly invalidates it. Nevertheless, if she has married, there is doubt if she should leave, since the primary name was written in the get, and this requires further investigation for the law.

ל. מדברי הרא"ש והטור מתבאר דזה שצריך לכתוב שני השמות ומעכב בדיעבד זהו כשבני מקום האחד אין מכירים כלל בהשם של המקום השני אבל אם במקום אחד מהם יודעים שיש לו עוד שם של המקום השני כשר בדיעבד אם כתבו רק זה השם של המקום השני הידוע גם להמקום האחר ודבר פשוט הוא מיהו לכתחלה וודאי דצריך לפרט כל השמות כמ"ש בסעי' י"ט מהירושלמי ע"ש:

30. From the words of the Rosh and the Tur, it is clarified that the requirement to write two names and that it is essential even post facto is only when the people of one place do not recognize at all the name of the other place. However, if in one place they know that there is another name from the other place, it is valid post facto if they wrote only the name from the other place that is also known to the current place. This is simple, but initially, it is certainly necessary to specify all the names, as written in section 19 from the Jerusalem Talmud, see there.

לא. ודע דבזה שכתבנו דכשאין ידוע במקום הכתיבה שיש לו עוד שם במקום הנתינה כשר בשם הכתיבה בלבד כתבו הרא"ש והטור וז"ל אבל אם לא הוחזק בשני השמות שאין יודעים במקום הכתיבה שיש לו עוד שם במקום הנתינה וגם במקום הנתינה אין יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה א"צ לכתוב אלא שם של מקום הכתיבה ולא כל שום וחניכא וכו' עכ"ל באור הדברים דלא מיבעיא אם במקום הנתינה יודעים משם מקום הכתיבה דפשיטא דכשר כמ"ש אלא אפילו אין בני מקום הנתינה יודעים מהשם של מקום הכתיבה ג"כ כשר אף שנתגלה אח"כ הדבר שיש לו שם שם אחר (ב"י) וזה שכתבו א"צ לכתוב אלא שם של מקום הכתיבה לאו לכתחלה קאמרי דוודאי רק בדיעבד כשר כדמוכח מסוף דבריהם ע"ש וזה שכתבו לשון לכתחלה בהכרח כן הוא כיון שאין יודעים משם אחר וכוונתם שא"צ לחוש שמא יש לו שם אחר במקום הנתינה וא"צ לכתוב וכל שום מפני חשש זה ואפילו אם אח"כ נתגלה שיש לו שם אחר כשר בדיעבד כמ"ש בסוף דבריהם ע"ש (והב"ח והט"ז טרחו לפרש דברי הרא"ש והטור באופן אחר והדבר פשוט כמ"ש הב"י ומה שהקשו למה כשר כשלא ידעו מהשם האחר וכן תמה הת"ג בסק"ח כבר בארנו בס"ד בסעי' כ"ו ובפרט דזהו רק מדרבנן הולד ממזר בשם מקום הכתיבה בלבד כמ"ש הב"ש בסק"ח):

31. And know that in what we have written, that when it is not known in the place of writing that he has another name in the place of giving, it is valid with just the name in the place of writing. The Rosh and the Tur wrote: "But if he is not known by two names, and it is not known in the place of writing that he has another name in the place of giving, and also in the place of giving it is not known that he has another name in the place of writing, it is only necessary to write the name of the place of writing, and not any other name and nickname, etc." End of quote. The explanation of the matter is that it is not only if in the place of giving they know the name of the place of writing that it is certainly valid, as we have written, but even if the people in the place of giving do not know the name of the place of writing, it is also valid, even if it is later revealed that he has another name there (Beit Yosef). And when they wrote that it is not necessary to write except the name of the place of writing, it is not meant in the first instance, but certainly only valid after the fact, as is evident from the end of their words. And what they wrote in the language of the first instance, it is necessarily so, since they do not know of another name, and their intention is that it is not necessary to be concerned that perhaps he has another name in the place of giving, and it is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

necessary to write every name and nickname due to this concern. And even if it is later revealed that he has another name, it is valid after the fact, as they wrote at the end of their words. And the Bach and the Taz endeavored to explain the words of the Rosh and the Tur in another way, but the matter is simple as the Beit Yosef wrote. And what they questioned, why is it valid when the other name is not known, and similarly the Taz was astonished in paragraph 8, we have already explained with the help of Heaven in section 26, especially since this is only rabbinically mandated; the child is considered a mamzer with just the name of the place of writing, as the Beit Shmuel wrote in paragraph 8.

לב. והדבר פשוט שכל זה אינו אלא בשמות מקום כתיבה ונתינה אבל כשהכתיבה והנתינה הוא במקום אחד או שהשם שוה בשני המקומות אע"פ שבמקום אחר יש לו עוד שם לא חיישינן ליה אמנם לכתחלה וודאי נכון לכתוב כל השמות כמ"ש מהירושלמי וכ"כ הסמ"ג ע"ש וכל דברים אלו שבארנו זהו לשיטת רש"י ותוס' והרא"ש והטור:

32. And it is obvious that all of this only applies to names of places of writing and giving, but when the writing and giving take place in the same location, or if the name is the same in both places, even though in another place it has another name, we do not concern ourselves with this. However, ideally, it is certainly proper to write all the names as stated in the Jerusalem Talmud, and so wrote the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG), see there. All these matters we have explained follow the opinion of Rashi, Tosafot, the Rosh, and the Tur.

לג. אבל יש מרבותינו דס"ל דאין חילוק בין שידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה ובין שלא ידעו דאם אפילו לא ידעו אם נתגלה אח"כ שבמקום הנתינה יש לו שם אחר ואין מכירין בהשם של מקום הכתיבה הגט פסול וזה שאמרו חז"ל דבלא איתחזק לא חיישינן לה ה"פ דדווקא כשהוחזק בשם אחר במקום הנתינה אבל אם לא הוחזק במקום הנתינה בשם אחר אלא ששוה שמו לשם של מקום הכתיבה או שיודעים שבמקום הכתיבה קוראים אותו כן אע"פ שאח"כ נתגלה שבאיזה מקום היה לו שם אחר ואין יודעים כלל מהשם הזה לא חיישינן לה כיון שאינו לא מקום כתיבה ולא מקום נתינה וזהו דעת ס' התרומה והסמ"ג וראבי"ה והמרדכי ולדינא וודאי דאין לעבור על דעת רבותינו אלה והרמב"ם ז"ל ובעלי הש"ע לא הזכירו מכל עניין זה כלל ויתבאר לפנינו בס"ד טעמם ונמוקם:

33. But some of our Rabbis hold that there is no difference whether it is known at the place of writing that he has another name at the place of delivery or whether it is not known. For even if it is not known, if it is later revealed that at the place of delivery he has another name and they do not recognize the name from the place of writing, the get (divorce document) is invalid. And this is what our Sages said, that without it being established, we are not concerned about it. The explanation is, specifically when he is established by another name at the place of delivery. But if he is not established at the place of delivery by another name, but his name is the same as the name from the place of writing, or it is known that at the place of writing he is called by that name, even if it is later revealed that in some place he had another name and this name is completely unknown, we are not concerned about it since it is neither the place of writing nor the place of delivery. And this is the opinion of Sefer HaTeruma, the SeMaG, Ra'aviah, and the Mordechai. And for practical halacha, certainly one should not deviate from the opinion of these Rabbis. And the Rambam of blessed memory and the authors of the Shulchan Aruch did not mention any of this at all. Their reasoning and explanations will be clarified to us with the help of Heaven.

לד. ויש בזה עוד פירוש אחד לראשונים שהביא הר"ן ז"ל בהיפך מהדעות שנתבארו דס"ל דאם נתחזק במקום הכתיבה בשני שמות והיינו שקוראים לו באיזה שם ולפעמים קוראים אותו בשם של מקום הנתינה ג"כ דאז אפילו אם כתב שם של מקום הנתינה אינה מגורשת אבל אם לא נתחזק בשני שמות במקום הכתיבה כלומר שאין קוראין אותו אלא בשם אחד אע"פ שיודעים שיש לו שם בפ"ע במקום הנתינה אין כותבין רק שם של מקום הכתיבה אך הר"ן ז"ל עצמו האריך וביאר כפירש"י והתוס' ע"ש ולכל הפירושים כן הוא לשם שיש לו או לה בשארי מקומות שלא במקום כתיבה ונתינה לא חיישינן להו כלל בדיעבד והשמות של מקום הכתיבה והנתינה בין שלו ובין שלה וכן שמות אבותיהם צריך לפורטם מפורש והעיקר הוא שם מקום הנתינה ועל שם מקום הכתיבה יכתבו דמתקרי לזכר ודמתקריא לנקבה או בדיעבד אם כתבו על שם מקום הכתיבה וכל שום כשר אבל על מקום הנתינה פסול ולדעת רבינו הרמ"א גם דמתקרי פסול על מקום הנתינה אך רוב הגדולים חולקים עליו בזה כמ"ש בסעי' כ"ח ולכתחלה יש לכתוב כל השמות שבכל המקומות כמ"ש מירושלמי:

34. There is another interpretation brought by the R"an, of blessed memory, which is the opposite of the opinions previously explained. He holds that if a person has been established in the place of writing with two names—meaning that he is sometimes called by one name and at other times called by the name of the place of giving—then even if the name of the place of giving is written, she is not divorced. However, if he has not been established with two names in the place of writing, meaning that he is only called by one name, even though it is known that he has another name in the place

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of giving, one should only write the name used in the place of writing. However, the R"an, of blessed memory, himself elaborated and explained according to Rashi and Tosafot. According to all interpretations, a name used in other places, not in the place of writing and giving, is not considered at all after the fact. The names used in the place of writing and giving, both his and hers, as well as the names of their fathers, need to be explicitly detailed. The primary focus is the name of the place of giving. Regarding the name of the place of writing, they should write "who is called" for a male and "who is called" for a female. After the fact, if they wrote according to the name of the place of writing, any name is valid. But if they wrote according to the name of the place of giving, it is invalid. According to our Rabbi, the Rema, writing "who is called" for the place of giving is also invalid. However, most of the great authorities disagree with him on this, as mentioned in paragraph 28. Ideally, all the names in all places should be written, as derived from the Jerusalem Talmud.

לה. והרמב"ם ז"ל בפ"ד לא הזכיר מכל זה דבר ורק כתב מי שהיו לו שני שמות וכן אשה שיש לה שני שמות כשמגרש כותב שמו ושמה שהן רגילין בו וידועין בו ביותר ואומר איש פלוני וכל שם שיש לו גירש אשה פלונית וכל שם שיש לה ואם כתב חניכתו וחניכתה כשר כתב השם שאין ידועין בו ביותר וכתב כל שם שיש לו ה"ז פסול עכ"ל ולא הזכיר שום הפרש בין מקום כתיבה לנתינה ונראה דדעתו הוא דעיקר תקנת ר"ג היתה כן שמי שיש לו עוד איזה שם בין שהשם השני הוא בכאן ובין שהוא במקום אחר כלל גדול הוא לכתוב השם העיקרי ועל השני וכל שום ועל העדים מוטל שיבינו מהו העיקרי ומהו הטפל ולעניין מקום כתיבה ונתינה כיון דבש"ס משוה מקום הנתינה לעיקר ובתוספתא משוה מקום הכתיבה לעיקר ס"ל דלא פליגי ואין קפידא על איזה שם יכתוב וכל שום דשניהם עיקרים (ג"פ סוף סקט"ז) ולא הוצרך לבאר דבלא איתחזק א"צ לכתוב וכל שום כיון דס"ל דתקנת ר"ג היתה לכתוב בכל גט וכל שום מפני חשש זה א"כ גם בלא איתחזק כותבין והש"ס מפרש לפי עיקרא דדינא ומדכתב הרמב"ם בכתב השם שאין ידוע ביותר ועל העיקרי וכל שום פסול ש"מ דפסולו רק מדרבנן וכמ"ש בסוף סעי' ל"א ואינו דומה לשינוי שם גמור (כמ"ש הב"ש סק"ח):

35. And the Rambam, of blessed memory, in Chapter 4, did not mention any of this, but rather wrote that if a man has two names, and similarly if a woman has two names, when he divorces her, he writes his name and her name by which they are most commonly known and recognized, and he says "So-and-so, and any name he has, divorces So-and-so, and any name she has." And if he writes his nickname and her nickname, it is valid. If he writes a name that is not well-known, and writes "any name he has," it is invalid. These are his words. He did not mention any distinction between the place of writing and the place of giving. It appears that his opinion is that the primary decree of Rabban Gamliel was that if someone has an additional name, whether this second name is here or elsewhere, the main rule is to write the primary name and add "and any name," and it is upon the witnesses to understand what is the primary name and what is supplementary. Regarding the place of writing and giving, since the Talmud equates the place of giving to the primary, and the Tosefta equates the place of writing to the primary, it seems they do not disagree, and there is no strict requirement about which name to write and "any name" since both are primary. (Gittin, end of Chapter 16). There was no need to specify that without establishment, one does not need to write "and any name," since it seems that Rabban Gamliel's decree was to write in every get "and any name" due to this concern. Therefore, even without establishment, they write. The Talmud explains according to the basic law, and from the fact that the Rambam wrote that if one writes a name that is not well-known and writes the primary and "any name," it is invalid, we learn that its invalidity is only rabbinic, as stated at the end of Section 31, and it is not similar to an absolute change of name (as explained by the Beit Shmuel, Section 8).

לו. ורבותינו בעלי הש"ע בסעי' ד' כתבו דין זה דשם הנתינה עיקר כדעת רוב הפוסקים וכן כתבו בסעי' י"ב דלכתחלה יכתבו כל השמות שיש לו גם שלא במקום הכתיבה והנתינה או יכתוב השם שיש לו שם ויכלול בוכל שום שארי השמות ואם לא כתב רק השם שיש לו שם במקום שעומדים שניהם בלבד ולא כתב וכל שום ג"כ כשר אע"פ שידעו שיש לו עוד שם באיזה מקום (ב"ש סקכ"ב) אבל אם כתב השם של מקום האחר ועל שם מקום הכתיבה והנתינה וכל שום הגט בטל מן התורה (שם סקכ"ג) ואינו דומה למה שנתבאר בכתב שם מקום הכתיבה ועל שם מקום הנתינה וכל שום דאינו פסול אלא מדרבנן דבשם יש עכ"פ מקום הכתיבה אבל בשם של מקום אחר לגמרי הוה כשינוי שם גמור (שם):

36. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in section 4 that the primary factor is the place of giving, according to the majority of authorities. Similarly, they wrote in section 12 that ideally, all names that a person has should be written, even if they are not commonly used at the place of writing and giving. Alternatively, one should write the name he is known by at that location and include "and any other names." If only the name he is known by at the place where both parties are standing was written, and "and any other names" was not included, it is still valid, even though it is known that he has another name elsewhere (Beit Shmuel, subparagraph 22).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, if the name from another place was written along with the name from the place of writing and giving, the get (divorce document) is invalid according to Torah law (Beit Shmuel, subparagraph 23). This is not similar to the case where the name of the place of writing was written along with the name of the place of giving and "and any other names," which is only invalid rabbinically, as there is at least the name of the place of writing. But if the name from an entirely different place was written, it is considered a complete name change (Beit Shmuel, ad loc.).

לז. והנה גם הם לא הזכירו חילוק בין הוחזקו ללא הוחזקו ולדבריהם בהוחזקו בשם מקום הנתינה שיש לו שם אחר אם כתב על מקום הנתינה וכל שום הרי הגט פסול א"כ היה להם לבאר דבלא הוחזקו הגט כשר ונראה ברור שחששו לדעת רבותינו שהבאנו בסעי' ל"ג דגם בלא הוחזקו אם רק נודע אח"כ שיש לו שם אחר במקום הנתינה הגט פסול אפילו אם כתבו וכל שום כל שלא הזכירו בפירוש ולכן השמיטו דין זה לגמרי:

37. And behold, they also did not mention a distinction between when the name was established and when it was not established. According to them, if the name was established at the place of giving and it has another name, if it was written at the place of giving with "and any name," then the get (divorce document) is invalid. Therefore, they should have explained that if it was not established, the get is valid. It seems clear that they were concerned with the opinion of our Rabbis, which we brought in section 33, that even if the name was not established, if it was later known that it had another name at the place of giving, the get is invalid, even if they wrote "and any name," as long as it was not explicitly mentioned. Therefore, they omitted this law entirely.

לח. ועתה נבאר הפרט הרביעי שבסעי' י"ב כשיש לו שני שמות במקום אחד שיש שקוראים לו ראובן ויש שקורין לו שמעון והנה אם מחצה על מחצה קוראים אותו כן הדבר פשוט שכותב שם אחד ועל השני דמתקרי או וכל שום לשיטת הבה"ג ויכול לברור על איזה שם שירצה לכתוב וכל שום ולא לכתבו בפירוש אמנם אם רוב אנשים קורין אותו ראובן ומיעוט קורין אותו שמעון צריך לכתוב ראובן דמתקרי שמעון או וכל שום ולא להיפך כדאיתא בגמ' שהבאנו שם בההיא דרובא קרו לה מרים ומיעוט שרה ופסקו חז"ל מרים וכל שום שיש לה ולא שרה וכל שום שיש לה וכבר בארנו בסעיף י"ז דלדעת ר"ת שאין כותבין וכל שום וכפי המנהג שלנו אלא כל שם בפירוש כוונת הש"ס ג"כ הוא מרים דמתקריא שרה ולא שרה דמתקריא מרים ע"ש:

38. And now we will explain the fourth detail mentioned in Section 12, when a person has two names in one place, where some call him Reuven and some call him Shimon. Now, if half and half call him by these names, it is simple that one should write one name and the other as "also known as" or "and any name" according to the view of the Ba'al HaMaor, and he can choose which name he wants to write explicitly and the other as "and any name." However, if the majority of people call him Reuven and the minority call him Shimon, one must write "Reuven also known as Shimon" or "and any name," and not the other way around, as it is stated in the Gemara that we brought there regarding the case where the majority called her Miriam and the minority called her Sarah, and the Sages ruled "Miriam and any name she has," not "Sarah and any name she has." And we have already explained in Section 17 that according to Rabbeinu Tam, we do not write "and any name," according to our custom, but rather each name explicitly. The intention of the Talmud is also "Miriam who is called Sarah," and not "Sarah who is called Miriam." See there.

לט. ויש להסתפק אם כוונת הש"ס הוא דגם בדיעבד מעכב אם כתב שרה וכל שום שיש לה או רק לכתחלה והספק הוא אם נדמה המיעוט למקום כתיבה ורובא למקום נתינה אזי הדין הוא דאם כתב שרה וכל שום הגט פסול ואם כתב שרה דמתקריא מרים הגט כשר כמ"ש בסעיף כ"ח אך אפשר לומר דזהו עדיף משם דבשם במקום הנתינה אין מכירין כלל בשם מקום הכתיבה אבל בכאן גם הרוב יודעין שהמיעוט קורין אותו בשם הכתוב בגט וזהו דומה למה שנתבאר בסעי' ל' וכשר בדיעבד אף בשם המיעוט בלבד וכן נראה מחידושי הרשב"א ז"ל שם ע"ש:

39. There is doubt whether the intention of the Talmud is that even after the fact, it is essential if he wrote "Sarah and any other name she has," or if this requirement is only from the outset. The doubt is whether we compare the minority (of people who call her by an alternate name) to the place of writing and the majority (who call her by the primary name) to the place of giving. If so, the law is that if he wrote "Sarah and any other name," the get (divorce document) is invalid. But if he wrote "Sarah, who is called Miriam," the get is valid, as mentioned in section 28. However, it is possible to say that this is better than the situation with names, because in the case of names, in the place of giving, they do not recognize the name written in the get at all, but here, the majority also knows that the minority call her by the name written in the get. This is similar to what was explained in section 30 and is valid after the fact, even with just the minority name. This also appears from the novelties of the Rashba, of blessed memory, there; see there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מ. אבל הטור לא ס"ל כן שכתב בשם הרמ"ה בזה"ל כשמגרש במקומו כותב שם העיקר בפרט והטפל כולל בוכל שום ואם כתב שם טפל בפרט וכולל שם העיקר הוה ספק מגורשת עכ"ל ומצאתי למהרש"ל בספרו (יש"ש פ"ד סי' ט"ז) וז"ל ומ"ש וכו' ספק מגורשת לא ידענא למה נהי דאמרינן מרים וכל שום ולא שרה וכל שום אין הלשון הזה לכאורה רק לכתחלה ומניין לנו לפוסלו בדיעבד ולכל היותר אינו אלא פסול שלא תנשא ואם נשאת לא תצא ואף זה הוא רק לפי פירושם וכו' אבל לפי דעתינו אין זה קפידא אלא לכתחלה אבל אם כתב שרה דמתקריא מרים פשיטא דכשר וכן פסק הריב"ש עכ"ל והנה בכה"ג וודאי דכשר כמ"ש בסעי' הקודם אבל אם כתב שרה וכל שום יש לחוש לדעת הטור והיא ספק מגורשת וכן משמע מדברי הרמב"ם שהבאנו ומדברי רבינו הב"י בסעי' ב' וז"ל כתב השם שאינם ידועים בו ביותר וכתב כל שם שיש לו ה"ז פסול עכ"ל ומשמע דאפילו שני השמות במקום אחד כהך דשרה ומרים שבגמ' ולדעתם הוי פסול מדרבנן ובפסולי דרבנן נתבאר בסי' ק"ן דאם נשאת לא תצא וצ"ע:

40. But the Tur does not agree with this, as he wrote in the name of the RaMaH as follows: "When one divorces in his location, he writes the main name specifically and the secondary name inclusively. If he wrote the secondary name specifically and included the main name, there is a doubt if she is divorced." And I found that the MaHarShaL in his book (Yam Shel Shlomo, Chapter 4, Section 16) wrote as follows: "And regarding what he wrote, etc., there is a doubt if she is divorced. I do not understand why, although we say 'Miriam and all names' but not 'Sarah and all names,' this wording seems to be only initially required, and where do we get the idea to invalidate it after the fact? At most, it is only invalid so that she should not remarry, but if she did remarry, she does not need to leave. And even this is only according to their interpretation, etc. But according to our opinion, this is only a stringency initially. However, if he wrote 'Sarah who is also called Miriam,' it is certainly valid, and so ruled the RiVaSh." And in such a case, it is certainly valid as written in the previous section. But if he wrote 'Sarah and all names,' one should be concerned for the opinion of the Tur, and there is a doubt if she is divorced. And this also seems to be implied by the words of the Rambam that we brought and by the words of our master, the Beit Yosef, in Section 2: "If he wrote the name they are not generally known by and wrote all the names he has, it is invalid." This implies that even two names in one place, like Sarah and Miriam in the Gemara, and according to their opinion, it is invalid by rabbinic decree. And regarding rabbinic invalidations, it is explained in Section 150 that if she remarried, she does not need to leave, and this requires further investigation.

מא. ועיקר דברי הטור תמוהים שבעצמו כתב בריש סי' זה דכותבין שם העיקר וכל שום וחניכא אבל אין כותבין שם הטפל וכל שום וכו' בד"א לכתחלה אבל בדיעבד אפילו לא נכתב אלא אחד מהם כשר עכ"ל מבואר להדיא דאפילו כתב רק שם הטפל בלבד כשר וכ"כ רבינו הרמ"א סוף סעי' א' וז"ל לא כתב אלא שם האחד אפילו הוא שם הטפל וגירש בו כשר עכ"ל ואיך סותר הטור א"ע אלא דצ"ל דכותב דעת הרמ"ה וליה לא ס"ל וא"כ כיון שרבינו הרמ"א פסק דלא כהרמ"ה נקטינן כן להלכה אך רבינו הב"י בספרו הגדול כתב סברא דבלא וכל שום עדיף טפי ע"ש ונראה דגם רבינו הרמ"א סובר כן דאל"כ היה לו להגיה בסעי' ב' וסברא זו לא מסתברא כלל (הגר"א סק"ז וכ"מ מהב"ש סק"ג) ולפ"ז לדינא פסול בשם הטפל לבדו כדמשמע גם מהרמב"ם (שם) ולא דמי לחניכא דכשר שהכל מכירים בו וידוע לכל ולא בשם טפל (שם):

41. The essence of the Tur's words is puzzling. He himself wrote at the beginning of this section that one should write the main name and all nicknames and appellations, but one should not write the secondary name and all nicknames, etc. This applies initially, but after the fact, even if only one of them is written, it is valid. It is explicitly stated that even if only the secondary name alone is written, it is valid. And similarly, Rabbi Isserles (Rema) wrote at the end of section 1: "If only one name was written, even if it is the secondary name, and he divorced her with it, it is valid." How then does the Tur contradict himself? Rather, it must be said that he was quoting the opinion of the Ra'avad, which he did not hold by. And since Rabbi Isserles ruled not like the Ra'avad, we follow his ruling. However, Rabbi Yosef Karo in his major work wrote the opinion that without "and all nicknames" it is preferable. It seems that Rabbi Isserles also holds this way, for otherwise, he would have corrected it in section 2. This opinion does not seem reasonable at all (Gra in his commentary, section 7, and similarly in the Bais Shmuel, section 3). Therefore, according to the law, writing only the secondary name alone is invalid, as it also appears from Maimonides (there). It is not similar to the appellation, which is valid because everyone recognizes it and it is known to all, and not to the secondary name (there).

מב. כשכותב שני השמות בהגט יכתוב לכתחלה שם העיקר ועל הטפל דמתקרי ואם עשה להיפך כשר בדיעבד כיון ששניהם מפורשים ומדברי רבינו הב"י בסעי' ב' משמע דגם לכתחלה אין קפידא בזה אך י"א דאם אינו מקום עיגון ועדיין לא ניתן הגט צריך לכתוב גט אחר דמהש"ס מתבאר דיש לכתוב שם העיקר ועל הטפל דמתקרי ולא להיפך (ב"ש סק"ד) וכן עיקר:

42. When writing the two names in the get (bill of divorce), one should initially write the primary name followed by the secondary name which he is called by. If he did the opposite, it is valid after the fact since both names are explicitly mentioned. From the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

words of our teacher, the Beit Yosef, in section 2, it implies that even initially there is no strict requirement in this matter. However, some say that if it is not a case of preventing a woman from becoming an agunah (a chained woman) and the get has not yet been given, another get should be written, as it is clarified from the Talmud that one should write the primary name followed by the secondary name which he is called by, and not the opposite (Beit Shmuel, subsection 4), and this is the main ruling.

מג. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ד מי שיש לו שני שמות כותבין ראובן דמתקרי שמעון ואם כתב ראובן שמעון יש מי שאומר שהוא פסול עכ"ל ביאור דבריו כגון שיש לו שם במקום הכתיבה ושם במקום הנתינה או אף ששני השמות במקום אחד שאלו קורין אותו ראובן ואלו קורין אותו שמעון כי הך דמרים ושרה שבש"ס שנתבארו הדינים שצריך לכתוב על אחד מהם דמתקרי כפי הפרטים שנתבארו ולכן אם כתב שני השמות ביחד פסול דכיון דאין קורין אותו בשני השמות ביחד יאמרו שאחד הוא המגרש (מהרי"ק שצ"ח) ואפילו אם בני מקום זה יודעים שבמקום אחר קורין לו שמעון (ב"ש סקכ"ד) וכן במקום אחד שאלו שקורין אותו ראובן יודעים שיש שקורין אותו שמעון מ"מ אינו מועיל דסוף סוף בשני השמות ביחד אינו נקרא:

43. Our master, the Beit Yosef, wrote in paragraph 14: "One who has two names, they write 'Reuven who is called Shimon.' If they wrote 'Reuven Shimon,' there is an opinion that it is invalid." End of quote. The explanation of his words is such: for example, if he has one name in the place of writing and another name in the place of giving, or even if both names are in one place, and these people call him Reuven and those people call him Shimon, like the case of Miriam and Sarah in the Talmud, the laws are explained that one must write on one of them 'who is called' according to the details that have been explained. Therefore, if one wrote both names together, it is invalid, because since he is not called by both names together, people might say that one is the divorcer (as per the Mahari"k Shoresh 98). And even if the people of this place know that in another place he is called Shimon (as stated in Beit Shmuel, subparagraph 24), and similarly, in one place where these call him Reuven and those know that there are people who call him Shimon, nevertheless, it does not help, because ultimately, he is not called by both names together.

מד. ודע דבספרו הגדול רצה לחלק דכששני השמות הם בשני מקומות פסול אבל כשהם במקום אחד שאלו קורין אותו ראובן ואלו קורין שמעון כשר כשכתב ראובן שמעון אבל מלשונו בש"ע משמע דבכל גווני פסול (וכ"כ הג"פ ס"ק ס"ב) וטעמו בספרו הגדול לפי שראה שמהרא"י בעל תה"ר מכשיר בכה"ג לפיכך רצה לחלק אך בש"ע סתם כדעת הפוסל ולא חילק בזה לפי שאין שום סברא לחלק בזה ולכן כתב יש מי שאומר שהוא פסול לפי שלדעתו חולק בעל תה"ד בזה (שם) אמנם האמת הוא כמ"ש רבינו הרמ"א בספרו ד"מ אות ט"ז דגם התה"ד מודה דפסול בכה"ג בכל עניין וזה שהכשיר מבואר שם שנשתנה שמו ע"י חולי וכשקראוהו לעלות לתורה קראוהו בשני השמות ביחד ראובן שמעון ולכן אע"פ שרוב אנשים קראוהו רק בשם אחד אלו קורין ראובן ואלו שמעון מ"מ כיון דלתורה קראוהו בשני השמות ביחד הכשיר בעל תה"ד ולפ"ז לדינא בכל גווני פסול אם אין מי שקורא אותו בשני השמות ביחד (הלבוש נתן טעם אחר לפסול זה וכבר תמה עליו הג"פ שם דבב"י מבואר הטעם שבארנו):

44. And know that in his large book, he wanted to differentiate that when the two names are in two different places, it is invalid, but when they are in the same place, where some call him Reuven and others call him Shimon, it is valid if he wrote Reuven Shimon. However, from the language in the Shulchan Aruch, it implies that in all cases it is invalid (and so wrote the Gra in subparagraph 62). And his reasoning in his large book is because he saw that the Mahari ben Lev, the author of Teharet Hakodesh, validates in such a case, therefore he wanted to differentiate, but in the Shulchan Aruch, he ruled in a general manner like those who invalidate and did not differentiate in this matter because there is no reasoning to differentiate in this. Therefore, he wrote that there are those who say it is invalid because in his opinion, the author of Teharet Hakodesh disagrees in this matter (there). However, the truth is as our Rabbi, the Rema, wrote in his book Darkei Moshe, paragraph 16, that even the Teharet Hakodesh agrees that it is invalid in all cases. And the validation mentioned there is explained that his name was changed due to illness, and when they called him up to the Torah, they called him by both names together, Reuven Shimon. Therefore, even though most people called him by only one name, some called him Reuven and others Shimon, nevertheless, since they called him to the Torah by both names together, the author of Teharet Hakodesh validated it. Consequently, in all cases, it is invalid if there is no one who calls him by both names together. (The Levush gave another reason for this invalidation, and the Gra has already wondered about him there, as in the Beit Yosef the reason we explained is clear).

מה. ועתה נבאר הפרט הראשון שבסעי' י"ב מי שנקרא בשני שמות ביחד ובזמן הש"ס והראשונים לא היה מצוי זה כלל ולפיכך לא הזכירו מזה דבר כמ"ש שם ואצלינו מצוי הרבה כמו מי שקורין אותו אברהם יצחק שני השמות ביחד הדבר פשוט שצריך לכתוב כן בגט וכן המנהג הפשוט ואם כתב אברהם דמתקרי יצחק הוה פסול גמור דזהו שינוי גמור (ב"ש סקכ"ד וג"פ ס"ק ס"ג) וזה שכתב רבינו הרמ"א על דברי הש"ע סעי'

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

י"ד אבל אם נקרא שני השמות ביחד או שעולה כך לס"ת כשר עכ"ל ותמהו עליו דמלשונו משמע דרק בדיעבד כשר כשכתבו שני השמות ביחד ואין כאן תמיהא כלל דאיהו מיירי דרוב בני אדם קורין אותו בשם אחד אלו קורין אותו ראובן ואלו שמעון דעל דברי הש"ע קאי ולזה אומר דאם נקרא בשני השמות ביחד או שעולה כך לס"ת כלומר שיש שקורין אותו בשני השמות ביחד או אפילו אין מי שיקראוהו בשני השמות מ"מ לס"ת קורין אותו בשני השמות ביחד בכה"ג כשר רק בדיעבד וזהו דבריו שבספרו ד"מ שהבאנו בסעי' הקודם וברור הוא (וכ"מ מהט"ז והג"פ ע"ש):

45. And now we will explain the first detail in section 12: someone who is called by two names together. In the time of the Talmud and the early authorities, this was not common at all, and therefore they did not mention it, as stated there. But among us, it is very common, such as someone who is called Avraham Yitzchak, both names together. It is clear that it should be written this way in a get (divorce document), and this is the simple custom. If he wrote "Avraham who is called Yitzchak," it is completely invalid, because this is a total change (Beit Shmuel 24 and Get Pashut 63). And this is what our teacher, the Rema, wrote on the words of the Shulchan Aruch in section 14: "But if he is called by both names together or is called up to the Torah this way, it is valid" – end quote. They were puzzled by him because his wording implies that only after the fact is it valid if both names are written together. There is no puzzlement at all, for he is referring to a case where most people call him by one name, some call him Reuven and others Shimon. On the words of the Shulchan Aruch, he stands, and therefore, he says that if he is called by both names together or is called up to the Torah this way, meaning that there are those who call him by both names together, or even if no one calls him by both names, but when called up to the Torah, he is called by both names together, in such a case it is valid only after the fact. These are his words in his book Darkei Moshe, which we brought in the previous section, and it is clear (and so it appears from the Taz and Get Pashut there).

מו. ואם כתבו בגט רק שם אחד והכל קוראים אותו בשני השמות לא נתבאר דינו בפוסקים ויראה לי שאינו דומה לחניכא וקיצור השם שיתבאר דכשר דשם הכל קוראים אותו כן כשרוצים לחנכו או לקצר בשמו אבל בשם אחד אין מי שיקרא אותו ואפילו מי שמכשיר בשם הטפל ג"כ נראה שיודה בכאן שפסול דבשם הטפל עכ"פ מיעוט אנשים קוראים אותו בשם הטפל משא"כ בזה שאין קוראים אותו בשם אחד:

46. And if only one name is written in the get (divorce document) while everyone calls him by both names, the decisors have not clarified its ruling. It seems to me that it is not similar to a nickname or an abbreviated name, which will be explained as kosher, because in that case, everyone calls him by that name when they want to use a nickname or abbreviate his name. However, with one name, there is no one who calls him by that name. Even those who permit the secondary name would agree here that it is invalid, because with the secondary name, at least a minority of people call him by the secondary name, which is not the case here where no one calls him by only one name.

מז. אבל אם קצת אנשים קוראין אותו בשם אחד וכתבו זה השם נ"ל דכשר בדיעבד ואפילו מי שפוסל בשם הטפל זהו מפני שרובם אין קוראין אותו בשם זה כלל אבל הכא שגם הרוב קוראין אותו בזה השם בצירוף להשם השני ומקצתן קוראין אותו בזה השם בלבד לא גרע מקיצור השם דכשר בדיעבד או חניכא כמו שיתבאר בס"ד:

47. But if some people call him by one name and they wrote this name, it seems to me that it is valid after the fact. Even those who invalidate the secondary name do so because most do not call him by that name at all. But here, since most call him by this name in conjunction with the other name, and some call him by this name alone, it is no worse than an abbreviated name which is valid after the fact or a nickname, as will be explained with the help of Heaven.

מח. יש מי שאומר שמי שנקרא בשני שמות ראובן שמעון וכתב בגט שמעון ראובן דהגט פסול (ג"פ סקס"ג) ולענ"ד לא נראה כן דוודאי היכא שנשתנה המשמעות מהשם לאוזן השומע כמו מי ששמו יום טוב ויכתבו טוב יום או שם טוב כשיכתבו טוב שם או באשה ששמה בת שבע ויכתבו שבע בת וכיוצא בזה וודאי דפסול אבל בראובן שמעון או אברהם יצחק וכל כיוצא בזה דניכר להשמעת אזנים דזה שנכתב עליו שמעון ראובן זהו שנקרא ראובן שמעון למה יפסול מפני זה וזכר לדבר שמצינו במקרא בשני שמות שפעמים מקדים שם אחד ופעמים שם האחר כמו אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות וגו' ארץ ושמים וכן הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן ואע"ג דזהו באנשים נפרדים ובדברים נפרדים ואין מזה ראיה לאיש אחד מ"מ הפסוק כשמתחיל כן ומסיים להיפך ש"מ דאין קפידא בזה והגם שיש דרשות חז"ל בזה ללמד ששקולים הם מ"מ סוף סוף דרך המקרא כן הוא וצ"ע לדינא:

48. There is an opinion that if someone is called by two names, Reuven Shimon, and in the get (divorce document) it is written Shimon Reuven, the get is invalid (Gittin 63:3). In my humble opinion, this does not seem correct. Certainly, where the meaning of the name is altered to the ear of the listener, such as if someone named Yom Tov

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would have it written as Tov Yom or Shem Tov as Tov Shem, or a woman named Bat Sheva written as Sheva Bat, and the like, it is certainly invalid. However, in the case of Reuven Shimon or Avraham Yitzchak, and the like, where it is clear to the ears that the one written as Shimon Reuven is the same person called Reuven Shimon, why should it be invalid because of this? A proof for this is found in the scripture where names are sometimes listed in one order and other times in the reverse order, such as "These are the generations of the heavens and the earth" (Genesis 2:4) and "on the day that the Lord God made earth and heaven" (Genesis 2:4), and similarly, "Aaron and Moses" (Exodus 6:26) is also "Moses and Aaron" (Exodus 6:27). Although these are separate people and separate matters, and this is not proof for one person, still, the verse begins one way and ends the other, indicating that there is no strictness in this matter. And although there are Talmudic interpretations that teach that they are considered equal, nonetheless, ultimately, this is the way of the scripture, and the matter requires further study for a definitive ruling.

מט. יש מי שאומר דיש ליזהר במי שקוראין אותו בשני שמות שיכתבו השני שמות בשורה אחת ולא בשני שורות (ט"ג בלקוטי שמות אות א') ואם כתבו בשני שיטין והוא שעת הדחק שא"א לכתוב גט אחר בקל נותנין לה הגט גם לכתחלה (שם) דבאמת אין שום טעם בזה ורק בשמות שיש להסתפק אם הוא שם אחד או שני שמות כמו ידידיה ועמינדב וכיוצא באלו שיתבארו בזה יש ליזהר משא"כ בשני שמות נפרדים כראובן שמעון וכיוצא בזה ורק לכתחלה כיון שנתנו לו מלידה שני השמות הויין כשם אחד לעניין זה שלא להפרידן בשני שורות מיהו זהו מילתא דפשיטא שאין להסמיכן לגמרי לעשותם כתיבה אחת (שם) אלא יכתוב כל שם בתיבה בפ"ע דלא כמו מי שרצה לומר להסמיכן לגמרי (שם) ודע דכל שני שמות אלו שבארנו שקוראין אותו בשני שמות זהו כשנתנו לו שני שמות מלידתו אבל במי שהוסיפו לו שם מחמת חולי יש בזה דינים אחרים וכן אם לפעמים קוראין אותו בשם אחד או שעולה לתורה בשם אחד או להיפך שעולה לתורה בשני שמות וקוראין אותו בשם אחד וכן אם חותם א"ע משונה ממה שקוראין אותו יש בזה דינים אחרים ויתבארו לפנינו בס"ד:

49. There is an opinion that one should be careful with someone who is called by two names, to write the two names on one line and not on two lines (T"G in Likutei Shemot, letter Aleph). And if they were written on two lines and it is a pressing situation where it is not possible to write another get easily, the get is still given to her even at the outset (there). For truly there is no reason for this [restriction], and only in names where there is doubt whether it is one name or two names, like Yedidya and Aminadav and such that will be explained, should one be careful. But not in distinctly separate names like Reuven Shimon and such. Only ideally, since they were given to him at birth as two names, they are considered as one name in this respect, not to separate them onto two lines. However, it is obvious that they should not be written completely together as one word (there), but each name should be written as a separate word. Not like the one who wanted to say to write them completely together (there). And know that all these two names that we have explained, where he is called by two names, is when he was given two names at birth. But if a name was added to him due to illness, there are different laws for this. And similarly, if sometimes he is called by one name or he is called up to the Torah by one name, or conversely, he is called up to the Torah by two names and is called by one name. And if he signs himself differently from how he is called, there are different laws for this, and it will be explained before us with God's help.

נ. ועתה נבאר הפרט השני מסעי' י"ב בשם כינוי ומפני שיש בזה הרבה פרטים נעתיק מקודם דברי רבותינו בעלי הש"ע ונבארם בס"ד וז"ל רבינו הב"י בסעי' ט"ו מי שיש לו שני שמות והשם הב' יוצא מהשם הראשון בשם דנערות כגון יצחק חקין אהרן ארנין וכיוצא בזה אינו צריך לכתוב שם דנערות כלל אא"כ יש אחד ששמו יצחק או אהרן עכ"ל והגיה עליו רבינו הרמ"א וה"ה ליעקב יעקיל פרץ פרצין ונראה דה"ה אברהם אברלן וכיוצא בזה מיהו אם רוצה לכתוב אינו מזיק מיהו כל קצור שם שהוא שם בפ"ע כמו אלחנן חנן וכיוצא בזה כותבין עכ"ל:

50. And now we will explain the second detail from section 12 concerning nicknames. Because there are many details in this matter, we will first quote the words of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, and then explain them with the help of Heaven. And these are the words of our master, the Beit Yosef, in section 15: "One who has two names, and the second name is derived from the first in a manner of a diminutive, such as Yitzchak (Isaac) and Chakin, Aharon (Aaron) and Arnin, and similar cases, does not need to write the diminutive name at all, unless there is someone whose name is specifically Yitzchak or Aharon." And our master, the Rema, commented on this: "The same applies to Yaakov (Jacob) and Yaakil, Peretz and Partzin. It seems that the same applies to Avraham (Abraham) and Avralan, and similar cases. However, if one wants to write it, it does not harm. However, any shortened name that is a name in its own right, such as Elchanan and Chanan, and similar cases, should be written."

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נא. ובסעי' ט"ז כתב רבינו הב"י אם השם השני יוצא משם העברי כגון יהודה ליאון כותבין יהודה דמתקרי ליאון ואם אינו דומה קצת לשם העברי יכתוב המכונה עכ"ל וכתב עליו רבינו הרמ"א וז"ל פירוש דבריו כי ליאון הוא פי' אריה ויהודה נקרא כך על שם גור אריה יהודה ולפ"ז יש לכתוב יהודה דמתקרי ליב אבל י"א דכל ששני השמות הם בלה"ק כותבין דמתקרי ואם האחד בלשון לעז כותבין המכונה ואין חילוק בין אם הוא יוצא מן השם או לא ולכן כותבין יהודה המכונה ליב וכל כיוצא בזה וכן נוהגין במדינות אלו וכל כינוי משפחה אין לכתבן כלל בין שהוא לשון עברי או לעז והכי נהוג עכ"ל:

51. In Section 16, our master Rabbi Yosef Karo wrote: If the second name derives from the Hebrew name, such as Yehuda Leon, we write "Yehuda, known as Leon." If it does not resemble the Hebrew name at all, we write "nicknamed." And our master the Rema wrote: The explanation of his words is that Leon means lion, and Yehuda is called this because of the phrase "Yehuda is a lion's cub." Accordingly, we should write "Yehuda, known as Leib." But some say that whenever both names are in Hebrew, we write "known as," and if one is in a foreign language, we write "nicknamed," regardless of whether it derives from the name or not. Therefore, we write "Yehuda, nicknamed Leib," and similar cases. This is the practice in these regions. Any family nickname should not be written at all, whether it is in Hebrew or a foreign language, and this is the accepted custom.

נב. עוד כתב רבינו הרמ"א שם מי שיש לו שם עברי שעולה בו לקרא לתורה ויש לו נמי שם בלשון לעז עושין שם העברי עיקר ועל השני כותבין דמתקרי וה"ה באשה עושין שם העברי עיקר עכ"ל עוד כתב י"א דמי שיש לו שני שמות אם רגיל בשניהם ומ"מ האחד הוא יותר עיקר כותבין פלוני דמתקרי פלוני ואם אינו רגיל בשני כותבין דאתקרי עכ"ל (כצ"ל ג"פ ות"ג דמתקרי הוא בהוה ודאתקרי הוא על העבר ע"ש) ועוד כתב כל כינוי שהוא גנאי למגרש אין כותבין אותו בגט ולכן נהפך שעשה תשובה אין כותבין לו וכל שום וחניכא דאית ליה וכל שם כינוי שאינו נקרא בכינוי ההוא לבד אלא קורין אותו עם עיקר השם א"צ לכתוב הכינוי אבל אם הכותים קוראים אותו בכינוי לחוד אע"פ שאין ישראל קוראין אותו כך י"א דכותבין וכל שום וחניכא אע"פ שבשאר גיטין אין כותבין כן וכן בכינוי משפחה ולי נראה דאין לכתוב לכינוי כלל כמו שנוהגים בכינוי משפחה עכ"ל:

52. Additionally, our master the Rema wrote there: One who has a Hebrew name by which he is called up to the Torah, and also has a name in a foreign language, the Hebrew name is considered primary, and the second name is written as "also known as." The same applies to a woman; the Hebrew name is considered primary. Furthermore, he wrote: There are those who say that if one has two names and is accustomed to using both, but one is more primary, it is written as "so-and-so also known as so-and-so." If one is not accustomed to the second name, it is written as "who was called." (This is the correct version three times, and the variant reading "also known as" is in the present, while "was called" refers to the past; see there.) Additionally, he wrote: Any nickname that is derogatory to the divorcer is not written in the get. Therefore, if he has repented, it is not written for him. Any name or nickname that he has, and any nickname that he is not called by exclusively, but is called with his primary name, does not need to be written. However, if the gentiles call him by the nickname alone, even though Jews do not call him that, some say that it is written "and any name and nickname," although in other divorces it is not written this way. The same applies to a family nickname. In my opinion, the nickname should not be written at all, just as it is customary with family nicknames.

נג. וכתב רבינו הב"י בסעי' י"ז אם השם השני בלשון לעז והכל אחד כגון חיים ביבאנט (דזהו כלעבין בלשונינו) כותבין חיים דמתקרי ביאבאנט כל חניכא כותבין המכונה בין שהוא בלשון עברי בין שהוא בלשון לעז עכ"ל וכתב רבינו הרמ"א וכבר נתבאר שאין נוהגין כן עכ"ל ובסעי' ח' כתב רבינו הב"י עכשיו נהגו שבכל הגיטין כותבין וכל שום דאית לי ולאבהתי ולאתרי עכ"ל וכתב רבינו הרמ"א ובמדינות אלו אין נוהגין כן אלא אם יש לו שני שמות כותבין בפירוש כמ"ש עכ"ל וכ"כ בסעי' א' דאין לכתוב כל שום שיש לו אלא אם יש לו ב' שמות יכתוב פלוני דמתקרי פלוני וכן נוהגין ואין לשנות עכ"ל וכבר בארנו זה בסעי' ט"ו ע"ש:

53. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 17: If the second name is in a foreign language and it is all one, such as Chaim Bivant (which is Chaim in our language), we write Chaim who is called Bivant. Any nickname we write "the one called," whether it is in Hebrew or in a foreign language. And Rabbeinu the Rema wrote: It has already been clarified that this is not the custom. And in section 8, Rabbeinu the Beit Yosef wrote: Now the custom is that in all divorce documents we write "and any name that I have and my ancestors and my place." And Rabbeinu the Rema wrote: In these countries, the custom is not like that, but if he has two names, we explicitly write as said. And in section 1, he similarly wrote not to write any name he has, but if he has two names, he writes "so-and-so who is called so-and-so," and this is the custom and should not be changed. And we have already explained this in section 15, see there.

נד. וכלל גדול צריך לדעת דשם דמתקרי שייך בכל המיני שמות וכנויים דהרי נקרא כך אבל שם המכונה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אינו שייך רק על כינוי שם כמו שיתבאר שיש שייכות קצת הכינוי להשם אבל כשאין לו שום שייכות כגון ששמו ראובן וקורין אותו שמעון אם יכתוב המכונה הוה פסול גמור דאין שום שייכות שם ראובן לשם שמעון ובהכרח לכתוב דמתקרי ואפילו אם נאמר דהמכונה קאי על האדם ולא על השם ג"כ אינו שייך לשון המכונה דאין זה כינוי אלא שם אחר ולכן כשיש ספק אם לכתוב המכונה או דמתקרי יכתבו דמתקרי ולא המכונה וכן פסקו כל הגדולים (וכ"כ הב"ש סק"ל):

54. A fundamental principle that needs to be known is that the term "d'mitkarei" (called) applies to all types of names and nicknames, for that is how he is called. However, the term "ha'mechuna" (nicknamed) only applies to a name that is somewhat related to the original name, as will be explained. If there is no relation at all, for example, if his name is Reuven and they call him Shimon, if one writes "ha'mechuna," it is completely invalid because there is no connection between the name Reuven and the name Shimon. It is necessary to write "d'mitkarei." Even if we say that "ha'mechuna" refers to the person and not to the name, it still does not apply because "ha'mechuna" implies a nickname and not a completely different name. Therefore, when in doubt whether to write "ha'mechuna" or "d'mitkarei," one should write "d'mitkarei" and not "ha'mechuna." This is also the ruling of all the great authorities (as the Beit Shmuel similarly concludes in subsection 30).

נה. ובפירושו של תיבת המכונה יש לפרש כמה פירושים ועיקר פירושו הוא לשון שינוי והעלם והסתר מאותו דבר עצמו ומצינו באיוב (ל"ב) אל נא אשא פני איש ואל אדם לא אכנה כי לא ידעתי אכנה וגו' כלומר לא אשא פני איש לשנות דברי ולכסותם אלא אגלה דברי כי לא ידעתי מדה זו של העלם והסתר ובישעי' (מ"ד) מצינו ובשם ישראל יכנה כלומר אע"פ שלא נהג כישראל יכנה א"ע שהוא ישראל וגם זה יש לפרש לשון העלם והסתר שיסתיר א"ע ממה שהוא ויאמר ישראל אני וכן בכורש (שם מ"ה) אכנך ולא ידעתני כלומר הנה כניתי אותך שאתה עבדי ומשיחי ולא ידעתני (אך שם י"ל לשון כן ובסיס כמו וכנה אשר נטעה ימינך) ובלשון הש"ס מצינו על כינוי שם לגנאי כמו עין כל עין קוץ וכן כינויי נדרים ונזירות ושבועות מן נזיר נזיק מן שבועה שקוקה שבותה ומן נדרים דדיבורו הוא קונם עלי כינויו הוא קונס קונח (נדרים י':) ותורף הכוונה שמשנין השם קצת מכפי שהיה אבל ניכר הוא שזהו מן השם העצם ואין זה העלם לגמרי אמנם בעזרא (ו') מצינו תתני פחת עבר נהרא שתר בוזני וכנותהון ופירושו הדומים להם כלומר שרים אלו והדומים להם במעלה הרי הוא לשון דמיון (ובשבועות ל"ו. מצינו) על משנה דיכך ד' אלקים יתיב ר"כ קמיה דר"י ויתיב וקאמר הא מתניתין כדתנן א"ל כנה ופירש"י הפוך דבריך כנגד אחרים וכו' שלא תקללני עכ"ל הרי דהוא לשון היפוך:

55. In the explanation of the term "kinui" (nickname), several interpretations are offered. The primary interpretation is that it refers to a change or concealment and hiding of the original thing. We find in Job (32:21-22): "Let me not, I pray you, respect any man's person; neither will I give flattering titles unto man. For I know not to give flattering titles..." meaning, I will not respect any man by changing my words and covering them, but I will reveal my words because I do not know this trait of concealment and hiding. And in Isaiah (44:5), we find: "And surname himself by the name of Israel," meaning, even though he did not behave like an Israelite, he will call himself Israel. This too can be understood as the language of concealment and hiding, that he will hide his true self and say, "I am Israel." Similarly, with Cyrus (Isaiah 45:4), "I have surnamed you, though you have not known me," meaning, I have named you as my servant and my anointed, though you have not known me. (However, there it can also mean a language of establishment and foundation, as in "a plant which Your right hand has planted.") In the language of the Talmud, we find a nickname used derogatorily, such as "Ayin kol" (evil eye) or "Ayin Kutz" (thorny eye). Similarly, with nicknames for vows and oaths: for a nazirite vow, "Nazik" from "nazir"; for an oath, "Shakuka" from "shevuah"; and for vows, "Konam" (prohibited) becomes "Konas" or "Konech" (Nedarim 10a). The gist of the idea is that the name is slightly altered from its original, but it is still recognizable as stemming from the original name. This is not complete concealment. However, in Ezra (6:13), we find: "Tattenai, governor of the region beyond the river, Shethar-bozenai, and their companions," and its explanation is those similar to them, meaning these officials and those of similar rank. Here it is a language of similarity. (And in Shevuot 36a, we find) regarding the Mishnah of "Yikach" (take), Rav Chisda sat before Rav Yitzchak and said, "This Mishnah follows our teaching." He replied, "Kenah (reversed)," and Rashi explained: reverse your words against others, etc., so that you do not curse me. This shows that it is a language of reversal.

נו. והנה רבינו הב"י ס"ל דאין לכתוב המכונה אא"כ הכינוי אינו דומה ממש לשם העצם דכינוי הוא העלם והסתר וכשהוא דומה ממש אע"פ שהוא בלשון לעז כמו ביבאנט ושמו חיים איך שייך בזה כינוי דהרי זה הוא שמו העצמי ולכן אצלינו מי ששמו בער ושם הקדש שלו דוב וכן וואלף ושמו הקדש זאב או בנימין דבנימין הוא ג"כ כזאב על שם הכתוב בנימין זאב יטרף וכן מי ששמו ליב ושמו הקדש הוא אריה או יהודה דיהודה הוא כמו אריה על שם גור אריה יהודה צריך לכתוב דוב דמתקרי בער זאב דמתקרי וואלף וכן בנימין דמתקרי וואלף וכן אריה או יהודה דמתקרי ליב כיון דזהו שמו ממש אבל כשאינו שמו ממש והוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יוצא משמו כמו שלמה וקוראין אותו זלמן או יחיאל שקוראין מיכל וכן רפאל שקוראין פואה (עב"י) כותבין המכונה אבל כשהכינוי הוא שם אחר ממש שאינו שייך להשם העצם אין כותבין המכונה ושם זלמן יוצא משם שלמה שקראו אותו סאלאמאן שכן קורין הגוים לשלמה והוא לשון נופל על לשון ואח"כ קראו לסאלאמאן זלמן כפי המבטאים המשתנים ממדינה למדינה וכן מיכל הוא משם יחיאל דתחלה קראו ליחיאל איכל לקצר השם ואח"כ לפי שינוי המבטאים כמ"ש קראוהו מיכל וכן פואה לרפאל הוה קיצור השם וס"ל לרבינו הב"י דאין שום חילוק בין עברי ללעז אלא הכל תלוי כפי מה שנתבאר:

56. Our master, the Beit Yosef, holds that one should not write the nickname unless the nickname is not exactly similar to the proper name. For a nickname implies concealment and hiding, and when it is exactly similar—even if it is in a foreign language, like "Byivant" and his name is Chaim—how can this be a nickname, for this is his proper name? Therefore, for us, someone whose name is Baer and his sacred name is Dov, or Wolf and his sacred name is Zev, or Binyamin, for Binyamin is also like a wolf as per the verse "Binyamin is a ravenous wolf," or someone whose name is Leib and his sacred name is Aryeh or Yehuda, for Yehuda is like a lion as per the verse "Yehuda is a lion's whelp." It is necessary to write "Dov known as Baer," "Zev known as Wolf," "Binyamin known as Wolf," "Aryeh or Yehuda known as Leib," since this is his actual name. But when it is not his actual name and it derives from his name, like Shlomo who is called Zalman, or Yechiel who is called Michal, or Raphael who is called Foa (Avraham), one writes the nickname. However, when the nickname is a completely different name that does not relate to the proper name, one does not write the nickname. The name Zalman derives from the name Shlomo, which was called Salaman by the gentiles, and it is a play on words, and then they called Salaman, Zalman, according to the changing pronunciations from country to country. Similarly, Michal derives from the name Yechiel, which was initially called Ikel to shorten the name, and then according to the change in pronunciation, it was called Michal. Similarly, Foa for Raphael was a shortened name. Our master, the Beit Yosef, holds that there is no difference between Hebrew and foreign languages; rather, everything depends on what has been explained.

נז. אבל רבינו הרמ"א ס"ל דכל שהכינוי הוא לעז כותבין המכונה אע"פ שהוא דומה לשם העצם כיון שנשתנה מלשון אל לשון ויהיה פי' המכונה כמו וכנותהון דעזרא שהבאנו שהוא לשון דמיון כמ"ש ולכן כותבין דוב המכונה בער זאב או בנימין המכונה וואלף אריה או יהודה המכונה ליב וכן הוא המנהג הפשוט אצלינו וכ"ש בשלמה זלמן ויחיאל מיכל ורפאל פואה שכותבין המכונה שאינו דומה בשלימות דאפילו לרבינו הב"י כותבין המכונה וכן בכל קצורי שמות אם צריכים לכתוב קיצור השם כאשר יתבאר יש לכתוב המכונה ואין לשאול לדברינו לדעת רבינו הרמ"א דהמכונה הוא מן וכנותיהן דעזרא מנלן דבאינו דומה ממש כותבין המכונה דהאמת הוא דבאינו דומה ממש וודאי דהכל מודים שזהו עיקר שם כינוי כרוב הכינוים שבמקרא ובש"ס שהבאנו שהוא עניין העלם והסתר אלא דאפילו בדומה ממש שייך לשון כינוי כמו בעזרא:

57. However, our master the Rema (Rabbi Moses Isserles) holds that any nickname in a foreign language can be written as the nickname, even if it resembles a proper name, since it has changed from one language to another. The meaning of the nickname is like "and their nicknames" in Ezra, which we brought, meaning a term of similarity as we have written. Therefore, it is written "Dov nicknamed Baer," "Zev or Binyamin nicknamed Wolf," "Aryeh or Yehuda nicknamed Leib." And this is the common custom among us. Even more so with names like "Shlomo Zalman" or "Yechiel Michel" or "Raphael Pua," where the nickname is written, which does not completely resemble the original name. Even according to our master the Beit Yosef, the nickname is written. Similarly, with all shortened names, if it is necessary to write the shortened name, as will be explained, the nickname should be written. There is no need to question our words according to our master the Rema, that the nickname is derived from "and their nicknames" in Ezra. From where do we know that for an absolutely dissimilar name we write the nickname? The truth is that for an absolutely dissimilar name, certainly everyone agrees that this is the main nickname, like most of the nicknames in the Scriptures and the Talmud, which we brought, which imply concealment and hiding. Nevertheless, even for a very similar name, the term "nickname" applies, as in Ezra.

נח. וזה שמחלק בין לשון לעז ללה"ק דכשהכינוי בלה"ק אין כותבין המכונה ובלע"ז כותבין המכונה נ"ל דטעמו כן הוא דכל שהכינוי הוא בלשון לעז וודאי דיש לו איזה דמיון ללשון שמו העצם כמו בקצורו או בהתהפכות מלשון אל לשון וכדומה אבל כשהכינוי הוא בלה"ק אין לו שום שייכות לשמו העצמי והוא שם אחר ממש ומה שייך בזה שם כינוי כמ"ש ולפ"ז יש להסתפק במי ששמו יהודה וקוראין אותו אריה או בנימין וקוראין אותו זאב איך לכתוב דלפי הכלל של רבינו הרמ"א צריך לכתוב דמתקרי והרי אין לזה שום טעם שלא לכתוב המכונה דהא מיהודה יצא שם אריה וכן מבנימין זאב ונראה דהטעם הוא שזהו כשם אחד ממש בכל הפרטים ולכן אין שייך בזה המכונה דזהו כמו אם היינו כותבים יהודה המכונה יהודה או בנימין המכונה בנימין וראיה לזה שהרי רבינו הב"י כתב על יהודה דמתקרי ליאון וליאון בלשונם הוא כמו ליב אצלינו וקשה הא אינו דומה ממש לשם יהודה דליאון הוא אריה והרי יהודה נקרא על שם אריה והרי זה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוא העלם וכיסוי על יהודה אלא וודאי דיהודה ואריה הם כשם אחד ממש בלי הבדל וכן בנימין וזאב דטעם אחד להם וזה שכתב רבינו הרמ"א ואין חילוק בין אם הוא יוצא מן השם או לא עכ"ל ר"ל בין אם הוא ממש כשם העצם כיהודה ליאון כמ"ש או אינו דומה ממש לשם העצם לאפוקי מדברי רבינו הב"י ע"ש:

58. And this distinction between a foreign language and the Holy Tongue, that when the nickname is in the Holy Tongue, we do not write "nicknamed," but in a foreign language, we do write "nicknamed," it seems to me that the reason is as follows: Whenever the nickname is in a foreign language, it certainly has some similarity to the original name, like a shortened form or a transformation from one language to another or the like. But when the nickname is in the Holy Tongue, it has no connection to the original name and is entirely a different name. And what relevance does the term "nickname" have in this context, as I wrote. According to this, there is a doubt regarding someone whose name is Yehuda and is called Aryeh or someone named Binyamin and is called Ze'ev, how to write it. According to the principle of our master, the Rema, it should be written as "nicknamed," but there seems to be no reason not to write "nicknamed" since from Yehuda comes the name Aryeh and similarly from Binyamin, Ze'ev. It seems that the reason is that this is considered one and the same name in all respects, and therefore it is not appropriate to write "nicknamed," as it would be like writing Yehuda nicknamed Yehuda or Binyamin nicknamed Binyamin. The proof for this is that our master, the Beit Yosef, wrote regarding Yehuda who is called Leon, and Leon in their language is like Leib in ours, and it is difficult because it does not exactly resemble the name Yehuda since Leon means lion, and Yehuda is named after a lion. This is a concealment and covering of Yehuda. But certainly, Yehuda and Aryeh are considered exactly the same name without difference, and similarly Binyamin and Ze'ev, as they share the same reason. This is what our master, the Rema, wrote, and there is no difference whether it derives from the name or not. His words, meaning whether it is exactly like the original name, such as Yehuda Leon as mentioned, or not exactly like the original name, contrary to the words of our master, the Beit Yosef, as mentioned.

נט. ודע דאע"פ שהסברא שכתבנו דכל לשון לעז יש לו איזה דמיון לשם העצם אע"ג שברוב השמות וודאי דכן הוא מ"מ לאו כלל גמור הוא וגם זה שכתבנו בפירושא דיוצא מן השם אם כי לפי עומק דברי הש"ע משמע כן מ"מ מספרו דרכי משה אות י"ח שכתב דאין חילוק בין אם הלעז הוא פי' העברי או לא עכ"ל משמע להדיא דאפילו אין שום שייכות הלעז להעברי כותבין המכונה ויש ראיה ברורה ממ"ש שם באות כ"ד משה המכונה ליוא ע"ש ואין שום שייכות זל"ז וכן יש שמות אצלינו שמעון המכונה זימל ומשלם המכונה זלמן (ב"ש סקכ"ט) וכן אבלי שהוא כינוי לאברהם (שם בשמות אנשים אות א') ואלימלך המכונה פילטא (שם) ואליעזר המכונה ליבר מאן (שם) או בוקש או פאבולי או פייבוש או ליפמאן (שם) וכן יששכר המכונה בער (שם אות י') וכן בשמות נשים רובא דרובא שם הלעז הוא נגזר משם העצם כפי ששמענו וראינו בספרי השמות ומ"מ אין ליתן כלל בזה דהא יש כינוי אחד לכמה שמות ולכן כל שם לעז כותבין המכונה כיון דלשם העברי מכנין בשם לעז זה שייך בזה לשון המכונה וכל שם קדש כותבין דמתקרי כיון שהוא גם שם בפ"ע ולכן באלחנן דמתקרי חנן אין כותבין המכונה אע"ג דוודאי נגזר מאלחנן מ"מ כיון דגם חנן הוה שם בפ"ע לא שייך לומר דאלחנן מכונה חנן שהרי יש חנן בלא אלחנן וכן נראה מכל ספרי שמות וכן המנהג בכל מדינותינו:

59. And know that although the reasoning we have written, that every foreign (non-Hebrew) name has some resemblance to the original name, even though in most names it is certainly so, nevertheless, it is not an absolute rule. Also, what we have written in the explanation about deriving from the name, although according to the depth of the Shulchan Aruch it seems so, nevertheless, from the words of the Darkei Moshe (section 18) that states there is no difference whether the foreign name is a translation of the Hebrew or not, it is clear that even if there is no connection between the foreign name and the Hebrew name, one writes "known as". There is clear evidence from what is written there in section 24, "Moshe, known as Levi," and there is no connection between them. Similarly, there are names among us such as Shimon, known as Zimmel, and Meshulam, known as Zalman (Beit Shmuel, section 29), and also Aveli, which is a nickname for Avraham (in the section on men's names, letter Aleph), and Elimelech, known as Pilta (there), and Eliezer, known as Lieberman (there), or Bukash, or Pavoli, or Feibush, or Lippman (there). Similarly, Yissachar, known as Ber (there, letter Yud). Also, in the names of women, most foreign names are derived from the original name, as we have heard and seen in the name books. Nevertheless, there should be no absolute rule in this matter, because there is one nickname for several names. Therefore, every foreign name is written as "known as," since the Hebrew name is nicknamed by this foreign name, and this falls under the term "known as." Every sacred name (a name from the Torah) is written as "called," since it is also a standalone name. Therefore, in the case of Elchanan, called Chanan, one does not write "known as," even though it is certainly derived from Elchanan. Nevertheless, since Chanan is also a standalone name, it is not appropriate to say that Elchanan is known

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as Chanan, as there is Chanan without Elchanan. This is also evident from all the name books, and this is the custom in all our regions.

ס. וזה שכתב דכינוי משפחה אין לכתוב כלל הטעם פשוט כיון דכל המשפחה כינויים כן אין זה סימן כלל (לבוש) וזה שכתב דאם עולה לתורה בשם עברי ויש לו ג"כ שם בלשון לעז עושין שם העברי עיקר ועל השני כותבין דמתקרי עכ"ל וסותר א"ע למ"ש מקודם דעל לעז כותבין המכונה וכתבו האחרונים דלא נחית לעניין ההפרש בין דמתקרי ובין המכונה אלא דקמ"ל דשם העברי עיקר אבל באמת צריך לכתוב המכונה (ט"ז ונ"ש וב"ש סק"ל) וזהו דוחק גדול שלא ידקדק בעניין שעומד בו ויש מי שאומר דכאן מיירי ששם הכינוי הוא שם עצם ג"כ שקוראין שם כזה בפ"ע והוה כשם עברי דאין כותבין המכונה אלא דמתקרי (ג"פ ס"ק פ"ב) ויש מחלקים בין כשהכינוי היה מתולדתו לבין נתחדש אח"כ ודחו דבריהם (עב"ש וג"פ שם) ויש אומרים דכאן מיירי במי שבתולדתו לא נתנו לו רק שם הכינוי ואח"כ שינוי שמו לשם עברי מחמת חולי א"כ לא שייך בזה שם המכונה כיון שמעיקרו כן הוא ולכן אף דשם שנשתנה מחמת חולי הוא עיקר כמו שיתבאר מ"מ א"א לכתוב על שם שמתולדה המכונה אלא דמתקרי (ג"פ שם ונובי"ת סי' קי"ט) ואמנם אע"ג דוודאי כן הוא לפי עיקר הדין מ"מ אין זה במשמעות דבריו דא"כ היה לו לפרש:

60. And this which is written that one should not write a family nickname at all, the reason is simple: since the entire family has such nicknames, it is not a distinguishing mark at all (Levush). And that which is written that if one is called to the Torah by a Hebrew name and also has a name in a foreign language, the Hebrew name takes precedence, and for the other name, we write "called" (dim'kari), his words contradict what he wrote earlier, that for the foreign name we write "nicknamed" (dem'khune). The later authorities wrote that he did not delve into the difference between "called" and "nicknamed," but rather he meant to teach us that the Hebrew name is primary. However, in truth, one should write "nicknamed" (Taz, Nekudat HaKesef, and Beit Shmuel, section 30). This is a significant difficulty, that he did not be precise about the matter he was discussing. There is someone who says that here he is discussing a case where the nickname is also a proper name, which is independently called a name, and it is like a Hebrew name, so one does not write "nicknamed" but "called" (Gehilot Ephraim, section 82). There are those who differentiate between when the nickname was from birth and when it was added later, and their words were rejected (Avnei Shoham and Gehilot Ephraim there). There are those who say that here it is discussing a case where at birth, he was only given the nickname, and later his name was changed to a Hebrew name due to illness. In such a case, "nicknamed" does not apply, since this was his original name. Therefore, even though the name changed due to illness is primary as will be explained, nevertheless, it is impossible to write "nicknamed" on the original name, but rather "called" (Gehilot Ephraim there and Noda BiYehuda, section 119). And although this is certainly the case according to the main law, nevertheless, this is not the implication of his words, because if it were so, he would have explained it.

סא. ולענ"ד נראה דה"פ דוודאי אם הלעז הוא על שם העברי אף אם אינו יוצא משם העברי כותבין המכונה כיון דעל שם עברי זה קוראין שם לעז זה אבל אם יש לו שני שמות אחד עברי ואחד לועזי ושם הלעז אינו על שם העברי אלא שנתנו לו שני שמות שלפעמים קוראים אותו בשם זה ולפעמים בשם האחר וזהו דקמ"ל דאע"פ שברוב פעמים קוראים אותו בשם הלועזי והיה לנו לומר לכתוב מקודם שם הלעז ועל שם העברי דמתקרי דמ"מ שם העברי עיקר שהרי עולה בו לתורה ולכן כותבין שם העברי לעיקר ועל הלעז דמתקרי ואין שייך לכתוב עליו המכונה כיון דאין לו שום שייכות לשם העברי וכמ"ש בסעיף נ"ד ע"ש ואח"כ קאמר רבותא יותר מזה דה"ה באשה בכה"ג שם העברי עיקר וכותבין על שם הלעז דמתקריא אע"פ שרובן קורין אותה בשם הלעז ובאשה לא שייך עלייה לתורה ולפ"ז דבריו מדוקדקין והדבר פשוט דבאשה זהו דוקא כשעכ"פ מיעוטא קוראין אותה בשם העברי יש יחוס לשם עברי נגד שם לועזי דהעברי עיקר אבל אם גם מיעוטא אין קוראין אותה בשם העברי הוה כשם הנשתקע ואין כותבין אותו כלל אבל באיש הרי יש עליית התורה דקוראין אותו בשם העברי ואם גם עולה לתורה בשם הלעז אין כותבין שם העברי כלל דהוה כשם הנשתקע (וכ"כ הב"ש סקל"א דשם העברי עיקר אף במיעוטו):

61. In my humble opinion, it seems that the explanation is as follows: Certainly, if the foreign name (la'az) is based on the Hebrew name, even if it does not directly derive from the Hebrew name, we write "nicknamed" because this foreign name is associated with the Hebrew name. But if a person has two names, one Hebrew and one foreign, and the foreign name is not based on the Hebrew name but rather the person was given two distinct names such that sometimes they are called by one name and sometimes by the other, this is what is being taught here: Even though most of the time they are called by the foreign name, and we might have thought to write the foreign name first and then the Hebrew name as "called so-and-so," still the Hebrew name is primary because it is the name used for being called to the Torah. Therefore, we write the Hebrew name first and the foreign name as "called so-and-so," and it is inappropriate to write "nicknamed" since it has no connection to the Hebrew name, as stated in section 54. Furthermore, it says an even greater novelty: the same applies to a woman in such a case — the Hebrew name is primary, and we write the foreign name as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"called so-and-so," even though most people call her by the foreign name. With a woman, there is no concept of being called to the Torah. According to this, his words are precise, and it is clear that for a woman, this applies only if at least a minority call her by the Hebrew name, giving it precedence over the foreign name. However, if even a minority do not call her by the Hebrew name, it is considered a forgotten name and is not written at all. But for a man, since there is the matter of being called to the Torah, if he is called to the Torah by the Hebrew name, and even if he is also called to the Torah by the foreign name, we do not write the Hebrew name at all, as it is considered a forgotten name (as the Beit Shmuel also wrote in section 31, that the Hebrew name is primary even if it is used by a minority).

סב. וזהו שכתב רבינו הרמ"א אח"כ י"א דמי שיש לו שני שמות אם רגיל בשניהם ומ"מ האחד הוא יותר עיקר כותבין פלוני דמתקרי פלוני ואם אינו רגיל בשני כותבין דאתקרי עכ"ל ר"ל דזה שנתבאר דשם העברי הוא עיקר אע"פ שרובן קוראין אותו בשם האחר זהו בעברי נגד לועזי אבל כששני השמות הם עברים או שניהם לועזים ואין קוראין אותו בשניהם יחד אלא לפעמים בשם זה ולפעמים בשם האחר לכן אם האחד הוא יותר עיקר שע"פ הרוב קוראין אותו בשם זה כותבין זה השם ועל השני דמתקרי והוה כהך דרובא מרים ופורתא שרה שבגמ' אמנם אם אינו רגיל כלל בהשני כלומר שאפילו במיעוטא אין קוראין אותו בשם השני ולא שנשתקע לגמרי דא"כ לא היה צריך להזכירו כלל אלא כלומר שלפעמים רחוקות קוראין אותו בשם הזה כותבין דאתקרי ולא דמתקרי מפני שאתקרי הוא על העבר (כנלע"ד) ושם כינוי של גנאי אין כותבין כלל דהתורה דרכיה דרכי נועם ולכן בנהפך ששב בתשובה אין כותבין וכל שום אע"ג דבנהפך כותבין גם לפי מנהגינו כמ"ש (וגם מזה ראיה למ"ש דהרמ"א מיירי כשהכינוי אינו שייך להשם העברי כלל דהא כינוי של גנאי וודאי דאינו שייך לשם העברי וכן בנהפך ודו"ק):

62. And this is what our teacher, the Rema, wrote afterward: "There are those who say that someone who has two names, if he is accustomed to both, but nevertheless one is more primary, they write 'Ploni who is called Ploni.' If he is not accustomed to the second name, they write 'who was called.'" This means that it has been clarified that the Hebrew name is primary even though most people call him by the other name. This applies to a Hebrew name against a foreign name. But when both names are Hebrew or both are foreign, and he is not called by both together, but sometimes by this name and sometimes by the other name, if one name is more primary and he is mostly called by this name, they write this name and for the second name, 'who is called.' This is like the case in the Gemara where most people called her Miriam and a few called her Sarah. However, if he is not accustomed at all to the second name, meaning even a minority do not call him by the second name, and it has not been completely forgotten, otherwise, it would not need to be mentioned at all, but rather, occasionally he is called by this name, they write 'who was called' and not 'who is called' because 'who was called' refers to the past (as it seems to me). A derogatory nickname is not written at all because the Torah's ways are pleasant ways. Therefore, in the case of a penitent, we do not write 'all names,' even though in the reverse case we do write them according to our custom, as it is written (and this is also proof for what I said that the Rema is referring to when the nickname is not associated with the Hebrew name at all, because a derogatory nickname certainly does not belong to the Hebrew name, and similarly, in the reverse case, examine this carefully).

סג. וזה שכתב דכל שם כינוי שאינו נקרא בכינוי ההוא לבד אלא קוראין אותו עם עיקר השם א"צ לכתוב הכינוי עכ"ל הטעם פשוט דכיון שמזכירין תמיד שם המובהק עם הכינוי לאו חניכא מקרי לעניין גיטין דטעמא מאי כותבין החניכא בגט כדי להכיר שזהו פלוני המגרש שלא יסברו שזה ראובן שכתוב בגט אין זה המגרש כי רבים שקוראין לו בחניכא אינם יודעים ששמו ראובן וא"כ כל היכי שקוראין לו תדיר בשם המובהק עם הכינוי תו ליכא למיחש להכי (תה"ד סי' רל"ה וג"פ סקפ"ה) וי"א שיש לכתוב שניהם ביחד (עפ"ת סקמ"ה):

63. And this which is written, that any nickname which is not called by that nickname alone, but rather they call him with the primary name, there is no need to write the nickname—the reason is simple: since they always mention the prominent name with the nickname, it is not considered a nickname regarding bills of divorce. The reason why we write the nickname in the divorce document is to recognize that this is the person divorcing, so that they do not think that this Reuven mentioned in the document is not the one divorcing, because many who are called by a nickname do not know that his name is Reuven. Therefore, in any case where they always call him by the prominent name with the nickname, there is no need to worry about this (Terumat HaDeshen, Siman 235 and Gittin, Siman 85). And some say that both should be written together (Prisha, Siman 45).

סד. אמנם בזה שכתב דאם הכותים קוראין אותו רק בהכינוי י"א דכותבין וכל שום וחניכא אע"פ שבשארי גיטין אין אנו כותבין והוא הכריע שלא לכותבו כלל יש בזה שאלה והרי הוא עצמו כתב בסעי' י"ד וז"ל אם נקרא בפי ישראל בשם אחד ובפי כותים בשם אחר כותבין שם ישראל ודמתקרי על שם כותים אבל אם עניינם כמעט אחד אין כותבין רק שם ישראל כמ"ש לעיל סי' קכ"ח לעניין נהרות עכ"ל ואיך כתב כאן שלא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להזכיר שם כותים כלל ואפילו הסוברים דמזכירים אין פורטין להדיא אלא כותבין וכל שום אמנם האמת הוא דבסעי' י"ד מיירי שיש לו שני שמות עצמים אחד בפי ישראל ואחד בפי כותים (שם סקפ"ו) ולכן כותבין דמתקרי ולא המכונה כיון דשם הכותים הוי שם עצם בפ"ע ואינו כינוי להשם הראשון (וזה ראיה למ"ש סעי' ס"א) או כששני השמות הם של לעז (ב"ש סקכ"ה) דלא שייך המכונה דכל שם הוא שם בפ"ע אבל בכאן מיירי שהעיקר הוא שם העברי והכינוי הוא לשם העברי וכיון שהיהודים קוראין אותו בשם המובהק עם הכינוי א"צ להזכיר הכינוי כלל ואפילו לכוללו בו כל שום א"צ דלא אתו למיטעי מהטעם שבארנו בסעי' הקודם ואין לשאול דאיך כותבין רק שם אחד והרי נתבאר בסעי' מ"ה דכשקוראין אותו בשני שמות צריך לכתוב שניהם וכאן שקוראין אותו בשם העצם עם הכינוי למה לא יכתבו שניהם והתשובה היא דלא דמי דבשם ששני השמות הם שמות גמורים דכל שם הוא שם בפ"ע וודאי דצריך לכתוב שניהם משא"כ בכאן ששם אחד הוא רק שקוראין אותו עם חניכתו מה לנו להזכיר החניכא דהכל יודעים מי הוא כמ"ש וזה שכתב בסעי' י"ד דאם עניינם כמעט אחד אין כותבין רק שם ישראל כוונתו כשגם הכותים קוראין אותו בשם הישראל אלא שלפי הברת לשונם משתנה קצת כמו שקוראין לאהרן אַרָן ולמיכל מיכַאיל ולמשה מַשֵיי וכה"ג א"צ להזכיר זה כלל דזהו כקיצור השם:

64. However, regarding what he wrote that if the non-Jews call him only by the nickname, some say that we write "and all names and nicknames," even though in other divorce documents we do not write it. He concluded that it should not be written at all. This raises a question, as he himself wrote in section 14: "If he is called by one name among Jews and another name among non-Jews, we write the Jewish name and 'also known as' the non-Jewish name. But if the names are almost identical, we only write the Jewish name," as discussed earlier in section 128 regarding rivers. How then can he write here not to mention the non-Jewish name at all? Even those who hold that we should mention it do not specify explicitly but write "and all names." The truth is that in section 14, it is discussing when he has two distinct proper names, one among Jews and one among non-Jews (section 86). Therefore, we write "also known as" and not the nickname, since the non-Jewish name is a proper name in its own right and not a nickname for the first name. (This is proof for what is written in section 61.) Or when both names are foreign names (section 25), it is not appropriate to use "also known as" since each name is a proper name in its own right. But here it discusses where the primary name is the Hebrew one and the nickname is for the Hebrew name. Since the Jews call him by the primary name with the nickname, there is no need to mention the nickname at all, not even to include it as "and all names," because there is no confusion for the reason explained in the previous section. One should not ask how we write only one name when it was explained in section 45 that when he is called by two names, both must be written. Here, since he is called by the proper name with the nickname, why not write both? The answer is that it is different when both names are proper names in their own right, in which case certainly both must be written. But here, where one name is only used with the nickname, there is no need to mention the nickname at all, as everyone knows who he is, as was written. And what was written in section 14 that if the names are almost identical, we only write the Jewish name, means when even the non-Jews call him by the Jewish name, but according to their pronunciation, it changes slightly, like calling Aaron "Aran," Michal "Michael," and Moshe "Mashey." In such cases, there is no need to mention this at all, as it is considered a shortened version of the name.

סה. וזה שכתבו בסעי' ט"ו לעניין שם דנערות כשיוצא מן שם הראשון דא"צ לכותבו כלל כמו יצחק חקין ובלשונינו איצא איציק איצקא אהרן ארנין ובלשונינו ארא ארקא וליעקב יעקיל או יַנקל כאשר רגילים לקרות אצלינו שם יעקב או פרץ פרצין או אברהם אברלן או אברעמיל אברעמקא וכן לשמואל מולא מוניא שמוליק וכן בשמות נשים רגילין לקרות לבילא בילקא ביליאטא פיגל פיגעלא בשא בשקא או בשינקא וכל כיוצא בזה דהוא רק שם קטנות ונערות וע"פ רוב בבני האדם עצמו לא יקראו לו בשם דנערות (וע' בסוף שמות אנשים דבנשים אינו כן) ולכן א"צ להזכירו כלל דהכל יודעים שזה השם דנערות שקוראין אותו זהו השם הנכתב בהגט אך זה שכתב שם רבינו הרמ"א וז"ל מיהו כל קיצור שם שהוא שם בפ"ע כמו אלחנן חנן כותבין וכיוצא בזה עכ"ל יש לשאול דמה עניין קיצור שם לשם דנערות אמנם ס"ל דהכל אחד וכן נראה דמצינו להמרדכי שכתב בפ"ד בשם ר"ת וז"ל וא"צ לכתוב כינוי שהוא קיצור של השם כמו ביל"א בילת"א שמואל מואל מרגליות מרגלוטא צפורה פורה בנימין בונמי שאין זה לא כינוי ולא שינוי עכ"ל ובעל הגה"מ בפ"ד קורא לזה שם דנערות (הובא בב"י) ש"מ דדא ודא אחת היא והאמת כן הוא דלנער אין מקפידין לקרא לו בשם העצמי רק בקצור השם ולפעמים הוא שם גיעגועים וחיבה כמו שקוראין בערעלא לֵיבעלא ובשמות נשים פיגעלא בילקא ולאיש גדול ובפניו קוראין אותו בשם העצמי וזהו דרך כבוד ולאו דווקא שמקצרין השם שהרי בילא בילתא מרגליות מרגלוטא אריכות השם הוא אלא שכן קוראין לזה בשם המושאל קיצור השם או שם דנערות ולכן אין כותבין אותו דאין זה שם כלל ולפיכך אם זה הקיצור הוא שם בפ"ע כמו אלחנן שקוראין חנן כותבין אותו וכן כל כיוצא בזה:

65. And what is written in Section 15 concerning the matter of the name of youth when it is derived from the first name and does not need to be written at all, like Yitzhak Hakin, and in our language Itsa, Itzik, Itzka, Aharon Arnin, and in our language Ara, Arka, and for Yaakov, Yakil or Yankel, as is customary to call in our place the name Yaakov, or Peretz, Pertzin, or Avraham Avrelen, or Avramil, Avramka, and similarly

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for Shmuel, Mula, Monya, Shmulik, and likewise in the names of women, it is customary to call Bila, Bilka, Bilyata, Piga, Pigala, Basha, Bashka, or Bashinka, and all such things which are only names of youth. And usually, people themselves are not called by the name of youth (see at the end of the names of men that in women it is not so). Therefore, there is no need to mention it at all, because everyone knows that this name of youth that they call him is the name that is written in the get. But what our master the Rema wrote there, and I quote: "However, any abbreviation of a name that is a name in itself, like Elchanan Hanan, we write it, and similar to this," end quote. It is necessary to ask, what is the matter of the abbreviation of a name to the name of youth? However, he [the Rema] holds that they are all the same. And it seems that we found in the Mordechai who wrote in Chapter 4 in the name of Rabbeinu Tam, and I quote: "And there is no need to write a nickname that is an abbreviation of the name, like Bila, Bilta, Shmuel, Muel, Margaliyot, Margalota, Tzipora, Pora, Binyamin, Bonami, because this is neither a nickname nor a change," end quote. And the owner of the Hagahot Maimoniot in Chapter 4 calls this a name of youth (brought in Beit Yosef). From here we learn that this and that are one and the same. And the truth is that for a youth, they do not insist on calling him by the actual name, only by the abbreviation of the name. And sometimes it is a name of affection and endearment, like they call Berela, Leibala, and in women's names, Pigala, Bilka. But for an adult man and in his presence, they call him by the actual name, and this is a way of respect. And it is not necessarily that they abbreviate the name, for Bila, Bilta, Margaliyot, Margalota, are extensions of the name, but they call this by the borrowed name, the abbreviation of the name, or the name of youth. Therefore, they do not write it because it is not a name at all. And therefore, if this abbreviation is a name in itself, like Elchanan, who they call Hanan, they write it, and similarly in all such cases.

סו. וזה שפסק דאם רוצה לכתוב להקיצור שם אינו מזיק כן הוא עיקר לדינא דאע"ג שיש מי שרוצה לומר בדווקא שאין לכותבו (ראנ"ח) וטעמו הוא דשמא לא יכתבוהו כתיקונו (ג"פ סקע"א) וגם שמא מי שיראה יערער בזה (שם) מ"מ לא חיישינן לה דלמה לן למיחש שלא יכתבו כתיקונו וגם הרואה לא יערער דיסבור שהיה עוד אחד בעיר ששמו כשמו והקיצור הוא לסימן (שם) ועוד לפעמים יש ספק אם זהו קיצור השם או שם בפ"ע ובזה וודאי דנכון לכותבו (ב"ש סקכ"ח) ועוד דיש קיצור השם שיש לו שם קודש אחר ולכן פסק המהרש"ל (ביש"ש סי' כ"ח) ביעקב יעקיל שיש לכתוב יעקיל מפני שיש לו שם קודש אחר אליקים ואף שמלשון רבינו הרמ"א משמע דגם בזה א"צ לכתוב הקיצור דזהו הרבותא שהוסיף על דברי המחבר ולכן וודאי דאם בא לכתוב כותב כפסק רבינו הרמ"א וכן הכריעו האחרונים ובפרט בשמות נשים כמו שיתבאר:

66. And this ruling that if one wishes to write the abbreviated name, it is not harmful—this is the primary ruling in practice. Even though there are those who want to say specifically not to write it (Ranach) and their reason is that perhaps it will not be written correctly (G"F, Se'if 171), and also perhaps someone who sees it will question it (there), nevertheless, we do not worry about this. For why should we be concerned that it will not be written correctly, and the observer will not question it, thinking that there was another person in the city with the same name, and the abbreviation is for a sign (there)? Furthermore, sometimes there is doubt whether this is an abbreviation of the name or a completely separate name, and in this case, it is certainly correct to write it (Bach, Se'if 128). Additionally, there are abbreviations that have another sacred name, and therefore, the Maharshal (in Yam Shel Shlomo, Siman 28) ruled regarding Yaakov Yaakil that one should write Yaakil because he has another sacred name, Elikim. And although from the language of Rabbeinu the Rema it seems that even in this case it is not necessary to write the abbreviation, for this is the novelty he added to the words of the author, therefore, certainly, if one wishes to write it, they write according to the ruling of Rabbeinu the Rema. And thus have the later authorities decided, especially regarding women's names, as will be explained.

סז. ודע דמתוך לשון הש"ע משמע קצת דזה דא"צ לכתוב את הקיצור זהו דווקא כשקוראין אותו גם בשם העיקר ואע"ג דרובא קרו ליה בהקיצור מ"מ כותבין רק עיקר השם וכ"ש באיש שקוראין אותו לתורה בשם העיקרי וכן חותם א"ע בשם העיקרי אבל באשה אם הכל קוראין אותה בהכינוי הוה שם העיקר כשם הנשתקע ואין כותבין אלא הכינוי אף שהיא קיצור ושם דנערות וכן באיש כשקוראין אותו לתורה בשם הכינוי כמו שרגילין עתה שאין ש"ץ קבוע לידע בקריאת השמות וכן כשחותם א"ע בהכינוי אין כותבין אלא הכינוי בלבד (כנ"ל וכן משמע מהג"פ סקס"ז) ואף אם יש ספק בזה להמסדר יותר טוב לכתוב רק הכינוי דהרי כתב חניכתו וחניכתה כשר בדיעבד ולכמה גדולי הפוסקים גם לכתחלה כשר כמו שיתבאר לפנינו בס"ד וכלל גדול הוא בשמות דכל שיש איזה קצת ספק בשם העיקרי אין כותבין אלא הכינוי בלבד ומה לי אם הוא כינוי דנערות וקיצור שם סוף סוף הכל קוראין אותו כן ואין דורשין דרשות בשמות אלא כפי מה שקוראין כן יש לכתוב וא"א לברר הכל בכתב ואם המסדר היא ת"ח דגמיר וסביר יבין איך לכתוב ועוד יתבאר בזה בס"ד:

67. And know that from the language of the Shulchan Aruch it somewhat implies that the need not to write the abbreviated name is specifically when they also call him by

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the primary name. And even though most people call him by the abbreviated name, nevertheless, they write only the primary name. And all the more so for a man who is called to the Torah by his primary name, and likewise he signs himself with his primary name. But for a woman, if everyone calls her by the nickname, the primary name becomes like a forgotten name, and they write only the nickname, even though it is an abbreviation and a name from her youth. Similarly, for a man, if they call him to the Torah by the nickname, as is common now where there is no fixed reader to know the calling of the names, and likewise if he signs himself with the nickname, they write only the nickname (as mentioned, and this is also implied from the Geonim in section 26). And even if there is doubt about this for the one arranging it, it is better to write only the nickname, for writing the nickname is valid after the fact, and according to many great halachic authorities, it is even initially valid, as will be explained later with G-d's help. And a general rule regarding names is that whenever there is some doubt about the primary name, they write only the nickname. What difference does it make if it is a nickname from youth or an abbreviation of the name? In the end, everyone calls him that, and we do not expound on names, but rather write them as they are called. And it is impossible to clarify everything in writing, and if the arranger is a learned and knowledgeable Torah scholar, he will understand how to write. And more will be explained about this with G-d's help.

סח. ועתה נבאר הפרט השלישי מסעי' י"ב כשהיה חולה ושינו שמו והפוסקים החמירו מאד מאד בשם השינוי שהוא העיקר וכבר בארנו שמה דשינוי שם החולה שהיה בימיהם לא היה כנהוג אצלינו שמוסיפין שם על השם שמכבר וקוראים אותו בשני שמות ביחד וכן חותם א"ע ועולה לתורה כידוע ובימיהם היה שינוי שם ממש שהעבירו השם שמכבר ונתנו לו שם אחר כעניין ולא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל וגו' וכן נראה להדיא מתשו' אחת ספרדית (הובאה בג"פ ס"ק צ"ג) וז"ל ע"ד גט שכ"מ שכתבו שמו מצליח וג' ימים קודם כתיבת הגט עשו מצלאין עליו ושינו שמו וקראוהו חיים וכו' עכ"ל וכן בתשו' מבי"ט שכ"מ ששינו שמו מיצחק לחיים וכו' ע"ש וכן הובא בב"י בלשון זה מעשה בא לפני הר"פ באחד שהיה חולה והחליפו שמו בחליו וכו' ע"ש דהמנהג שלנו שמוסיפין שם להחולה על שם הראשון אינו שינוי שם אלא הוספת שם ולכן כל הדינים שיתבארו בשינוי שם החולה לפי דעות הפוסקים הוא לפי מנהגם שהחליפו השם אבל לפי מנהגינו יש דין אחר בזה כאשר יתבאר בסעי' פ"ב בס"ד:

68. And now we will explain the third detail from Siman 12, when someone was ill and their name was changed. The poskim (decisors of Jewish law) were very stringent about name changes, considering it of utmost importance. We have already explained that the change of name for an ill person in their times was not as is customary among us, where we add a name to the existing one and call the person by both names together, and likewise, the person signs their name and is called to the Torah with both names, as is known. In their times, it was a complete name change, where the previous name was removed and another name was given, similar to "your name shall no longer be Jacob, but Israel," etc. This is explicitly seen in a response from a Sephardic authority (cited in Get Pashut, Siman 93), which states: "Concerning a get (divorce document) of a person on their deathbed, they wrote his name as Matzliach, and three days before writing the get, they made a prayer for him and changed his name, calling him Chaim," etc., end quote. Likewise, in a responsum from the Mabit, it states about a person on their deathbed whose name was changed from Yitzchak to Chaim, etc., see there. This is also brought by Beit Yosef in the following language: "An incident came before the R"P with someone who was ill, and they changed his name during his illness," etc., see there. Therefore, our custom of adding a name to the ill person's original name is not a name change but rather an addition of a name. Accordingly, all the laws that are discussed regarding the name change of an ill person according to the opinions of the poskim are based on their practice of completely changing the name. However, according to our custom, there is a different law in this matter, which will be explained in Siman 82 with God's help.

סט. והנה בשינוי השם לפי מנהגם אם כולם היו קוראים אותו בשם החדש לא היה טורח להפוסקים בזה והדבר פשוט שכותבין שם החדש האמנם מפני ההרגל שהורגלו כולם בשמו הראשון גם לאחר השינוי יש הרבה שיקראו אותו בשמו הראשון ופסקו הקדמונים דשם השינוי הוא עיקר ועל שם הראשון כותבין דמתקרי ואפילו רובא קרו ליה בשם הראשון ומיעוטא בשם השינוי ואפילו הראשון שם עברי ושם השינוי הוא לועזי מ"מ שם השינוי עיקר ועל הראשון כותבין דמתקרי ולא דמי לרובא מרים ופורתא שרה וכן לשם עברי ושם לועזי שנתבאר דהלעז הוה טפל דהכא כיון דבכוונה שינו את שמו לשם אחר פשיטא שהשני עיקר בכל גווני:

69. And behold, regarding the change of name according to their custom, if everyone was calling him by the new name, there would not be any effort for the decisors in this matter, and it is simple that they write the new name. However, due to the habit that everyone is used to his first name, even after the change, there are many who will still call him by his first name. The earlier authorities ruled that the changed name is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

primary, and regarding the first name, they write "who is called," even if the majority call him by the first name and the minority by the changed name. Even if the first name is Hebrew and the changed name is a foreign language, nevertheless, the changed name is primary, and regarding the first name, they write "who is called." This is not similar to the majority calling him Miriam and a minority calling him Sarah, and similarly for a Hebrew name and a foreign name, it was clarified that the foreign name is secondary. Here, since they intentionally changed his name to another name, it is obvious that the second name is primary in all aspects.

ע. ולכן י"א דלאו דווקא בשינוי שם חולי אלא גם אם שינה שמו מחמת עניין אחר שהוכרח לשנות שמו השם השני עיקר כמו בשינוי שם מחמת חולי (וכ"מ בתשו' רמ"א סי' פד) וי"א דרק בשינוי שם מחמת חולי מפני שקורעת גז"ד חמירא האי שמא ולא בשינוי שם מחמת דבר אחר (כ"מ במהרי"ק שורש צ"ח) והעיקר נראה לדינא דוודאי בכל שינוי שם הולכין אחר השינוי מיהו בהא לא דמי לחולה דבחולי אזלינן בשם זה אפילו כשרק מיעוטא קוראין אותו בשם שנשתנה ועושין אותו לעיקר אבל בכל שינוי שם אזלינן בתר רובא דאם הרוב קוראין אותו בשם שנשתנה שפיר כותבין על הראשון דמתקרי אבל כשרובא קוראין אותו בשם הראשון ומיעוטא בשם שנשתנה כותבין שם הראשון ועל השם שנשתנה דמתקרי (וכ"מ מדברי הת"ג סקכ"ז ומג"פ סקצ"ב אלא דס"ל דכשהשינוי מחמת מרדין שבשינוי שמו נצול מסכנה דמי לשם חולי ובדברי הב"ש סקל"ג יש טה"ד ע"ש ודו"ק):

70. Therefore, some say that it is not specifically when the name is changed due to illness, but also if the name is changed due to another reason that necessitated the change, the second name becomes primary just as with a name change due to illness (and this is also found in the Responsa of the Rema, Siman 84). And some say that it is only a name change due to illness, because the tearing of the harsh decree is severe with this name, and not for a name change due to another reason (and this is found in the Maharik, Shoresh 98). The main ruling seems to be that certainly, with any name change, we follow the change. However, this is not comparable to illness, because with illness, we follow the name even if only a minority call him by the changed name and make it primary. But with any other name change, we follow the majority; if the majority call him by the changed name, we write "formerly known as" for the first name. But if the majority call him by the first name and a minority by the changed name, we write the first name and "formerly known as" for the changed name. (And this is also indicated by the words of the Taz, Siman 27, and the Magen Avraham, Siman 92, except that they hold that when the change is due to fear of danger, it is similar to a name change due to illness. And in the words of the Beit Shmuel, Siman 33, there is an error; see there and examine thoroughly.)

עא. וז"ל רבותינו בעלי הש"ע סעי' י"ח מי שנשתנה שמו מחמת חולי אע"פ שקורין אותו תמיד בשם ראשון מ"מ שם השינוי עיקר אפילו הוא לעז ושם הראשון עברי וכותבין אותו קודם ואח"כ דמתקרי פלוני שם ראשון ודווקא כשקורין אותו לפעמים בשם שני אבל אם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד ויש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות ואם יש לו שם מובהק שבו עולה לס"ת וחותם כתביו ושטרותיו אותו שם הוא עיקר ואם עולה לס"ת בשניהם כותבין השני עיקר ועל הראשון מתקרי אבל עד החותם עצמו ויש לו ב' שמות יחתום עצמו בב' השמות בלא מתקרי עכ"ל:

71. And these are the words of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, section 18: Someone whose name was changed because of illness, even though he is always called by his original name, nevertheless, the name of change is primary, even if it is a foreign name and the original name is Hebrew. And we write it first, and afterwards "known as so-and-so" with the original name. This is specifically when he is sometimes called by the second name, but if he is never called by the second name at all, we write only the original name. There is an opinion that requires two gittin (divorce documents) with both names. If he has a prominent name by which he is called up to the Torah and signs his writings and documents, that name is primary. If he is called up to the Torah with both names, we write the second name as primary and the first name as "known as." However, for the person signing himself, if he has two names, he should sign with both names without "known as." These are their words.

עב. והנה זהו דבר פשוט דמ"ש אע"פ שקורין אותו תמיד בשם ראשון מ"מ שם השינוי עיקר אין הכוונה שאין קורין אותו כלל בשם השינוי והוה כשם הנשתקע דבכה"ג פשיטא שאין שם השינוי עיקר ולא עוד אלא שאין כותבין אותו כלל כמבואר בדבריהם עצמם וי"א דלא לבד שא"צ להזכיר בכה"ג אלא אפילו פוסל את הגט אם הזכירוהו כיון שנשתקע לגמרי זה שם השינוי (ג"פ סקצ"ו) וכן מתבאר מדברי רבינו הב"י בספרו הגדול שהביא דברי הקונטרסים באשה ששמה רבקה ונשתנה שמה מחמת חולי ונקראת חנה וכל העולם קורין אותה בשם רבקה שהוא שמה הראשון שאין לכתוב שם חנה בגט כלל ופשיטא דשם רבקה לא גרע מחניכא וכו' עכ"ל הקונטרסים וכתב במי שנקרא בעת לידתו חיים ואח"כ קורין אותו ביבאנ"ט וכו' ואם אין קורין אותו כלל בשם חיים אין כותבין אלא ביבאנ"ט לחוד ואם כתב ג"כ שם חיים משמע מתוך הקונדרסים באשה ששמה רבקה ונשתנה לחנה דאינה מגורשת עכ"ל הרי שתפס בדעת הקונ' שאם כתב גם שם חנה הנשתקע אינה מגורשת ומזה למד על שם הלידה דכשנשתקע וכתבו אף שכתב גם שם הנקרא אינה מגורשת וזה שכתבו שקורין אותו תמיד בשם ראשון ר"ל שע"פ הרוב קורין אותו תמיד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בשם ראשון מיהו מיעוטא קורין אותו בשם השינוי:

72. And behold, this is a simple matter: that which was stated that even though they always call him by his first name, nevertheless, the name of the change is primary. It does not mean that they do not call him at all by the name of the change, and it is like a forgotten name, for in such a case it is obvious that the name of the change is not primary. Not only that, but they do not write it at all, as explained in their own words. And some say that not only is there no need to mention it in such a case, but it even invalidates the get (divorce document) if it is mentioned, since the name of the change has been completely forgotten (Gra, Even HaEzer 129:6). And so it is clarified from the words of our master, the Beit Yosef, in his great book, where he brought the words of the notebooks about a woman whose name was Rivka and her name was changed due to illness and she is called Chana, and the whole world calls her by the name Rivka, which is her first name, that the name Chana should not be written in the get at all. And it is obvious that the name Rivka is not worse than a nickname, etc. Thus the words of the notebooks. And it is written about someone who was called at birth Chaim, and afterwards they call him by the name Bybant, etc. And if they do not call him at all by the name Chaim, they write only Bybant alone. And if they also wrote the name Chaim, it implies from the notebooks about a woman whose name was Rivka and changed to Chana that she is not divorced. Thus the words of the notebooks. Hence, it is held in the opinion of the notebooks that if they also wrote the name Chana that was forgotten, she is not divorced. And from this, it is learned about the name given at birth that when it is forgotten and they wrote it, even if they also wrote the name by which he is called, she is not divorced. And that which they wrote that they always call him by his first name means that generally, they always call him by his first name, however, a minority call him by the name of the change.

עג. מיהו בזה שפוסל הגט בהזכיר גם שם השינוי שנשתקע הדבר תמוה דכיון שהזכירו גם שם הנקרא מה מזיק שם השינוי ונהי דנשתקע שם זה מ"מ הא באמת שינו שמו ובהגט ניכר מי הוא המגרש ועוד דזה שכתב רבינו הב"י אינה מגורשת דמשמע דמן התורה אינה מגורשת הוא דבר שא"א לאומרו ועוד מנ"ל למידק כן מתוך הקונ' ואדרבא מדכתבו דשם רבקה לא גרע מחניכא מוכח להדיא שמכשירים בשם רבקה לבד ולא שפוסלים אם כתבו גם שם חנה ולכן נלע"ד שיש טעות הדפוס בספרו הגדול בזה שכתוב ואם כתב ג"כ שם חיים וצ"ל ואם כתב רק שם חיים וזה וודאי כן הוא דבשם הנשתקע בלחוד אינה מגורשת מן התורה ועוד ראיה דאי ס"ד כמו שכתוב לפנינו למה לא הביא רבינו הב"י דין זה בש"ע ולא עוד אלא שכתב שיש מי שמצריך שני גיטין באין קורין אותו כלל בשם השינוי ואיך נאמר דשם זה פוסל וגם יש ראיה לזה מדברי המהרש"ל (יש"ש פ"ד סי' כ"ד) שכתב בדעת התה"ד דשם חולי אף שאין קורין אותו בשם זה מ"מ נחשב הוא שזהו כמו סגולה ע"ש ולכן נ"ל אע"ג דגם הלבוש כתב שבאם כתבו בגט גם שם הנשתקע פוסל הגט ע"ש מ"מ בשם של חולי שנשתקע אינו פוסל הגט וגם על עיקר הדבר ששם הנשתקע יפסול הגט אם כתבו גם שם הנקרא ולא כתבו לשניהם ביחד אלא דמתקרי תמיהני למה יפסול וצ"ע לדינא:

73. However, regarding invalidating the get (divorce document) by mentioning also the forgotten name, this matter is perplexing. Since the commonly used name is also mentioned, what harm does the forgotten name cause? Even though this name has fallen into disuse, it was indeed his name at some point, and the get clearly identifies who is divorcing. Furthermore, what our master, Rabbi Yosef Karo, wrote—that she is not divorced—seems to imply that according to Torah law she is not divorced, which is an impossible assertion. Moreover, from where did he derive such an inference from the booklet? On the contrary, from the fact that it is written that the name Rivka is no worse than a nickname, it is explicitly proven that they validate the name Rivka alone, and do not invalidate it if they also wrote the name Hannah. Therefore, it seems to me that there is a printing error in his great book where it is written "And if he also wrote the name Chaim," and it should say "And if he only wrote the name Chaim." This is certainly the case, as with the forgotten name alone she is not divorced according to Torah law. Another proof is that if it were as written before us, why did our master, Rabbi Yosef Karo, not bring this ruling in the Shulchan Aruch? Moreover, he wrote that there are those who require two gets in a case where he is not called by the forgotten name at all. How can we say that this name invalidates it? Additionally, there is proof from the words of the Maharshal (Yam Shel Shlomo, Chapter 4, Siman 24) who wrote in the opinion of the Terumat HaDeshen that a name of illness, even if he is not called by this name, is still considered, as it is like a sign. Therefore, it seems to me, even though the Levush also wrote that if they wrote in the get also the forgotten name, it invalidates the get—regarding a name of illness that has been forgotten, it does not invalidate the get. Also, regarding the main matter that a forgotten name invalidates the get if they wrote also the commonly used name and did not write both together but rather as "called," I am perplexed as to why it would invalidate it. This requires further investigation for the halachic ruling.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עד. זה ששם החולי עיקר זהו דווקא כשהגירושין הוא במקום כתיבת הגט או אפילו בגט הנשלח ממקום למקום רק שבמקום הנתינה ידוע משם שינויו אבל אם במקום הנתינה אינו ידוע כלל שנשתנה שמו ונקרא על שם הראשון צריך להקדים שם הראשון הידוע במקום הנתינה ועל שם השינוי יכתוב דמתקרי (ב"ש סקל"ד) דכבר נתבאר דמקום הנתינה הוא עיקר וי"א שכותבין שם השינוי לעיקר ועל הראשון דמתקרי ויכתבו למקום הנתינה שנשתנה שמו ע"י חולי (יש"ש סי' כ"ד) וי"א דאין לסמוך על זה (ב"ש שם) וכן נראה עיקר (ועיש"ש שם דמכשיר בכה"ג ולא שצריך לעשות כן לכתחלה ולכן העיקר כהב"ש):

74. This, that the illness is considered primary, is specifically when the divorce is in the place of writing the get (divorce document) or even in a get sent from place to place, provided that in the place of giving, the name change is known. However, if in the place of giving it is not known at all that his name has changed and he is called by his original name, the original name known in the place of giving must be written first, and the name change should be written as "also known as" (Beit Shmuel Section 34). For it has already been explained that the place of giving is primary. Some say that the name change is written as primary, and the original name as "also known as," and they write for the place of giving that his name has changed due to illness (Yam Shel Shlomo Section 24). And some say that one should not rely on this (Beit Shmuel there). And this seems to be the primary ruling (and the Yam Shel Shlomo there that permits this in such a case, but it is not necessary to do so from the outset, therefore the primary ruling follows the Beit Shmuel).

עה. וזה שכתב שיש מי שמצריך שני גיטין בשני השמות ביאר דבריו בספרו הגדול בשני אופנים האופן האחד כפשטיות דבריו בש"ע דאפילו אם אין קורין אותו כלל בשם השני מ"מ צריך שני גיטין והטעם דכיון דבגט אחד אין נכון לכתוב גם השם השני אפילו לטפל כיון שאין קורין אותו בו כלל אמנם כיון דחזינן דשם חולי אלים כל כך דאפילו אם רק מיעוטא קורין אותו בו עושין אותו לעיקר כמ"ש ולכן גם אם אין קורין אותו בשם זה כלל מ"מ יש לכותבו בגט בפ"ע ובדיעבד אין חוששין לזה (ב"י) והאחרונים הכריעו דגם לכתחלה א"צ שני גיטין בשם חולי שנשתקע אלא כותבין השם הנקרא ודיו (ב"ש סקל"ה ות"ג) וכן יש להורות דבשני גיטין יש טורח גדול וחששא דברירה כאשר יתבאר בס"ד:

75. And regarding what was written that there are those who require two gittin (divorce documents) for two names, he explained his words in his major work in two ways. The first way is according to the simple understanding of his words in the Shulchan Aruch, that even if one is never called by the second name, nevertheless, two gittin are required. The reason is that since it is not proper to write the second name even as secondary in one get if one is never called by it, however, since we see that a name of illness is so significant that even if only a minority call him by it, it is treated as primary as we have written. Therefore, even if he is never called by this name at all, nevertheless, it should be written in a separate get, and post facto, we are not concerned about this (Beit Yosef). The later authorities have decided that even initially, two gittin are not required for a name of illness that has been forgotten, but rather, the name he is called by is written and that is sufficient (Beit Shmuel, sub-paragraph 35, and Turei Zahav). And so should be the ruling, for there is great effort and concern of confusion with two gittin, as will be explained with God's help.

עו. והאופן השני כתב בחולה ששינו שמו ומגרש בחליו שעדיין שם זה לא הוחזק כלל ולא בעלייתו לתורה ולא בחתימתו וא"א לכתוב גט אחד ולכותבו לעיקר כדין שם החולי מפני שעדיין לא הוחזק בו ולכתוב השם הקודם לעיקר והשינוי דמתקרי ג"כ א"א דכללא בידן דשם החולי עיקר ולכן יש לכתוב שני גיטין (ב"י) מיהו בדיעבד אם גירש בשם הקודם בלבד כשר (ב"ש שם) ולכתחלה יש מי שאומר שיכתוב שם הקודם וכל שום דאית ליה (ג"פ סקצ"ג) וכן נכון לעשות גם אצלינו שאין כותבין וכל שום בגט מ"מ בגט כזה יש לכותבו לכתחלה ואם מגרש אחר ג' וד' ימים שנתפרסם ששינו שמו יש להסתפק איזה שם עיקר ולכתחלה יש לכתוב שני גיטין ובדיעבד בין שכתב השם הקודם וכל שום דאית ליה ובין שכתב שם השינוי וכל שום דאית ליה כשר (שם) ולי נראה דכל זמן שלא נתחזק בשם השינוי צריך דווקא לכתוב שם הקודם עם כל שום (ועפ"ת סק"ן מ"ש בשם ג"מ וק"ו הוא ע"ש):

76. The second case is written about a sick person whose name has been changed, and who divorces while he is still ill. The new name is not yet established, neither through being called up to the Torah nor through his signature. It is impossible to write one get (divorce document) with the new name as the primary name according to the rules of a name given due to illness, because it is not yet established. Writing the previous name as the primary name and the change as an alias is also impossible, for we have a rule that the name given due to illness is primary. Therefore, two get documents should be written (Beit Yosef). However, after the fact, if he divorced with only the previous name, it is valid (Ba'er Heitev on this section). Initially, there are those who say to write the previous name and "any other name he has" (Gittin Peirushim 293), and this is also appropriate to do in our times when we do not write "and any other name" in the get. Nevertheless, for such a get, it should be written initially. If he divorces after three or four days when it has become well-known that his name has been changed, there is doubt as to which name is primary. Initially, two get documents should be written, but

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

after the fact, whether he wrote the previous name and "any other name he has," or he wrote the changed name and "any other name he has," it is valid (there). And it seems to me that as long as the changed name is not established, it is necessary to specifically write the previous name with "any other name" (and see Piskei Teshuvot section 50 where it mentions the Get Mesudar and it is an all the more so reasoning, see there).

עז. חולה ששינו שמו ומת מתוך החולי נראה דאין מזכירין שם שינויו כלל לעניין אם בנו ובתו יצריכו להזכיר שם אביהם בגיטיהם לא יזכירוהו רק בשמו הקודם דכיון דמת מתוך חליו ולא הועיל לו שינוי שמו נשאר רק בשם הראשון ועוד שכיון שמת מתוך חליו הרי לא הוחזק כלל בשם זה וכן הורה אחד מהגדולים (הגר"י נכד השל"ה בתשו' חה"ש ס"י והובא בפ"ת סק"ן ע"ש):

77. A sick person who had their name changed and subsequently died from the illness, it appears that the name change is not mentioned at all. Regarding whether his son or daughter would need to mention their father's name in their bills of divorce, they should only refer to his original name. Because he died from his illness and the name change did not help him, he remains known only by his first name. Additionally, since he died from the illness, he was never established by this new name. This is also the ruling of one of the great authorities (Rabbi Yeshaya, grandson of the Shelah, in his responsum Chut HaShani, and it is cited in Pitchei Teshuvah, section 50, note 50).

עח. וזה שכתב שאם יש לו שם מובהק שבו עולה לתורה וחותם כתביו ושטרותיו אותו שם הוא עיקר נראה להדיא מסידור דבריו דגם בנשתנה שמו בחליו אם עולה לתורה וחותם א"ע בשם הקודם בלבד אפילו כולם קוראים אותו בשם השינוי מ"מ השם שקובע לעצמו בעלייתו לתורה ובחתימתו עדיף מכל השמות וכותבין אותו לעיקר ועל שם השינוי דמתקרי (ג"פ סקצ"ח) ואם עולה לתורה בשם זה וחתימתו בשם האחר יש מי שאומר שהולכין אחר הרוב אם עלייתו לתורה יותר מחתימותיו עושה שם זה לעיקר ועל שם החתימה דמתקרי ואם חתימתו יותר מעלייתו לתורה עושין שם החתימה עיקר ועל שם עלייתו לתורה כותבין דמתקרי (שם) ואם שניהם שוים שם השינוי עיקר (שם) ויש מי שאומר דכשעלייתו לתורה והחתימה מכחישים זא"ז לעולם הוה שם השינוי עיקר (ת"ג סק"ל) ובשארי שמות שלא בשם חולי אם עלייתו לתורה וחתימתו מכחישים זא"ז מצרפין לזה מה שקורין אותו העולם אם קורין אותו בשמו שעולה לתורה עושין אותו עיקר ועל שם החתימה דמתקרי ואם קורין אותו בשם החתימה עושין אותו עיקר ועל שם עלייתו לתורה דמתקרי ואם קורין אותו בשם שלישי מקדימין שם שקורין אותו העולם ועל השנים הנותרים דמתקרי ומקדימין מה שאצלו מצוי יותר כמו שנתבאר (שם):

78. And this which is written, that if he has a well-known name by which he is called up to the Torah and with which he signs his writings and documents, that name is the main one, it appears clearly from the arrangement of his words that even if his name changed during his illness, if he is called up to the Torah and signs himself with the previous name alone, even if everyone calls him by the changed name, nevertheless, the name he establishes for himself for being called up to the Torah and for his signature is preferred over all the other names, and they write it as the main name and the changed name as the secondary name (Magen Avraham 298). And if he is called up to the Torah by this name and signs with the other name, there are those who say that we follow the majority; if his being called up to the Torah is more frequent than his signatures, this name becomes the main one and the signature name as the secondary name, and if his signature is more frequent than his being called up to the Torah, we make the signature name the main one and the Torah name the secondary name (ibid). And if both are equal, the changed name is the main one (ibid). And there are those who say that when his being called up to the Torah and his signature contradict each other, the changed name is always the main one (Taz 130). And in other names not related to illness, if his being called up to the Torah and his signature contradict each other, we combine this with what the public calls him; if they call him by the name he is called up to the Torah, we make that the main one and the signature name secondary, and if they call him by the signature name, we make that the main one and the Torah name secondary. And if they call him by a third name, we prioritize the name the public calls him and the other two as secondary, and we prioritize what is more commonly used by him as explained (ibid).

עט. וזה שכתב רבינו הרמ"א דאם עולה לס"ת בשניהם כותבין השני עיקר ועל הראשון דמתקרי עכ"ל אין כוונתו שקורין אותו בשני השמות ביחד דא"כ צריך לכתוב שניהם ביחד ומה עניין דמתקרי לכאן אלא כלומר שלפעמים קורין אותו בשם הקודם ולפעמים בשם השינוי ולכן שם השינוי עיקר (ג"פ ס"ק צ"ט) ואין לשאול דלפ"ז איך מסיים אבל עד החותם עצמו ויש לו ב' שמות יחתום עצמו בשני השמות בלא מתקרי עכ"ל ובכה"ג איך יחתום עצמו ראובן שמעון הלא אין קורין אותו רק ראובן או שמעון והתשובה היא דבעד גם בכה"ג יכול לחתום א"ע בשני השמות ביחד וזה מבואר בחבורו הגדול של רבינו ב"י וז"ל שם ודין זה כתבו מהרי"ק וכו' וכתב שצריך לכתוב פלוני דמתקרי פלוני וקרא תגר על גט שכתבו ב' השמות בלא דמתקרי ביניהם וגם בתה"ד סי' רל"ד כתב שצריך לכתוב דמתקרי אמנם אם בא לחתום בגט דיחתום יעקב משה בן פלוני עד וא"צ לחתום דמתקרי ונתן טעם לחלק בין המגרש לעד וכו' עכ"ל והטעם הוא דזה שהעדים מפרשים שמותיהם בגיטין אינו אלא מפני תקון העולם (גיטין ל"ו.) וגם לא שייך בו שיאמרו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שנקרא בשני שמות ואין זהו העד דמ"מ הא הוא כשר לעדות (ב"ש סקל"ו) ויהיה מי שיהיה הרי הוא כשר אבל במגרש כשיאמרו שאחר הוא יאמרו על אשתו של זה שהיא עדיין א"א:

79. And this is what our master, the Rema, wrote: If one is called up to the Torah with both names, the second name is considered primary, and for the first name, we write "also called." His intention is not that we call him by both names together, for if so, one would need to write both names together, and what relevance would "also called" have here? Rather, it means that sometimes he is called by the original name and sometimes by the changed name, and therefore the changed name is primary (Gra, section 99). One should not ask, according to this, how he concludes: "but until the signature itself, if he has two names, he should sign with both names without 'also called.'" For in such a case, how would he sign himself as Reuven Shimon? After all, he is called either Reuven or Shimon. The answer is that even in such cases, he can sign himself with both names together. This is clarified in the larger work of our master, Beit Yosef, where it says: "And this law was written by Maharik, etc., and he wrote that one must write 'so-and-so, also called so-and-so,' and he objected to a bill of divorce where the two names were written without 'also called' between them." Also, in Terumat HaDeshen, section 134, it is written that one must write 'also called.' However, if one comes to sign a bill of divorce, he should sign 'Yaakov Moshe son of so-and-so' without needing to sign 'also called.' The reason for distinguishing between the divorcer and the witness, etc., is that the witness specifying his names in the bill of divorce is only for the sake of societal order (Gittin 36), and it does not apply to saying he is called by two names. This is not the witness, for in any case, he is valid for testimony (Beit Shmuel, section 146), and whoever he may be, he is valid. But for the divorcer, if they say it is someone else, they will say about this man's wife that she is still married.

פ. ועוד יש לפרש דמיירי שעולה לס"ת בשני השמות יחד אך העולם קורין אותו רק בשם אחד יש שיקראו אותו בשם הקודם ויש קוראין אותו בשם השינוי וזהו דקמ"ל דגם בכה"ג שם השינוי עיקר ועל שם הקודם כותבין דמתקרי אפילו אם מקדימים שם הקודם בעלייתו לתורה לא משגחינן וכן מבואר להדיא בתשו' מהרי"ו סי' קפ"ב וז"ל מי שהיה שמו יוסף ונשתנה שמו ישראל ע"י חולי והכל קורין אותו ישראל רק כשחותם חותם יוסף ישראל וכן כשקורין אותו לתורה קורין אותו יוסף ישראל כותבין ישראל דמתקרי יוסף דשם החולי עיקר עכ"ל וזה שכתב שהכל קורין אותו מעשה שהיה כך היה אבל ה"ה אם מיעוטא קורין אותו בשם השינוי כמו שנתבאר ולפ"ז י"ל דגם בעד שכתב שחותם בשניהם אינו אלא בכה"ג אמנם כבר נתבאר ע"פ ספרו הגדול של רבינו ב"י דבעד בכל גווני כשחותם בשני השמות ביחד כשר (והג"פ שם הקשה ע"ז דכיון דמקדימין בס"ת שם הקודם יש לכותבו בהגט ג"כ מקודם והולך לשיטתו דבשני שמות ביחד אם הפכו שם אחרון לראשון פסול אבל כבר בארנו בסעי' מ"ח דלענ"ד לא נראה כן ע"ש):

80. Additionally, it can be explained that this refers to someone who is called to the Torah with both names together, but people only call him by one of the names. Some call him by the original name and some by the changed name. This is to teach us that even in such a case, the changed name is primary and the original name is written as "also called." Even if the original name is used first when he is called to the Torah, we do not take it into account. This is explicitly explained in the responsa of the Mahari"v, section 182, and this is his wording: "Someone whose name was Yosef and his name was changed to Yisrael due to illness, and everyone calls him Yisrael. Only when he signs, he signs Yosef Yisrael, and when he is called to the Torah, he is called Yosef Yisrael. We write Yisrael, also called Yosef, because the name given due to illness is primary." And this statement that everyone calls him by the name from the incident was indeed the case. But it is also true if a minority calls him by the changed name, as previously explained. According to this, it can be said that even the statement that he signs with both names is only in such a case. However, it has already been explained according to the great book of our teacher, the Beit Yosef, that in all cases when someone signs with both names together, it is valid. (And the Gaon there questioned this, saying that since the original name is used first when called to the Torah, it should be written first in the get as well. He follows his opinion that when two names are used together, if the last name is placed first, it is invalid. But we have already explained in section 48 that in my humble opinion, this does not seem to be the case, as explained there).

פא. יש מי ששאל בעיקר עניין זה שאלה גדולה דכיון דהולכין אחר שם עלייתו לתורה א"כ היכי משכחת לה מה שכתבו הפוסקים דשם השינוי עיקר ממ"נ אם עולה לתורה בשם השינוי א"צ הטעם דשינוי שם החולי ואם עולה לתורה בשם הקודם הא פסקנו דעושין אותו לעיקר (שם בשם שו"ת לחם רב) ולי נראה דאין זו שאלה כלל דהפוסקים באמת הכי קאמרי דשינוי שם החולי עיקר ויש להקדימו ולכן בשם האשה או בשם איש הדר בישוב ואינו עולה לתורה ואינו חותם בשטרות יש להקדימו וכן במקומות שאין קורין לתורה בשם אלא יעמוד כהן לוי שלישי או בהרבה מקומות שאין חזנים קבועים שידעו איך לקרות לתורה כמו שאנו רואים בעינינו בזמנינו בהרבה מקומות שאין יודעים בין ימינם לשמאלם בקריאת האיש בעלייתו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לתורה ופעם קוראין אותו כך ופעם כך ואין להעמיד יסוד על קריאת עלייתו לתורה שם השינוי קודם ואפילו במקומות הבקיאים באמת הכי קאמרי הפוסקים דשם השינוי עיקר וממילא דצריך ליזהר בחתימתו שיחתום את השם הזה לעיקר וכן הש"ץ צריך ליזהר לקוראו לתורה בשם זה אמנם אם חותם א"ע בשם הקודם וקורין אותו לתורה בשם הקודם נהי דלאו שפיר עבדי מ"מ כיון דעכ"פ הוא עצמו עקר את שם השינוי שלו ממילא דלא אזלינן בתר שם השינוי כיון שבעצמו עקרו (כנלע"ד):

81. There are those who have raised a significant question regarding this matter: since we follow the name used for being called up to the Torah, how do we reconcile what the poskim (decisors) have written that the name change is primary? If he is called to the Torah by the changed name, there is no need for the reason of a name change due to illness. And if he is called to the Torah by the previous name, we have ruled that the previous name is primary (as stated in the responsa "Lechem Rav"). In my opinion, this is not a question at all, as the poskim indeed state that the name change due to illness is primary and should be given precedence. Therefore, in the case of a woman, or a man who lives in a settlement and is not called to the Torah and does not sign documents, the changed name should be given precedence. Likewise, in places where they do not call people to the Torah by name but simply call "Kohen," "Levi," "Shelishi," or in many places where there are no fixed cantors who know how to call people to the Torah, as we see in our times in many places where they do not know their right from their left in calling a person to the Torah, sometimes calling them by one name and sometimes by another, one should not establish a rule based on the name used for being called up to the Torah. The changed name is primary. Even in places where they are knowledgeable, the poskim indeed state that the changed name is primary. Consequently, one must be careful in signing to use this name as primary, and the cantor must be careful to call him to the Torah by this name. However, if he signs his name with the previous name and is called to the Torah by the previous name, although this is not proper, since he himself has uprooted the changed name, we do not follow the changed name because he has personally nullified it (as it appears to me).

פב. כל אלו הדינים נתבארו לפי מנהגם ששינו שם החולי ממש אמנם לפי מנהגינו שמוסיפים שם חדש על שם הקודם שיקראו אותו בב' שמות דכך אנו אומרים בתפלת שינוי שם חולה לדוגמא כשהיה שמו ראובן והוסיפו לו שם שמעון אומרים ויקרא שמו בישראל שמעון ראובן צריכים לכתוב בגט שני השמות ביחד ואם אח"כ כולם קורין אותו רק ראובן ובחתימתו ועלייתו לתורה הוא בשניהם כותבין שמעון ראובן דמתקרי ראובן ואם כתב שמעון דמתקרי ראובן פסול ואם כתב שמעון ראובן ולא כתב דמתקרי ראובן כשר (ט"ג בשמות שנשתנה סעי' ב') ואם יש שקורין אותו בשני השמות אפילו הם מיעוטא נ"ל דא"צ לכתוב דמתקרי כלל דכמו שנתבאר דשינוי שם חולי אלים לעניין לעשות אותו לעיקר אף כשמיעוט קורין אותו בשם השינוי כמו כן לעניין זה ואפשר דמ"מ לכתחלה כותבין דמתקרי ראובן כיון דרובא קורין אותו כן:

82. All these laws were explained according to their custom, where the name of the illness is completely changed. However, according to our custom, we add a new name to the previous one, so that the person is called by both names. For example, when his name was Reuven and they added the name Shimon, we say in the prayer for changing the name of the sick, "and his name in Israel shall be Shimon Reuven." In a get (divorce document), both names must be written together. If afterwards everyone calls him only Reuven, and he signs and is called to the Torah with both names, we write Shimon Reuven who is called Reuven. If it is written Shimon who is called Reuven, it is invalid. If it is written Shimon Reuven without "who is called Reuven," it is valid (Tur, Even HaEzer, Hilchot Gittin, Siman 129, Seif 2). If there are those who call him by both names, even if they are a minority, it seems to me that it is not necessary to write "who is called" at all, for as has been explained regarding the change of name due to illness, it is strong enough to make it the primary name even if a minority calls him by the new name. Similarly, for this matter, it is possible that nonetheless, ideally, we write "who is called Reuven," since the majority call him that.

פג. כתב אחד מהגדולים (שם סעי' י"א) אשה שהיה שמה פרידא ומחמת חולי נשתנה שמה לשם שרה פרידא כמנהג המקומות שאין עוקרין שם הראשון אלא מוסיפין שם ועתה מקצת קורין פרידא שרה ומקצת שרה פרידא ומקצת שרה לבד ומקצת פרידא לבד יש לכתוב שרה פרידא דמתקריא פרידא שרה ודמתקריא פרידא עכ"ל ולי נראה דיש לכתוב ג"כ ודמתקריא שרה (ע"ש סק"ח שנתן טעם שא"צ לכתוב שרה בפ"ע ולענ"ד אין הטעם מספיק ע"ש ודו"ק):

83. One of the great authorities wrote (there, section 11): A woman whose name was Frida, and due to illness her name was changed to Sarah Frida in accordance with local custom where the first name is not removed but rather an additional name is given. Now, some call her Frida Sarah, some Sarah Frida, some just Sarah, and some just Frida. It should be written as Sarah Frida, who is called Frida Sarah, and who is called Frida. End of quote. And it seems to me that it should also be written as "and who is called Sarah" (see there, subsection 8, where a reason is given that there's no need to write Sarah separately, but in my humble opinion the reason is not sufficient; see there

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and scrutinize).

פד. עוד כתב שם דאם הרוב קוראין פרידא שרה יש לכתוב פרידא שרה ודמתקריא פרידא עכ"ל ולי נראה דכיון דמיעוטא קורין שרה פרידא יש לכתוב לעיקר שרה פרידא דמתקריא פרידא שרה כמ"ש בסעי' פ"ב דלעניין זה ג"כ אלים שינוי שם החולי דמקדימין אותו אף אם רק המיעוט קורין כן:

84. Additionally, it is written there that if the majority call her "Freida Sara," it should be written "Freida Sara who is called Freida." However, it seems to me that since the minority call her "Sara Freida," it should primarily be written "Sara Freida who is called Freida Sara," as it is written in Section 82, that for this matter as well, the name change due to illness is significant, even if only a minority call her that.

פה. עוד יראה לי דלפי מנהגינו שמוסיפין שם אפילו אם יש שקורין אותה בשני השמות ורובא קורין אותה רק בשם הקודם אם טעה המסדר ולא כתב רק שם הראשון בלבד כשר בשעת הדחק דזה שכתבו הפוסקים שאם לא הזכיר שם השינוי פסול זהו כשעקרו שם הראשון לגמרי א"כ לא כתבו כלל עיקר השם בהגט אבל לפי מנהגינו שאין עוקרין שם הראשון כלל ורובא קורין אותו רק בשם זה לא גרע שם זה מחניכא ויש להתיישב בזה הרבה:

85. Additionally, it seems to me that according to our custom, where we add a name even if there are some who call her by both names but the majority call her only by the previous name, if the scribe made a mistake and wrote only the first name, it is valid in a pressing situation. This is because what the halachic authorities wrote—that if the name change is not mentioned, the document is invalid—applies when the first name is completely uprooted, in which case the main name is not mentioned at all in the get (divorce document). However, according to our custom, where the first name is not uprooted at all and the majority call her only by this name, this name is not lesser than a nickname. Much deliberation is warranted in this matter.

פו. כתב רבינו הרמ"א בסעי' י"ח מי שנשתנה שמו מחמת חולי ויש לו כינוי מחמת שם השני כותבין השם השני עם כינויו קודם שם הראשון ואם יש לו כינוי ג"כ מחמת שם הראשון כותבין אותו ג"כ לבסוף ואם נשתנה שמו שני פעמים כותבין שם השלישי תחלה ואח"כ השני ואח"כ הראשון וכותבין כל שם עם כינוי שלו עכ"ל ביאור דבריו לפי מנהגם שעקרו שם הראשון אך העולם קורין אותו ברוב בשם הראשון ומיעוט בשם השינוי דנתבאר שכותבין שם השינוי לעיקר ועל הראשון דמתקרי ולכן אם יש כינוי לשם השינוי כותבין אותו עם כינויו ואח"כ שם הראשון ואם גם להראשון יש כינוי כותבין אותו ג"כ לבסוף כמו מי שהיה שמו יהודה וכינויו ליב ושם השינוי הוא דוב וכינויו בער כותבין דוב המכונה בער דמתקרי יהודה המכונה ליב וכן בנשתנה שמו שני פעמים כותבין האחרון וכינויו ואח"כ השני וכינויו ואח"כ הראשון וכינויו דלעולם שם האחרון עיקר ובזה אין לכתוב על הראשון ודמתקרי כמו מי שיש לו שני כינוים שיתבאר שכותבין המכונה פלוני והמכונה פלוני דבשם וודאי כן הוא דהכינוים שוים ואין האחד עוקר את חבירו אבל בכאן דשם האחרון עוקר את הראשון אלא שמפני שעדיין קוראין אותו הרבה בשם הראשון לא שייך לכתוב ומתקרי אלא דמתקרי כלומר בפי הרבה נקרא עדיין בשמו הקודם (ב"ש סקל"ז) וכל זה כשקוראין אותו בשמו הראשון אבל אם אין קוראין אותו א"צ לכותבו כלל וכן אם בשם כינויו קוראין אותו ושם הקודש נעקר ממנו שאין קוראין אותו בו ואינו חותם עצמו בו ואינו עולה עמו לתורה אין כותבין שם הקודש הראשון אלא שם כינויו בלבד וכן בכל שמותיו כיוצא בזה (עפ"ת סקנ"ג):

86. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in section 18: Someone whose name has been changed due to illness and has a nickname based on the second name, we write the second name with its nickname before the first name. If he also has a nickname based on the first name, we also write that at the end. And if his name has been changed twice, we write the third name first, then the second, and then the first, writing each name with its nickname. The explanation of his words according to their custom is that the primary name is the first name, but the world mostly calls him by the first name and a minority by the changed name. It is explained that we write the changed name as primary and the first name as secondary. Therefore, if the changed name has a nickname, we write it with its nickname and then the first name. If the first name also has a nickname, we also write that at the end, like someone whose name was Yehuda and his nickname was Leib, and the changed name is Dov and his nickname is Ber, we write Dov known as Ber, called Yehuda known as Leib. Similarly, if his name has been changed twice, we write the last name and its nickname, then the second name and its nickname, and then the first name and its nickname, for the last name is always primary. In this case, we do not write "called" on the first name, like someone who has two nicknames, as it is explained that we write "known as so-and-so" and "known as so-and-so" for the names, since the nicknames are equivalent and one does not negate the other. But here, the last name negates the first, except that many still call him by the first name, so it does not apply to write "called" except "called" meaning that many still call him by his previous name. And all this is when they call him by his first name. But if they do not call him by it, there is no need to write it at all. Similarly, if he is called by his nickname and the sacred name has been removed from him, such that they do not call him by it, and he does not sign with it or go up to the Torah with it,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we do not write the first sacred name but only his nickname. And so with all his names in similar cases.

פז. וכל זה הוא לפי מנהגם אבל לפי מנהגינו שמוסיפין שם כמ"ש וקוראין אותו בשני השמות ויש לכל שם כינוי כותבין שני השמות הקדש ביחד וגם הכינוים ביחד כמו דוב יהודה המכונה בער ליב ואם שינו שמו שני פעמים והסיפו לו עוד שם צבי המכונה הירש וקוראין אותו בשלשה שמות כותבין צבי דוב יהודה המכונה הירש בער ליב ואם שם אחד מהם נשתק אין מזכירין אותו כלל כמו שנתבאר ובכל השמות הדין כן כמו שיתבאר בס"ד:

87. And all this is according to their custom, but according to our custom, where we add names as stated, and we call him by both names, and each name has a nickname, we write both sacred names together and also the nicknames together. For example, Dov Yehuda, also known as Ber Leib. If his name was changed twice and another name was added, such as Tzvi, also known as Hirsch, and we call him by three names, we write Tzvi Dov Yehuda, also known as Hirsch Ber Leib. If one of these names was annulled, we do not mention it at all, as has been explained. And this is the law for all names, as will be further explained with God's help.

פח. כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' י' יוסף בן שמעון ששינה וכתב יוסף בן שמואל פסול ויש מי שאומר שאם נשאת לא תצא ודווקא אם הוחזק בשם השני אבל בלאו הכי תצא עכ"ל ביאור הדברים דהטור מביא מעשה שהיה באחד ששמו יוסף בן שמעון ואביו נתהפך ובייש להזכירו וקרא א"ע יוסף בן שמואל ונראה שכן היה שם אבי אביו (עב"י) ופסל הרא"ש ז"ל את הגט שהרואה אומר אחר מגרשה כי שם בעלה היה יוסף בן שמעון וזה יוסף בן שמואל עכ"ל הטור ור"ל דאע"ג דשם האב אינו מעכב בגט כמ"ש הטור מקודם מ"מ השינוי פוסל בו ולא אמרינן דכל שאינו מעכב אין השינוי פוסל דזהו רק בשינוי מקום לידה וכיוצא בזה שאין הדבר ניכר לרבים אבל שינוי שם האב שניכר לרבים השינוי פוסל כמ"ש סברא זו בסעי' ח' ע"ש ועוד טעמים כתבנו שם בזה ע"ש:

88. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in section 10: "Joseph son of Simon who changed and wrote 'Joseph son of Samuel' is invalid. And there is one who says that if she has married, she need not leave, but only if he is established by the second name. Otherwise, she must leave." End quote. The explanation of the matter is that the Tur brings an incident that happened with one whose name was Joseph son of Simon, and his father changed and shamed to mention him, and called himself Joseph son of Samuel. And it seems this was the name of his grandfather (see Beit Yosef). The Rosh of blessed memory invalidated the get (bill of divorce) since the observer might say another is divorcing her because her husband's name was Joseph son of Simon, and this is Joseph son of Samuel. End quote of the Tur. And he means that although the father's name does not invalidate a get, as the Tur wrote earlier, nevertheless the change invalidates it. And we do not say that any non-essential change does not invalidate, for this applies only to changes like place of birth and the like, which are not recognized by many. But a change of the father's name, which is recognized by many, invalidates it, as this reasoning is written in section 8. See there, and we have written other reasons there as well. See there.

פט. ואע"ג דפסול זה אינו אלא מדרבנן כדמוכח מלשונו ובפסולא דרבנן קיי"ל בסי' ק"ן דאם נשאת לא תצא מ"מ הכא תצא דיש פסולי דרבנן שהחמירו לומר דתצא כמ"ש בסעי' י' ע"ש וכבר כתבנו בסעי' י"א דמזה אין ראיה דשינוי שם אביו הוה רק מדרבנן די"ל דהוה דאורייתא ובכאן לא היה שינוי במזיד או בשוגג אלא שבכוונה החזיק שם אביו לשם אחר או שחתם עצמו על שם אבי אביו מפני הבושה ואי קשיא דא"כ למה הגט פסול ולמה לא נאמר דכשם שהאדם יכול לשנות שמו כמו כן יכול לשנות שם אביו אמנם דוודאי לא דמי דכל אדם על שמו העצמי ביכולתו ולהחליפו ולא לשנות שם אביו ולא מהני מה שהחזיק שם אביו לשם אחר ולפיכך תצא ודעת היש מי שאומר דכיון שהוחזק שם אביו בשינוי אם נשאת לא תצא והביאו תשו' מן רש"י ז"ל שפסק כן (עב"י):

89. And even though this invalidation is only rabbinic, as is evident from its language, and with a rabbinic invalidation we hold in Siman 150 that if she married, she does not have to leave, nevertheless here she must leave. There are rabbinic invalidations for which they were stringent to say that she must leave, as it is written in Siman 10, see there. And we have already written in Siman 11 that from this there is no proof, for the change of the name of his father is only rabbinic. It could be said that it is from the Torah, and here there was no intentional or accidental change, but rather he intentionally maintained his father's name as another name or signed himself with his grandfather's name out of shame. If you ask, why then is the get invalid, and why not say that just as a person can change his own name, he can also change his father's name? However, certainly this is not comparable. Every person can change and exchange his own name, but not his father's name, and it does not help that he maintained his father's name as another name. Therefore, she must leave. There is an opinion that says that since his father's name was established in change, if she married, she does not have to leave, and they brought a responsum from Rashi who ruled this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

way (see Beit Yosef).

צ. והנה ממה שכתבו דעה זו בשם יש מי שאומר נראה דהעיקר לדינא כדעה ראשונה אמנם חזינא ליה לרבינו הב"י בתשו' (סי' ט') שנשאל לפניו במעשה כזה והשיב דאם עדיין לא נשאת אפילו נתקדשה לאחר אין סומכין על גט זה וכותב לה הראשון גט אחר בשם האב האמיתי ורק אם נשאת סמכינן על דעה זו דאם נצריכה גט מהראשון בע"כ תצא מהשני כדין נשאת באיסור א"א שתצא מזה ומזה ולכן מפני הכרח סמכינן על דעה זו ע"ש אבל באמת אנן קיי"ל דבכל פסול דרבנן מגרשה הראשון והיא יושבת תחת בעלה כמ"ש הרמב"ם בפ"י וכ"כ הטור והש"ע בסי' ק"ן ע"ש ולפ"ז גם בנשאת נותן לה הראשון גט אחר והיא יושבת תחת בעלה (ג"פ ס"ק נ"ב) ורבינו הב"י סתם הדברים דהן אמת במעשה של הרא"ש אינו אלא פסולא דרבנן אבל בש"ע כתב סתם ששינה שם אביו ויכול להיות ששינה במזיד ובזה אפשר להיות פסול דאורייתא כמ"ש ולפי שאין דין זה ברור לכן מסתם לה סתומי (כנ"ל):

90. And behold, from what was written in the name of "Yesh Mi She'Omer" (there are those who say), it appears that the primary ruling is according to the first opinion. However, we see that our master, the Beit Yosef, in his responsa (Siman 9), was asked about such a case and responded that if she has not yet married, even if she has been betrothed to another, we do not rely on this get (divorce document), and the first husband writes her another get in the name of the true father. Only if she has married do we rely on this opinion, because if she requires a get from the first husband, she would necessarily have to leave the second husband, as is the law for one who has married in prohibition, and she must leave both husbands. Therefore, due to necessity, we rely on this opinion. However, in truth, we hold that in all rabbinic disqualifications, the first husband divorces her, and she remains with her current husband, as the Rambam wrote in chapter 10, and so too the Tur and the Shulchan Aruch in Siman 150. According to this, even if she has married, the first husband gives her another get, and she remains with her current husband. Our master, the Beit Yosef, concluded the matter by stating that in the case of the Rosh, it was only a rabbinic disqualification. However, in the Shulchan Aruch, he wrote generally that if he changed his father's name, it could be that he changed it deliberately, and this could be a Torah-level disqualification. Since this law is not clear, he left it ambiguous.

צא. מי שנתהפך לכותי היה נראה לומר דכותבין שם ישראל לעיקר ועל שם כותי דמתקרי אך ר"ת ז"ל פסק שאין להזכיר שם זה בגט הנכתב כדת משה וישראל (תוס' ל"ד: ורא"ש ור"ן וכל הפוסקים) ואין כותבין רק שם ישראל בלבד וי"א דזהו דווקא כשלא נשתקע עדיין שם ישראל ממנו שזוכרין שהיה לו שם זה אבל בנשתקע אין כותבין שם ישראל (ב"י) וי"א דאפילו בנשתקע כותבין (שם בשם מהרי"ק) דלא דמי לכל שם שנשתקע דבכאן הכל יודעים שהיה לו שם ישראל ואף שאין יודעים עתה איך היה שמו מ"מ בע"כ היה לו איזה שם והרואים יאמרו שמסתמא שם זה הנכתב בהגט היה לו מקודם (תשו' רד"ך בית ד') ויש מי שהכריע בזה דיכתבו שם ישראל ועל שם הכותי דמתקרי (ג"פ סקכ"ד) וכן עיקר דהא גם בכל נהפך פסק רבינו הב"י בסעי' ה' דאם כתב שם כותי לעיקר ועל שם ישראל דמתקרי כשר וכ"ש להיפך אך העיקר לדינא דאין חילוק כאן בין נשתקע ללא נשתקע (וכ"כ הט"ז סק"ו וכן הוא מסקנת הב"ש סק"י וכ"כ הת"ג):

91. One who has converted to another religion (a "Kuti") — it would seem that one should write their primary name as their Jewish name and their secondary name as their Kuti name. However, Rabbeinu Tam, of blessed memory, ruled that this name should not be mentioned in a get (divorce document) written according to the law of Moses and Israel (Tosafot 34b, Rosh, Ran, and all the poskim). Instead, only the Jewish name should be written. Some say this is only when the Jewish name has not yet been forgotten, meaning people remember that he had this name. But if it has been forgotten, the Jewish name is not written (Beit Yosef). Others say that even if it has been forgotten, it should still be written (Beit Yosef citing Maharik), because this is not analogous to any other forgotten name, as in this case everyone knows that he had a Jewish name. Even if they do not know what it was, they will assume that the name written in the get was probably his original name (Responsa Radach Beit 4). There are those who compromise, suggesting that both the Jewish name and the Kuti name should be written (Gra, Siman 24). This is the main ruling, as also in other cases of conversion, our master the Beit Yosef ruled in paragraph 5 that if the primary name is written as the Kuti name and the secondary name as the Jewish name, it is valid, and certainly the opposite is valid. However, the main legal principle is that there is no difference here between whether the Jewish name has been forgotten or not (and so wrote Taz, subparagraph 6, and this is also the conclusion of Beit Shmuel, subparagraph 10, and so wrote Turei Zahav).

צב. מנהגינו בנהפך לכתוב שם ישראל וכל שום וחניכא דאית ליה ואף שבכל גט אין כותבין וכל שום מ"מ בזה כותבין ואם יש לשם ישראל כינוי כותבין השם עם כינויו קודם וכל שום אבל אם כתב שם כותי וכל שום דאית ליה הגט פסול אמנם אם כתב על שם ישראל דמתקרי כשר כיון שכתב שם ישראל מפורש ומי שאביו נהפך כשהבן כותב גט א"צ לכתוב על שם אביו וכל שום דכיון שאינו מעכב אין לנו לביישו (ט"ז וב"ש) אמנם המהרש"ל ומהר"ם פדווא בתשו' כתבו שיש לכתוב וכל שום ולהודיע זה להמגרש וצ"ע לדינא (עפ"ת סקי"ג) ויכתוב וכל שום דאית לי אחר שמו ולא אחר שם אביו:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

92. Our custom when dealing with a convert is to write the name "Israel" and all aliases and nicknames that he has. Even though in all other divorce documents we do not write "and all aliases," in this case, we do. If the convert has a nickname, we write the name with the nickname first and then "and all aliases." However, if one wrote the name of a non-Jew and all aliases that he has, the get (divorce document) is invalid. Nevertheless, if one wrote the name of a Jew who is called by a certain name, the get is valid, as long as the explicit name of Israel is written. If a person's father has converted, when the son writes a get, he does not need to write the name of his father and all aliases, because since it is not obligatory, we should not embarrass him (Taz and Beit Shmuel). However, the Maharshal and Maharam Padua in their responsa wrote that one should write "and all aliases" and inform the one giving the get, and this matter requires further investigation according to the law (based on Pitchei Teshuvah, note 13). One should write "and all aliases that I have" after his name and not after his father's name.

צג. גר בימים הקדמונים צריך לכתוב שמו של ישראל בן אברהם אבינו ולא יכתוב בן אברהם סתם דיסברו שאביו שמו אברהם ואם לא כתב אבינו צריך לכתוב שהוא גר ואם לא עשה כן פסול (ב"ש סקל"ט) וכתב רבינו הב"י בסעי' ו' גר שכתב שם גיותו כשר אפילו אם נשתקע ממנו עכ"ל ודבריו צריכים ביאור דוודאי בשם זה בלבד א"א להכשיר הגט אלא כוונתו שכתב שם זה לעיקר ועל שם ישראל דמתקרי אמנם מלשון הטור והש"ע משמע כפשוטו דבשם זה בלבד כשר ומקורו מתוספתא פ"ו דגיטין ששנינו שם גר ששינה שמו כשם כותי כשר וכן אתה אומר בגיורית עכ"ל והתוס' שם והרא"ש שם הביאו תוספתא זו אך הרי"ף והרמב"ם לא הזכירוה דבאמת י"ל דאין הכוונה ששינו שמם בהגט בלבד אלא ששינו שמם גם קודם הגט וקמ"ל דכיון שרצונם לקראם בשם זה כשר כשנכתב כן בהגט וכן פירשה אחד מהקדמונים בתשו' (רד"ך בית ד') והכי משמע ממה ששנינו אח"כ בתוספתא שם גיטין הבאין ממדה"י אע"פ ששמותיהן כשמות כותים כשירים מפני שישראל שבמדה"י שמותיהם כשמות כותים עכ"ל אבל הטור והש"ע פירשוה כפשוטו שרק בהגט כתב שם זה ויש בזה שאלה והרי בנהפך פסול אם כתב שם כותי בלבד ולמה בגר כשר והתשובה היא דגר שכותב שמו שהיה בו קודם שנעשה ישראל אין תורת משה מונעו שלא חייבה תורה לכותי שיתגייר משא"כ בנהפך (ב"י) ואפילו בנשתקע שם זה כשר לפי שידוע שבהכרח היה לו איזה שם קודם שנתגייר ולא יאמרו שאחר הוא ולא דמי לכל שם שנשתקע וכסברא שכתבנו בסעי' צ"א מיהו לדינא וודאי הדבר קשה להכשיר בשם הנשתקע ויותר מזה תמוהה שרבינו הב"י בעצמו בספרו הגדול דחה דבר זה ובש"ע סתם הדברים והכשיר וצ"ע:

93. In ancient days, a convert needed to write the name of "Israel, son of Abraham our father" and not just "son of Abraham" lest it be thought that his father's name is Abraham. If "our father" was not written, he must write that he is a convert, and if he did not do so, it is invalid (Beit Shmuel, section 39). Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 6 that a convert who wrote his gentile name is valid, even if it was forgotten from him. These words require explanation because, certainly, with only this name it is impossible to validate the get (bill of divorce); rather, his intention is that this name was written primarily and also the name "Israel" with which he is known. However, from the language of the Tur and the Shulchan Aruch, it appears simply that with this name alone it is valid. Its source is from the Tosefta in chapter 6 of Gittin, where it is taught that a convert who changed his name to a gentile name is valid, and similarly, you say regarding a female convert. The Tosafot and the Rosh brought this Tosefta, but the Rif and the Rambam did not mention it. Indeed, it can be said that it does not mean that they changed their name only in the get, but that they changed their name even before the get, and it comes to teach us that since they wish to be called by this name, it is valid when written so in the get. One of the early authorities explained this in a responsum (Radach, house 4), and this is implied from what is taught later in the Tosefta there: Gittin coming from overseas, even if their names are like gentile names, are valid because Jews overseas have names like gentiles. However, the Tur and the Shulchan Aruch explained it simply that only in the get was this name written, and there is a question here: why, in the reverse case, if a gentile name alone is written, it is invalid, but for a convert, it is valid? The answer is that a convert writing the name he had before he became a Jew is not prevented by the Torah of Moses, as the Torah did not obligate a gentile to convert, unlike the reverse case. Even if this name has been forgotten, it is valid because it is known that he necessarily had some name before he converted, and people will not say he is someone else. This is not similar to any name that has been forgotten, as we wrote in section 91. However, in practice, it is certainly difficult to validate a forgotten name, and more so it is puzzling that our teacher, the Beit Yosef himself, in his great book, rejected this matter, but in the Shulchan Aruch he wrote it simply and validated it, and this requires further study.

צד. שנו חכמים במשנה (פ"ז:) כתב חניכתו וחניכתה כשר והרמב"ם בפ"ג והש"ע סעי' א' העתיקו הדברים כהווייתן ולא פירשו כלום מה היא החניכא ומבואר מלשון זה דרק בדיעבד כשר ויש מרבותינו דס"ל דגם לכתחלה כשר בחניכתו וחניכתה (תוס' ל"ד: ורא"ש ור"ן פ"ט בשם ר"ת ור"ח) משום דגורסים במשנה כתב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

חניכתו וחניכתה כשר וכך היו נקיי הדעת שבירושלים כותבים וזהו גירסת הירושלמי ע"ש דמבואר דנקיי הדעת היו חותמין כן לכתחלה אבל בגירסא שלנו כתוב הך דנקיי הדעת מקודם ואעניין אחר קאי ע"ש וזהו גירסת הרמב"ם ולפיכך פסק דרק בדיעבד כשר:

94. The Sages taught in the Mishnah (Gittin 87b): "If he wrote his nickname or her nickname, it is valid." The Rambam in Chapter 3 and the Shulchan Aruch in Section 1 copied the words as they are without explaining what the nickname is. From this language, it is evident that it is only valid post facto. However, some of our Rabbis hold that it is also valid initially with his nickname and her nickname (Tosafot 34b, Rosh, and Ran in Chapter 9 in the name of Rabeinu Tam and Rach) because they have a version in the Mishnah that states, "If he wrote his nickname or her nickname, it is valid, and so the meticulous people of Jerusalem would write." This is the version of the Jerusalem Talmud, as it is explained there that the meticulous people would sign with this initially. But in our version, it is written about the meticulous people first, referring to a different matter. This is the version of the Rambam, and therefore he ruled that it is only valid post facto.

צה. ומה היא חניכא פירש"י שם לווי של המשפחה כולהו עכ"ל ור"ל כגון שכינוי משפחתו ליפשיץ וכינוי משפחתה שפירא וכתבו איש ממשפחת ליפשיץ גירש אשה ממשפחת שפירא ולא הזכירו שמם המיוחד כלל ובהגט היה כתוב אנא ממשפחת ליפשיץ העומד וכו' פטרית אנת אנתתי ממשפחת שפירא ונתגרשה בע"מ דאל"כ מה אנו יודעים איזו מן המשפחה גירש (מרדכי רפ"ג) ולפירוש זה פירושו של חניכא שבמשנה הוי כברייתא שבגמ' (פ"ח.) ששנינו שם ת"ר חניכת אבות בגיטין עד עשרה דורות ר"ש בן אלעזר אומר עד ג' דורות ופסקו הרי"ף והרא"ש כר"ש בן אלעזר דקרא מסייע ליה כי תוליד בנים ובני בנים ע"ש וכך שנינו בתוספתא (פ"ו) כתב לשם אבי אביו כשר לשם אבי משפחה פסול אם היו נקראין על שמו כשר עכ"ל:

95. And what is "ḥanikha"? Rashi explains that it is the surname of the family, as he wrote: "the family nickname." And it means, for example, that the family name is Lipshitz and the family name is Shapiro. And it was written: a man from the Lipshitz family divorced a woman from the Shapiro family, and their special names were not mentioned at all. And in the get it was written: "I, from the Lipshitz family, standing, etc., release you, my wife, from the Shapiro family," and she was divorced on these terms. Otherwise, how would we know which family member divorced (Mordechai Chapter 3)? And according to this explanation, the explanation of "ḥanikha" in the Mishnah is as the Baraita in the Gemara (page 88) where we learned: The Rabbis taught that the surname of the fathers in gitin is valid up to ten generations. Rabbi Shimon ben Elazar says up to three generations, and the Rif and the Rosh ruled according to Rabbi Shimon ben Elazar because the verse supports it: "When you beget children and grandchildren" (Deuteronomy 4:25). And so we learned in the Tosefta (chapter 6): If he wrote using the name of his grandfather, it is valid; if he used the name of the family patriarch, it is invalid. If they were called by his name, it is valid.

צו. ומ"מ נ"ל דא"א לומר אפילו לפירש"י דהמשנה והברייתא אחת הן דהא בשם לווי של המשפחה כולה כמו משפחת ליפשיץ שכתבנו לא שייך לחלק בדורות שהרי כל הדורות כינוים שוה כידוע אלא וודאי דהברייתא הוא עניין אחר דלא מיירי בשם לווי של המשפחה כולה שכולם נקראים כן אלא כגון שהיה לראש המשפחה שם ידוע וניכר לכל העולם כגון שהיה חכם או עשיר וכתב בגט אנא מזרע פלוני העומד וס"ל לת"ק דעד עשרה דורות ניכר הדבר ורשב"א ס"ל דיותר מג' דורות אין הדבר ניכר וגירש בע"מ כמ"ש ולפ"ז מדוקדק לשון התוספתא שהבאנו שאם כתב לשם אבי אביו כלומר מזרע פלוני הידוע שהיה אבי אביו כשר לשם אבי משפחה שהוא רחוק מג' דורות פסול ואם היו נקראין על שמו כלומר שכל המשפחה קבלו שם זה לכינוי משפחה ובפי העולם נקראים כן משפחת ליפשיץ וכדומה כהך דמתניתין כשר (כנ"ל):

96. However, it seems to me that it is impossible to say, even according to Rashi's explanation, that the Mishnah and the Beraita are one and the same. For in the case of a family surname, such as the Lipshitz family that we mentioned, it is not relevant to differentiate between generations, since all generations have the same designation, as is well known. Rather, it is certain that the Beraita refers to something else and does not deal with the family surname shared by all members. Instead, it refers to a situation where the head of the family had a well-known and recognized name, such as a scholar or a wealthy person, and he wrote in the get (divorce document) "I am from the seed of so-and-so," and the Tanna Kamma holds that up to ten generations, the matter is recognized. However, Rabbi Shimon ben Elazar holds that beyond three generations, the matter is not recognized, and the get is invalid as mentioned. According to this, the language of the Tosefta that we brought is precise: if he wrote in the name of his father's father, meaning from the seed of so-and-so known to be his grandfather, it is valid. If he wrote in the name of the family patriarch who is more distant than three generations, it is invalid. If they were known by his name, meaning that the entire family adopted this name as a family designation and in the world, they are called by this name, such as the Lipshitz family and similar cases as in the Mishnah, it is valid

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(as mentioned above).

צז. אבל הרא"ש והר"ן ז"ל כתבו בשם רבינו חננאל ורבינו תם ז"ל דחניכת המשנה הוא עניין אחר לגמרי משל הברייתא והמשנה מיירי בחניכת האיש והאשה עצמם והוה פירושו כחניכת השם שנתבאר בסי' זה כמו מי ששמו יהודה וחניכתו ליב או דוב וחניכתו בער וכן חניכת שם האשה כמו ששמה מרים וחניכתה מריאשא או מירוש וכיוצא בזה ולפ"ז י"ל דלדינא לא פליגי והכל מודים שחניכת האיש עצמו כותבין לכתחלה וחניכת משפחה אינה אלא בדיעבד (ועב"ש סק"א) וכן מוכח מהטור ע"ש (ומ"ש סגי ר"ל בדיעבד):

97. However, the Rosh and the Ran, of blessed memory, wrote in the name of Rabbeinu Chananel and Rabbeinu Tam, of blessed memory, that the "nickname" mentioned in the Mishnah is a completely different matter from that of the Baraita. The Mishnah deals with the nickname of the man and the woman themselves, and its explanation is similar to the nickname of a name as explained in this section, such as someone whose name is Yehudah and his nickname is Leib, or Dov and his nickname is Baer. Similarly, the nickname of a woman, such as her name is Miriam and her nickname is Miryasha or Mirusha and the like. According to this, it can be said that in practice they do not disagree, and all agree that the nickname of the man himself is written initially, but the family's nickname is only written after the fact (and see Beit Yosef, subsection 1). This is also proven by the Tur, as mentioned there (and what he writes is sufficient, meaning after the fact).

צח. ומסתימת לשון הרמב"ם ז"ל מוכח דמפרש ג"כ חניכת האיש עצמו וכ"כ להדיא בפי' המשנה ע"ש (עב"י וג"פ) ולא מכשיר גם זה רק בדיעבד ויש מי שאומר שהרמב"ם מכשיר לכתחלה (תוי"ט פ"ט מ"ח) ולפי סגנון לשונו מוכח כן ע"ש ורבינו הב"י תמה עליו בספרו הגדול שלא הזכיר כלל הך דחניכת משפחה עד ג' דורות ע"ש ותמיהה זו עצמה יש לתמוה גם עליו שלא הזכיר זה כלל בש"ע ויראה לי דהנה רבינו הב"י הקשה על חניכת המשפחה עד ג' דורות ולא יותר הא אדרבא כל שהוחזקו דורות הרבה חשיבא חניכא טפי ונדחק מאד בזה ולכן השמיט זה ואם כי בסעי' צ"ו ישבנו הדברים על נכון לא ניחא ליה בזה ובדעת הרמב"ם ז"ל נ"ל דהנה בסעי' צ"ה כתבנו דמיירי שלא כתב שמו כלל ורק חניכת המשפחה ע"ש ואמת שכן כתב המרדכי ברפ"ג אבל יש מראשונים שפירשו דמיירי שכתב גם שמו אלא שבמקום בן פלוני כתב חניכת זקינו שהיה גדול המשפחה ועד ג' דורות כשר ומכאן ואילך הוה כשינוי השם ופסול (ש"ג פ"ד בשם ריא"ז) ולהרמב"ם ספוקי מספקא ליה לפיכך לא כתבו כלל עוד אפשר לומר דס"ל כמ"ש בסעי' צ"ו דלא מיירי בחניכת המשפחה אלא שם זקינו שהיה ידוע וניכר וכתב מזרע פלוני וכדמשמע מתוספתא שהבאנו ולכן כיון שבזמה"ז אין מדרך כלל לכתוב כן ואין זה סימן בימינו לכך לא כתב לדין זה כלל:

98. And from the general wording of the Rambam, of blessed memory, it is proven that he also interprets the surname of the person himself. And so he explicitly writes in his commentary on the Mishnah, see there (Avodah Zarah 1:8 and Geirim 3:4). But he only accepts this retrospectively, and there is someone who says that the Rambam allows it from the outset (Tosafot Yom Tov, Peah 9:8). According to the style of his language, it is proven as such, see there. And our master, the Beit Yosef, was astonished at him in his great book that he did not mention at all the matter of the surname of the family up to three generations, see there. And this very astonishment can also be wondered about him, that he did not mention this at all in the Shulchan Aruch. And it seems to me that our master, the Beit Yosef, questioned the surname of the family up to three generations and no more. On the contrary, the more generations it is established, the more significant the surname becomes. He struggled greatly with this, and therefore he omitted it. And although in section 96 we have correctly explained the matter, he was not comfortable with it. As for the opinion of the Rambam, it seems to me that in section 95 we wrote that it refers to when he did not write his name at all, but only the surname of the family, see there. And indeed, this is what the Mordechai wrote in the first chapter of Gittin. But there are early authorities who explained that it refers to when he also wrote his name but instead of "son of so-and-so," he wrote the surname of his grandfather, who was the head of the family, and up to three generations it is valid. Beyond that, it is considered a name change and is invalid (Shibolei HaLeket, chapter 4, in the name of Rabbi Yitzchak ben Avraham). And the Rambam was in doubt about this, therefore he did not write it at all. It is also possible to say that he holds, as we wrote in section 96, that it does not refer to the surname of the family but to the name of the grandfather who was known and recognized, and he wrote "from the seed of so-and-so," as implied by the Tosefta we brought. Therefore, since in our time it is generally not customary to write this way and it is not a sign in our days, he did not write about this law at all.

צט. אין כותבין בגט רב או חכם או נשיא אפילו היה הוא או אביו כן וכן אביה ולא מיבעיא שעל עצמו אינו כותב כיון שהגט הוא לשון הבעל אין דרך האדם לכנות א"ע בתואר כבוד אלא אפילו על שם האב אין כותבין אלא השם בלבד פלוני בן פלוני וכן אין כותבין בן הקדוש אפילו היה קדוש ונהרג על קדושת שמו יתברך דאין כותבין שום תואר בגט אמנם בדיעבד אם כתב פלוני החכם או הרב או הנשיא כשר ולא מיבעיא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם האמת כן הוא אלא אפילו אינו בר הכי ואין קורין אותו כן מ"מ הגט כשר כיון שכתב שמו בפירוש ואפילו על שמו כשר (כ"מ להדיא מש"ע סעי' ז') ולא חיישינן שיאמרו שיש לו שני שמות ואין זה המגרש דהכל יבינו שרצה לתאר א"ע כן ומי ימחה בידו ומצינו בגמ' שיכול להיות שיתאר האדם א"ע כן (ספ"ז דפסחים):

99. One does not write in a get (bill of divorce) "Rabbi" or "Sage" or "Prince" even if he or his father held such titles, nor her father. It is not necessary to state that one does not write such titles for oneself since the get is in the language of the husband, and it is not customary for a person to refer to himself with an honorific title. Even for the father's name, one only writes the name itself, "So-and-so, son of So-and-so." Additionally, one does not write "son of the holy one," even if he was holy and was martyred for the sanctification of God's name, because no title is written in a get. However, if it was written "So-and-so the Wise" or "the Rabbi" or "the Prince," it is valid post facto. This is not only where it is true, but even if he is not actually of that status and is not called by that title, the get is still valid because his name was explicitly written. Even for his own name, it is valid (this is explicitly stated in Shulchan Aruch, Section 7). We are not concerned that people will say he has two names and that this is not the one divorcing, since everyone will understand that he wanted to describe himself in this way, and who can protest against him? We find in the Gemara that a person can describe himself in this manner (Pesachim, Chapter 7).

ק. ויש מי ששאל בזה שאלה דהרי מצינו בגמ' (כתובות פ"ה:) ההוא דא"ל נכסי לטוביה וכו' אמר טוביה ואתא רב טוביה לטוביה אמר לרב טוביה לא אמר (זהו כוונת הב"ש סקי"ג) ולפ"ז נראה דמי שראוי לכתוב עליו רב הוי שינוי השם בלא רב ויש מי שפסק כן (ש"ג פ"ח דגיטין) ואין זה שאלה כלל וחזינן לכל הדורות שלא נהגו כן בגיטין גם על שם האב וכן עיקר שהרי בהך דטוביה אמרינן שם ואי אינש דגייס ביה כלומר רגיל עמו קורא אותו בלא שם רב ע"ש ומי רגיל יותר כבן עם אביו והגט הוא לשון הבעל ואין לומר דאדרבא דהבן כיון שהוא מחוייב בכבוד אביו וודאי דצריך לקרותו רב א"א לומר כן שהרי מצינו בש"ס שלא היו מכנים לאביהם בשם תואר רק בשמם העצמי בפסחים (קי"ב.) אני אומר ליוחי אבא ובגיטין (י"ד:) בר' דוסתאי בר' ינאי שאמר מי נתן לינאי אבא בר כמותי ובב"ב (נ"ו:) א"ר יוסי כשהלך אבא חלפתא וכו' ללמוד תורה וכן ראינו להרמב"ם ז"ל בהקדמתו לחבורו הגדול ובהקדמתו לפי' המשניות ובסופו שחתם א"ע משה בן מיימון אף שהיה אביו גדול בתורה שהרי הביאו בפי"א משחיטה דין י' ע"ש הרי מפורש דדרך הכבוד הוא לאמר על אביו רק שמו העצמי בלבד אמנם לסימן בשני יוסף בן שמעון בעיר אחת אם אביו רב והשני אינו רב יש לכתוב בהרב (ב"ש שם ונ"ש) ומ"מ לא שמענו מעולם שיכתבו כן:

100. And there is someone who asked a question about this, for we find in the Gemara (Ketubot 85b) the case where someone said, "My property to Tuvia," etc., and then Tuvia came, and then Rav Tuvia came. It was said, "To Tuvia, but not to Rav Tuvia." (This is the intention of the Beit Shmuel, section 13.) According to this, it seems that if someone is worthy of being called "Rav," it constitutes a change of name if "Rav" is omitted. And there are those who ruled this way (Shiltei Giborim, Chapter 8 of Gittin). However, this is not a question at all, for we see that throughout generations, this has not been the custom in Gittin, even concerning the father's name. And this is the main point, for in the case of Tuvia, it is said there, "If it is someone who is familiar with him, meaning accustomed to him, they call him without the title 'Rav.'" And who is more familiar than a son with his father? And the Get (divorce document) is in the language of the husband. And one cannot say that on the contrary, the son, since he is obligated to respect his father, certainly needs to call him "Rav." One cannot say this, for we find in the Talmud that they did not refer to their fathers with a title, only by their actual name, as in Pesachim (112a), "I say to Yochai, my father," and in Gittin (14b), "Rabbi Dostai, son of Rabbi Yanai, who said, 'Who gave to Yanai, my father, a son like me?'" and in Bava Batra (56b), "Rabbi Yosei said, 'When Abba Chalafta went, etc., to learn Torah.'" And we also see from Maimonides, of blessed memory, in his introduction to his great work and in his introduction to his commentary on the Mishnah and in its conclusion, where he signed himself, "Moshe son of Maimon," even though his father was great in Torah, as he brought in Chapter 11 of Shechita, the law of ten, etc. It is thus explicit that the respectful way is to refer to one's father only by his actual name. However, as a distinction in the case of two Yosef ben Shimon in one city, if one's father is a Rav and the other's is not, one should write "the Rav" (Beit Shmuel there and Nachalat Shiva). Nevertheless, we have never heard of anyone writing this way.

קא. מעיקר הדין א"צ לכתוב כהן או לוי ומוכח בש"ס (ב"ב קע"ב.) דבזמן התנאים לא נהגו לכתוב בשטרות כהן אם לא להבדילו מאחר ששמו כשמו האמנם מנהג פשוט בכל המדינות לכתוב כהן או לוי וגם על אבי האשה כותבין אם הוא כהן או לוי וקצת משמע בש"ס (כתובות כ"ד:) שבזמן האמוראים כתבו כהן בשטר וכיון שהמנהג פשוט לכתוב אם לא כתבו י"א דפסול דמאחר שנהגו לכותבו ובכאן לא כתבו יאמרו שאחר הוא ויש מכשירים דכיון דא"צ לכתוב מעיקר הדין לא יתלו באחר וההכרעה לדינא הוא דאם המגרש כהן או לוי ולא כתבו אפילו ניתן הגט אם אפשר ליתן גט אחר נותנין אא"כ הוא שעת הדחק שא"א ליתן גט

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחר בכה"ג גם אם עדיין לא ניתן הגט כשהוא שעת הדחק שא"א לכתוב גט אחר נותן לה גט זה אמנם באבי האשה כשהוא כהן או לוי ולא כתבו אם רק ניתן הגט כשר אף כשאפשר לכתוב גט אחר דאין מקפידין כל כך בשמות האבות לעניין כינוייהם (ב"ש סקי"ד) ודע שהדבר פשוט שכותבין כהן ולוי אצל שם האב וא"צ לכתוב עליו בפ"ע ועל אביו בפ"ע דממילא כיון שאביו כהן או לוי גם הוא כן (שם):

101. According to the basic law, it is not necessary to write "Kohen" or "Levi" [in a document], and it is evident from the Talmud (Bava Batra 172a) that in the time of the Tannaim, they did not practice writing "Kohen" in documents unless to distinguish him from another person with the same name. However, the simple custom in all regions is to write "Kohen" or "Levi," and they also write it for the father of the bride if he is a Kohen or Levi. It somewhat implies in the Talmud (Ketubot 24b) that in the time of the Amoraim, they wrote "Kohen" in documents. Since the custom is simple to write it, if it is not written, some say it is invalid because once it became customary to write it, its absence would imply that he is someone else. Others permit it, arguing that since it is not required by the basic law, it should not be assumed he is someone else. The ruling in practice is that if the divorcer is a Kohen or Levi and it was not written, even if the get (divorce document) was given, if it is possible to give another get, it should be given unless it is a pressing situation where it is impossible to give another get. In such a case, or if the get has not yet been given and it is a pressing situation where it is impossible to write another get, this get may be given. However, for the father of the bride, if he is a Kohen or Levi and it was not written, if the get was already given, it is valid even if it is possible to write another get, as there is less concern regarding the names of the fathers in terms of their titles (Beit Shmuel, section 14). Know that it is simple that "Kohen" and "Levi" are written next to the father's name, and it is not necessary to write it separately for him and separately for his father, as it is understood that if his father is a Kohen or Levi, he is as well (ibid.).

קב. אם כתבו כהן על מי שאינו כהן וכן לוי על מי שאינו לוי הדבר פשוט שהגט הוא פסול ואע"ג דכל דבר שא"צ לכתוב אין השינוי מעכב אך כבר נתבאר בסעי' ח' דלא אמרינן כן רק בדבר שאין השינוי ניכר לרבים משא"כ בזה דפשיטא שיאמרו שאחר הוא וגם באבי האשה אם כתבו כהן או לוי ואינו כן הגט פסול אפילו בשעת הדחק וכן הכריעו גדולי עולם (נוב"י סי' פ"ט והגרע"א סי' קט"ז) ואף שיש מי שדעתו נוטה להכשיר בשעת הדחק (עפ"ת סקכ"א) חלילה לסמוך על זה:

102. If they wrote "Kohen" for someone who is not a Kohen or "Levi" for someone who is not a Levi, it is clear that the get (divorce document) is invalid. And even though any matter that does not need to be written, a change does not invalidate it, it has already been explained in section 8 that we do not say this except in a case where the change is not noticeable to the public. However, in this case, it is obvious that people will say it is someone else. Also, regarding the father of the woman, if they wrote "Kohen" or "Levi" and he is not, the get is invalid even in a pressing situation. And so have ruled the great authorities of the world (Noda B'Yehuda, siman 89 and the Gaon Rabbi Akiva Eiger, siman 116). And although there is an opinion that leans towards validating it in a pressing situation (Pri Tevuah, subsection 21), God forbid to rely on this.

קג. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ז' ואם יש ספק אם הוא כהן או לא יש ליתן שני גיטין עכ"ל והנה במגרש עצמו לא שייך ספק שהרי אין לך אדם מישראל שאינו יודע זה אלא הכוונה על אבי האשה שאינה יודעת אם אביה כהן אם לאו והנה מסתמא אין לחשוש דרוב בני אדם אינם כהנים ולוים ורק כוונתו כשאומרים שנדמה שהוא כהן או לוי ואין הדבר ברור שאז יש לכתוב שני גיטין וה"ה במגרש עצמו כשאירע שאינו יודע על בירור ונדמה לו שהוא כהן או לוי (וכ"כ הט"ז סקי"א ועפ"ת סקי"ז) עוד כתב שאין כותבין בגט פלוני בר פלוני אלא פלוני בן פלוני עכ"ל משום דבר יש לפרש לשון חוץ (ב"ש) ובדיעבד אינו מעכב אף אם עדיין לא ניתן הגט שהרי רוב לשון הגט היא לשון ארמית ובארמית כותבין בר ורק לכתחלה יש לחוש קצת (נ"ל):

103. Rabbeinu the Rema wrote in section 7: "If there is doubt whether he is a Kohen or not, two gittin (divorce documents) should be given." This is his final word. Now, regarding the one who is divorcing himself, doubt does not apply, for there is no person in Israel who does not know this. Rather, the intention is about the father of the woman who does not know if her father is a Kohen or not. Generally, there is no need for concern, for the majority of people are neither Kohanim nor Levites. It is only intended when it is said that it seems he is a Kohen or Levite and it is not clear. In such a case, two gittin should be written. The same applies to the one who is divorcing himself when it happens that he does not know for sure and it seems to him that he is a Kohen or Levite (as the Taz wrote in section 11 and the Pri Tohar in section 17). Furthermore, it is written that in a get (divorce document) one should not write "Ploni bar Ploni" but rather "Ploni ben Ploni," because "bar" can imply "outside" (as stated in Beit Shmuel). However, post facto, it does not invalidate the get even if it has not yet been given, for most of the language of the get is Aramaic, and in Aramaic "bar" is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

used. Ideally, there should be some concern (this seems correct to me).

קד. אם המגרש כהן או לוי ויש לאביו כינוי יכתוב הכהן או הלוי קודם הכינוי כגון פלוני בן יהודה הכהן או הלוי המכונה ליב וכן באבי האשה והטעם דאם יכתובו בן יהודה המכונה ליב הכהן יאמרו דכינוי הוא ליב הכהן ולכן יכתוב את הכהן אחר שמו הקדש וזה אין לחוש שהכינוי יתרחק מעצם השם דכה"ג מצינו בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם אבל אם יש לו שני שמות שכותבין על אחד דמתקרי יכתוב הכהן אח"כ דאין לחוש שיאמרו דמתקרי כך דהא באמת מתקרי כך אבל כינוי לא שייך בזה ויראה לי דגם בכינוי אם כתבו אח"כ וכבר ניתן הגט א"צ לכתוב גט אחר אף שאינו שעת הדחק וכן אם הוא שעת הדחק א"צ לכתוב גט אחר אף אם עדיין לא ניתן הגט דחששא קלה היא (וכ"מ בב"י ע"ש):

104. If the one granting the divorce is a Kohen or Levi and his father's name has a nickname, he should write "the Kohen" or "the Levi" before the nickname, for example, Ploni ben Yehuda the Kohen or the Levi known as Leib. The same applies to the father of the woman. The reason is that if he writes "ben Yehuda known as Leib the Kohen," people might think that the nickname is "Leib the Kohen." Therefore, he should write "the Kohen" after his sacred name. There is no concern that the nickname will be distanced from the actual name, as we find in the verse, "And they took Lot and his possessions, the nephew of Avram." But if he has two names that are written as one who is called by both, he should write "the Kohen" afterward, as there is no concern that people will think he is called by that name, because he indeed is called by it. However, a nickname is not relevant in this case. It seems to me that even for a nickname, if it was written afterward and the get (divorce document) was already given, there is no need to write another get, even if it is not a pressing situation. Similarly, if it is a pressing situation, there is no need to write another get even if it has not yet been given, as the concern is minor (and this is also indicated in the Beit Yosef, see there).

קה. כתבו רבותינו בעלי הש"ע סעי' י"ט דיש מי שאומר שכשנותן שני גיטין לאשה לא יתן שניהם בבת אחת אלא בזה אחר זה ואין לתת שני גיטין אלא מדוחק ויתן אותו גט שנראה לו לרב יותר כשר בתחלה עם כל שאלותיו וקריאתו בסדר הגט ואח"כ יתן השני ג"כ בסדר הגט ויאמר לעומדים בשעת הנתינה טעם למה נותן שני גיטין ויאמר לבעל שיכוין לגרשה בכל אחד מן הגיטין ואם נתן שניהם בזה אחר זה בסדר אחד כשר עכ"ל:

105. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in section 19 that there is an opinion which states that when giving two gittin (divorce documents) to a woman, one should not give both at once but rather one after the other. One should only give two gittin out of necessity. The first get should be the one deemed more valid by the rabbi, with all its questions and readings according to the order of the get, and afterwards, the second get should be given also according to the order of the get. The reason for giving two gittin should be explained to those present at the time of the giving, and the husband should be instructed to have the intention to divorce with each of the gittin. If both are given consecutively in the same order, it is valid. So concludes the matter.

קו. ביאור הדברים שליתן שני גיטין בבת אחת יש כמה חששות האחת דשמא יכוין לגרשה בהגט שאינו עיקר מדינא (ב"י בשם הרי"ו) והשנית משום חשש ברירה דהא קיי"ל בדאורייתא אין ברירה וכיון שלא הוברר בשעת נתינת הגט באיזו מתגרשת יש לחוש לברירה (רמ"א בתשו' סי' פ"ד אות כ"ב) והשלישית דהתוס' כתבו בסוטה (י"ח.) דאסור לגרש בשני גיטין דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים (שם) וזה שכתבו שאין ליתן שני גיטין אלא מדוחק משום דבנתינת שני גיטין אפילו בזה אח"ז יש חשש דהא עידי המסירה לא ידעי בהי מינייהו מגרשה וחששא כזו יש בגמ' (פ"ו:) בשנים ששלחו שני גיטין ונתערבו דנותן שניהם לזו ושניהם לזו ואמר ר' ירמיה דלר"א דאמר ע"מ כרתי אינו מועיל דהא לא ידעי בהי מינייהו מגרשה ואין זה נתינה מבוררת ואנן בעינן נתינה לשמה ואע"ג דאביי דחה זה ואמר דלא בעינן רק כתיבה לשמה ולא נתינה לשמה והכי קיי"ל כמ"ש בסי' קל"ב מ"מ בגיטין גם חז"ל חששו לכל הדעות ויש לחוש לדעת ר"י ולפיכך אין ליתן שני גיטין אלא מדוחק ואם ביכולת לצאת בגט אחד מה טוב:

106. Explanation of the matter: Giving two bills of divorce (gittin) at once raises several concerns. The first concern is that he might intend to divorce her with the get (bill of divorce) that is not the primary one according to the law (Beit Yosef in the name of the Rivash). The second concern is due to the issue of selection (bererah), as we hold that in matters of Torah law, there is no selection. Since it was not clarified at the time of giving the get with which one she is being divorced, there is a concern regarding selection (Rema in Responsa, Siman 84, section 22). The third concern is that Tosafot wrote in Sotah (18a) that it is forbidden to divorce with two gittin, as the Torah said "a book of divorce" and not two or three books (there). This is why they wrote that one should not give two gittin except in a pressing situation, because in giving two gittin, even one after the other, there is a concern, as the witnesses of delivery do not know with which one he is divorcing her. Such a concern is found in the Gemara (76b) regarding two people who sent two gittin and they got mixed up, that he gives both to this one and both to that one. And Rabbi Yirmiyah said that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

according to Rabbi Eliezer, who said “on condition” constitutes a valid get, it does not help because they do not know with which one he is divorcing her, and this is not a clear giving, and we require a giving for her sake. And even though Abaye rejected this and said that we only require writing for her sake and not giving for her sake, and this is the halacha as stated in Siman 132, nevertheless, in gittin, the sages were concerned for all opinions, and there is reason to be concerned for Rabbi Yirmiyah's view. Therefore, one should not give two gittin except in a pressing situation, and if it is possible to resolve with one get, how good it is.

קז. והנה על כל החששות יש לדון דחששא ראשונה שמא יכוין לגרשה במה שאינו עיקר מדינא זהו שייך בנותן שני גיטין בסתם אבל כל נותן שני גיטין מבאר בפירוש שדעתו לגרשה בהגט שהוא עיקר מדינא ואין שום חשש בזה ולכן גם החששא השלישית דשנים ושלשה ספרים אין כאן דזהו במכוין לפטור בשניהם אבל זה שאומר מפורש שמכוין לפוטרה באחת מהם אין זה בגדר שנים ושלשה ספרים אמנם י"ל דחיישינן שמא ישכח הרב המסדר לאמר לו שיאמר שמכוין לפוטרה באחת מהם ואף שהיא חששא רחוקה מ"מ יש לחוש אך גם בכה"ג לא שייך חששא דשנים ושלשה ספרים כיון דרק אחד מהם כשר רק די"ל דע"פ הרוב מן התורה שניהם כשרים והדר החשש למקומו אמנם כבר כתבנו בסי' קכ"ב דהרמב"ם לא ס"ל הך דשנים ושלשה ספרים שהרי לא הביא דין זה בכל הל' גירושין וטעמו בארנו שם:

107. Now, regarding all these concerns, we must discuss the first concern—that he might intend to divorce her with what is not fundamentally valid according to the law. This is relevant when someone gives two bills of divorce without specification. However, anyone who gives two bills of divorce clearly states that his intention is to divorce her with the bill that is fundamentally valid according to the law, and there is no concern about this. Therefore, the third concern about "two or three books" does not apply here, because that applies when he intends to release her with both of them. But here, where he explicitly says that he intends to release her with one of them, it does not fall under the category of "two or three books." Nevertheless, one might say that we are concerned he might forget to tell the rabbi arranging it to instruct him to say that he intends to release her with one of them. And although this is a remote concern, we still need to be cautious. Yet, even in such a case, the concern of "two or three books" does not apply, since only one of them is valid. Still, we might say that according to most opinions from the Torah, both are valid, and the concern returns to its original place. However, we have already written in Siman 122 that the Rambam does not hold the opinion of "two or three books," as he did not bring this ruling in all of the laws of divorce, and we explained his reasoning there.

קח. וחששא דברירה ג"כ לא שייך שהרי א"צ נתינה לשמה כמ"ש ונותן לה שניהם ומגרשה בזה שהוא בהכשר גמור וכמה מצות יש שמפני הספק עושים שניהם ומכוונים לצאת באחת מהם כמו המניחין שני זוגי תפילין בבת אחת כמ"ש בא"ח סי' ל"ד שמכוין לצאת באחת מהם ע"ש ואע"ג דהבעל אינו יודע באיזה גט מגרשה מ"מ מה בכך הלא ממ"נ מתגרשת באחד מהם (ג"פ סקק"ד) וראיה מבוררת מדינא דשנים ששלחו שני גיטין ונתערבו שהבאנו ועוד דבגט שכ"מ באומר הרי זה גיטך מהיום אם מתי דלכי מיית הוה גיטא דהבעל אינו יודע בנתינת הגט מתי יחול הגט ועכ"ז לא חיישינן לברירה וק"ו בכה"ג שיודע שמגרשה באחת מהם אלא שאינו יודע איזו הוא עיקרו של גט (ע"ש סקק"ו ובנובי"ת סי' קי"ט) אך באמת הקשו הראשונים על הך דמהיום אם מתי למה אין כאן חשש ברירה ותרצו דבדבר העומד להתברר משעה ראשונה שהרי יתברר מתי ימות לא שייך בזה ברירה (ר"ן פ"ג בשם התוס') ויש שתרצו דברירה לא שייך רק על שני דברים אבל בתנאי על דבר אחד אפילו למאן דלית ליה ברירה מהני (שם בשם רמב"ן) ולפ"ז בכאן שהם שני דברים ולא יתברר לעולם שייך חששא דברירה אמנם באמת כיון דממ"נ מגורשת באחד מהם לא שייך כלל ברירה דהא בשעת נתינה מתבררת שבאחד מהם מתגרשת (שם) וכסברא זו הובא בהפוסקים (כ"מ פ"ד מה' מע"ש הל' ט"ו בשם הרי"ק ע"ש) ויש מי שחשש בשני גיטין בבת אחת מטעם חציצה (ב"ח) ואינו מובן דהא מין במינו אינו חוצץ ועוד דהא מקבלת שניהן בשתי ידיה והכשר דבוק לאחת מידיה ואטו אם תקבל ביד אחת וינוח על כף ידה לא הוה גט וגם אם תקבל ביד אחת הלא הכשר נסמך ג"כ לאצבעותיה שהרי נוטלת באצבעותיה שני הגיטין ובע"כ נסמך לאחד מהאצבעות אם לא שנאמר שמא יניחם הבעל על כף ידה והתחתון על היד המונח יהיה זה שאינו בהכשר גמור:

108. And the concern for retroactive clarification (brerah) also does not apply here, as there is no need for the giving to be done with specific intent, as it is written: "and he gives her both [documents] and divorces her with this one that is valid." There are many commandments that, due to doubt, both options are performed with the intent to fulfill one of them, similar to those who wear two pairs of tefillin at once, as written in Orach Chayim, Siman 34, where it is instructed to intend to fulfill the commandment with one of them. And even though the husband does not know with which get (divorce document) he is divorcing her, what difference does it make? After all, she is certainly divorced with one of them. A clear proof is from the law of two people who sent two gets that got mixed up, which we have brought up. Additionally, in the case of a get given by a person on his deathbed, when he says, "This is your get from today if I die," when he dies, the get is effective. The husband does not know at the time of giving the get when it will take effect, yet we do not worry about retroactive clarification. All the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

more so in this case, where he knows he is divorcing her with one of them but does not know which one is the primary get. However, the early authorities indeed questioned why in the case of "from today if I die" there is no concern for retroactive clarification and answered that in something destined to be clarified from the outset, as it will be clarified when he dies, retroactive clarification does not apply. Some have answered that retroactive clarification only applies to two separate things, but in a condition on one thing, even according to those who do not hold by retroactive clarification, it is effective. According to this, in our case, where there are two things and it will never be clarified, there is a concern for retroactive clarification. However, in truth, since she is certainly divorced with one of them, retroactive clarification does not apply at all, as at the time of giving it is clarified that she is divorced with one of them. And this reasoning is brought in the poskim. There is someone who was concerned with two gets at once due to the issue of interposition (chatzitzah). This is not understood, as the same type does not interpose with itself. Furthermore, she receives both of them with both her hands, and the valid get is attached to one of her hands. If she were to receive it with one hand and it rests on her palm, it would still be a valid get. And even if she receives it with one hand, the valid get is also attached to her fingers, as she takes both gets with her fingers, and necessarily one of the gets is attached to one of the fingers. Unless we say that perhaps the husband placed them on her palm and the one resting on her hand is the invalid one.

קט. וגם עיקר ההתרחקות משני גיטין מטעם דע"מ לא ידעי בהי מינייהו מגרשה מלבד שאין הלכה כן כמ"ש עוד לא דמי לשני גיטין משני אנשים שנתערבו שהאחד שאינו שלו לא נכתב לשמו ולשמה משא"כ כאן ששניהם נכתבו לשמו ולשמה אלא שיש ספק בהשמות וכיוצא בזה הלא ידוע להע"מ שבשני גיטין אלו מגורשת וודאי ושניהם שייכים לה אלא דעיקר הגירושין חייל בהגט שנכתב ע"פ ההלכה סוף דבר דוודאי הטעמים חלושים הם אמנם כיון שרבותינו בעלי הש"ע חששו לזה א"א לעבור על דבריהם:

109. And also, the primary reason for distancing from two gittin (divorce documents) is because the agents (messengers) might not know which one of them effects the divorce. Besides, the law is not like this, as I will further explain. It is not similar to two gittin from two different men that got mixed up, where the one that is not his (the husband's) was not written in his name or for her. This is different here, as both were written in his name and for her, but there is a doubt regarding the names. In such a case, it is well known to the agents that she is certainly divorced with these two gittin, and both belong to her. However, the primary divorce takes effect with the get (divorce document) that was written according to the law. In conclusion, these reasons are indeed weak, but since our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, were concerned about this, it is impossible to go against their words.

קי. ולכן כתבו שמתחלה יתן הגט הנראה יותר כשר עם כל שאלותיו עד גמירא דאל"כ אכתי קודם גמרו של גט אנו נופלים באיזה מהחששות שנתבאר ולכן גומר האחד ומתחיל בהשני וזה אין לחוש דכשנותן הגט השני הרי ביטל את הגט הראשון דבאמת אין ביד הבעל כח לבטל גט אחר נתינתו ליד האשה ולכן בגט ע"י שליח וודאי הדבר קשה לשלוח ע"י שני גיטין דמיחזי כביטול גט וגם אין לחוש שהרב בעצמו כשמסדר את הגט השני הוה כפוסל גט הראשון דהרב בוודאי אין לו לומר שהראשון פסול הוא אלא שיש לו חשש וספק לפיכך מסדר גט השני:

110. Therefore, they wrote that initially, the more kosher-looking get (divorce document) should be given with all its questions until its completion. Otherwise, before the get is finalized, we still fall into some of the concerns that were explained. Therefore, one get is completed and the second is begun. This is not a concern because when the second get is given, it nullifies the first get, as the husband does not have the power to nullify a get once it has been given to the woman. Therefore, with a get through an agent, it is certainly difficult to send it through two gets, as it appears like the nullification of a get. Also, we should not worry that when the rabbi himself arranges the second get, it would seem like he is invalidating the first get, as the rabbi certainly does not say that the first get is invalid, but rather that he has a concern and doubt. Therefore, he arranges a second get.

קיא. ויש מהגדולים שהוסיפו תקנה טובה בזה דהא גם לפי פסק הש"ע נשארו איזה חששות דאם הבעל יודע מתחלה שעליו לתת שני גיטין אכתי לא יוברר אצלו במה מגרשה ולכן הנהיגו שלא להודיע לא להבעל ולא להעדים והסופר שצריך שני גיטין אלא יסדר גט אחד כד"ת ואח"כ יאמר להם הנה ראיתי בגט הזה איזה חשש ע"כ טוב הדבר לכתוב גט אחר ובזה יסולקו כל החששות (ג"פ סקק"ז ונוב"י סי' צ') והגם שיש לחוש שיאמר הבעל אלו ידעתי שעלי לתת גט אחר לא הייתי מגרשה (והג"פ שם חשש לזה) אמנם אין זה חששא כלל שהרי כשמסדר לו הרב גט השני הרי אומר הבעל שנותן לה מרצון ובביטול מודעות ואיך יערער אח"כ ואם אולי באמת לא יתרצה הבעל ליתן גט שני אז בהכרח יראה הרב המסדר לרצותו בריצוי כסף או בריצוי דברים עד שיתרצה ואם לאו הלא לא יסדר לו בע"כ ואם באנו לחוש שהאשה לא תוכל להנשא הרי כיון דמה שהעיקר לדינא סידר מקודם אם יתעקש הבעל נתירנה בהגט הראשון כמו שאנו חוששין לכל תקנות עגונות ולכן נ"ל דבוודאי יש להרחיק עצמו מסידור שני גיטין וכשיבא ההכרח יעשה כמ"ש שלא לגלות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מקודם צורך הגט השני ולסדר מקודם הגט הנראה יותר עיקר לדינא ואח"כ יסדר הגט השני ברצון הבעל:

111. Some of the great authorities have added a good enactment in this matter, for even according to the ruling of the Shulchan Aruch, some concerns remain. If the husband knows from the outset that he must give two bills of divorce (gittin), it will not be clear to him with which one he is actually divorcing her. Therefore, they established that neither the husband nor the witnesses nor the scribe should be informed that two gittin are necessary. Instead, one bill of divorce should be arranged according to the law, and afterward, it should be said to them, "I see some concern in this get (bill of divorce); therefore, it is good to write another one." This way, all concerns will be resolved (Gittin 76:7 and Noda BiYehuda 90). Although there is a concern that the husband might say, "Had I known I had to give another get, I would not have divorced her," (and the Gittin passage there is concerned about this), this is not a real concern. When the rabbi arranges the second get, the husband says that he gives it willingly and nullifies any prior declarations. So, how can he later contest it? If the husband indeed does not agree to give a second get, the rabbi arranging the get must persuade him, either with money or with words, until he agrees. If not, the rabbi will not arrange it against his will. If we worry that the woman might not be able to remarry, since the primary get was arranged first according to the law, if the husband stubbornly refuses, we will permit her to marry with the first get, just as we are cautious with all enactments regarding agunot (chained women). Therefore, it seems to me that one should certainly avoid arranging two gittin. When the necessity arises, it should be done as mentioned: not revealing the need for a second get initially and arranging the get that seems more legally sound first, and afterward arranging the second get with the husband's consent.

קיב. בענייני שמות וכינויים כבר נתבאר שעל שם קדש כותבין דמתקרי ולאו דווקא שבלה"ק אלא כל שהוא שם עברי הנמצא בתנ"ך ובגמ' כותבין דמתקרי ועל שם לעז כותבין המכונה ובשם האשה דמתקריא והמכונה בקמץ ואין נ"מ במכונה בכתיבה בין איש לאשה אלא בקריאה לזו בקמץ ולזה בסגול ואם כתבו רק הכינוי בלבד בלא שם העברי כשר דעל זה שנינו כתב חניכתו וחניכתה כשר ולהרבה מרבותינו גם לכתחלה כשר ולכן המנהג במקום שיש קצת ספק בשם הקדש כמו מי ששמו ליב ושמו העברי אין ידוע אם יהודה אם אריה כותבין רק הכינוי בלבד וכן עשו כמה גדולים אמנם זה שכשר בהכינוי בלבד זהו בכינוי שכולם קוראים אותו כך כמ"ש הטור וז"ל ואם חניכתו ידוע וניכרת בכל מקום והכל קורין אותו בה אלא כשחותם בשטר או קורא בספר קורין אותו בשם המובהק אז סגי בחניכא לחוד אפילו לכתחלה עכ"ל ואפילו בדיעבד לא מכשרינן בהחניכא בלבד אם אין רובם קוראין אותו כך ומורגל הרבה בחניכא זו כמ"ש הראב"ד ז"ל בפ"ג על מ"ש הרמב"ם ז"ל כתב חניכתו וחניכתה כשר כתב הוא וז"ל והוא שיהא רגיל באותה חניכא יותר עכ"ל אבל כשכותבין שם העברי כותבין המכונה או דמתקרי אף אם המיעוט קורין אותו כך כדמוכח מההיא דרובא שרה ופורתא מרים שבגמ' שנתבאר בסי' זה:

112. Regarding names and nicknames, it has already been clarified that for a sacred name, one writes "who is called" and it is not specifically limited to Hebrew, but any Hebrew name found in the Tanakh and in the Talmud is written as "who is called." For a foreign name, one writes "nicknamed" and for a woman's name, one writes "who is called" and "nicknamed" with a kamatz. There is no difference in writing "nicknamed" between a man and a woman, except in pronunciation – for a woman with a kamatz and for a man with a segol. If only the nickname is written without the Hebrew name, it is valid, as it is stated: "If one wrote his or her nickname, it is valid." According to many of our rabbis, this is even valid from the outset. Therefore, the custom in cases of doubt about the sacred name, such as someone whose name is Leib and whose Hebrew name is uncertain if it is Yehudah or Aryeh, is to write only the nickname. Many great rabbis have adopted this practice. However, the validity of the nickname alone applies only if everyone calls him by that nickname, as the Tur states: "If his nickname is known and recognized everywhere, and everyone calls him by it, except when signing a document or reading in a book where he is called by his prominent name, then the nickname alone suffices even from the outset." This means that even post facto, we do not validate the nickname alone if not most people call him that way and it is not frequently used, as the Raavad states in his comments on the Rambam: "If one wrote his or her nickname, it is valid," he wrote: "This is only if he is more accustomed to that nickname." But when writing the Hebrew name, one writes "nicknamed" or "who is called" even if only a minority calls him that way, as is evident from the case of most people calling her Sarah and a few calling her Miriam in the Gemara, which is clarified in this section.

קיג. מי שיש לו שני שמות עבריים ולכל שם כינוי כמו ששמו יהודה דוב וכינויו ליב בער כותבין יהודה דוב המכונה ליב בער וכן כל כיוצא בזה ואם רק לשם אחד יש כינוי כמו מי ששמו משה יהודה וקורין אותו משה ליב יש מי שאומר שכותבין משה יהודה המכונה ליב (ב"ש סקכ"ד) וחלקו עליו בזה דהמכונה אינו על השם אלא על האדם וא"כ איך נכתוב המכונה ליב והרי קורין אותו משה ליב אלא דצריך להזכיר שניהם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וממילא דא"א לכתוב המכונה כיון שיש שם עברי ג"כ אלא יכתוב משה יהודה דמתקרי משה ליב וכן עיקר לדינא (נובי"ת סי' קי"ט ות"ג וט"ג בל"ש סק"ז) וכן כל כיוצא בזה אא"כ אין קורין אותו רק בשם ליב אז יש לכתוב המכונה ליב:

113. One who has two Hebrew names and each name has a nickname, such as if his name is Yehuda Dov and his nickname is Leib Ber, one writes "Yehuda Dov, also known as Leib Ber," and similarly in all such cases. If only one name has a nickname, such as if his name is Moshe Yehuda and they call him Moshe Leib, there is an opinion that one writes "Moshe Yehuda, also known as Leib" (Beit Shmuel, Section 24). However, some disagree with this because "also known as" refers to the person and not the name. Therefore, how can we write "also known as Leib" if they call him Moshe Leib? Instead, one should mention both names, and consequently, it is impossible to write "also known as" since there is also a Hebrew name. Rather, one should write "Moshe Yehuda, called Moshe Leib," and this is the primary ruling (Nodah B'Yehudah, Section 119 and Teshuvot Geonim, Section 7). Similarly in all such cases, except if they only call him by the name Leib, then one should write "also known as Leib."

קיד. מי שיש לו שני שמות מתולדתו וכך עולה לתורה וחותם אלא שבפי העולם נקרא רק באחד כמו ששמו אברהם יצחק וקורין לו רק אברהם כותבין אברהם יצחק דמתקרי אברהם ובדיעבד אם לא כתב דמתקרי כלל אלא אברהם יצחק ג"כ כשר וכן אם כתב רק אברהם לבד ג"כ כשר אם כולם קורין אותו רק אברהם ולא גרע מחניכא אבל אם רק מקצת קורין אותו בשם אחד לבד פסול אם כתב רק אברהם ובכה"ג א"צ לכתוב כלל דמתקרי (ט"ג בל"ש סעי' ב') ואם להיפך שנקרא בשני שמות ועולה לתורה בשם אחד יש לכתוב אברהם דמתקרי אברהם יצחק (שם סעי' ג') (ומ"ש שם שיכול' לכתוב גם אברהם יצחק דמתקרי אברהם לא נהירא דמתקרי אינו אלא מה שנקרא בפי העולם):

114. If someone has two names from birth, and he is called to the Torah and signs with both names, but in everyday life he is only known by one of them, such as his name being Abraham Isaac but he is only called Abraham, then they write "Abraham Isaac who is called Abraham." After the fact, if "who is called" was not written at all, and it was simply written as "Abraham Isaac," it is still valid. Similarly, if only "Abraham" is written, it is also valid if everyone calls him only Abraham, as it is no less valid than a nickname. However, if only some people call him by one of the names, it is invalid if only "Abraham" is written. In such a case, it is not necessary to write "who is called" at all (Yoreh De'ah 129:2). Conversely, if he is called by both names and is called to the Torah by one name, it is necessary to write "Abraham who is called Abraham Isaac" (ibid. 129:3). What is stated there, that it is also permissible to write "Abraham Isaac who is called Abraham," is not clear, as "who is called" is only relevant to what he is called in everyday life.

קיה. מי ששמו בעליית התורה יחיאל אברהם ונקרא בפי כל מיכל אברהם וכן בעולה לתורה בשם יהודה משה ונקרא ליב משה צריך לכתוב יחיאל אברהם דמתקרי מיכל אברהם וכן יהודה משה דמתקרי ליב משה וכן כל כיוצא בזה ואין מקדימין שם הקדש לשם הלעז כיון שנקרא עם שם של לעז תחלה (שם סעי' ז') ומי שנקרא בפי כל יהודה ליב וכך הוא חותם ולתורה עולה רק בשם יהודה לכתחלה יש לכתוב יהודה דמתקרי יהודה ליב ובדיעבד כשכתב יהודה לבד והוא שעת הדחק או שכבר ניתן הגט יש להכשיר (שם סעי' ח') ומי שא"א להכיר איך קוראין אותו העולם כמו מי ששמו אלחנן זאב ובפי העולם נקרא חנן ואם היינו יודעים שקורין אותו כן פשוט הוא שיש לכתוב דמתקרי חנן אבל אם א"א להכיר אם קורין אותו חנן או חנה אין לכתוב כלל דמתקרי אלא אלחנן זאב כיון שכך עולה לתורה וחותם א"ע כן (שם סעי' י') דכלל גדול הוא שיותר יש להכניס א"ע בספק חסרון מבספק שינוי שזה פוסל וזה אינו פוסל:

115. Someone whose name in the Torah reading is Yechiel Avraham but is commonly called Michael Avraham, and similarly, someone who goes up to the Torah with the name Yehuda Moshe but is called Leib Moshe, should write "Yechiel Avraham, who is called Michael Avraham" and similarly "Yehuda Moshe, who is called Leib Moshe," and so on for all similar cases. One should not place the sacred name before the secular name, since he is first called by the secular name (Shulchan Aruch, section 7). If someone is commonly called Yehuda Leib and signs his name that way but goes up to the Torah only with the name Yehuda, initially one should write "Yehuda, who is called Yehuda Leib," but after the fact, if he wrote just Yehuda, and it is a pressing situation or the get (divorce document) has already been given, it is valid (Shulchan Aruch, section 8). If it is impossible to determine how people call him, such as someone named Elchanan Zev but is called Chanan by people, if we knew that he is called Chanan, it is obvious that we should write "who is called Chanan." But if it is impossible to determine whether he is called Chanan or Chana, we should not write "who is called" at all, but just Elchanan Zev, since that is how he goes up to the Torah and signs his name (Shulchan Aruch, section 10). The general rule is that it is better to enter into a doubt of a deficiency rather than a doubt of a change, because the former does not invalidate while the latter does.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קיו. מעשה באחד שהיה שמו יהושע וכינויו העשיל וכן עולה לתורה וחותם א"ע כן רק בנערותו טעו קצת לקרותו הירשל וכן עד היום מקצתן קורין לו העשיל ומקצתן הירשל ופסקו שיש לכתוב שני הכינויים יהושע המכונה העשיל והמכונה הירש (שם סעי' י"ב) ואין לכתוב הירשל דזהו שם קטנות ודע דאפילו מי שחותם א"ע בשמו וכינויו כרגיל אצלינו שחותמין שלמה זלמן או צבי הירש או יהושע העשיל או יחיאל מיכל מ"מ אין לכתוב בגט שניהם ביחד אלא שלמה המכונה זלמן וכן כולם אא"כ קורין אותו הכל שלמה זלמן דאז יש לכתוב שלמה דמתקרי שלמה זלמן ואין להשגיח עתה בחזנים שאינם בקיאים שקורין לתורה בשם וכינויו דחזנים הבקיאים אין עושין כן דלתורה אין עולין רק בשם הקדש:

116. There was an incident involving a man named Yehoshua whose nickname was Heschel, and he would be called to the Torah with that name and sign his name as such. However, in his youth, there was some confusion and he was occasionally called Hershel. To this day, some people call him Heschel and some call him Hershel. It was ruled that both nicknames should be written, "Yehoshua, also known as Heschel and also known as Hersh" (there, section 12). The name Hershel should not be written because it is a diminutive form. Know that even if someone signs their name regularly with both their given name and nickname, as is customary among us—for example, Shlomo Zalman or Tzvi Hirsch or Yehoshua Heschel or Yechiel Michel—it should not be written in the get (divorce document) as both names together. Instead, it should be written as "Shlomo, also known as Zalman," and similarly for the other names, unless everyone calls him by both names together, such as "Shlomo Zalman." In that case, it should be written "Shlomo, called Shlomo Zalman." One should not pay attention to the non-expert cantors who call people up to the Torah using both their name and nickname, because expert cantors do not do this, as one is called to the Torah only by their sacred name.

קיז. כתב אחד מהגדולים מי ששמה שאסיה טובא וכמעט כל בני העיר קורין אותה טובא לבד אך קצת בני אדם ומביתה וממשפחתה קורין אותה בשני השמות יחד לכתחלה יש לכתוב שני גיטין באחד שאסיה טובא דמתקריא טובא ובשני טובא דמתקריא שאסיה טובא ובדיעבד אם כתבו שאסיה טובא דמתקריא טובא ונתגרשה וקשה להשיג גט אחר יש להכשיר וכן אם כתבו טובא דמתקריא שאסיה טובא או שכתבו רק שאסיה טובא לבד יש להכשיר כשקשה להשיג גט אחר אבל אם כתבו רק טובא לבד אין להכשיר רק במקום עיגון גדול וכן כל כיוצא בזה (שם סעי' ט"ו) ולענ"ד צ"ע מה שהחמיר כל כך (ודו"ק) וכתיבת שם טובא יתבאר אי"ה בשמות נשים ס"ס זה:

117. One of the great authorities wrote that if there is a woman whose name is Shasya Tova, and almost all the inhabitants of the city call her Tova alone, but some people, including those from her household and family, call her by both names together, it is preferable to write two gittin (divorce documents). In one, write "Shasya Tova, who is called Tova," and in the other, write "Tova, who is called Shasya Tova." However, if only one document is written and it states "Shasya Tova, who is called Tova," and she is divorced, and it is difficult to obtain another get (divorce document), it can be validated. Similarly, if it is written "Tova, who is called Shasya Tova," or if it is written only "Shasya Tova," it can be validated when it is difficult to obtain another get. But if it is written only "Tova," it should not be validated except in a case of great necessity to prevent a woman from being left in a state of agunah (a woman who cannot remarry because her husband refuses to grant her a divorce or is missing). And so it is in all similar cases (there, section 15). In my humble opinion, it is questionable why he was so stringent (and examine this closely). The writing of the name Tova will be explained with God's help in the section on women's names in this chapter's conclusion.

קיח. עוד כתב מי ששמו בפי כל נחום שואל וחותם כן ועולה לתורה בשם מנחם שואל אם ידוע שזה המגרש בני משפחתו נקראים נחום ושמם הקדש מנחם וכ"ש אם נודע שכך היה שם המת שנקרא זה על שמו יש לכתוב מנחם שואל דמתקרי נחום שואל אבל אם אין ידוע זה ויש להסתפק שמא מעריסה קראוהו נחום כאשר הוא חותם יש להחמיר וליתן ב' גיטין בראשון מנחם שואל דמתקרי נחום שואל ובשני נחום שואל דמתקרי מנחם שואל עכ"ל ובדיעבד אם גירש בשם נחום שואל לבד כשר דלא גרע מחניכא ודבר פשוט דאם גם עולה לתורה בשם נחום שואל דלכתחלה אין לכתוב רק נחום שואל אף שידוע ששם המת שנקרא זה על שמו היה מנחם שואל ומעריסה קראוהו ג"כ כן מ"מ הרי שם מנחם נשתקע ואין לכותבו וכן באשה ששמה מריאשא אע"פ שע"פ רוב הוא משם מרים מ"מ אם אינה חותמת א"ע מרים אין לכתוב מרים כלל אלא מריאשא לבד כפי הכלל שכתבנו דיותר יש להכניס א"ע בספק חסרון מבספק שינוי וכן כל כיוצא בזה דכלל גדול הוא בגיטין בעניין שמות:

118. Additionally, it was written: One whose name is commonly Nachum Shoel and signs as such, and is called to the Torah by the name Menachem Shoel, if it is known that the divorcer's family calls him Nachum, and his sacred name is Menachem, and especially if it is known that this was the name of the deceased after whom he was named, one should write Menachem Shoel, also called Nachum Shoel. However, if this is not known and there is doubt that perhaps from the cradle he was called Nachum, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he signs, one should be stringent and give two bills of divorce: the first as Menachem Shoel, also called Nachum Shoel, and the second as Nachum Shoel, also called Menachem Shoel. In retrospect, if he divorced using the name Nachum Shoel alone, it is valid, as this is not worse than using a nickname. It is straightforward that if he is also called to the Torah by the name Nachum Shoel, initially one should only write Nachum Shoel, even if it is known that the name of the deceased after whom he was named was Menachem Shoel, and from the cradle he was also called by this name. Nevertheless, the name Menachem has been forgotten, and it should not be written. Similarly, for a woman whose name is Meryasha, although it is commonly derived from Miriam, if she does not sign her name as Miriam, one should not write Miriam at all, but only Meryasha, following the principle we have written that it is better to risk a potential lack rather than a potential change. This applies to all similar cases, as there is a general rule in divorce documents regarding names.

קיט. עוד כתב (שם סעי' כ"ט) אשה ששמה פרידא בילא וכן קורין אותה המיעוט והרוב קורין אותה בילא לבד אם היא דרכה לחתום באגרות פרידא בילא ה"ז עיקר וכותבין פרידא בילא דמתקריא בילא ואם כתבו בילא לבד ג"כ כשר דזהו קיצור השם ואם אינה חותמת עצמה כלל או שחותמת בילא לבד יש לכתוב שני גיטין באחד פרידא בילא דמתקריא בילא בשני בילא דמתקריא פרידא בילא עכ"ל ובדיעבד פשיטא דכשר בבילא לבד ואם כולם קוראין אותה רק בילא גם לכתחלה אין לכתוב רק בילא לבד דשם פרידא הוה כשם הנשתקע:

119. Furthermore, it is written (there, section 29): A woman named Frida Baila, and that is how a minority call her, while the majority call her simply Baila. If her usual practice is to sign letters as Frida Baila, this is considered primary, and one should write "Frida Baila, who is called Baila." If they wrote just Baila, it is also valid, as this is an abbreviation of the name. If she does not sign at all or signs only as Baila, two gittin (divorce documents) should be written: one as "Frida Baila, who is called Baila," and the other as "Baila, who is called Frida Baila," end quote. In retrospect, it is obvious that writing just Baila is valid. If everyone calls her only Baila, then even initially, one should write only Baila, as the name Frida is considered a forgotten name.

קכ. עוד כתב (שם סעי' ל"ו) מי שהיה שמו יעקב יהושע ובאה בתו להתגרש וחקרו אחר חתימתו וראו שהיה חותם עצמו יעקב יושע וידוע שכן היה חתימת אבותיו שנקרא על שמם ויש ספק שמא חתמו כן מצד הקבלה ולא מפני קיצור השם טוב לכתוב שני גיטין אחד בשם יעקב יהושע והשני בשם יעקב יושע ואם הגט הוא ע"י שליח או שהוא שעת הדחק יש להקל בגט אחד בשם יהושע בלבד עכ"ל ודווקא שנתברר שעלה לתורה בשם יהושע (שם סקל"ז):

120. Additionally, it is written (there, section 36): If someone's name was Yaakov Yehoshua and his daughter came to get divorced, and they investigated his signature and saw that he signed himself as Yaakov Yoshua, and it is known that this was the signature of his ancestors from whom he was named, and there is a doubt whether they signed this way due to tradition or because of the abbreviation of the name, it is good to write two bills of divorce: one in the name of Yaakov Yehoshua and the other in the name of Yaakov Yoshua. And if the bill of divorce is through an agent or in a pressing situation, it is permissible to be lenient with one bill of divorce in the name of Yehoshua alone. And specifically, it must be clarified that he was called to the Torah with the name Yehoshua (there, section 137).

קכא. כל שם שהוא בלה"ק הוא בה"א לבסוף וכל שם שאינו בלה"ק כותבין באלף לבסוף והרבה בתנ"ך כן עזרא עמשא עלא עזא מחידא חרשא סיסרא חטיפא פרודא (עזרא א') ומ"מ מצינו גם בה' דליה טוביה אסנה (שם) ולכן בשמות הנשים באלף לבסוף כמו בילא עלקא בשא חשא ואף שקורין הלמד מבילא בסגול וכן הקוף מעלקא והשינין מבשא חשא וכל סגול מושך עי"ן זהו באמצע התיבה ולא בסוף התיבה ולכן שם געליא הגם שהגימל והלמד נקראים בסגול מ"מ אחר הגימל כותבין ע' ואחר הלמד א' וכן כל כיוצא בזה וזה שמצינו בגמ' חומה אשת אביי וחובה אשת רב הונא בה' לבסוף מפני שהשם הוא לשון קדש וה"ה לכינוי הזכרים כל כינוי שהוא בלה"ק כותבין בה' וכל שאינו לה"ק הוא באלף לבסוף (ש"ע סעי' ל"ד) מיהו אם שינה וכתב ה"א במקום אלף או אלף במקום ה"א כשר (ב"ש סק"ן) אבל לכתחלה צריך ליזהר מאד שהרי ראינו בשמות האמוראים בש"ס כולם באלף לבסוף רבא רבינא רב הונא רב חסדא וזה שרבה הוא בה"א משום שבלה"ק יש תיבה זו וירא ד' כי רבה וגו' ולכן כל שם לעז היוצא מלה"ק כמו ששמה שרה וקורין לה סאייה כותבין בה"א (ב"ש בכלליו סעי' ט"ו) וכן כל כיוצא בזה ומ"מ אין כותבין דמתקריא אלא המכונה דסוף סוף כינוי הוא (שם סעי' י"ד):

121. Every name that is in the Holy Tongue (Hebrew) ends with a "hey" (ה) at the end, and every name that is not in the Holy Tongue is written with an "aleph" (א) at the end. Many instances in the Tanach (Bible) are like this: Ezra, Amsha, Ala, Uza, Machida, Charsha, Sisera, Chativa, Peruda (Ezra 1). Nevertheless, we also find names ending with a "hey" such as Dalia, Tovia, Asna (there). Therefore, women's names end with an "aleph" at the end, like Bila, Alka, Basha, Chasha. Even though the "lamed" in "Bila"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is pronounced with a "segol" (vowel sound like "e"), and similarly the "kuf" in "Alka" and the "shin" in "Basha", and every "segol" draws the eye, this is in the middle of the word and not at the end. Therefore, the name "Galia", even though the "gimel" and "lamed" are pronounced with a "segol", nevertheless, after the "gimel" we write an "ayin" and after the "lamed" an "aleph". Similarly, with all similar cases. This is why we find in the Talmud (Gemara) that Chuma, the wife of Abaye, and Chova, the wife of Rav Huna, end with a "hey" because the name is in the Holy Tongue. The same applies to male nicknames: any nickname in the Holy Tongue is written with a "hey", and if it is not in the Holy Tongue, it is written with an "aleph" at the end (Shulchan Aruch, section 34). However, if one changes and writes a "hey" instead of an "aleph" or an "aleph" instead of a "hey", it is valid (Beit Shmuel, subsection 50). But initially, one should be very careful since we see in the names of the Talmudic sages that they all end with an "aleph": Rava, Ravina, Rav Huna, Rav Chisda. And this is why "Rabbah" ends with a "hey" because in the Holy Tongue there is such a word, "and God saw that the wickedness (רבה) of man was great" etc. Therefore, any foreign name derived from the Holy Tongue, like Sarah being called Saya, is written with a "hey" (Beit Shmuel, general rules, section 15). Similarly with all similar cases. Nevertheless, we do not write "called" but rather "nicknamed" because after all, it is a nickname (there, section 14).

קכב. כל כינוי שהוא בלעז כגון לשון אשכנז כשיש ספק אם לכתוב תי"ו או טי"ת כותבין טי"ת כי התי"ו ביכולת לקרות רפוי ויהיה שינוי בהשם וכן כל כיוצא בזה וכל תיבה שיש ספק אם לכתוב חי"ת או כ"ף כגון מיכל איכל כותבין כ"ף מפני שיש מקומות שקורין חי"ת כה"א ויהיה שינוי בהשם וזה אין לחשוש שיקראו הכ"ף דגושה ויהיה ג"כ שינוי דוודאי לא יקראו בדגש דא"כ ה"ל לכתוב קו"ף (ב"ש סקמ"ז) וכן כל כיוצא בזה ואם שינה בדיעבד כשר וגם לכתחלה אין לעשות ספיקות מפני זה אא"כ הספק ברור:

122. Any nickname in a foreign language, such as in the German language, when there is doubt whether to write it with a Tav (ת) or a Tet (ט), it should be written with a Tet (ט), because the Tav (ת) can be pronounced softly and it would result in a change of the name. Similarly, for anything of this sort, and any word where there is doubt whether to write it with a Chet (ח) or a Kaf (כ), such as Michal or Ikal, it should be written with a Kaf (כ), because in some places the Chet (ח) is pronounced like a Heh (ה), resulting in a change of the name. There is no concern that the Kaf (כ) will be pronounced with a dagesh (making it a Kaf) and thus also change the name, because certainly, they will not pronounce it with a dagesh, as if that were the case, it should have been written with a Kuf (ק) (as noted in the Beit Shmuel, Section 147). Similarly, for anything of this sort, even if there was a change after the fact, it is still valid. Initially, one should not create doubts because of this, unless the doubt is clear.

קכג. כלל גדול הוא בשמות דלעולם הולכין אחר השם שקורין אותו ואותה ואין משנין מכפי שקוראין אותם אם לא שידוע שהוא קיצור השם או שם קטנות אבל בעיקר השם אין דורשין דרשות בשמות לומר שנקרא על שם כך וכך וממילא צריכים לשנות בכתיבת זה השם מכפי שקורין אותו דבקל יוכלו לקלקל ולפסול הגט אלא כותבין כמו שהוא נקרא ואף אם השם הוא כשמות הכותים או ששם זה מורה על איזה ריעותא אין אומרים דבוודאי לא נתנו לו שם כזה אלא אין משנין מקריאתו (ב"ש בכלליו סעי' א') וכן אם ידוע איך שחותם א"ע אין משנין כלל אם אינו ע"ה שחותם בשיבושים ואם אין ידוע שמו הולכין אחר השם הנכתב בכתובה (שם) ודע שעכשיו אין להביט על הכתובות מפני שהרבה כותבים שלא בדקדוק השם:

123. A fundamental rule regarding names is that one always goes by the name that they are called, and it should not be changed from how they are called unless it is known that it is an abbreviation of the name or a diminutive name. However, with the primary name, one does not make interpretations of names to say that it is called by such and such a reason, and consequently one would need to change the writing of this name from how it is called, for it is easy to make mistakes and invalidate the get (divorce document). Rather, one writes it as it is called. Even if the name is like the names of non-Jews or if that name indicates some defect, we do not say that they certainly did not give him such a name. Rather, one does not change from how it is called (Beit Shmuel in his general rules, section 1). Similarly, if it is known how he signs his name, there is no change at all unless he is an ignoramus who signs with errors. If his name is not known, one follows the name written in the ketubah (there). And know that nowadays, one should not look at the ketubot because many write them without precision regarding the name.

קכד. כבר נתבאר דקיצור השם א"צ לכתוב רק כותבין שם העיקר מיהו אין קפידא אם רוצה לכתוב שניהם העיקר והקיצור כמו יצחק המכונה איצא וכיוצא בזה ולכן כשרק יש ספק אם הוא קיצור השם אם לאו כותבין שניהם ואם יש לקיצור שם זה שם קודש אחר בוודאי כותבין שניהם וכן אם יש לשם קודש זה כינוי אחר ג"כ צריך לכתוב הקיצור אך אם הקיצור הוא מובלע בעיקר השם כמו אליעזר ליזר או אלעזר לזר או יצחק איצק וכיוצא בזה א"צ לכתוב הקיצור בכל עניין דהרי הוא ממש שם אחד (שם) ומי שיש לו שם קודש ושם חול אם מקדימין שם הקדש כותבין על של חול המכונה ואם מקדימין של חול כותבין על הקדש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דמתקרי וההקדמה תלוי לידע איזה שם הוא העיקר שנתנו לו בעת הוולדו וע"פ הרוב שם הקדש הוא העיקר וכשיש ספק אם לכתוב דמתקרי או המכונה כותבין דמתקרי ואם השני שמות של חול ואין קוראין אותו בשניהם אלא בזה או בזה פשיטא שכותבין דמתקרי דהמכונה אינו אלא כשכינוי זה הוא על שם של קודש ואין לכתוב שם קטנות כמו בערעלא או ליבלי או וועלוועלא אא"כ קורין אותו בפניו כך ואינו מקפיד (שם) וכשרוב בני אדם קוראין אותו בפניו כך אבל למיעוט אין חוששין אף שאינו מקפיד (כ"מ שם) וכן בשמות נשים ויתבאר בריש שמותן ע"ש:

124. It has already been explained that an abbreviation of a name does not need to be written; only the primary name should be written. However, there is no objection if one wants to write both the primary name and the abbreviation, such as "Yitzchak, also known as Itza," and similar cases. Therefore, when there is any doubt whether it is an abbreviation of the name or not, both should be written. If the abbreviation of this name is another sacred name, both should certainly be written. Similarly, if this sacred name has another nickname, the abbreviation should also be written. However, if the abbreviation is embedded within the primary name, such as Eliezer (Leizer) or Elazar (Lazar) or Yitzchak (Itzak), and similar cases, the abbreviation does not need to be written at all since it is essentially one name. For someone who has both a sacred name and a secular name, if the sacred name is mentioned first, the secular name is written as "known as." If the secular name is mentioned first, the sacred name is written as "called." The order depends on knowing which name was primarily given at birth, and generally, the sacred name is the primary one. When there is doubt whether to write "called" or "known as," "called" should be written. If both names are secular and the person is not commonly called by both names but rather by one or the other, it is obvious that "called" should be written since "known as" is only used when this nickname refers to a sacred name. It is not appropriate to write diminutive names such as Berela, Leibeli, or Velvela unless the person is commonly called by these names in their presence and does not object. If the majority of people call him by these names in his presence, it should be written, but for a minority, it is not a concern even if he does not object. The same applies to women's names, as will be explained at the beginning of their section.

קכה. אין לעשות נקודות בגט אפילו בשמות שיש לקרותם בשני פנים כשאינו מנוקד מ"מ אין לעשות נקודות ואם עשה נראה שאינו פוסל את הגט ומ"מ כשיש ספק אם לכתוב ויו או בית רפה טוב יותר לכתוב ויו דבית יכולין לקרות בדגוש ויהיה שינוי וע"פ רוב במקום שצריכים ויו בראש התיבה כותבין שני ווין כמו וואלף ולכן עיר ווילנא נכתבת בשני ווין (חמ"ח) וכן עיר ווארשא וכן באמצע תיבה אם הויו הוא במקום בית כמו זנביל זנוויל כותבין בשני ווין ואם הוא במקום פ' רפה כותבין בחד ויו (שם):

125. One should not place vowel points in a get (divorce document), even for names that can be read in two ways when they are not vowelized. Nevertheless, one should not place vowel points, and if one did, it appears that it does not invalidate the get. However, when there is doubt whether to write a vav or a soft bet, it is better to write a vav, because a bet can be read with a dagesh (dot) and there would be a change. Generally, when a vav is needed at the beginning of a word, two vavs are written, like "Volf." Therefore, the city of Vilna is written with two vavs, and likewise the city of Warsaw. Similarly, in the middle of a word, if the vav is in place of a bet, like "Zanvil" (Zanvil), it is written with two vavs. If it is in place of a soft peh, it is written with one vav.

קכו. בשמות לעז הקמ"ץ מושך אחריו אלף ולא הפתח מיהו לאו כללא הוא דעיר ווארשא דאנציג דנקראין בפתח ומושכין אלף (וכ"כ הט"ג בכ"מ) ועירי נאווהרדק הוא ההיפך דאחר הפתח כותבין אלף ואחר הקמץ אין כותבין (ערש"י כתובות ס"ט: ד"ה ינחם) והחיריק מושך אחריו יוד וכן הצירי כמו בֵּילא רֵיזל וכיוצא בזה וכותבין חד יו"ד דשני יודין אין כותבין אא"כ היוד כשנרגש אחר הפתח כמו בריינא טריינא וכיוצא בזה ואין לשאול לפי הכלל שכתבנו למה כותבין חיה בחד יוד זהו מפני דשני יודין אינם אלא כשהפתח מושך אותם ולא כשהיוד הוא בנקודה בפ"ע אם לא כשהיוד הוא בצירי כמו חיי אבתי או בחיריק כמו שם חיים שהן בשני יודין (ועט"ג בשם פיא) והסגול מושך עי"ן באמצע התיבה דבסוף התיבה הוא באלף כמ"ש והמלאפום מושך ויו ודע דכל הכללים הם ע"פ הרוב ויש יוצא מן הכלל וגם בלה"ק כן הוא כידוע:

126. In foreign languages, the kamatz pulls an aleph after it, but not the patach. However, this is not a strict rule, as in the city of Warsaw and Danzig, which are pronounced with a patach and pull an aleph (as the Taz writes in several places), while in my city of Novardok, it is the opposite: after the patach they write an aleph, and after the kamatz, they do not. (Rashi in Ketubot 69b s.v. "yenachem" explains similarly.) The chirik pulls a yod after it, as does the tzeirei, like Beila, Reizel, and similar names, where a single yod is written. Two yods are not written unless the yod is felt after the patach, like in the names Braiena, Traiena, and similar cases. One should not ask, according to the rule we mentioned, why "Chaya" is written with one yod—this is because two yods are only when the patach pulls them, and not when the yod

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

has its own point, unless the yod is with a tzeirei, like in "Chayei Avotai" or with a chirik, like the name "Chaim," which is written with two yods (and the Taz, in the name of Pia). The segol pulls an ayin in the middle of the word, while at the end of the word it comes with an aleph, as it is written. The mappik pulls a vav. Know that all these rules are according to the majority, and there are exceptions. This is also true in the Holy Tongue, as is well known.

קכז. כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ל"ב אין פוסקין שם האיש ולא שם האשה בשני שיטין אבל בשיטה אחת אפשר שפוסקין קצת שמות שסובלין כן דומיא דכדר לעומר וכן עמנו אל ואם כתב תיבה אחת לא הפסיד ושם ידידיה אם יחלק לשתי תיבות כשר ובלבד בשיטה אחת ופדה צור ועמי נדב תיבה אחת עכ"ל ויש מי שהכריע להלכה למעשה דלכתחלה יכתוב שמות הללו בשני תיבות כעין תיבה אחת כמ"ש בסי' קכ"ו לעניין די תיהויין ודי תיצביין ורק בשם ידיד יה יהיה יותר נראה כשני תיבות מתיבה אחת ובפדה צור ועמי נדב יהיה יותר נראה כתיבה אחת משני תיבות ובדיעבד כשכתבם תיבה אחת לגמרי או שני תיבות לגמרי הגט כשר (ג"פ ס"ק קל"ד) ושם יום טוב דומה לידידיה וכן שם טוב (שם) דבאמת כל שם שיש לו מ"ם סתומה בסופו או נו"ן ארוך בסופו בוודאי הם שני תיבות ורק ליזהר לכותבם בשיטה אחת (שם) דבשני שיטות וודאי פסול ולכן בשם בן ציון יכתוב כשני תיבות אך לא לגמרי כשני תיבות ובאלו השמות יום טוב שם טוב בן ציון אף אם כתבם בשני שיטין וכבר ניתן הגט והוא מקום עיגון יש להכשירם (ט"ג בל"ש סק"ג) ושם בת שבע י"א דהוה חד תיבה ממש (יש"ש וב"ש בשמות נשים אות ב') וכן משמע בגמ' (סנה' ק"ב.) ויש מי שאומר שהן שתי תיבות (ט"ג שם אות ד' בשם ס"ש) וצריך לכתוב בשיטה אחת ושיהא נראה כשתי תיבות ובדיעבד אם כתבו תיבה אחת יש לסמוך אדעה ראשונה (שם) ושמות אביגדור ושניאור הוה תיבה אחת וכן אביעזר (יש"ש) ויש מי שחולק בשם אביעזר (ט"ג באות א' סקט"ז) ולכן יש לכותבו בחד תיבה ושיהא נראה קצת ג"כ כשני תיבות ואבי העזרי כותבין בשני תיבות ובחד שיטה (ב"ש שם):

127. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Siman 32 that one should not write the name of a man or a woman in two lines, but in one line it is possible to write some names that can bear this, similar to "Chedar Laomer" and "Immanuel." And if he wrote one word, he has not lost. And the name "Yedidiah" if divided into two words, is valid, provided it is in one line. And "Peda Tzur" and "Ami Nadav" are considered one word, end quote. There are those who ruled practically that initially, one should write these names as two words in a manner similar to one word, as written in Siman 126 regarding "Di Tehoyeiyn" and "Di Teitzavieyn." And only the name "Yedid Yah" would appear more like two words than one word, and "Peda Tzur" and "Ami Nadav" would appear more like one word than two words. And if, after the fact, they were written as one word completely or as two words completely, the get (divorce document) is valid (Gra, Siman 134). And the name "Yom Tov" is similar to "Yedidiah," and likewise "Shem Tov" (there). Indeed, any name that ends with a closed mem or a long nun is certainly two words and only needs to be written in one line (there). In two lines, it is certainly invalid. Therefore, in the name "Ben Tzion," he should write it as two words but not completely as two words. And in these names "Yom Tov," "Shem Tov," and "Ben Tzion," even if they were written in two lines and the get has already been given and it is a case of potential agunah (chained woman), they should be validated (Taz, Siman 3). And the name "Bat Sheva" some say it is indeed one word (Yam Shel Shlomo and Beit Shmuel in women's names, letter B') and this is also implied in the Gemara (Sanhedrin 102a). And there are those who say it is two words (Taz, there, letter D' in the name of Sifsei Shlomo) and should be written in one line and appear as two words. And if, after the fact, it was written as one word, one can rely on the first opinion (there). And the names "Avigdor" and "Shneor" are one word, and likewise "Aviezer" (Yam Shel Shlomo). And there are those who disagree regarding the name "Aviezer" (Taz, letter A' Siman 16). Therefore, it should be written as one word and appear somewhat as two words. And "Avi HaEzri" is written in two words and in one line (Beit Shmuel, there).

קכח. כתב רבינו הרמ"א בס"ס זה כל כינוי שמשתנה מכח לשון המדינות כמו ליב שיש מדינות מדברים לשון קלילא ליב ובמקצת מדינות מדברים ליבא או ליוא וכן בכינוי וואלף שקורין אותו במדינות אלו כך ובמדינות אחרות וואלפא או וואלבליין או וואלפליין או בכינוי מענדל שיש מדברים מנדיל וכל כיוצא בזה וכן בקריאת התיבות כגון בקצת מדינות שקורין גומפרעכט או גומפרחט או שהלשונות מתחלפות בקריאת הב' או פ' או ויו כגון זנביל או זנוויל פייפש ווייבש שמקצת מדינות מדברים יותר בלשון רפה הולכין אחר לשון בני אדם במדינה שנותנין בו הגט ואין להקפיד בזה איך נמצאו השמות והכינויין כתובין כי כל אחד כתב כפי לשון מדינתו ולכן סדר הגיטין משונים זה מזה בעניין זה והעיקר כאשר כתבתי כן נ"ל להורות אמנם אם אין ידוע לשון המדינות אין לשנות ממה שנמצא בדברי הקדמונים ומ"מ בדיעבד אם שינה באחד מאלו הדברים כשר כנ"ל עכ"ל וכל זה בלשונות לעז אבל השמות הנמצאים במקרא אין הולכין אחר שינוי לשון המדינות וכותבין כפי מה שנכתב בפסוק כמו שם יוסף שיש שקוראין יוזעף ויש שקוראין יאסעף כותבין בכל מקום יוסף ושם שנמצא לפעמים מלא ולפעמים חסר הולכין אחר הרוב:

128. Rabbi Moshe Isserles (known as the Rema) wrote at the end of this section: Any nickname that changes due to the language of the countries, such as "Leib," which in some countries is spoken as "Lib" in a lighter language, and in some places is spoken

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as "Leiba" or "Liova." Similarly, the nickname "Wolf," which is called in these countries "Wolf" and in other countries "Wolfa" or "Wolflin" or "Wolflain," or the nickname "Mendel," where some say "Mandel" and the like. Also, in the pronunciation of words, such as in some countries where they say "Gomprecht" or "Gomprecht," or the languages differ in the pronunciation of the "B" or "P" or "V," such as "Zanvil" or "Zanvil," "Faifish" or "Vayvish," where some countries speak more softly. We follow the language of the people in the country where the get (divorce document) is given, and there is no need to be particular about how the names and nicknames are written, as each person writes according to the language of their country. Hence, the order of gittin (divorce documents) differs in this matter, and the main point is as I have written. This is how it seems to me to instruct. However, if the language of the countries is not known, one should not deviate from what is found in the words of the ancients. Nevertheless, retroactively, if one changed in any of these matters, it is valid as I have mentioned. All of this applies to foreign languages, but the names found in the scripture are not subject to changes in the language of the countries and are written as they are in the verse. For example, the name "Yosef," which some call "Yozef" and some call "Yasef," is written everywhere as "Yosef." For a name that is sometimes written fully and sometimes without certain letters, we follow the majority.

קכט. ואחרי דברי רבינו הרמ"א אלה מבואר דאין להשגיח בכתיבת פרטי השמות על מחברי בעלי השמות אלא צריכין להבין ולהשכיל הלשון המדובר במדינה שכותבין בו הגט ולכן גם אנחנו לא נביא רק מעט מהשמות והם השמות המצוים אצלינו במדינתינו ליטא ורייסין שמבטא אחד לשני המדינות וכן ברוסיא הקטנה אבל מדינת וואלין פאדליא ומעט ממדינת אוקריינא נשתנה מבטאם משלנו וכן מבטא אנשי פלוניא נשתנה מבטאם משלנו וכ"ש מדינות אשכנז עסטרייך צרפת וענגלאנד ואמעריקא וכן ספרד ופורטגאל והאלאנד ויתר המדינות לא ילמדו מהכתוב כאן על מבטאים שלהם והלא תראה שם בשא פעשא קורין בוואלין ובפולין באסיל פעסיל והרבה כיוצא בהן וכללי דיני השמות הלא בארנו בסייעתא דשמיא ודינים אלו שוים בכל המדינות:

129. And after the words of our teacher, the Rema, it is clear that one should not pay attention to the specific writing of names by the authors who list names. Rather, one needs to understand and comprehend the language spoken in the country where the get (divorce document) is written. Therefore, we will only bring a few names, and they are the names commonly found in our region, Lithuania and Reisin, where the pronunciation is similar in both regions, and also in Little Russia. However, the pronunciation in the region of Volhynia, Podolia, and a bit from the region of Ukraine differs from ours. Similarly, the pronunciation of the people of Poland differs from ours, and certainly the regions of Germany, Austria, France, England, America, as well as Spain, Portugal, Holland, and other countries, should not learn from what is written here about their pronunciations. And you will see there that in Sha Pesha, they call it in Volhynia and Poland "Basil Pesil" and many similar cases. The general rules of names we have already explained with the help of Heaven, and these laws are the same in all countries.

קל. ואלו הן השמות המצויות אצלינו אברהם אבא אבלי אהרן אריה אריל ארא ארקא ארצא אליהו אליה אליעזר אלעזר אביגדור אורי אלכסנדר איסר אלחנן אייזיק אלימלך אפרים אלקנה אליקים אביעזר איצל איזק איסק איצק אשר אנטשיל. בנימין בינוש ברוך בער בעריל ברונא בונם בענדיט ביניא בינקא בעניא בצלאל בן ציון בעז ברך ברכיה. גד גדליה גרונם געציל גוטיל גוטמן גרשון גרשם געגרא גבריאל גימפל. דוד דן דאניא דאנקא דניאל דאדקא דוב. הלל הושיל הושקא האשא העשיל הושיע הירש הערש הערץ הערציל הענדיל הענוך. ואלק או פלק וואלף וועלויל וויליא וועלציק. זבולון זכריה זאב זלמן זוסמאן זושא זיסל זימל זיסקינד זעליק או זעליג זעקא זאוויל זנוויל. חיים חייקל חזקיה חצקיל חנניה חלאוונא חלוינא חנן חניא. טביה טוביה טדרס טודרוס טרייטל טאדיל. יצחק יוסף יוזפ יהודה יודא יודל יודקא יששכר יעקב יהונתן יונתן יאסיל יאשקא יעקיל יוחנן יחיאל יקותיאל ירחמיאל יהושע יושע ישעיה ירמיה יחזקאל ידידיה ישראל יום טוב ירחם יואל יוזל יוזף יונה יאניא. כתריאל כלב. ליב לוי לויק ליפא ליפמן ליזר לאזר לעמיל לפידות ליאקום לימא ליאמא. משה מאיר מיכל מיכאל מרדכי מנחם מענדיל מנדיל מנצזא או מנטזא מענכין מענכיל מנשה מנוס מן מניא מנוח משלם מתת מתתיהו מוניא מאניא מוליא מלך מֵיצַא מֵיקא. נתן נטע נח נחום נחמן נחמיה ניסן נתנאל נפתלי נאשא או נאשקא. סעדיה סענדער סיני. עקיבה עובדיה עוזר עזרא עזריאל עבר עמרם. פנחס פינא פינקא פרץ פסח פישא בצירי פישל פישקא פלטי פלטיאל פייוול פייבוש פייטל פולט. צבי צדוק צמח. קושא קושקא קוליא קאפיל קלונימוס קלמן קים קדש. ראובן רובצא רֶובא. שאול שואל שוקל שמואל שמעלקא שכנא שלמה שלום שבתי שעפסיל שמחה שמריה שמעריל שמעון שמשון שמשול שניאור שעפטיל. תנחום תניא. ועתה נבארם בפרטיות בס"ד:

130. And these are the names common among us: Abraham, Abba, Avli, Aaron, Aryeh, Ariel, Ara, Arka, Artza, Elijah, Eliyahu, Eliezer, Elazar, Avigdor, Uri, Alexander, Isser, Elchanan, Isaac, Elimelech, Ephraim, Elkana, Eliakim, Aviezer, Itzel, Isaac, Itzchok, Asher, Antshil. Benjamin, Binosh, Baruch, Ber, Beril, Brona, Bunem, Bendit, Binya, Binka, Benya, Bezalel, Ben-Zion, Boaz, Berach, Berachiah. Gad, Gedaliah, Gronem, Getzil, Gutiel, Gutman, Gershon, Gershom, Gera, Gabriel, Gimpel.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

David, Dan, Daniyah, Danka, Daniel, Dadka, Dov. Hillel, Hoshil, Hoshka, Haasha, Heshil, Hoshia, Hirsch, Hersh, Hertz, Hertzil, Hendil, Henoch. Valk or Falk, Wolf, Velvel, Volya, Veltsik. Zebulun, Zechariah, Zev, Zalman, Zussman, Zusha, Zisel, Zimel, Ziskind, Zelik or Zelig, Zeka, Zavil, Zanvil. Chaim, Chaykel, Hezekiah, Chatzkel, Hananiah, Hlawna, Hloina, Chanan, Chanya. Tuvia, Tobias, Tedres, Todros, Treitel, Tadiel. Isaac, Joseph, Yosef, Judah, Yuda, Yudel, Yudka, Issachar, Jacob, Jonathan, Yonatan, Yasil, Yashka, Yakil, Yohanan, Yechiel, Yekutiel, Yerachmiel, Joshua, Yosua, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Yedidiah, Israel, Yom Tov, Yiracham, Joel, Yozel, Yozef, Jonah, Yania. Katriel, Caleb. Leib, Levi, Levik, Lipa, Lipman, Lizer, Lazar, Lemil, Lapidot, Liakum, Lima, Lima. Moses, Meir, Michael, Mikhail, Mordechai, Menahem, Mendel, Mendel, Mencza or Mentza, Menkin, Menkil, Manasseh, Menos, Menya, Menuch, Meshulam, Mattathias, Muniya, Manya, Mulya, Melech, Meitza, Meika. Nathan, Neta, Noah, Nachum, Nachman, Nehemiah, Nissan, Nathaniel, Naphtali, Nasha or Nashka. Saadia, Sender, Sinai. Akiva, Obadiah, Ozer, Ezra, Azriel, Ever, Amram. Phineas, Pina, Pinka, Peretz, Pesach, Pisha with Tzirei, Pishl, Pishka, Palti, Paltiel, Feivel, Feibush, Feitl, Polt. Tzvi, Zadok, Tzemach. Kusha, Kushka, Kulya, Kapil, Kalonymus, Kalman, Kim, Kodesh. Reuben, Rubtsa, Ruba. Saul, Shoel, Shukel, Samuel, Shmelka, Shachna, Solomon, Shalom, Shabtai, Shepsil, Simcha, Shemaria, Shemaril, Shimon, Samson, Shamsul, Schneur, Sheptil. Tanchum, Tania. And now we will explain them in detail with the help of God.

קלא. אברהם א"צ לכתוב המכונה אברעמיל או אברעמקא אברמקא דכל זה הוא קיצור השם וגם שם קטנות אבל המכונה עבר או עברלין י"א דיש לכתוב דאינו דומה כ"כ הברתם לאברהם וי"א דא"צ (ב"ש בשמות וט"ג) ויותר נראה שכותבין ואינו דומה לאברעמיל אברעמקא דלאיש נכבד לא יקראוהו בפניו כן אבל עבר קוראין בפניו ועבריל נ"ל שהוא שם קטנות אבל מי שקורין אבא ושמו הקדש הוא אברהם צריך לכתוב אברהם דמתקרי אבא כיון שהוא שם עברי ולא שם לעז ואף שחותם אברהם אבא מ"מ אין כותבים ביחד דאינו אלא כינוי לאברהם וזה שחותמין בשני השמות הוה כמו שחותמין דוב בער זאב וואלף יחיאל מיכל (ט"ג אות א' סקל"ו) ואם כינויו אבלי כותבין אברהם המכונה אבלי ואף שי"א שא"צ לכתוב הכינוי כלל (ט"ז) מ"מ העיקר שכותבין (ע"ש) אהרן שקורין אותו ארא בקמץ האלף או בפתח או ארקא או ארצא א"צ לכתוב הכינוי כי הוא רק קיצור השם וגם אינו דרך כבוד (וכ"מ בב"ש) וכן אריל א"צ לכתוב ואריה ע"פ רוב כינויו ליב אמנם לאו כללא הוא דיש שקורין אותם אריה ואין להם כינוי כלל וצריך המסדר לדרוש אחר זה:

131. Abraham does not need to write "referred to as Avramil" or "Avramka" or "Avramka" because all these are abbreviations of the name and also names of diminutives. But if he is referred to as "Avar" or "Avarlin," some say it should be written because it does not resemble Abraham so much, and some say it is not necessary (Beit Shmuel on Names and TaZ). It seems more correct that these should be written, as it is not similar to "Avramil" or "Avramka," as a distinguished person would not be called by these names in his presence, but "Avar" is called in his presence, and "Avaril" seems to me to be a diminutive name. However, if someone is called "Aba" and his holy name is Abraham, it is necessary to write "Abraham who is called Aba" since it is a Hebrew name and not a foreign name. Even though he signs as "Abraham Aba," nevertheless, they should not be written together because it is merely a nickname for Abraham. This double-signing is similar to signing "Dov Ber," "Ze'ev Wolf," or "Yechiel Michel" (TaZ, letter Aleph, subsection 36). If his nickname is "Avali," they write "Abraham referred to as Avali," even though some say it is not necessary to write the nickname at all (Taz), but the main principle is to write it (see there). For Aaron who is called "Ara" with a kamatz under the aleph or with a patach, or "Arka" or "Arza," it is not necessary to write the nickname because it is merely an abbreviation of the name and also not respectful (and similarly in Beit Shmuel). Likewise, "Aril" does not need to be written, and for Aryeh, his nickname is usually "Leib." However, this is not a general rule as there are those who are called "Aryeh" and have no nickname at all, and the officiant needs to inquire about this.

סימן קל

א. דיני עידי הגט וחתימתן איך ומה. ובו ס"ג סעיפים:
כבר נתבאר בר"ס ק"ך דקיי"ל כר"א דאמר ע"מ כרתי ומן התורה א"צ כלל עידי חתימה ורק מתקנת ר"ג הוא מפני תקון העולם ובדיעבד אם ניתן הגט בע"מ בלבד כשר ויתבאר עוד בסי' קל"ג ומיהו לכתחלה אין להכשיר בלא ע"ח דהרי עכ"פ תקנוה חכמים ואף שכתבנו שם דלכמה מרבותינו לא היתה התקנה שיפסול בלא זה מ"מ מאחר שנהגו לחתום עדים בכל הגיטין אם יתנו גט זה בלא עדים אין לך לעז גדול מזה וא"כ כל זמן שלא נשאת ואין ראוי לחוש לעיגון יכתבו גט אחר (יש"ש פ"ד סי' מ"א וכ"כ הב"מ):

1. **Rules of the witnesses of the get and their signatures: how and what. It contains 63 sections:**
It has already been explained at the beginning of section 120 that we follow Rabbi

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Eliezer who says that the condition (of the get) effects the divorce, and from the Torah, there is no need at all for witnesses of the signature. Only as a decree from Rabban Gamliel was it instituted for the betterment of the world. And after the fact, if the get was given with the condition alone, it is valid. This will be further explained in section 133. However, ideally, it should not be deemed valid without witnesses of the signature, for the sages instituted it. And although we wrote there that according to several of our rabbis, the decree was not to invalidate it without this, nevertheless, since it has become customary to sign witnesses on all gittin, if this get is given without witnesses, there is no greater disparagement than this. Therefore, as long as she is not remarried and there is no concern for her becoming an agunah (a woman bound to her marriage), they should write another get (Yam Shel Shlomo, Chapter 4, section 41; similarly, Beit Meir).

ב. ואע"פ שחתימות העדים אינו אלא מפני התקנה מ"מ צריך להיות שני עדים כשרים גמורים כבכל עדות של תורה ואפילו עד אחד פסול פוסל הגט כמ"ש הרמב"ם בפ"א דין י"ז היו עדיו מתוכו פסולין אפילו אחד פסול ואחד כשר ונתנו לה בפני שני עדים כשירים ה"ז פסול שנמצא כמזוייף מתוכו עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע בסי' זה סעי' י"ז וכך אמרו חז"ל (ד'.) מודה ר"א במזוייף מתוכו שהוא פסול והטעם דילמא אתי למיסמך עלייהו (תוס') ופסול מדרבנן ועמ"ש בסעי' מ"ט:

2. And even though the signing of witnesses is only due to enactment, nevertheless, there must be two fully valid witnesses as in any testimony of the Torah. And even one invalid witness invalidates the get (divorce document), as the Rambam writes in Chapter 1, Law 17: “If its witnesses from within are invalid, even if one is invalid and one is valid, and it was given to her in the presence of two valid witnesses, it is invalid, as it is found to be forged from within.” These are the words of the Rambam. Similarly, the Tur and Shulchan Aruch write in this chapter, Section 17. And thus the Sages said (4a), Rabbi Eliezer agrees with respect to a get that is forged from within that it is invalid. The reason is that perhaps one might come to rely on it (Tosafot), and it is invalid by Rabbinic decree, and see what I wrote in Section 49.

ג. ויש להסתפק אם אין חתום בו רק עד אחד כשר אם מקרי מזוייף מתוכו במה שאין בו שני עדים ומצד הסברא היה נראה שכשר בדיעבד ולא גרע מאין עליו עדים כלל ובזה לא שייך דילמא אתי למיסמך עליה דהכל יודעים דעד אחד לאו כלום הוא וראיתי מי שפסק כן (ב"ש סקל"א) אבל מדברי הרמב"ם פ"ג דין ח' מתבאר לא כן דהביא בשם מי שסובר דבמזוייף מתוכו הגט בטל מן התורה והשיג עליו דאין פסולו אלא מדרבנן וחשיב שם גם אם אין בו רק עד אחד כשר בלבד ע"ש ש"מ דמדרבנן פסול עכ"פ וראיתי מי שסובר כן ע"פ דברי רמב"ם אלו (לח"מ פ"א הי"ז) ומ"מ נ"ל עיקר כדעה ראשונה דאין טעם לפסול בזה וגם מדברי מרן הכ"מ שם נראה כן שכתב שהרמב"ם סובר דכל מקום שאין פסולו ניכר כמו שחתמו שלא לשמה פסול מדרבנן ובמקום שפסולו ניכר כמו בהרחקת שני שיטין כשר בע"מ ע"ש והרי בעד אחד בלבד וודאי פסולו ניכר ולכן נ"ל דוודאי למאן דסובר דהוא פסול תורה שפיר גם זה פסולו מן התורה כיון שאין בו אלא עד אחד אבל למאן דס"ל דפסולו רק מדרבנן אין הפסול רק כשיש לחוש לקלקול והרמב"ם לא כתב זה בתוך הפסולים רק לאותה דעה שסוברת דפסולו מן התורה ולא חשש לבאר דלדידיה אין כאן פסול כלל ומיהו למעשה יש להחמיר דפשטות דבריו אינו מורה כן (וצ"ע על הב"ש שלא הזכיר דברי הרמב"ם ולא דברי הלח"מ):

3. It is questionable if a document is signed by only one valid witness, whether it is considered internally falsified because it lacks two witnesses. Logically, it would seem that it is valid post facto and is not worse than a document without any witnesses at all. In such a case, there is no concern that someone might rely on it, as everyone knows that one witness alone is not sufficient. I have seen that some rule accordingly (Ba'er Heitev, section 131). However, from the words of Maimonides in Chapter 3, Law 8, it appears otherwise. He brings the opinion of those who hold that a document internally falsified invalidates the get (divorce document) according to Torah law. He disputes this, saying that its invalidity is only rabbinical, and he considers even a document signed by only one valid witness to be invalid. It is evident that rabbinically it is invalid in any case, and I have seen those who hold this view based on Maimonides (Lechem Mishneh, Chapter 1, Law 17). Nevertheless, it seems to me that the primary opinion is the first one, that there is no reason to invalidate it in this case. Furthermore, from the words of Maran Kessef Mishneh there, it seems that Maimonides holds that whenever the invalidity is not evident, such as when signed not for its sake, it is invalid rabbinically. But when the invalidity is evident, such as when there is a space of two lines, it is valid post facto. Therefore, with only one witness, its invalidity is certainly evident. Hence, it seems to me that certainly, according to those who hold it is invalid by Torah law, this too is invalid by Torah law since there is only one witness. But for those who hold that its invalidity is only rabbinical, it is invalid only when there is a concern for error. Maimonides did not write this among the invalid cases, but according to the opinion that its invalidity is by Torah law, not explaining that, according to him, there is no invalidity at all. However, in practice, one should be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stringent, as his words do not clearly indicate this. (It is puzzling that the Ba'er Heitev did not mention the words of Maimonides or the Lechem Mishneh).

ד. דיני פסולי עדות נתבאר בח"מ סי' ל"ג ול"ד ובגיטין מחמרינן עוד לכתחלה שלא לחתום בעד אף אם מדינא כשר מפני קרובתו כמו שני בשלישי ואפילו קרוב רחוק יותר מזה אין מניחים לחתום לכתחלה וכן קרוב ונתרחק דמדינא כשר או מחותנים בעלמא דכשירים לעדות אין מניחין לחתום בגט וטוב להדר אחר סופר שלא יהא קרוב לאיש ולאשה דלהפוסקים דמכשרי בכתב סופר ועד הרי נחשב כעד ובוודאי נכון ליזהר שלא יהא קרוב להם וכל זה היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר אין קפידא בדבר גם נהגו שלא יהא הסופר קרוב להעדים דכיון שהעדים מעידים שהבעל צוה להסופר לכתוב הגם שהם מעידים על הבעל לא על הסופר (ב"י) מ"מ נראה כמעידים על קרוב וכ"ש אם נוטל הרבה שכר כתיבה (עב"י) וכולם לא יהיו קרובים לרב המסדר הגט וכן שלא יהיה אחד מהעדים בעל מום וטוב לחוש לכל זה לכתחלה אם אפשר בכך דבכלל היה מהרי"ל ז"ל מדקדק אחרי עדים הגונים וסופר הגון ובשעת הדחק לא היה מקפיד על הסופר (ד"מ אות י"ח) ואם עד אחד קרוב לעד השני מדינא פסול ונכון להתרחק מעד ממזר ופצוע דכא וכרות שפחה וערל שמתו אחיו מחמת מילה אף שכשרים לעדות מדינא כמ"ש שם ומי שחשוד על העריות שרגיל להתייחד עמהן וקול יוצא עליו ואין בזה עדות ברורה נתבאר בח"מ שם דפסול מדינא לעדות אשה שמפני תוקף יצרו רוצה שתהיה פנויה ושכיחא ליה והגם שאין זה שייך רק להעיד שמת בעלה או גירשה (רש"י סנה' כ"ו:) דשייך בזה חשדא ולא לחתום על גט לפנינו מ"מ וודאי דאין להחתימו על גט אשה וגם בשעת הדחק נ"ל להרחיק מזה העד:

4. The laws regarding disqualified witnesses are explained in Choshen Mishpat, sections 33 and 34. In the context of gittin (divorce documents), we are even more stringent initially, avoiding having certain individuals sign as witnesses even if they are technically valid according to the law due to their relationship, such as a second-degree relative to a third-degree relative. Even more distant relatives are not allowed to sign initially. Similarly, a relative who has become distanced, who is technically valid by law, or mere in-laws who are valid for testimony, are not allowed to sign a get. It is preferable to find a scribe who is not a relative of either the husband or the wife. According to those authorities who validate a scribe's writing as equivalent to testimony, it is essential to ensure the scribe is not related to them. All this is applicable when possible, but when not possible, it is not a concern. Additionally, it is customary that the scribe should not be a relative of the witnesses, since the witnesses testify that the husband instructed the scribe to write, and although they are testifying about the husband, not the scribe, it still appears as though they are testifying about a relative. This is especially true if the scribe is paid a significant fee for writing (according to the Avnei Nezer). None of the individuals involved should be related to the rabbi overseeing the get process, and none of the witnesses should have a physical defect. It is advisable to be stringent about all these matters initially if possible. The Maharil was meticulous about having proper witnesses and a proper scribe, although in urgent situations, he was not strict about the scribe. If one witness is a relative of another, they are disqualified by law. It is appropriate to avoid having a witness who is a mamzer, or one with a crushed testicle, or one who has undergone amputation, or an uncircumcised man whose brothers died due to circumcision, even though they are technically valid for testimony by law, as stated there. Someone suspected of licentious behavior, who is used to being secluded with women and has a bad reputation, is disqualified by law from testifying about a woman's status due to his strong desire for her to be single and available to him. Although this primarily relates to testifying that her husband has died or divorced her (Rashi, Sanhedrin 26a), and not signing a get in front of us, it is certainly not appropriate to have him sign a get. Even in urgent situations, it is advisable to avoid using this witness.

ה. והנה כל מ"ש הם חומרות והידורים בגט ובשעת הדחק אינם מעכבים ובפרט לקורבת הרב המסדר הגט היא חומרא יתירא דהמסדר אינו עושה כלום רק שמלמדן סדר הגט (וכ"מ בד"מ אות י"ז) ומ"מ מאחר שאנו מחמירין להצריך ב"ד לגט פשיטא שיש להחמיר בו הרבה דדיין קרוב פסול מדינא וכן אין לעדים להיות קרובים לדיינים כמ"ש בח"מ סי' ל"ג ואף החולקים בממון כמ"ש שם משום דלא בעינן בממון עדות שאתה יכול להזימה מודים בשארי איסורים:

5. And behold, all that is mentioned are stringencies and enhancements regarding a get (divorce document), and in pressing circumstances they are not essential. Particularly regarding the closeness of the rabbi arranging the get, it is an excessive stringency, for the arranger does nothing except instruct them in the order of the get (as is implied in Darkei Moshe section 17). Nevertheless, since we are stringent in requiring a court for a get, it is obvious that there should be many stringencies, for a close relative judge is invalid by law. Similarly, witnesses should not be relatives of the judges, as stated in Choshen Mishpat section 33. Even those who disagree in monetary matters, as stated there because we do not require testimony in monetary cases that can be refuted, agree in other prohibitions.

ו. מדינא יכולים להיות ע"מ אנשים אחרים שלא היו עידי חתימה ואין לפוסלם מטעם דבר ולא חצי דבר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שנתבאר בח"מ סי' ל' דהא כמו שבעדות חזקת ג' שנים כשירים ג' כיתי עדות מטעם דא"א לראות ג' שנים כאחת ובע"כ נפרדות הן כמו שבארנו שם סעי' ט"ז כמו כן החתימה בע"כ קודמת להמסירה ולבד זה הא ע"מ א"צ לעידי חתימה דבעידי מסירה בלבד כשר לכל הדעות ולהרי"ף והרמב"ם גם בעידי חתימה בלבד כשר כמ"ש בסי' ק"ך וא"כ שני עדות נפרדות הן (סנהדרין פ"ו. וע"ש בתוס' ד"ה מתוך) ומ"מ נוהגין לכתחלה להחמיר גם בזה כמ"ש רבינו הרמ"א סוף סעי' א' וז"ל גם נוהגין ליקח עידי חתימה לע"מ והם יראו שהבעל צוה לסופר לכתוב כדי שיהיה הכל נעשה בפני כת אחד של עדים עכ"ל עוד כתב שלא יחתמו העדים רק בדיו וקולמס של בעל כמו הסופר וכמ"ש לעיל סי' ק"ך עכ"ל ופשוט הוא:

6. According to the law, it is permissible for other people to act as witnesses for the delivery (of a document) who were not the signing witnesses, and they are not disqualified due to the concept of "a matter and half a matter" as explained in Choshen Mishpat, Siman 30. For just as in the testimony of possession for three years, three sets of witnesses are valid because it is impossible to observe three years all at once and they must necessarily be separate, as we explained there in Siman 16, similarly, the signing (of a document) necessarily precedes its delivery. Furthermore, witnesses for the delivery do not need to be signing witnesses, for according to all opinions, it is valid with only witnesses for the delivery. According to the Rif and the Rambam, it is even valid with only signing witnesses, as stated in Siman 120. Therefore, these are two separate testimonies (Sanhedrin 6a, and see there in Tosafot s.v. "mitoch"). Nevertheless, the custom is to be stringent initially in this matter as well, as Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote at the end of Siman 1: "The custom is also to take signing witnesses for the delivery, and they will see that the husband instructed the scribe to write, so that everything is done in the presence of one set of witnesses." He also wrote that the witnesses should sign only with the husband's ink and quill, like the scribe, as stated above in Siman 120. This is obvious.

ז. מתקנת ר"ג שיהיו עידי החתימה מפרשין שמותיהם בחתימתם (ל"ו.) דמעיקר הדין א"צ לפרש שמותם וכך שנו חכמים (שם) בראשונה היה כותב אני פלוני חתמתי עד ע"ש דאין הכוונה פלוני ראובן או שמעון אלא פלוני ממש (כ"מ מרש"י) ובתוספתא ספ"ז הגירסא יותר מבוארת אני עד חתמתי עד ע"ש וכשהיו צריכין לקיים חתימתן היו צריכים לחזר אחרי שטרות אחרים שחתימתם דומה לזו ונתקיימו בב"ד כיון שלא היו יודעים מי הם העדים (רש"י) והתקין ר"ג שיהא מפרשין שמותיהן מפני תקון העולם כדי שבקל יכלו לקיים חתימתן וכך היו חותמין ראובן בן יעקב עד או אף בלא שם אביו רק ראובן עד או בלא שמו רק בשם אביו בן יעקב עד וכך פירשו חז"ל במשנה (פ"ז:) איש פלוני עד כשר בן איש פלוני עד כשר איש פלוני בן איש פלוני ולא כתב עד כשר ע"ש ועכשיו מחמרינן לכתוב איש פלוני בן איש פלוני עד אבל אם כתב רק איש פלוני ולא כתב עד או בן איש פלוני ולא כתב עד פסול משום דחיישינן שמא לא כתב זה לשם עדות כלל אך כשכתב שמו ושם אביו וודאי דלשם עדות חתם וכך פסקו כל הפוסקים ובש"ע סעי' י"א (ואין לטעות מלשון הירושלמי על משנה זו דבכל גווני כשר גם בלא עד ע"ש חדא דניכר שם שנשתבשה הגירסא ועוד דלמסקנא שם משמע לא כן וע"ש בפ"מ):

7. From the decree of Rabban Gamliel, the witnesses signing a document must clarify their names in their signatures (36a). By the letter of the law, it was not necessary to clarify their names. The sages originally taught (ibid.) that the witness would write, "I, Ploni, signed as a witness," not meaning specifically "Ploni Reuven" or "Ploni Shimon," but just "Ploni" (as evident from Rashi). In the Tosefta, the version is clearer: "I am a witness, I signed as a witness" (ibid.). When it was necessary to validate their signatures, they had to compare with other documents where their signatures appeared to ensure consistency because it was not known who the witnesses were (Rashi). Therefore, Rabban Gamliel decreed that they should clarify their names for the betterment of society so that their signatures could be easily validated. Hence, they would sign "Reuven ben Yaakov witness" or even without the father's name, simply "Reuven witness," or without the name, just "ben Yaakov witness." This is how the sages explained in the Mishnah (7b): "Ploni witness" is valid, "ben Ploni witness" is valid, "Ploni ben Ploni" without writing "witness" is valid (ibid.). Now we are stringent and require writing "Ploni ben Ploni witness." However, if one only wrote "Ploni" without "witness" or "ben Ploni" without "witness," it is invalid because we suspect it was not written for the purpose of testimony at all. But when both his name and his father's name are written, it is certainly for the purpose of testimony. This is the ruling of all the authorities and in Shulchan Aruch, section 11. (One should not be mistaken by the language of the Jerusalem Talmud on this Mishnah, which seems to allow all forms even without "witness," as it is evident that the text is corrupted, and the conclusion there implies otherwise. See there in detail.)

ח. זה שפסול בשמו לבדו בלא עד וכן בשם אביו כמ"ש היינו בדליכא ע"מ (ב"ש סקכ"ב) ואין לשאול דבליכא ע"מ בלא"ה פסול להרבה פוסקים כמ"ש בסי' ק"ך ובסי' קל"ג די"ל דוודאי כן הוא אלא דבכל הגיטין כשבאה להנשא מתירין אותה ע"י ע"ח בלבד דאמרינן דמסתמא היו ע"מ ג"כ דזהו עיקר התקנה להפוסקים דפסלי בלא ע"מ ובגט זה כשאין חתום עד אין מתירין אותה להנשא אם לא תביא ע"מ לפנינו (שם) ונ"ל דגם אם לא כתב כלל שמו אלא שחתם אני עד כקודם תקנת ר"ג ג"כ כשר אם תביא ע"מ לפנינו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דלא יהא אלא כגט בלא ע"ח כלל דאין סברא כלל לומר שנחשוב זה כמזוייף מתוכו דהא אין זה זיוף אלא שלא נעשה כתקנה ואין לסמוך על חתימה זו אך לשיטת הרי"ף והרמב"ם דמכשרי בעידי חתימה בלבד כמ"ש שם בוודאי אין להכשיר הגט כשלא היה ע"מ כלל אם לא חתמו כהתקנה ופסול הגט מדרבנן (כנלע"ד) אבל ראיתי להרשב"א ז"ל (בהשולח ל"ו.) שכתב וז"ל ומיהו בדיעבד אפשר דלא מיפסל גיטא בהכי אפילו לר"מ דהא לא תקנו אלא כדי שיהא עדים מצוים לקיימו ולא דנפיק מיניה מידי אחרינא לא לאיסורא ולא לממונא ואי משום כך אמאי מיפסל גיטא עכ"ל וכ"כ רבינו ירוחם (הובא בב"י) וכיון שלר"מ כשר כ"ש לדידן דקיי"ל כר"א עוד כתב הרשב"א דתקנה דפרישת שמות בעדים לא היתה רק לר"מ ולא לר"א ע"ש ומדברי הרמב"ם והטור וכל הפוסקים לא משמע כן ועוד דהא עיקר תקנת ר"ג בחתימת עדים הוא לר"א כדי שלא תצטרך להביא ע"מ כמבואר בש"ס דע"י ע"ח יקויים הגט וכשלא יפרשו שמותיהם עדיין הקיום לא בנקל יהיה ואפשר דגם הרשב"א לא קאמר אלא דלר"א אין עיכוב בדבר דלא יהא אלא כע"מ בלבד וזה וודאי דכן הוא כמ"ש (עב"ש סק"א שכתב והיינו טעמא דהרשב"א ורי"ו שכתבו דא"צ שיפרשו את שמותם עכ"ל והב"מ תמה עליו איפא ראה זה ולפמ"ש א"ש ודברי הב"ש כנים וז"ש דל"ק אלא דאין עיכוב לא משמע כן למעיין בחידושיו שם אלא משמע דגם לכתחלה לא צריך):

8. This disqualification by name alone without a witness, or by the name of the father as mentioned, is valid when there are no witnesses (see Beit Shmuel 22). One should not ask that in the absence of witnesses, it is anyhow disqualified according to many authorities as mentioned in Siman 120 and Siman 133. It can be said that certainly, this is so; however, in all divorce documents, when she comes to remarry, we permit her based on a single witness alone, as we say that presumably there were also witnesses, for this is the main decree according to those authorities who disqualify without witnesses. In this divorce document, when there is no witness signed, we do not permit her to remarry unless she brings witnesses before us (as stated there). It seems to me that even if he did not write his name at all but signed "I am a witness" as before the decree of Rabban Gamliel, it is also valid if she brings witnesses before us. It should be treated no differently than a divorce document without any witnesses at all, for there is no reason to consider this as a forgery from within since it is not a forgery but merely not done according to the decree. And we should not rely on this signature. However, according to the opinion of the Rif and the Rambam, who validate with witnesses' signatures alone, as mentioned there, certainly, the get (divorce document) cannot be validated if there were no witnesses at all unless they signed according to the decree, and the get is rabbinically disqualified (as it seems to me). But I have seen that the Rashba of blessed memory (in the Sholeach 36) wrote, "However, in retrospect, it is possible that the get is not disqualified even according to Rabbi Meir, for they only decreed so that witnesses would be available to validate it and not that something else would result from it, neither for prohibition nor for monetary matter, and if for this reason, why should the get be disqualified?" And so wrote Rabbeinu Yerucham (brought in Beit Yosef). And since according to Rabbi Meir it is valid, all the more so according to us who hold according to Rabbi Eliezer. The Rashba also wrote that the decree of stating names in witnesses was only according to Rabbi Meir and not Rabbi Eliezer. And from the words of the Rambam and the Tur and all the authorities, it does not seem so. Furthermore, the main decree of Rabban Gamliel regarding the signing of witnesses is according to Rabbi Eliezer, so that there should be no need to bring witnesses, as explained in the Talmud, that through the witnesses' signatures the get is validated. And when names are not specified, the validation will not be easy, and it is possible that even the Rashba did not say otherwise but that according to Rabbi Eliezer there is no hindrance in the matter, and it is merely like lacking witnesses. This is certainly so, as written (Beit Shmuel 1 who wrote, "And this is the reasoning of the Rashba and Rabbeinu Yerucham who wrote that there is no need to specify their names," and the Beit Meir was puzzled by this, and according to what I have written, it is clear, and the words of the Beit Shmuel are correct, and what he wrote, that it is not difficult, but it does not seem so to one who examines his innovations there, but it seems that even initially there is no need).

ט. ודע דזה שכתבנו דקודם התקנה לא היה העד מפרש שמו כלל כן פירש"י והרשב"א שם וכן מוכח להדיא מתוספתא שהבאנו וראיתי שיש שתפסו בדעת הטור שהוא מפרש שגם קודם התקנה היה חותם שמו ותקנת ר"ג היתה לכתוב גם שם אביו (ב"י) ולפ"ז צ"ל מ"ש בגמ' שם בראשונה היה כותב אני פלוני חתמתי עד זהו ככל פלוני שבש"ס כלומר שמו מבואר ומאד תמיהני דהא משנה מפורשת היא (פ"ז:) דאיש פלוני עד כשר ולפ"ז בהכרח לדחוק ולומר דהמשנה נשנית קודם התקנה ובאמת יש מי שכתב כן (לח"מ פ"ד הלכה ך') ולפ"ז צ"ל דגם כל סוגיית הש"ס שם דמקשה וליתכשר ביעקב עד הוא ג"כ לפי מה שקודם התקנה (שם) והדברים תמוהים מאד ולא ידעתי מקום לתפוס כן בדעת הטור שהרי הביא המשנה כצורתה ע"ש:

9. And know that what we have written, that before the enactment, the witness would not specify his name at all, so explained Rashi and the Rashba there, and it is explicitly proven from the Tosefta that we brought. And I have seen that there are those who understand the opinion of the Tur that he interprets that even before the enactment, he would sign his name, and Rabban Gamliel's enactment was to also write his father's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

name (Beit Yosef). And according to this, we must say that what is stated in the Gemara there, "Initially, he would write, 'I, so-and-so, signed as a witness,'" this is like any so-and-so in the Talmud, meaning his name is specified. And I am very puzzled because there is an explicit Mishnah (Gittin 7:6) that says "so-and-so is a valid witness," and according to this, we must forcefully explain and say that the Mishnah was taught before the enactment. And indeed, there is someone who wrote this (Lechem Mishneh, Hilchot Edut 4:10). And according to this, we must say that the entire discussion in the Talmud there, which questions "and let Jacob be a valid witness," is also according to what was before the enactment (there). And these matters are very puzzling, and I do not know the basis for such an understanding in the opinion of the Tur, for he brings the Mishnah as it is there.

י. ועל הרמב"ם יש לתמוה שלא הביא כלל דיני המשנה אלא כתב בפ"א דין כ"ד וז"ל אע"פ שחתימת העדים בגט מדבריהם התקינו שיהא העדים מפרשין שמותיהן בגט עכ"ל ובפ"ד בנוסח הגט כתב פלוני בן פלוני עד ולמה לא ביאר דבפלוני עד כשר וכן בבן פלוני עד וכן בפלוני בן פלוני בלא עד ויותר מזה קשה דלמה לא ביאר דבפלוני בלבד או בן פלוני בלבד פסול וראיתי מי שהקשה עליו (לח"מ ומה שר"ל שהולך בשיטת הטור לבד שא"א לומר כן כמ"ש דבריו צ"ע ע"ש):

10. And it is puzzling regarding the Rambam who did not bring at all the laws of the Mishnah but wrote in Chapter 1, Law 24, as follows: "Even though the witnesses' signatures on a get (divorce document) are by rabbinic decree, they instituted that the witnesses should specify their names in the get." And in Chapter 4, in the format of the get, he wrote: "So-and-so, son of so-and-so, a witness." And why did he not clarify that "so-and-so, a witness" is valid, and similarly "the son of so-and-so, a witness," and similarly "so-and-so, the son of so-and-so" without "a witness"? And more difficult than this, why did he not clarify that "so-and-so" alone or "the son of so-and-so" alone is invalid? And I have seen someone who raised a difficulty against him (Lechem Mishneh, and what he means is that he follows the method of the Tur alone, which cannot be said, as his words are problematic. See there).

יא. אמנם לענ"ד הדבר ברור דהרמב"ם ז"ל היתה לו גירסא אחרת בהמשנה כמו שראיתי בכמה משניות שיש גירסא איש פלוני עד כשר בן איש פלוני עד כשר לא כתב עד כשר וכן מוכח להדיא מדבריו בפי' המשניות שם על משנה הקודמת שכתב וז"ל לפי שאדם חותם שמו בעדות בג' עניינים או שיכתוב שמו בלבד כגון שיכתוב פלוני או יכתוב בן פלוני ולא יכתוב שמו או שיכתוב שמו והוא פלוני עד עכ"ל הרי דס"ל להדיא דגם בשמו בלבד בלא עד ובלא שם אביו כשר וא"כ בזה שכתב שהתקינו שיהא העדים מפרשין שמותיהן כלול הכל דאיך שיכתוב כשר ובפ"ד בנוסח הגט כתב כפי המורגל לכתחלה לכתוב באופן היותר נאות וכמו שאנו עושין ולפ"ז להסוברים דבע"ח בלבד כשר כשר בכל גווני אך אם חותם שמו או שם אביו אפילו אם לא נסבור כסברת הרשב"א שבסעי' ח' דלהרשב"א כשר גם כקודם התקנה (וצ"ל דגירסתו בגמ' שם דפריך וליתכשר ביעקב עד לא גריס שני תירוצים אלא תירוץ בתרא בלבד):

11. However, in my humble opinion, it is clear that Maimonides, of blessed memory, had a different version of the Mishnah, as I have seen in several mishnayot where the version "So-and-so, a valid witness, the son of So-and-so, a valid witness" is written, not just "a valid witness." This is explicitly proven from his words in his commentary on the Mishnah there on the previous Mishnah, where he wrote: "Because a person signs his name on testimony in three ways: either he writes only his name, such as writing 'So-and-so,' or he writes 'the son of So-and-so' without his name, or he writes his name and 'witness.'" Thus, it is clear that he holds that even writing only one's name without 'witness' and without the father's name is valid. Therefore, in this case where he wrote that they instituted that witnesses should specify their names, it includes everything—however it is written, it is valid. And in chapter 4 on the formula of the get (divorce document), he wrote that it is customary to initially write in the most proper manner, as we do. According to this, those who hold that writing only "the son of So-and-so" is valid will find it acceptable in all forms. However, if he signs only his name or his father's name—even if we do not hold like the view of the Rashba in section 8, that according to the Rashba it is valid even before the enactment (and it must be said that his version of the Gemara there, which raises the difficulty of 'and it should be valid with Yaakov as a witness,' does not include two answers but only the latter answer).

יב. ויש מי ששאל שאלה גדולה דכיון דעיקר תקנה שיפרשו שמותיהן היתה בשביל שתשיג קיום על החתימות וא"כ עתה שהב"ד לוקחין תיכף את הגט מהאשה ומצניעין אצלם כמ"ש לקמן בסדר הגט בסי' קנ"ד ולמה לן עתה לפרוש השמות של העדים ואין לומר דבאמת א"צ והרי רבותינו בעלי הש"ע קבעו דין זה אף דס"ל דהגט לא נשאר ביד האשה (ב"ש סק"א) וקורעין אותו ואין זה שאלה כלל דאלמלי תקנת ר"ג היתה רק על גט אשה שפיר אבל באמת תקנתו היתה על כל השטרות (תוס' ריש גיטין) והא דתנן העדים חותמין על הגט כל שטר קרוי גט (שם) דתקון העולם מפני קיום השטר שייך בכל השטרות וכן מוכח להדיא בסוגיא שם (ל"ו.) דפריך מקרא דירמיה דמיירי בשטר מקח וממכר (עש"ך ח"מ סי' כ"ח סקי"ד) ובשארי שטרות וודאי דגם עתה תקון גדול הוא כדי שיהא ביכולת לקיימו וממילא דא"א להקל בגט אשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נגד שארי שטרות אם לא כשיש תקנת עגונה בזה כמו בעדים שאין יודעים לחתום שיתבאר בסי' זה אבל בפרישת שמות אין כאן תק"ע דמה הפסד יש להם אם יחתומו כתקנת ר"ג ולפיכך נוהג גם עתה:

12. There was someone who asked a significant question: since the primary purpose of specifying their names was to ensure the validation of the signatures, and now the court immediately takes the get from the woman and keeps it with them, as we will explain later in the order of the get in Siman 154, why do we still need to specify the names of the witnesses? One cannot say that it is truly unnecessary, because our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, established this rule even though they held that the get does not remain in the woman's possession (Beit Shmuel, Siman 1) and it is torn up. This is not a question at all, because if Rabban Gamliel's enactment was only for a woman's get, it would be fine, but in truth, his enactment was for all documents (Tosafot at the beginning of Gittin). The Mishnah states that witnesses sign the get, and every document is called a get (there), as the enactment for the betterment of the world regarding the validation of the document applies to all documents. This is also clearly proven in the Talmud there (36a), which raises a question from the verse in Jeremiah, which refers to a deed of purchase and sale (as explained in the Shach, Choshen Mishpat, Siman 28, Sif Katan 14), and in other documents. Certainly, even now, it is a significant enactment so that it can be validated. Consequently, it is impossible to be lenient with a woman's get compared to other documents, except when there is a special provision for an agunah (a woman who is unable to remarry), such as with witnesses who cannot sign, as will be explained in this Siman. But regarding specifying the names, there is no provision for an agunah, for what loss is there if they sign according to Rabban Gamliel's enactment? Therefore, it is still practiced today.

יג. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' י"א די"א מאחר דסגי אם כתב יוסף עד א"כ בן יעקב לא צריך למיכתב ואם טעה או שינה בו אין לפסול וכמ"ש לעיל סי' קכ"ח בכיוצא בזה ואין לסמוך ע"ז רק בשעת הדחק ובמקום עיגון עכ"ל דבאמת כבר בארנו שם סעי' ד' דכלל זה שכתבו הפוסקים דשינוי אינו פוסל במקום שהחסרון אינו פוסל אינו אלא בדבר שאין השינוי גלוי לכל כמו מקום לידה אבל בדבר שהשינוי גלוי לכל פוסל השינוי ע"ש אמנם זהו רק בהאיש והאשה שיוציאו לעז על הגט שיאמרו שאחר גירשה או אחרת נתגרשת אבל בעדים אף אם יאמרו שהעד הוא איש אחר מ"מ מה בכך גם האחר כשר לעדות ולא דמי לשינוי מקום עמידת העדים שבשם שהשקר גלוי לכל אך לא כל הפוסקים סוברים כן שיש שפוסלים בכל עניין כמ"ש שם סעי' מ"ה ע"ש וגם יש שסוברים דכל מה שצריך לכתחלה לכתוב השינוי פוסל בו אף שהחסרון אינו מעכב בדיעבד כמ"ש בסי' קכ"ט סעי' ח' (הגר"א סקכ"ז) ולכן וודאי דאין לסמוך ע"ז רק בשעת הדחק ובמקום עיגון ונראה דה"ה אם טעה בשמו ג"כ יש להכשיר במקום עיגון ושעת הדחק דהא בבן יעקב עד בלבד ג"כ כשר (ב"ש סק"ך) אבל יש פוסלין בשינוי שמו של העד (שם בשם רש"ך) ודע דכל מקום שהטעות אינו פוסל גם חק תוכות אינו פוסל (שם) וכן אם היה טעות בתיבת עד ג"כ אינו פוסל דא"צ לזה (שם) דזה שתקנו לחתום עד הוא רק בגט אשה מפני שכל הגט הוא לשון הבעל לכך כותב עד כלומר אני מעיד על זה ואינו מעכב כלל ואין הטעות פוסל בו וכן חק תוכות כמ"ש:

13. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 11 that some say that since it suffices if one writes "Yosef" up to "son of Yaakov," there is no need to write further. If there was a mistake or a change in it, it should not be invalidated, as we mentioned above in section 128 in similar cases. However, one should only rely on this in pressing circumstances or in cases of potential hardship. Indeed, we already explained there in section 4 that the general rule stated by the authorities, that a change does not invalidate in cases where a lack does not invalidate, only applies to matters where the change is not apparent to everyone, such as the place of birth. But in matters where the change is apparent to everyone, the change invalidates, as noted there. However, this applies only to the man and woman who might cast aspersions on the get (bill of divorce), claiming that someone else divorced her or that another woman was divorced. But regarding witnesses, even if they claim that the witness is a different person, what of it? The other person is also fit to testify. This is not the same as changing the witnesses' standing place, where the falsehood is evident to all. Not all authorities agree with this; some invalidate in all cases, as noted there in section 45. Also, some hold that any change that should be ideally written invalidates, even if the lack does not invalidate after the fact, as written in section 129, subsection 8 (Gra, note 27). Therefore, one should certainly only rely on this in pressing circumstances or in cases of potential hardship. It seems that if there was a mistake in his name, it should also be validated in cases of hardship or pressing circumstances, as even "son of Yaakov" alone is valid (Beit Shmuel, note 20). However, some invalidate a change in the witness's name (there, in the name of Rashach). Note that wherever a mistake does not invalidate, a hollow letter engraving also does not invalidate (there). Similarly, if there was a mistake in the word "witness," it also does not invalidate, as it is not necessary (there). The requirement to sign as a witness is only in a woman's get, since the entire get is in the husband's language, and thus he writes "witness," meaning "I testify to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this." It is not a requirement, and a mistake does not invalidate it, nor does hollow letter engraving, as noted.

יד. לא יחתום העד עצמו או לאביו בשם רב או חכם אלא פב"פ וכן לא יחתום חניכתו אלא שמו הקדש בלבד וכן אם יש לו שם במקום אחר א"צ לחתום רק שמו שבכאן וכמ"ש בסי' קכ"ט סעי' ע"ט ע"ש וכל דבר שיש בו קצת ספק כיצד כותבין אין ראוי לכתחלה לחתמו כי אין ליכנס לכתחלה לספיקות בלי צורך ולכן אין חותמין לעד מי שאביו הוחלף וה"ה לכל כיוצא בזה ולכתחלה נזהרים בחתימות העדים בכל דבר שנזהרין בכתיבת הגט הן דבעינן כתיבה תמה ומוקף גויל וכל כיוצא בזה (לשון הרמ"א):

14. A witness should not sign his name or his father's name with the title "Rabbi" or "Sage," but rather with his personal name and his father's name. Similarly, he should not sign with his nickname, but only with his formal name. If he has a different name in another place, he does not need to sign with that name, but only with the name by which he is known here, as stated in section 129, paragraph 79. Any matter that has even a slight doubt about how it should be written should not be signed initially, because one should not initially enter into uncertainties without necessity. Therefore, if a witness's father's name is confused, it is not signed, and the same applies to all similar cases. Initially, one must be cautious with the witnesses' signatures in all matters that one is cautious about in writing a get (bill of divorce), such as requiring complete writing, surrounding parchment, and all similar matters (language of the Rema).

טו. העדים צריכים לחתום למטה תחת שיטה אחרונה זה תחת זה ואם חתמו למעלה קודם הגט או מן הצדדים או לאחוריו פסול וכך שנו חכמים במשנה (פ"ז:) וכן הדין בכל השטרות כמ"ש בח"מ ריש סי' מ"ה ותקנת חכמים היא כדי שלא יזייף לכתוב למטה מה שירצה ואפילו אם אינו יכול לזייף כגון דכתוב בו שריר וקים ובגט כדת משה וישראל או שחתום עד אחד מלמטה ורק השני חתם למעלה או מן הצד או לאחוריו פסול כיון שלא נעשה כתקון חכמים כמ"ש שם (תוס' ר"פ ג"פ ד"ה פשוט וכ"כ שם הש"ך סק"א) וגם תקנו חכמים שיחתומו זה תחת זה ולא זה אחר זה בשורה אחת מפני החשש דשמא יחתוך כל מה שלמעלה וקודם החתימות יכתוב שראובן לוה ממנו מנה ויהיה שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת דגובין בו וכמ"ש בח"מ סי' מ"ד ואע"ג שנתבאר שם דאם השטר מסיים באמצע שיטה יכולין לחתום זה אחר זה מ"מ בגט א"א להיות כן דכותבין י"ב שיטות שלימות (נ"ל):

15. The witnesses must sign below, under the last line, one below the other. If they signed above, before the get (bill of divorce), or on the sides, or behind it, it is invalid. Thus, the Sages taught in the Mishnah (Gittin 87b). This law applies to all documents, as stated in Choshen Mishpat, the beginning of Siman 45. This is a rabbinic enactment to prevent falsification by writing anything they want below. Even if falsification is not possible, such as when it is written "valid and established" or in a get "according to the law of Moses and Israel," or if one witness signs below and the second signs above, on the side, or behind it, it is invalid because it was not done according to the enactment of the Sages, as stated there (Tosafot, beginning of Chapter 3 of Gittin, s.v. "Pashut" and similarly in Shach, Siman 1). Furthermore, the Sages decreed that they should sign one below the other and not on the same line, due to the concern that someone might cut off everything above the signatures and write before them that Reuven borrowed money from him, making it a document with its witnesses on one line, which can be collected upon, as stated in Choshen Mishpat, Siman 44. Even though it is explained there that if the document ends in the middle of a line, they can sign one after the other, in a get it is not possible to do so because twelve complete lines are written (it seems to me).

טז. וכן לא יניחו אויר כשיעור שני שיטין בין הכתב לחתימות כמו בכל השטרות ואם הניחו כתב הטור שהגט פסול ואפילו בע"מ פסול וזה גרע מדבר שיכול להזדייף דכשר בע"מ כמ"ש בסי' קכ"ד דבכאן יש חששא שמא תמלא הריוח באיזה תנאי לטובתה ולא יהיה ניכר הריעותא כלל (ב"ש סק"ב) אבל הרמב"ם ז"ל בפ"א מכשיר בע"מ והקשו עליו דהא יש חשש כמ"ש (עב"י ולח"מ) ולי נראה שטעמו הוא דלא גרע מנייר שיכול להזדייף ואדרבה בכאן הזיוף יותר רחוק דהא בסוף הגט כתוב כדת משה וישראל וזה הוא כשריר וקים בשארי שטרות ואם תוסיף תנאי בהשני שיטין יהיה ניכר הזיוף ונהי שביכולתה לכתוב עוד פעם כדת משה וישראל והוא כשר כתרי שריר וקים שנתבאר בח"מ סי' מ"ד מ"מ יהיה הדבר תמוה דהא לכתחלה אין לעשות כן כמ"ש שם ולא אתו למסמך על ע"ה בלבד ונהי דמטעם זה לא מכשרינן בריחוק שני שיטין בע"ח בלבד כשרואין פעם אחד כדמו"י מ"מ כשיש ע"מ למה לא נכשיר אבל במה שנתבאר כשחתמו מלמעלה או מן הצד או מאחוריו הכל מודים דכשר בע"מ דהא נראה לפנינו שאין כאן ע"ח ובהכרח שצריכה להביא ע"מ והוה ככתב על דבר שיכול לזייף (ב"ש סק"ו):

16. Similarly, one should not leave a space equivalent to the size of two lines between the writing and the signatures, as is done with other documents. If such a space is left, the Tur wrote that the get (divorce document) is invalid, and even with witnesses, it is invalid. This is more stringent than the issue of potential forgery, which is valid with witnesses as it says in Siman 124. Here, there is a concern that the woman might fill the space with some condition favorable to her, and the flaw will not be noticeable at

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

all (Beit Shmuel, Section 2). However, the Rambam in Chapter 1 rules it valid with witnesses. There is a challenge to his ruling since there is such a concern (as noted by Avnei Miluim and Lechem Mishneh). It appears to me that his reasoning is that it is no worse than a document that can potentially be forged, and indeed, the forgery here is less likely. At the end of the get, it is written "according to the law of Moses and Israel," which is considered firm and established as in other documents. If she adds a condition in the two-line space, the forgery will be noticeable. Although she could write "according to the law of Moses and Israel" again, it would be like two firm and established statements, as explained in Choshen Mishpat, Siman 44. However, this would be surprising as it is not initially intended to be done that way, as mentioned there. Therefore, people would not rely solely on an uneducated person. Consequently, for this reason, we do not validate a space of two lines without witnesses alone, even if "according to the law of Moses and Israel" is seen once. However, when there are witnesses, why should we not validate it? But, as explained, if they signed above, to the side, or behind it, everyone agrees that it is valid with witnesses, as it is evident to us that there are no witnesses, and necessarily she must bring witnesses, and it is like writing on a document that could be forged (Beit Shmuel, Section 6).

יז. כתבו הטור והש"ע סעי' ב' שיתחיל בראש שיטה שלא ישאר חלק בגליון הגט לפני חתימתן עכ"ל ותמוה לי דהא טעם פסול זה הוא רק אם העדים חתומים בשורה אחת זה אח"ז כדי שלא יזייף לעשות שטר שהוא ועדיו בשיטה אחת כמ"ש בסעי' ט"ו ונתבאר בח"מ סי' מ"ה וכיון שנתבאר שהעדים יחתומו זה תחת זה שוב אין כאן חשש זה ועל הטור ל"ק דבאמת לא כתב האי דינא שיחתומו זה תחת זה ואדרבה בסדר הגט להרא"ש מבואר שיכולים לחתום בשורה אחת ע"ש אבל על הש"ע שכתבו זה בסעי' א' קשה ונ"ל דהנה גם בכתובים זה תחת זה עדיין יש חשש אם ישאר חלק דשמא יחתוך למעלה ועל החלק יכתוב אני החתום מטה חייב לראובן מנה ויהיה שטר בחת"י הלוה אלא דחשש זה הוא על העד עצמו שלא יתבע מהעד וכשיחתומו בשיטה אחת החשש הוא על אחר שלא יעשה שטר בעדים ולכן על חששא דאחריני אין אנו סומכים במה שלא ישאר חלק לפני החתימות דשמא לא יזהרו בזה ומצרכינן עוד הרחקה שיחתומו זה תחת זה ודין זה הוא עצה טובה להעד עצמו (ולכן לא הגיה הרמ"א בסעי' ב' ודו"ק):

17. The Tur and the Shulchan Aruch wrote in section 2 that one should begin at the top of the line so that no blank space remains in the margin of the get (bill of divorce) before the signatures. This is perplexing to me because the reason for this invalidation is only relevant if the witnesses are signed on the same line one after the other, to prevent forgery by making a document appear as though it and its witnesses are on one line, as stated in section 15 and clarified in Choshen Mishpat section 45. Since it has been clarified that the witnesses sign one below the other, this concern no longer exists. Regarding the Tur, there is no difficulty because he indeed did not write this law that they must sign one below the other. On the contrary, in the order of the get according to the Rosh, it is explained that they can sign on the same line. But regarding the Shulchan Aruch, which wrote this in section 1, it is difficult. It seems to me that even if they are written one below the other, there is still a concern if a blank space remains, for perhaps someone will cut above and write on the blank space "I, the undersigned, owe Reuven a maneh," and it would become a document with the borrower's signature. However, this concern is about the witness himself, that the witness would not be summoned. When they sign on one line, the concern is about someone else who might make a document with witnesses. Therefore, regarding concerns about others, we do not rely on the fact that no blank space remains before the signatures, for perhaps they will not be careful about this. Thus, we also require the additional safeguard that they sign one below the other. This law is good advice for the witness himself (and therefore the Rema did not comment on section 2, and take note of this).

יח. צריכין העדים ליזהר לכתחלה שמי שחותם קודם בהגט יחתום ראשון ואחריו יחתום השני דאם השני יחתום קודם ישארו שני שיטין בין חתימתו להגט ויהיה פסול לשעה ומ"מ בדיעבד אם חתם האחרון תחלה ואח"כ הראשון כשר וא"צ לכתוב גט אחר אפילו כשיש ביכולת לכתוב גט אחר:

18. The witnesses must initially be careful that the one who signs first on the get [divorce document] should sign first, and after him, the second should sign. For if the second signs first, there will remain two lines between his signature and the get, and it will be invalid at that moment. Nevertheless, after the fact, if the last one signed first and then the first one, it is valid, and there is no need to write another get, even if it is possible to write another get.

יט. ולא יהיה בין הגט לחתימת העדים כתוב שום דבר אחר שלא מעניין הגט משום דאיכא למיחש שמא לא חתמו העדים אלא על אותו דבר ואפילו לא כתוב איזה עניין אלא שאילת שלום בעלמא חיישינן שמא לא כיוונו לחתום אלא על השאילת שלום וכך אמרו חז"ל (ב"ב קע"ו.) שאלו פסול ושאלו כשר וביאור הדברים אם נכתב השאלות שלום בלא ויו החיבור חיישינן שמא אין חתימתן רק על השאלות שלום אבל אם כתוב ושאלו בויו החיבור כשר שהויו חוזר על של מעלה ועל הכל חתמו וכתב הרמב"ם ז"ל בספ"ד דאם נמסר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הגט בע"מ בכל גווני כשר ואם נתן לה בע"ח בלבד (דאיהו ס"ל דבע"ח ג"כ כשר) ונכתב שאלו בלא ויו החיבור ה"ז ספק מגורשת ע"ש ואע"ג די"ל דכיון שאין העדות מתברר ומוכח מתוך הגט הוי כאין עדים כלל ולא הוה גט מ"מ יש לפסוק לחומרא דהוה גט ספק (ר"ן פ"ט דגיטין) אמנם במקום שמוכח להדיא שהעדים אין כוונתם על גט זה ואין כאן ע"מ גם להרמב"ם אין זה גט כלל (ב"ש סק"ד):

19. And nothing should be written between the get (divorce document) and the signatures of the witnesses that is not relevant to the get, because there is concern that perhaps the witnesses only signed on that matter. Even if nothing significant is written, but merely a greeting, we are concerned that perhaps they only intended to sign on the greeting. Thus, our Sages said (Bava Batra 176a): “If it is written as ‘hello,’ it is invalid, but if it is written as ‘and hello,’ it is valid.” The explanation is that if the greeting is written without a connecting vav (the Hebrew letter for "and"), we worry that their signature is only on the greeting. But if it is written with a connecting vav, it is valid, because the vav connects it to what is above, and they signed on everything. The Rambam (Maimonides) wrote in Chapter 4 of the Laws of Divorce that if the get is delivered conditionally, in any case it is valid. And if he gave it to her only with witnesses (as he holds that witnesses alone also make it valid), and it was written as ‘hello’ without the connecting vav, she is in a doubtful state of being divorced. And even though one could say that since the testimony is not clarified and proven from the get itself, it is as if there are no witnesses at all, and it is not a get, nevertheless, one should rule stringently that it is a doubtful get (Ran, Chapter 9 of Gittin). However, in a case where it is clear that the witnesses did not intend to sign this get, and there is no conditional delivery, even according to the Rambam, it is not a get at all (Beit Shmuel, Section 4).

כ. אף כשחותמין למטה צריך שיהיו גב החתימות כלפי הגט כלומר שיחתומו כפי דרך כתיבה שלמעלה אבל אם היו רגלי החתימות כלפי הגט כלומר שהפכו הנייר צד עליון לתחתון וחתמו הגט פסול ואפילו אם עד אחד חתום כך פסול דחתימה זו לאו כלום היא ונשאר רק עד אחד ואם היו ע"מ כשר דאין זה כמזוייף מתוכו אלא כבלא ע"ח:

20. Even when signing below, the backs of the signatures need to face the get, meaning they should sign in the same direction as the writing above. However, if the feet of the signatures face the get, meaning they turned the paper upside down and signed, the get is invalid. Even if only one witness signed this way, it is invalid, because such a signature is considered nothing, leaving only one valid witness. If it was done by minors (under the age of majority), it is valid, as this is not considered internally forged but rather as if there were no witnesses at all.

כא. כתב רבינו הרמ"א בסעי' ז' דיבק שני עורות ביחד ע"י דבק וכתב עליהם גט פסול מספק עכ"ל והפסול הוא משם דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים וכך אמרו חז"ל (ד':) והדבק אינו עושה כנייר אחד והנה כבר תמהנו בס"ס קכ"ד על הרמב"ם והטור והב"י שלא הזכירו דין זה בשום מקום וע"ש מה שכתבנו בזה ורבינו הרמ"א תפס כפשטא דש"ס דבשני ספרים פסול מן התורה מיהו למעשה אם כתב הגט על שני ניירות ונתן לה אזלינן לחומרא בכל גווני והוה גט ספק דאיך לא ניחוש לדעת רבותינו אלה דמשמע דלא ס"ל האי דינא וכ"ש שבארנו שם דלרש"י ז"ל (סוטה י"ח.) ברור הוא דזה שאמרו חז"ל אינו להלכה אלא לריה"ג בלבד ע"ש אבל התוס' תפסו כן להלכה ע"ש:

21. Our master, the Rema, wrote in section 7: "If one glued two pieces of parchment together with adhesive and wrote a get (divorce document) on them, it is invalid out of doubt." And the reason for the invalidation is because the Torah said "a book" and not two or three books. And so our Sages said (20b): "And the adhesive does not make them like one piece of parchment." And behold, we have already wondered in Siman 124 about the Rambam, the Tur, and the Beit Yosef who did not mention this law anywhere, and see there what we wrote about this. And our master, the Rema, took the straightforward meaning of the Talmud, that with two books it is invalid by Torah law. However, in practice, if one wrote the get on two pieces of parchment and gave it to her, we go stringently in all aspects, and it is a doubtful get. For how can we not be concerned about the opinion of these great rabbis, from which it seems they did not hold this law? And certainly, as we explained there, according to Rashi (Sotah 18a), it is clear that this statement of our Sages is not the halacha except according to Rabbi Yehuda HaNasi alone, see there. But Tosafot took this as the halacha, see there.

כב. אמנם גם על רבינו הרמ"א יש לתמוה דהא בתפילין קיי"ל דדבק או תפירה עושה שני ניירות כאחד (מנחות ל"ד:) וכ"כ התוס' שם (ל"ב. ד"ה דילמא) ואע"ג דלעניין שופר קיי"ל בא"ח סי' תקפ"ו דדיבוק אינו עושה כאחד זהו מפני שניכר התוספת (תוס' סוטה י"ז: ד"ה כתבה) וכבר תמהו עליו בזה (ב"ש סק"ח) והא דקיי"ל ביו"ד סי' רפ"ח במזוזה שכתבה על שני עורות ותפרן פסולה זהו כשתפרן אחר הכתיבה משום דהכתיבה היתה בפסול אבל אם תפרן קודם הכתיבה כשר כדמוכח מלשון הרמב"ם פ"ה מתפילין ע"ש (שם):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

22. However, it is also astonishing regarding our teacher, the Rema, for in the matter of Tefillin we hold that gluing or sewing makes two pieces of parchment as one (Menachot 34b), and so write the Tosafot there (32a, s.v. D'ilma). And although concerning a Shofar we hold in Orach Chaim 586 that gluing does not make it as one, this is because the addition is noticeable (Tosafot Sotah 17b, s.v. K'tava), and indeed there has been astonishment about this (Beit Shmuel, sub-section 8). And that which we hold in Yoreh De'ah 288 regarding a Mezuzah that if it was written on two pieces of parchment and sewn together, it is invalid, this is when they were sewn together after the writing because the writing was done in an invalid state. But if they were sewn together before the writing, it is valid, as is evident from the language of the Rambam in the fifth chapter of Hilchot Tefillin. See there.

כג. אבל באמת דבריו צודקים דהיה ספיקא דדינא דאפילו לגבי עור אחד דתפילין יש מהפוסקים שסוברים דלא מהני דיבוק ותפירה (מג"א סי' ל"ב סקנ"ב בשם ב"ח) ולא מצינו להרמב"ם והטור והש"ע שכתבו דין דיבוק ותפירה שתועיל וחילוק זה שכתבנו במזוזה בין תפירה שלאחר הכתיבה לקודם הכתיבה ג"כ לא נתבררה להלכה ואדרבה במנחות שם למאן דמכשיר רק בדיבוק הכשיר גם לאחר כתיבה ע"ש (וכ"כ הב"מ) אך באמת משם אין ראיה דעיקר המצוה היא בשימה על היד ככתוב בתורה ובעת השימה אחת היא משא"כ במזוזה דכתיב וכתבתם בעינן בשעת כתיבה שתהא אחת וכן בגט דכתיב וכתב לה ספר כריתת בעינן בשעת כתיבה ספר אחד ועכ"פ וודאי דהוא ספיקא דדינא דמתפילין ממנחות אין ראיה כלל דלא בעינן ממש כאחד וראיה דהא במסקנא חזר בו וס"ל דגם דבק לא בעינן ורק בטליית עור סגי ע"ש ואם באנו לדמות לטומאה מצינו מחלוקת התנאים בכה"ג אי הוה חיבור אם לאו (כלים פ"ג מ"ה בטופל כלי חרס הבריא ע"ש ובפ"א דמס' ט"י מ"א בנשיכות חלות לעניין טומאת ט"י):

23. However, in truth, his words are correct, as it was a doubt in the law. Even regarding a single parchment of tefillin, there are some poskim (decisors of Jewish law) who hold that joining and sewing is ineffective (Magen Avraham, Orach Chaim 32:52 in the name of Bach). We do not find that Rambam, Tur, and Shulchan Aruch wrote the law that joining and sewing would be effective. The distinction we mentioned in mezuzah between sewing after writing and before writing is also not clarified in halacha. On the contrary, in Menachot, according to the one who permits only with joining, it is also permitted after writing (and so wrote Beit Meir). However, in truth, there is no proof from there, as the main mitzvah is placing it on the hand as it is written in the Torah, and at the time of placing, it is one unit, as opposed to mezuzah where it is written "and you shall write them," requiring at the time of writing that it be one unit. Similarly, in a get (divorce document), where it is written "and he shall write for her a scroll of severance," it requires at the time of writing that it be one unit. Thus, it is certainly a doubt in the law. From tefillin in Menachot, there is no proof at all that it does not need to be entirely one unit. The proof is that in the conclusion, he retracted and held that even joining is not required, and only hanging the parchment is sufficient. If we come to compare it to impurity, we find a dispute among the Tannaim in such a case whether it is considered connected or not (Keilim 3:5 regarding joining an earthenware vessel, and in the first chapter of Tohorot 1:1 regarding joined loaves for the purpose of ritual impurity).

כד. ודע דלא מקרי שנים ושלשה ספרים אלא כשהם מפורדים ואפילו דבקן בדבק או תפרן הוה ספיקא דדינא אבל בחתיכת נייר אחת או קלף אחד אם כתב הגט על שני דפים הוה ספר אחד כדתנן (פ"ז:) שייר מקצת הגט וכתבו בדף השני והעדים מלמטה כשר ע"ש ודווקא כשאין חשש שמא היו שני גיטין וחתך סופו של ימין וראשו של שמאל ועשאן אחת כגון שניכר בראש הנייר ובסופו שלא נחתך ממנו מאומה ושלכך נתכוין הסופר להשלימו בדף השני כדי שלא יהיה חשש שמא התחיל לכתבו ובאמצע הכתיבה חזר בו וביטלו ואח"כ נמלך לגומרו (ערש"י שם פ"ח. ותוס' ד"ה ודילמא ודו"ק) אבל אם אינו ניכר אע"פ שידענו שנמסר לה בעדים ה"ז ספק מגורשת שמא שני גיטין היו ונחתך מקצתו של זה ושל זה מיהו אם עדים מעידים שגט אחד היה מתחלה ונמסר לה בעדים כשר ואפילו להרמב"ם דבדיעבד מכשיר בלא ע"מ בכאן פסול בלא ע"מ דכיון שאינו ניכר ה"ל קצת כמזוייף מתוכו ולא כמזוייף ממש דא"כ גם בע"מ פסול אלא דהוה כאין עדים חתומים עליו (ט"ז וב"ש סק"ז):

24. And know that it is not considered "two or three documents" unless they are separate. Even if they are glued together or sewn, it is a doubtful matter of law. But if it is on a single piece of paper or parchment, if the get (divorce document) is written on two pages, it is considered one document, as it is taught (Gittin 87b): If part of the get was left and written on the second page, and the witnesses signed below, it is valid. This is specifically when there is no concern that there were two gets, and the end of one and the beginning of the other were cut and joined together, such as when it is evident from the beginning and end of the paper that nothing was cut from it, and the scribe intended to complete it on the second page to avoid suspicion that he started writing it, then changed his mind and canceled it, and later decided to complete it (Rashi there, Gittin 88a, and Tosafot, s.v. "and perhaps," examine closely). But if it is not evident, even if we knew that it was delivered to her with witnesses, it is a doubtful

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

divorce, as perhaps there were two gets and parts of each were cut. However, if witnesses testify that it was one get from the start and it was delivered to her with witnesses, it is valid. Even according to the Rambam, who permits ex post facto without "and signed" (witnesses signing), here it is invalid without "and signed" because it is somewhat like forged from within, though not entirely forged, for if so, even with "and signed" it would be invalid. Rather, it is as if no witnesses signed on it (Taz and Beit Shmuel, subparagraph 7).

כה. קיי"ל דאין שתי נשים מתגרשות בגט אחד דכתיב וכתב לה ולא לה ולחבירתה (פ"ז.) ואפילו שתי נשים מאיש אחד אין מתגרשות בגט אחד כגון שיכתוב אני ראובן גירשתי את רחל ואת לאה וכן מוכח להדיא בש"ס שם דמדמי לה לעבד ובעבדים אין שני עבדים מאדון אחד משתחררים בשטר אחד כדמוכח שם והכי קיי"ל ביו"ד סי' רס"ז סעי' נ"ט ע"ש אמנם אין הפסול אם כתבן בנייר אחד דאפילו בדף אחד כשכתב ראובן גירש את רחל ושמעון את לאה ג"כ כשר דאינו פסול אא"כ כתבו אנחנו ראובן ושמעון גירשנו את נשותינו רחל ולאה ואפילו אם כתבו כך אם אח"כ חזרו ופרטו ראובן גירש את רחל ושמעון גירש את לאה ג"כ כשר כמו שיתבאר וזהו גמ' מפורשת שם ולפ"ז ממילא מוכח דבשתי נשים מאיש אחד כשכתב אני ראובן גירשתי את רחל ואני ראובן גירשתי את לאה ג"כ כשר וק"ו הוא משני אנשים וכללו של דבר שצריך שיהא איש ואשתו מפורטים בפ"ע ולא בעירבוב (ולפ"ז שם בש"ס בעבדים דמשני ולאו מי אוקימנא בשני שטרות ה"ה דהוה מצי לשנויי בכה"ג אלא דהאמת מתרץ דמפני עניין אחר צריך לאוקמי בשני שטרות ע"ש ד' מ"ב.):

25. We hold that two women cannot be divorced with one get (bill of divorce), as it is written, "and he shall write for her," and not for her and her companion (Gittin 87a). Even two women from one man cannot be divorced with one get, such as if he were to write, "I, Reuven, have divorced Rachel and Leah." This is explicitly proven in the Talmud there, where it is compared to a slave, and with slaves, two slaves from one master cannot be freed with one document, as proven there. This is also the ruling in Yoreh De'ah, Siman 267, Se'if 59. However, there is no invalidation if they are written on one sheet of paper. Even if on one page it is written, "Reuven divorced Rachel and Shimon divorced Leah," it is also valid. It is only invalid if they wrote, "We, Reuven and Shimon, divorced our wives Rachel and Leah." Even if they wrote it this way, if they later specified "Reuven divorced Rachel and Shimon divorced Leah," it is also valid, as will be explained. This is an explicit Gemara there. According to this, it is evident that in the case of two women from one man, if he wrote, "I, Reuven, divorced Rachel" and "I, Reuven, divorced Leah," it is also valid, and it is a fortiori from two men. The general principle is that the man and his wife must be specified separately and not mixed together. (And according to this, the Gemara there regarding slaves answers and does not say that we establish it with two documents. It could have answered similarly, but the truth resolves that due to another matter, it must be established with two documents, as explained in Gittin 42b.)

כו. אמנם יש בזה הרבה פרטי דינים ומחלוקת בדברי הפוסקים כמו שיתבאר בס"ד וז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"ד דין י"ח חמשה שכתבו גט אחד לחמש נשותיהן אם כתבוהו בכלל כגון שכתבו בכך וכך בשבת גירש פלוני לפלונית ופלוני לפלונית וכן אמר כל אחד מהם לאשתו ליכי די תיהוייין וכל טופס הגט ושני עדים חתומין מלמטה ה"ז גט כשר וינתן לכל אחד מהן בע"מ ואם אין שם ע"מ כלל כל מי שתצא מת"י מגילה זו ה"ז מגורשת אבל אם כתב בכך וכך בשבת גירש פלוני לפלונית והשלים הגט והתחיל תחתיו גט אחר באותה מגילה וכתב וביום זה או בכך בשבת גירש פלוני לפלונית והשלים הגט השני וכן עד שהשלים כל הגיטין והעדים מלמטה אם ניתנה מגילה זו לכל אחת מהן בע"מ הרי כולן מגורשות ואם אין שם ע"מ והיתה מגילה זו יוצאה מת"י אחת מהן אם היתה זו שגיטה באחרונה שהעדים נקראין עמו ה"ז מגורשת ואם היתה המגילה יוצאה מתחת יד אחת מהראשונות ה"ז ספק מגורשת כתב אנו פלוני ופלוני גירשנו נשותינו פלונית ופלונית והשלים הגט אע"פ שנמסר לכל אחת מהן בע"מ אינו גט שאין שתי נשים מתגרשות בגט אחד שנאמר וכתב לה ולא לה ולחברתה חזר ופרטן בתוך הגט וכתב פלוני גירש פלונית ופלוני גירש פלונית בזמן פלוני הרי אלו כשרים עכ"ל הרמב"ם וכן הועתק בש"ע סעי' ט' וסעי' י':

26. However, there are many detailed laws and disputes among the halachic authorities, as will be explained with God's help. The words of the Rambam in Chapter 4, Halacha 18 are as follows: Five men who wrote one bill of divorce for their five wives—if they wrote it collectively, such as writing: "On such-and-such a Shabbat, so-and-so divorced so-and-so, and so-and-so divorced so-and-so," and each one of them said to his wife, "You are hereby divorced," and the entire format of the bill of divorce is included, and two witnesses signed below, this is a valid bill of divorce and it should be given to each one of them individually. If there is no individual delivery at all, whoever receives this document is divorced. But if it was written: "On such-and-such a Shabbat, so-and-so divorced so-and-so," and the bill of divorce was completed, and then another bill of divorce was started on the same document, writing: "On such-and-such a day, so-and-so divorced so-and-so," and the second bill of divorce was completed, and so on until all the divorces were completed, and the witnesses signed below—if this document was given individually to each one of them, they are all divorced. If there is no individual delivery, and this document was found in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

possession of one of them, if it was the one whose divorce was last and the witnesses are associated with it, she is divorced. If the document was found in the possession of one of the earlier ones, she is in doubt whether she is divorced. If they wrote: "We, so-and-so and so-and-so, divorced our wives, so-and-so and so-and-so," and completed the bill of divorce, even if it was delivered individually to each one of them, it is not a valid bill of divorce, as two women cannot be divorced with one bill of divorce, as it is stated: "And he shall write for her," not for her and her companion. If they subsequently specified within the bill of divorce, writing: "So-and-so divorced so-and-so, and so-and-so divorced so-and-so at such-and-such a time," these are valid. This is the end of the Rambam's words, and it is also recorded in Shulchan Aruch, Sections 9 and 10.

כז. ביאור הדברים דבמשנה תנן (פ"ו:) דבכלל כולן כשרין ובטופס לכל אחת אין כשר אלא האחרון ופירשו בגמ' דכלל מקרי כשזמן אחד לכולם וטופס מקרי כשזמן לכל אחד ואחד ואין הכוונה לזמנים שונים דא"כ ה"ל מוקדם אלא דאותו הזמן חזר והזכיר כמו באחד בשבת באחד בשבת וכן כולם (שם) וס"ל לרמב"ם דלאו דווקא זמן בלחוד דא"כ מאי לשון טופס דתנן אלא דזמן מקרי הזמן עם טופסו של גט דכשהוא לכל אחד בפ"ע אין כשר אלא האחרון וכשטופס אחד לכולן ממילא דזמן אחד לכולן וזהו כלל דכולן כשרין והטעם דכשטופס אחד לכולן ממילא דחתימות העדים הם על כולן אך זהו כשכתבו בתחלתו ופלוני לפלונית וכן כולם בויו החיבור דאל"כ לא עדיף משאילת שלום שבסעי' י"ט ע"ש אבל כשטופס לכל אחד אף שההתחלה הוא בויו החיבור מ"מ כיון שהם חמשה עניינים נפרדים באריכות לכל אחד חיישינן שמא לא חתמו אלא על האחרון:

27. Explanation of the matter: In the Mishnah, it is taught (Gittin 86b) that when it comes to general documents, all of them are valid, but when it comes to the specific form for each one, only the last one is valid. The Gemara explains that a "general document" refers to a situation where the same date is written for all, and a "specific form" refers to a situation where a separate date is written for each individual. This does not mean different dates, for if that were the case, it would be considered predated. Rather, the same date is repeated, such as "on the first day of the week" for each one. The Rambam holds that it is not specifically only about the date, because if it were, what would be the meaning of the term "specific form" mentioned in the Mishnah? Rather, a "general document" refers to the date along with the specific form of the get (divorce document). When it is for each individual separately, only the last one is valid. However, when there is one specific form for all, it follows that there is one date for all, and this is the general rule that all are valid. The reason is that when there is one specific form for all, it follows that the witnesses' signatures apply to all. But this is when it is written at the beginning, "so-and-so to so-and-so," and similarly for all of them with a connecting "vav" (and). Otherwise, it is no better than a simple greeting mentioned in section 19. However, when there is a specific form for each, even if the beginning has a connecting "vav," since these are five separate lengthy matters for each, we are concerned that perhaps the witnesses only signed the last one.

כח. ויש מרבותינו שחולקים עליו דלדידיה כשטופס אחד לכולן עדיף דכולן כשרים כמ"ש והחולקים עליו ס"ל דלא לבד ולא עדיף מטופס לכל אחד אלא דפסול לגמרי דכל שטופס אחד לכולן מקרי ששתי נשים מתגרשות בגט אחד (טור והרמ"ה) וזה שאמרו דבכלל כולן כשרין מיירי ג"כ בטופס לכל אחת אלא שהתחיל הטופס השני בלא חזרת הזמן כגון שכתב באחד בשבת גירש פלוני לפלונית עם כל עניינו של גט ואח"כ כתב וכן אמר פלוני לפלונית עם כל עניינו של גט וכן כולם ובכה"ג כולם כשרים ואם אחר שסיים הגט הראשון התחיל ובאחד בשבת גירש פלוני לפלונית וסיים עניינו של גט ואח"כ התחיל ובאחד בשבת וכו' בכה"ג אינו כשר אלא האחרון (והב"ש סק"י רוצה לפרש גם דעת הרמב"ם כן ואינו כן כדמוכח מדבריו וכ"מ מהמפרשים וכ"כ הב"ח):

28. And there are some of our Rabbis who disagree with him, for in their opinion, when there is one template for all, it is preferable, as they are all valid, as stated. And those who disagree with him hold that not only is it not preferable to have a separate template for each, but that it is entirely invalid, for whenever there is one template for all, it is considered as if two women are being divorced with one get (Tur and Ramah). And this that they said, that in all cases they are valid, also refers to having a template for each one, except that the second template began without repeating the date, such as writing "On Sunday, So-and-so divorced So-and-so" with all the details of the get, and afterwards writing "And similarly, So-and-so divorced So-and-so" with all the details of the get, and so on. In this manner, they are all valid. But if after concluding the first get, he began with "On Sunday, So-and-so divorced So-and-so" and finished the details of the get, and then began again with "On Sunday..." and so on, in such a case, only the last one is valid. (And the Beit Shmuel, Siman 10, wants to interpret that Rambam's opinion is also like this, but it is not so, as is evident from his words, and as is apparent from the commentators, and so wrote the Bach).

כט. וגם בזה שכתב הרמב"ם דכשכתב אנו פלוני ופלוני גירשנו נשותינו פלונית ופלונית אם חזר ופרטן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

פלוני גירש פלונית ופלוני גירש פלונית ה"ז כשר יש מרבותינו דס"ל דכיון דהתחיל בפסול לא מהני מה שפרטן אח"כ וזה מקרי שתי נשים בגט אחד (רשב"א) והגם שבגמ' מבואר כן אינו אליבא דהלכה דהש"ס מפרש כן אליבא דר"ל והלכה כר' יוחנן ע"ש ורוב הפוסקים הסכימו להרמב"ם דבהא לא אשכחן דפליגי:

29. And also, regarding what Rambam wrote, that when one writes, "We, so-and-so and so-and-so, divorced our wives, so-and-so and so-and-so," if he later specifies, "so-and-so divorced so-and-so, and so-and-so divorced so-and-so," it is valid. There are some of our Rabbis who hold that since he began in an invalid manner, specifying them afterward does not help, and this is called "two women in one get" (Rashba). And even though it is explained thus in the Gemara, it is not according to the halacha, for the Talmud interprets this according to Reish Lakish, and the halacha follows Rabbi Yochanan there. And most of the poskim agree with the Rambam that in this case, we do not find that there is a dispute.

ל. וכללא כייל הרמב"ם ז"ל דזה שנתבאר דאין כשר אלא האחרון זהו בלא ע"מ אבל בע"מ כולן כשרים דהא טעם הפסול הוא משום דחיישינן שמא לא חתמו אלא על האחרון וכשיש ע"מ לא צריכין לע"ח וזה א"ש לשיטתו דכשיש ע"ח א"צ לע"מ כמו שיתבאר בסי' קל"ג אבל להפוסקים דלא סגי בע"ח צריך לפרש באופן זה דוודאי כשיש ע"מ לפנינו כולן כשרים וזה שאמרנו דאין כשר אלא האחרון העניין כן הוא דכל גט הבא לפנינו כשעדים חתומים בו אינה צריכה להביא ע"מ דאמרינן מסתמא היו ע"מ דזהו עיקר תקנת ר"ג כמו שנתבאר אבל בגט בלא ע"ח מוכרחת להביא ע"מ לפנינו שיעידו שנמסר לה בפניהם או עדים אחרים יעידו שנמסר לה בפני ע"מ וגט זה שטופס לכל אחת אין כשר אלא האחרון כלומר שהאחרונה א"צ להביא ע"מ אבל הקודמות הוה כבלא ע"ח וצריכות להביא ע"מ וכן משמע להדיא בטור ע"ש:

30. And Rambam, of blessed memory, established a general rule that what was explained, that only the last one is valid, applies when there is no condition. But if there is a condition, all are valid because the reason for invalidation is that we suspect they might have signed only the last one. And when there is a condition, there is no need for witnesses of delivery (עדי מסירה), and this fits with his view that when there are witnesses of the document (עדי חתימה), there is no need for witnesses of delivery, as will be explained in Siman 133. But according to those who hold that witnesses of the document are not sufficient, it needs to be explained this way: Certainly, when there is a condition before us, all are valid. And what we said that only the last one is valid, the matter is thus: Any get (bill of divorce) that comes before us with signed witnesses does not need to bring witnesses of delivery, as we assume there were witnesses of delivery, as this was the essential enactment of Rabban Gamliel, as explained. But a get without signed witnesses must bring witnesses of delivery before us who testify that it was handed over in their presence, or other witnesses who testify that it was handed over in the presence of witnesses of delivery. And this get, which is a form for each, is only valid for the last one, meaning that the last one does not need to bring witnesses of delivery, but the previous ones are like without signed witnesses and need to bring witnesses of delivery. And this is explicitly implied in the Tur, see there.

לא. ובזה שאמרנו בזמן אחד לכולן שכולן כשרים ומתגרשות בו כתב הטור או שאחת תתפוש בשביל כולן או שתתן אותו לכל אחת כשתצטרך ע"ש ונ"ל בכוונתו דוודאי בעת הגירושין צריך כל בעל ליתנו לאשתו ואח"כ יתן האחר לאשתו וכן כולם או שאחת תהיה שליח מכל הנשים לזכות בעדן וזה שכתב הטור היינו כשבאות להנשא וצריכות להראות הגט לראיה (כנלע"ד) וזה שכתב הרמב"ם בכולן כשירות דכל מי שהגט יוצא מת"י ה"ז מגורשת ר"ל דתחלה מביאה אחת ואח"כ מוסרת להשנייה והשנייה להשלישית וכן כולם וכולן מותרות להנשא (ב"י) וי"א דרק הראשונה שמראית הגט היא מגורשת ואין ביכולתה למסור לאחרת (דו"פ וט"ז) וזה הפי' דחוק מאד ע"ש מיהו גם לדעה זו אם באת האשה והגט בידה א"צ לשאול אותה אולי האחרת מסרה לה (ב"ש סקי"ב) וז"ש הרמב"ם בכשר לכולם שינתן לכל אחת בע"מ הטעם פשוט דאע"ג דלשיטתו כשר בע"ח בלבד כמ"ש ה"מ בדיעבד אבל לכתחלה גם לשיטתו צריך ע"מ (ב"י) וכמו שיתבאר בס"ד בסי' קל"ג וז"ש הרמב"ם באינו כשר אלא האחרון כשהגט יוצא מת"י הראשונות ה"ז ספק מגורשת הטעם פשוט דהא אינו ברור שהעדים לא חתמו על הראשונות ולכן הוה ספק ויש מי ששאל למה האחרון כשר הא כיון דאמרינן שמא לא חתמו אלא על האחרון הוה האחרון בלא זמן ופסול (ב"ש סקט"ז) ושאלה זו היא לשיטת הטור שיש לכל אחת טופס בפ"ע והזמן הוא רק בהראשון וכגון שכתב בלא ויו החיבור דבכה"ג אין כשר אלא האחרון אמנם אינה שאלה דנהי דחיישינן שלא חתמו אלא על האחרון מ"מ מנ"ל לחוש שהכתיבות היו בימים נפרדים ובוודאי כשנכתב למעלה יום פלוני וכתוב בו הרבה עניינים מסתמא נכתבו כולם ביום אחד:

31. And with regard to that which we said, that at the same time for all of them, they are all valid and divorced by it, the Tur wrote: either one of them should take hold of it for all of them, or it should be given to each one as needed. And it appears to me that his intention is certainly at the time of the divorce, each husband must give it to his wife, and then the other gives it to his wife, and so on for all of them. Or one can be an agent for all the women to acquire it on their behalf. And that which the Tur wrote, this refers to when they come to marry and need to show the get as proof (so it seems to me). And that which the Rambam wrote, "all of them are valid," means that whoever

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the get comes from, she is divorced, meaning that one first brings it, then gives it to the second, and the second to the third, and so on for all of them, and they are all permitted to remarry (Beis Yosef). And some say that only the first who shows the get is divorced, and she cannot hand it over to another (D'var Avraham and Taz), and this explanation is very forced. However, even according to this opinion, if the woman comes and the get is in her hand, we do not need to ask her if perhaps another handed it to her (Beis Shmuel, sub-paragraph 12). And that which the Rambam wrote, valid for all of them, it should be given to each one with the condition, the reason is simple. Although according to his view it is valid only on a biblical level as the Maggid Mishneh wrote, but ideally, even according to his view, it needs to be on a conditional basis (Beis Yosef). And as will be explained with God's help in Siman 133. And that which the Rambam wrote, that it is only valid for the last one when the get comes from the hands of the first ones, it is doubtful whether she is divorced, the reason is simple because it is not clear that the witnesses signed on the first ones, and therefore it is doubtful. And there are those who asked why the last one is valid since we say that perhaps the witnesses only signed on the last one, and the last one would be without a date and invalid (Beis Shmuel, sub-paragraph 16). And this question is according to the Tur's view that each one has her own form and the date is only on the first one, and for example, it was written without the conjunction "and" and in this case only the last one is valid. However, it is not a question because although we are concerned that the witnesses only signed on the last one, nevertheless, from where do we know to be concerned that the writings were on separate days? And certainly, when it is written above a certain day and many matters are written in it, we assume they were all written on the same day.

לב. עוד כתב הרמב"ם ז"ל כתב שני גיטין בשני דפין במגילה אחת זה בצד זה אם יש שם שני עדים נקראים בסוף גט זה ושני עדים בסוף גט זה ה"ז כשר וכל שתצא מגילה זו מת"י ה"ז מגורשת עכ"ל וכבר נתבאר דלדידיה כשר גם בלא ע"מ והאחת יכולה למוסרה לשנייה ובשעת הקבלה תקבל כל אחת וכמ"ש בסעי' ל"א ולהסוברים דבעינן תמיד ע"מ נ"מ לעניין שלא תצטרך להביא ע"מ לפנינו:

32. Additionally, the Rambam of blessed memory wrote: "If one wrote two bills of divorce on two separate columns of the same scroll, side by side, and there are two witnesses at the end of this bill of divorce and two witnesses at the end of that bill of divorce, it is valid. And whenever this scroll leaves the hand of the husband, she is considered divorced." And it has already been explained that according to him, it is valid even without "al menat" (conditional stipulation), and one can hand it to the other, and at the time of acceptance, each one accepts it, as was written in section 31. And according to those who maintain that "al menat" is always required, the practical difference is that it would not be necessary to bring "al menat" before us.

לג. עוד כתב היו שם שני עדים בלבד באים מתחת גט זה לתחת גט זה אם יצאה מת"י זו שהעדים נקראים עם גיטה ה"ז מגורשת ואם יצאה מתחת יד שנייה שאין העדים נקראים עמו אינו גט עד שימסור לה בעדים עכ"ל ולהסוברים דתמיד צריך ע"מ נ"מ שצריכה להביא ע"מ לפנינו וכמ"ש:

33. It is further written: If there were only two witnesses, and they come under this get (divorce document) and under that get, if it leaves the hand of this one, where the witnesses are named with her get, she is divorced. But if it leaves from the hand of the second, where the witnesses are not named with it, it is not a get until he delivers it to her in the presence of witnesses. According to those who hold that witnesses are always necessary, the implication is that she must bring witnesses before us, as we have written.

לד. עוד כתב כתב שני גיטין בשני דפין זה למעלה מזה והעדים בין שני הגיטין שנמצאו בסוף הראשון ולמעלה מן השני אם היה יוצא מת"י זו שהעדים נקראין בסוף גיטה ה"ז מגורשת וזו שהעדים נקראין בראש גיטה מלמעלה אינה מגורשת עכ"ל עוד כתב הקיף ראש דף זה לראש דף זה והעדים באמצע שנמצאו העדים בראש שני הגיטין שניהן בטילין ואם נמסרו להן בעדים שניהם כשירים עכ"ל ולהמצריכים ע"מ נ"מ שצריכות להביא ע"מ לפנינו וכמ"ש ובש"ע לא כתבו מכל זה כלום לפי שמהדינים הקודמים מתבארים גם אלו:

34. He also wrote: If one wrote two bills of divorce on two separate sheets, one above the other, and the witnesses signed between the two bills of divorce, such that they appear at the end of the first and above the second, if the document was delivered from the hand of the one where the witnesses are considered at the end of her bill of divorce, she is divorced. The one where the witnesses are considered at the beginning of her bill of divorce above, she is not divorced. He further wrote: If the top of one sheet is joined to the top of another sheet, and the witnesses are in the middle, such that the witnesses are at the beginning of both bills of divorce, both are invalidated. However, if they were delivered to them with witnesses, both are valid. And for those who require

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

intent, the practical difference is that they would need to present the intent before us, as it is written. The Shulchan Aruch does not mention any of this because these matters are clarified from the preceding rulings as well.

לה. כבר נתבאר דבראובן עד כשר וכן בבן יעקב עד לפיכך כתבו הטור והש"ע דאם כתב שני גיטין בשני דפין במגילה אחת זה אצל זה והעדים מתחת זה לתחת זה ששם העד תחת הראשון ושם אביו תחת השני וכן העד השני תחתיו את ששמות העדים חתומים תחתיו כשר ואם כתב ראובן בן תחת הראשון ויעקב עד תחת השני פסול השני ואם כתב ראובן תחת הראשון ובן יעקב עד תחת השני אף השני כשר עכ"ל:

35. It has already been explained that when Reuven is written up to the point of "kosher" and similarly with the son of Yaakov up to the point of "therefore," the Tur and the Shulchan Aruch write that if two gittin (divorce documents) are written on two columns on one scroll next to each other, and the witnesses sign underneath one another, such that one witness's name is under the first (column) and his father's name is under the second (column), and similarly the second witness's name is under the first witness's father's name, and the names of the witnesses are signed underneath, it is valid. However, if Reuven the son is written under the first (column) and Yaakov the witness is under the second (column), the second (document) is invalid. But if Reuven is written under the first (column) and the son of Yaakov the witness under the second (column), the second (document) is also valid. This is the end of the quotation.

לו. ביאור הדברים דמעיקרא נקטי כללא את שהעדים נקראים עמו כשר ואח"כ מפרש כיצד דאם ראובן בן תחת הראשון הראשון כשר דמצרפינן הך דיעקב עד שתחת השני כיון דנקרא כסדר אבל השני פסול דלא מצרפינן ראובן בן הקודם להשני דהא צריכין לקרא מהשני וכגון דידעינן דחתימת יעקב עד הוא מראובן בנו דאל"כ תלינן דיעקב עצמו חתם על השני ומתכשר ביעקב עד (גמ') וגם הראשון כשר דמצרפינן חתימת אביו להבן מפני שנקרא כהלכתו כמ"ש ולכן אם בן יעקב עד חתום על השני שניהם כשרים השני בבן יעקב עד והראשון מפני צירוף השני וכל זה בדליכא ע"מ אבל בע"מ לית לן בה ולהמצריכים תמיד ע"מ נ"מ לעניין שצריכה להביא עדים שהיו ע"מ כמ"ש (ועב"ש סק"ט):

36. Explanation of the matter: Initially, the general principle was established that if witnesses are associated with it, it is valid. Subsequently, it is explained how this works. If Reuven is signed under the first, the first is valid because we combine this with that of Yaakov's witness until under the second, since it is read in order. However, the second (document) is invalid because we do not combine Reuven, the previous one's son, with the second, as it is necessary to read from the second one. For example, if we know that the signature of Yaakov the witness is from Reuven his son, otherwise we would assume that Yaakov himself signed on the second one, making it valid with Yaakov the witness (Talmud). Also, the first one is valid because we combine the father's signature with the son's, as it is read in its proper order, as mentioned. Therefore, if the son of Yaakov the witness is signed on the second, both are valid—the second due to the son of Yaakov the witness, and the first due to the combination of the second. All this applies in the absence of “on condition” (a stipulation), but with “on condition,” we do not concern ourselves with it. For those who always require “on condition,” it matters in that it would require bringing witnesses that there was a stipulation, as mentioned (and see Beit Shmuel, section 9).

לז. עידי הגט אין חותמין זה בלא זה שיהיה כל אחד במעמד חבירו בשעה שחותם וא"צ לראות כשחותם וגם אותו א"צ לראות אלא שיהיה שם במקום שחבירו חותם (כנה"ג) ומ"מ מנהגינו להחמיר שעומדים ממש שניהם יחד זה אצל זה והראשון החותם יושב ואוחז הקולמס ואומר להשני שמע פלוני איך אני חותם הגט לשם פב"פ ולשם אשתו פב"פ ולשם גירושין והשני רואה כשחותם ואח"כ יושב השני ועושה כמעשה הראשון והראשון עומד אצלו כמו שיתבאר בסדר הגט בס"ד ואם חתמו זה בלא זה פסול:

37. The witnesses of the get (Jewish bill of divorce) should not sign separately, each one must be in the presence of the other at the time of signing. They do not need to see each other while signing, and each one does not need to see the other, but they must be present in the place where the other is signing (Kenesset HaGedolah). Nevertheless, our custom is to be stringent that both of them stand together, right next to each other. The first signer sits, holds the quill, and says to the second, "Listen, so-and-so, how I am signing the get in the name of so-and-so, and his wife, so-and-so, for the purpose of divorce." The second witness observes while the first signs. Then the second witness sits and performs the same procedure, and the first stands next to him, as will be explained in the order of the get, with the help of Heaven. If they sign separately, the get is invalid.

לח. וטעם דין זה אמרו חז"ל (י':) דגזרינן שמא יאמר לעשרה כולכם כתובו גט לאשתי דהדין הוא שאחד כותב וכולם חותמין כמ"ש בסי' ק"ך סעי' ס"ט וכ"ש כשאומר כולכם חתומו דלכל הדעות על כולם לחתום כמ"ש שם סעי' ס"ח ואם לא חתמו כולם הגט פסול דבקפידא דבעל תליא (רש"י) ולכן אם לא נצריך שיהיה כל אחד במעמד חבירו יכול להיות שלא יחתומו כולם ויבא לידי קלקול אבל כשנצריך שיהיו כולם במעמד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחד ממילא שכולם יחתומו ולא יבא לידי קלקול ואין לשאול למה ניחוש לזה והרי בוודאי כשיאמר כולכם יחתומו כולם די"ל דלא מיבעיא למאן דס"ל דכולם משום עדים כמ"ש שם סעי' ע"א וצריכים כולם לחתום ביום הכתיבה ואם לאו פסול דוודאי חשש גדול הוא שלא יעלה על דעתם שכולם מוכרחים לחתום ביום זה דיסבורו דרק שנים משום עדים וכולם משום תנאי ויכולים לחתום גם למחר וליומי אחריני כדין תנאי אלא אפילו למאן דס"ל דהאמת כן הוא דשנים לעדים וכולם לתנאי ויכולים לחתום ביום אחר מ"מ לאו כ"ע דינא גמירי ויסבורו שאין הכרח שכל העשרה יחתומו שיודעים ששני עדים די ולכן הצריכו חז"ל לעיכובא שעידי הגט יחתומו זה בפני זה וממילא כיון שיתאספו כולם יחתומו כולם באותו יום ועוד דיש לחוש שמא יאמר כולכם חתומו לעדים דאז לכל הדעות כולם משום עדים ומוכרחים לחתום ביום זה ובזה בקל יוכלו לטעות כמ"ש (ר"ן בשם רמב"ן שם):

38. And the reason for this law, the Sages said (Gittin 10b), is that we decree lest he say to ten people, “All of you write a get (bill of divorce) for my wife,” where the law is that one writes and all sign, as stated in Siman 120, Se'if 69. All the more so when he says, “All of you sign,” according to all opinions, they all must sign, as stated there in Se'if 68. If not all of them sign, the get is invalid because it depends on the husband's insistence (Rashi). Therefore, if we do not require that each one be in the presence of the other, it could happen that not all will sign, leading to corruption. But when we require that they all be present together, naturally, they will all sign and it will not lead to corruption. One should not question why we should be concerned about this, for certainly when he says “all of you,” all will sign. For it can be said that it is not only according to the opinion that all are considered witnesses, as stated there in Se'if 71, and all must sign on the day of writing, and if not, it is invalid. Certainly, there is a great concern that they might not realize that all are required to sign on that day, thinking that only two are witnesses and the rest are for a condition and can sign even the next day or subsequent days, following the law of conditions. But even according to the opinion that the truth is that two are witnesses and the rest are for a condition and can sign on another day, still, not everyone is well-versed in the law and may think that it is not necessary for all ten to sign, knowing that two witnesses suffice. Therefore, the Sages required that the witnesses of the get must sign in each other's presence, and naturally, since they will all gather, they will all sign on that day. Additionally, there is a concern that he might say “all of you sign” to the witnesses, in which case, according to all opinions, all are considered witnesses and must sign on that day, and in this, it is easy to err, as stated (Ran in the name of Ramban there).

לט. ודע דאין הולכין בדין זה רק לחומרא ולא לקולא כגון שאנו צריכים לקיים החתימות ולא נמצא קיום רק על עד אחד לא אמרינן כיון שאין חותמין זה בלא זה ממילא בהכרח דגם הראשון חתם א"ע לעד והוה כמקויים זה לא אמרינן וצריכין למצא קיום גם להעד השני (רמ"א בד"מ אות י"א):

39. And know that we follow this rule only stringently and not leniently. For example, if we need to validate the signatures and we can only find validation for one witness, we do not say that since one cannot sign without the other, it is necessarily the case that the first also signed as a witness, and it is considered as if it is validated. We do not say this, and we need to find validation for the second witness as well (Rema in Darchei Moshe, note 11).

מ. י"א דזה שאין חותמין זה שלא בפני זה זהו בשני עדים או ביותר כשייחד אותם הבעל מקודם אבל אם לא ייחד אלא שני עדים וחתמו זה בפני זה ולא היה מקודם דעתו להחתים יותר ואח"כ נתיישב להחתים עוד עד או עדים יכולים לחתום אע"פ שלא היו במעמד השני עדים הראשונים (תוס' פ"ב. ד"ה צא) ויש מרבותינו שחולקין בזה ופוסלים אפילו בכה"ג כשהשלישי לא היה במעמד הראשונים כיון שהבעל גילה בדעתו שאין רצונו בגמר הגט עד שיחתום גם הוא דינו כהשנים הקודמים (שם בשם רבינו אלחנן) והדבר פשוט שיש לילך לחומרא אך הטור והרמ"א לא הביאו רק דעה ראשונה וצ"ע לדינא (וער"ן ס"פ הזורק ובהגר"א סקכ"ח ודו"ק):

40. Some say that the reason witnesses do not sign [the document] one not in the presence of the other is when there are two witnesses or more, and the husband designated them beforehand. However, if he only designated two witnesses and they signed in each other’s presence, and initially he did not intend to have more sign, but later decided to add another witness or witnesses, they can sign even though they were not present with the first two witnesses. (Tosafot, Chapter 2, s.v. "Tzei.") There are some of our Rabbis who disagree with this and invalidate [the document] even in such a case when the third was not present with the first ones, because the husband revealed his intention that he does not want the divorce to be finalized until the additional witness also signs, hence his status is like that of the first two witnesses (as mentioned by Rabbeinu Elchanan). It is clear that one should be stringent in this matter. However, the Tur and the Rema only brought the first opinion, and the matter requires further investigation for a definitive ruling (see Ran at the end of Chapter "Hazorek" and the commentary of the Gra, note 28, and examine further).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מא. כתב רבינו הב"י בסעי' י"ח יש ליזהר שלא לחתום הסופר לעד מפני שיש פוסלין עכ"ל ומבואר דדעתו להלכה לא כן דבאמת הרי"ף והרמב"ם בפ"ט מכשרי בחתם סופר ועד אלא שחשש לדעות הפוסלים וכבר בארנו זה בסי' ק"ך סעיף נ' דדין זה תלוי בדין אומר אמרו לסופר ויכתוב ולפלוני ופלוני שיחתומו דאם זה כשר בהכרח שחתם סופר ועד פסול משום דחיישינן שמא מחמת כיסופא דסופר שלא ייחדו הבעל לעד יהפכו הדברים ויצוו להסופר בשם הבעל לחתום וזהו פסול מן התורה כיון שייחד אחר לעד אבל אם אומר אמרו פסול שוב ליכא חשש זה וחתם סופר ועד כשר ולכן הרי"ף והרמב"ם והש"ע שם שפסלו באומר אמרו חתם סופר ועד כשר אלא שחשש להדעות דסברי אומר אמרו כשר וממילא דחתם סופר ועד פסול ועוד דבארנו שם בסעיף נ"א בשם ר"י בעל התוס' דשני דינים אלו אין תלוים זה בזה ויכול להיות דשניהם פסולים ע"ש דבאמת בש"ס (ס"ו.) יש חשש אחר באומר אמרו שמא תשכור עדים שיאמרו בשם הבעל לסופר לכתוב ולעדים לחתום ומעיקר דינא כשר באומר אמרו ע"ש וממילא דחתם סופר ועד פסול ולכן לדינא יש להחמיר בכל גווני (עב"ש סקכ"ט שהאריך בזה):

41. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 18 that one should be careful not to have the scribe sign as a witness because there are those who invalidate this practice. His words imply that his legal opinion is otherwise, because indeed the Rif and the Rambam in chapter 9 permit the scribe to sign as a witness. However, he was concerned about the opinions that invalidate it. We have already explained this in section 120, clause 50, that this law depends on the principle of instructing someone to tell the scribe to write and particular individuals to sign. If this is valid, then necessarily the scribe signing as a witness is invalid because we are concerned that, out of embarrassment, the scribe, not being designated by the husband as a witness, might alter the instructions and command the scribe in the husband's name to sign. This is invalid according to the Torah because another was designated as a witness. But if "instructing someone to tell" is invalid, this concern does not exist, and the scribe signing as a witness is valid. Therefore, the Rif, Rambam, and Shulchan Aruch there invalidate the scribe signing as a witness in the case of "instructing someone to tell" but permit it otherwise. They were concerned about the opinions that hold "instructing someone to tell" is valid, and consequently, the scribe signing as a witness would be invalid. Moreover, we explained there in clause 51 in the name of Rabbi Yitzchak of the Tosafot that these two laws are not dependent on one another and both could be invalid. Indeed, in the Talmud (66a), there is another concern with "instructing someone to tell" that one might hire witnesses to say in the husband's name to the scribe to write and to the witnesses to sign. According to the primary law, "instructing someone to tell" is valid, and consequently, the scribe signing as a witness is invalid. Therefore, the ruling is to be stringent in all cases (see Beit Shmuel, section 29, who elaborates on this).

מב. העדים החותמים על הגט צריכים להיות יודעים לקרות את הגט ולחתום וקודם שיחתומו קורין את הגט וחותמין דאל"כ על מה הם חותמין ויתבאר בסדר הגט ויש להסתפק בדיעבד אם לא קראוהו קודם החתימות ונראה דכיון שעמדו בשעת כתיבת שיטה ראשונה ושמעו שכתב הסופר לשמו ולשמה הרי יודעים על מה הם חותמים ואין הקריאה מעכב בדיעבד אמנם כיון שהעיקר הם עדי מסירה ואצלם פשיטא דמעכב הקריאה (י"ט:) וכמ"ש בסי' קל"ה אמנם כבר נתבאר דאצלינו העדי חתימה הם ע"מ וכיון שיודעים שזהו הגט אין קריאתם מעכב בדיעבד וכן משמע ממ"ש רבינו הרמ"א שם וז"ל וכן אם יעידו בטוב שזהו גיטה עכ"ל כלומר אם יודעים בבירור שזהו גיטה אין הקריאה מעכב בדיעבד והסברא כן הוא דאטו הקריאה היא מצוה אלא למען ידעו על מה הם חותמים וכל זה בשיודעים לקרות אבל אם אין יודעים לקרות את הגט אין חתימתם כלום אלא שחז"ל המציאו תקנה לזה מפני תק"ע כמ"ש בס"ד:

42. The witnesses who sign the get (divorce document) need to know how to read the get and sign it. Before they sign, they read the get and then sign, because otherwise, what are they signing? This will be explained in the order of the get. There is a doubt in retrospect if they did not read it before signing. It seems that since they were present at the writing of the first line and heard the scribe write it for his and her sake, they know what they are signing, and the reading is not indispensable after the fact. However, since the main witnesses are the delivery witnesses, for them, it is clear that reading is indispensable (Gittin 19b), as stated in Siman 135. However, it has already been clarified that, for us, the signing witnesses are considered the main witnesses. Since they know that this is the get, their reading is not indispensable after the fact. This also implies from what our teacher, the Rema, wrote there: "And if they testify well that this is her get," meaning if they know clearly that this is her get, their reading is not indispensable after the fact. And the reasoning is so: after all, is the reading a commandment? Rather, it is so they know what they are signing. All this is when they know how to read, but if they do not know how to read the get, their signature is nothing. However, the Sages instituted a solution for this because of concerns, as explained with the help of Heaven.

מג. והנה בשארי שטרות נתבאר בח"מ סי' מ"ה דלכתחלה אינו מועיל ששנים יקראו לפני העד אלא שמחוייב לקרות השטר בעצמו ובדיעבד יש מחלוקת הפוסקים ע"ש ובגיטין התירו חז"ל מפני תקנת עגונות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שאחרים יקראו לפניהם עניין הגט ולהסבירם ורשאים לחתום והטור כתב דאפילו אחד קורא לפניהם דיו ומיהו למעשה אין לסמוך ע"ז דלהתוס' לא מהני רק בשנים וכן נראה דעת הרמב"ם וכן הכריעו גדולי אחרונים (ב"ח ב"ש סקכ"ו):

43. In regard to other legal documents, it is explained in Choshen Mishpat, Siman 45, that ideally, it is not sufficient for two people to read before the witness. Instead, the witness is obligated to read the document himself. In a situation of ex post facto (bediavad), there is a disagreement among the authorities, as mentioned there. In the case of gittin (divorce documents), the sages permitted others to read the content of the get and explain it to the witnesses due to the concern for agunot (women who cannot remarry because their husbands are missing). The witnesses are then permitted to sign. The Tur writes that even if one person reads before them, it is sufficient. However, in practice, one should not rely on this. According to Tosafot, it is only effective with two people, and this seems to be the opinion of the Rambam as well. This is also the conclusion of the later authorities (Beit Yosef, Beit Shmuel, subsection 26).

מד. ודע שהרמב"ם בפ"א כתב והוא שיכירו לשון הגט עכ"ל כלומר אע"ג שאין יודעין לקרות מיהו כשקורין לפניהם לשון הגט מבינים אבל אם אין מבינים הלשון וצריך הקורא להעתיק לו מלשון אל לשון אינו מועיל אבל הטור כתב דאפילו אין מכירין לשון הגט יתרגם הקורא לפניו ללשונו ע"ש וטעמו של הרמב"ם י"ל דבאינם מבינים הלשון הוהכ כעד מפי עד (ב"י) והביאו ראיה להרמב"ם ז"ל מירושלמי דגיטין (פ"ט ה"ח) דמבואר שם דהעדים צריכים להיות יודעים לקרות הגט ע"ש (ב"י) אך גם להטור א"ש די"ל דמיירי בשארי שטרות (ש"ק שם) ובהכרח צ"ל כן דהא מהירושלמי משמע להדיא דצריכין לקרות בעצמם (עב"ש סקכ"ז שדחה באופן אחר וא"צ לזה) (והש"ך בח"מ סי' מ"ה סק"ג הכריע כהטור):

44. And know that Rambam wrote in the first chapter, "and that they recognize the language of the get," meaning, even though they do not know how to read, when the language of the get is read to them, they understand. But if they do not understand the language and the reader needs to translate it for them from one language to another, it does not help. However, the Tur wrote that even if they do not recognize the language of the get, the reader should translate it to their language. And the reason of the Rambam can be explained that if they do not understand the language, it is like testimony from one who heard it from another (Beit Yosef), and they brought proof for the Rambam from the Jerusalem Talmud in Gittin (Chapter 9, Halacha 8), where it is explained that the witnesses need to know how to read the get themselves. However, for the Tur, it is also fine, since it can be said that it refers to other documents (Shabbat Kodesh there), and it is necessary to say so, as from the Jerusalem Talmud it is clearly understood that they need to read it themselves (Avnei Shoham, section 27, who refutes this in another way and does not require this). (And the Shach in Choshen Mishpat, section 45, sub-section 3, ruled like the Tur).

מה. עוד הקילו חז"ל בגיטין בעדים שאין יודעין לחתום רושמין להם על הנייר ברוק וכיוצא בזה בדבר שאין מתקיים והם כותבים על הרושם דאלו ירשומו להם בדבר המתקיים אין חתימתן כלום דכתב על גבי כתב אינו כתב (טור) וי"א דאפילו בדבר שאינו מתקיים אסור לכתחלה לרשום להם תמונת האותיות דזהו ככתב ע"ג כתב ויש לגזור שיעשו בדבר המתקיים ורק בדיעבד כשר אם רשמו להם בדבר שאינו מתקיים (שם) ולכתחלה לא התירו רק לקרוע להם נייר חלק והקרעים יהיו כפי תמונת האותיות והם ימלאו הקרעים דיו ובאופן שיוליכו הדיו דרך הקרע כדרך כתיבה (כ"מ מלשון הרמ"א סעי' ט"ז ע"ש):

45. The Sages also were lenient regarding gittin (divorce documents) with witnesses who do not know how to sign; they would make an impression for them on the paper with saliva or something similar, which does not last, and they would trace over the impression. For if they were to make an impression with something that lasts, their signature would be invalid, as writing over writing is not considered writing (Tur). And some say that even with something that does not last, it is initially forbidden to make the shape of the letters for them, as this is considered writing over writing, and there is a concern they might do so with something that lasts. It is only valid after the fact if they made an impression with something that does not last (ibid.). Initially, they only permitted tearing a blank piece of paper in the shape of the letters, and they would fill in the tears with ink in a manner that the ink follows the tear, as in the way of writing (this is implied by the language of the Rema, paragraph 16, see there).

מו. ודע דבירושלמי גיטין (פ"ב ה"ג) ושבת (פי"ב ה"ד) פריך ע"ז ולאו כתב ידו של ראשון הוא ומתרץ כשהרחיב להם את הקרע כלומר דאם ימלאו כל הקרעים דיו איך יקיימו חתימתם (תוס' ט':) דהרי כתבו כתמונת הקרעים ומתרץ כשהרחיב להם את הקרע ולא מילאוהו כולו ויש לכתיבתן תמונת עצמן וצ"ע שהפוסקים השמיטו זה וממילא מבואר דגם ברשימות רוק צריך להרחיב (ופי' דמקרעין נייר היינו נייר אחר להניחו על הקלף כמ"ש התוס' שם והמרדכי פ"ב פי' על אותו נייר וזהו כעין פירש"י דמסרטין להם ע"ש ודו"ק):

46. And know that in the Jerusalem Talmud Gittin (Chapter 2, Halacha 3) and Shabbat

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(Chapter 12, Halacha 4) it raises a difficulty on this: "Is it not the handwriting of the first one?" and resolves it by explaining "when he widened the tear for them," meaning that if they were to fill all the tears with ink, how would they confirm their signatures? (Tosafot 9a) For they wrote in the form of the tears, and it resolves it by stating "when he widened the tear for them and did not fill it entirely," thus their writing retains its original form. However, this requires further investigation, as the poskim (decisors of Jewish law) omitted this. Consequently, it is also explained that in the case of saliva marks, one must widen them (and the explanation that tearing paper means another paper to place on the parchment as Tosafot wrote there, and Mordechai in Chapter 2 explained on that paper, and this is similar to Rashi's explanation of marking it, see there and examine it carefully).

מז. בקולא זו שהקילו בגיטין כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א בלשון זה קל הוא שהקילו בגיטי נשים כדי שלא יהא בנות ישראל עגונות הואיל וחתימת העדים בגט מדבריהם כמ"ש עכ"ל מבואר מדבריו דלא הקילו אלא כשיש עדי מסירה דבכה"ג חתימתם מדבריהם וכ"ש להפוסקים שסוברים דא"א כלל בלא ע"מ ולפ"ז מ"ש שאם רשמו בדבר המתקיים אין חתימתן כלום היינו דהוה כבלא ע"ח דבדיעבד כשר כמ"ש בסי' קל"ג דלא מסתבר לומר דזהו כמזוייף מתוכו וא"כ תימה על הטור שכתב בשם הרמ"ה שאם רשמו להם במה שהתחתון כתב אינו גט ואם נתגרשה בו פסולה לכהונה עכ"ל והא איהו ס"ל בסי' קל"ג דבלא ע"מ לאו כלום הוא ובע"כ יש ע"מ ולמה אינו גט ויש מי שר"ל דס"ל דגרע טפי מבלא חתימות משום דגזרינן אטו כתיבה (ב"ש סקכ"ח) וא"א לומר כן דא"כ אינו אלא פסול דרבנן ואיך כתב שאינו גט כלל ורק לכהונה פסולה ועוד מנלן למיגזר בזה דסברא זו לא אשכחן רק בשלא לשמה (תוס' ד'. ד"ה מודה) וגם בזה חולקין כמה מהפוסקים ועוד דכל כה"ג לא הוה ליה לסתום ונ"ל ברור שכתב כן למאן דס"ל דסגי בע"ח בלחוד ואולי הרמ"ה ס"ל כן לדינא וכיון דליכא ע"מ וודאי דאינו גט ורק לכהונה יש להחמיר:

47. In this leniency that was granted regarding divorce documents, the Rambam, of blessed memory, wrote in the first chapter as follows: "It is a leniency that was granted in the matter of women's divorce documents so that Jewish women would not remain agunot (chained wives), since the signing of witnesses on the get (divorce document) is rabbinic, as it is written." It is clear from his words that they only granted leniency when there are witnesses of delivery, for in such a case their signatures are rabbinic. And certainly according to the poskim (decisors of Jewish law) who hold that it is impossible without witnesses of delivery. Therefore, what he wrote, that if they recorded in something that endures, their signatures are nothing, means that it is as if there are no witnesses of delivery, and it is valid post facto as it is written in Siman 133. It is not reasonable to say that this is considered as forged from within. Therefore, it is a wonder about the Tur who wrote in the name of the Ramah that if they recorded for them in what the bottom one wrote, it is not a get, and if she was divorced with it, she is disqualified from marrying a kohen, as it is written. And he himself holds in Siman 133 that without witnesses of delivery, it is nothing, and necessarily there are witnesses of delivery. So why is it not a get? There are those who say that he holds that it is worse than without signatures because we decree it due to writing (Beit Shmuel, sk 28). But it is impossible to say this, for if so, it is only a rabbinic disqualification, and how did he write that it is not a get at all, but only disqualified for a kohen? Furthermore, from where do we derive to decree this? For we do not find this reasoning except in the case of not for its sake (Tosafot, beginning "modah"), and even in this, many poskim disagree. Additionally, in all such cases, he should not have written conclusively. And it appears to me clearly that he wrote this according to the opinion that holds that witnesses of delivery alone suffice, and perhaps the Ramah holds so in practice. And since there are no witnesses of delivery, it is certainly not a get, and only for a kohen one should be stringent.

מח. כתב רבינו הב"י בסי' י"ד גט שנכתב בכתב מהלשונות ועדיו חתומים בכתב אחר כשר והוא שיהיו העדים מכירים לשון הכתב והכתיבה עכ"ל והוא לשון הרמב"ם בפ"ד וכוונתם דהא צריכים לקרותו ואם אין מכירין הלשון והכתב איך יקראו אותו וממילא דאם אחרים קורין לפניהם די שיכירו רק הלשון (ב"ש סקכ"ה) ולדעת הטור שכתבנו בסעי' מ"ד גם זה א"צ ע"ש עוד כתב אם אחד מהעדים חתם בכתב לשון אחד והעד השני בכתב לשון אחר כשר עכ"ל ואע"ג דבכתיבה פסלינן כה"ג כמ"ש בר"ס קכ"ו בחתימות הקילו ועוד דכל עד הוא כתיבה בפ"ע ודע דבכל הדברים שמחמרינן מן הדין בכתיבה יש להחמיר גם בחתימות וכ"ש בחק תוכות שפסול מיהו בנגיעות וכה"ג יש להקל בחתימות בשעת הדחק:

48. Our master, the Beit Yosef, wrote in Siman 14 that if a get (bill of divorce) was written in one script and its witnesses signed in another script, it is valid, provided that the witnesses recognize the language and the script of the writing. This is the language of the Rambam in Chapter 4, and their intention is that the witnesses need to read it. If they do not recognize the language and the script, how can they read it? Consequently, if others read it before them, it suffices that they recognize only the language (Beit Shmuel, se'if katan 25). According to the opinion of the Tur that we wrote in Siman 44, this is also not necessary. Additionally, he wrote that if one of the witnesses signed in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one script and the other witness in another script, it is valid. And although we invalidate such a case in writing, as written at the beginning of Siman 126, we are lenient in signatures. Furthermore, each witness's signature is considered a separate writing. Know that in all matters where we are stringent by law in writing, we should also be stringent in signatures, especially in the case of "chak tochot" (engraved letters), which are invalid. However, in cases of touching letters and similar instances, we may be lenient in signatures in pressing situations.

מט. שנו חכמים במשנה (י':) כל השטרות העולים בערכאות של כותים אע"פ שחותמיהם כותים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים דהא לאו בני כריתות נינהו וגט שנעשה בערכאות ועדים כותים חתומין עליו אפילו כתבו ישראל ונמסר בע"מ ישראל כיון שהחתומים פסולי עדות הוה מזוייף מתוכו והגט פסול דאפילו עד אחד פסול פוסל הגט כמ"ש בסעי' ב' ופסולו מדרבנן וגט גמור הוא מן הדין ופסולו הוא משום גזירה לפיכך אם נתן לה גט כזה קדושין תופסין בה (ר"ן שם):

49. The Sages taught in the Mishnah (10:): All documents that are processed in non-Jewish courts, even though their signatories are non-Jews, are valid, except for bills of divorce for women and emancipation documents for slaves, because they (non-Jews) are not capable of performing these separations. A bill of divorce that is processed in non-Jewish courts and has non-Jewish witnesses signed on it, even if it was written by a Jew and delivered in the presence of Jewish witnesses, since the signatories are disqualified from testimony, it is considered internally forged, and the bill of divorce is invalid. Even one disqualified witness invalidates the bill of divorce, as stated in Section 2, and its invalidity is by rabbinic decree. From a legal perspective, it is a complete bill of divorce, and its invalidity is due to a rabbinic decree. Therefore, if he gave her such a bill of divorce, the betrothal would take effect (Ran there).

נ. כבר כתבנו בסעי' ג' דכשפסולו ניכר ולא אתו למסמך ע"ז הגט כשר ולכן יש מרבותינו דס"ל דזה שעדי כותים פוסלים הגט בערכאות בכתבו ישראל וע"מ ישראל אינו אלא כששמות הכותים יש להם התדמות לשמות ישראל דאז חיישינן דילמא אתו למסמך עלייהו והוה מזוייף מתוכו אבל כשהשמות מיוחדים לכותים ונקרא בגמ' שמות מובהקים ולא יבואו לטעות שישראל הם ולא אתו למסמך עלייהו הגט כשר (רא"ש ורשב"א בשם הראב"ד ופסק כר"ש שם) ויש שכתבו דלכתחלה לא מכשרינן ליה ורק בדיעבד כשר (שם בשם ר"ח) ודעת רוב הפוסקים לפסול אפילו בדיעבד דגזרינן שמות מובהקים אטו שמות שאין מובהקים (כת"ק דמשנה דגם איהו ס"ל כר"א ע"ש) וזה דעת הרי"ף והרא"ש והרשב"א וכן סתמו בטור וש"ע סעי' י"ט וכן מתבאר דעת הרמב"ם דמסתם לה סתומי וכן הלכה (פ"ו מעבדים):

50. As we have already written in section 3, if the invalidity is apparent and people will not rely on it, the get (divorce document) is valid. Therefore, some of our rabbis hold that the reason why Kuthian witnesses invalidate a get in courts, even when written by a Jew and with Jewish witnesses, is only when the Kuthian names resemble Jewish names. In such a case, we are concerned that people might rely on them, and it would be considered internally falsified. However, when the names are unique to Kuthians, which the Gemara refers to as distinctive names, there is no concern that they will be mistaken for Jews, and people will not rely on them. Thus, the get is valid (Rosh and Rashba in the name of the Raavad, ruled according to R' Shimon there). Some have written that, ideally, we do not validate it, but only post facto is it valid (there in the name of R' Chananel). The opinion of the majority of poskim is to invalidate even post facto, as they decreed distinctive names due to non-distinctive names (like the first Tanna of the Mishnah who also holds like R' Eliezer there). This is the opinion of the Rif, the Rosh, and the Rashba, and it is likewise concluded in the Tur and the Shulchan Aruch in section 19. This also clarifies the opinion of the Rambam who generally ruled to invalidate, and so is the law (Chapter 6 of Avadim).

נא. ויש בזה שאלה להפוסקים דמכשרי בשמות מובהקים כמ"ש א"כ למה אין מכשירים רק כשנעשה בערכאות כדמשמע במשנה הא אפילו נעשה בין כותים הדיוטים כיון שהכתב של ישראל וע"מ ישראל והחתימות הם שמות מובהקים ואיזו סברא יש לחלק בגט בין ערכאות להדיוטות האמנם בירושלמי אמרו טעם בזה לפי שקול יוצא בערכאות כלומר דבערכאות סמכינן שהכל נעשה בהכשר שכתבו ישראל ושהיו ע"מ ישראל ושרק נעשה במעמד הערכאות ובחתימתן אבל כשנעשה בין הדיוטות לא סמכינן כלל שנעשה בהכשר ולכן בכל גווני פסול (ער"ן ורמב"ן במלח') ולדידן אין נ"מ בכל זה לדינא כמ"ש:

51. And there is a question regarding this among the poskim (Jewish legal decisors) who validate with prominent names as it is written. If so, why do they only validate when it is done in courts, as implied in the Mishnah? Even if it is done among non-Jewish laypeople, since the writing is by a Jew, with Jewish intent, and the signatures are prominent names, what reason is there to differentiate between a court and laypeople in a get (Jewish divorce document)? However, in the Jerusalem Talmud, a reason is provided for this, because a public announcement is made in courts, meaning that in courts we rely on the fact that everything is done properly, that the writing is by Jews, with Jewish intent, and that it was only done in the presence of the court and with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

their signatures. But when it is done among laypeople, we do not rely at all on the fact that it was done properly. Therefore, in all cases it is invalid (Ran and Ramban in Milchemet Hashem). For us, there is no practical difference in this matter as it is written.

נב. הטור והש"ע סעי' י"ט אחר שכתבו דין גט בערכאות דבכל גווני פסול כתבו וז"ל אבל אשה שמביאה לפנינו גט שנתגרשה בו לינשא בו ושמות העדים כשמות כותים אם הם שמות שאין דרך ישראל לקרות בהם כלל תנשא בו שוודאי ישראלים הם שלא היו טועים מחתימי הגט להחתים שמות כאלו אם לא שידעו שישראלים הם ואם הם שמות שדומין קצת לשמות ישראל חיישינן שמא טעו מחתימי הגט שסברו שהם ישראלים ושמא כותים הם ולא תנשא בו עכ"ל וכ"כ כמה מהראשונים בפירוש הסוגיא (י"א: בבעיא דר"ל מר"י) דמכשיר בשמות מובהקין ולשיטתם דפסול גם בשמות מובהקים בהכרח לפרש כן והפוסקים דמכשרי בשמות מובהקין מפרשים הסוגיא כפשטא דכשאנו רואים בגט שמות מובהקים אנו מכשירים הגט אף שידענו שכותים הם:

52. The Tur and the Shulchan Aruch, Section 19, after writing the law about a get (divorce document) from non-Jewish courts, which is invalid in all cases, wrote as follows: "But if a woman brings before us a get with which she was divorced to remarry, and the names of the witnesses are like the names of non-Jews, if they are names that Jews never use at all, she may remarry with it, as it is certain that they are Jews, for they would not have signed the get with such names unless they knew they were Jews. But if they are names that somewhat resemble Jewish names, we are concerned that the signers of the get may have erred, thinking they were Jews, and perhaps they are non-Jews, and she may not remarry with it." And so wrote several of the early authorities in explaining the sugya (discussion) (11b in the case of Reish Lakish from Rabbi Yochanan) that permits with distinctive names. According to their view, that it is invalid even with distinctive names, it is necessary to explain this way. And the poskim (decisors) who permit with distinctive names interpret the sugya according to its straightforward meaning, that when we see in the get distinctive names, we permit the get even if we know they are non-Jews.

נג. והרבה תמוה לי לשיטת הטור והש"ע האחת דאם הם שמות מובהקים איך אפשר שיהיו ישראלים ומצאתי לאחד מרבותינו שתירץ קושיא זו דאינו מוחלט שלא יהיה שם ישראל כן אלא דלא שכיח (ריטב"א) והשנית דאם באנו לחוש שמא נעשה בפסול כמה חששות יש בגט והרי חז"ל לא חששו רק בכתיבה לשמה וגם זה אליבא דהלכה לא קיי"ל כן וזה שהצריכו לומר בפני נכתב ובפ"נ אינו מפני חשש זה אלא מפני שאין עדים מצויים לקיימו (כרבא ריש מכילתין) והרשב"א ז"ל בחדושיו שם הקשה ג"כ כעין קושיא זו וז"ל וק"ק דהיאך אפשר שיעמדו לפני הבעל והסופר ולא יכירום אם הם ישראלים אם לאו שיבואו לסמוך עליהם ולהחתימם עכ"ל ולא תירץ כלום ויותר מזה תמוה לי דבר"ס קמ"ב כתב רבינו הב"י בשליח כשאמר בפ"נ ובפ"נ אפילו היו שמות העדים כשמות הכותים אין חוששין להם ואם בא הבעל ועירער אין משגיחין בו עכ"ל וברור הוא שאפילו אם הם כשמות שאין מובהקין אינו יכול לפוסלו דאל"כ היה לו לפרש וכן מתבאר שם ממקור הדין מירושלמי כמ"ש שם ואיך בדין זה ניחוש לפסול זה במקום שאין עירעור כלל ובאמת ברמב"ם לא נמצא דין זה כלל וברור אצלי דמפרש לעניין הכשר הגט בשמות מובהקים אע"ג דס"ל דגם בשמות מובהקין פסול כדמשמע מדבריו בפ"ו מה' עבדים מ"מ בשעת הדחק ובמקום עיגון אפשר להכשירו ולסמוך על ר"ש דס"ל כן כעין מה שאמרו חז"ל לעניין דין אחר כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק (י"ט.) וכן מצאתי לאחד מהגדולים שכתב סברא זו משמיה דנפשיה (יש"ש פ"א סי' כ"ה) ולכן כיון שאין זה דין קבוע השמיטו הרמב"ם ז"ל (ערא"ש פ"ק סי"א שכתב גם בשליח כן כמו באשה ודברי הק"נ ל"נ):

53. And it is quite perplexing to me the approach of the Tur and the Shulchan Aruch. The first perplexity is that if these are established names, how can they be Jewish? I found one of our Rabbis who answered this question, saying that it is not absolute that there cannot be a Jewish name like that, only that it is uncommon (Ritva). The second perplexity is that if we are concerned that the document might have been made invalidly, there are many concerns regarding a get (divorce document), and yet our Sages were only concerned with the writing being for the sake of the specific person, and even this, according to the halacha, we do not hold by. And the requirement to say "in my presence it was written" and "in my presence it was signed" is not due to this concern, but because witnesses are not readily available to validate it (as Rava says at the beginning of the tractate). The Rashba, of blessed memory, in his novellae there, also raised a similar question, and wrote: “It is difficult, how can it be that they stand before the husband and the scribe and they do not recognize if they are Jewish or not, that they would rely on them and sign them?” And he did not answer anything. Furthermore, it is even more perplexing to me that at the end of section 142, our teacher the Beit Yosef wrote regarding an agent who said "in my presence it was written" and "in my presence it was signed," that even if the names of the witnesses are like the names of non-Jews, we do not concern ourselves with them, and if the husband comes and objects, we do not pay attention to him. And it is clear that even if they have names that are not established, he cannot invalidate it, for if otherwise, it should

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

have been explained. And it is also clear from there, from the source of the law in the Jerusalem Talmud as it says there. And how in this law do we concern ourselves with invalidating it in a place where there is no objection at all? Indeed, in the Rambam, this law is not found at all. And it is clear to me that he explains regarding the validation of the get with established names, even though he holds that even with established names it is invalid, as it seems from his words in chapter 6 of the laws of slaves. Nevertheless, in a pressing situation and in a place of potential agunah (a woman unable to remarry), it is possible to validate it and rely on Rabbi Shimon who holds this way, similar to what our Sages said regarding another law: "It is permissible to rely on Rabbi Shimon in a pressing situation" (Yevamot 20). And I found one of the great ones who wrote this reasoning in his own name (Yam Shel Shlomo chapter 1, section 25). Therefore, since this is not a fixed law, the Rambam of blessed memory omitted it (Aruch HaShulchan, first chapter, section 11, who also wrote regarding an agent similar to a woman, and the words of the Kesef Mishneh do not seem correct).

נד. והיה נלע"ד דעיקר דין זה לפירוש רבותינו אלה לא למיפסל גיטא לגמרי אלא כלומר לעניין שמחוייבין לחקור בזה וכמו דאמרינן בעלמא כל היכא דאיכא לברורי מבררינן וה"ק דאם הם שמות מובהקים נכשירם בלא דרישה וחקירה דוודאי ישראלים הם דלא טעו בזה אבל בשמות שאינם מובהקים יש לחשוש לעניין שמחוייבים לברר דבר זה אבל כשא"א לברר לא פסלינן בדיעבד במקום עיגון גדול ושעת הדחק וגם כל זה הוא בהאשה שהביאה הגט לפנינו או בשליח שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ והוא אינו יודע דבר זה שיהא ביכולתו להעיד על זה אבל שליח שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ כיון שעשה כתקנת חכמים בזה מסתמא כל הדברים היה בהכשר ולכן לא חיישינן גם אם בא הבעל וערער כמ"ש בסי' קמ"ב אמנם לא מצאתי סיוע לדבריי באחד מהפוסקים ולכן למעשה אין לסמוך על סברא זו שכתבתי אמנם זה נ"ל ברור דרק אם נתוודע שהיו ע"מ ישראל דאין החשש רק מדרבנן יכולין לסמוך על מ"ש (עב"ש סוף סק"ל וצ"ע בכל דבריו ודו"ק):

54. It seems to me that the primary ruling according to our Rabbis is not to entirely invalidate the get (divorce document), but rather to indicate that there is an obligation to investigate the matter. As we generally say, whenever clarification is possible, we clarify. The intention here is that if the names are well-known, we validate them without further inquiry, since it is certain that they are Jews and there is no mistake in this regard. However, for names that are not well-known, there is a concern that obligates us to verify this matter. But when it is impossible to verify, we do not invalidate the get post facto in cases of significant hardship or exigent circumstances. Additionally, all of this applies to a woman who brought the get to us or to a messenger who does not need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" and is unaware of this matter to testify about it. However, a messenger who needs to say "in my presence it was written and in my presence it was signed"—since he acted according to the regulation of the sages, it is assumed that everything was properly validated. Therefore, we do not worry even if the husband comes and objects, as stated in Siman 142. Nevertheless, I have not found support for my words among the poskim (decisors of Jewish law). Therefore, in practice, one should not rely on this reasoning I have written. However, it seems clear to me that only if it is known that they were Jews, and the concern is only rabbinic, we can rely on what is written (see Beit Shmuel at the end of section 30, and examine all his words carefully).

נה. שנו חכמים במשנה (פ"ו.) שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר כתב בכת"י ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וכו' שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם והת"ק הוא ר"מ דס"ל ע"ח כרתי ומ"מ בכת"י הבעל כשר מן התורה גם בלא עדים מדכתיב וכתב לה ואף דאין דבר שבערוה פחות משנים כתב ידו הוה כמאה עדים והתורה ריבתה בזה בגיטין כבממון דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי מדכתיב וכתב לה משמע כל שכתב לה היא מגורשת (רשב"א קדושין ס"ה:) ובח"מ סי' רמ"א בארנו טעם לזה ע"ש ודין זה הוא בין לר"מ בין לר"א ומדרבנן פסול ואם ניסת לא תצא אף כשאין לה בנים מן השני (טור) ופסול דזמן כבר נתבאר בסי' קכ"ז ויש בו זמן ואין בו אלא עד אחד אם היו ע"מ לדידן דקיי"ל כר"א אין בזה פסול ואם לא היו ע"מ שנתן לה בינו לבינה אם היה כת"י הבעל פסול מדרבנן ואם נשאת לא תצא כדין הראשון ואם היה כתב ידי סופר כתב הרמב"ם בפ"א דאינו גט כלל ע"ש:

55. The Sages taught in a Mishnah (86a): There are three types of invalid bills of divorce (gittin), but if a woman remarries based on one of them, the child from the second marriage is legitimate. These are: if it is written in the husband's handwriting but has no witnesses; if it has witnesses but no date; or if it has a date but only one witness. These three types of bills of divorce are invalid, but if a woman remarries based on one of them, the child is legitimate. Rabbi Eliezer says: Even if it has no witnesses, as long as it was given to her in the presence of witnesses, it is valid, etc., because the witnesses do not sign the bill of divorce except for the betterment of the world (tikkun olam). The first opinion is that of Rabbi Meir, who holds that the witnesses' signatures finalize the divorce. Nevertheless, if it is in the husband's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

handwriting, it is valid by Torah law even without witnesses, as it is written, "and he writes for her." And although matters involving forbidden relationships require at least two witnesses, the husband's handwriting is regarded as equivalent to a hundred witnesses. The Torah includes this in divorce as it does in monetary matters, where the admission of a litigant is like a hundred witnesses, as it is written, "and he writes for her," implying that any writing from him effects the divorce (Rashba, Kiddushin 65a). We have explained the reason for this in Choshen Mishpat, Siman 241, see there. This ruling applies both according to Rabbi Meir and Rabbi Eliezer. By rabbinic decree, such a bill of divorce is invalid, but if she remarries, she need not leave her second husband, even if she has no children from the second marriage (Tur). The invalidity due to the date has already been explained in Siman 127. If it has a date but only one witness, if there were witnesses present at the time of delivery, according to our ruling that follows Rabbi Eliezer, it is not invalid. If there were no witnesses and it was given to her privately, if it is in the husband's handwriting, it is invalid by rabbinic decree, but if she remarries, she need not leave her second husband, as in the first case. If it was written by a scribe, Rambam writes in Chapter 1 that it is not a bill of divorce at all, see there.

נו. וז"ל רבינו הב"י בסעי' ד' נתן לה הגט בינו לבינה ואפילו בעד אחד אינו גט בד"א כשהיה הגט בכתב ידי סופר אבל אם כתב הבעל הגט בכת"י וחתם עד אחד ונתנו לה ה"ז גט פסול ופוסל לכהונה עכ"ל והוא לשון הרמב"ם פ"א דין י"ג וי"ד ע"ש ומיירי בלא ע"מ ולכן בכת"י סופר אינו גט כלל ובכת"י הבעל אם נשאת לא תצא גם בלא ע"מ ובלא ע"ח מטעם שנתבאר ואף בלא עד החתום דעד אחד לא מעלה ולא מוריד ולא כתביה אלא אגב רישא דבשם הוכרח לזה דלא נימא דכתב סופר ועד הוה כשני עדים וז"ש ופוסל לכהונה יתירא הוא דכיון דקיי"ל אם נשאת לא תצא כ"ש שפוסל לכהונה ורבינו הב"י עצמו בספרו כ"מ מחקו מן הספרים מטעם זה ע"ש אלא שכן דרכו בש"ע להעתיק לשון הרמב"ם כמו שהוא אף שמגמגם בזה:

56. Here are the words of our teacher, the Beit Yosef, in section 20: "If he gave her the get (divorce document) privately, even in the presence of one witness, it is not a valid get. In what case is this said? When the get was written by a scribe. But if the husband himself wrote the get in his own handwriting and one witness signed it and he gave it to her, this is an invalid get but it disqualifies her from the priesthood." This is the language of the Rambam in Chapter 1, Laws 13 and 14; see there. And this refers to a situation without a condition (stipulation). Therefore, if it is in the handwriting of a scribe, it is not a get at all. But if it is in the handwriting of the husband, if she remarries, she does not have to leave her new husband, also without a condition and without a witness, for the reason that has been explained. Even without a signed witness, because one witness neither adds nor detracts, and it was only written because of the beginning, where it was necessary to mention it, so that it would not be said that a document written by a scribe and one witness is like two witnesses. And when it says "and disqualifies her from the priesthood," it is an additional matter, for since we hold that if she remarries she does not leave, all the more so it disqualifies her from the priesthood. And our teacher, the Beit Yosef, himself erased this from the books for this reason; see there. But this is his way in the Shulchan Aruch, to copy the Rambam's language as it is, even if it is problematic.

נז. ודע דזה שכתבנו דכתב בכתב ידו אם ניסת לא תצא שזה הוא בין לר"מ בין לר"א לשיטת הרי"ף והרמב"ם דגם ר"א ס"ל ע"ח כרתי כמ"ש בסי' ק"ך ויתבאר בסי' קל"ג וודאי דכן הוא דהא ר"א מודה לר"מ ואפילו לשיטת התוס' והרא"ש והטור דר"א ס"ל דרק ע"מ כרתי ולא ע"ח היה נ"ל פשוט דכשם שלר"מ הוה כתב ידו במקום ע"ח כמו כן הוה לר"א במקום ע"מ ואיזו סברא יש לחלק בזה וכן מתבאר מדברי חידושי הרשב"א ביבמות (ל"א.) ובקדושין (ס"ה:) וכ"כ להדיא הרע"ב בפי' המשניות במשנה זו ע"ש וכן מתבאר מדברי הטור בספרו קצור פסקי הרא"ש שכתב משנה זו דכתב הבעל בכת"י אם נשאת לא תצא גם לדעת הרא"ש ע"ש וכן יש לדייק מפירש"י במשנה (ע"ש ודו"ק) וכן משמע בירושלמי:

57. And know that what we have written, that a document written in his own handwriting, if she marries, she does not have to leave him, this applies both according to Rabbi Meir and Rabbi Eliezer, according to the opinions of the Rif and the Rambam, who both hold that Rabbi Eliezer also agrees that witnesses sign the document, as stated in Siman 120 and will be explained in Siman 133. And indeed, this is the case, for Rabbi Eliezer agrees with Rabbi Meir. And even according to the Tosafot, the Rosh, and the Tur, who hold that Rabbi Eliezer believes that only on the condition (that witnesses sign) does it effect the divorce, and not by the document itself, it appears to me to be simple that just as for Rabbi Meir, a document in his own handwriting stands in place of the condition, so too for Rabbi Eliezer it stands in place of the condition. What reason is there to differentiate in this matter? This is also evident from the words of the Chidushei HaRashba in Yevamot (31a) and in Kiddushin (65b), and so wrote explicitly the Ra'avad in his commentary on the Mishnah in this Mishnah. And this is also evident from the words of the Tur in his book Kitzur Piskei HaRosh, who wrote

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

on this Mishnah that if the husband wrote in his own handwriting, if she marries, she does not have to leave him, also according to the Rosh. And this can also be deduced from Rashi's commentary on the Mishnah (see there and examine it well), and it also appears from the Yerushalmi.

נח. ולפ"ז מ"ש הטור ס"ס זה וז"ל גט שאין עליו עדים אפילו ניכר שהוא כת"י הבעל או שאין עליו אלא עד אחד אפילו ניכר כתיבת הגט שהוא כתיבת יד סופר ב"ד או אפילו שהוא כת"י הבעל פסול ומיהו אם ניסת בו לא תצא אפילו אין לה בנים עכ"ל ותמהו עליו בכת"י סופר ועד אחד למה לא תצא (ב"י) אמנם האמת הוא דבסוגיא יש מי שמחלק בין סופר מובהק לאינו מובהק דבסופר מובהק הוה כת"י הסופר כעד מן התורה ורק מדרבנן פסול ולכן אם נשאת לא תצא וזהו שדקדק הטור לומר סופר ב"ד שהוא סופר מובהק (ב"ח) ומיהו עכ"פ י"ל דכוונתו בלא ע"מ דאי בע"מ בכל גווני כשר (ב"י):

58. According to this, what the Tur wrote at the end of this section is as follows: "A get (divorce document) without witnesses, even if it is recognized as the husband's handwriting, or there is only one witness, even if the writing of the get is recognized to be in the hand of the court scribe, or even if it is the husband's handwriting, is invalid. However, if she married with it, she should not be required to leave him, even if she has no children." End quote. There is a question raised about the scribe's handwriting and one witness—why should she not be required to leave him (Beit Yosef)? However, the truth is that in the Gemara, there is a distinction between an expert scribe and a non-expert scribe. For an expert scribe, the handwriting is considered like a witness from the Torah, and it is only invalid rabbinically. Therefore, if she married, she should not be required to leave him. This is why the Tur precisely mentioned a court scribe, who is an expert scribe (Bayit Chadash). Nevertheless, in any case, it can be said that the intention is without stipulation, because if there is a stipulation, in any case, it is valid (Beit Yosef).

נט. אמנם מפרשי דבריו פירשו דבלא ע"מ אפילו בכת"י הבעל אינו גט לדידן דקיי"ל כר"א ולשיטת הטור דר"א לא ס"ל כר"מ דגם בע"ח כשר אלא דווקא ע"מ רק הטור מיירי באשה שהביאה גט לפנינו ולא ידענו אם היה בו ע"מ ולכן בכת"י הבעל או בסופר מובהק ועד אחד אם נשאת לא תצא דאמרינן מסתמא היו שם ע"מ (ב"ח) ויש שהקשה עליו דבאין שני עדים חתומים למה תלינן בהכשר שמא לא היו שם ע"מ (ב"י) אמנם י"ל דכמו בשעדים חתומים תלינן שהיו ע"מ כמו כן בכת"י הבעל או בסופר מובהק ועד (ב"ח) ומיהו עכ"פ סוברים דלר"א דאמר ע"מ כרתי לא מהני בלא ע"מ אף בכת"י הבעל וכן דעת הב"ש (סקל"א והת"ג סק"ך עשה מחלוקת בין הב"י והב"ש ואינו כן דהב"י כתב לשיטת הרמב"ם דר"א ס"ל גם ע"מ כרתי והב"ש הוא להטור דרק ע"מ כרתי):

59. However, the commentators on his words explained that without "Upon the condition" (al menat), even if it is in the husband's handwriting, it is not a valid bill of divorce (get) for us, since we follow Rabbi Eliezer's opinion. According to the Tur, Rabbi Eliezer does not agree with Rabbi Meir that even a debt document (shtar chov) is valid, but only specifically "Upon the condition." The Tur speaks about a woman who presented a bill of divorce before us, and we do not know if it contained "Upon the condition." Therefore, if it was in the husband's handwriting or from a distinguished scribe and one witness, if she remarried, she does not need to leave the new marriage because we assume that there was "Upon the condition" (Beit Yosef). Some have challenged this by asking why we assume validity when there are no two signed witnesses, perhaps there was no "Upon the condition" (Beit Yosef). However, one could say that just as we assume there was "Upon the condition" with signed witnesses, so too with the husband's handwriting or a distinguished scribe and one witness (Beit Yosef). Nevertheless, they all agree that according to Rabbi Eliezer, who says "Upon the condition" validates, it does not work without "Upon the condition," even in the husband's handwriting. This is also the opinion of the Beit Shmuel (Section 31 and in Section 20 where he made a distinction between the Beit Yosef and the Beit Shmuel, but it is not so, as the Beit Yosef wrote according to the Rambam's view that Rabbi Eliezer also holds "Upon the condition" validates, and the Beit Shmuel follows the Tur that only "Upon the condition" validates).

ס. ויש קצת ראיה לשיטה זו מדברי הרא"ש שם שפלפל אהא דמיירי אמוראי במשנה זו אם תצא אם לא תצא מאי נ"מ לדידן דקיי"ל כר"א ותירץ משום דיש בהשלשה גיטין דמשנה גט שיש עליו עדים ואין בו זמן דבהא לא פליג ר"א ע"ש ומשמע מדבריו דבהך דכתב בכת"י הבעל פליג ר"א וס"ל דהולד ממזר וכן משמע ממ"ש שם דהכריתות תלוי רק בע"מ וזולתם אינו גט כלל ע"ש אבל עיקר הדבר תמוה מאד דבכת"י הבעל יהיה הפרש בין ר"מ לר"א לבד ממה שמוכח מכמה ראשונים דלא ס"ל כן כמ"ש ונלע"ד דמהרא"ש אין ראיה כלל דאיהו לא מיירי בהאי דינא דכת"י הבעל אלא שבא לדחות שיטת הרי"ף ז"ל דס"ל דר"א ס"ל גם ע"מ כרתי והאריך בעניין זה דר"א ס"ל דרק ע"מ כרתי ולא ע"ח וזהו שאמר דלבד באין בו זמן לא פליג ר"א כלומר דבזה אפילו יש ע"מ לא תנשא אבל בשארי דינים כשיש ע"מ תנשא לכתחלה וכ"כ להדיא בעל המאור בשם רבינו אפרים תלמיד הרי"ף ז"ל שחלק עליו בלשון זה ע"ש אבל להיפך דנימא דלר"א לא מהני כת"י הבעל מן התורה לא שמענו מדבריהם וגם דברי הטור מתפרשים כפשטא דמילתא כמ"ש כדמוכח מדבריו בפסקי הרא"ש שכתבנו וזה שלא כתב כלשון המשנה וכתב אפילו ניכר שהוא כת"י הבעל דמשמע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהאשה הביאה לפנינו וודאי כן הוא דאם המעשה לפנינו לא שבקינן לה בלא ע"מ ובפסקי הרא"ש כתב כלשון המשנה אבל לא שכוונתו דתלינן שהיו ע"מ אך לדינא בטלה דעתי וכשאירע מעשה כזה יש לילך לחומרא בכל הצדדים דלהרי"ף והרמב"ם וודאי לא תצא ולענ"ד גם להרא"ש והטור כן ולדעת המפרשים אם נשאת תצא והולד ממזר להרא"ש והטור ולכן לדינא תצא והולד ספק ממזר אם לא שיש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם וצ"ע:

60. And there is some proof for this approach from the words of the Rosh there, who discusses the issue of the Amoraim in this Mishnah, whether she should go out or not. What practical difference does it make for us, since we hold like Rabbi Eliezer? He answers, because in the case of the three types of bills of divorce mentioned in the Mishnah, there is a bill of divorce with witnesses but no date, and in this Rabbi Eliezer does not disagree. It seems from his words that in the case written in the husband's handwriting, Rabbi Eliezer does disagree and holds that the child is a mamzer (illegitimate). This is also implied from what he wrote there, that the criterion for severance is only with conditions, and without them it is not a valid get (divorce document) at all. However, the main issue is very puzzling, that in the husband's handwriting there should be a difference between Rabbi Meir and Rabbi Eliezer, aside from what is proven from several Rishonim who do not hold this way. As I have written, it seems to me that there is no proof from the Rosh at all, because he is not addressing this law of the husband's handwriting, but rather coming to reject the Rif's opinion that Rabbi Eliezer also holds that conditions effect severance. He elaborates on this matter, stating that Rabbi Eliezer holds that only conditions effect severance, not witnesses, and this is what he said that only in the case of no date does Rabbi Eliezer not disagree, meaning that even if there are conditions, she should not remarry. But in other laws, if there are conditions, she may remarry initially. And so explicitly wrote the Ba'al HaMaor in the name of Rabbeinu Ephraim, a student of the Rif, who disagreed with him in this wording. But to say the opposite, that according to Rabbi Eliezer, the husband's handwriting does not work from the Torah, we have not heard from their words. The words of the Tur can also be interpreted in their straightforward manner, as I have written, as is evident from his words in the Rosh's rulings that we have written. This is why he did not write in the language of the Mishnah and wrote even if it is recognized as the husband's handwriting, implying that the woman brought it before us. Certainly, if the act is before us, we would not allow her without conditions. In the Rosh's rulings, he wrote in the language of the Mishnah, but not with the intention that we assume there were conditions. However, in practice, my opinion is nullified, and when such an incident occurs, we should be stringent in all aspects. According to the Rif and the Rambam, she should certainly not leave. In my opinion, the same is true according to the Rosh and the Tur. According to the commentators, if she married, she should leave, and the child is a mamzer according to the Rosh and the Tur. Therefore, in practice, she should leave, and the child is a doubtful mamzer, unless we rely on the Rif and the Rambam, and this requires further investigation.

סא. לא יטלו עידי הגט שכר הרבה יותר מכדי שכר בטילה דמוכח דקיי"ל הנוטל שכר להעיד עדותו בטילה וי"א דמתנין עם העדים כשיקלקלו את הגט שישלמו ומפני זה יכולים ליקח שכר הרבה או מטעם שאסורים לישא הגרושה כמ"ש בסי' י"ב ולפ"ז יש מהדרים אחר עדים שאינם כהנים דכהן אסור לו בלא"ה ליקח גרושה (רמ"א בד"מ) ולא ראינו נוהגין כן וגם הטעם חלוש דאטו מפני שאסורים לישא אותה אינם מצוים להעיד (ת"ג) ועוד דא"כ נהדר אחר עדים פנוים לדידן שאסור לישא שתי נשים וגם הטעם הראשון לא נהגו אצלינו להתנות עם העדים שישלמו כשיקלקלו אמנם באמת עיקר ההיתר הוא דהא אינם מצוים לילך ולראות העדות והמצוה היא דכשרואה עדות מצוה וחובה לילך לב"ד ולהעיד כמ"ש בח"מ סי' כ"ח ולכן מפני שמזמין אותם שילכו לחתום על הגט ולהיות ע"מ יכולים מפני זה ליקח שכר כמה שירצו וכ"כ כמה גדולים וכ"ש שמסדר הגט יכול ליקח כמה שירצה כמ"ש בסדר הגט בסי' קנ"ד והנה כבר נתבאר דהמנהג שעדי החתימה הם ע"מ אמנם אם אחרים העומדים בשעת הגט הם העידי מסירה אסורים ליקח שכר לפ"ז דהא אין מזמינים אותם לבא ולראות העדות שהרי מעצמם באו ומן הדין גם הסופר יכול להיות מעידי המסירה אף שלחתימה פסול (ב"ש סוף סקכ"ט):

61. The witnesses of a get (divorce document) should not take a lot of money, more than what is appropriate for their lost time, as we hold that one who takes payment for testimony invalidates their testimony. Some say that an agreement is made with the witnesses that if they invalidate the get, they will have to pay, and because of this, they can take a lot of money. Alternatively, it is because they are forbidden to marry the divorced woman, as stated in Siman 12. According to this, some are meticulous to find witnesses who are not Kohanim, since a Kohen is anyway forbidden to marry a divorced woman (Rema in Darkei Moshe). However, we have not seen this practiced, and the reasoning is weak. For just because they are forbidden to marry her, it does not mean they are not commanded to testify (Taz). Furthermore, if so, we should seek out unmarried witnesses, since in our community it is forbidden to marry two wives. Additionally, the first reason is not customary among us to make agreements with the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witnesses to pay if they invalidate. Indeed, the main allowance is because they are not obligated to go and see the testimony, and the commandment is that when one sees testimony, it is a mitzvah and obligation to go to the Beit Din and testify, as stated in Choshen Mishpat Siman 28. Therefore, because they are invited to go and sign the get and be witnesses, they can take as much payment as they want, as many great authorities have written. Certainly, the one arranging the get can take as much as he wants, as stated in the order of the get in Siman 154. It has already been clarified that the custom is that the signing witnesses are the primary witnesses. However, if others who are present at the time of the get are the delivery witnesses, they are forbidden to take payment, as they are not invited to come and witness the testimony, but came of their own accord. From a legal standpoint, the scribe can also be one of the delivery witnesses, even though he is invalid for signing (Beit Shmuel at the end of Siman 29).

סב. לפי עיקר הדין היה נראה דאם עדים שחותמים על הגט לא נתמלא זקנם שצריכין לבדוק אותם אם הביאו שתי שערות ולא סמכינן על השנים לומר כיון שהגיעו לשנים חזקה שהביאו סימנים דחזקה זו אינו אלא לחומרא ולא לקולא כמ"ש בסי' קס"ט לעניין חליצה אך מצאתי לרבינו הב"י בספרו הגדול שכתב בשם קונדרסים ובשם הסמ"ק והכלבו וז"ל אם עידי חתימה מוחזקים בשנים די משום דעידי מסירה כרתי ובשעת מסירה יש כמה אנשים גדולים עכ"ל ומדבריהם למדנו שעידי הגט א"צ להיות מזומנים שהבעל יזמינם לשם עדות אלא כיון שרואין המסירה מידו לידה הם הם ע"מ ומ"מ נהגינן לכתחלה שהבעל מצוה אותם שיהיו ע"מ:

62. According to the primary law, it would seem that if the witnesses signing the get (bill of divorce) have not yet grown a full beard, it is necessary to check if they have grown two pubic hairs, and we do not rely on their age to assume that they have developed the signs of maturity. This presumption is only for stringency and not for leniency, as stated in Siman 169 regarding chalitzah (the ritual of removing a shoe). However, I found that our master the Beit Yosef, in his great book, wrote in the name of the Condresim, the Sefer Mitzvot Katan, and the Kol Bo: If the signing witnesses are presumed to be of age, it is sufficient because the main witnesses are the witnesses of the delivery, and at the time of delivery, there are many mature men present. From their words, we learn that the witnesses of the get do not need to be specifically appointed by the husband for the purpose of testimony; rather, as long as they see the delivery from his hand to hers, they are valid witnesses. Nevertheless, it is customary l'chatchila (ideally) for the husband to command them to be witnesses.

סג. כתב רבינו הב"י בסעיף כ"ב יש מי שאומר שצריך שייבש הגט קודם שיחתמו העדים עכ"ל ואין בזה טעם וכבר נתבאר בס"ס קכ"ד שאין ליתן להאשה את הגט עד שיתייבש דוודאי כן הוא דכל זמן שלא נתייבש הוה ככתב שיכול להזדייף אבל בחתימות העדים מה בכך וכ"כ כמה מהפוסקים שאין שום טעם בזה (ג"פ שם וכ"כ הרדב"ז) אבל כיון שיצא דבר זה מפי רבינו הב"י נהגו להחמיר גם בזה אא"כ הוא שעת הדחק שיעבור היום וכיוצא בזה דאז א"צ לנהוג חומרא זו:

63. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 22: "There is an opinion that says the get (divorce document) must be dried before the witnesses sign it." End quote. There is no reason for this, and it has already been explained at the end of section 124 that the get should not be given to the woman until it has dried, because as long as it hasn't dried, it is considered as a document that could be forged. But regarding the witnesses' signatures, what difference does it make? And so have many of the poskim (decisors of Jewish law) written, that there is no reason for this (see the Beit Yosef there, and similarly the Radbaz). However, since these words came from our teacher, the Beit Yosef, it has become customary to be stringent in this matter as well, unless it is a pressing situation where the day might pass, or similar cases, in which case this stringency need not be observed.

סימן קלא

א. דין שהכתיבה והחתימה יהיה לשמו ולשמה. ובו כ"א סעיפים:
צריך שתהיה כתיבת הגט וחתימתו לשם האיש המתגרש ולשם האשה המתגרשת דכתיב וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה והאי לה מיותר ואתי ללשמה ואע"ג דאיצטריך לדרשא דלא לה ולחברתה כמ"ש בסי' ק"ל סעיף כ"ה תרי וכתב לה כתיבי (תוס' כ"א:) וממילא כיון דצריך לשמה פשיטא שצריך גם לשמו וא"צ דרשא על זה דפשטא דקרא כן הוא דוכתב אבעל קאי וכשהוא בעצמו כותב הרי כותב לשמו ולכן בכל הש"ס אמרינן רק לשמה ולכן כשהסופר כותב ע"פ ציוי הבעל צריך לכתוב לשמו ולשמה ולשם גירושין לא לשם כתיבא בעלמא וכן הוא בכל סדרי גיטין וכן החתימות צריך לשמו ולשמה ולשם גירושין:

1. The writing and signing [of the get] must be for his sake and for her sake. And there are 21 sections on this topic: It is required that the writing of the get and its signing be for the sake of the man who is divorcing and for the sake of the woman who is being divorced, as it is written: "And he shall write for her a document of severance and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

place it in her hand." The word "for her" (לה) is extra and comes to teach that it must be done for her sake. And although it is needed for the derivation that it should not be for her and her companion, as it is written in Siman 130, section 25, there are two "and he shall write for her" (וְכָתַב לָהּ) written. Consequently, since it needs to be for her sake, it is obvious that it also needs to be for his sake, and there is no need for a separate derivation for this, as the simple meaning of the verse implies this, that "and he shall write" refers to the husband. And when he himself writes, he certainly writes for his sake. Therefore, throughout the Talmud, we only mention "for her sake." Accordingly, when the scribe writes at the instruction of the husband, he must write for his sake and for her sake and for the sake of divorce, not merely for the sake of writing. This applies to all procedures of gittin (divorce documents), and the signatures must also be for his sake, for her sake, and for the sake of divorce.

ב. וגט שנכתב שלא לשמו ולשמה פסול הגט מן התורה ואפילו לכהונה אינה נפסלת ע"י גט כזה ואין קדושי אחר תופסים בה כלל (ב"ש) ואם נכתב לשמו ונחתם שלא לשמו אפילו עד אחד חתם לשמו והשני שלא לשמו פסול הגט מדרבנן בכל עניין אפילו כשהיו ע"מ דזהו כמזוייף מתוכו (גמ' ד'.) ואין לשאול איזה תקלה יכול להיות מזה דבשלמא בעדים פסולים יכול להיות תקלה שנסמוך עליהם אבל בשלא לשמה מה חששא יש אף אם נסמוך עליהם דהא כשרים הם והגט כשר ע"י ע"מ די"ל דגזרינן חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה (תוס' שם):

2. A get (bill of divorce) that was written not for its intended purpose or for her sake is invalid according to Torah law. Even for the priesthood, such a get does not disqualify her, and another man's betrothal does not take effect on her at all (Beit Shmuel). If it was written for its intended purpose but signed not for its intended purpose—even if one witness signed for its intended purpose and the other did not—the get is rabbinically invalid under all circumstances, even when it was conditional. This is considered as if it were inherently forged (Gemara, 4). One should not ask what problem could arise from this, since with invalid witnesses, there could be an issue if we rely on them. But with respect to a lack of proper intent, what concern is there even if we rely on them, since they are valid and the get is valid through conditional means? It can be said that we decree the signing due to the writing, meaning if they do not sign with the proper intent, we might decree that they will also not write with the proper intent (Tosafot there).

ג. ועוד דלא מיבעיא להרי"ף והרמב"ם דגם לר"א כשר בע"ח בלבד אין לך מזוייף גדול מזה דהא מה דכתיב לה לשמה קאי גם אחתימות העדים אלא אפילו להחולקים וס"ל דבלא ע"מ לאו כלום הוא ואין לע"ח עיקר מן התורה מ"מ כיון דגט זה מתקיים בחותמיו דע"י החתימות אמרינן וודאי שבהכשר נעשה דזהו עיקר תקנת ר"ג שיהו העדים חותמין על הגט וכיון דהם משוי ליה גיטא בוודאי מכלל כתיבת הגט הם והלכך כיון דחתימי עליה אי לא חתימי לשמה מזוייף מתוכו קרינן ליה (רשב"א שם וז"ש בש"ע סעי' ו' אם נתנו לה בלא ע"מ וכו' זהו לשיטת הרי"ף והרמב"ם):

3. Furthermore, not only according to the Rif and the Rambam, for whom even according to Rabbi Eliezer it is valid with witnesses alone, this is certainly a major forgery, for what is written for her [the woman] for her sake [i.e., the sake of the divorce] applies also to the signatures of the witnesses. But even according to those who disagree and hold that without stipulation it is nothing, and that the witnesses' signatures are not essential from the Torah, nevertheless, since this get (divorce document) is validated by its signatures, we say that it was certainly done properly, for this is the main ordinance of Rabban Gamliel—that the witnesses should sign the get. And since they make it a valid get, it is certainly part of the writing of the get. Therefore, since they signed it, if they did not sign for her sake, it is considered inherently forged (Rashba there, and this is what the Shulchan Aruch says in section 6: if it was given to her without stipulation, etc., this is according to the view of the Rif and the Rambam).

ד. ויש מהגאונים דס"ל דכל שאין החתימות כתקונם כגון שחתמו שלא לשמה או שאחד מהעדים פסול או אפילו לא חתם בו רק עד אחד בטל הגט מן התורה אפילו נכתב לשמה ונמסר בע"מ כשרים והשיג עליהם הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין ח' וז"ל ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף וודאי והואיל ונמסר בע"מ כשרין ה"ז פסול מדבריהם עכ"ל וגם הרי"ף בפ"ט הביא דעת זה הגאון ופסק דלא כוותיה ע"ש ונראה דדעת הגאון כן הוא דלר"א כרתי או ע"מ או ע"ח כדעת הרי"ף והרמב"ם ואיהו ס"ל דכיון דהחתים עדים על הגט גלי דעתיה שרצונו להכשיר בע"ח בלבד ואף שנוטל אח"כ גם ע"מ הוא להעדפה בעלמא וכיון שרצונו לעשות הגט בע"ח נפסל הגט מן התורה כשהחתימות אינם כדת של תורה ואע"ג דר"ג תיקן ע"ח מפני תקון העולם י"ל דס"ל להגאון דר"ג תיקן שיהא ע"ח ולא ע"מ מפני דעדיפי לעניין קיום והדר הו"ל החתימות מן התורה ואע"ג דלהדיא מוכח בש"ס דכשהחתים כותים אין הפסול אלא מדרבנן ולכן יש מאן דס"ל דבשמות מובהקין כשר (י':) זהו וודאי כן הוא דכיון שהחתים כותים דידוע שאינן בני עדות וודאי לא היתה כוונתו להכשירו בע"ח אבל כשהתחיל להחתים ישראלים היתה כוונתו להכשירו בע"ח וכיון שהם פסולים או שלא חתמו לשמה או שלא חתם בו רק עד אחד הפסיל הגט (ומתורץ קושית הגר"א סק"ח וגם מ"ש שם דאף אם אין ע"מ א"צ לשמה מדאורייתא וכו' צע"ג לשיטת הרי"ף והרמב"ם):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

4. There are some of the Geonim who hold that if the signatures are not properly executed, such as if they signed not for the sake of the get, or if one of the witnesses is disqualified, or even if only one witness signed it, the get is nullified by Torah law, even if it was written for the sake of the get and delivered in the presence of valid witnesses. The Rambam, of blessed memory, in Chapter 3, Law 8, disagreed with them, and his words are as follows: "This does not appear to me to be correct, but rather as a falsehood, not a definite falsehood. And since it was delivered in the presence of valid witnesses, it is only disqualified by rabbinic decree." End quote. The Rif in Chapter 9 also brought this opinion of the Gaon and ruled not according to him. It appears that the opinion of the Gaon is that according to Rabbi Eliezer, the get is validated either by witnesses of delivery (a.m.) or by witnesses of the signing (a.h.), as per the opinion of the Rif and the Rambam. And he (the Gaon) holds that since he made the witnesses sign the get, he revealed his intention to validate it by witnesses of the signing alone. And even if he later also takes witnesses of delivery, it is merely for additional validation. And since his intention was to make the get valid by witnesses of the signing, the get is disqualified by Torah law when the signatures are not according to the law of the Torah. And although Rabban Gamliel instituted witnesses of the signing for the betterment of the world, it can be said that the Gaon holds that Rabban Gamliel instituted that there should be witnesses of the signing and not witnesses of the delivery because they are preferable for validation purposes, and then the signatures become a Torah requirement. And even though it is explicitly proven in the Talmud that when he made Samaritans sign, the disqualification is only rabbinic, and therefore there are those who hold that with prominent names it is valid (10:), this is certainly so, because since he made Samaritans, who are known not to be valid witnesses, it is clear that his intention was not to validate it by witnesses of the signing. But when he began to make Israelites sign, his intention was to validate it by witnesses of the signing. And since they are disqualified, or they did not sign for the sake of the get, or only one witness signed, the get is disqualified (and this resolves the difficulty of the Gra in subparagraph 8, and also what he wrote there that even if there are no witnesses of the delivery, it does not need to be for the sake of the get by Torah law, etc., is difficult according to the opinion of the Rif and the Rambam).

ה. ורבינו הב"י בסעיף ו' הביא דעת הגאון בשם י"א ע"ש וחשש לדבריו לחומרא בשלא לשמה וזה שלא חשש לדבריו בסי' ק"ל בעד אחד כשר ועד אחד פסול שכתב שם סעי' י"ז דהגט פסול ולא הביא דעת הגאון דאינו גט ויש מי שהקשה עליו כן (ב"ש סק"ז) נ"ל דלפמ"ש א"ש דכל שנמצא פסול בעדים או בעד אחד שאינו ראוי לעדות לא חשש לדעה זו דכיון שאינו ראוי לעדות בוודאי לא היתה כוונת הבעל להכשיר הגט בע"ח בלבד ואפילו אינו יודע מהפסול מ"מ אלו ידע לא היה רצונו בכך אבל בשלא לשמה שהעדים כשרים בוודאי יכול להיות שהבעל רצה לעשות הגט מן התורה ע"פ החתימות ופסלוהו ולכן לחומרא חשש לדעה זו וכבר בארנו שם סעיף ג' דכשחותם עליו רק עד אחר כשר אינו פסול אפילו מדרבנן (וכ"כ הב"ש סק"ז) ושיש חולקים בזה ע"ש:

5. And our master the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo) in section 6 brought the opinion of the Gaon (Rabbi Elijah of Vilna) in the name of "some say" and considered his words stringently in the case of "not for its sake". This is because he did not consider his words in section 130 regarding one valid witness and one invalid witness, where he wrote in section 17 that the get (divorce document) is invalid and did not bring the opinion of the Gaon that it is not a get. And some have challenged him on this (see Beit Shmuel, subparagraph 7). It seems to me that according to what we have explained, it is clear that whenever a disqualification is found in the witnesses or in one witness who is not fit to testify, he did not consider this opinion because since he is not fit to testify, certainly the husband's intention was not to validate the get by a single witness alone, and even if he does not know of the disqualification, nevertheless if he knew, he would not have intended it. But in the case of "not for its sake", where the witnesses are valid, it is certainly possible that the husband wanted to make the get valid according to Torah law based on the signatures, and therefore they invalidated it. Thus, he considered this opinion stringently. And we have already explained there in section 3 that when only one valid witness signs, it is not invalid even rabbinically (and so wrote the Beit Shmuel, subparagraph 7) and that there are those who disagree with this, see there.

ו. וכיון דעיקר הגט הוא לשמה לפיכך כתבו כל הפוסקים שיש ליזהר מאד כשהבעל מצוה לסופר לכתוב הגט שיאמר לו בפני עידי החתימה כתוב גט לשמי פב"פ ולשם אשתי פלונית בת פלוני וכן כשיאמר להעדים לחתום בגט יאמר להם שיחתמו לשמו ולשמה ולשם גירושין ונהגו שעונים כן נעשה ואין זה לעיכובא וכן יאמר הסופר בפיו כשמתחיל לכתוב שכותבו לשם פלונית אשת פלוני ולשמו של פלוני וכן יאמר כל אחד מהעדים כשמתחיל לחתום שחותם לשמו ולשמה ויפרט שמם ולשם גירושין ולא מהני מחשבה ויש עיכוב בזה גם בדיעבד (ב"ש סק"ח) וי"א דהאמירה בפה אינו מעכב ודי במחשבה בלב בדיעבד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(ת"ג) והנה בס"ת מבואר ביו"ד סי' רע"ד דצריך להוציא בפיו וכ"כ בא"ח סי' ל"ב לעניין עיבוד תפילין ע"ש ויש מהראשונים שנסתפקו בכתיבת ס"ת אם צריך אמירה בפה או די במחשבה (ב"י יו"ד שם) אמנם זהו וודאי כשהבעל מצוה אותם לכתוב ולחתום לשמו ולשמה אפילו לא הוציאו בפה סתמא אדעתא דידיה עבדו אבל אם הבעל לא צוה להם הוה ספיקא דדינא אף שצוה להם לכתוב גט לאשתו כיון שלא אמר בפירוש שיכתוב לשמו ולשמה הגט ספק דאשה לאו לגירושין עומדת או דילמא כיון דאמר להם כתבו גט מסתמא היתה כוונתו כדין (כנלע"ד) ועוד נ"ל אם הבעל אמר להם סתם כתבו גט לאשתי והם כתבו וחתמו בפירוש לשמו ולשמה דדי בזה:

6. And since the main aspect of the get (Jewish bill of divorce) is that it must be written for the sake of the specific individuals involved, therefore all the decisors have written that one must be very careful when the husband instructs the scribe to write the get. He should say in the presence of the signing witnesses, "Write a get for my sake, for so-and-so, and for the sake of my wife, so-and-so daughter of so-and-so." Similarly, when he instructs the witnesses to sign the get, he should tell them to sign it for his sake, for her sake, and for the sake of the divorce. It is customary that they respond, "So it shall be done," and this is not an absolute requirement. Likewise, the scribe should verbally declare when he begins writing that he is writing it for the sake of so-and-so, the wife of so-and-so, and for his sake. Similarly, each of the witnesses should declare when beginning to sign that they are signing for his sake, for her sake, and for the sake of the divorce, and they should specify their names. Thought alone does not suffice, and this requirement is binding even after the fact (Bach Commentary, sub-section 8). Some say that verbal declaration is not absolutely necessary and that thought alone suffices after the fact (Taz Commentary). Regarding a Torah scroll, it is clarified in Yoreh De'ah, section 274, that one must verbalize it, and so it is written in Orach Chaim, section 32, regarding the preparation of tefillin. Some of the early authorities were uncertain whether writing a Torah scroll requires verbal declaration or if thought alone suffices (Beit Yosef, Yoreh De'ah, there). However, it is certain that if the husband instructs them to write and sign for his sake and for her sake, even if they did not verbalize it, it is assumed that they acted with his intention. But if the husband did not instruct them explicitly, it remains a doubtful matter of law even if he instructed them to write a get for his wife, since he did not explicitly state that it should be written for his sake and for her sake, there is doubt whether the woman is not considered to be in a state of divorce. Or perhaps, since he told them to write a get, it is assumed that his intention was according to the law (as it seems to me). Additionally, it appears to me that if the husband simply told them to write a get for his wife, and they wrote and signed explicitly for his sake and for her sake, this suffices.

ז. ודע דבטור וש"ע ובסדר הגט מבואר דהבעל כשמצוה להסופר ולהעדים אומר להם כתוב גט לשם פלונית אשתי וכן בהעדים ואינו מבואר שצריך שיאמר כתוב גט לאשתי פלונית ולשמי ובהסופר כשמתחיל צריך שיאמר לשמו ולשמה וכן בעדים כשחותמים וצ"ל דהבעל כשמצוה א"צ לומר לשמו ג"כ דהרי הוא מצוה לכתוב גט לשם אשתו ממילא דנכלל בזה גם לשמו אך טוב יותר שגם הבעל יבאר דבריו בבירור כמ"ש וכן המנהג פשוט וראיה לזה דבסדר הגט בס"ס קנ"ד סעיף ט"ז בצוויו להעדים כתוב גם לשמו ע"ש ועוד הוסיפו שם שיאמר להם הוו עדים וחתמו בגט הזה שכותב הסופר פב"פ ע"ש וכן המנהג להזכיר הסופר ואינו לעיכובא:

7. And know that in the Tur and Shulchan Aruch and in the order of the get (divorce document), it is explained that when the husband instructs the scribe and the witnesses, he tells them, "Write a get for my wife, Plonit." Similarly, with the witnesses, it is not explained that he needs to say, "Write a get for my wife, Plonit, and for my sake." When the scribe begins, he needs to say for his (the husband's) sake and for her (the wife's) sake, and similarly, when the witnesses sign. And it must be said that when the husband instructs, he does not need to say for his own sake as well, since he is instructing to write a get for his wife's sake, it is automatically included for his own sake. However, it is better for the husband to clarify his words clearly as stated, and this is the simple custom. And proof of this is in the order of the get at the end of Siman 154, section 16, where in his instruction to the witnesses it also states for his own sake. Refer there. Additionally, they have added there that he should say to them, "Be witnesses and sign this get that the scribe Ploni ben Ploni is writing." Refer there. And similarly, the custom is to mention the scribe, and it is not an impediment.

ח. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ז' דהסופר כשכותב יכתוב בקביעות ולא בסירוגין כדי שיכתבו לשמו ולשמה כמו שהתחיל ומיהו בדיעבד אם כתבו בסירוגין כשר עכ"ל דלכתחלה חיישינן כשיפסיק שמא אח"כ לא יאמר שכותב לשמה ונצטרך לסמוך על מה שאמר בהתחלת הגט ולכתחלה וודאי דאינו נכון לסמוך ע"ז ובדיעבד סמכינן ע"ז עוד כתב די"א דתקון הקלף וחתיכת הקולמוס וכ"כ השירטוט צריך הכל להיות לשמם ומיהו אם עשה אלו הדברים שלא לשמם אינו פסול עכ"ל דחיובא דלשמה אינו אלא על הכתיבה והחתימות ורק לכתחלה הוא כהידור בעלמא למען יתחזק עניין הלשמה:

8. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in paragraph 7 that the scribe, when writing,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

should write consistently and not intermittently in order to ensure that he writes with the proper intent, just as he started. However, after the fact, if he wrote intermittently, it is still valid. For ideally, we are concerned that if he stops, he might not continue to write with the proper intent, and we would have to rely on what he said at the beginning of the get (Jewish divorce document). Ideally, it is certainly not proper to rely on this, but after the fact, we do rely on it. He also wrote that some say that the preparation of the parchment and the cutting of the quill, as well as the lining of the parchment, should all be done with the proper intent. However, if these things were done without the proper intent, it is not invalid. For the obligation of proper intent applies only to the writing and the signatures, and ideally, it is merely an enhancement to strengthen the matter of intent.

ט. עוד כתב בסעיף ט' דהעד אם התחיל לחתום מקצת שמו ולא אמר לשמו ולשמה ואח"כ נזכר ואמר יש מכשירין עכ"ל אבל אם גמר שמו ולא אמר לשמו ולשמה אין תקנה (ב"ש סק"י) אע"ג דבן יעקב עד נכתב כתקונו מ"מ כששמו נכתב שלא כתקונו הוה כמזוייף מתוכו משא"כ מקצת שמו לא שייך על זה שם מזוייף מתוכו כיון דאינה תיבה שלימה ונהי דכל שמו אינו כתקונו מ"מ גם אינו כמזוייף ומתכשר בבן יעקב עד ולכן נ"ל דאם לא חתם רק ראובן עד וחתם מקצת שמו שלא לשמה הגט פסול (כנלע"ד ועב"ש ות"ג ולדברינו אין מחלוקת ודו"ק) אמנם מהו שלא לשמה או שבפירוש חשב שלא לשמה או בסתמא דהוה כשלא לשמה או אפילו חשב בלבו לשמה כשלא הוציא בפיו והבעל לא אמר להם בפירוש לחתום לשמה אבל אם אמר להם בפירוש שיחתומו לשמה וחשב בלבו די או אפשר אפילו בסתמא אדעתא דבעל קעביד כמ"ש בסעיף ו' ויש להחמיר למעשה אם לא בשעת הדחק דאז יש לסמוך על מ"ש בסעיף ו' כיון דיש ע"מ אינו פסול תורה אלא חשש דרבנן:

9. He further wrote in section 9 that if the witness began to sign part of his name and did not say it was for his name and for her name, and then remembered and said it, there are those who validate it. But if he completed his name and did not say it was for his name and for her name, there is no remedy (Beit Shmuel, section 10). Even though "Ben Yaakov" as a witness is written correctly, nonetheless, when his name is written incorrectly, it is considered as if it is internally falsified. However, if only part of his name is written, it does not fall under the category of internally falsified since it is not a complete word. And even though his entire name is not written correctly, it is still not considered as falsified and is validated with "Ben Yaakov" as a witness. Therefore, it seems to me that if he only signed "Reuven" as a witness and signed part of his name not for its intended purpose, the get (divorce document) is invalid (as it appears to me, and see Beit Shmuel and Teshuvot Geonim, and according to our words, there is no disagreement, and scrutinize this). However, what does "not for its intended purpose" mean? Either he explicitly intended it not for its purpose, or by default, which is considered as not for its purpose, or even if he intended in his heart for its purpose but did not express it verbally, and the husband did not explicitly tell them to sign for its purpose. But if he explicitly told them to sign for its purpose and intended it in his heart, it is sufficient, or possibly even by default, it is done with the husband's intention, as written in section 6. One should be stringent in practice unless in a time of need, in which case one may rely on what is written in section 6, since if there is intent from the husband, it is not invalid by Torah law, but only a rabbinic concern.

י. כתב רבינו הב"י בסעיף ח' יהיו שם שני עידי החתימה בשעה שמתחיל לכתוב הגט כדי שידעו שנכתב לשמה ויכירוהו בשעת חתימה עכ"ל ומבואר דדי שיעמדו רק בהתחלת כתיבת הגט ולשון הטור הוא שהעדים החותמים צריך שיהיו שם בשעה שהסופר כותבו ושיכירוהו שזהו הגט שכתב הסופר לשמה ומיהו אפילו אם אינם שם אלא בתחלת הכתיבה ושמעו שמתחיל לכתוב לשמה שפיר דמי עכ"ל ומהש"ע משמע דאפילו לכתחלה א"צ להיות רק בעת ההתחלה אבל בסדר הגט בסעיף כ"א כתב רבינו הב"י בלשון זה וצריך שיעמדו בשעת כתיבת שיטה שם האיש והאשה והזמן וישמעו שכותבו לשמו ולשמה עכ"ל ואינם סותרים זל"ז כמו שיתבאר בס"ד:

10. Our teacher, the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo), wrote in Section 8: "There should be two witnesses to the signing present at the time when the get (divorce document) begins to be written, so they know it is written for its proper purpose and recognize it at the time of signing." And it is explained that it suffices for them to be present only at the beginning of the writing of the get. The language of the Tur is: "The witnesses who sign need to be there when the scribe writes it and recognize that this is the get that the scribe wrote for its intended purpose. However, even if they are only there at the beginning of the writing and heard that he began to write it for its intended purpose, it is acceptable." From the Shulchan Aruch, it seems that even ideally, they only need to be present at the beginning. However, in the order of the get in Section 21, our teacher, the Beit Yosef, wrote in this language: "They need to be present at the time of writing the line containing the names of the man and the woman and the date, and they should hear that it is being written for his and her intended purposes." These statements do not contradict each other, as will be explained with the help of Heaven.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יא. דהנה בגמ' לא מצינו כלל שהעדים יעמדו בעת כתיבת הסופר וזה לא נמצא רק בשליח שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ואף גם בשליח אמרו חז"ל שא"צ לעמוד רק בכתיבת שיטה אחת כששמע שכתבו לשמה א"צ יותר (ה':) ורב אשי אמר שם דאפילו לא שמע רק קן קולמסא וקן מגילתא יכול לומר בפני נכתב והרי"ף פוסק כן ויש מחמירים לפסוק דווקא שיטה ראשונה אך רש"י ז"ל פי' על שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן (ט"ו.) וכל הדברים האלה הוא בשליח ולא בעדים אמנם זהו וודאי דהעדים צריכים לדעת שהסופר כתבו לשמה דאל"כ על מה הם חותמים ועוד צריכים שיכירו שזהו הגט שהסופר כתבו לשמה:

11. For in the Gemara, we do not find at all that the witnesses must stand while the scribe writes. This is only found in the case of a messenger who must say "It was written in my presence and it was signed in my presence." Even regarding the messenger, the Sages said that he need not stand except for the writing of one line when he heard that it was written for its specific purpose; this suffices (Gittin 5b). And Rav Ashi said there that even if he only heard the sound of the quill or the scroll, he can say "It was written in my presence." The Rif ruled accordingly. There are those who are stringent and rule specifically according to the first opinion. However, Rashi of blessed memory explained that the first opinion refers to the line where the names of the man and woman and the date are written (Gittin 15a). All these matters pertain to the messenger and not to the witnesses. However, it is certain that the witnesses must know that the scribe wrote it for its specific purpose, for otherwise, on what basis are they signing? Furthermore, they must recognize that this is the get (bill of divorce) that the scribe wrote for its specific purpose.

יב. ולכן לכתחלה נכון שיעמדו בעת כתיבת הגט ובדיעבד אינו מעכב כלל כמ"ש המרדכי בסדר הגט וז"ל ואם אין שם עדים בשעת כתיבת הגט נראה דכשר דמסתמא כיון שהבעל צוה לסופר בפני עדים לכותבו לשמה מסתמא כתבו לשמה ובהכשר ואפילו אינו מכיר כתיבת הסופר דרוב בקיאים הם ולא הצריכו חכמים להיות בשעת כתיבת הגט אלא למי שצריך לומר בפ"נ שלא יוציא בעל לעז על הגט אבל כשהבעל עצמו נותנו אין לחוש שמא לא כתבו לשמה ואעפ"כ טוב הדבר להיות עדים בשעת כתיבת הגט וכן עמא דבר עכ"ל (הובא בב"י) ובזה דברי הטור מבוארים ורבינו הב"י מפני שבגמ' ראינו שגם בשליח הקפידו שלא יעמוד על הכתיבה יותר משיטה אחת כדי שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים ע"ש לפיכך לא רצה להחמיר בעדים יותר כיון שלעדים אין שום מקור בש"ס ואדרבה לא רצה לכתוב מפורש שיטה ראשונה אלא לשון התחלה כדי שלא לדמות לגמרי לדין שליח שבגמ' אלא שממילא מובן דההתחלה הוה שיטה ראשונה ובסדר הגט חשש לדעת רש"י שהבאנו וכל אלו הדברים הם חומרות ולא מעיקרא דדינא (ועב"י):

12. Therefore, ideally, it is proper for witnesses to be present during the writing of the get (divorce document), but after the fact, it is not an absolute requirement at all, as Mordechai wrote in the order of the get, and these are his words: "And if there are no witnesses present during the writing of the get, it appears that it is valid, for generally, since the husband instructed the scribe in the presence of witnesses to write it for her sake, it is presumed that he wrote it for her sake and properly, even if he does not recognize the handwriting of the scribe, for most of them are proficient. The sages did not require witnesses to be present during the writing of the get except for cases where it is necessary to state 'before me it was written' to prevent the husband from casting aspersions on the get. But when the husband himself gives it, there is no concern that it was not written for her sake. Nevertheless, it is good for witnesses to be present during the writing of the get, and this is the common practice." (This is brought by Beit Yosef in his work.) In this way, the words of the Tur are clarified. Our master, Beit Yosef, because we see in the Gemara that even for a messenger, they were strict not to stand over the writing more than one line, so as not to cast aspersions on earlier gittin, therefore, he did not want to be stringent about witnesses more, since there is no source for witnesses in the Talmud. On the contrary, he did not want to write explicitly 'the first line' but rather 'the beginning,' so as not to completely resemble the law of the messenger in the Gemara, but it is understood that 'the beginning' refers to the first line. In the order of the get, he considered the opinion of Rashi that we brought. All these matters are stringencies and not the fundamental law. (See Beit Yosef there.)

יג. עוד כתב בסעיף ה' גט שכתבו שלא לשמה אע"פ שהעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט וי"א שחוששין לו עכ"ל ביאור הדברים דהא קיי"ל כתב על גבי כתב אינו כתב דהכי קיי"ל לעניין שבת כמ"ש הרמב"ם פי"א מה' שבת וכן לעניין קדושת השם כשלא קידשו לא מהני העברת קולמוס לשמה וכן אמרו חכמים דאין זה מן המובחר (גיטין ד'.) והכוונה דהוא פסול וזה שאמרו שאינו מן המובחר דמשמע דכשר מיהא הוה לדברי החולק עליהם קאמרי דאפילו לדידך אינו מן המובחר ולדידן הוה פסול גמור דכן איתא בירושלמי (שבת פי"ב) ותמיהני על הפוסקים שלא הביאו דין זה בדיני כתיבת ס"ת תפילין ומזוזות ביו"ד ובא"ח (רק הב"י בספרו בד"ה יו"ד סי' רע"ו הביא זה ע"ש וצ"ע) וי"א שחוששין לזה להחמיר ולא להקל משום דבש"ס (גיטין שם) יש סברא לחלק בין קדושת השם לשארי דברים ע"ש ולכן למעשה פשיטא שיש להחמיר באיסור א"א (ועתוס' שבת ק"ד: ד"ה אמר):

13. Additionally, it is written in Section 5: A get (divorce document) that was written without specific intent (lishma), even if one subsequently passed a quill over it with the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

proper intent, it is not a valid get. However, some say that we are concerned about it. The explanation of the matter is that we hold that writing over existing writing is not considered writing. This is established in regard to Shabbat, as the Rambam writes in Chapter 11 of the Laws of Shabbat, and similarly regarding the sanctification of God's name, where if it was not sanctified initially, passing a quill over it with the proper intent does not help. The sages also said this is not the optimal way (Gittin 20a). The intention is that it is invalid. When it is said that it is not the optimal way, implying that it is at least valid, this is referring to the opinion of those who disagree, saying that even according to them, it is not the optimal way. But according to us, it is completely invalid, as it is stated in the Jerusalem Talmud (Shabbat Chapter 12). I am astonished at the codifiers of the law who did not bring this ruling in the laws of writing a Sefer Torah, tefillin, and mezuzot in Yoreh De'ah and Orach Chaim (except for the Beit Yosef in his book in the laws of Yoreh De'ah, Section 276, who brings this, but it requires further investigation). Some say that we should be stringent about this, but not lenient, because in the Talmud (Gittin, ibid.) there is an opinion that differentiates between the sanctification of God's name and other matters. Therefore, in practice, it is clear that we should be stringent regarding the prohibition of a married woman (and see Tosafot, Shabbat 104b, s.v. "אמר").

יד. כתב הטור צריך שתהא כתיבת הגט וחתימתו לשם האיש והאשה לא שנא טופס ל"ש תורף לפיכך לא יכתוב הסופר טופסי גיטין כדי שיהיו מצויין אצלו בכל עת שירצה וכשיבואו להתגרש כותב התורף לשמו ואפילו בדיעבד שכתבו כבר כתב הרמב"ן שפסול לגרש בו וכ"כ הרמ"ה ואפילו אם ניסת תצא והרמב"ם מכשירו אפילו לכתחלה לגרש בו אם כתבו וכ"כ א"א הרא"ש וז"ל ולי נראה דלא נפסל אלא לכתחלה אבל בדיעבד שכתבו כבר כשר לגרש בו ומ"מ טוב להחמיר ולגרשה בגט אחר אם הבעל לפנינו עכ"ל הטור:

14. The Tur writes that the writing and signing of the get (divorce document) must be done for the sake of the specific man and woman, whether it is the main part or the form. Therefore, the scribe should not write forms of gittin to have them available whenever he wants, and when they come to divorce, he writes the main part with their names. Even after the fact, if it was already written, the Ramban wrote that it is invalid for divorce, and so wrote the Rema. Even if she got married with it, she must leave the marriage. The Rambam, however, permits it even initially for divorce if it was written. The Rosh also wrote similarly, and his words are: "It appears to me that it is only invalid initially, but after the fact, if it was already written, it is valid for divorce. Nevertheless, it is good to be stringent and divorce with another get if the husband is present." This is the wording of the Tur.

טו. והנה הסוברים דבדיעבד כשר הוה דין זה כדין כתיבת חרש שוטה וקטן שבסי' קכ"ג ודין מחובר שבסי' קכ"ד דבדיעבד לא גזרינן טופס אטו תורף ע"ש אמנם לפנינו הגירסא ברמב"ם פ"ג דגם לכתחלה התירו לסופרים לכתוב הטופס ולהניח התורף ומפני תקנת הסופרים עשו כן ע"ש והפוסלים אפילו בדיעבד ס"ל דזה גריעא ממחובר וחש"ו דלא שכיחי כלל ובסופר אם נתיר בדיעבד יעשו תדיר כן וכן משמע מסוגיית הש"ס (כ"ו: דפסק רב כר"א והמכשירים סברי דגם ר"א פוסל רק לכתחלה והרמב"ם דחי לה לגמרי מפני הסוגיא דספ"ב דלא גזרינן טופס אטו תורף) וגם בכתיבת חש"ו יש פוסלים גם בדיעבד כמ"ש בסי' קכ"ג ע"ש אך זה שכתב הטור דלהפוסלים אף אם ניסת תצא אינו לפמ"ש לקמן סי' ק"ן דבכל פסולי דרבנן אם נשאת לא תצא (עב"ש סק"ב) ואולי דבזה ראו להחמיר משום דהוה מילתא דשכיחא או שבעלי דעה זו ס"ל גם בכל פסולי דרבנן כן דיש מי שסובר כן כמש"כ שם (ובש"ע לא נזכר כלל מדינים אלו ואולי סברי דזהו כדין חש"ו ומחובר ולא הוצרכו לשלשו):

15. And behold, those who hold that it is valid after the fact (bediavad) consider this matter similar to the writing of a deaf-mute, an imbecile, and a minor as in Siman 123, and the matter of something attached (to the ground) as in Siman 124, where after the fact, we do not decree concerning the form (tofess) due to the essential part (toref) – see there. However, according to our version in the Rambam, Chapter 3, even initially (lechatchila), they permitted scribes to write the form and leave the essential part, and they did so for the benefit of the scribes – see there. And those who invalidate even after the fact hold that this is worse than something attached and the writing of a deaf-mute, an imbecile, and a minor, which is not common at all. And in the case of a scribe, if we permit it after the fact, they will do so regularly. And this also seems evident from the Talmudic discussion (26b), where Rav ruled according to Rabbi Eliezer, and those who validate believe that even Rabbi Eliezer invalidates only initially, and the Rambam completely dismisses this due to the discussion in the second chapter, where we do not decree the form due to the essential part. Also, concerning the writing of a deaf-mute, an imbecile, and a minor, there are those who invalidate even after the fact, as mentioned in Siman 123 – see there. However, what the Tur wrote, that according to those who invalidate, even if she married, she must be divorced, this is not consistent with what is written later in Siman 150, that in all rabbinic invalidations, if she married, she need not be divorced (see Beit Shmuel,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

subsection 2). And perhaps in this case, they saw fit to be stringent because it is a common matter, or those who hold this opinion also believe that in all rabbinic invalidations, she must be divorced, as some hold – see there. (And in the Shulchan Aruch, these laws are not mentioned at all, and perhaps they hold that it is like the writing of a deaf-mute and something attached, and there was no need to repeat it again).

טז. דבר פשוט הוא דאף במקצת מן התורף אם כתב מפורש שלא לשמה אינו גט ויש מסתפק בהרי את מותרת לכל אדם כשכתבו שלא לשמה דמקודם זה יש כלשון זה ובטופסי גיטין הקדמונים יש שלא כתבו נוסח זה כלל (תוס' כ"ו. ד"ה וצריך) אמנם בגמ' (פ"ה.) מבואר דעיקרו של גט הוא הרי את מותרת לכל אדם ויש לילך לחומרא (ב"ש סק"א) וכבר נתבאר בסי' קכ"ג דגם הזמן חשבינן כתורף הגט לחומרא ע"ש:

16. It is obvious that even if part of the essential text (toref) is written explicitly not for its intended purpose, it is not a valid get (divorce document). There are those who have doubts about the phrase "You are permitted to any man" when it is written not for its intended purpose, as before this phrase there is a similar language. In the ancient forms of gittin (divorce documents), sometimes this phrase was not written at all (Tosafot 26a, s.v. "Vetzarich"). However, in the Gemara (85a), it is explained that the primary part of the get is the phrase "You are permitted to any man," and one should be stringent (Beit Shmuel, subparagraph 1). It has already been explained in Siman 123 that the date is also considered part of the essential text of the get for stringency purposes; refer there.

יז. כמה אופני שלא לשמה יש בגט האחד כשלא נכתב כלל לשם גירושין והשנית כשנכתב לשם אחר והשלישית שנכתב לשם זה אך לשם אשתו האחרת והרביעית שאמר להסופר כתוב ולאיזה שארצה אגרש בו ובשלשה ראשונות הגט בטל מן התורה ובהרביעית לדעת הרמב"ם הוה ספק גירושין כמו שיתבאר:

17. There are several types of "improper intent" (shelo lishma) that can occur with a get (divorce document): The first is when it was not written for the purpose of divorce at all. The second is when it was written for someone else. The third is when it was written for this person but for his other wife. The fourth is when he told the scribe, "Write it, and for whichever wife I choose, I will divorce with it." In the first three cases, the get is void according to Torah law. In the fourth case, according to Rambam, it is considered a doubtful divorce, as will be explained.

יח. האופן הראשון כיצד סופר שכתב לעצמו גיטין כדי ללמוד המלאכה או להתלמד וכיון שם איש ושם אשה ושם עיר ובא אחד ומצא אצלו גט זה ששם הבעל נכתב כשמו ושם האשה כשם אשתו ושם העיר כשם עירו ונטלו וגירש בו אינו גט כלל מן התורה שהרי לא נכתב כלל לשם גירושין ואפילו זה הסופר כיון לשם זה האיש ואשתו כיון דהבעל לא צוהו לא חשיב לשמה כלל (תוס' כ"ב: ד"ה והא) אלא חשיב סתמא ופסול מן התורה דאשה לאו לגירושין עומדת (שם) ויותר מזה נתבאר בסי' ק"ך שאפילו צוה לראובן לכתוב גט וראובן צוה לשמעון אינו גט משום דמילי לא ממסרן לשליח ע"ש וכ"ש כשלא צוה כלל:

18. The first scenario is as follows: A scribe who wrote divorce documents for himself in order to learn the craft or practice, and he specified the name of a man, the name of a woman, and the name of a city. If someone came and found this document with the same name as the husband, the same name as his wife, and the same name as his city, and he took it and used it to divorce his wife, it is not considered a valid divorce document according to Torah law. This is because it was not written with the intention of divorce at all. Even if the scribe intended for the specific man and woman, since the husband did not instruct him, it is not considered written for their sake at all (Tosafot 22b, s.v. "Veha"). Rather, it is considered unspecified and invalid according to Torah law, as the woman is not designated for divorce (ibid.). Furthermore, it is explained in Siman 120 that even if the husband instructed Reuven to write a divorce document and Reuven instructed Shimon, it is not a valid divorce, because matters of this nature cannot be transferred to an agent. Certainly, it is invalid if there were no instructions at all.

יט. האופן השני כיצד ראובן שכתב גט לגרש את אשתו וכתב לשמו ולשמה וחזר בו מלגרשה ומצאו בן עירו וא"ל שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך תן לי גט זה ונתן לו וגירש בו אע"פ שנכתב לשם גירושין אינו גט כלל מן התורה שהרי נכתב לשם אחר ולא לשמו ואין לשאול דהא גם הראשון לא היה יכול לגרש בו דקיי"ל שני יוסף בן שמעון בעיר אחת צריך היכר בגט באיזה סימן בין זל"ז דבאמת בש"ס (כ"ד:) מוקי לה דכיון שיש ע"מ והם יודעים שזה מסר לזו והיא אשתו די ואף שיתבאר בסי' קל"ו שצריכים לגרש במעמד השני מ"מ מה בכך ובעת הגירושין היה עושה כן ופרטי דין זה יתבאר שם בס"ד:

19. The second scenario is as follows: Reuven wrote a get (divorce document) to divorce his wife, and he wrote it with his and her names. He then reconsidered and decided not to divorce her. A fellow townsman found the get and said to him, "My name is the same as yours and my wife's name is the same as your wife's name. Give

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

me this get," and he gave it to him, and he divorced with it. Even though it was written for the sake of divorce, it is not a valid get at all according to Torah law, because it was written for someone else and not for him. And one should not ask: since the first person could not have divorced with it either, because we hold that if there are two people named Yosef ben Shimon in the same city, there needs to be a distinguishing mark on the get to differentiate between them. In truth, the Talmud (24b) establishes that since there are witnesses and they know that this person delivered it to this woman and she is his wife, it is sufficient. And although it will be clarified in Siman 136 that they need to divorce in the presence of the second person, nevertheless, what of it? At the time of the divorce, he did so, and the details of this law will be explained there with God's help.

כ. והאופן השלישי מי שיש לו שתי נשים ששמותיהן שוות וכתב לגרש את הגדולה וחזר בו מהגדולה וגירש בו את הקטנה אינו גט מן התורה שאע"פ שנכתב לשם האיש המגרש הרי לא נכתב לשם זו שנתגרשה בו וגם כאן צ"ל שכשרצה לגרש את הגדולה היה מגרשה בע"מ שידעו שזו היא שלשמה נכתב הגט (גמ') ויש מי שאומר דלכתחלה אף בע"מ צריך להיות מוכח מתוך הגט את מי הוא מגרש (ב"ש סק"ג) וכן בדין הקודם צריך להיות מוכח מתוך הגט ההפרש שבין יוסף ב"ש זה ובין האחר ויתבאר בסי' קל"ו בס"ד:

20. The third scenario is when someone has two wives with the same name, and he writes a bill of divorce (get) for the older one but then changes his mind about divorcing the older and uses it to divorce the younger. This is not a valid get according to Torah law, because even though it was written for the man who is divorcing, it was not written for the woman who is being divorced with it. Additionally, in this case, when he initially decided to divorce the older wife, it must have been clear to everyone that the get was written specifically for her (Gemara). There is an opinion that, ideally, even in such a case, it must be explicitly clear from the get itself whom he is divorcing (Beit Shmuel, note 3). Similarly, in the previous law, the get must clearly differentiate between this Yosef and another Yosef, and this will be explained in detail in section 136, with the help of Heaven.

כא. והאופן הרביעי שהיו לו נשים ששמותיהן שוות ואמר לסופר כתוב ואיזה שארצה אגרש בו וכתב הסופר על דעת זה וגירש אחת מהן אמרו חז"ל דאין ברירה בדאורייתא דהא צריכין לומר אח"כ דהוברר הדבר שלשם זו נכתב הגט וקיי"ל דלא אמרינן ברירה בדאורייתא (רפ"ג) והנה לפי מה דבאמת קיי"ל דאין ברירה בדאורייתא וכן פסק הרמב"ם ז"ל בכמה מקומות נראה דגם כאן בטל הגט מן התורה ומ"מ פסק הרמב"ם ז"ל דהיא ספק מגורשת ופוסל מן הכהונה ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם וצ"ל בטעמו שחשש באיסור א"א דאולי לא ברירא כל כך דקיי"ל בדאורייתא אין ברירה דבאמת יש מן הראשונים שפסקו יש ברירה גם בדאורייתא (ר"ן ורא"ש פ"ה דנדרים בשם ר"י בעל התוס') אמנם יש מרבותינו דס"ל דאפילו אי קיי"ל בעלמא יש ברירה בדאורייתא הכא אין ברירה דכתיב וכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה (תוס' שם ד"ה לאיזו) מ"מ הרמב"ם חשש להחמיר וכן פסקו הטור והש"ע סעיף ד' וה"ה אם אמר לסופר כתוב גט לאיזה שתצא בפתח תחלה דתלה בדעת אחרים ג"כ הוה ספק גירושין דמספיקא לא נפיק אע"ג דתולה בדעת אחרים קילא לעניין ברירה מתולה בדעת עצמו מ"מ ספיקא הוי ובש"ס יש שמדמה זל"ו ויש שמחלק מפני החילוק שכתבנו:

21. The fourth scenario is when a man has wives with the same names and he tells the scribe to write a get (divorce document) and specifies that he will decide later which one he will divorce. The scribe writes the get with this in mind, and the man subsequently divorces one of them. Our sages said there is no retroactive clarification (brerah) in matters of Torah law. We would need to say that it was clarified afterward that the get was written for this specific woman, and we hold that there is no retroactive clarification in Torah law. Therefore, according to the principle that there is no retroactive clarification in Torah law, as ruled by the Rambam (Maimonides) in several places, it seems that the get is nullified from a Torah perspective. However, the Rambam ruled that she is considered to be in a state of doubt regarding her divorce status and is disqualified from marrying a kohen (priest). If she accepted kiddushin (betrothal) from another man, she would need a get from both men. The reasoning is that there is concern regarding the prohibition of a married woman, perhaps the principle of no retroactive clarification in Torah law is not so clear-cut. Some of the early authorities ruled that there is retroactive clarification even in Torah law. However, some of our rabbis held that even if we generally rule that there is retroactive clarification in Torah law, in this case, there is no retroactive clarification because it is written, "And he shall write her a document of divorce" (Deuteronomy 24:1), implying that it must be specified at the time of writing. Nonetheless, the Rambam was stringent, as did the Tur and the Shulchan Aruch, section 4. The same applies if he told the scribe to write a get for whichever wife would first exit the house, as this depends on the decision of others. This too is a doubtful divorce since, in a case of doubt, we do not rely on retroactive clarification, even though it depends on the decision of others,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

which is generally more lenient regarding retroactive clarification than when it depends on his own decision. Nonetheless, it remains doubtful. In the Talmud, some compare this to other cases, while others distinguish it based on the differences we have discussed.

סימן קלב

א. דין כתיבת הגט קודם שנשאה וגט שאבד ונמצא. ובו כ"ז סעיפים:
אמר לסופר כתוב גט לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה וכנסה וגירשה בו ה"ז גט כשר ואינו כדבר שלא בא לעולם שהרי בידו גם עתה לגרשה ואף שבהגט כתוב אנתתי ולא ארוסתי הא קיי"ל דגם בגט ארוסה אם כתב אנתתי כשר כמ"ש בסי' קכ"ו וכן להיפך כמ"ש שם:

1. ### The Law Regarding Writing a Get Before Marriage and a Lost and Found Get. This Section Contains 27 Paragraphs: If a man told a scribe to write a get (divorce document) for his fiancée, saying that once he marries her, he will divorce her with it, and then he marries her and divorces her with that get, the get is valid. This is not considered as something that has not yet come into existence because he has the power to divorce her even now. And even though the get states "my wife" and not "my fiancée," we maintain that even for a get given to a fiancée, if it is written "my wife," it is valid, as stated in section 126. The reverse is also true, as mentioned there.

ב. והנה מן התורה וודאי גט כשר הוא אבל מדרבנן יש בו פסול דהא קיי"ל בסי' קמ"ח דכל גט שנתייחדה עמו אחר כתיבת הגט לא תתגרש בו גזירה שמא תתעבר ויוציאו עליה לעז שנתעברה ממנו אחר שגירשה דהרואים הזמן בגט יאמרו גיטה קודם לבנה וה"נ כיון שנשאת אחר הכתיבה הרי וודאי נתייחד עמה אמנם באמת גם בגט זה לא יגרשנה לכתחלה אלא דאם נתגרשה בדיעבד הוה גט (רש"י יבמות נ"ב.) והכי קיי"ל בסי' קמ"ח ע"ש וזהו דעת הרמב"ם בפ"ג וי"א דמיירי שכתב בו הזמן שאחר נשואין שהוא זמן נתינה (תוס' שם) דס"ל לדעה זו דבגט זה אף אם נתגרשה לא תנשא (שם) ותמיהני על רבינו הב"י שכתב בסעיף א' כתירוץ השני ובסי' קמ"ח פסק כהרמב"ם והרמב"ם אינו מחלק בין גט זה לגט ישן ע"ש בפ"ג ואיך לא הזכיר דעתו כלל (ואולי מפני ברייתא דגיטין כ"ו: ע"ש ודו"ק):

2. From the Torah, this is certainly a valid get (divorce document). However, by rabbinic decree, there is a deficiency in it because we hold by the ruling in Siman 148 that any get where the wife secluded herself with her husband after the writing of the get should not be used for her divorce. This is a precaution lest she becomes pregnant and there will be rumors that she conceived from him after he divorced her, as those who see the date on the get will say that the get preceded the birth. Similarly, since she married after the writing, it is certain that she secluded herself with him. Nevertheless, in truth, even with this get, she should not be divorced initially, but if she was divorced with it after the fact, it is a valid get (Rashi, Yevamot 52.). This is also our ruling in Siman 148; see there. This is also the opinion of the Rambam in Chapter 3. There are those who say that it refers to a case where the date written is after the marriage, which is the time of giving (Tosafot there), and according to this opinion, even if she was divorced, she should not remarry (there). I am perplexed by our teacher, the Beit Yosef, who wrote in Section 1 like the second explanation, while in Siman 148 he ruled like the Rambam. The Rambam does not differentiate between this get and an old get, see Chapter 3, and how could he not mention his opinion at all (and perhaps because of the Baraita in Gittin 26b; see there, and analyze it well).

ג. והנה לתירוץ הראשון עכ"פ הא הגט מוקדם ופסול וצ"ל שנותן לה ע"י שליח ובשליח לא שייך מוקדם כמ"ש בסי' קכ"ז (דו"פ) וגם אפשר לומר דהכל היה ביום אחד הגט והנשואין והגירושין או שהיה כתוב בהגט לא זמן היום אלא זמן השבוע או החדש דג"כ כשר כמ"ש שם ואין לשאול דא"כ לא יהיה כאן לעז דגיטה קודם לבנה י"ל דמיירי שכתב בגט ארוסתי ויהיה לעז על הולד (ת"ג) וגם על התירוץ השני יש לדקדק הא גט מאוחר הוא דנכתב על זמן אחר שלא על יום הכתיבה ולהרמב"ם פסול כמ"ש שם אמנם כיון שאינו נותן לה עד אותו יום אין חשש בזה (ב"ש סק"א ועתוס' פ'. ד"ה כי):

3. And behold, according to the first explanation, in any case, the get (divorce document) is predated and invalid, and it must be said that he gives it to her through an agent, and with an agent, predated does not apply as is written in Siman 127 (double-sided). Additionally, it can be said that everything happened on the same day – the get, the marriage, and the divorce – or that it was written in the get not the date of the day but the date of the week or the month, which is also valid as is written there. And there is no question that there would not be a rumor here that her get preceded her son; it can be said that it refers to the get of his betrothed, and there would be a rumor about the child (Tosafot). Also, according to the second explanation, it can be scrutinized that the get is postdated, as it is written for a different time than the day of the writing, and according to the Rambam, it is invalid as is written there. However, since it is not given to her until that day, there is no concern in this (Beit Shmuel section 1 and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Tosafot, beginning of “because”).

ד. אבל אם צוה לכתוב גט לאשה בעלמא לגרשה בו כשישא אותה אינו גט דהוה דבר שלא בא לעולם וכשם שאין אדם מקנה דשלב"ל כמו כן אינו יכול לא לקדש ולא לגרש דשלב"ל כשאין בידו עתה לקדשה או לגרשה (יבמות נ"ב: וד' צ"ג:) כן פסקו הרמב"ם והש"ע סעיף ב' ואם אמר כתוב גט ליבמתי כשאייבמה אגרשנה ויבמה וגירשה בגט זה הרי זו ספק מגורשת והספק הוא אם דינה כארוסה שהרי אגידא ביה או דילמא כיון דעדיין לא קידשה דינה כאשה בעלמא:

4. However, if he commanded to write a get (bill of divorce) for a woman in general, to divorce her with it when he marries her, it is not a valid get because it is a matter that has not yet come into existence. Just as a person cannot transfer ownership of something that has not yet come into existence, similarly, he cannot either betroth or divorce with something that has not yet come into existence, when it is not currently within his power to betroth or divorce her (Yevamot 52b and 93a). This is also the ruling of the Rambam and the Shulchan Aruch, Section 2. And if he said, "Write a get for my yevamah (sister-in-law, in the context of levirate marriage), and when I perform yibbum (levirate marriage) with her, I will divorce her," and he performed yibbum and divorced her with this get, she is in a state of doubtful divorce. The doubt is whether her status is like a betrothed woman, since she is bound to him, or perhaps, since he has not yet betrothed her, her status is like a regular woman.

ה. והטור כתב כלשון זה צוה לכתוב גט לגרש בו אשה בעלמא לכשיכניסנה כתב הרמב"ם שאינו גט וליבמתו הוה ספק מגורשת וא"א הרא"ש ז"ל כתב דאפילו לאשה דעלמא הוה גט למאן דאמר אדם מקנה לדשלב"ל עכ"ל והדברים תמוהים דהא הלכה רווחת היא דאין אדם מקנה דשלב"ל (ב"י) ויש מי שתירץ דנהי דקיי"ל כן מ"מ ריח הגט מיהא הוה ופוסל לכהונה כיון שיש סוברים בגמ' אדם מקנה דבר שלא בא לעולם (ב"ח) וכיון דהרבה תנאים סוברים כן לכן יש לחשוש בגט (ק"נ פ"ה דיבמות) ואין זה מספיק דא"כ למה לא חשש הטור גם בקדושין כן בסי' מ' לעניין המקדש לדשלב"ל כגון לאחר שתשתחררי לאחר שתמות אחותך ע"ש ועוד דבכל דיני התורה כיון שנפסקה הלכה לא חיישינן לדעה האחרת והלכה זו פשוטה בכל הש"ס ובאמת בש"ע נשמט זה לגמרי מטעם זה וראיתי עוד דברים בזה והמה רחוקים:

5. The Tur wrote as follows: He instructed to write a get (divorce document) to divorce a woman in general when he marries her; Rambam wrote that it is not a get, and for a yevamah (a widow awaiting levirate marriage), it is a doubtful get. And our master, the Rosh, of blessed memory, wrote that even for a regular woman, it is a get according to the opinion that a person can transfer ownership of something that has not yet come into existence. And these words are astonishing because it is a well-established law that a person cannot transfer ownership of something that has not yet come into existence (Beit Yosef). There are those who explained that although we hold this way, nevertheless, it has the scent of a get and disqualifies her from marrying a kohen, since there are those in the Gemara who believe that a person can transfer ownership of something that has not yet come into existence (Bach). And since many authorities hold this view, we must be cautious with a get (Kidushin 150, Chapter 5 of Yevamot). This is not sufficient because if so, why did the Tur not also worry about this in the case of kiddushin (betrothal) in Siman 40 regarding one who betroths a woman with something that has not yet come into existence, such as "after you are freed" or "after your sister dies", etc. Moreover, in all aspects of Torah law, once a halacha is decided, we do not worry about the other opinion, and this halacha is clear throughout the entire Talmud. Indeed, in the Shulchan Aruch, this was completely omitted for this reason, and I have seen other explanations, but they are distant (unconvincing).

ו. ולי נראה דהנה הרמב"ם ז"ל כתב הטעם מפני שלא היתה בת גירושין בעת כתיבת גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין ע"ש ולפ"ז הוה כשלא לשמה ואינו גט כלל אבל הרא"ש והטור לא ס"ל טעם זה אלא משום דשלב"ל והנה בח"מ סי' ר"ט יש שני דעות במקנה דשלב"ל ומקנה מפורש לכשיהיה בעולם די"א דקנה וי"א דלא קנה ע"ש בסעיף ד' ושני הדעות הם במרדכי ר"פ יש נוחלין ודעת הרא"ש והטור נ"ל שסוברים כדעה ראשונה וראיה דהא הקנאת דשלב"ל והקנאה לדשב"ל שוים הם וכתב הטור שם בסי' ר"י שהמקנה לעובר לכשיולד קנה ושכן סובר הרא"ש ע"ש ולפ"ז פשיטא בגט שאומר לכתוב גט לגרש בו כשיכניסנה דדמי להא ופשיטא שיש לחשוש לחומרא וזהו שדקדק למאן דאמר וכו' כלומר בכי האי גוונא אבל בסי' מ' בקדושין בדבר שאינו לא בידו ולא בידה כמו בשיחרורו או שיחרורה או מיתת אחותה דוודאי אינו מועיל בכל עניין כמו במזכה לכשיולד ואינה מעוברת כמ"ש שם ולא תקשה לך הרי גמ' מפורשת הוא ביבמות (נ"ב.) דאינו גט די"ל דמרא דהך מימרא ס"ל כמ"ד דאף לכשיולד לא קנה במעוברת דפלוגתא היא בגמ' (ב"ב קמ"ב.) והרא"ש והטור פוסקים כאידך ולכן חששו לחומרא ולכן למעשה וודאי דיש להחמיר:

6. It appears to me that the Rambam, of blessed memory, wrote that the reason is because she was not subject to divorce at the time of the writing of this get (bill of divorce), and it turns out that it was written not for the purpose of divorce. According to this, it is as if it were not written for her sake and is not a get at all. But the Rosh and the Tur do not hold this reasoning; rather, they believe it is because it was not in existence yet. In Choshen Mishpat, section 209, there are two opinions regarding the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

acquisition of something not yet in existence, and whether an explicit acquisition for when it will exist is valid. Some say it is acquired, and some say it is not acquired. These two opinions are found in the Mordechai at the beginning of the chapter "Yesh Nochalin." It appears to me that the Rosh and the Tur hold like the first opinion, and the proof is that the acquisition of something not yet in existence and an acquisition for when it will exist are the same. The Tur wrote there in section 210 that one who grants an acquisition to a fetus for when it is born, it is acquired, and the Rosh agrees with this. Therefore, it is clear that in the case of a get where he says to write a get to divorce her when he marries her, it is similar to this, and it is clear that there is a concern to be stringent. This is what is inferred according to the one who says, etc., meaning in such a manner. But in section 40 in Kiddushin regarding something not in his control or her control, like his or her release or the death of her sister, it certainly does not help in any way, like granting to a fetus when it is not pregnant, as mentioned there. Do not be troubled that the Gemara explicitly says in Yevamot (52a) that it is not a get, for it can be said that the author of that statement holds like the one who says that even when it will be born, it is not acquired in the case of a pregnant woman, which is a dispute in the Gemara (Bava Batra 142a). The Rosh and the Tur rule like the other opinion, and therefore they are stringent. Therefore, in practice, it is certainly proper to be stringent.

ז. שנים ששמותיהם שוים ושמות נשותיהן שוות ושלחו שני גיטין ונתערבו זה בזה נותן שניהם לזו ושניהם לזו בעידי מסירה דממ"נ יגיע לכל אחת גיטה בידה ואם נאבד אחד מהם גם השני בטל ולא ינתן הגט הנשאר לא לזו ולא לזו ואם ניתן לאחת מהן או לשתיהן ה"ז ספק גירושין ובגיטין אלו אפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם דדי בע"ח בכאן צריך ע"מ כיון ששני הגיטין שוין בשמות ואין מוכח מתוכו להפריש בין זל"ז ולדברי המצריכים הוכחה מתוך הגט גם בע"מ י"ל דמיירי שיש מוכח מתוכו הפרש בין זל"ז באיזה סימן ובעת הנתינה לשליח היה ניכר אלא שכשהביא השליח ומוסרם בפני ע"מ אין העדים יודעים מי של זו ומי של זו (ב"ש סק"ג) ובסי' קל"ו יתבאר בזה בס"ד:

7. If two men with identical names and whose wives also have identical names sent two bills of divorce, and they became mixed up, one should give both bills of divorce to each woman in the presence of witnesses. This way, in any case, each woman will receive her bill of divorce. If one of the bills of divorce is lost, the remaining one is invalid and should not be given to either woman. If it was given to one or both of them, it is considered a doubtful divorce. In these cases, even according to the opinion of the Rif and the Rambam, who usually hold that the testimony of the witnesses of the delivery is sufficient, here the attestation must be from the writing, since the two bills of divorce have identical names and nothing distinguishes them from each other. According to those who require proof from the content of the bill of divorce, even with attestation from the delivery, it can be said that there must be some distinguishing mark within the bill itself, and at the time of delivery to the messenger, it was clear. However, when the messenger delivers them before the witnesses of the delivery, they do not know which bill belongs to which woman (as explained by the Beit Shmuel section 3). This will be further elucidated in section 136, with God's help.

ח. המביא גט ממקום למקום והוא שליח למסור הגט להאשה ונפל הגט ממנו בדרך במקום ששיירות מצויות שיש הרבה עוברי דרך זו ולכן יש לחוש שמא גם איש אחר אבד גט כזה בשיוי השמות שהרי בעולם יש ששוין השמות מהאיש והאשה ואפילו נכתב שם העיר בהגט יש לחוש שמא יש בעולם עיר ששמה כשם עירם ושם יש זוג בשיוי השמות לזוג זה ולהדיא אמרו חז"ל (כ"ז.) חיישינן לשני שוירי וכ"ש אם הוחזקו בעיר שהגט נכתב שם עוד זוג אחד ששוין בשמות לזוג זה דאז אפילו אין שיירות מצויות יש לחוש שמא גם האחר כתב גט לאשתו ונפל ממנו או ממנה או משליח (רא"ש שם) ואין לשאול איזה כ"ש הוא דהא בשיירות מצויות ולא הוחזקו יש לחוש לנפילה דרבים מכל העולם כולו ובהוחזקו ואין שיירות מצויות אין לחוש רק לנפילה דיחיד מזה ששמו כשמו כמ"ש ויותר יש לחוש לנפילה דרבים מדיחיד דהאמת דבש"ס (ב"ב קע"ב:) מסקינן דאין חילוק בין נפילה דרבים לדיחיד (ב"ח) ועוד דיותר יש לחוש לנפילה דיחיד שהוחזק מנפילה דרבים ולחשוש לעיר שוה בשם לעיר זו ולשמות שוים בעיר זו להזוג שבעיר זו:

8. The one who brings a get (divorce document) from one place to another and is an agent to deliver the get to the woman, and the get falls from him on the way in a place where caravans are frequent, where there are many passersby on this route, there is concern that perhaps another man also lost a similar get with the same names, since in the world there are people with identical names for the man and the woman. Even if the name of the city is written in the get, there is concern that perhaps there is another city in the world with the same name as their city, and there is a couple there with the same names as this couple. Clearly, our Sages stated (Gittin 27a) that we are concerned about two people with the same names. All the more so if it is known in the city where the get was written that there is another couple with the same names as this couple, then even if caravans are not frequent, there is concern that perhaps the other man also wrote a get for his wife, and it fell from him or from her or from his agent (Rosh,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there). One should not ask what the "all the more so" is, as in the case of frequent caravans and not known, there is concern for the falling of a get from many people from the entire world, and in the case of known and not frequent caravans, there is only concern for the falling of a get from an individual with the same name as mentioned. There is more concern for the falling of a get from many people than from an individual, as the truth is that in the Talmud (Baba Batra 172a) we conclude that there is no difference between the falling of a get from many people and from an individual (Bach). Furthermore, there is more concern for the falling of a get from an individual that is known than from many people, and to be concerned for a city with the same name as this city, and for identical names in this city for the couple in this city.

ט. ודווקא שבמקום כתיבת הגט הוחזקו עוד זוג בשיוי השמות (טור) אבל אם שם לא הוחזק אע"פ שבמקום שנמצא הגט הוחזק זוג בשיוי השמות אין חשש בזה שהרי שם העיר נכתב בהגט וידענו שעיר זו שם אחר יש לה וממילא מובן דאם לא נכתב שם העיר בהגט אז גם אם הוחזק זוג בשיוי השמות במקום שנמצא הגט מקרי הוחזקו (וזה שפירש"י שם בסוגיא כוונתו לעיר שהגט נכתב שם כמ"ש בפירוש בב"מ י"ח. ע"ש ודלא כב"ח ע"ש ומ"מ הדין אמת וכמ"ש המ"מ):

9. And specifically, this applies in a situation where in the place where the get (divorce document) was written, another couple with the same names was established (Tur). But if in that place there was no establishment, even though in the place where the get was found, a couple with the same names was established, there is no concern because the name of the city is written in the get, and we know that this city has a different name. Consequently, it is understood that if the name of the city is not written in the get, then even if a couple with the same names was established in the place where the get was found, it is considered established. (And what Rashi explained there in the sugya, his intention was regarding the city where the get was written, as explained explicitly in Bava Metzia 18. See there, and not like Bach. Nevertheless, the law is correct as stated by Maimonides.)

י. ולכן בשני אופנים אלה כששיירות מצויות ולא הוחזקו או הוחזקו ואין שיירות מצויות וכ"ש בשניהם יחד אם מצא הגט לאלתר כשאבדו כגון שמעט קודם ראה את הגט כשר דאין שום חשש בזה דאיזהו לאלתר כשראה שלא עבר שם שום אדם משעת נפילה עד שעת מציאה ואם מצאו שלא לאלתר ויש לו סימן מובהק בהגט כגון נקב בצד אות פלונית או שמכירו בטביעת עין שזה הגט שלו הוא או אפילו אין לו סימן וטב"ע בהגט רק שיש לו סימן מובהק או טב"ע בהכלי שהיה בו הגט ומצאו גם עתה בהכלי ויודע שלא השאילו לאחר מיום שהניח את הגט בכלי זו או שמצאו קשור להכיס שלו או לארנקי שלו או לטבעת שלו ואותם מכיר בטב"ע ואף שאינו זוכר אם השאילם לאחר לא חיישינן דכיס וארנקי וטבעת לא מושלי אינשי (ב"מ כ"ז:) שחוששין לניחוש ובטבעת חוששין לזיוף (שם) או שמצאו בביתו בין כלי ביתו ואפילו בביתו שכיחי רבים ואם היה מוצאו על הקרקע היה חשש מ"מ בין כלי ביתו אין שום חשש (ב"ש סק"ט) דבכל אלו אפילו הוחזקו ושכיחי שיירות ומצאו לזמן מרובה כשר ומוסרו ליד האשה:

10. Therefore, in these two scenarios, whether caravans are common and there is no established presumption or there is an established presumption and caravans are not common, and certainly in both together, if the get (bill of divorce) is found immediately after it was lost, such as if it was seen a little while before, the get is valid, as there is no concern in this case. "Immediately" means that no one passed by from the time of the fall until the time of the finding. If it is found not immediately, and it has a clear identifying mark, such as a hole next to a specific letter, or he recognizes it by sight as his get, or even if it does not have a mark or recognizable sight on the get itself, but it has a clear mark or recognizable sight on the container in which the get was found, and he finds it still in that container and knows he did not lend it to another person from the day he placed the get in that container, or he finds it tied to his pocket, wallet, or his ring, and he recognizes these by sight even if he does not remember if he lent them to another, we are not concerned, as people do not typically lend their pockets, wallets, and rings (Bava Metzia 27b), because we worry about divination and with a ring we worry about forgery (ibid.). Or if he finds it in his house among his household utensils, even if it is in a house where many people frequent, and if he found it on the ground there would be a concern, nevertheless among his household utensils there is no concern (Beit Shmuel, subparagraph 9). In all these cases, even if there is an established presumption and caravans are common, and he finds it after a long time, the get is valid and can be handed over to the woman.

יא. אבל אם לא מצאו לאלתר כגון שאינו יודע אם עבר אדם שם אם לאו ואין לו סימן או טב"ע בהגט או בהכלי פסול דחיישינן שמא זה הגט אינו שלו אלא של אחר שהשמות שוות ונפל ואפילו אם עדים מעידים שהאחר שהוחזק בשם הזה לא היה בעיר כשנכתב הגט פסול אף באין שיירות מצויות כיון שהוחזקו בשמות שוים ואיתא בירושלמי דאפילו היה העובר בדרך זו כותי בלבד מ"מ פסול דאף שאינו ראוי לשליחות גט מ"מ חיישינן שמא הבעל או האשה או השליח הפקידו אצלו ע"פ סימן מובהק או ששלח הבעל בידו שימסרנו לישראל וצוה לאותו ישראל שיקבל הגט מידו דשרי בכה"ג כמ"ש בסי' קמ"א (ב"ח):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

11. But if it is not found immediately, such as when one does not know whether someone passed by there or not, and there is no distinguishing mark or seal on the get (bill of divorce) or on the vessel, it is invalid. We are concerned that this get might not belong to him but to someone else with the same name, and it was dropped. Even if witnesses testify that the other person known by this name was not in town when the get was written, it is still invalid, even when caravans are not common, because the names were established to be the same. It is stated in the Jerusalem Talmud that even if the passerby on this road was only a non-Jew, it is still invalid. Although a non-Jew is not fit to be an agent for delivering a get, we are nevertheless concerned that the husband or wife or the agent entrusted it to him based on a distinctive sign, or that the husband sent it through his hand to be delivered to a Jew and instructed that Jew to receive the get from him, which is permitted in such a case as stated in Siman 141 (Bayit Chadash).

יב. וכתב הטור וכן אם ראה שעבר אדם שם אפילו לא שכיחי שיירות ולא הוחזקו שני יוסף ב"ש וכו' עכ"ל ודבריו תמוהים דהא בלא הוחזקו ואין שיירות מצויות אפילו לזמן מרובה כשר דכן מבואר משיטת הש"ס והפוסקים ע"ש וגם על רבינו ב"י שהעתיק לשון זה בסעיף ד' יש לתמוה בזה וכבר תמהו עליו בזה (ב"ח וב"ש סק"י) ויש שתרצו דהוא ויו המחלק כלומר או שלא הוחזקו (שם) ולא משמע כן מהלשון ועוד דא"כ כבר נתבאר זה בדבריו הקודמים (ומ"ש הב"ח איזה רבותא בזה אין זה רבותא ע"ש):

12. The Tur wrote, "And similarly, if he saw that a person passed there, even if caravans are not common and there is no established certainty of two people named Yosef in the same town, etc." His words are puzzling, for even without an established certainty and without frequent caravans, it is valid even for a long period, as is evident from the Talmudic approach and the decisors, as explained there. Also, regarding our teacher, the Beit Yosef, who copied this language in section 4, it is puzzling. The Bach and Beit Shmuel (subsection 10) have already expressed astonishment about this. Some have explained that it means "or" as a disjunctive, meaning either it is not established, etc. However, this is not implied by the language. Moreover, if so, this has already been clarified in his previous words. (And regarding what the Bach wrote, "What novelty is there in this?" – this indeed is not a novelty, see there).

יג. ולכן נלע"ד דהטור טעמא דנפשיה קאמר מפני שבירושלמי החמיר מאד בזה דאפילו לא הוחזקו שנים בשמות שוים ואפילו בדקו בכל הדרך מפני חשש אחר וז"ל הירושלמי (פ"ג ה"ג) דחיישינן שמא האיש הזה היו בידו שני גיטין אחד כשר ואחד פסול ואיבד את הכשר והשליך את הפסול ובשעה שמצא אני אומר הפסול מצא עכ"ל ומפרש שם שמפני חומר עריות החמירו הרבה וא"כ נהי דהש"ס דילן לא חש לחומרא זו מ"מ כיון דגם בש"ס מבואר רק דאיזהו לאלתר כל שלא עבר אדם דרך שם ומפרש הטור דדווקא בידוע שלא עבר אדם דרך שם מכשרינן בכל גווני אבל באינו ידוע פסול אם הוחזקו או שיירות מצויות וזהו באינו ידוע אבל בידוע שעבר אדם דרך שם מחמרינן אפילו באין שיירות מצויות ולא הוחזקו (ומ"ש הרא"ש אבל אם עבר אדם ר"ל שיכול להיות שעבר ובזה יש ליישב קצת דברי הב"י שתמה עליו הב"ח ודו"ק):

13. Therefore, it seems to me that the Tur is expressing his own reasoning because the Jerusalem Talmud is very stringent on this matter. Even if two people with the same names have not been established, and even if they checked thoroughly in all possible ways, due to another concern, the Jerusalem Talmud states (Chapter 3, Halacha 3) that we are concerned that perhaps this man had two bills of divorce, one valid and one invalid, and he lost the valid one and discarded the invalid one. And at the time he found it, we say that he found the invalid one. And it explains there that due to the stringent nature of marital laws, they were very strict. Therefore, even though our Talmud does not consider this stringency, nevertheless, since it is also explained in our Talmud that "immediately" means that no one has passed by there, and the Tur explains that it is specifically when it is known that no one has passed by there that we validate in all cases. But if it is not known, it is invalid if it has been established that people pass by or if caravans are common. And this is when it is not known. But if it is known that someone has passed by, we are stringent even if caravans are not common and it has not been established. (And what the Rosh wrote, "but if someone passed by," means that it is possible that someone passed by, and in this way, we can somewhat reconcile the words of the Beit Yosef, who was puzzled by the Bach. Contemplate this well.)

יד. ודע דשנינו בתוספתא (פ"ב) גט שאבד ממנו ומצאו לאחר זמן אע"פ שמכיר את סימניו פסול שאין סימן לגיטין עכ"ל ולא תקשה על מ"ש דאם יש לו סימן מובהק כשר דהתוספתא מיירי בסימן שאינו מובהק כדמוכח בירושלמי שם שמביא ברייתא דאין סימן בגיטין ומפרש כשאומר כמה שורות היו בגט זה אבל אם אמר שאות פלוני נקוד הוה סימן ע"ש ונראה שהברייתא היא היא התוספתא שהבאנו:

14. And know that it is taught in the Tosefta (Chapter 2) that if a get (divorce document) was lost and found after some time, even if one recognizes its identifying marks, it is invalid because identifying marks are not sufficient for gittin (divorce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

documents). This is the end of the quote. Do not be troubled by what is stated that if there is a distinctive identifying mark it is valid, as the Tosefta is referring to a non-distinctive identifying mark, as is proven in the Jerusalem Talmud there which brings a baraita that there are no identifying marks for gittin and explains this as referring to when one says how many lines were in this get, but if one says that a particular letter was dotted, it is considered an identifying mark. It appears that this baraita is the same as the Tosefta that we brought.

טו. אפילו הוחזקו ושכיחי שיירתא ואין לו סימן מובהק אם עידי חתימת הגט אומרים מעולם לא חתמנו על גט אחר ששמו כשם האיש הזה ושמה כשמה אפילו אין מעידים על חתימות גט זה שכתב ידם הוא כגון שאין הגט לפנינו וא"כ יכול להיות שהוא של אחר מ"מ מחזירין לו והטעם דהא לא חשדינן ליה שישקר במזיד ויכשיל א"א וזה שאין מחזירין לו בלא הפרטים שנתבארו אפילו עומד וצווח ששלו הוא לאו משום דחשדינן ליה שמשקר במזיד אלא אמרינן שמפני שיודע שאבד גט כזה ברור אצלו שגט זה שלו הוא ואינו מאמין שגם אחר אבד גט כזה דבאמת חומרות גדולות הם שהחמירו בגט ולא בעניין אחר כמ"ש מירושלמי ולכן אומר כן משא"כ בזה שהעדים אומרים שלא חתמו רק על גט אחד מעולם נצרך לומר שמשקר במזיד וזה לא חשדינן ליה וגם אין לחוש שמא של אחר הוא וגם של עדים אחרים הם ששמם כשמם של אלו העדים דלחששא רחוקה כזו אין לנו לחוש (גמ') ולכן זהו דווקא בדלא אתחזק שיש עדים כשמות אלו העדים אבל אם ידוע שיש עדים אחרים ששמם כשמם של אלו אינו כשר עד שיעידו על חת"י של גט זה ששלהם הוא או שיאמרו העדים אנו מכירים גט זה ע"פ סימן מובהק שיש בו נקב בצד אות פלוני או בטב"ע:

15. Even if the matter has been established and caravans are common, and he does not have a distinctive sign, if the witnesses of the signing of the get (divorce document) say, "We have never signed another get with the same name as this man and the same name as this woman," even if they do not testify about the signatures on this specific get that it is their handwriting, such as when the get is not before us and therefore it could be someone else's, nevertheless, we return it to him. The reason is that we do not suspect him of lying deliberately to cause a married woman to stumble. The fact that we do not return it to him without the detailed conditions explained, even if he stands and cries out that it is his, is not because we suspect him of deliberate lying, but rather we say that because he knows that he lost such a get, it is clear to him that this get is his, and he does not believe that another person also lost such a get. Indeed, these are significant stringencies that they were stringent specifically with regard to a get and not in other matters, as stated in the Jerusalem Talmud. Therefore, he says so. However, in this case where the witnesses say that they have never signed except on one get, we would need to assume that he is lying deliberately, and this we do not suspect. Nor do we need to worry that it might belong to someone else and that there are other witnesses with the same names as these witnesses, for such a distant concern we do not need to worry about (Talmud). Therefore, this is specifically in a situation where it has not been established that there are other witnesses with these names. But if it is known that there are other witnesses with the same names as these, it is not valid until they testify about the handwriting on this get that it is theirs, or the witnesses say, "We recognize this get by a distinctive sign it has, such as a hole next to a specific letter or by its seal."

טז. ודע שהעדים נאמנים ע"פ סימן מובהק או בטב"ע אפילו אחר שראו הגט בסימן זה ואומרים שכן היה גט שחתמנו עליו ונאמנים אבל זה שאמרנו שגם הוא נאמן ע"פ סימן מובהק או טב"ע אינו אלא כשמצאו הוא בעצמו שיש לו מיגו לומר לא אבדתיו אבל כשמצאו אחר והוא נותן הסימן אינו נאמן אא"כ אומר הסימן קודם שראהו ולא אחר שראהו ולאו משום דחשדינן ליה שמשקר במזיד אלא כמ"ש שמתוך שאינו חושש לאחר והוא יודע שאבד גט אומר אף שלא בדקדוק ואין לשאול דא"כ מאי מהני מיגו דהא מיגו לא מהני אלא כשיש חשש שמשקר ולא כשאמרינן שטועה דבאמת מצינו דאפילו בכה"ג מהני מיגו כיון שטוען ברי (תוס' שבועות מ"ה: ד"ה מתוך ויבמות רפט"ו) ולפ"ז בטב"ע אינו נאמן כלל כשמצאו אחר דטב"ע א"א להיות קודם ראיית הגט ואף שנמצא בגמ' דצורבא מדרבנן מאמינים לו בטב"ע זהו בממון אבל בגט הוא ספק בש"ס אם האמינו מפני זה (בסוגיא זו ברבב"ח) ועוד דבזמה"ז קשה לדון דין צורבא מרבנן לעניין איסור א"א:

16. And know that the witnesses are believed based on a clear sign or distinctive writing, even after they have seen the get (divorce document) with this sign, and they say that this was the get they signed on, they are believed. However, what we have said that he is also believed based on a clear sign or distinctive writing is only when he himself found it, as he has the "migu" (presumption of honesty) to say that he did not lose it. But if someone else found it and he provides the sign, he is not believed unless he states the sign before he saw it, not after he saw it. This is not because we suspect him of lying intentionally but because, as we said, since he does not care about the matter and knows that the get was lost, he might state the sign inaccurately. One should not ask, "If so, what benefit is there in the 'migu'?" since 'migu' only helps when there is a suspicion of lying, not when we say he might be mistaken. In truth, we find

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that even in such cases 'migu' is effective because he claims with certainty (Tosafot Shevuot 45b s.v. "mitoch" and Yevamot 97b). According to this, distinctive writing is not believed at all when someone else found it, because distinctive writing cannot be verified before seeing the get. Even though it is found in the Gemara that a Torah scholar is believed with distinctive writing, this applies to monetary matters. But regarding a get, it is doubtful in the Talmud whether he is believed because of this (in the discussion of Rabba bar Bar Chana). Moreover, in our times, it is difficult to judge a Torah scholar regarding the prohibition of a married woman.

יז. אמנם זהו דווקא כשהבעל עצמו אבד הגט קודם נתינתו לאשתו או ששלוחו להולכה אבדו ומקבל שכירות בעד השליחות דאז אין נאמנין בטב"ע או בסימן מובהק אחרי ראותם הגט אם אחר מצאו אבל אם אדם אחר שאינו נוגע בממון אומר שיש לו טב"ע או סימן מובהק נאמן גם אח"כ כמו עדים (ב"ש סקי"ג) ואע"ג דאין חשודים גם הבעל והשליח לשקר במזיד כמ"ש מ"מ מפני שהשליח חס על דמי שליחותו והבעל חס על שכר הסופר שלא יצטרך לשלם עוד אומרים בדדמי במעט עיון כשאין להם מיגו כמ"ש:

17. However, this specifically applies when the husband himself lost the get (bill of divorce) before giving it to his wife or his agent sent to deliver it lost it and receives payment for the agency, then they are not believed based on a distinguishing mark or explicit sign after they have seen the get if someone else found it. But if another person who has no financial interest says that he has a distinguishing mark or an explicit sign, he is believed even afterward like witnesses (Beit Shmuel, section 13). And although neither the husband nor the agent is suspected of lying intentionally, as stated, nevertheless, because the agent is concerned about the payment for his agency and the husband is concerned about the payment for the scribe, not wanting to have to pay again, they might say something that seems plausible with little examination when they have no compelling reason otherwise, as stated.

יח. וכתב רבינו הב"י ואם לא הוחזקו שני יוסף ב"ש ולא שכיחי שיירתא מחזירין אותו בלא סימן אפילו שהה כדי שיעבור אדם שם עכ"ל וכן הוא לשון הטור ולאו דווקא הוא דאפילו לזמן מרובה כשר כדמוכח בש"ס ואפשר דלשיטתם שבארנו בסעיף י"ג דבידוע שעבר אדם שם מחמרינן בכל עניין לכן לזמן מרובה דהוה כידוע שעבר שם אדם יש להחמיר וצ"ע דבגמ' לא משמע כן:

18. And our master, the Beit Yosef, wrote: "If there are not two known Yosef ben Shimons, and caravans are not common, one can return it without a sign even if it stayed there long enough for a person to pass by." This is also the language of the Tur. However, this is not specific, as even after a long time it is valid, as is evident from the Talmud. It is possible that according to their opinion, which we explained in paragraph 13, that if it is known that a person passed by there, we are stringent in every case. Therefore, for a long time, which is like it is known that a person passed by there, one should be stringent. However, it requires further investigation, as the Talmud does not imply this.

יט. כל מ"ש הוא לשיטת הרא"ש והטור וכן דעת הרי"ף אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ג דין ט' יש לו שיטה אחרת בכל זה בעניין הוחזקו ושכיחי שיירות וז"ל שם המביא גט ואבד ממנו ומצאו אם אבד ממנו במקום שאין השיירות מצויות אפילו מצאו לאחר זמן מרובה ה"ז בחזקת שהגט שאבד ממנו הוא הגט שנמצא ותתגרש בו אבד במקום שהשיירות מצויות אם מצאו מיד ועדיין לא שהה אדם שם מן העוברים או שמצאו בכלי שהניחו בו ויש לו טב"ע בארכו ורחבו של גט שהיה כרוך הרי הוא בחזקתו ותתגרש בו הוחזק באותו המקום איש אחר ששמו כשם שבגט חוששים שמא גט זה הנמצא של האיש האחר הוא הואיל ועבר אדם שם אע"פ שלא שהה ואם נתגרשה בו ה"ז ספק מגורשת אבל אם לא עבר אדם שם ה"ז בחזקתו אע"פ שהוחזקו שם שנים ששמותיהם שוים עכ"ל:

19. Everything mentioned is according to the opinions of the Rosh and the Tur, and similarly, this is the opinion of the Rif. However, the Rambam, of blessed memory, in Chapter 3, Law 9, has a different approach regarding the matter of being established and the prevalence of caravans. His words there are as follows: If one brings a get (divorce document) and it is lost, and it is found, if it was lost in a place where caravans are not common, even if it is found after a long time, it is presumed that the get that was lost is the same get that was found, and she can be divorced with it. If it was lost in a place where caravans are common, if it is found immediately and no one has yet passed by or if it is found in a vessel in which it was placed and it has a distinctive mark in its length and width of the get it was wrapped in, it retains its presumption and she can be divorced with it. If another person in that place has the same name as in the get, there is a concern that this get found might belong to the other person, since someone passed by even if they did not stay. If she is divorced with it, she is doubtfully divorced. But if no one passed by, it retains its presumption even if there are two people with the same name established there. This is the end of the quotation.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כ. וס"ל לחלק בין הוחזקו לשיירות מצויות והחמיר בהוחזקו יותר דאפילו רק עבר אדם שם ובשיירות מצויות בעינן עד שישהה אדם שם וכן החמיר במצא בכלי דלא סגי בטב"ע של הכלי אלא טב"ע של הגט וכבר השיגוהו הראשונים דמסוגיית הש"ס מבואר דשוין הן הוחזקו ושיירות מצויות וגם למה לא סגי בטב"ע של הכלי ויש מי שפירשו דבריו דז"ש הוחזק אדלעיל קאי אשיירות מצויות וס"ל דבתרווייהו מחמרינן בעבר אדם דרך שם ובהוחזקו לבד לא חיישינן כלל דאפילו לזמן מרובה כשר ובשיירות מצויות בלבד חמיר יותר מהוחזקו בלבד רק דלא מחמרינן בעבר אדם דרך שם אלא ששהה אדם שם (כן פי' המפרש ואינו המ"מ עד פ"ד כמ"ש הריב"ש סי' קי"ז) ואחרי זה הפירוש נמשך רבינו הב"י וקבע דעה זו בש"ע בשם י"א ע"ש (וכ"מ מדברי הר"ן ע"ש):

20. He distinguishes between places where it is established that caravans are frequent and places where they are not. He is more stringent in places where it is known that caravans pass, even if only one person has passed through there, while in places where caravans are frequent, it is required that a person remains there for a certain amount of time. He is also stringent in cases where something is found in a vessel, requiring not just the identifying marks of the vessel but also the identifying marks of the document (get). The early authorities have already disputed his view, as the Talmudic discussion indicates that both places where it is known that caravans pass and places where caravans are frequent are treated equally. They also question why the identifying marks of the vessel alone are not sufficient. Some explain his words to mean that when he says "it is established," he is referring to places where caravans are frequent. He holds that in both cases, we are stringent if a person has passed through there, but if it is only established without a person passing, there is no concern, even for a long time. In places where caravans are frequent, he is more stringent than places where it is merely established, but the stringency of a person passing through is only if the person stayed there (this is how the commentator explains, and it is not the same as what the Meiri wrote in Chapter Four as quoted by the Rivash in section 117). Following this explanation, our master, the Beit Yosef, adopted this opinion in the Shulchan Aruch in the name of "some say," see there (similarly, it can be inferred from the words of the Ran, see there).

כא. וא"א לומר כן כלל דלדבריהם חמירא שיירות מצויות מהוחזקו וכבר הבאנו בשם הרא"ש דאדרבה הוחזקו חמירא משיירות מצויות ועוד דשיטה כזו לא נמצא כלל בש"ס דהן אמת שיש מהקדמונים שפסקו כמ"ד בגמ' דבעינן תרתי וזהו דעת בה"ג ור"ח כמ"ש הפוסקים הרי סוברים דגם בשיירות מצויות בלבד כשר אפילו לזמן מרובה כמו בהוחזקו בלבד ועוד דע"פ הרוב הרמב"ם ז"ל עומד בשיטת הרי"ף כידוע אלא וודאי דכוונתו כמ"ש דפוסק דבחדא מינייהו מחמרינן וכן תפסו בדבריו הראב"ד והרשב"א והטור כמבואר מדבריהם (וכ"כ הלח"מ ב"ח) אלא שתמהו עליו מה שהחמיר בהוחזקו יותר משיירות מצויות וגם מה דלא סגי ליה בטב"ע של הכלי כמ"ש:

21. And it is impossible to say this at all, for according to their words, it is stricter when caravans are frequent than when it is established. We have already brought in the name of the Rosh that on the contrary, it is more stringent when it is established than when caravans are frequent. Furthermore, such an opinion is not found at all in the Talmud. It is true that some of the early authorities ruled like the opinion in the Gemara that we need both, and this is the opinion of the Ba'al Halachot Gedolot and Rav Hai Gaon, as the poskim wrote. However, they hold that even when caravans are frequent alone, it is valid even for a long time, just like when it is established alone. Moreover, generally, the Rambam follows the approach of the Rif, as is known. Therefore, it is certain that his intention is as was said, that he rules stringently in one of them. The Ra'avad, the Rashba, and the Tur also understood his words this way, as is evident from their writings (and so wrote the Lechem Mishneh in Chapter 8). However, they wondered about his stringency in established cases more than in frequent caravans and also why he did not suffice with the principle of "the nature of the vessel" as was mentioned.

כב. ונלע"ד דטעמו כן הוא דהנה הרי"ף הביא משמיה דגאון שפסק כל שלא שהה אדם שם וכתב הרי"ף ומסתברא לן דלחומרא עבדינן שלא עבר אדם שם אבל אם עבר אדם שם והוחזקו שני יב"ש חיישינן וכו' עכ"ל וס"ל להרמב"ם דדווקא בהוחזקו פליג עליה דגאון ולא בשיירות מצויות דהוחזקו חמור יותר כמ"ש בשם הרא"ש ועוד דהסברא כן הוא דבהוחזקו כיון שידוע שיש עוד אחד ששמו כשמו חשש גדול הוא אבל בחומרא ששיירות מצויות מה שייך לקרא שיירות מצויות בעבר איש אחד דלכל הפחות כששהה שם אדם ובמשך זה יכול להיות שכמה אנשים עברו בזמן שהייה זו יש פנים לחומרא זו (ועב"ח שכתב כעין זה) וזה שכתב דבעינן שיש לו גם טב"ע בהגט הדבר פשוט דמדתנן מצאו בחפיסה או בדלוסקמא אם מכירו כשר מפרש כפשטה דבעינן גם הכרה בגופו של גט כמו כמה דברים שהחמירו בעניין זה יותר מלשארי דברים כמו שהבאנו מהירושלמי ולא החמיר בטב"ע של הגט רק בארכו ורחבו דאינו סימן מובהק ויש להסביר טעם בזה דהא לא ימלט שלא יכירנו בזה דמסתמא מדקדקין להניח הגט בהכלי בסידור ולמה לא יכירנו באופן הנחתו:

22. And it appears to me that the reasoning is as follows: The Rif brought in the name of a Gaon who ruled that as long as a person did not stay there, and the Rif wrote, "It

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

seems to us that we act stringently, that no person passed there. But if a person did pass and it was established that there were two dry lands, we are concerned, etc." And the Rambam holds that specifically in the case of "it was established" he disagrees with the Gaon, but not in the case of frequent caravans, as "it was established" is more stringent, as mentioned in the name of the Rosh. Moreover, the reasoning is that in the case of "it was established," since it is known that there is another person with the same name, it is a great concern. But in the stringency of frequent caravans, what applies to calling it frequent caravans when one man passed? At the very least, when a person stayed there, during this time it could be that several people passed during this stay, and this provides grounds for this stringency (and see Beit Yosef who wrote similarly). And that which is written that we require that he also has distinguishing marks on the get (divorce document) is simple, for as it is mentioned in the Mishnah, "If he found it in a pouch or in a wallet, if he recognizes it, it is valid," it is explained straightforwardly that we require also recognition of the physical get itself. This is more stringent than other matters, as we brought from the Jerusalem Talmud, and they only made stringent regarding the distinguishing marks of the get in its length and width, as this is not a definitive sign. The reason for this can be explained, as it is unlikely that he would not recognize it, for it is assumed they are meticulous in placing the get in the container in a specific order. Why would he not recognize it by the way it is placed?

כג. ודברי רבינו הרמ"א תמוהים מאד בעניין זה שכתב די"א שאם הוזכר שם העיר בגט אין לחוש לשיירות מצויות דאין חוששין לשני עיירות ששמם שוה תשו' הרא"ש כלל מ"ה עכ"ל וכבר תמהו עליו רבים דאדרבה מתשו' הרא"ש שם מבואר להיפך שכתב וז"ל והוא דלא שכיח שיירות ולא הוחזקו וה"פ לזה מהני שם העיר אם לא הוחזקה עוד עיר אחרת ששמה כך היא ולא שכיח שיירות אז אפילו במקום שנמצא הוחזק עוד יוסף ב"ש לא חיישינן אבל אם שכיח שיירות חיישינן שמא יש עוד עיר כזו עכ"ל הרי הוא היפך מדבריו ויותר מזה תמוהה שבספרו ד"מ כתב דהכי משמע בגמ' פ' כל הגט עכ"ל ובגמ' שם מבואר להיפך דחיישינן לשני שוירי (ב"ש סק"ד והגר"א סקט"ו):

23. The words of our master, the Rema, are very perplexing in this matter. He wrote that there are those who say that if the name of the city is mentioned in the get (divorce document), there is no need to be concerned about the presence of caravans, as there is no concern about two cities having the same name. This is based on the responsa of the Rosh, section 45. And many have already expressed their astonishment at him, for on the contrary, from the responsa of the Rosh there, it is explicitly stated the opposite. He wrote: "And this is when caravans are not common, and there is no established presumption. Therefore, the name of the city helps unless there is another city that has the same name and caravans are not common. Then, even in a place where another Joseph son of Simeon has been established, we are not concerned. But if caravans are common, we are concerned that there might be another city with the same name." These words are the opposite of his statement. And what is even more perplexing is that in his book Darkei Moshe, he wrote that this is implied in the Gemara, in the chapter 'Kol HaGet,' but in the Gemara there, it is explicitly stated the opposite, that we are concerned about two caravans (Beit Shmuel, section 64, and Gra, section 15).

כד. וראיתי מי שתירץ דלא דמי אופן שיירות מצויות בחששא דשני יוסף ב"ש לשיירות מצויות בחששא דשני ערים ששמותיהן שוות דלחשש שמות שוין אף אם רק מצויות שיירות מהערים שסביבותיה וודאי חיישינן לשמות שוין משא"כ לחשוש לעוד עיר ששמה כשם העיר של הגט צריך שיירות מצויות מרחוק הרבה דבהערים הקרובות וודאי ידוע שמותיהן (ב"מ) ובגמ' שחששו לשני שוירי היו אנשים מצויים ממרחק (שם) ואם כי לעניין הדין הוא מלתא דמסתבר אמנם אין זה מספיק דכל כי האי ה"ל לפרש ולא לסתום ועוד דאין זה מבואר בהרא"ש כלל:

24. And I have seen someone who explained that the case of caravans being common concerning the suspicion of "two Yosefs in one city" is not similar to the case of caravans being common concerning the suspicion of "two cities with the same name." For the concern of identical names, even if only caravans from the surrounding cities are common, we certainly worry about identical names. However, to be concerned about another city with the same name as the city on the get (divorce document), the caravans must be common from a much greater distance, because in the nearby cities, their names are certainly well known (Bava Metzia). And in the Gemara, when they were concerned about two caravans, there were people coming from afar (there). And although regarding the law, it is a reasonable matter, nevertheless, this is not sufficient. For in such a case, it should have been explained and not left ambiguous. Furthermore, this is not explained in the Rosh at all.

כה. ולענ"ד נראה ברור דגירסא אחרת היתה לו בתשו' הרא"ש דגם בתשו' הרא"ש שלפנינו אינו כגירסא שמביא הב"ש ואם נאמר כן דבריו צודקים דבאמת כשנדקדק בדברי הרי"ף והרמב"ם והטור והרבה מן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הפוסקים לא מצאנו לאחד מהם שיאמר החשש של שתי עיירות שוות דלא הזכירו רק שני יוסף ב"ש לבד הרשב"א בחדושיו ע"ש וז"ש דכן משמע בגמ' וודאי כן הוא דזה שאמרו שם חיישינן לשני שוירי אינו פסק הלכה אלא הוא לשון שאלה (תוס' ב"ב קע"ב:) ואדרבה דהאומר הזה הוא רב הונא ושאל מרבה ופשיט ליה דלא חיישינן אא"כ שיירות מצויות והוחזקו והזכיר שם בהך דהוחזקו רק שני יוסף ב"ש ולא שני שוירי ועוד דלרבה בע"כ וודאי דכן הוא דכשם דלא חיישינן לשני יוסף ב"ש בשיירות מצויות אם לא הוחזקו כמו כן לא חיישינן לשני שוירי בשיירות מצויות אם לא הוחזקו שני שוירי וא"כ גם אמוראי דפליגי עליה וס"ל דבחדא מינייהו חיישינן מנלן לעשות פלוגתא רחוקה כזו דניחוש גם לעיר שוה בשמה ושימצא בשם ג"כ זוג בשיוי השמות לזוג הזה וזהו שאמר דכן משמע בגמ' ר"ל דלא מצינו בכל הסוגיא שיחוש לשני עיירות שוים אלא לשני יב"ש וזה שבריש הסוגיא אינו אלא שאלה כמ"ש ופשיט ליה דלא חיישינן כנ"ל ברור בכוונתו (והפ"ת הביא שגם הח"ס פלפל בדבריו ואין בידי כעת ספר הח"ס):

25. And in my humble opinion, it seems clear that he had a different version in the responsa of the Rosh, as the version in the Rosh's responsa before us is not like the version brought by the Beit Shmuel. If we say this, his words are correct, for indeed, when we scrutinize the words of the Rif, Rambam, Tur, and many other poskim, we do not find any of them mentioning the concern of two identical towns; they only mention two Joseph ben Simon, except for the Rashba in his novellae there. And this is what he said, that this is also implied in the Gemara, and indeed it is so, for what they said there — "we are concerned about two caravans" — is not a halachic ruling but a question (Tosafot Bava Batra 172b). On the contrary, this statement was made by Rav Huna, who asked Rabbah, and he explained that we are not concerned unless caravans are frequent and it has been established. And he mentioned there in the case of "established" only two Joseph ben Simon and not two caravans. Furthermore, according to Rabbah, it is certain that just as we are not concerned about two Joseph ben Simons in frequent caravans unless it has been established, similarly, we are not concerned about two caravans in frequent caravans unless two caravans have been established. Therefore, even the Amoraim who argue against him and believe that we should be concerned in one of them, where do we get the idea to make such a distant distinction to also worry about a town with the same name, and that there would also be a pair with identical names as this pair? And this is what he said, that this is also implied in the Gemara, meaning that we do not find in the entire sugya a concern for two identical towns, only for two Joseph ben Simons. And what is at the beginning of the sugya is merely a question, as mentioned, and it is explained that we are not concerned. This seems clear in his intention (and the Pitchei Teshuva also brought that the Chatam Sofer debated this matter, and I do not currently have the Chatam Sofer's book with me).

כו. כתב הטור בד"א דמחמרינן בחד צד לריעותא בהוחזקו שנים ששמותיהן שוין או בשיירות מצויות בגט מפני שאפשר לכתוב אחר אבל לעניין מיתה שמעידין על יוסף בעל פלונית שמת מותרת אשתו אא"כ שיירות מצויות וגם הוחזקו באותה העיר שנים באותו השם עכ"ל ונתבאר בסי' י"ז בארוכה ויש מהראשונים שכתבו חילוק אחר דבמת כיון שידענו שבעלה של זו היה בדרך זה אמרינן כאן נמצא כאן היה ולא חיישינן לאחר כשלא הוחזק וכן בגט לא מחמרינן רק בשליח שהביא גט ממרחק שא"א לומר כאן נמצא כאן היה דלא הוחזק הגט במקום זה אבל אם באמת נאבד הגט באותו מקום שנכתב אפילו נמצא לאחר זמן ובמקום ששיירות מצויות לא חיישינן לאחר אא"כ הוחזק עוד ששמו כשמו ושמה כשמה ואמרינן כאן נמצא כאן היה (נמק"י פט"ו דיבמות בהך דיצחק ר"ג) וכ"כ שם הרמב"ן במלחמות ע"ש:

26. The Tur wrote, "When do we adopt a stringent approach in one aspect of concern? When two people with the same name have been established, or when caravans are frequent regarding a bill of divorce, because it is possible to write another. But concerning death, where witnesses testify that Yosef, the husband of so-and-so, has died, his wife is permitted to remarry unless caravans are frequent and two people with the same name have been established in that city." And this is explained at length in Siman 17. Some of the Rishonim wrote another distinction: In the case of death, since we know that the husband of this woman was on this route, we say "here he was found, here he was," and we do not worry about someone else unless it has been established otherwise. Similarly, for a bill of divorce, we are not stringent except in the case of a messenger who brought a bill of divorce from a distance, where we cannot say "here he was found, here he was," because the bill of divorce was not established in this place. However, if the bill of divorce was indeed lost in the place it was written, even if it is found after some time and in a place where caravans are frequent, we do not worry about someone else unless it has been established that another person has his name and her name, and we say "here he was found, here he was" (Nimukei Yosef, Chapter 15 of Yevamot in the matter of Yitzchak and Rabban Gamliel). Similarly, the Ramban wrote in the Milchamot there, see there.

כז. ודע דכל מ"ש בסי' זה אינו אלא כשהבעל מודה שכתב לה גט וכן כשהיא נותנת בהגט סימן מובהק ואומרת שממנה נפל דאז אף אם אינו מודה ויתבארו דינים אלו בסי' קנ"ג אבל בסי' זה דמיירי שנפל הגט

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מיד השליח והחשש הוא שמא גט אחר הוא בע"כ מיירי שהבעל מודה ואם אינו מודה שכתב לה גט אין מחזירים הגט לשליח בכל עניין ואם הבעל אומר כתבתי הגט ונתתי אותו ביד זה לפקדון וזה אומר לגירושין נתת לי ואני שליח לקבלה מאשתך יש בזה הרבה פרטי דינים ויתבארו אי"ה בסי' קמ"א ואינו עניין לסי' זה כלל:

27. And know that everything stated in this section applies only when the husband acknowledges that he wrote the get (bill of divorce), and similarly when she provides a clear identifying mark on the get and claims that it fell from her. In such cases, even if he does not acknowledge, these laws will be clarified in section 153. However, in this section, which deals with a case where the get fell from the hand of the messenger and the concern is that it might be a different get, it necessarily refers to a situation where the husband acknowledges. If he does not acknowledge that he wrote the get, the get is not returned to the messenger under any circumstances. If the husband says, "I wrote the get and gave it to this person for safekeeping," and this person says, "You gave it to me for the purpose of divorce, and I am the agent to receive it on behalf of your wife," there are many detailed laws about this which will be explained, with God's help, in section 141, and it is not relevant to this section at all.

סימן קלג

א. **דין שצריך בגט עידי מסירה. ובו ט' סעיפים:**
כבר נתבאר דקיי"ל כר"א דאמר ע"מ כרתי וזה שעדים חותמין על הגט התקין ר"ג רק מפני תקון העולם כדי למצא קיום ולכן בדיעבד אם לא היו ע"ח כלל רק ע"מ הגט כשר ומ"מ לכתחלה אסור לעשות בלא ע"ח ואפילו לדידן שקורעים הגט ואינו ביד האשה ואין שייך עתה טעם קיום מ"מ כיון שבכל הגיטין הורגלו לחתום ואם ישנו גט זה בלא ע"ח אין לך הוצאת לעז גדול מזה כמ"ש בר"ס ק"ל בשם היש"ש וכן מצאתי לבעל תה"ד סי' רל"ב ע"ש והוסיף עוד טעם דכיון שיש כמה סתמי משניות ובריתות דאתיין כר"מ דאמר ע"ח כרתי וגט בלא ע"ח הוא כחספא בעלמא מפקינן נפשין מכל פלוגתא כדי שיהא בהיתר גמור ושלא להוציא לעז כלל על נשואי בנות ישראל עכ"ל ובדיעבד כשר בלא ע"ח:

1. **The Law that a Get Requires Witnesses of Delivery. It Contains Nine Sections:** It has already been explained that we hold according to Rabbi Eliezer who says that the essential part of the get (divorce document) is the delivery, and the fact that witnesses sign the get was instituted by Rabban Gamliel only for the betterment of the world to provide it with validation. Therefore, if after the fact there were no witnesses at all, only witnesses to the delivery, the get is valid. Nevertheless, at the outset it is forbidden to do so without witnesses to the signing. Even for us, who tear up the get and it is not in the woman's possession, and the reason for validation no longer applies, since it has become customary in all gets to have witnesses sign, if we change this get to be without witnesses, there is no greater defamation than this, as stated at the beginning of Siman 130 in the name of the She'iltot. Additionally, I found that the author of the Terumat HaDeshen in Siman 232 adds another reason, that since there are several anonymous Mishnayot and Baraitot that follow Rabbi Meir who says that the essential part of the get is the signing, and a get without signing witnesses is like a mere shard, we remove ourselves from all disputes so that it will be fully permissible and not cast any defamation at all on the marriages of the daughters of Israel. End of quote. After the fact, it is valid without signing witnesses.

ב. יש מי שכתב דכל זה כשלא צוה הבעל לעדים לחתום אבל אם צוה לחתום ולא חתמו ונתן הגט בע"מ בלבד הגט פסול מן התורה (משכנ"י סכ"ז והובא בפ"ת) והביא ראיות מש"ס (י"ט) לעניין כתב דיו על גבי סיקרא דאף מאן דס"ל דכתב עליון כתב לשבת מ"מ אין להורות כן בגיטין ואם החתימות רק דרבנן למה אין להורות כן אלא וודאי בשצוה הבעל לחתום דאז הגט בטל מן התורה כשלא חתמו ועוד ראיה מירושלמי (פ"ב ה"ב) לעניין גט דנכתב ביום ונחתם בלילה דר"ש מכשיר ור"ל דטעמו דס"ל כר"א וא"צ ע"ח כלל ומשכתב נגמר הגט ואומר שם כאן ברוצה להחתים עדים כאן בשאינו רוצה להחתים ע"ש אלמא דברוצה להחתים אינו גט בלא חתימות עדים ולענ"ד ח"ו לומר כן דוודאי בשולח ע"י שליח וצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום ולא חתמו והשליח מסר לה הגט בלא ע"ח וודאי דשינה משליחותו והגט בטל אבל במוסר לה בעצמו אף שצוה מתחלה לעדים לחתום הרי נתרצה אח"כ בלא ע"ח והירושלמי לא קאמר אלא דכשרוצה להחתים עדים לא נגמר הגט עד אחר החתימות וכשחתמו בלילה ה"ל מוקדם וזהו וודאי דכן הוא ומש"ס דילן פשיטא דאין ראיה די"ל דמיירי ע"י שליח ועוד דלהרי"ף כשר בע"ח בלבד ועוד דאפילו אם הוא דרבנן אין לעשות מעשה דאם אינו כתב הוה כמזוייף מתוכו:

2. There are those who write that all this applies when the husband did not instruct the witnesses to sign. But if he instructed them to sign and they did not sign, and he gave the get (divorce document) only in the presence of witnesses, the get is invalid according to Torah law (as brought in Meshiv Nafesh and cited in Pitchei Teshuvah). He brings proof from the Talmud (Gittin 19b) regarding writing ink over red dye, that even according to the opinion that considers the upper writing as writing for Shabbat, one should not rule thus for gittin. If the signatures were only rabbinic, why not rule

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

thus? Rather, certainly when the husband instructed to sign, the get is invalid according to Torah law without the signatures. Additionally, there is proof from the Jerusalem Talmud (Gittin 2:2) regarding a get written during the day and signed at night. Rabbi Shimon validates it, and Reish Lakish explains that he holds like Rabbi Eliezer, who does not require witness signatures at all. Once the get is written, it is completed. It states there that when he wants to have witnesses sign, the get is not complete until after the signatures. Hence, when he wants witnesses to sign, it is not a get without their signatures. In my humble opinion, Heaven forbid to say this. Certainly, if he sends through an agent and instructed the scribe to write and the witnesses to sign, and they did not sign, and the agent gave her the get without witness signatures, he deviated from his agency, and the get is invalid. But if he gives it to her himself, even if he initially instructed the witnesses to sign, he later consented to give it without witness signatures. The Jerusalem Talmud only says that when he wants witnesses to sign, the get is not complete until after the signatures, and if signed at night, it is considered predated. This is certainly the case. From our Talmud, it is clear there is no proof since it can be said it refers to when given by an agent. Furthermore, according to the Rif, it is valid with only the witnesses to delivery. Additionally, even if it is rabbinic, one should not act on it, as if it is not written, it is considered forged from within.

ג. ועוד כתב דעכשיו כשהבעל מצוה לכתוב גט דעתו שיכתבו כראוי בכל המנהגים אף שאין להם עיקר בדין כלל ואם לא עשו כן הגט בטל ותמה על כמה גדולים שהקילו בשעת הדחק בכמה דברים ע"ש ואני אומר דיפה הורו הגדולים דוודאי אם דיבר איזה פרט מפורש ולא עשו כן שפיר יש קפידא אבל בסתמא הרי מצוה לכתוב גט לדעת הרב המסדר ולפי הדין ולמה נאמר שיבוטל הגט ח"ו בדבר שאין לו עיקר בדין כלל (ערש"י ב"מ צ"ו: ד"ה נמעלו):

3. And furthermore, it is written that now, when the husband commands to write a get (divorce document), his intention is that it should be written properly according to all customs, even those that have no basis in law at all. And if they did not do so, the get is invalid. He expressed surprise at several great authorities who were lenient in times of necessity regarding several matters (see there). And I say that the great authorities ruled correctly. Certainly, if some specific detail was explicitly mentioned and they did not do so, there is indeed a concern. But in a general sense, the instruction is to write the get according to the opinion of the rabbi who arranges it and according to the law. Why should we say that the get is invalid, God forbid, due to something that has no basis in law at all? (see Rashi Bava Metzia 96b s.v. nim'alu).

ד. ואפילו בדבר שדיבר קודם כתיבת הגט שיעשו כך וכך אם אח"כ נתרצה בלא זה הדבר נלע"ד דביכולתו לעשות וראיה מדיני תנאי שיתבאר בסי' קמ"ג שביכולתו לבטל התנאי גם אחרי נתינת הגט ואע"ג דהתנאי הוא מתנה אחר כתיבת הגט דקודם הכתיבה אסור כמ"ש בסי' קמ"ז מ"מ הא לכמה פוסקים גם קודם כתיבה כשר כמ"ש שם (ע"ש בב"י) ולא מצינו חילוק בזה שתנאי שקודם הכתיבה אינו יכול לבטלו וראיה מהא דתנן בריש פ"ט דכתבו לתנאי בהגט אע"פ שחזר ומחקו פסול משום דלא נכתב לשם כריתת גמור (תוס' פ"ד:) ולמאן דס"ל בגמ' שם דדווקא בכתב פסול אבל בע"פ כשר גם לפני התורף משמע להדיא דאם חזר וביטלו לתנאי דומיא דחזר ומחקו כשר ומצד הסברא כן הוא דהא כל כמה דלא אתי הגט לידה לא נחשב כמעשה כלל רק כדיבור בעלמא (תוס' רפ"ד ד"ה ר"ש) ויכול לבטל הדיבור דאתי דיבור ומבטל דיבור וכ"ש בדבר שעדיין לא נעשה כלל כמו אם אמר לסופר כתוב ולעדים חתמו ולאחר הכתיבה אינו רוצה להחתימם והרי חתימתם תלויה רק בדיבורו ולמה לא יכול לבטל דיבורו וכן מבואר להדיא מדברי פוסק אחד שכתב אם אמר הבעל לשלשה שיכתבו ויחתומו ומת אחד מהם דבשעת הדחק ומקום עיגון לא יחתומו כלל על הגט ויהיה בע"מ בלבד (ב"ש סי' ק"ל סקכ"ט):

4. And even regarding something that was spoken about before the writing of the get (divorce document) to do such and such, if afterward he agreed without that matter, it appears to me that it is within his power to do so. The proof is from the laws of conditions that will be explained in Siman 143, where it is stated that he has the ability to nullify the condition even after the giving of the get. And even though the condition is stipulated after the writing of the get, before the writing it is forbidden as stated in Siman 147, nevertheless, according to many poskim (halachic authorities), even before the writing it is valid as stated there (see Beit Yosef). We do not find a distinction in this matter that a condition made before the writing cannot be nullified. The proof is from the Mishnah at the beginning of Chapter 9 which states that if a condition was written into the get and afterward he erased it, it is invalid because it was not written for the sake of a complete severance (Tosafot, 4b). According to the opinion in the Gemara there that it is invalid only if written but valid if stated orally even before the essential part, it is clearly implied that if he retracted and nullified the condition, similar to erasing it, it is valid. And logically this is so, for as long as the get has not reached her hand, it is not considered an act at all, just mere speech (Tosafot, beginning of Chapter 4, s.v. "Rabbi Shimon"), and he can nullify the speech, as one

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

speech nullifies another. All the more so in a matter that has not been done at all, like if he told the scribe to write and the witnesses to sign, and after the writing he does not want them to sign. Their signing depends solely on his speech, so why can't he nullify his speech? This is also explicitly stated by a certain posek who wrote that if the husband told three to write and sign, and one of them died, in a pressing situation and a place of potential chaining (agunah), they should not sign at all on the get and it should be conditional only (Beit Shmuel, Siman 130, Se'if Katan 29).

ה. כתב רבינו הרמ"א דצריך שימסור לה הגט בפני שניהם ביחד עכ"ל לאפוקי אם מסרו לה בפני אחד וחזר ומסרו לה בפני אחר (ב"י) ויש שכתבו דזהו לכתחלה אבל בדיעבד מצרפין עדותן כמו בדיני ממונות דקיי"ל בח"מ סי' ל' דמצרפין עדותן ולבד בד"נ עדות מיוחדת פסול ושארי כל האיסורים שוין לד"מ (ב"ש והגר"א) ועכ"פ אין הגט בטל (ב"ש) ויש מי שמסתפק בזה אם הגט פסול או בטל (ב"ח) ובאמת אין העניין שוה לכל האיסורים ולד"מ דבעינן רק לידע המעשה שפיר מצטרפין עדות מיוחדת לבד בד"נ דגזה"כ הוא אבל בעידי גיטין וקדושין שצריך עדים על הדבר אין זה עדות כלל בעדות מיוחדת והרי לקדושין נתבאר להדיא בסי' מ"ב דאינו קדושין כלל אם קדשה לפני אחד שחרית ולפני אחד ערבית אם לא מי שמחמיר בקדושי עד אחד ע"ש וא"כ מה בין זה לגיטין וזה שבע"ה כשר בכה"ג כדמשמע בגמ' (ל"ג:) זהו מפני שבעת החתימות לא נגמר הגט עד בואו לידה ואז שניהם חתומים בו אבל בע"מ דהגט נגמר בעת המסירה בלא שנים עדים אין זה כלום כמו בקדושין (ת"ג) ובוודאי אם יש ע"ח על הגט ומסרו לה בפני אחד ואח"כ בפני אחר וודאי דאין הגט בטל דהא לשיטת הרי"ף והרמב"ם די בע"ח בלבד כמו שיתבאר אבל בלא ע"ח נראה דאין זה גט כלל בכה"ג ומ"מ למעשה יש להחמיר דאולי כשם שיש מי שחשש לקדושי עד אחד כמו כן יש לחשוש לגירושין בעד אחד (ט"ז וב"ש) ובעת המסירה צריך האיש והאשה לראות העדים כמו בקדושין (שם):

5. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that the get (divorce document) must be handed over to the woman in the presence of both witnesses together. This excludes the case where it was handed over in the presence of one witness and then handed over again in the presence of another witness (Beit Yosef). Some have written that this is only required initially, but after the fact (bedi'eved), their testimonies can be combined, just as in monetary law where it is established in Choshen Mishpat, Siman 30, that their testimonies can be combined. Only in cases of capital law (dinei nefashot) is separate testimony invalid, while in other prohibitions, it is the same as in monetary law (Beit Shmuel and Gra). In any event, the get is not invalid (Beit Shmuel). Some are uncertain whether the get is invalid or invalidated (Bayit Chadash). In truth, the matter is not the same for all prohibitions and monetary law, where we only need to know the action, and separate testimony can be combined, except in capital law where it is a scriptural decree. However, for witnesses of gittin (divorce) and kiddushin (marriage), where witnesses are required for the matter itself, separate testimony is not considered testimony at all. It is clearly stated in Siman 42 that kiddushin is not valid if one witness saw the betrothal in the morning and another witness saw it in the evening, unless someone is stringent about betrothal with one witness. Therefore, what is the difference between this and gittin? The reason a get is valid in such a case, as implied in the Gemara (Gittin 33b), is that at the time of signing, the get is not completed until it reaches her hands when both witnesses are signed on it. But in monetary matters, where the get is completed at the time of delivery, without two witnesses, it is nothing, just like in kiddushin (Turei Zahav). Certainly, if there are witnesses on the get and it is handed over in the presence of one witness and then in the presence of another, the get is not invalid, as according to the Rif and Rambam, witnesses alone are sufficient, as will be explained. However, without witnesses, it seems that this is not a get at all in such a case. Nonetheless, practically, one should be stringent, as perhaps just as there are those who are concerned about betrothal with one witness, so too should we be concerned about divorce with one witness (Taz and Beit Shmuel). At the time of delivery, the man and woman must see the witnesses, just like in kiddushin (ibid.).

ו. דעת הרי"ף ז"ל (פ"ט) דהא דס"ל לר"א ע"מ כרתי ר"ל אף ע"מ כרתי ומודה לר"מ דגם ע"ח בלבד כרתי וכשחתמו עליו עדים ומסר לה הגט בינו לבינה הוה גט מן התורה ודייק לה מתקנת ר"ג דאי ס"ד דבלא ע"מ לאו כלום הוא איזה תקנה יש בע"ח הלא אם תביא הגט לפנינו אכתי ניחוש שמא נמסר לה בלא ע"מ אלא וודאי דסגי בע"ח בלבד וכן הוא דעת הרמב"ם בפ"א והראב"ד והרמב"ן ורבינו ירוחם וגם מהרשב"א נראה קצת שהסכים לזה ואי קשיא היאך אפשר שתתגרש בלא עדים תריץ דחשבינן העדים החתומים כאלו עומדים לפנינו ויש מהראשונים שהסביר העניין באופן זה דוודאי ס"ל לר"א דרק ע"מ כרתי ולא ע"ח ומ"מ מודה דע"ח מהני בלא ע"מ מפני שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר ומעתה מה שמודה ר"א דע"ח מהני אע"פ שלא נתן בע"מ לאו משום דע"ח כרתי אלא שהמסירה כורתת כיון שיש עדים על עיקר הדבר דהוו להו ע"ח בע"מ שהרי הגט יוצא מת"י בעדים הללו וידוע שהבעל מסר לה ונמצא כאלו הם עצמם מעידים על המסירה (ר"ן שם):

6. The opinion of the Rif, of blessed memory (Chapter 9), is that regarding the view of Rabbi Eliezer that "on condition (with witnesses) I have severed," it means even "on condition I have severed," and he agrees with Rabbi Meir that even "with signatures alone I have severed." And when witnesses signed on it and he delivered the get

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(divorce document) to her in private, it is a valid get according to Torah law. He derives this from the enactment of Rabban Gamliel, for if you would think that without "on condition" it is nothing, what benefit is there in "with signatures alone"? For if she brings the get before us, we would still be concerned that it was delivered to her without "on condition." Rather, it must certainly be that "with signatures alone" suffices. This is also the opinion of the Rambam in Chapter 1, the Raavad, the Ramban, and Rabbeinu Yerucham. It also seems that the Rashba somewhat agreed with this. And if the question arises, how is it possible for her to be divorced without witnesses? Explain that we consider the signed witnesses as if they were standing before us. There are some of the early authorities who explained the matter this way: it is certainly the opinion of Rabbi Eliezer that only "on condition" severs, not "with signatures alone." Nonetheless, he agrees that "with signatures alone" is effective without "on condition" because the delivery severs, as long as there are witnesses at the time, whether they testify about the delivery itself or about the essence of the matter. Hence, what Rabbi Eliezer agrees that "with signatures alone" is effective even though it was not given "on condition" is not because "with signatures alone" severs, but because the delivery severs since there are witnesses about the essence of the matter. These witnesses of "with signatures alone" are considered "on condition" since the get emerges from his hand through these witnesses, and it is known that the husband delivered it to her. Thus, it is as if they themselves are testifying about the delivery (Ran there).

ז. אבל דעת רש"י והתוס' והרא"ש והמאור ורבינו אפרים תלמיד הרי"ף והסמ"ג וסה"ת והמרדכי דבלא ע"מ לאו כלום הוא ורק ע"מ כרתי ולא ע"ח וזה שתיקן ר"ג הוא דכיון שהגט יוצא מת"י בע"ח והעדים מקויימים בוודאי נמסר לה כדת בע"מ ואדרבה הוסיפו לומר דאפילו לר"מ דס"ל דע"ח כרתי מ"מ צריך למסור לה בפני שני עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים (תוס' ד'. ד"ה דקיי"ל בשם ר"ת ורא"ש פ"ט ס"ז) וכיון דהוה פלוגתא דרבוותא ממילא דלדינא יש להחמיר ככל הדעות ולכתחלה שוין ג"כ כל הדעות דבעינן ע"מ וע"ח וכן נהגו בכל תפוצות ישראל וכבר נתבאר בסי' ק"ל דלכתחלה לוקחין כת אחת של עדים שיהיו הם עידי החתימה ועידי המסירה ולא שני כתות מפני חשש דדבר ולא חצי דבר ובדיעבד אין שום חשש בזה דאין זה חצי דבר כמ"ש שם:

7. However, it is the opinion of Rashi, Tosafot, the Rosh, the Ma'or, Rabbeinu Ephraim (a student of the Rif), the SeMaG, the Sefer HaTerumah, and the Mordechai that without "on condition" it is nothing, and only "on condition" constitutes the act of severance and not "on testimony." And this is what Rabban Gamliel established: since the get (bill of divorce) is issued from the hands of witnesses, and the witnesses are established, it is certainly delivered to her properly "on condition." Moreover, they added that even according to Rabbi Meir, who holds that "on testimony" constitutes the act of severance, nevertheless, it must be delivered to her in the presence of two witnesses, as there is no matter of intimacy less than two witnesses (Tosafot 4a, s.v. "For we hold" in the name of Rabbeinu Tam and Rosh, Chapter 9, Section 7). And since this is a dispute among the authorities, the law requires us to be stringent according to all opinions, and initially, all opinions agree that we need both "on condition" and "on testimony," and so is the custom in all the communities of Israel. It has already been explained in Siman 130 that initially, we take one set of witnesses to be both the signing witnesses and the delivery witnesses, and not two sets, due to the concern of "a matter and not half a matter." And post facto, there is no concern about this, as it is not considered "half a matter," as explained there.

ח. ודע דרבינו הב"י סעיף א' תחלה פסק כדעת הרי"ף דבע"ח בלבד סגי בדיעבד ואח"כ כתב וי"א שאם נודע שניתן לה בלא ע"מ אע"פ שעדים חתומים בו פסול עכ"ל וזהו דעת הגאונים שהביא הרמב"ם בפ"א דס"ל דפסול ולא בטל ולא הביא כלל דעת כל הני רבוותא דבלא ע"מ אינו גט כלל (עב"ש סק"ג) ואפשר דכיון דלדינא אין נ"מ בזה דלבטל הגט לגמרי א"א מפני דעת הרי"ף אלא שיש לפוסלו מפני הדעות האחרות ואין נ"מ בדין זה ואין לטעות דאם הוא רק פסול דרבנן קיי"ל אם נשאת לא תצא בסי' ק"נ דבוודאי בפסול זה לא שייך לומר כן ומ"מ ה"ל לפרש ועוד דיש נ"מ לעניין אם קידש אחותה או אמה או בתה דלהרי"ף והגאון הוה קדושין גמורים ולרש"י ותוס' אין כאן קדושין כלל ואם אחר קידש לזו הערוה צריכה ממנו גט וצ"ע:

8. And be aware that our Rabbi, the Beit Yosef, initially ruled in Section 1 according to the opinion of the Rif, that it is sufficient for a creditor alone to be valid after the fact. He then wrote: "And there are those who say that if it is known that it was given without the stipulation, even though it is signed by witnesses, it is invalid." This is the opinion of the Geonim, which the Rambam brought in Chapter 1, who held that it is invalid but not null. He did not mention at all the opinion of all those authorities who hold that without the stipulation, it is not a get (divorce) at all (see Beit Shmuel, Section 3). It is possible that since practically there is no practical difference, as it is impossible to completely nullify the get because of the opinion of the Rif, rather it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

should be invalidated because of the other opinions, and there is no practical difference in this law. One should not err in thinking that if it is only Rabbinically invalid, we rule that if she married, she does not have to leave according to Section 150, for certainly in this invalidation it is not applicable to say so. Nevertheless, it should have been clarified further, and there is a practical difference regarding if he betrothed her sister, her mother, or her daughter; according to the Rif and the Gaon, the betrothal is complete, and according to Rashi and Tosafot, there is no betrothal at all, and if another person betrothed this ervah (forbidden relation), she requires a get from him, and this requires further investigation.

ט. צריך שיהיו גם החתימות יבשות בעת הנתינה כדי שלא יהיה כתב שיכול להזדייף ומיהו אין עיכוב בדיעבד בחתימות רק בהגט עצמו (ט"ז) כמ"ש בסי' קכ"ד ורגילין לאסוף עשרה אנשים בעת נתינת הגט כדי לפרסם הדבר שהיא גרושה והדיינין והסופר והעדים מן המניין וכן קרובים ואין עיכוב כלל בדבר הזה כמובן:

9. It is necessary that the signatures also be dry at the time of the giving [of the get] so that there will not be any writing that can be forged. However, there is no hindrance after the fact regarding the signatures, only concerning the get itself (Taz), as stated in Siman 124. It is customary to gather ten people at the time of the giving of the get in order to publicize the matter that she is divorced, and the judges, the scribe, and the witnesses are included in the count, as well as relatives, and there is no hindrance at all in this matter, as is evident.

סימן קלד

א. דיני ביטול מודעות בגט. ובו ל"ג סעיפים:
דבר ידוע ומוסכם שכל פעולה שהאדם עושה אם לא עשאה ברצונו אלא שאנסוהו לעשות אין עשייתו כלום והרי אפילו עבירה כשעשאה באונס אינו נענש ע"ז כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר וק"ו בנתינת גט שצריך להיות ברצונו של המגרש ואם אנסוהו ליתן גט הגט בטל מן התורה ואפילו לא מסר מודעא הגט בטל כיון שאנסוהו לכך וכן הדין במתנה כמ"ש בח"מ סי' ר"ה ושם בסעיף י' בארנו בזה ואין לשאול והרי יש כמה שכופין אותן ליתן גט כדתנן (כתוס' ע"ז.) ואלו שכופין אותן להוציא הרי יש גט בע"כ אמנם באמת לזה שנינו (ערכין כ"א.) דבאלו שהדין נותן לכוף אותם ליתן גט כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכיון דאמר רוצה אני הרי עושה ברצון:

1. ### Laws of Annulment of Declarations Regarding a Get. Containing 33 Sections: It is a well-known and agreed principle that any action a person takes, if it was not done willingly but under duress, is considered null and void. Even for a transgression committed under duress, one is not punished for it, as it is written, "But to the girl you shall do nothing" (Deuteronomy 22:26). All the more so with the giving of a get (divorce document), which must be done willingly by the one granting the divorce. If he was forced to give the get, the get is null and void by Torah law, even if he did not issue a formal protest (moda'ah) beforehand. The get is void because he was compelled to give it. The same law applies to a gift, as stated in Choshen Mishpat, Siman 205. We have explained this in Siman 205, Section 10. One should not ask, "But there are cases where individuals are compelled to give a get, as taught in the Mishnah (Tosefta, Avodah Zarah), and these are the ones who are forced to divorce?" Indeed, in truth, it is taught (Arakhin 21a) that in cases where the law mandates coercion to give a get, we compel him until he says, "I want to." Once he says, "I want to," he is considered to be acting willingly.

ב. ויש בזה שאלה ואיך הוא רצון במה שאומר רוצה אני והלא כופין אותו שיאמר כן והדר ה"ל אונס והתשובה לזה כתב הרמב"ם ז"ל ספ"ב וז"ל שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו עכ"ל וזהו שאמרו חז"ל (ב"ב מ"ח.) משום דמצוה לשמוע דברי חכמים כלומר לכן כי אמר רוצה אני גמר בלבו לגרשה דמצוה קעביד מאחר שחייבוהו חכמים להוציא (רשב"ם):

2. And there is a question regarding this: How can it be considered his will when he says "I want to," when in fact he is being coerced to say so, and therefore it should be considered duress? The answer to this is written by the Rambam in the second chapter, and this is his language: We do not say someone is under duress unless it is a situation where he is pressured and compelled to do something that he is not obligated to do by Torah law, such as one who was beaten until he sold or gave something. But someone whose evil inclination overpowered him to neglect a mitzvah or to commit a transgression, and he was beaten until he did something he was obligated to do or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

refrained from doing something forbidden, this is not considered duress. Rather, he coerced himself with his own evil intention. Therefore, this person who does not want to give a divorce, since he wants to be part of Israel and wants to observe all the mitzvot and avoid all transgressions, and his evil inclination overpowered him, once he is beaten until his inclination is weakened and he says "I want to," he has already given the divorce willingly. And this is what the Sages said (Baba Batra 48): because it is a mitzvah to listen to the words of the Sages, meaning that when he says "I want to," he has resolved in his heart to give the divorce because he is performing a mitzvah, since the Sages obligated him to do so (Rashbam).

ג. ולכן אם אנסוהו שלא כדין שאינו מחוייב ע"פ הדין ליתן גט ואנסו אותו ב"ד ליתן גט אפילו אמר רוצה אני ולא מסר מודעא או מסר מודעא וביטלה הגט פסול מן התורה אלא שמ"מ יש בו ריח הגט ופוסל לכהונה משום דגזרינן אטו כדין (ב"ש סקי"ג) וכן אפילו מי שהדין נותן שכופין אותו להוציא אסור לעשות ע"י כותים אלא ע"י ב"ד של ישראל ואם כותים אנסוהו לגרש אף שחייב לגרש מן הדין הגט פסול ואעפ"כ פוסלה מן הכהונה ופירשו חז"ל (פ"ח:) הטעם משום דמיחלף בכדין של ישראל גזרו שתפסול מן הכהונה אבל מן התורה אינו גט כלל דכתיב לפניהם ולא לפני כותים ע"ש ולכן אם אנסוהו כותים שלא כדין שלא היה חייב מן הדין לגרש אין בו אפילו ריח הגט ולא נפסלה לכהונה ולא גזרינן אטו שלא כדין דישראל דשם גופה הוה גזירה אטו כדין כמ"ש ואיך נגזור גזירה לגזירה (רש"י שם) ואין לגזור אטו כדין דישראל דוודאי כדין דכותים או שלא כדין דישראל מיחלף בכדין דישראל כיון דבחדא מילתא שוין הן משא"כ שלא כדין דכותים אטו כדין דישראל לא מיחלף (גמ') כיון שאין בהן שיוי כלל (ובפסול מכהונה אם תופס קדושי אחר עב"ש ות"ג):

3. Therefore, if he was coerced unlawfully, meaning he is not obligated according to the law to give a get (divorce document), and the court forced him to give a get, even if he said "I am willing" and did not issue a protest (moda'ah), or he issued a protest and then nullified it, the get is invalid according to Torah law. However, it still has the semblance of a get and disqualifies her from marrying a kohen (priest) because we decree (a prohibition) due to the case where it is lawful (Bach, commentary 13). Similarly, even someone who, according to the law, should be forced to divorce, it is forbidden to do so through non-Jews, but must be done through a Jewish court. If non-Jews coerced him to divorce, even though he is obligated to do so according to the law, the get is invalid. Nevertheless, it disqualifies her from marrying a kohen. Our sages explained (Gittin 88b) the reason is because it might be confused with a lawful get given by a Jewish court, so they decreed that it disqualifies her from marrying a kohen. But according to Torah law, it is not considered a get at all, as it is written "before them" and not "before non-Jews" (Gittin 88b). Therefore, if non-Jews unlawfully coerced him, meaning he was not obligated by law to divorce, it does not even have the semblance of a get, and she is not disqualified from marrying a kohen. We do not decree in the case of unlawful coercion by Jews because that itself is a decree due to lawful coercion, as explained (Rashi Gittin 88b). We should not decree a decree upon a decree. Certainly, the case of lawful coercion by non-Jews or unlawful coercion by Jews is not confused with lawful coercion by Jews, as they are equal in this matter, unlike the case of unlawful coercion by non-Jews which is not confused with lawful coercion by Jews (Gittin 88b), since there is no similarity at all. (Regarding the disqualification from marrying a kohen, if she marries another man, see Bach and Torah Gedolah).

ד. וכיצד עושין כשהדין נותן שמחוייב לגרש ואין ידינו תקיפה לכופו וצריכים לכופו ע"י ערכאות יבקשו הב"ד את הערכאות שיכופו אותו כך שיאמרו לו הננו כופים אותך עד שתעשה מה שב"ד של ישראל אומרים לך ואז דינו כאנסוהו ישראל וזהו ששנו חכמים במשנה שם גט המעושה בישראל כשר ובכותים פסול ובכותים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומר לך ע"ש (וכל אלו הדברים אין לנו לעשות בלי רשיון מהממשלה):

4. And how does one proceed when the law dictates that he is obligated to divorce, but we do not have the strength to compel him? If it is necessary to compel him through secular courts, the Beit Din (Jewish court) should request that the secular courts compel him in such a way that they say to him, "We are compelling you until you do what the Beit Din of Israel tells you to do." Then, it is considered as if he were compelled by Israelites. This is what the sages taught in the Mishnah there: a coerced get (divorce document) by Israelites is valid, but by gentiles, it is invalid. However, if gentiles beat him and say to him, "Do what the Israelites tell you," refer to there. (And all these matters should not be done without the permission of the government).

ה. וזה לשון הטור כתב הרמ"ה דווקא בזה הלשון אבל אם כותים כופין אותו ואומרים לו תן גט אע"פ שישראל אומר להם לכופו פסול ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל דכיון שישראל אומר להם לכופו אפילו אם הכותים אומרים ליתן גט כשר עכ"ל ביאור דבריו שב"ד של ישראל בקשו אותם לכופו וכפוהו ליתן גט ולא הזכירו לו שיעשה מה שישראל מצוים לו ס"ל להרמ"ה דזהו כאנסוהו בעצמם והרא"ש סובר דכיון שהיתה ע"פ בקשת ישראל הוה כאנסוהו ישראל ואפשר לומר דלא פליגי דוודאי אם הישראל עומד בעת הכפיה וזה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שומע שהישראל מבקשו לכופו והיא כופיהו ה"ז ממש ככפיית ישראל ושייך בזה טעמו של הרמב"ם שהבאנו בסעיף ב' אבל אם הבקשה היתה שלא בפניו והכפיה היתה שלא בפני ב"ד והכותים לא הזכירו לו כלל שם ישראל אלא תן גט אף שיודע שזהו ע"פ בקשת ישראל הוה כאנסוהו מעצמם או אפשר לומר דבהכי פליגי דהנה זה שכתבנו בסעיף ג' דכדין דכותים מן התורה אינו גט מדברי הרמב"ם לא משמע כן אלא דרק מדרבנן פסול ואע"ג דמסוגיא דגיטין שם מתבאר דמן התורה אינו גט אך מסוגיא דב"ב (מ"ח.) מתבאר דרק מדרבנן פסול (ב"י) וחש לה הרמב"ם לאותה סוגיא ולפ"ז י"ל דאם מן התורה פסול בוודאי בהכרח שיזכירו עשה מה שישראל אומר לך ואם הפסול הוא רק מדרבנן דיו כשיודע שבא הכפיה ע"י ישראל אלא דלא משמע שיסבור הרא"ש דפסולו הוא רק מדרבנן (ע' ירושלמי על משנה זו וצ"ע בפירושו ונ"ל שבזה תלוי מחלוקתם ודו"ק):

5. And this is the language of the Tur: The Rama wrote specifically in this language, but if non-Jews coerce him and say to him "Give a get," even though a Jew tells them to coerce him, it is invalid. However, the Rosh, of blessed memory, did not agree, for since a Jew tells them to coerce him, even if the non-Jews say to give a get, it is valid. The explanation of his words is that if a Jewish court requests them to coerce him and they coerce him to give a get without mentioning to him that he should do what the Jews command him, the Rama holds that this is as if they themselves coerced him. The Rosh holds that since it was at the request of the Jews, it is as if the Jews themselves coerced him. It is possible to say that they do not disagree, for certainly if the Jew is present at the time of the coercion and he hears that the Jew requests them to coerce him, and they coerce him, it is exactly like coercion by Jews and falls under the reasoning of the Rambam that we mentioned in section 2. However, if the request was not in his presence and the coercion was not in front of a Jewish court, and the non-Jews did not mention the name of the Jew at all but just said "Give a get," even if he knows that this is at the request of the Jews, it is as if they themselves coerced him. Alternatively, it is possible to say that this is their disagreement: what we wrote in section 3 that coercion by non-Jews according to Torah law is not a valid get, the words of the Rambam do not imply this, but that it is only invalid rabbinically. And although from the sugya in Gittin it is understood that according to Torah law it is not a get, from the sugya in Bava Batra it is understood that it is only invalid rabbinically (Beit Yosef). The Rambam took into consideration that sugya, and according to this, it can be said that if according to Torah law it is invalid, certainly it is necessary to mention "do what the Jews tell you." If the invalidity is only rabbinically, it is sufficient if it is known that the coercion came through the Jews. However, it does not seem that the Rosh holds that its invalidity is only rabbinically (see Jerusalem Talmud on this Mishnah, and it is difficult in its explanation. It seems to me that their disagreement depends on this, and one should delve into it).

ו. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ח' ואפילו אם קבל מעות על נתינת הגט לא אמרינן משום זה נתרצה עכ"ל ר"ל דבח"מ שם נתבאר דיש הפרש בין מכירה למתנה דבמכר אף שידענו שהוא אנוס מ"מ אם לא מסר מודעא המכר קיים ובמתנה גם בלא מודעא המתנה בטילה והטעם דבמכר כיון שנוטל מעות אגב אונסיה גמר ומקנה משא"כ במתנה ונתבאר שם דגט דינו כמתנה וא"כ הייתי אומר דגם בגט כשמקבל מעות בעד הגט גמר ומגרש קמ"ל דבגט לא אמרינן כן דאין זה מילתא דממונא שיתרצה בעד ממון ולכן אם רק ידענו באונסו או אף שלא ידענו באונסו רק ידוע לנו שהיא אנוס אף שלא מסר מודעא וקבל דמים מ"מ אינו גט עד שיאמר אחר סילוק האונס ממנו שהוא נותן הגט ברצון ועוד יתבאר בזה בס"ד בסעיף ל"ג:

6. Rabbeinu the Rema writes in section 8: "Even if he received money for giving the get (divorce document), we do not say that because of this he consented." His words mean that it has been explained in Choshen Mishpat there that there is a difference between a sale and a gift. In a sale, even if we know he was coerced, nevertheless, if he did not make a pre-emptive declaration (moda'ah), the sale is valid. But in the case of a gift, even without a pre-emptive declaration, the gift is void. The reason is that in a sale, since he takes money, he finalizes the transaction despite the coercion, which is not the case with a gift. It is explained there that a get (divorce document) is treated like a gift. Therefore, I might say that also in the case of a get, when he receives money for the get, he finalizes the divorce. It comes to teach us that in the case of a get, we do not say this, for it is not a monetary matter that he would consent to for money. Therefore, if we only know about his coercion, or even if we do not know about his coercion but it is known to us that she is coerced, even if he did not make a pre-emptive declaration and received money, it is nevertheless not a valid get until he says after the coercion has been removed that he is giving the get willingly. This will be further explained, with God's help, in section 33.

ז. כל דברים אלו בשלא מסר מודעא אבל אם מסר מודעא אפילו אם כפוהו ישראל כדין ואמר רוצה אני אינו מועיל עד דמבטל ליה למודעא דכן משמע להדיא בגמ' (ספ"ה דערכין) דרוצה אני אינו מועיל במסירת מודעא והטעם פשוט דכשם שאם אונסין אותו על הגט שלא כדין ואומר רוצה אני אינו כלום כמו שנתבאר דרוצה אני אינו מועיל רק במקום שהדין נותן לגרש דמצוה לשמוע ד"ח אבל במקום שאין הכפיה מן הדין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אינו מועיל מה שיאמר רוצה אני דכשם שהוא אנוס על נתינת הגט כמו כן הוא אנוס על אמירתו רוצה אני כמו כן במסירת מודעא אף שלא ידענו אונסו וכ"ש כשידענו אונסו ומוסר מודעא דהוא מוכרח ליתן נגד רצונו וכמו שמוכרח בנתינתו כמו כן מוכרח באמירתו דאף אם לא ידענו אונסו בע"כ הוא אנוס כיון שמסר מודעא ושמא תאמר דא"כ מאי מהני ביטול מודעות דבר זה יתבאר לפנינו:

7. All these matters apply when he did not issue a declaration of protest (moda'ah). But if he did issue a declaration of protest, even if Jews coerced him lawfully and he said "I am willing," it is ineffective until he nullifies the declaration of protest. This is explicitly implied in the Gemara (end of Chapter 5 of Arakhin) that saying "I am willing" is ineffective when there is a declaration of protest. The reason is simple: just as if he is forced to give a get (divorce document) unlawfully and says "I am willing," it is meaningless, as explained, that "I am willing" is only effective where the law mandates the divorce, for it is a mitzvah to heed the words of the sages. But where coercion is not lawfully mandated, his saying "I am willing" is ineffective, for just as he is forced to give the get, he is also forced to say "I am willing." Similarly, with a declaration of protest, even if we do not know of his coercion, and certainly if we do know of his coercion and he issues a declaration of protest, he is compelled to give against his will. Just as he is compelled in giving, he is also compelled in saying "I am willing." Even if we do not know of his coercion, he is certainly coerced since he issued a declaration of protest. And you might say, if so, what benefit is there in nullifying declarations of protest? This matter will be explained further ahead.

ח. מהו מסירת מודעא כתב הטור שאם מסר מודעא בפני שנים ואמר גט זה שאני רוצה ליתן לאשתי דעו שאני אנוס ליתנו ולכן אני אומר בפניכם שיהא בטל הרי הוא בטל אע"פ שלא לקח בקניין אע"פ שאין מכירין את אונסו ואפילו אינו אומר אמת שאינו אנוס כיון שבטלו אינו גט ואע"פ שנותנו אח"כ לא אמרינן שבטל המודעא שמסר עד שיאמר בפירוש שמבטל המודעא ואז היא בטילה וא"צ קניין עכ"ל וזהו פשוט שביטול המודעות צריך להיות ברצון והיינו שאם היה אנוס על הגט מחוייבים לסלק אונסו ממנו ויעשה מה שירצה ויבטל המודעא שמסר דאם עדיין הוא אנוס מה מועיל ביטולו הרי אנוס הוא על הגט ועל הביטול מודעא ואם לא ידעינן באונסיה כלל אלא שמסר מודעא בלבד ממילא כשמבטל המודעות נראה להדיא שנותן ברצון דאל"כ מי מכריחו לבטל המודעות ולא דמי לאמירת רוצה אני שבארנו דאינו מועיל כשמסר מודעא מפני דאמרינן שהוא אנוס על אמירתו זאת כמ"ש דזהו וודאי כל זמן שאינו מבטל בפירוש מסירת מודעתו אמרינן שוודאי יש לו איזה אונס שמוכרח לומר גם רוצה אני דאל"כ מי הכריחו ליתן הגט ולמסור מקודם מודעא אבל כשמבטל בפירוש מודעתו הקודמת ואנן לא ידעינן באונסו אמרינן שבוודאי כן הוא שבתחלה היה לו איזה אונס ועכשיו נסתלק אונסו דאל"כ מי מכריחו לבטל בפירוש דבריו הקודמים ואם באמת אנו רואים שיש לו איזה אונס אין ביטול מודעתו כלום כמ"ש אבל כשאין ידוע לנו האונס והוא עקר בפירוש דבריו הקודמים למה לנו לחוש הרי אין כאן מודעא כלל משא"כ באמירת רוצה אני שלא ביטל בפירוש מה שמסר מודעא מקודם אמרינן שדבריו הראשונים קיימים עדיין כיון שלא ביטלם בפירוש דאי ס"ד דנסתלק אונסו הקודם היה לו לבטל המודעא שמסר כדי לעקור המודעא (כנ"ל):

8. What is the declaration of duress? The Tur wrote that if one made a declaration of duress before two witnesses and said, "This get (bill of divorce) that I wish to give to my wife—know that I am being coerced to give it, and therefore I declare before you that it should be nullified," then it is nullified. This is true even if he did not perform a formal acquisition (kinyan), even if they do not recognize his coercion, and even if he is not telling the truth and is not actually coerced. Since he nullified it, it is not a valid get. And even if he gives it afterward, we do not say that the declaration of duress he made is nullified unless he explicitly states that he is nullifying the declaration of duress. Then, it is nullified and does not require a formal acquisition. It is clear that the nullification of the declaration must be done willingly. This means that if he was coerced regarding the get, they are obligated to remove the coercion from him, and he will do as he wishes and nullify the declaration of duress he made. For if he is still coerced, his nullification is of no use; he is coerced concerning both the get and the nullification of the declaration of duress. If we do not know of his coercion at all, but he merely made a declaration of duress, then when he nullifies the declaration, it clearly appears that he is giving the get willingly. Otherwise, who is forcing him to nullify the declaration of duress? This is not similar to the statement "I am willing" that we explained does not help if he made a declaration of duress, because we say that he is coerced to make this statement, as we said. Certainly, as long as he does not explicitly nullify his declaration of duress, we say that he surely has some coercion forcing him to also say "I am willing." Otherwise, who forced him to give the get and to make a declaration of duress beforehand? But when he explicitly nullifies his previous declaration and we do not know of his coercion, we say that surely he had some coercion initially and now it has been removed. Otherwise, who forced him to explicitly nullify his previous words? If indeed we see that he has some coercion, his nullification of the declaration is of no consequence, as we said. But when we do not know of any coercion and he explicitly nullifies his previous words, why should we suspect? There is no declaration of duress here at all. This is different from the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

statement "I am willing" when he did not explicitly nullify his previous declaration of duress. We say that his initial words still stand since he did not explicitly nullify them. If it were true that his previous coercion was removed, he should have nullified the declaration he made to uproot the declaration of duress.

ט. וז"ל הרמב"ם בפ"ו דין י"ט מי שאמר לשנים גט שאני כותב לאשתי בטל הוא וכתב אח"כ גט ונתן לה בפני שנים אחרים ה"ז בטל וזו היא מסירת המודעא על הגט וכן אם אמר להם כל גט שיכתוב לי פלוני בטל או כל גט שאכתוב בב"ד של פלוני ה"ז גט בטל או כל גט שאכתוב מכאן ועד עשרים שנה בטל הרי הגט בטל וכן אם אמר בפני שנים כל גט שאכתוב לפלונית אשתי בטל היא וכל דבר שאבטל בו מודעא זאת הרי הוא בטל וכתב אח"כ ונתנו לה אע"פ שביטל המודעא קודם שיכתוב הגט הרי הגט בטל א"כ מהו תקנת דבר זה שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט אמור בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמין כשיתקיימו אותן הדברים לבטל גט הרי הן בטילין והוא אומר הן ואח"כ אומר להם לכתוב ולחתום וליתן לה ולא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו ואין המוסר מודעא ולא המבטל מודעא צריך קניין עכ"ל:

9. And these are the exact words of the Rambam in Chapter 6, Law 19: "If someone said to two people, 'The get (divorce document) that I am writing for my wife is void,' and afterwards he wrote a get and gave it to her in the presence of two other people, it is void. This is the declaration of intent to annul the get. Similarly, if he said to them, 'Any get that so-and-so will write for me is void,' or 'Any get that I write in the court of so-and-so is void,' or 'Any get that I write from now until twenty years from now is void,' then the get is void. Likewise, if he said in front of two people, 'Any get that I write for so-and-so, my wife, is void,' and anything that I use to annul this declaration is also void, and afterwards he wrote and gave the get to her, even though he annulled the declaration before writing the get, the get is still void. Therefore, what is the corrective measure for this? The witnesses should say to him before writing the get, 'Declare before us that all the declarations you made that would cause the get to be void when they are fulfilled are themselves void,' and he says 'yes,' and afterwards he tells them to write, sign, and give it to her. They should not allow him to leave until the get reaches her hand, so that he does not go and annul it. Neither the one who makes the declaration nor the one who annuls the declaration needs to make a formal acquisition." These are his exact words.

י. ולמדנו מדבריו דמסירת מודעא על גט אפילו ידענו בבירור שאין לו שום אונס וגם אינו מזכיר אונס כלל אלא שמבטלו קודם כתיבתו הרי הוא בטל אם לא ביטל מודעתו וכך הסכימו רוב רבותינו וכן סתמו בש"ע ויש מרבותינו שכתבו דבעינן דווקא מודעא שיזכיר בה אונס אבל בלא אמירת אונס אם אמר גט שאעשה לא יהא גט אין זה ביטול דכיון דלא נאנס כלל אנן סהדי דגמר בלבו בשעת מעשה ולא מהני ביה ביטול קודם כתיבה אא"כ ביטלו אחר כתיבה (רשב"ם ב"ב מ':) ויש להסביר זה בסברא דכיון שאינו אנוס אלא מבטלו קודם כתיבה מהו עניין ביטולו אם נאמר שמבטל הסופר והעדים והרי כשחזר ואמר להם כתובו חזר ועשאן שלוחים וקיי"ל אתי דיבור ומבטל דיבור וכ"ש למאן דס"ל דלא בעי שליחות בכתיבת הגט ואם נאמר שמבטלו להיות כחרס בעלמא הלא יש שסוברים דאפילו לאחר כתיבה אינו יכול לבטלו לעולם שלא יהיה ביכולתו לחזור ולגרש בו (כגי' הספרים רפ"ד גיטא גופיה מי קא בטיל ועתוס' שם ד"ה התם וזהו דעת הרמב"ן והרשב"א כמ"ש הה"מ בפ"ו הכ"א והרמב"ם אינו סובר כן ע"ש) אך די"ל דעניין הביטול הוא שבא לבטל שליחות הסופר והעדים שיהא כאלו כתבוהו שלא כמצותו דלא הוה לשמה ופסול וכשחזר ואמר כתובו משמע שמדעתם אומר להם ולא מדעתו עד שיאמר חוזרני בי בביטול ראשון (רמב"ן ב"ב שם) ומדברי הטור שהבאנו משמע קצת שצריך להזכיר לשון אונס ואע"פ שידענו שאינו אנוס מ"מ צריך להזכיר לשון אונס וכן משמע קצת מלשון הש"ע אמנם אין סברא לומר כן ולכן י"ל דאורחא דמילתא נקטי דדרך לומר כן לפני העדים דאל"כ הרי ישאלו אותם אם אין רצונך בהגט אל תתנהו לכן דרכו לומר שהוא אנוס:

10. We learn from his words that a declaration of duress (moda'ah) regarding a get (divorce document), even if we know for certain that there is no compulsion and he does not mention any duress at all but rather nullifies it before its writing, it is nullified unless he nullifies his declaration. Most of our rabbis agree with this, and this is also how it is stated in the Shulchan Aruch. Some of our rabbis wrote that we specifically require a declaration that mentions duress, but without mentioning duress, if he says "the get that I will write will not be a get," this is not a nullification because since he is not under duress at all, we assume that he fully intended it at the time of action, and a prior nullification before writing does not help unless he nullifies it after writing (Rashbam Bava Batra 40). This can be explained logically: since he is not under duress but nullifies it before writing, what is the context of his nullification? If we say that he nullifies the scribe and witnesses, then when he says again "write it," he reinstates them as his agents, and we hold that one statement nullifies another statement, especially according to those who say that agency is not required in writing the get. If we say that he nullifies it to be like a mere shard, there are those who hold that even after writing, he cannot nullify it forever so that he would not be able to use it to divorce again (as per the version in the books, Chapter 4 of Gittin: the document itself is not nullified, and Tosafot there s.v. "hatam," and this is the opinion of Ramban and Rashba as per the Maggid Mishneh in Chapter 6, Law 21, and Rambam does not hold this way, see

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there). However, we can say that the context of the nullification is to nullify the agency of the scribe and witnesses, so it is as if they wrote it not by his command, and it is invalid because it was not written for its intended purpose. When he then says "write it," it implies he is commanding them of their own accord and not his own until he says "I retract my initial nullification" (Ramban Bava Batra there). From the words of the Tur that we brought, it somewhat implies that one must mention the language of duress, and even if we know he is not under duress, he still must mention the language of duress. This also somewhat appears from the language of the Shulchan Aruch. However, it is not logical to say this, and therefore we can say that it is customary to say this before the witnesses, for if not, they would ask him if he does not want the get, then do not give it, hence he customarily says he is under duress.

יא. וזה שכתב הרמב"ם שכשביטלו בפני שנים וחזר וכתבו בפני שנים אחרים ה"ז גט בטל אין כוונתו דאם נתנו בפני השנים הקודמים ה"ז גט דאין זה סברא כלל אלא אורחא דמילתא נקיט דאותם השנים שבפניהם ביטל לא יזדקקו להגט בידעם שביטלו ולא דמי לשארי שטרות שיכולין לחתום על המודעא וגם על שטר המכר או המתנה (ב"ב מ"ב:) דבשם לא אתי לידי קלקולא משא"כ בגט ובוודאי אם ירצה ליתן בפניהם הגט לא יתרצו עד שיבטל המודעא ועוד נ"ל ברור שאם אחד מוסר מודעא על גט לפני עדים שמחוייבים לבא לב"ד ולספר כדי שלא לבא לידי מכשול:

11. And regarding what the Rambam wrote, that when one nullifies [the get] before two [witnesses] and then rewrites it before another two [witnesses], this is a nullified get — his intention is not that if it is given before the original two [witnesses] it is valid, as this is not a logical assertion at all. Rather, he is stating the common occurrence that those two witnesses before whom it was nullified would not involve themselves with the get, knowing it was nullified. This is unlike other legal documents, where witnesses can sign both the protest and the sale or gift document (see Bava Batra 42b). There, it does not lead to confusion, unlike with a get. Certainly, if he wishes to give the get before them, they would not agree until the protest is nullified. Additionally, it is clear to me that if someone delivers a protest regarding a get before witnesses, the witnesses are obligated to come to the court and report it in order to prevent stumbling blocks.

יב. וזה שכתב כל גט שיכתוב לי פלוני בטל הוא נ"ל דה"ק דאינו מבטל רק הגט שפלוני יכתוב לו או ב"ד של פלוני אבל אם יכתוב אחר אינו מבטלו וקמ"ל דגם בכה"ג שאינו מבטלו לגמרי אלא כתיבת פלוני מבטל גם זה מקרי מודעא ואח"כ השמיענו שיכול לבטל על זמן כמו על עשרים שנה דאף שאפשר לומר כיון שאינו מבטלו לגמרי אלא שמבטל כתיבת פלוני או על זמן פלוני אינו אלא פטומי מילי בעלמא דמאי איכפת ליה אם יכתוב הגט זה או זה או איזו הפרש יש בין קודם עשרים שנה לאח"כ מ"מ כיון דתלוי ברצונו יכול למסור מודעא בכל עניין:

12. And this is what he wrote: "Any get (divorce document) that so-and-so writes for me is null." It appears to me that this means that he is only nullifying the get that so-and-so will write for him or the court of so-and-so, but if another person writes it, he is not nullifying it. And it comes to teach us that even in such a case where he is not entirely nullifying it but only nullifying the writing of so-and-so, this too is considered an advance declaration (moda'ah). Afterwards, he informs us that he can nullify it for a specific time, such as for twenty years. For although one might say that since he is not nullifying it entirely but only nullifying the writing of so-and-so or for a specific time, it is merely an expression of words, for what difference does it make to him if this person or that person writes the get, or what difference does it make if it is before or after twenty years? Nevertheless, since it depends on his will, he can make an advance declaration in any manner.

יג. אמנם בזה שכתב שכשמוסר מודעא על הגט וגם על הביטול מודעא שיעשה אינו מועיל הביטול מודעא והגט בטל והתקנה לזה כתב שיאמר בפני העדים שכל הדברים שמסר שקיום אותם הדברים גורמין לביטול גט הרי הן בטילין עכ"ל אינו מובן כלל איזהו תקון הוא כיון שמסר מודעא על כל הביטולים שיעשה וכבר הקשה עליו הרשב"א ז"ל וכתב שלזה אין תקנה אלא בפיסול עדים כלומר שיבטל כל המודעות ועוד יפסול כל עד שיעיד שמסר מודעא בפניו וכיון שפוסל עליו כל עד בדבר הזה הרי אף אם יעידו לא נקבל דבריהם ואם תאמר גם זה מה מועיל לגבי איסור אם יעידו ואולי כבר העידו די"ל דכל שהוא פוסל עדיו אף הוא מבטל מודעות לגמרי עכ"ל וכן אנו נוהגים כמו שיתבאר בס"ד וגם תרופה זו אינו לגמרי דסוף סוף מה נעשה אם באמת אינו מבטל לגמרי:

13. However, in the matter he wrote that when one issues a declaration of protest (moda'ah) concerning the get (divorce document) and also about the nullification of the declaration of protest that he will make, the nullification of the declaration of protest is ineffective, and the get is invalid. The remedy for this, he wrote, is to say before witnesses that all the things he declared, which would cause the nullification of the get, are hereby nullified. His words are not understood at all – what kind of remedy is this, since he issued a declaration of protest on all the nullifications he will make? And

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

indeed, Rashba, of blessed memory, already raised an objection to him and wrote that there is no remedy for this except by disqualifying the witnesses, meaning that he should nullify all the declarations and also disqualify any witness who would testify that he issued a declaration of protest before him. And since he disqualifies any witness in this matter, even if they testify, we will not accept their testimony. And if you say, what benefit is there regarding the prohibition if they testify, and perhaps they already testified – it can be said that as long as he disqualifies his witnesses, he also completely nullifies the declarations. And so we practice, as will be explained with the help of Heaven. However, this remedy is not complete, for in the end, what can be done if he indeed does not completely nullify?

יד. אמנם גם דברי הרמב"ם מתבארים יפה ע"פ מה שבארנו בסעיף ח' דזהו וודאי צריך לדעת שעתה אין עליו שום אונס (או במי שכופין מדינא אמרינן שרצונו לקיים ד"ח) ורק שצריך לעקור דבריו הקודמים ממש שיבטל כל מה שאמר מקודם וכל זמן שלא עקרו ממש אפילו אמר רוצה אני אמרינן שמוכרח הוא לזה משא"כ בעוקר ממש הרי לא נשאר שום דיבור שנחשוש לביטולו של גט ע"ש ולפ"ז אם מסר מודעא על ביטול המודעא צריך לעקור ממש זה הלשון שאמר ולבטל המסירת מודעא על הביטול מודעא ממש ואמנם יש חשש שמא גם על זה מסר מודעא ולכן אומר הרמב"ם ז"ל שיכלול כל הדיבורים הקודמים בכלליות יהיה מה שיהיה ויאמר שכל הדברים שמסר שיכולין לגרום ביטולו של גט הרי הוא מבטלן וממילא שלא נשאר לנו שום חשש שהרי ידענו שעתה הוא חפשי ברצונו וכל דבריו הקודמין ביטלם ומה יש לנו לחוש ואפילו אם נאמר שאולי נשאר קצת בלבו איזה מחשבה הרי קיי"ל דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא ומה גם שאין אנו רואים שום דבר זולת דבריו הקודמין והרי ביטלם וכ"כ הר"ן ז"ל (בפ"ד) שלפי דברי הרמב"ם ז"ל לא נשאר שום חשש ע"ש והרמב"ם לא קאמר אלא שצריך לבטל ממש כל דבריו הקודמים (ולפמ"ש מובנים דברי הה"מ ע"ש):

14. Indeed, the words of the Rambam are also explained well according to what we have clarified in Section 8, that it is certainly necessary to know that now there is no coercion upon him (or in the case of one who is compelled by law, we say that he desires to fulfill the command). However, one must completely retract his previous statements and nullify all that he said before. As long as he has not fully retracted, even if he says "I want," we say that he is compelled. In contrast, if he completely retracts, there remains no speech to suspect the nullification of the get (divorce document). Therefore, if he delivers a notification to nullify the notification, he must completely retract the language he used and nullify the delivery of the notification of the nullification. However, there is a concern that he might have also given a notification regarding this as well. Therefore, the Rambam of blessed memory says that he should include all previous statements in a general manner, whatever they may be, and say that he nullifies all statements that could cause the nullification of the get. Consequently, there is no concern left for us, for we know that now he is freely willing, and he has nullified all his previous words, leaving nothing for us to be concerned about. Even if we say that perhaps some thought remains in his heart, it is established that an expressed intention (gilui daata) in a get is not significant. Moreover, we do not see anything other than his previous words, which he has nullified. The Ran of blessed memory (in Chapter 4) also writes similarly, that according to the words of the Rambam of blessed memory, no concern remains. The Rambam only stated that one must completely nullify all previous statements. (According to what I have written, the words of the Maggid Mishneh are also understood there).

טו. וגם הרא"ש ז"ל כתב שם כעין זה וז"ל ואם מסר מודעא ואמר אף אם אבטלנה לא תבטל אם ביטל מודעא ומודעא דמודעא עד סוף כל מודעא הכל בטל כשם שמועיל ביטולו של מודעא אחת כך מועיל על כמה מודעות ועל כל תנאין שהתנה עכ"ל וגם דבריו אלה מתפרשין כפי מ"ש ורק יש להתפלא על מה שהתפלא על דברי הרמב"ם ז"ל וכן הטור אחר שהביא דברי הרא"ש כתב דלא כהרמב"ם וכו' ע"ש דבאמת כוונתם אחת היא אלא שהרמב"ם אמרה בלשון אחר ומסקנת הרא"ש בדברי הרמב"ם נראה ג"כ כמ"ש אלא שהטור לא הביאם ע"ש (ועב"י שהביא לשון הרא"ש):

15. And also the Rosh of blessed memory wrote there similarly, and these are his words: "And if he issued a declaration (moda'ah) and said, 'Even if I nullify it, it will not be nullified,' if he then nullified the declaration and the declaration of the declaration until the end of all declarations, everything is nullified. Just as the nullification of one declaration is effective, so too is it effective for many declarations and for all conditions he stipulated." And these words of his are interpreted according to what I have written. It is only surprising why he was puzzled by the words of the Rambam of blessed memory. And similarly, the Tur, after bringing the words of the Rosh, wrote contrary to the Rambam, etc. For in truth, their intention is the same, only the Rambam expressed it differently. And the conclusion of the Rosh in the words of the Rambam also appears as I have written, except that the Tur did not bring them. (And see Beit Yosef who brought the language of the Rosh).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. והנה מדינא וודאי א"צ ביטול מודעות רק אם יש לנו לחוש שמגרש שלא ברצונו ואלו היה נודע שמגרש מרצונו א"צ לביטול מודעות שאינו חשוד לקלקלה בידי שמים ולמסור מודעא (ב"ח) אלא שמ"מ כתבו כל רבותינו הראשונים שיש לבטל מודעות בכל גט וכך סתמו הטור והש"ע בסעיף ג' וז"ל נהגו להצריך ביטול מודעא אף למגרש מרצונו ומיהו אם שכח מלבטל המודעא כשר מאחר שמגרש מרצונו עכ"ל וכ"כ בלקוטי מהרי"ל שפעם אחת שכח מלבטל מודעות ואמר שאינו חושש לכך מפני שיודע שהגט היה מרצון הבעל ע"ש:

16. And behold, according to the law, certainly there is no need to annul a declaration of intent unless we have reason to fear that the husband is divorcing against his will. If it is known that he is divorcing voluntarily, there is no need to annul the declaration of intent, as he is not suspected of causing harm in Heaven's eyes or of making a declaration (Bach). However, nonetheless, all our early rabbis wrote that it is proper to annul declarations of intent for every get (divorce document). Thus, the Tur and Shulchan Aruch concluded in section 3: "It is customary to require the annulment of declarations of intent even for one who divorces voluntarily. However, if he forgot to annul the declaration of intent, the get is valid since he is divorcing of his own free will." This is also written in the Leket Yosher that once he forgot to annul the declarations and said he is not concerned about it because he knows the get was given with the husband's consent.

יז. ונוסח הביטול כתבו בסעיף ב' וז"ל לכן צריך שיבטל קודם כתיבת הגט כל מודעא שמסר ויאמר כן הריני מבטל כל מודעא שמסרתי על גט זה וכן אני מבטל כל דבר שגורם כשיתקיימו אותן הדברים ביטול לגט זה וכן אני מעיד על עצמי שלא מסרתי דבר על הגט שיבוטל הגט מחמתו והריני פוסל כל עד או עדים שיעידו שמסרתי או שאמרתי שום דבר שיבוטל מחמתו גט זה או שיורע כחו של גט זה מחמת אותה מודעא או אותו דיבור וי"א דסגי אם אומר שמבטל מודעא ומודעא דמודעא עד סוף כל מודעא וכן נוהגין אך טוב לכתחלה לחוש ולומר כסברא הראשונה עכ"ל והנה הביאו כל הדעות שבארנו וזה שכתבו שטוב לחוש לסברא הראשונה כוונתם לפיסול עדים או כוונתם לנוסח הרמב"ם (עט"ז וב"ש סק"ד ולפמ"ש דברי הרמב"ם הם כדברי הרא"ש ודו"ק):

17. The text of the nullification is written in Section 2, and this is what it says: Therefore, one must nullify before writing the get (divorce document) any declaration (moda'ah) that he has made and say thus: "I hereby nullify any declaration that I have made regarding this get, and I also nullify anything that would cause, when those things are fulfilled, a nullification of this get. And I also testify about myself that I have not made any declaration regarding the get that would cause it to be nullified because of it. And I disqualify any witness or witnesses who would testify that I made or said anything that would cause this get to be nullified or to weaken its validity because of that declaration or statement." And some say it is sufficient if he says that he nullifies any declaration and any declaration of a declaration until the end of all declarations. And this is the custom. However, it is better initially to be stringent and to say according to the first opinion. And here they brought all the opinions that we have explained, and what they wrote that it is better to be stringent according to the first opinion, their intention was either to disqualify witnesses or to follow the wording of the Rambam (Rema and Beit Shmuel, Section 4), and according to what we have explained, the words of the Rambam are like the words of the Rosh, and understand this well.

יח. מודעא צריך להיות בפני שני עדים (ב"ב מ'.) וכתב רבינו הרמ"א בסעיף א' ואע"פ שלא מסר בפני שני עדים ביחד רק בזה שלא בפני זה ובלבד שיהיו כשרים עכ"ל וזה שמועיל זה שלא בפני זה כן הדין בכל עדות שאנו צריכין רק לידע האמת לבד בד"נ שגזרה התורה דעדות מיוחדת פסול וכן בגיטין וקדושין שהעדים הם על עצם העניין אך דיש לעיין אם מסר מודעא בפני אחד או בפני קרובים או פסולים שאינו מועיל והרי סוף סוף מסר מודעא ולא גירש ברצון ואם נאמר דעד אחד או קרובים אינן נאמנים מ"מ הרי זהו גזירת התורה שעד אחד או קרובים אין נאמנים אפילו כשידענו בבירור שאומרים אמת אבל מה עניין זה למסירת מודעא דכיון שעכ"פ מסר מודעא מה מועיל מה שהם פסולים לעדות וי"ל דכל שלא מסר בפני שני עדים כשירים אנו דנין זה כדברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים והגם שהוציא בפיו אין זה רק כגילוי דעתא וקיי"ל גילוי דעתא בגיטין לאו מילתא היא כמ"ש בסי' קמ"א או אפשר כיון שלא מסר לפני שני עדים כשירים גם הוא לא כוון למודעה גמורה אמנם אפשר לומר דבאמת זהו דווקא אם אין אנו מאמינים להעדים שאינם כשרים לעדות או להעד האחד אבל אם ידענו שדבריהם אמת אפשר שיש לחוש בחומר א"א וצ"ע לדינא ויותר נראה כמ"ש מקודם (ע' ריב"ש סי' רל"ב ואין הכרע משם) ובסעיף ל"ב יתבאר בעניין גילוי דעתא קודם כתיבת הגט:

18. A declaration must be made before two witnesses (Bava Batra 40a). Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Section 1 that even if it was not delivered in the presence of two witnesses together, but rather to each one separately, as long as they are valid witnesses, it is acceptable. This is because the requirement for two witnesses is only necessary to ascertain the truth, except in cases of capital law where the Torah decrees that separate testimonies are invalid, and similarly in matters of divorce and marriage where the witnesses are essential to the very act. However, if a declaration was made

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

before one witness or before relatives or invalid witnesses, it is not effective, as it was not given willingly. If we say that one witness or relatives are not credible, this is a decree of the Torah that one witness or relatives are not credible even if we are certain they speak the truth. But what relevance does this have to the declaration? Since the declaration was made, what does it matter if the witnesses are invalid? We can say that if it was not made before two valid witnesses, it is considered as thoughts in the heart, and thoughts in the heart are not considered as significant. Even if he expressed it verbally, it is only considered an expression of intent, and we hold that an expression of intent in matters of divorce is not significant, as stated in Section 141. Alternatively, it is possible that since it was not delivered before two valid witnesses, he did not intend a full declaration. However, it is possible to say that this is specifically if we do not believe the invalid witnesses or the single witness, but if we know their words are true, we might need to take it seriously due to the severity of the matter. This requires further investigation. It seems more likely as stated earlier (see Rivash, Section 232, though it is not conclusive) and in Section 32, the matter of expressing intent before writing the divorce document will be explained.

יט. עוד כתב בסעיף ג' שנהגו לבטל מודעות קודם הכתיבה ולאחר הכתיבה קודם הנתינה והטעם דחיישינן שמא ביטל הגט אחר הכתיבה או בעת הכתיבה ואע"פ שביטול זה השני אינו מועיל רק להסוברים שהגט עצמו אינו יכול לבטל אבל להסוברים שהגט מתבטל לעולם אין תועלת בביטול השני ולכן יש שנהגו שאין מניחין לילך את המגרש עד אחר הנתינה כדי שלא יבטלנו בצאתו מ"מ כך נהגו לבטל גם אחר הכתיבה ובאמת הרמב"ם כתב שם שלא יניחוהו לילך עד שיגיע גט לידה דאיהו סובר דכשמבטל לאחר הכתיבה הגט בטל לעולם ובארנו בסעיף י' מ"מ להרמב"ן והרשב"א מועיל:

19. It is also written in Section 3 that it is customary to nullify any declarations before the writing [of the get] and after the writing before the delivery. The reason for this is that we are concerned that the get might have been nullified after the writing or during the writing. Although this second nullification is effective only according to those who hold that the get itself cannot be nullified, but for those who hold that the get can always be nullified, the second nullification is of no benefit. Therefore, there are those who have the custom not to allow the husband to go until after the delivery, so that he does not nullify it upon leaving. Nevertheless, it is customary to nullify even after the writing. Indeed, Maimonides wrote there that they should not allow him to leave until the get reaches her hand, for he holds that if he nullifies it after the writing, the get is nullified forever. As we explained in Section 10, according to Nahmanides and Rashba, this is effective.

כ. מי שמסר מודעא על הגט מכין אותו מכת מרדות מפני שגרם להיות ממזרים בישראל שהרי הגט הגיע לידה ותנשא בו ואח"כ יבואו עדים שביטל הגט בפניהם או שמסר מודעא בפניהם קודם כתיבת הגט ונמצא הולד ממזר ואפילו ביטל המודעא בשעת נתינה אפ"ה מחמרינן עליה דיש לחוש שמא איכא דידעי במודעא ולא ידעי בביטול ויוציאו לעז ובוודאי שיש להחמיר בעניין זה וי"א דאין מכין מכת מרדות רק בשאנסוהו כדין ומסר מודעא (ב"ש סקי"א) ולכאורה כן משמע מפירש"י (קדושין י"ב: ד"ה ועל) אמנם מדברי המגיד משנה פ"ו דין כ"ו לא משמע כן (דמאי מקשה אפירש"י) והעיקר כן הוא דוודאי במי שכופין אותו באיזה כפיה לא שייך לענשו על מסירת מודעתו אבל הא כבר נתבאר שמסירת מודעא מהני בלא שום אונס ובכה"ג וודאי דראוי לעונש (ורש"י אורחא דמילתא נקיט):

20. Anyone who issues a protest (moda'ah) against a get (divorce document) receives lashes of disobedience because he causes the creation of mamzerim (illegitimate children) among Israel. For the get reaches her hand and she remarries based on it, and then witnesses come and testify that he nullified the get before them or that he issued a protest before them prior to the writing of the get, and the child is found to be a mamzer. Even if he nullified the protest at the time of giving [the get], we are still stringent with him, for there is concern that there are those who know about the protest but do not know about the nullification, and they will spread slander. Certainly, it is appropriate to be stringent in this matter. Some say that lashes of disobedience are only administered if he was coerced properly and issued a protest (Beit Shmuel, Section 11). This seems to be implied by Rashi's commentary (Kiddushin 12b, d.h. "and on"), but from the words of the Maggid Mishneh (Chapter 6, Law 26), it does not seem so (for what does he argue with Rashi). The main ruling is that if he was coerced in any way, it is not appropriate to punish him for issuing a protest. However, it has already been clarified that issuing a protest is effective even without any coercion, and in such a case, it is certainly appropriate to punish (and Rashi's statement is taken in the usual manner).

כא. כתב רבינו הב"י בסעיף י' גט שמסר הבעל מודעא על נתינתו ונתנו לה ואח"כ ביטל מרצונו ואמר לה התגרשי בגט שנתתי לך כבר א"צ לחזור וליטלו ממנה עכ"ל ובוודאי כוונתו רק במסירת מודעא שאנוס הוא ולא הזכיר ביטול הגט דאם הזכיר ביטול הגט להרמב"ם וכמה פוסקים נבטל הגט ואינו חוזר ומגרש בו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כמ"ש בסי' קמ"א והדבר פשוט שצריך שיהא הגט שלם בידה או ברשותה בעת שאומר לה עתה התגרשי וכו' דעיקר חלות הגט הוא עתה ולא מקודם ואין לשאול דא"כ אם אמר לה למחר ה"ל מוקדם די"ל דכיון דנכתב ונמסר ביום הכתיבה לא חיישינן לה ויש להתיישב בזה והלבוש כתב דהגט חל למפרע וצ"ע:

21. Our master, the Beit Yosef, wrote in paragraph 10: "A bill of divorce (get) where the husband delivered a preemptive protest (moda'ah) about its delivery, and he then gave it to her, and afterwards he voluntarily nullified it and said to her, 'Divorce yourself with the get I already gave you,' he does not need to take it back from her." End quote. And certainly, his intention is solely with respect to delivering a protest that he was coerced and did not mention the nullification of the get. For if he mentioned the nullification of the get, according to Maimonides (Rambam) and several other authorities, the get is nullified and he cannot use it again to divorce her, as stated in Siman 141. It is clear that the get must be intact in her possession or under her authority at the time he tells her to now divorce herself, etc., because the primary effectiveness of the get is now, not from before. One might ask, if so, if he tells her tomorrow, it would be considered predated. But it can be said that since it was written and delivered on the day of writing, we do not worry about this, and this requires further clarification. The Levush wrote that the get takes effect retroactively, and this requires further analysis.

כב. כבר נתבאר דאם ידוע שהוא אנוס אף אם לא מסר מודעא הגט בטל ומה נקרא אונס בין אונס ממון כגון שכופין אותו ליתן גט אם לא יתן ממון כך וכך ובין אונס הגוף שמכין אותו או מושיבין אותו בבית האסורים או רוצים להושיבו וכיוצא בזה ודווקא אונסא דאחריני אבל אונסא דנפשיה לא מקרי אונס וכן אמרו חז"ל (ב"מ מ"ח.) ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני ע"ש ומה נקרא אונסא דנפשיה כגון שאוהב אשתו והיא שונאתו ומצערת אותו עד שמפני זה נותן לה גט כיון שעצם הגט נותן ברצון הוא אנוס מצד אחר נקרא אונסא דנפשיה דאל"כ רוב הגיטין נחשבם כאנוסים דהא כשמגרש מסתמא יש לו איזה סיבה שהוא מוכרח לגרש אלא וודאי כיון דעל עצם הגט אינו אנוס ולא מסר מודעא הגט כשר:

22. It has already been explained that if it is known that he is under duress, even if he did not declare a protest beforehand, the get (divorce document) is invalid. What is considered duress? This includes financial duress, such as being forced to give a get if he does not pay a certain amount of money, and physical duress, such as being beaten, imprisoned, or threatened with imprisonment. This specifically refers to duress from others, but self-imposed duress is not considered duress. As our Sages said (Bava Metzia 48b), "Perhaps self-imposed duress is different from duress by others." What is considered self-imposed duress? For example, if he loves his wife and she hates him and causes him distress to the point that he gives her a get, since the get itself is given willingly, this is considered self-imposed duress. Otherwise, most gittin (divorce documents) would be considered given under duress, as when one divorces, there is usually some compelling reason for it. Therefore, as long as the get itself is not given under duress and no protest was declared beforehand, the get is valid.

כג. וכן אם גמר עם אשתו על גט והגמר היה מרצונו והשליש סך מעות שבאם יחזור מהגט ימסור השליש לה המעות או ליתן המעות קנס לאדון העיר אין זו כפיה שהרי ברצונו מגרש ואע"פ שהוא מוכרח מפני המעות שיאבד אם לא יגרש לא ה"ל אונס שהרי מרצונו עשה כן והקנס שעשה ברצונו עשה כדי לחזק א"ע לגרש ולא ה"ל אונס וכיוצא בזה מצינו בגמ' (מ"ו:) באומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי אם איני מגרשך האם נאמר שהיה אנוס בעבור הקונם אלא וודאי כיון שעשה הקונם מרצונו ה"ל רצון גמור (ב"י בשם הר"ם) וכל זה כשאינו מתחרט על הגט אבל אם מתחרט ורוצה לחזור מהקנס וכפוהו ע"פ הקנס ומחמת הפסד הקנס היה מוכרח לגרש הוה אונס גמור אע"פ שלא מסר מודעא כיון שאינו רוצה בהגט (שם בשם תשו' הרשב"א) ומסופקני אפילו אם ביטל מודעות אם מועיל כל שלא סילקו מעליו אונס הממון דכיון שצועק שאינו רוצה לגרש אלא שמוכרח מפני הממון המושלש מה מועיל ביטול מודעות כל זמן שהאונס קיים והא כשהוא אנוס א"צ למסירת מודעא ואין תקנה לזה אלא שיתנו לו המעות ואח"כ יגרשה מרצונו או שיחזור בו ממיאונו ויאמר שרצונו לגרשה ברצון גמור וגם בזה יש להסתפק דאם נדון אונס ממון כאונס הגוף כגון שמכין אותו שיגרשנה אף אם יאמר אלף פעמים שמגרש ברצון הלא אנוס הוא ע"י ההכאות לומר כן ויותר מזה פסק מהרי"ק (שורש ס"ג) באחד שהושיבוהו בבית האסורים שיגרש אשתו והותר מבית האסורים ואח"כ בקשו ממנו ליתן גט אם עדיין בידם להושיבו אם לא יגרש כמו שהושיבוהו מקודם מפני זה חשיב אונס ואינו מועיל עד שיסלקו מעליו אונס זה שיהיה בטוח שלא יושיבוהו אף אם לא יגרש ע"ש ואם נאמר דאונס ממון הוה ממש כאונס הגוף הלא צריכין לסלק ממנו אונסו זה אלא שבאמת אינו נראה להשוות זל"ז לגמרי וצ"ע לדינא וע' בסעיף כ"ו:

23. And similarly, if a husband agrees with his wife to give a get (divorce document) and the agreement was made of his own free will, and the third party holds a sum of money with the condition that if he retracts from giving the get, the third party will hand over the money to her or impose a financial penalty to the lord of the city, this is not considered coercion since he is divorcing willingly. Even though he is compelled by the potential loss of money if he does not divorce, it is not considered duress because he acted willingly. The penalty he agreed to was made willingly to strengthen his resolve to divorce, and it is not considered duress. We find a similar case in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Talmud (46b) where a man declared all fruits of the world forbidden to him if he would not divorce his wife. Would we say he was under duress because of the vow? Certainly not, because he made the vow willingly, so it is considered full willingness (Beit Yosef in the name of the Ra'ah). All of this applies when he does not regret the get. However, if he regrets it and wants to retract from the penalty, and he is coerced because of the penalty and is compelled to divorce due to the potential loss, this is considered full duress even if he did not make a formal declaration of duress because he does not want the get (Beit Yosef in the name of the Responsa of the Rashba). I am uncertain if even annulling declarations would help as long as the financial coercion is not removed, for as long as he cries out that he does not want to divorce but is compelled by the money held, the annulment of declarations is ineffective as long as the duress exists. When someone is under duress, there is no need for a formal declaration of duress. The only solution is to give him the money and then he will divorce willingly, or he should retract his refusal and state that he wants to divorce with complete willingness. Even in this case, there is doubt if financial coercion is considered the same as physical coercion, such as if he is beaten to divorce. Even if he says a thousand times that he divorces willingly, he is still considered coerced by the beatings to say so. Furthermore, the Maharik (root 63) ruled in the case of a man imprisoned to force him to divorce his wife, and then released from prison, that if they can still imprison him again if he does not divorce, it is still considered duress. It does not help until this duress is removed so that he is assured he will not be imprisoned even if he does not divorce. If we say that financial duress is exactly like physical duress, we need to remove this duress from him. However, in truth, it does not seem entirely correct to equate the two, and the matter requires further examination. See section 26.

כד. אם האונס לא היה על המגרש אלא על אחרים כגון שהכו לאדם אחר וע"י שגירש את אשתו ניצל האחר מההכאות אין זה אונס דאונס מקרי כשהאונס הוא על גופו ולא כשהוא על אחר דהרי הוא עושה מרצונו אף שנכמרו רחמיו מפני יסורי האחר מ"מ הגט הוא מרצונו (שם בשם תשב"ץ) זולת באב על הבן או בן על האב דמקרי אונס מזה לזה כמו גוף אחד (ב"י) ויש חולקין גם בזה (תשב"ץ) ולענ"ד יש להחמיר בזה:

24. If the coercion was not directed at the one giving the divorce but at others, for example, if another person was beaten, and by divorcing his wife, the other person was saved from the beatings, this is not considered coercion. Coercion is defined when it is on his own body, not when it is on another's. For in this case, he is acting of his own free will, even though his compassion was aroused due to the suffering of the other person. Nonetheless, the divorce is given of his own free will (as stated there in the name of the Tashbetz). Except in the case of a father for his son or a son for his father, where such coercion is considered as if it is on one's own body, like one body (Beit Yosef). However, there are those who disagree even in this case (Tashbetz). In my humble opinion, one should be stringent in this matter.

כה. כל כפיה אינו אלא כשמזכירין הגט להכפיה שאומרים לו אם לא תגרש אנו מכים אותך או נטול ממונך וכיוצא בזה אבל אם הכפיה אינו נוגע להגט שכופין אותו לעשות דבר אחר והבעל מעצמו כדי להנצל מהכפיה אומר שיגרשנה ויודע שע"י זה תסתלק הכפיה מעליו לכאורה אינו קרוי כפיה לעניין הגט כיון שמגרש מעצמו אמנם זהו דווקא כשהכפיה היא כדין בדבר האחר אבל אם כופין אותו שלא כדין על עניין אחר ומתוך אותה כפיה גירש אפשר דהוה גט מעושה וצ"ע (שם בשם הרשב"א) ועמ"ש בסי' קנ"ד סעיף י"ג ובריב"ש סי' קכ"ז:

25. All coercion is only considered coercion regarding a get when they mention the get during the coercion, saying to him, "If you do not divorce, we will beat you or take your money" or something similar. However, if the coercion does not pertain to the get, and they force him to do something else, and the husband himself, in order to escape this coercion, says he will divorce her knowing that this will remove the coercion from him, it would seemingly not be considered coercion regarding the get, since he divorces her of his own volition. This is specifically when the coercion for the other matter is lawful. But if they coercively force him unlawfully regarding another matter, and from that coercion, he divorces, it is possible that the get is considered coerced, and this requires further investigation (as mentioned there in the name of the Rashba). Refer also to what is written in Siman 154, Section 13, and in the Responsa of the Rivash, Siman 127.

כו. ודע שרבינו הרמ"א כתב בסעיף ד' וז"ל אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש לא מקרי אונס מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש ויש מחמירים אפילו בכה"ג (רשב"א) וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס אבל אם כבר גירש מפני זה וכו' הגט כשר הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך עכ"ל ומאד תמיהני שעשה מחלוקת בין הדעות ולהדיא מבואר בספרו הגדול של רבינו ב"י דלא פליגי כלל ודעה ראשונה הוא כשלא חזר מהגט ודעה שניה היא מתשו' הרשב"א מבואר להדיא שחזר בו מהגט והקנס

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אלא שהיה מוכרח מפני הקנס ע"ש וזהו מה שבארנו בסעיף כ"ג והרשב"א פוסל להדיא בכה"ג ע"ש וכן משמע להדיא מדברי רבינו הב"י שם דלא פליגי ע"ש:

26. And know that our teacher, the Rema, wrote in section 4 as follows: "But if he accepted penalties upon himself if he does not divorce, it is not considered coercion since he linked his divorce to another matter and can pay the penalties and not divorce. However, there are those who are stringent even in such a case (Rashba), and it is good to be stringent from the outset and exempt him from the penalty. But if he already divorced because of this, etc., the get (divorce document) is valid since initially, he was not coerced into it." And I am very puzzled that he made a dispute between the opinions, and it is clearly explained in the great book of our teacher, the Beit Yosef, that there is no disagreement at all. The first opinion is when he did not retract from the get (divorce), and the second opinion from the response of the Rashba clearly explains that he retracted from the get and the penalty but was compelled because of the penalty, as there. And this is what we explained in section 23, and the Rashba explicitly invalidates in such a case, as there. And it also clearly appears from the words of our teacher, the Beit Yosef, there that there is no disagreement, as there.

כז. ויראה לי דדעתו כן הוא דכשלא חזר בו וודאי דלא מקרי אונס לכל הדעות אף שהוא מוכרח מפני המעות שהשליש לקנס וכיוצא בזה כיון שעשה הקנס מרצונו ושני הדעות שהביא הוא כשחזר בו המגרש אלא שאין השליש רוצה למסור לו הקנס בחזרה אא"כ יגרשה וגירשה והיש מחמירים הוא הרשב"א שהבאנו ודעה ראשונה המקיל אינו בעל דעה שכתבנו בסעיף כ"ג אלא היא תשובה ממהרי"ק שהביאה רבינו ב"י וז"ל אם הוא השליש ממון ביד שליש לכך ואין השליש רוצה ליתן המעות עד שיגרש לא מקרי אונס וכו' עכ"ל והוא במהרי"ק שורש ס"ג ומפרש רבינו הרמ"א דמיירי שחזר בו וכן מתבאר מדברי הלבוש ס"ס זה שהביא תשו' זו בלשון זה וי"א שגם בזה אינו אונס שכתבו מי שהשליש מעות ביד שליש שיגרש והוא רוצה לחזור בו ואין השליש רוצה להחזיר לו המעות עד שיגרש לא מקרי אונס דלא מקרי אונס אלא אונס הבא מחמת אחרים ולא כשהביא האונס על עצמו ועיין במהרי"ק שורש ס"ג עכ"ל הלבוש:

27. And it appears to me that his opinion is that when he has not retracted, it is certainly not considered coercion according to all opinions, even though he is compelled because of the money which the trustee is holding as a penalty or similar situations, since he imposed the penalty willingly. The two opinions he brought up are when the divorcer retracted, but the trustee does not want to return the penalty money to him unless he divorces her, and he divorces her. The stringent opinion is that of the Rashba, which we brought, and the first lenient opinion is not from the author mentioned in section 23 but rather a response from the Maharik, which our rabbi Beit Yosef brought. And these are his words: If the trustee has money in his hands for this purpose and the trustee does not want to give the money until he divorces, it is not considered coercion, etc. These are the exact words of the Maharik, root 63. And Rabbi Rema explains that it refers to when he retracted, and it is also evident from the words of the Levush at the end of this section who brought this response in these words. And some say that even in this case, it is not coercion, as they wrote: If the trustee has money in the hands of the trustee for him to divorce, and he wants to retract, and the trustee does not want to return the money to him until he divorces, it is not considered coercion, for coercion is only considered when it comes because of others and not when one brings coercion upon himself. And see in Maharik, root 63. These are the exact words of the Levush.

כח. ולדינא תמיהני דאיך הכריע בדיעבד נגד דעת הרשב"א שפוסלו לגמרי וז"ל הרשב"א שאלת ראובן בעל לאה וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן את לאה אשתו ונאותו זל"ז בקנס אלף דינר ושיגרש לזמן קבוע ואחר כך נתחרט ראובן ומיאן בדבר והללו מתרין בו מצד הקנס עד שהלך לגיזבר להתפשר עמו ולא קיבל ומחמת יראה זו גירש אלא שלא היה בקי למסור מודעא אם נדון גט זה כגט מעושה תשובה נ"ל שגט זה מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אע"פ שלא מסר מודעא וכו' עכ"ל ואפילו אם היה מהרי"ק חולק על הרשב"א מפורש קשה לפסוק נגד דעת הרשב"א ובפרט שהמהרי"ק לא הביאו כלל ובע"כ או שלא ראה דברי הרשב"א או שאין כוונתו כשחזר בו ונתן בהכרח ומה שהביא רבינו הרמ"א בעניין זה דאפילו גירש מכח שבועה לא מקרי אונס כשנשבע לגרש והוא מתשו' הריטב"א שהביאה רבינו הב"י בס"ס קנ"ד וגם זה אינו עניין לנדון זה דשם ג"כ לא מיירי כשחזר בו אלא שנשבע לגרש וגירשה וקאמר הריטב"א דלא מקרי אונס כיון שמרצונו נשבע ע"ש ועוד יתבאר בזה אבל איזה עניין הוא למי שחזר בו על הגט ועל הקנס והכריחוהו מפני הקנס ליתן גט הרי אין לך אונס גדול מזה ומדברי הלבוש משמע שם שמחלק בין קצב זמן לגירושין ללא קצב זמן ולא נהירא כלל (וגם הרמ"א לא ס"ל כן כמ"ש הב"ש סק"ח):

28. And regarding the law, I am astonished at how it was decided retrospectively against the opinion of the Rashba who completely invalidates it. And these are the words of the Rashba: "You asked about Reuven, the husband of Leah, and Leah's relatives who had agreed that Reuven would divorce Leah his wife and they consented to each other with a penalty of a thousand dinars and that he would divorce her at a set time. Afterwards, Reuven regretted it and refused the matter, and they pressured him due to the penalty until he went to the treasurer to negotiate with him and he did not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

accept it, and because of this fear he divorced, but he was not proficient in issuing a preemptive declaration. Should this divorce be considered coerced? My answer is that this divorce is coerced and invalid as long as it is known that it was under duress, even though he did not issue a preemptive declaration, etc." End quote. And even if the Mahari"k explicitly disagreed with the Rashba, it is difficult to rule against the opinion of the Rashba, especially since the Mahari"k did not bring him up at all, and necessarily either he did not see the Rashba's words or his intention was not when he retracted and gave under compulsion. And what our teacher the Rema brought in this matter, that even if one divorced due to an oath, it is not considered duress when he swore to divorce, and this is from the responsa of the Ritva brought by our teacher the Beit Yosef at the end of Siman 154, and even this is not relevant to this case, for there too it does not deal with retraction, but rather one who swore to divorce and divorced, and the Ritva says it is not considered duress since he swore willingly, see there. And it will be further explained. But what relevance does it have to one who retracted on the divorce and the penalty and was compelled because of the penalty to give a divorce, for there is no greater duress than this. And from the words of the Levush, it is implied there that he differentiates between setting a time for divorce and not setting a time, and this is not understood at all (and also the Rema does not hold this as written by the Ba"sh in subsection 8).

כט. אכן מפשטיות לשונו משמע דמיירי בשלא חזר בו אלא דבזה גופה יש לחשוש כיון שהניח לקנס אם לא יגרש זה גופה נראה כאונס וכן נראה להדיא מאחד מגדולי האחרונים שחקר דלפי דברי רבינו הרמ"א איך עושין פשרות על גט ומניחין בטוחות לקנס (עת"ג) אך לפ"ז לא ידעתי מי הוא המחמיר בדבר זה שכתב ויש מחמירים ואין לומר דכוונתו על אותם שמחמירים ליתן גט כשנשבע ליתן גט דמיחזי כאונס דוודאי גם הם מודים בקנס ממון דבשלמא בשבועה י"ל דהוא מוכרח מפני שבועתו אבל בקנס ממון אינו מוכרח אם רצונו לאבד ממונו והעיקר לדינא כמ"ש בסעיף כ"ג דכן מתבאר להדיא מהש"ס שהבאנו בסעיף כ"ג ולפנינו יתבאר עוד בזה בס"ד:

29. Indeed, from the simple wording, it implies that it is speaking of a case where he did not retract, but in this itself, there is cause for concern. Since he imposed a penalty if he does not grant the divorce, this itself appears as coercion. This is explicitly evident from one of the great Acharonim who questioned how, according to Rabbeinu the Rema, arrangements are made for a divorce and securities are set for penalties (Even HaEzer 134). However, according to this, I do not know who is stringent in this matter that it says "there are those who are stringent." One cannot say that he refers to those who are stringent in giving a divorce when he swore to give a divorce, which seems like coercion, because certainly, they also agree regarding a monetary penalty. For in the case of an oath, one could say he is compelled because of his oath, but with a monetary penalty, he is not compelled if he wishes to lose his money. The main ruling is as stated in paragraph 23, as it is explicitly derived from the Talmud that we brought in paragraph 23, and it will be further clarified with God's help.

ל. כתב רבינו הב"י בסעיף ד' אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס אך ערבות יתן אם ירצה שאין זה דומה לאונס עכ"ל וכתב רבינו הרמ"א וה"ה אם קבל קניין לגרש וכו' ואפילו גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש הגט כשר הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך עכ"ל ביאור הדברים דהנה יש שהחמירו בנשבע לגרש שדומה לאונס ואינו דומה למה שאמרו חז"ל (מ"ו:) קונם פירות העולם עלי אם לא אגרשך דמבואר דאין זה אונס זהו מפני שתלה נדרו בדבר אחר בפירות ואין זה אונס דביכולתו שלא לאכול הפירות ולא לגרש אבל בנשבע לגרש שתלה הגט בשבועתו דומה לאונס (ב"י בשם הר"ם) ולכן כשנותן ערבות ממון או דבר אחר דומה למה שאמרו חז"ל ואין זה אונס כלל ומיהו הריטב"א בתשו' (הובא בב"י ס"ס קנ"ד) ביאר להדיא דהמחמירים בזה לא מפני עיקר הדין דבוודאי כל מה שהאדם מקבל עליו מרצונו אינו אונס כמו קונם פירות שבגמ' אלא שלכתחלה החמירו בזה אבל בדיעבד אין שום חשש בזה וכן פסק מהר"ל בן חביב (שם בב"י) וזהו שכתב רבינו הרמ"א דאם גירש מכח שבועה הגט כשר ומכל זה ראיה ברורה למה שכתבנו למעלה וזה שכתב אם קבל קניין לגרש זהו פשיטא דאינו אלא חומרא בעלמא דאין לקניין טעם בזה כמ"ש הרמב"ם פ"ה ממכירה דין י"א ע"ש ואם קבל קנס בקניין זה גם הקנס אינו חל דהוה כמו קני את וחמור (תה"ד סי' קע"ג) אמנם בקני את וחמור קיי"ל דקנה מחצה כמ"ש בח"מ סי' ר"י וכן פסק הרמב"ם פכ"ב ממכירה מיהו לעניין הגט אין זה כלום (רק בעיקר הדבר שמדמה זה התה"ד לקני את וחמור צ"ע בזה ודו"ק):

30. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 4: If the husband swears to give a get (divorce document), they need to release him from the oath first so that it does not appear as coercion. However, if he provides a guarantee, it is acceptable since it does not resemble coercion. This is his wording. And our teacher, the Rema, wrote: The same applies if he made a formal acquisition to divorce, etc., and even if he divorced because of an oath he made on his own to divorce, the get is valid since he was not initially coerced into it. This is his wording. The explanation of these matters is as follows: There are those who are stringent regarding someone who swore to divorce, considering it akin to coercion. This is not similar to what our Sages said (Gittin 46b):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"May the fruits of the world be forbidden to me if I do not divorce you," as it is clear that this is not coercion because he based his vow on something else, on the fruits, and it is not coercion since he can choose not to eat the fruits and not divorce. But in the case of swearing to divorce, where he linked the get to his oath, it is considered akin to coercion (Beit Yosef in the name of the Ran). Therefore, when he provides a monetary guarantee or something else, it is similar to what our Sages said, and this is not considered coercion at all. However, the Ritva in his responsa (brought in Beit Yosef, end of section 154) explicitly explained that those who are stringent in this matter do so not because of the fundamental law, for certainly, anything a person willingly accepts upon himself is not considered coercion, as with the vow of fruits in the Gemara. Rather, they are stringent initially, but after the fact, there is no concern. This is also the ruling of MaharaL ben Chaviv (there in Beit Yosef). This is what our teacher, the Rema, wrote: If he divorced because of an oath, the get is valid. All of this provides clear evidence for what we have written above. As for what he wrote: If he made a formal acquisition to divorce, this is obvious as it is merely a stringency, for the acquisition has no reason in this matter, as Rambam wrote in Chapter 5 of Sales, Law 11, see there. And if he made a penalty in the acquisition, the penalty does not apply either, as it is like "acquiring a donkey and half of it," (Terumat HaDeshen, section 173). However, regarding "acquiring a donkey and half of it," we hold that he acquires half, as stated in Choshen Mishpat, section 210, and as Rambam ruled in Chapter 22 of Sales. Nevertheless, regarding a get, this does not matter (it is only concerning the fundamental matter that Terumat HaDeshen analogized it to "acquiring a donkey and half of it," this requires further analysis, and scrutinize it well).

לא. והנה הפוסקים בסדרי גיטין לא דיברו רק בנשבע לגרש ובנשבע שלא לגרש לא דיברו כלל ובאמת יש בזה יותר חשש מנשבע לגרש דלמאן דס"ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני יש בזה חשש גדול שהגט פסול ודבר זה ידוע דהלכה זו דאי עביד לא מהני לא הוכרעה לדינא אי מהני אי לא מהני האמנם גם זה א"ש דרבותינו בעלי התוס' כתבו (תמורה ו'.) דבנשבע שלא לגרש אפילו למאן דס"ל אי עביד לא מהני הכא מהני כיון שאין זה איסור שהתורה גזרה עליו אלא הוא בדא מלבו ע"ש ומ"מ היה להפוסקים לחשוש בזה דכמה מראשונים חולקים בזה וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל (עמל"מ פ"ט ממלוה ולוה) וכבר הארכנו בזה בח"מ סי' ר"ח סעיף ג' ע"ש ורבינו הרמ"א סותר א"ע בזה מח"מ שם למ"ש ביו"ד סי' ר"ל ושם בארנו בזה בס"ד ולכן אנו נוהגים בסדור הגט שהמגרש יאמר שלא נשבע לגרש וכן שלא נשבע שלא לגרש וכו' וכבר נתעורר בזה אחד מהגדולים בדור שלפנינו (ח"ס):

31. The halachic authorities in the laws of divorce only discussed the case of one who took an oath to divorce and did not discuss at all the case of one who took an oath not to divorce. In reality, this latter case is more concerning than the former. For according to the opinion that anything the Torah says not to do, if one does it, it does not take effect, there is a significant concern that the get (divorce document) would be invalid. It is known that this ruling—that if one does it, it does not take effect—has not been definitively resolved in halacha, whether it does or does not take effect. However, this is understandable as the Tosafot wrote (Temurah 6a) that in the case of one who took an oath not to divorce, even according to the opinion that if one does it, it does not take effect, here it does take effect because it is not a prohibition decreed by the Torah but rather an oath from his own mind, see there. Nevertheless, the halachic authorities should have been concerned about this, as many of the early authorities disagree on this matter, and it seems this is also the opinion of the Rambam (as explained by Maggid Mishneh, Chapter 9 of Laws of Loans). We have already elaborated on this in Choshen Mishpat, Siman 208, Section 3, see there. And our teacher, the Rema, contradicts himself on this matter between what he wrote in Choshen Mishpat there and what he wrote in Yoreh De'ah, Siman 232, and we have explained this there with G-d's help. Therefore, in arranging the get, we have the divorcer state that he has not taken an oath to divorce and also that he has not taken an oath not to divorce, etc. And one of the great rabbis in the generation before us (Chatam Sofer) has already addressed this issue.

לב. י"א דדווקא מסירת מודעא ממש מבטל הגט אבל כשלא מסר מודעא להדיא אלא דגלי דעתיה למסירת מודעא אין זה כלום (ב"ש סק"א) והנה זהו וודאי הלכה פסוקה היא דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא כמ"ש בסי' קמ"א אמנם י"ל דדווקא לאחר כתיבת הגט לא מהני גילוי דעת אא"כ ביטלו ממש דלא אתי גילוי דעת דדיבור ומבטל מעשה אבל קודם כתיבה אפשר דמהני גם גילוי דעת (ב"ח) ואע"ג דקמי דמטא הגט ליד האשה עדיין לא מקרי מעשה (תוס' ל"ב: ד"ה ר"ש) מ"מ לגבי גילוי דעת אולי מקרי מעשה וכן משמע מלשון הש"ס (ב"ב מ':) דמודעא דגט גילוי מילתא בעלמא הוא אמנם בשם הוא רק לעניין דא"צ לידע אונסו דגילוי מילתא היא כיון שמסר מודעא מסתמא הוא אנוס (וכ"כ שם רשב"ם) אבל לעולם המודעא צריך שימסור בפירוש ובפרט לפי מ"ש בסי' מ"ב סעיף י' דגיטין וקדושין דתלוי רק בעדים אין אנו הולכים אחר מחשבות לבו כלל ולא דמי לד"מ דלא איברו סהדי אלא לשיקרא צריך לידע הסכמות לבו משא"כ בגיטין וקדושין ומטעם זה בארנו שם דלכן אין בגו"ק דיני אסמכתא ומטעם זה פסקו חז"ל דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא אמנם כבר בארנו שם דהראשונים שטרחו למצא טעם אחר בגו"ק מפני מה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין בהם אסמכתא לא ס"ל להאי כללא ע"ש ומ"מ לעניין גילוי דעת מבואר מכמה פוסקים דלא חשו לה גם קודם כתיבת הגט וכנראה להדיא מפירוש הרשב"ם מיהו למעשה צ"ע (עפ"ת סק"א) ובשעת הדחק יש להקל בזה כיון שהב"ש פסק כן וכן מבואר מהרשב"ם:

32. Some say that only an explicit declaration of intent (mesirat moda'ah) nullifies the get (divorce document), but if he did not explicitly declare his intention but only hinted at his intention to make a declaration, it has no effect (Beit Shmuel, Section 1). Indeed, the established law is that revealing one's intention regarding a get is not significant, as stated in Siman 141. However, it may be argued that this applies only after the writing of the get; simply revealing his intention does not help unless he explicitly nullifies it, as a verbal declaration cannot nullify an act. But before the writing, it is possible that revealing his intention may have an effect (Bach). Even though before the get reaches the woman it is not yet considered an act (Tosafot 32b, s.v. R. Shimon), nonetheless, regarding the revealing of intention, it might be considered an act. This is also implied by the language of the Talmud (Bava Batra 40b) that the declaration about a get is merely a revelation of the matter. However, this is only in regard to not needing to know his coercion, as the revelation of the matter indicates that since he made a declaration, he is presumably coerced (as the Rashbam writes there). But the declaration must always be explicit, especially according to what is written in Siman 42, Section 10, that gittin (divorces) and kiddushin (marriages) depend solely on witnesses, and we do not follow the thoughts of his heart at all. This is unlike monetary matters where witnesses are created only to prevent falsehood, and it is necessary to know the intentions of his heart. This is not the case with gittin and kiddushin. For this reason, we explained there that there are no legal principles of asmachta (reliance on conditions) in gittin and kiddushin. For this reason, the Sages ruled that revealing one's intention regarding a get is not significant. However, we have already explained there that the early authorities who sought another reason why there is no asmachta in gittin and kiddushin did not accept this principle. Nevertheless, regarding the revealing of intention, it is clear from several authorities that they did not consider it significant even before the writing of the get, as is evident from the Rashbam's commentary. Nonetheless, in practice, this requires further investigation (Pitchei Teshuva, Section 1), but in a pressing situation, one may be lenient since the Beit Shmuel ruled thus, and it is also clear from the Rashbam.

לג. כבר נתבאר בסעיף ו' דאפילו אם קבל מעות לא אמרינן דנתרצה ע"ש אמנם מדברי הרשב"ם שם שכתב דכיון דאינו מקבל ממון בגט זה שנותן אם איתא דניחא ליה למה לו למסור מודעא וכו' עכ"ל משמע קצת דאם מקבל ממון אין זה מודעא בדלא ידעינן אונסיה ע"ש ומתשו' הרשב"א (הובא בב"י) שכתב שגט זה מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אע"פ שלא מסר מודעא שאין מסירת מודעא אלא היכי דשקיל זוזי וכו' ותליוהו וגירש אינם גירושין דהא ליכא זוזי ואם נפשך לומר וכו' דכיון שקבל על עצמו קנס אלף דינרין ובנתינת הגט הרויח ממון זה הוה כמקבל ממון לא היא שאין זה כמקבל ממון אלא כניצול מהפסד ממון וגרייע טובא וכו' עכ"ל משמע להדיא דאם מקבל ממון של ריוח הוה גט אע"פ שהוא אנוס אם לא מסר מודעא ומשמע מדברי רבותינו אלה בין שמסר מודעא ולא ידעינן באונסיה ובין דידעינן באונסיה ולא מסר מודעא מהני קבלת ממון ולפ"ז י"ל דמ"ש רבינו הרמ"א בסעיף ח' דלא מהני נתינת ממון זהו דווקא בדידעינן באונסיה ומסר מודעא אבל אם חסר אחד מהם מהני נתינת ממון ודינו כמכירה ומ"מ לעניין דינא נ"ל דכן הוא דאם המסירת מודעא היתה בדרא דממונא או שהאונס היה מצד דרא דממונא בוודאי כל שנתנו לו מעות אמרינן שנתרצה אבל אם היה אונס הגוף ולא סילקו האונס ממנו בוודאי לא מהני נתינת ממון ואפילו אומר שנתרצה בעד הממון כל זמן שהאונס עדיין עליו וכן אם מסר מודעא ולא ידעינן באונסיה אלא שלפי ההשערה היתה המודעא מצד עניין אחר לא מחמת דרא דממונא לא מהני ג"כ נתינת מעות אא"כ אומר מפורש שנתרצה בעד הממון דכיון דליכא אונס גלוי עליו מיד שאומר שנתרצה אם ביטל מודעתו מהני גם בלא נתינת ממון ואם נתנו לו ממון אולי מהני אמירתו רוצה אני אף כשלא ביטל בפירוש מודעתו שמסר (ועב"ש סקי"ד ופ"ת סקט"ז והנלע"ד כתבתי ודו"ק):

33. It has already been explained in section 6 that even if money was received, we do not say that he agreed, see there. However, from the words of the Rashbam there, who wrote that since he is not receiving money for this get (divorce document) that he is giving, if it were agreeable to him, why would he submit a protest, etc., it somewhat implies that if he receives money, it is not considered a protest if we do not know of his coercion. And from the responsa of the Rashba (brought in Beit Yosef), who wrote that this get is coerced and invalid as long as the coercion is known, even if he did not submit a protest, because the submission of a protest is only relevant where he received money, etc., and they coerced him, and he divorced, these are not valid divorces because there is no money involved. And if you wish to say, etc., that since he accepted upon himself a penalty of a thousand dinars and by giving the get he gained this money, it is considered as receiving money, it is not so, because this is not considered as receiving money but as avoiding a monetary loss, which is significantly worse, etc. It is explicitly implied that if he receives profit money, the get is valid even though he is coerced if he did not submit a protest. And it is implied from the words of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

our Rabbis that whether he submitted a protest and we do not know of his coercion, or we know of his coercion and he did not submit a protest, receiving money is effective. Therefore, it can be said that what our Rabbi the Rema wrote in section 8, that giving money does not help, is specifically when we know of his coercion and he submitted a protest. But if one of these is missing, giving money is effective, and it is treated like a sale. Nevertheless, regarding the law, it appears to me that if the submission of a protest was due to a monetary concern or the coercion was due to a monetary concern, certainly if they gave him money, we say that he agreed. But if the coercion was physical and the coercion was not removed from him, certainly giving money does not help, even if he says he agreed in exchange for the money as long as the coercion is still upon him. And similarly, if he submitted a protest and we do not know of his coercion but according to the assumption, the protest was due to another matter, not because of a monetary concern, giving money also does not help, unless he explicitly says that he agreed in exchange for the money. Since there is no clear coercion upon him, as soon as he says he agreed, if he revoked his protest, it is effective even without giving money. And if they gave him money, perhaps his statement "I desire" (to give the get) is effective even if he did not explicitly revoke his protest. (See Ba'er Hetev section 14 and Pischei Teshuva section 16, and I have written what appears correct to me, and scrutinize well).

סימן קלה

א. **צריך לקרות הגט קודם נתינה ולאחריו ועוד דינים. ובו ט"ו סעיפים:**
העדים שנותנים הגט לפניהם והם עידי מסירה שזהו עיקרו של גט צריכים לקרותו קודם הנתינה (י"ט:) ומעכב גם בדיעבד דאם לא קראוהו על מה הם עדים הרי אינם יודעים אם גט נתן לה או דבר אחר ומשמע דכאן לא התירו חז"ל שאחרים יקראו ויאמרו להם כמו בעידי חתימה שבסי' ק"ל והחילוק פשוט שבע"ח הקילו כמ"ש הרמב"ם בפ"א משום דע"ח היתה תקנת חכמים ובארנו זה שם סעיף מ"ז ע"ש אבל ע"מ הם מן התורה ולכן סמוך ממש לנתינתו שזהו גמרו של גט חייבים לקרותו בעצמם מיהו י"א דכשקורא לפניהם הראש ב"ד וסופריו שמתייראים ממנו יכולים לסמוך עליהם (ר"ן פ"ב) והסברא נותנת כן דהא בשאר שטרות נמי כשר בכה"ג כמ"ש בח"מ סי' מ"ה ואין לנו להחמיר בגט יותר ובהחתימות הקילו מבשארי שטרות כמ"ש שם סעיף מ"ג:

1. It is necessary to read the get (bill of divorce) before its delivery and after, as well as additional laws. This section contains fifteen paragraphs: The witnesses before whom the get is presented, who are the witnesses of delivery (which is the essential part of the get), must read it before the delivery (Gittin 19b). This requirement is indispensable even after the fact, because if they do not read it, they do not know if a get was given to her or something else. It appears that here the Sages did not permit others to read it and tell them, as is allowed with the signing witnesses in Siman 130. The distinction is clear, as the Sages were lenient with signing witnesses, as the Rambam explains in Chapter 1, because the signing witnesses are a rabbinic enactment. We have explained this there in Siman 47. But the delivery witnesses are required by Torah law, and therefore immediately before its delivery—which is the completion of the get—they must read it themselves. However, some say that when the head of the Beit Din (rabbinical court) and his scribes read it in front of them, and they fear him, they can rely on them (Ran, Chapter 2), and this reasoning is logical. For indeed, with other documents, it is also valid in such a case, as stated in Choshen Mishpat Siman 45, and we should not be stricter with a get than with other documents. And with the signatures, they were more lenient than with other documents, as stated there in Siman 43.

ב. לפמ"ש אפשר לומר דלהרי"ף והרמב"ם דכשר בע"ח בלבד כשיש ע"ח שקראו הגט בעצמם לא מחמרינן על ע"מ שיקראו בעצמם כיון שמן התורה כשר גם בלא ע"מ (וכ"מ בב"ש סק"א) אבל מסתימת לשון הפוסקים לא משמע כן דאפשר לומר דרק בע"ח הקילו במידי דרבנן משום דאין כל אדם ביכולתו לחתום א"ע לכן הקילו בהם משא"כ בע"מ דכל אדם ראוי לכך וימצאו הרבה שיכולים לקרות ועוד דבע"ח גמר הגט אינו בעת החתימות אלא בעת שמוסר לידה לכן הקילו חז"ל אבל בע"מ שזהו גמר הגט לא הקילו ועוד נראה ברור שאפילו אם הע"מ הם ע"ח וכבר קראוהו קודם שחתמו מ"מ החיוב עליהם לחזור ולקרותו סמוך לנתינתו וכן משמע מכל הראשונים והש"ע שכתבו בסתם דין זה אף שהמנהג שהע"ח הם עדי המסירה:

2. Based on what was said, it can be inferred that according to the Rif and the Rambam, a bill of divorce (get) is valid with the signatures of the witnesses alone, provided that the witnesses themselves have read the get. We do not impose an additional stringency requiring them to read it themselves because, according to Torah law, it is valid even without the additional reading (as implied in Beit Shmuel, Section 1). However, the simple understanding of the language of the Poskim does not suggest this leniency. It can be argued that they were lenient only regarding signatures because not everyone is capable of signing their own name, therefore they were lenient in this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

case. But in the case of reading, which everyone is capable of, and many can read, there should be no leniency. Additionally, with signatures, the completion of the get is not at the time of signing but at the time it is handed over to the woman, so the Sages were lenient. However, with reading, which completes the get, there was no leniency. It also seems clear that even if the witnesses of the signing are the same as those who read the get and they had already read it before signing, they are still obligated to read it again close to the time of delivery. This is implied by all the early authorities and the Shulchan Aruch, who wrote this rule without qualification, even though the custom is that the signing witnesses are the same as the delivery witnesses.

ג. הסכימו כל הראשונים דטוב לקרותו קודם הנתינה ולאחר הנתינה וכ"כ הטור והש"ע והטעם נראה משום דחיישינן שמא משלקחו הבעל לידו החליפו על נייר אחר (כ"מ בהרא"ש פ"ב סט"ז) ואף דחששא רחוקה היא מ"מ בעת גמרו של גט צריך שלא יהא בו שום פקפוק אבל בדיעבד אם לא קראוהו לאחר נתינה אינו מעכב ולא עוד אלא אפילו אם אחר קריאתם קודם הנתינה לקח הבעל את הגט וטמנו בחיקו לא חיישינן שהחליפו ומותרת להנשא (תוס' ורא"ש) ומיהו לכתחלה בכה"ג וודאי יש עיכוב בדבר לחזור ולקרותו מדינא (והרא"ש מסתפק בזה):

3. All the early authorities agreed that it is good to read it [the get, Jewish divorce document] before giving it and after giving it. So also wrote the Tur and the Shulchan Aruch. The reason seems to be that we are concerned that perhaps after the husband took it into his hand, he switched it with another paper (as is evident in the Rosh, Chapter 2, section 16). And even though this concern is remote, nevertheless, at the completion of the get, there should be no doubt. However, after the fact, if it was not read after giving it, it does not invalidate [the get]. Moreover, even if after reading it before giving it, the husband took the get and hid it in his bosom, we are not concerned that he switched it and she is permitted to remarry (Tosafot and Rosh). However, ideally, in such a case, there is certainly an obligation to read it again according to the law (and the Rosh is uncertain about this).

ד. וכן אם לא קראוהו קודם הנתינה וקראוהו מיד לאחר הנתינה ג"כ כשר (שם) דלמאי ניחוש לה ויש מפקפקים בזה (מרדכי בשם הר"ם פ"ב) משום דבעינן דבשעת נתינה ידעו העדים שהוא גט ע"ש ולא הובא דעה זו בפוסקים ונ"ל דלא פליגי כלל דוודאי אם הע"מ היו שם בעת עשיית הגט בכתיבתו וחתימתו וידעו שעניין גט הוא כ"ע מודים דמה בכך אם לא קראוהו קודם נתינה כיון שקראוהו אח"כ אמנם אם לא ידעו כלל מענייני של גט וקראום מן השוק להיות לע"מ על הגט ולא ראוהו ולא קראוהו וודאי דיש לחוש לזה אא"כ קראוהו תוך כדי דיבור של הנתינה (כנלע"ד) ודע דאין העיקר הקריאה של הגט דאין בו מצות קריאה והעיקר לידע שהנייר הזה הוא הגט שכתב איש זה לאשתו זו ולכן אם הע"מ יעיינו בטוב שזהו גיטה א"צ יותר (ומ"ש הרמ"א וכן אם יעידו הוא טה"ד וכצ"ל אם יעיינו כמ"ש בהגהת הטור):

4. And similarly, if they did not read it before the giving and they read it immediately after the giving, it is also valid (there) because what is there to be concerned about? And there are those who object to this (Mordechai in the name of R"M Chapter 2) because we require that at the time of giving the witnesses know that it is a get. Refer there, and this opinion was not brought by the legal decisors. And it seems to me that they do not argue at all because certainly if the witnesses were present at the making of the get, in its writing and signing, and they knew that the matter was a get, everyone agrees that what does it matter if they did not read it before the giving since they read it afterwards. However, if they knew nothing at all about the matter of the get and they were called from the market to be witnesses on the get and they did not see it nor read it, certainly there is reason for concern unless they read it within the time of speaking after the giving (as it appears to me). And know that the primary matter is not the reading of the get because there is no commandment to read it, and the primary matter is to know that this paper is the get that this man wrote for this woman. Therefore, if the witnesses examine well that this is her get, nothing more is needed. (And what the Rema wrote, "And similarly, if they testify," is a printing error, and it should say, "if they examine," as written in the Tur's gloss).

ה. המנהג שלנו לעשות עצהי"ט שהרב המסדר קורא את הגט לאחר שכתבוהו וחתמוהו והבעל ביטל המודעות עוד פעם כמ"ש בסי' קל"ד קורא הרב עם העדים את הגט ואח"כ שואל הרב את הסופר אם כתבו לשמו ולשמה ולשם גירושין ואם צוהו הבעל לעשות כן ושואל את העדים אם שמעו מהבעל שצוהו ואם שמעו מהסופר שכתבו לשמו וכו' ואח"כ שואל כל עד אם חתמו זה בפני זה ואם חתמו לשמו וכו' ואם צוה הבעל לעשות כן ושואל להסופר ולהעדים אם מכירים כתיבת הגט שכתבו וחתימתם שחתמו ואח"כ מוסר הגט להאשה בפני העדים ואח"כ מקבלים ממנה הגט וחוזר הרב וקורא אותו עם העדים וחוזר ושואל מהסופר והעדים כמ"ש וזהו גמרו של גט כמ"ש בסדר הגט בסי' קנ"ד:

5. Our custom is to conduct it diligently such that the officiating rabbi reads the get (bill of divorce) after it has been written and signed, and the husband once again annuls any previous statements, as mentioned in Siman 134. The rabbi reads the get along with the witnesses, and then the rabbi asks the scribe if it was written for his sake and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for her sake, and for the purpose of divorce, and if the husband commanded him to do so. He asks the witnesses if they heard from the husband that he commanded the scribe and if they heard from the scribe that it was written for his sake, etc. Afterwards, he asks each witness if they signed in the presence of each other and if they signed for his sake, etc., and if the husband commanded them to do so. He asks the scribe and the witnesses if they recognize the writing of the get that they wrote and their signatures that they signed. Afterwards, the get is handed over to the woman in the presence of the witnesses. Then, the get is received back from her, and the rabbi reads it again with the witnesses, and once again asks the scribe and the witnesses as mentioned. This is the conclusion of the get, as mentioned in the order of the get in Siman 154.

ו. קראו את הגט ונתנוהו להבעל או לשלוחו והכניסו לבית ידו ונתנו לה לכתחלה צריכים לקרותו פעם שני קודם הנתינה אמנם בדיעבד אם לא קראוהו ונתנו לה וזרקתו לים או לאש וא"א לקרותו אחר הנתינה מ"מ מגורשת כיון שקראוהו תחלה אין חוששין שמא החליפו דאינו חשוד לקלקלה ולא עוד אלא אפילו אומר הבעל אחר שנשרף הגט או נאבד שהחליפו ושטר אחר נתן לה ולא את הגט אינו נאמן והרי היא מגורשת שהרי הוחזקה גרושה משעת קבלת גיטה ואינו נאמן להוציאה מחזקתה דאם כדבריו היה לו לומר כן בעת הנתינה תיכף אלא וודאי דחזר בו עתה ומחפש עלילות אם לא שמראה עתה הגט לפנינו שבידו הוא דאז יש ראיה מוכחת שאומר אמת וצריכה גט אחר וגם בכה"ג אינו נאמן אלא כל זמן שלא נשאת לאחר אבל אם נשאת אין ביכולתו לאוסרה על האחר אחרי שהוחזקה גרושה אינו יכול להוציאה מחזקתה ולאוסרה על השני ואמרינן שהיא נתנה לו הגט בחזרה כדי להפקיע עצמה מהשני וקנוניא עשו ביניהם וכן אפילו לא נשאת והוא כהן אינו נאמן ליקח אותה מפני חשש זה שמא נתנה לו הגט בחזרה (ת"ג) ולכן אם ידוע לנו שנשרף הדבר שנתן לה ועתה מראה אותו בידו נאמן בכל עניין אפילו הוא כהן ואפילו נשאת לאחר ותצא מזה ומזה וזה שאמרנו שאינו נאמן כשנשאת לאחר זהו כשלא נשרף או נאבד אלא שלא קראוהו אחר נתינתו לידה וכיון שיכול להיות קלקול אם הגט ישאר בידה שתחזירנו לו ולהפקיע עצמה מהשני או לחזור אליו והוא כהן אם יארע שלא יקראו את הגט אחר הנתינה לכן טוב ויפה מנהג שלנו שאין משהין הגט בידה וב"ד נוטלין וקורעין אותו (דו"פ):

6. If they read the get (bill of divorce) and gave it to the husband or his agent, and he placed it in his hand and then gave it to her, ideally, they should read it a second time before giving it to her. However, after the fact, if they did not read it and gave it to her and it was then thrown into the sea or fire and it is impossible to read it after it was given, she is nevertheless divorced. Since they read it initially, we do not worry that it was switched, as he is not suspected of such deceit. Moreover, even if the husband claims after the get was burned or lost that it was switched and a different document was given to her, he is not believed, and she is considered divorced. This is because she had been established as divorced from the time she received the get, and he is not believed to remove her from this established status. If his claim were true, he should have said so immediately at the time of the giving. Therefore, it is certain that he now regrets and is searching for excuses unless he now shows us the get in his possession, which would then be clear proof that he tells the truth and she would require a new get. Even in such a case, he is only believed as long as she has not remarried. However, if she has remarried, he cannot render her forbidden to her new husband since she was established as divorced, and his claim cannot remove her from this status. We would say that she returned the get to him to extricate herself from the second husband, and they conspired together. Similarly, even if she has not remarried and he is a Kohen (priest), he is not believed to take her back because of this suspicion that she returned the get to him. Therefore, if we know that the document given to her was burned and he now shows it in his possession, he is believed in all matters, even if he is a Kohen and even if she has remarried, and she must leave both this one and that one. What we said that he is not believed if she has remarried applies when the get was not burned or lost but was not read after being given to her. Since there could be a defect if the get remains in her possession, she might return it to him to extricate herself from the second husband or to return to him if he is a Kohen. Therefore, it is good and proper that our custom is not to leave the get in her possession, and the court takes it and tears it up.

ז. הרי שלא קראו את הגט מקודם הנתינה ונתנו לה וזרקתו לים או נשרף ונמצא שלא קראוהו כלל לא קודם הנתינה ולא אח"כ הרי היא עומדת בספק גירושין בכל עניין עד שיגרשנה בגט ברור ואפילו אם נשאת תצא שהרי הוחזקה בא"א ולא יצאה לגירושין וודאית ואין ספק גירושין מוציא מידי וודאי חזקת א"א ואפילו הבעל אומר כשר היה אינו נאמן להחזיקה בגרושה וודאית ודינה כדין בעל שאמר גירשתי את אשתי דהיא ספק גרושה כמו שיתבאר בסי' קנ"ב ואע"ג דהתם הטעם שאינה גרושה וודאית מפני הריעותא שכל גט יש לו קול וזה אין לו קול כמ"ש שם והכא הרי נתגרשה ויש קול דכיון דהעדים לא קראוהו לא קודם הנתינה ולא אח"כ והגט נאבד א"א להחזיקה בגרושה וודאית ואדרבא אפילו אם נאמר דבשם נאמן לגמרי (ע' ב"ב קל"ה.) הכא אינו נאמן שהרי יש ריעותא לפנינו שהעדים לא קראוהו כלל ועתה נאבד וכן להיפך אפילו הבעל אומר שלא היה גט כלל שנתן לה שטר אחר אינו נאמן לעשותה כאינה מגורשת וודאית דהא עכ"פ משעת נתינתה הוחזקה לספק גרושה ולכן נשארת בספק גרושין בכל עניין:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

7. If they did not read the get (divorce document) before giving it to her, and then it was thrown into the sea or burned, and it turns out that it was not read at all, neither before the giving nor afterward, she remains in a state of doubtful divorce in every respect until he divorces her with a clear get. Even if she remarries, she must leave [her new husband], for she is presumed to be a married woman (eshet ish) and has not been certainly divorced. A doubtful divorce does not remove the certainty of her presumed status as a married woman. Even if the husband says the get was valid, he is not believed to establish her as a definite divorcee. Her status is as that of a husband who says, "I divorced my wife," which makes her a doubtful divorcee, as will be explained in Siman 152. Although there, the reason she is not a definite divorcee is because of a flaw, since every get has a public notice (kol), and this one does not, as mentioned there, here she was divorced and there is a public notice. Since the witnesses did not read it either before the giving or after, and the get was lost, she cannot be established as a definite divorcee. On the contrary, even if we say that there he is completely believed (see Bava Batra 135a), here he is not believed because there is a flaw before us, as the witnesses did not read it at all and now it is lost. Conversely, even if the husband says that it was not a get at all and that he gave her a different document, he is not believed to make her definitely not divorced, for in any case, from the time of giving, she was presumed to be a doubtful divorcee. Therefore, she remains in a state of doubtful divorce in every respect.

ח. זה שאמרנו דאם לא קראוהו כלל הרי היא ספק גרושה זהו כשהגט נשרף או נאבד אבל אם הגט יוצא לאחר זמן מתחת ידה וודאי לכתחלה לא תנשא בגט זה מאחר שלא קראוהו לא קודם הנתינה ולא תיכף לאחר הנתינה ומ"מ אם נשאת לא תצא כיון שעדיין הגט בידה ואפילו הראתה את הגט לאחר שנשאת להשני לא תצא (ב"ש סק"ד) דאין זה אלא בירור שנתגרשה אז ומ"מ כשלא נשאת אין מניחין אותה להנשא בגט זה מפני הריעותא שלא קראוהו מיד אחר הנתינה ואין מוציאין אותה מבעלה מפני ריעותא זו וזהו דעת רוב הפוסקים:

8. This is what we have said: If they did not read it at all, it is considered a doubtful divorce. This is when the get (divorce document) was burned or lost. But if the get is later found in her possession, she certainly should not remarry with this get initially, since it was not read either before the handing over or immediately after the handing over. Nevertheless, if she did remarry, she should not be made to leave (her second husband), since the get is still in her possession. Even if she showed the get after she had already married the second husband, she should not be made to leave (her second husband). This is because it only serves as proof that she was divorced then. Nevertheless, if she has not remarried, we do not allow her to marry with this get because of the deficiency that it was not read immediately after the handing over. However, we do not make her leave her (second) husband because of this deficiency. This is the opinion of most of the decisors.

ט. אבל הטור כתב וז"ל לא קראוהו כלל ונאבד והוא אומר שלא היה גט מה שנתן לה אלא שטר בעלמא לא תנשא ופסולה לכהונה ואם ניסת לא תצא והרמב"ם כתב אפילו אומר הבעל גט כשר היה ה"ז ספק מגורשת עכ"ל הטור והקיל הרבה אף אם נשרף ולא קראוהו כלל שלא תצא (וזהו כתירוץ ראשון של תוס' י"ט: ד"ה צריכי ודו"ק) וטעמו דלא דמי לבעל שאמר גירשתי את אשתי דהיא ספק מגורשת דיש ריעותא ברורה שאין קול לגט זה אבל כאן הרי יש קול אלא שעברו העדים במה שלא קראוהו וכיון דידוע להעדים שכתב לה גט ובעת שמסר לה אמר לה ה"ז גיטך ולא עירער תוך כ"ד לאמר שצחק בה ולא נתן לה הגט והוא אינו חשוד לקלקלה בידי שמים הוחזקה גרושה לפנינו ואינו נאמן לאוסרה על השני (וזהו היש חולקין שכתב הרמ"א כמ"ש הב"ש סק"ה והגר"א סק"ו כתב דכוונתו להיפך דאפילו הגט בידה אם נשאת תצא וזהו דעת הרשב"א וכתירוץ שני של תוס' שם ודברים תמוהים הם דהתירוץ השני מיירי בנשרף כמפורש בגמ' וגם הרשב"א כוונתו כשנשרף כמ"ש הרמ"א להדיא בד"מ אות א' ולשון הב"י אינו מדוקדק קצת ע"ש ודו"ק):

9. However, the Tur wrote as follows: "If it was not read at all and was lost, and he says that what he gave her was not a get (bill of divorce) but merely a document, she should not remarry and is disqualified from marrying a kohen. If she did remarry, she need not leave her second husband." And the Rambam wrote: "Even if the husband says it was a valid get, she is considered doubtfully divorced." So concludes the Tur, who is very lenient, even if it was burned and not read at all, that she need not leave her second husband (and this is like the first explanation of Tosafot Yom Tov: s.v. Tzrichi, and consider it well). His reasoning is that it is not comparable to a husband who says "I divorced my wife," where she is doubtfully divorced, because there is a clear flaw since there is no public knowledge of this get. But here, there is public knowledge; only the witnesses failed by not reading it. And since it is known to the witnesses that he wrote her a get and at the time he handed it to her he said, "This is your get," and he did not protest within twenty-four hours claiming he was joking and did not give her the get, and he is not suspected of causing her to sin in the eyes of Heaven, she is presumed divorced before us, and he is not believed to forbid her to a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

second husband. (And this is the "some disagree" that the Rema wrote, as mentioned by the Beit Shmuel, section 5, and the Gra, section 6, wrote that on the contrary, even if she has the get in her possession, if she remarried, she must leave her second husband. And this is the opinion of the Rashba, and like the second explanation of Tosafot there. These matters are perplexing because the second explanation deals with a case where it was burned, as explained in the Gemara, and the Rashba's intention is also when it was burned, as the Rema explicitly wrote in the Darkei Moshe, note 1, and the language of the Beit Yosef is somewhat imprecise there. Consider it well).

י. יש מין דיו שבמשך זמן הוא נבלע בהנייר ואין האותיות ניכרות כלל ויש מין צבע שמעבירים על הנייר ופולט אותיות שבלע ונראות (רש"י י"ט:) וכן אם מעבירין על הנייר מי קליפת רמונים פולט האותיות (תוס') ואם נכתב גט בכתב כזה וניכר הכתב בשעת נתינה הגט כשר ואין זה כתב שאינו יכול להתקיים דהא מתקיים אלא שנבלע במשך הזמן וביכולת להפליטו כמ"ש ואם בשעת נתינה היה הכתב מובלע אינו גט וכן מתבאר מפירש"י שם וכ"כ התוס' מפורש וז"ל (בד"ה טעמא) לא בשעת נתינה ראו שהיה נייר חלק דא"כ אפילו וודאי היה כתוב במי מילין אינו גט כיון דבשעת נתינה כבר נבלעו האותיות עכ"ל וכן משמע להדיא מכל הראשונים ובלבוש החמיר דגם בכה"ג הוה ספק גט דשמא לא הקפידה תורה שיהא הכתב ניכר ע"ש ודברים תמוהים הם גם מצד הסברא (וגם הב"ש סק"ו השיג עליו ותמיהני שלא הביא הראיות מרש"י ותוס' ע"ש):

10. There is a type of ink that, over time, gets absorbed into the paper, making the letters completely unrecognizable. There is also a type of dye that, when applied to the paper, reveals the absorbed letters and makes them visible (Rashi 19b). Similarly, if one applies pomegranate peel water to the paper, it reveals the letters (Tosafot). If a get (divorce document) was written with such writing and the writing is recognizable at the time of delivery, the get is valid. This is not considered writing that cannot endure, because it does endure, only that it gets absorbed over time and can be brought out, as mentioned. But if at the time of delivery the writing was absorbed, it is not a get. This is also clear from Rashi's explanation there, and Tosafot explicitly write so as well: "If at the time of delivery it was seen that the paper was blank, then even if it was definitely written with gallnut ink, it is not a get, because at the time of delivery the letters were already absorbed." This is clearly implied by all the early authorities. The Levush was stringent, considering it a doubtful get even in such a case, arguing that perhaps the Torah does not require the writing to be recognizable. But this reasoning is puzzling, also from a logical standpoint (and the Beit Shmuel in section 6 also questioned him and wondered why he did not bring evidence from Rashi and Tosafot).

יא. הכתב הזה נקרא בגמ' שם מי מילין ואיתא שם דאם נתן לה נייר חלק ואמר לה ה"ז גיטך והעדים לא ראו בשעת נתינה אם האותיות היו ניכרים אם לאו ואח"כ בדקו הנייר בצבע והפליטו האותיות הוה ספק גט ואם בדקו ולא הפליט אין זה כלום דניכר שהוא נייר חלק ואם לא בדקוהו כלל ונשרף הנייר י"א דהיה ג"כ ספק גט (תוס' ד"ה ושמואל) וכן פסקו הטוש"ע וי"א דכי לא בדקוהו כיון שראו אותו נייר חלק לא חיישינן ליה כלל אא"כ בדקוהו והפליט דאז היא ספק מגורשת (הרשב"א):

11. This writing is called in the Gemara there "water letters" and it is stated there that if he gave her a blank piece of paper and said to her, "This is your get," and the witnesses did not see at the time of giving whether the letters were discernible or not, and afterwards they checked the paper with a dye and the letters were revealed, it is a doubtful get. If they checked and the letters were not revealed, it is nothing, for it is clear that it is a blank paper. If they did not check it at all and the paper was burned, some say it is also a doubtful get (Tosafot, s.v. "and Shmuel") and so ruled the Tur and Shulchan Aruch. Some say that if they did not check it, since they saw it was a blank paper, we do not consider it at all unless they checked it and the letters were revealed, then she is doubtfully divorced (Rashba).

יב. וכתב הטור נתן לה נייר חלק וא"ל ה"ז גיטך אם לא בדקו וכו' או אם יבדקו ותפלוט הכתיבה ה"ז ספק מגורשת וכו' וכתב הרמ"ה ואם נשרף או נאבד קודם בדיקה אין חוששין כלל ושריא אף לכהונה עכ"ל והרמ"ה ס"ל כדעת הי"א שבסעיף הקודם (ב"י) וי"א דדעת הרמ"ה הוא כדעה ראשונה ואינו חולק על הטור וזה שהחמירו בדלא בדקו היינו כדאיתא הנייר קמן ואפשר לבודקו מחמרינן גם בדלא בדקוהו והי"א שבסעיף הקודם מיקל גם בכה"ג ובנשרף או נאבד גם דעה ראשונה מודה דמותרת כיון דלא אפשר למבדקיה (ב"ח בשם רש"ל) וכל דינים אלו הם כשהעדים ראו שהיה נייר חלק דמ"מ מחמרינן כשבדקוהו ופולט דשמא בעת הנתינה היו האותיות ניכרות והעדים לא דקדקו שפיר לראות או אפילו דקדקו ולא היה סמוך לנתינה ממש דאז חיישינן שמא בעת הנתינה הפליטו ואח"כ נבלעו ואפילו לא בדקנוהו שמפליט חיישינן שמא היה מפליט אם בדקוהו וכפי הדעות שנתבארו אבל אם מקודם הנתינה ראו העדים האותיות נכרות פשיטא דהיא ספק מגורשת בכל עניין לכל הדעות אפילו נשרף או נאבד (עב"ש סק"ו ודברי הב"ח שכתב דמיירי דקריוהו מעיקרא ומפני זה הקשה ע"ש וצע"ג מאין לו זה ודו"ק):

12. The Tur wrote: If he gave her a blank piece of paper and said, "This is your get (divorce document) if it is not examined, etc." or "if it is examined and the writing is revealed," she is in a state of doubtful divorce, etc. The Ramah wrote: If it was burned

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

or lost before being examined, there is no concern at all, and she is permitted even to a Kohen. The Ramah's opinion aligns with the view mentioned in the previous paragraph (Beit Yosef). Some say that the Ramah's opinion is in accordance with the first opinion and does not disagree with the Tur. The reason for the stricter ruling when it was not examined is that the paper is present before us and can be examined. Therefore, we are stringent even if it was not examined. The opinion mentioned in the previous paragraph is lenient even in this case, and both opinions agree that if it was burned or lost, she is permitted because it is impossible to examine it (Bach in the name of Rashal). All these laws apply when the witnesses saw that it was a blank piece of paper. Nonetheless, we are stringent if, when examined, the writing is revealed, as perhaps at the time of giving the get, the letters were discernible, and the witnesses did not scrutinize it properly. Or even if they did scrutinize it, it was not immediately at the time of giving the get. In such a case, we are concerned that perhaps at the time of giving the get, the writing was discernible and then became absorbed. Even if it was not examined, we are concerned that the writing might have been revealed if it had been examined, according to the opinions explained. However, if the witnesses saw the letters clearly before the giving of the get, it is obvious that she is in a state of doubtful divorce in any case, according to all opinions, even if it was burned or lost (Avnei Shoham, sub-clause 6, and the words of the Bach, who wrote that the case involves initial reading, and therefore he questioned it; see there, and it requires further investigation).

יג. זרק לה כתב בפני עדים לרשותה ואמר לה ה"ז גיטך וחפשו במקום שזרק ולא נמצא גט רק מזוזה או שטר אחר אין חוששין להגט כלל אף להחמיר דאמרינן בוודאי לא זרק לה גט כלל אלא המזוזה או השטר שנמצא ומבואר בש"ס (י"ט:) דדווקא במקום דלא שכיח שם מזוזה או שטר אבל אם באותו מקום מצוי לפרקים הוה ספק גירושין דאולי זה שזרק היה גט ועכברים אכלוהו או גררוהו ומזוזה זו או שטר זה היה גם מקודם ותמיהני על הפוסקים שלא הזכירו תנאי זה והרי להדיא אמרינן שם במעשה שזרק לה בין חביותיה ואמר ר"נ מזוזתא ביני דני לא שכיחא מבואר להדיא דאי הוה שכיחא הוה מחמרינן ואולי דמפני שכתבו בטור וש"ע שזרק לה בין החביות ע"ש ממילא הוה כמקום דלא שכיח ומ"מ היה להם לבאר זה וצ"ע וכן קשה על הרמב"ם פ"א ע"ש ואולי מפרשים דהש"ס מיירי שהעדים קראו הגט מקודם והכניסו תחת בגדיו והוציא ונתן לה ולכן בכה"ג אי הוה שכיחי מזוזה ביני דני הוה מחמרינן אבל בדלא קראוהו כלל לא מחמרינן אפילו בדשכיחי מפני דחששא זו דעכברים שקלוהו היא חששא רחוקה ולדינא יש להחמיר בכל עניין (ער"ן שכתב שני פירושים ודו"ק):

13. He threw her a document in the presence of witnesses into her domain and said to her, "This is your divorce." They searched the place where he threw it and did not find a divorce document, only a mezuzah or another document. We do not consider this a divorce at all, not even stringently, because we say he definitely did not throw her a divorce document but rather the mezuzah or the document that was found. It is explained in the Talmud (19b) that this is specifically in a place where mezuzot or documents are not commonly found. However, if such items are occasionally found in that place, it is considered a doubtful divorce, because perhaps what he threw was indeed a divorce document and mice ate it or dragged it away, and the mezuzah or document was there beforehand. I am puzzled by the legal decisors who did not mention this condition, for it is stated explicitly in the case where he threw it among her barrels, and Rav Nachman said, "A mezuzah among barrels is uncommon," clearly indicating that if it were common, we would be stringent. Perhaps they wrote in the Tur and Shulchan Aruch that he threw it among barrels, which itself implies it is a place where such items are uncommon. Nevertheless, they should have explained this, and this requires further investigation. Similarly, it is difficult regarding the Rambam in the first chapter; perhaps they explain that the Talmud refers to a case where the witnesses read the divorce document beforehand, then he placed it under his garment and gave it to her. Therefore, in such a case, if mezuzot are common among the barrels, we would be stringent. But if they did not read it at all, we are not stringent even if such items are common because the concern that mice took it is a distant concern. Practically, we should be stringent in all cases (see Ran who wrote two explanations, and scrutinize this carefully).

יד. ודווקא שלא נמצאו רק מזוזה אחת או שטר אחד אבל אם נמצאו שתי מזוזות או שני שטרות ואנו ראינו שלא זרק אלא כתב אחד (רש"י) וא"כ בע"כ שדבר אחד היה גם מקודם מחמרינן בכל עניין והיא ספק מגורשת מחשש דעכברים שקלוהו ואפילו קראו הגט מקודם ונמצאו שתי מזוזות או שני שטרות ג"כ אינה אלא ספק מגורשת ולא וודאי (לבוש וב"ש) ויש מי שאומר דבכה"ג היא וודאי מגורשת ולא נהירא (שם) דאיך אפשר לעשותו לגט וודאי כיון שלא נמצא ואיך נתלה גרירת עכברים לקולא (ע' פסחים ט'. ודו"ק):

14. And specifically, if only one mezuzah or one document is found, but if two mezuzahs or two documents are found, and we saw that he only threw one document (Rashi), and therefore necessarily one item was also there before, we are stringent in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

all matters, and she is in doubt as to whether she is divorced due to the concern that mice may have dragged it away. And even if the get (divorce document) was read beforehand and two mezuzahs or two documents were found afterward, she is still only in doubt as to whether she is divorced, and not definitively (Levush and Bach). There is an opinion that says in such a case, she is certainly divorced, but this is not clear (there). How can it be made into a definitive get since it was not found? And how can we attribute the dragging by mice to be lenient (see Pesachim 9a, and examine it closely)?

טו. וכתבו הטור והש"ע דזהו הכל בשלא קראו הגט בתחלה אבל אם לאחר שקראוהו שהיה גט לקחו הבעל מידם וזרקו לחצירה לבין החביות אפילו לא נמצא אלא מזוזה אחת או שטר אחד ה"ז ספק מגורשת עכ"ל ובוודאי כוונתם שהכניסו בבגדיו או שהעלימו העדים עין כרגע דאל"כ הרי ראו להדיא שזרק לה הגט ולמה הוה ספק ואפשר דס"ל מפני חומר א"א מחמרינן בכל עניין ואמרינן שלא עיינו שפיר ואולי בין רגע החליפו משום דחששא דעכברים קשה לתלותה לקולא באיסור א"א ועכ"פ משמע מדבריהם דבקראוהו מחמרינן בכל עניין אפילו אי לא שכיחי מזוזתא ביני דני ואפילו לא נמצא רק אחת וזהו סתירה למה שכתבנו בסעיף י"ג והרמב"ם ז"ל מסתם לה סתומי ועמ"ש בסי' קל"ט דאין מתירין אותה עד שיגיע לידה ממש:

15. The Tur and the Shulchan Aruch write that this applies only if the get (bill of divorce) was not read initially. However, if after they read it and determined it was a get, the husband took it from their hands and threw it into her courtyard or among the barrels, even if only a single mezuzah or document was found, it is considered a doubtful divorce. Certainly, their intention is that he put it into his garments or the witnesses momentarily looked away, for otherwise, they clearly saw him throw her the get, so why would it be doubtful? It is possible they hold that due to the severity of the prohibition against a married woman, we are stringent in every matter and say that they did not observe properly, and perhaps within a moment it was switched, because the concern of mice is difficult to apply leniently in the prohibition of a married woman. In any case, it is apparent from their words that if it was read, we are stringent in every matter, even if mezuzot are not commonly found among barrels, and even if only one was found. This contradicts what we wrote in Section 13, and the Rambam is generally stringent in doubtful cases. Refer to what we wrote in Siman 139, that she is not permitted until it actually comes into her hand.

סימן קלו

א. איזה לשון יאמר הבעל בשעה שנותן הגט לידה. ובו כ"ב סעיפים:
הגט נותן לידה ממש ואף שמעיקר הדין מהני גם ברשותה דידה אינו ידה ממש ובפירוש אמרו חז"ל (רפ"ח) ידה אין לי אלא ידה גגה חצירה וקרפיפה מניין ת"ל ונתן מכל מקום מדלא כתיב ובידה יתננו משמע נתינה כל דהוא ורק בענין דומיא דידה דמשתמרת לדעתה (רש"י) דעצם פירושא דיד היינו רשות כמו ויקח את כל ארצו מידו (רש"י ב"מ י:) ולהדיא תנן הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה ה"ז מגורשת מ"מ קיי"ל לדינא דאין מתירין אותה עד שתקבל הגט לידה ממש כמו שיתבאר בסי' קל"ט וכתב הערוך בערך גט קבלו מרבותינו אפילו זרקו לתוך חצירה לא משתרי לעלמא עד דמטא גיטא לידה (תוס' ע"ח:) וראיה מירושלמי (פ"ח ה"ב) דאומר שם המחוור שבכולן עד שיתננו לתוך ידה וכן בש"ס דילן (שם) דא"ל שמואל לרב יהודה את לא תעביד עובדא עד דמטא גיטא לידה ע"ש והגם שרבותינו בעלי התוס' פירשו דזהו רק על קניינים שברה"ר כגון קרוב לה וכיוצא בזה ולא על קניין חצירה ע"ש מ"מ לפי קבלת הגאונים הדברים כפשטן:

1. What language should the husband use when giving the get to her? This section contains 22 paragraphs: The get (divorce document) must be given directly into her hand. Although, according to the fundamental law, it is also effective if placed in her domain, it is not literally her hand. The Sages explicitly stated (beginning of chapter 8), "Her hand" only refers to her hand. From where do we derive her roof, her courtyard, and her enclosed area? The verse states "and he shall place it" in any case, implying that it need not specifically be in her hand. It only needs to be similar to her hand in that it is guarded with her knowledge (Rashi). The very definition of "hand" is a domain, as in the phrase "and he took all his land from his hand" (Rashi, Bava Metzia 10:). It is explicitly taught: if one throws a get to his wife, and she is inside her house or courtyard, she is divorced. Nevertheless, the ruling is that she is not permitted to remarry until she receives the get directly in her hand, as will be explained in Siman 139. The Aruch writes in the entry "Get" that our Rabbis accepted that even if it was thrown into her courtyard, she is not permitted to remarry until the get reaches her hand (Tosafot 78:), and there is proof from the Jerusalem Talmud (chapter 8, halacha 2), which states that the most proper way is until it is given directly into her hand. Similarly, in our Talmud (there), Shmuel told Rav Yehuda, "Do not act until the get reaches her hand." Even though the Tosafot explained that this applies only to transactions in the public domain, such as when it is close to her and similar cases, and not to transactions in her courtyard, according to the acceptance of the Geonim, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

straightforward meaning of the words stands.

ב. והטעם נ"ל ברור ע"פ מה דאיתא שם בירושלמי דמקשה דרב אדרב דהכא אמר רב דבתוך ד' אמות שלה מגורשת והכא אמר דבעינן דווקא פישוט ידים כלומר שתוכל לפשוט ידה וליטלו ומתרץ כאן להלכה כאן למעשה כלומר דוודאי לפי עיקר הדין מגורשת כשנפל הגט בתוך ד' אמותיה אף שאינה יכולה לפשוט ידה וליטלו אך למעשה צריך דווקא שתוכל ליטלו ועל זה מסיים דהמחוור שבכולן למעשה עד שיתננו לתוך ידה ולא מדינא צריך כן אלא שיש להחמיר למעשה בגט וטעמי הדברים דבכמה דברים החמירו חז"ל בגיטין יותר מכפי עיקר הדין כדאיתא בש"ס (פ"ה:) במה שתקנו לכתוב מיומא דנן ולעלם אף שמעיקר הדין א"צ כמבואר שם ופירש"י שם דבעינן לאפוקי נפשין מפלוגתא שיצא הדבר בהיתר ולא יצא שם פסול אמשפחות ישראל עכ"ל וחששו בזה לב"ד טועין שיטעו בפירושא דונתן בידה שהוא ידה ממש דבכמה מקומות חששו לב"ד טועין וכ"ש בגט (יבמות ק"ו. וב"ב קל"ח: וע"ש ברשב"ם ד"ה ומשני):

2. And the reason, it seems to me, is clear based on what is stated there in the Jerusalem Talmud. It raises an objection from Rav against Rav. Here, Rav says that within her four cubits she is divorced, and there Rav says that we specifically require the extension of her hand, meaning that she can extend her hand and take it. It resolves this by stating that here it is for the law and there it is for practical ruling. That is to say, according to the basic law, she is divorced when the get falls within her four cubits, even if she cannot extend her hand and take it. However, in practice, it is specifically required that she be able to take it. And on this, it concludes that the most proper practice is until it is placed in her hand, but by law, this is not necessary. However, practically, it is stringent with a get. The reason for this is that in several matters, the Sages were stringent with gittin beyond the basic law, as stated in the Talmud (85b) regarding the enactment to write "from this day and forever," even though by basic law it is not required, as explained there. Rashi explains there that this is to remove any doubt so the matter will be clear and no blemish will fall upon the families of Israel. And they were concerned about errant courts that might misunderstand the phrase "and he placed it in her hand" to mean her actual hand, as in several places they were concerned about errant courts, all the more so with a get (Yevamot 106b, Bava Batra 138b, and see there in Rashbam to the phrase "and he resolved").

ג. ודע שיש מהגדולים שפקפק לומר דאולי בעינן שיהא כל הגט בידה ממש כלומר שלא יהא בולטים קצות הנייר מידה אלא כולו טמון בידה וע"פ זה שמעתי שיש מחמירים לקפל הגט לכמה כפלים עד שיהא ביכולת לטומנו כולו בידה ומביאים ראיה מירושלמי (פ"ב ה"ג) שאומר שם או שניא היא דכתיב ונתן בידה עד שיהא כולו בידה ע"ש דמשמע שכל הגט יהיה בידה ממש והנה לבד שאבותינו מעולם לא נהגו כן ואין שום טעם בזה ולא ימצא איש שיטעה בזה לומר שבקניין יד צריך שכל החפץ יהיה טמון בידה וא"צ ראיות לזה עוד יש בזה חשש הוצאות לעז על גיטין הראשונים ועוד חשש שע"י ריבוי כפליו יבא לטשטוש אות והירושלמי מעולם לא כיון לזה אלא כמו שיתבאר בס"ד:

3. And know that there are some great authorities who express doubt, suggesting that perhaps we require the entire get (divorce document) to be in her hand literally, meaning that no part of the paper should protrude from her hand, but rather it should be entirely concealed in her hand. Based on this, I have heard of those who are stringent, folding the get multiple times until it is possible to conceal it entirely in her hand. They bring proof from the Jerusalem Talmud (Chapter 2, Halacha 3), which states there: Or is it different because it is written "and he shall place it in her hand" until the entire get is in her hand. This implies that the entire get should be literally in her hand. However, aside from the fact that our ancestors never practiced this, and there is no reason for it, and no one would mistakenly think that in the acquisition by hand, the entire object needs to be concealed in the hand—there is no need for proofs for this. Additionally, there is a concern of casting aspersions on earlier gittin (divorce documents), and further concern that due to the multiple foldings, the letters may become blurred. The Jerusalem Talmud never intended this, as will be explained with God's help.

ד. וה"פ דקאי שם על משנה שכותב לה הגט על קרן של פרה ונותן לה את הפרה ובעי שם ר' זעירא מסר לה במסירה מהו מדת הדין את אמר נקנה המקח והכא את אמר הכין או שניא היא דכתיב ונתן בידה עד שיהא כולו בידה עכ"ל וביאור הדברים דזהו וודאי דלפי עיקר הדין היא מגורשת ואף שאינו יכול למסור לה הפרה לידה ממש כמו שמוסר לה נייר שכתוב עליו גט שהרי אין בכחה להגביה את הפרה וליטלה בידה מ"מ יכול להקנות לה בקניין אחר במשיכה או במסירה אלא שמפני שהירושלמי דפ"ח שהבאנו החמיר למעשה דצריך דווקא ידה ממש לזה שואל ר"ז בגט כזה הכתוב על קרן של פרה מה נעשה בו דבזה א"א אלא קניין משיכה או מסירה והירושלמי בקדושין (פ"א ה"ד) יש שסובר דלא נקנה רק במסירה ולא במשיכה וכפשטא דמשנה דפ"א דקדושין (כ"ה:) וזהו שיטת רש"י שם ע"ש ולכן שואל ר"ז מסר לה במסירה מהו כלומר דבזה א"א קניין אחר כמ"ש מדת הדין כלומר דוודאי לפי עיקר הדין אין בזה שאלה דכיון דאת אמר נקנה המקח ר"ל כדתנן בהמה גסה נקנית במסירה והכא את אמר הכין ר"ל ובכאן יש שאלה בתמיה או שניא היא דכתיב ונתן בידה עד שיהא כולו בידה ר"ל דהשאלה היא לפי מאי שהחמרנו בפ"ח שם דלמעשה אין להתירה עד שיתננו לידה ממש ובפרה א"א ליתן לידה ממש ולכן שואל אם גם בזה החמירו למעשה או דבזה לא החמירו כיון דא"א לעשות כן מוקמינן אדינא וזה שאמר עד שיהא כולו בידה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין הכוונה שיהא טמון כולו בידה אלא הכוונה עד שיהא כל הגט בידה ממש לא ברשותה ולכן חלילה להחמיר ולעשות כן ובפרט שגם אנו נוהגים שאחר קבלתה את הגט נותנת אותו תחת הסרבל שעל לבה והולכת כך ד' אמות:

4. And this is what it means: for it is based on the Mishnah that writes the get (divorce document) on the horn of a cow and gives her the cow. And there, Rabbi Zeira asks: if he gave it to her by delivery, what is the law? By the measure of the law, you would say that the transaction is acquired, and here you would say so, or is it different because it is written "and he shall place it in her hand" until it is entirely in her hand. And the explanation of the matter is that certainly, according to the basic law, she is divorced. And even though he cannot deliver the cow to her hand directly like he delivers a paper on which the get is written, since she cannot lift the cow and take it in her hand, he can still transfer it to her through another form of acquisition, such as pulling or delivery. However, because the Jerusalem Talmud in the eighth chapter that we mentioned is stringent in practice, requiring specifically her actual hand, Rabbi Zeira asks regarding such a get written on the horn of a cow, what should be done with it. In this case, only pulling or delivery can be used for the transaction. And the Jerusalem Talmud in Kiddushin (Chapter 1, Halacha 4) holds that it can only be acquired by delivery and not by pulling, as is the plain meaning of the Mishnah in the first chapter of Kiddushin (25b), which is also the opinion of Rashi there. Therefore, Rabbi Zeira asks: if he gave it to her by delivery, what is the law? Meaning, in this case, another form of acquisition is not possible, as stated by the measure of the law. Meaning, according to the basic law, there is no question because since you say the transaction is acquired, meaning, as it is taught that a large animal is acquired by delivery, and here you say so, meaning, there is a question in astonishment. Or is it different because it is written "and he shall place it in her hand" until it is entirely in her hand, meaning that the question is according to what we were stringent in the eighth chapter, that in practice she should not be permitted until it is given directly into her hand. And with a cow, it is impossible to give it directly into her hand. Therefore, he asks if they were also stringent in this case in practice or if they were not stringent because it is impossible to do so. Thus, we revert to the basic law. And when it says "until it is entirely in her hand," the intention is not that it should be entirely contained in her hand, but rather that the entire get should be in her hand directly, not just in her possession. Therefore, it is unthinkable to be stringent and act so. Especially since we also have the custom that after receiving the get, she places it under the cloak on her heart and walks four cubits this way.

ה. עוד ראיתי שיש שתולין עצמן בדברי רבינו הרמ"א בסי' זה סעיף א' שכתב ונוהגין שהבעל כופל הגט כמו אגרת ונותן לה כדי שתוכל לאחזו כולו בידה כשנתנו לה עכ"ל וסוברים דפירושו שיהא כל הגט טמון בידה שלא יצאו קצוות הגט חוצה (עפ"ת סי' קל"ט סק"ד שכתב שאינו דבר חדש שכבר הזכירו הרמ"א) ואינו כן אלא דכוונתו דאם הגט לא יהיה כפול כמו אגרת לא תתפוס מהגט רק מעט ובכפלו כאגרת עיקרו של הנייר כולו בידה כידוע ואת הכל חששו כמו שאמרו בירושלמי וכמו שפרשנו שחששו לב"ד טועין:

5. I have also seen that there are those who rely on the words of our teacher, the Rema, in this section, paragraph 1, where he wrote that it is customary for the husband to fold the get (divorce document) like a letter and give it to her so that she can hold the entire document in her hand when he gives it to her. They interpret his words to mean that the entire get should be hidden in her hand without any edges of the get protruding. (See Pitchei Teshuvah, section 139, note 4, who wrote that this is not a new concept, as the Rema had already mentioned it.) However, this is not the correct understanding. Rather, his intention is that if the get is not folded like a letter, she will only grasp a small part of the get, but by folding it like a letter, the main part of the paper will be entirely in her hand, as is known. The concern was for the possibility of a mistaken court, as they explained in the Jerusalem Talmud, and as we have explained, they were concerned for the possibility of a mistaken court.

ו. וראיה ברורה לזה ממה שכתבו כל הראשונים שתזהר האשה שלא לקפוץ ידיה בעוד הבעל אוחזו בראשו השני וז"ל המרדכי פ"ח ולפ"ז א"כ פעמים שהבעל אוחז הגט בראשו ונותנו בידה ואוחזתו בראש השני וסוגרת ידה בחוזק קודם שהניח הבעל ראש הגט מידו והוה כמו גט בידה ומשיחה בידו אמנם בדיעבד וכו' עכ"ל ואי ס"ד דצריך שיהא כל הגט טמון בידה היכי משכחת לה אלא וודאי שלא נהגו מעולם כן ואין לנו לשנות מכפי מה שנהגו רבותינו מעולם ובסי' קל"ט יתבאר עוד בזה בס"ד (וזהו גם כוונת התוס' ע"ח: בד"ה אם ודו"ק):

6. And a clear proof of this is from what all the early authorities wrote, that the woman should be careful not to close her hands while the husband is holding the other end of the [divorce] document. And these are the words of the Mordechai, chapter 8: "And according to this, sometimes the husband holds the get at one end and gives it into her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hand while still holding the other end, and she closes her hand tightly before the husband has let go of his end of the get, and it is like the get is in her hand and he is pulling it. However, after the fact, etc." End of quote. And if you were to think that the entire get must be enclosed in her hand, how could you find such a case? Rather, certainly this has never been the custom, and we should not change from what our Rabbis have always practiced. And in Siman 139, this will be further explained with God's help (and this is also the intention of the Tosafot on 78a in the commentary beginning with "if", and pay close attention).

ז. המגרש צריך שיכוין בשעה שמוסר לה הגט שבגט זה פוטרה ממנו והיא גם היא צריכה לדעת שבקבלת גט זה פטורה ממנו ומותרת לכל אדם לפיכך צריך שיאמר לה בשעת מסירה בפני עדים הא גיטך או ה"ז גיטך וכיוצא בזה ואם נתן בידה ולא אמר לה כלום ולא דיברו מקודם בעסקי הגט כתב הרמב"ם בפ"א דהוה גט פסול ומבואר דמדאורייתא מיהא הוה גט והטור כתב דאינו גט משמע דמדאורייתא לא הוה גט כמו בקדושין שנתבאר בסי' כ"ז דאינן קדושין כלל ולהרמב"ם החילוק פשוט דבקדושין צריך דעתה ובגט א"צ דעתה כלל ואע"ג דגם מן התורה בעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת ואם אינה יודעת הלא חוזרת אליו די"ל דלאחר זמן יודיעו לה שהוא גט דזהו מילתא דפשיטא שצריכה אח"כ לדעת שנתגרשה ממנו כדי שלא תחזור אליו (וזהו כוונת הרמ"א בסעיף ה' בשם התוס' פ' הזורק (ומ"ש פ' המגרש טה"ד) ד' ע"ח. ד"ה אינו ומ"ש הב"ש סק"ג בשם התוס' דצ"ל בעת הנתינה לא נמצא זה בתוס' וכ"כ הת"ג ולחנם עשה מחלוקת בין תוס' והרמב"ם וגם דברי הגר"א סק"י צ"ע ודברי הרמ"א צודקים ודו"ק):

7. The one who divorces must have the intention at the time he gives her the get (divorce document) that with this get, he releases her from him. She must also know that by receiving this get, she is released from him and permitted to any man. Therefore, he must say to her at the time of giving it in the presence of witnesses, "This is your get," or "This is your divorce," or something similar. If he handed it to her and said nothing to her, and they had not previously discussed the matter of the get, Rambam writes in Chapter 1 that it is a questionable get, and it is explained that from a Torah perspective it is still a get. The Tur writes that it is not a get, which implies that from a Torah perspective it is not a get, similar to the case of betrothal explained in Siman 27 where it is not a betrothal at all. According to Rambam, the distinction is clear: for betrothal, her consent is needed, but for a get, her consent is not needed at all. Although from the Torah it is required that she be sent away and not return, and if she does not know, she might return to him, it can be said that after some time, they will inform her that it is a get. For it is obvious that she needs to know afterward that she was divorced from him so that she does not return to him. (This is the intention of the Rema in Section 5 in the name of Tosafot in the chapter "Hazorek" (and what is written in the chapter "Hamegaresh" is a typographical error) 4:78, beginning with the words "it is not"). What the Beit Shmuel writes in Subsection 3 in the name of Tosafot that it must be at the time of giving is not found in Tosafot, and the Taz writes similarly. He unnecessarily created a disagreement between Tosafot and Rambam. Also, the words of the Gra in Subsection 10 require examination. The words of the Rema are correct, and ensure to understand this well.

ח. בד"א כשלא היה מדבר עמה על עסקי הגט דאז האמירה מעכב דאורייתא או דרבנן כמ"ש אבל אם היה מדבר עמה על עסק הגט ובתוך העניין נתן לה הגט וקבלה אע"פ שלא דיבר כלום ה"ז מגורשת גמורה וגם בקדושין הדין כן כמ"ש בסי' כ"ז ומשנה מפורשת היא (מע"ש פ"ד) דטעם אמירת זה גיטך הוא דאל"כ לא ניכר כלל שנתן לה לשם גירושין וכיון שמדברים בעסק הגט הרי העניין מוכיח שלשם גירושין נתן לה דכתיב ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות (רמב"ם):

8. This applies when he was not speaking with her about the matter of the get (divorce document), for then the declaration is crucial, either by Torah law or rabbinic law, as we have said. However, if he was speaking with her about the matter of the get, and in the course of the conversation he gave her the get and she accepted it, even though he did not say anything, she is fully divorced. The same law applies to betrothal, as we have stated in section 27, and it is explicitly stated in the Mishnah (Gittin 4:4). The reason for the declaration "this is your get" is because otherwise it is not evident at all that he gave it to her for the purpose of divorce. But since they are discussing the matter of the get, the context indicates that he gave it to her for the purpose of divorce, as it is written, "a document of severance and he shall place it in her hand," meaning he should give it to her as a document of severance (Rambam).

ט. וכתב רבינו הב"י בסעיף ה' צריך שיתננו לה בתורת גירושין אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שט"ח אינה מגורשת אא"כ יאמר אח"כ ה"ז גיטך או שיודיע כן לעדים בתחלה עכ"ל וכתב ע"ז רבינו הרמ"א ובלבד שתדע האשה שנתגרשה בו או שהעדים מגידים לה אח"כ עכ"ל ועיקר דין נתינה בתורת שט"ח הוא בסי' קל"ח וכאן נ"ל דקמ"ל דלפי שכתב בסעי' א' דכשדיבר עמה על עסקי הגט אין האמירה מעכב זהו דווקא כשנתן לה סתם דאז הוה כאמירה כמ"ש אבל אם בתוך הדברים שדיברו על עסק הגט אמר לה כנסי שט"ח זה אף שקרוב הדבר שמפני הבושה אמר כן שהרי מדברים בעסק הגט ונתן לה מ"מ כיון שעכ"פ אמר מפורש שהוא שט"ח והוה נתינתו כלשם נתינת שט"ח אינו גט עד שיאמר לה אח"כ בעוד הגט בידה ה"ז

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

גיטך או שיודיע כן לעדים בתחלה שכוונתו לשם גט רק מפני הבושה יגיד לה שהוא שט"ח דבכה"ג אפילו לא היה מדבר עמה על עסק הגט מגורשת כמו שיתבאר בסי' קל"ח ודברי רבינו הרמ"א הולכים על זה שכתב שיודיע לעדים דנהי דוודאי כן הוא דבהודעה לעדים סגי לעניין עצם הגט דהא לא בעינן דעתה מ"מ כשלא תדע שהיא מגורשת הרי היא חוזרת אליו וזה בעינן מן התורה משלחה ואינה חוזרת (יבמות קי"ג:) ודבריו הם לכל הדעות (ודברי הב"ש סק"ג והגר"א סק"י צע"ג כמ"ש בסעיף ז):

9. And our master the Beit Yosef wrote in section 5: One must give it to her as an act of divorce, but if he gave it to her as a promissory note, she is not divorced unless he subsequently says, "This is your get," or informs the witnesses in advance. And our master the Rema wrote on this: Provided that the woman knows she is being divorced with it or that the witnesses inform her afterwards. The main ruling regarding giving it as a promissory note is in section 138, and here it seems to me that it teaches us that since it is written in section 1 that when he spoke with her about the matter of the get, the statement is not an impediment. This is only when he gave it to her simply, as this is considered as if he said it. But if during the conversation about the get, he said to her, "Take this promissory note," even though it is likely that he said it out of embarrassment since they were discussing the matter of the get and he gave it to her, nevertheless, since he explicitly said it is a promissory note and his giving it is in the form of giving a promissory note, it is not a get until he subsequently says to her while the get is still in her hand, "This is your get," or informs the witnesses in advance that his intention is for it to be a get, but out of embarrassment, he tells her it is a promissory note. In such a case, even if he was not speaking with her about the matter of the get, she is divorced as will be explained in section 138. And the words of our master the Rema are based on this, that he wrote to inform the witnesses, for indeed it is certainly sufficient to inform the witnesses regarding the essence of the get, as we do not require her consent. Nevertheless, if she does not know she is divorced, she will return to him, and from the Torah, we need her to be sent away and not return (Yevamot 113b). And his words are accepted by all opinions (and the words of the Ba'er Hetev section 3 and the Gra section 10 require further examination as I wrote in section 7).

י. אע"פ שבאמירת ה"ז גיטך סגי מ"מ לכתחלה צריך שיאמר לה ה"ז גיטך והתקבלי גיטך זה והרי את מגורשת בו ממני מעכשיו והרי את מותרת לכל אדם וכן הוא לקמן בסדר הגט בסי' קנ"ד והכל כדי לברר הדברים שמצוה לה שתקבלו ומגרשה מעכשיו ולא מיום מחר ואמירת הרי את מותרת לכל אדם מפני שזהו עיקרו של גט וגם בזמן הש"ס היו רגילים לומר כן (עתוס' ע"ח. ד"ה אינו) והעיקר שהבעל צריך לידע פירוש המלות מה שאומר לה וכן כל מה שאומר לה יודיעו אותו בפירוש (רמ"א) ולכן מנהגינו כשהבעל אומר לה הדברים האלה מפרשים עמו כל דיבור בלשון המדוברת כדי שיבינו הוא והיא ולא יהיה בזה שום פקפוק ונוהגין שכופלין הגט כמו אגרת ונותנו לה כדי שתוכל לאחזו בידה כל עיקרו של הנייר דאם היה נותן לה כשהגט פשוט ולא מכופל היתה אוחזת בקצוותיה בלבד והבעל אוחזו למעלה מידיה והיא פושטת שני ידיה ומקרבת יד אל יד והמה פתוחות מלמעלה ושני העדים עומדים אצלם ממש והרב המסדר אומר להבעל שיאמר סדר אמירת ה"ז גיטך והתקבלי וכו' ומפרש הדברים בלשון המדוברת ומדבר נוכחה ומביט בפניה כמדבר לנוכח ובסיימו כל הדברים נותן הגט לתוך ידיה והיא קופצת ידיה ומגביהה הגט למעלה מראשה ומנחת את הגט תחת הבגד שעל לבה והולכת בבית הנה והנה עם הגט ותלך לא פחות מד' אמות ומוסרת הגט לב"ד וקוראים אותו עוד פעם כמו שנתבאר וקורעים הגט כמו שיתבאר לקמן בסדר הגט:

10. Even though saying "this is your get" is sufficient, nevertheless, ideally, he should say to her "this is your get, accept this get, and you are hereby divorced by it from me from now, and you are permitted to any man." This is explained later in the order of the get in Siman 154. All this is to clarify matters: that it is a mitzvah for her to receive it and that he is divorcing her from now and not from tomorrow. The phrase "you are permitted to any man" is because this is the essence of the get, and even in Talmudic times, they were accustomed to say so (Tosafot Gittin 78a, s.v. "eino"). The main thing is that the husband needs to understand the meaning of the words he says to her, and likewise, everything he says to her should be explained clearly (Rema). Therefore, our custom is that when the husband says these words, we interpret each statement in the spoken language so that both he and she understand, and there is no doubt in this matter. We also have the custom of folding the get like a letter and giving it to her so that she can hold the entire paper in her hand. For if he were to give it to her unfolded, she would hold only its edges, and the husband would hold it above her hands while she extends her hands and brings one hand close to the other with the hands open at the top. The two witnesses stand right beside them, and the rabbi who arranges the get instructs the husband to say the order of "this is your get, accept it, etc." and explains the words in the spoken language, speaking directly and looking at her face as if speaking directly to her. After completing all the words, he gives the get into her hands, and she closes her hands and raises the get above her head, places the get under the garment on her chest, and walks around the house with the get, walking not less than four cubits. She then hands the get to the court, and they read it again as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

explained, and then they tear the get as will be explained later in the order of the get.

יא. כתיב ושלחה מביתו ולא שישלח א"ע (קדושין ה':) כלומר האשה היא קניין הבעל ולא הבעל קניין אשתו ולכן כמו שבקדושין צריך שיאמר הרי את מקודשת לי ולא שיאמר הריני מקדש א"ע לך או הריני אישך כמ"ש בסי' כ"ז כמו כן בגירושין צריך שיפרידה ממנו ולא שיפריד א"ע ממנה כמו שיאמר לה איני אישך וכיוצא בזה וכתב הטור דאינו גט אפילו לפוסלה לכהונה ואם אמר לה לשון זה ודיבר עמה על עסק הגט יש בזה מחלוקת דהטור כתב דאפילו בכה"ג אינו גט כלל וטעמו דזה גרע משתיקה לפי שמפריד א"ע ממנה והתורה גזרה שזה אינו מועיל וי"א דמגורשת וודאי דלא גרע משתיקה וי"א דהוה ספק גירושין (ב"י בשם רי"ו) ונראה עיקר כדעה ראשונה (ב"ש סק"ב):

11. It is written: "and he shall send her out from his house," and not that she should send herself out (Kiddushin 5a). This means that the woman is the acquisition of the husband, and not the husband the acquisition of the wife. Therefore, just as in marriage, he must say "Behold, you are betrothed to me," and not "Behold, I betroth myself to you" or "I am your husband," as stated in Siman 27, so too in divorce, he must separate her from him and not separate himself from her, such as by saying to her "I am not your husband" or similar expressions. The Tur wrote that it is not a valid get (divorce document) even to disqualify her for marrying a kohen. If he said to her such a phrase and spoke with her about the matter of the get, there is a disagreement. The Tur wrote that even in such a case, it is not a get at all. His reasoning is that this is worse than silence because he separates himself from her, and the Torah decreed that this is not effective. Some say that she is divorced, as it is certainly not worse than silence. Others say it is a doubtful divorce (Beit Yosef in the name of the Rosh). The primary opinion seems to be like the first opinion (Beit Shmuel, subparagraph 2).

יב. וז"ל רבינו הב"י בסעיף ג' כשיתן לה הגט יאמר לה הרי את מגורשת ממני בגט זה ומותרת לכל אדם או הרי את משולחת ממני ואם שלוחו נותנו לה אומר הרי את מגורשת מפלוני בגט זה והרי את מותרת לכל אדם ואם אמר לה איני אישך איני בעלך יש מי שאומר שאינו גט אפילו היה מדבר עמה על עסקי גיטה דכתיב ושלחה ולא שישלח א"ע ויש מי שאומר שאם היה מדבר עמה על עסקי גיטה הויא ספק מגורשת עכ"ל וזה שבסי' כ"ז לגבי קדושין לא כתב רק דעה ראשונה י"ל שבגט חשש לדעה זו מפני שבהגט כתוב לשונות המועילים אפשר דבכה"ג עכ"פ הוה ספק (ב"ש):

12. And these are the words of our Rabbi, the Beit Yosef, in Section 3: When he gives her the get (bill of divorce), he should say to her, "Behold, you are divorced from me with this get and permitted to any man," or "Behold, you are sent away from me." And if his agent gives it to her, he should say, "Behold, you are divorced from so-and-so with this get, and behold, you are permitted to any man." And if he said to her, "I am not your husband, I am not your man," there is someone who says that it is not a get, even if he was speaking with her about matters of her get, as it is written, "and he sends her away," and not that he sends himself away. And there is someone who says that if he was speaking with her about matters of her get, it would be considered a doubtful divorce. And that which is written in Section 27 regarding betrothal, it only mentions the first opinion. It can be said that in the case of a get, there is concern for this opinion because within the get are written effective expressions, and possibly in such a case, at the very least, it would be a doubtful case (Beit Shmuel).

יג. ובאמת הרמב"ם ז"ל בפ"א כתב דינים אלו בלשון זה כיצד כתב לה הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את לעצמך הרי את מותרת לכל אדם וכיוצא בזה העניין ה"ז מגורשת וגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם אבל אם כתב לה איני בעליך איני ארוסיך איני אישך אין זה גט שנאמר ושלחה ולא שישלח א"ע וכן הכותב לאשתו הרי את בת חורין אינו גט עכ"ל הרי שפסל לשונות אלו רק בכתיבת הגט וכן משמע מדברי הרי"ף ז"ל בפ"ק דקדושין (כמ"ש הר"ן ז"ל ע"ש) ורבינו הב"י כתב בספרו הגדול דבוודאי גם הם מודים דכל שאמר כי הנך לישני אינה מגורשת אלא משום דבגמ' (גיטין פ"ה:) איתמר הנך לישני אמתניתין דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם דמפרשי בכותב פירשו גם הני לישני בכותב עכ"ל ויש להתיישב בזה דאכתי מנלן כשהגט כתוב כתקונו ורק בדיבורו לא אמר כמה שצריך שהגט יתבטל מכל וכל:

13. In truth, the Rambam, of blessed memory, wrote in the first chapter in this language: "How does one write for her? Behold, you are sent away. Behold, you are divorced. Behold, you are to yourself. Behold, you are permitted to any man," and similar expressions. She is divorced, and the essence of the get (bill of divorce) is: "Behold, you are permitted to any man." But if he wrote for her: "I am not your husband. I am not your betrothed. I am not your man," this is not a get, as it is stated: "And he sends her away," and not that he sends himself away. Similarly, one who writes to his wife: "Behold, you are a free woman," this is not a get. End of quote. Thus, he invalidated these expressions only in the writing of the get. And it also appears from the words of the Rif, of blessed memory, in the first chapter of Kiddushin (as the Ran, of blessed memory, wrote there) that our teacher the Beit Yosef wrote in his great book that certainly they also agree that whenever he said these expressions, she is not divorced; but because in the Gemara (Gittin 85b) it was said these

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

expressions on the Mishnah of the essence of the get: "Behold, you are permitted to any man," which they explained as referring to writing, they also explained these expressions as referring to writing. End of quote. And we must deliberate on this, for how do we know when the get is written properly and only in his speech he did not say as necessary, that the get should be entirely invalidated?

יד. וביותר דבריו תמוהים מה שכתב דהנך לישני איתמר אמתניתין דגופו של גט ובאמת לא איתמרי הנך לישני כלל שם ובפ"ק דקדושין הם שנוים ע"ש ואמשנה זו לא אמרו שם בגמ' אלא אם אמר לאשתו הרי את בת חורין לא אמר כלום וגם בזה פירש"י שם אמר לה לאשתו לכתוב בגיטא הרי את בת חורין וכו' עכ"ל הרי שרש"י ז"ל דקדק להדיא דפי' אמירה היא כתיבה ומשמע דהאמירה אינו מעכב מיהו בזה י"ל דבאמירת בת חורין וודאי אינו מזיק אם הגט כתוב כתקונו דלא מעלה ולא מוריד אבל באומר איני אישך גרע טפי שזהו היפך מושלחה שאמרה תורה אבל גם בזה קשה על רבינו הב"י שכתב בסעיף ד' אמר לה הרי את לעצמך ה"ז גט אבל אם אמר לה הרי את בת חורין לא אמר כלום עכ"ל ולמה לא ביאר דזהו רק אם בהגט כתוב כן ועוד דהרי הרמב"ם ז"ל כללינהו בחדא דינא כמ"ש אלא וודאי צ"ל דס"ל לרבינו הב"י דלשון זה מקלקל גם אם הגט כתוב כתקונו ומנ"ל הא והרי מרש"י מפורש להיפך והן אמת שבקדושין שם איתא בלשון זה וכן בגירושין נתן לה ואמר לה וכו' איני אישך איני בעליך איני ארוסיך אין כאן בית מיחוש משמע דהאמירה מעכב אמנם כמו שפירש"י בגיטין שם על בת חורין דפירוש אומר כותב כמו כן נפרש כאן ועוד כיון שהרמב"ם שינה לשונו מלשון הש"ס נראה דבכוונה כתב כן דאל"כ הרי ידוע ששומר תמיד לשון הגמ' סוף דבר דברי רבינו הב"י נפלאו ממני ודבריו עולים לשיטת הרא"ש והטור ולדברי רש"י והרי"ף והרמב"ם עכ"פ פשיטא דהוה ספק גירושין ויש להחמיר באיסור א"א (כנלע"ד) ודע דקטנה המתגרשת ע"י אביה כמ"ש בסי' קמ"א צריך שיאמר הרי בתך פלונית מגורשת ממני והרי היא מותרת לכל אדם (כנה"ג) ולשון אין לי עסק בך לא מהני בגט (ב"י):

14. And even more so, his words are puzzling when he wrote that those expressions were stated regarding the Mishnah about the essence of the get (divorce document), but in truth, those expressions were not stated there at all. Rather, they are found in the first chapter of Kiddushin, as mentioned there. And regarding this Mishnah, it is only stated in the Gemara that if a man said to his wife, "You are free," it means nothing. And Rashi there explained that if he said to his wife to write in the get, "You are free," etc., then indeed, Rashi explicitly indicated that saying means writing, and it implies that the saying does not invalidate the get. However, one can say that in the case of saying "You are free," it certainly does not harm if the get is written correctly because it neither adds nor detracts. But if he says, "You are not my wife," it is worse because this is the opposite of what the Torah says, "He shall send her away." But even in this case, it is difficult to understand our master the Beit Yosef who wrote in section 4: "If he said to her, 'You are on your own,' it is a get, but if he said to her, 'You are free,' it means nothing." Why did he not explain that this is only if it is written in the get? Moreover, the Rambam included them in the same law as he wrote. Therefore, it is certain that our master the Beit Yosef holds that this phrase invalidates the get even if it is written correctly. And where did he get this from, since Rashi explicitly says the opposite? And it is true that in Kiddushin it is stated with this phrase, and similarly in Gittin: "He gave it to her and said, etc., 'You are not my wife, you are not my husband, you are not my betrothed,' there is no concern," implying that the saying invalidates. However, just as Rashi explained in Gittin regarding "You are free" that it means writing, we should also explain here. And furthermore, since the Rambam changed his wording from that of the Talmud, it seems that he intentionally wrote so, because otherwise, it is known that he always preserves the language of the Gemara. In conclusion, the words of our master the Beit Yosef are wondrous to me, and his words align with the opinion of the Rosh and the Tur, but according to Rashi and the Rif and the Rambam, it is certainly a doubtful get, and one should be stringent regarding the prohibition of a married woman (as it appears to me). And know that a minor who is divorced by her father, as mentioned in section 141, he needs to say, "Your daughter so-and-so is divorced from me, and she is permitted to any man" (Kenesset HaGedolah). And the phrase "I have no business with you" does not work in a get (Beit Yosef).

טו. אמרו חז"ל (ב"ב קס"ז:) שני יוסף ב"ש הדרין בעיר אחת אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה והטעם דחיישינן כיון שכותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו שמא יכתבו לו גט ויקח הגט וימסור לאשת השני ששמה כשם אשתו ואע"ג דמחוייב ליתן לה בע"מ וידעו אם זו היא אשתו אם לאו די"ל שיתן לה בע"מ אך הם אין מדקדקים לראות אם זו אשתו כיון שיודעים ששמו הוא כך וכך ושמה כך וכך ולא יחושו לזה שיתננה לאשת האחר ולכן גם בבואם להעיד שאשה זו נתגרשה יעידו שכן הוא שאשה זו קבלה גט מבעלה ששמו כך וכך וב"ד לא יחקרום שמא טעיתם אבל כיון שתקנו שלא יגרשו אלא זה בפני זה לעולם חוקרין הב"ד על זה וגם העדים מדקדקין שפיר (תוס' שם ורפ"ג דגיטין ע"ש היטב) ולא רצו לתקן שצריך שהעדים יכירו לבד השם שאשה זו היא אשת פלוני דאין זו תקנה טובה דא"כ בטורח ימצאו ע"מ (שם) וזהו לדעת רבותינו בעלי התוס' ז"ל:

15. Our sages stated (Baba Batra 167b) that in a city where there are two men named

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Joseph, they do not divorce their wives except in the presence of one another. The reason is that we are concerned that since a man can write a get (divorce document) even if his wife is not with him, they might write a get for one Joseph, and he might take the get and deliver it to the wife of the other Joseph, whose name is the same as his wife's. Even though he is obligated to give it in the presence of witnesses, and they will know if she is his wife or not, it can be said that he will give it in the presence of witnesses who do not scrutinize carefully to see if she is his wife, since they know his name and her name and will not suspect that he is giving it to another man's wife. Therefore, when they come to testify that this woman was divorced, they will testify that this woman received a get from her husband, named so-and-so, and the court will not investigate whether they made a mistake. But because they decreed that they should not divorce except in the presence of one another, the court always investigates this matter, and the witnesses are careful (Tosafot there and the beginning of Chapter 3 of Gittin, see there well). They did not want to establish that the witnesses must recognize only by name that this woman is the wife of so-and-so, because this is not a good ordinance, as it would be difficult to find witnesses (there). This is the opinion of our teachers, the Tosafists, of blessed memory.

טז. אמנם בסי' ק"ך סעיף מ' בארנו שהעדים צריכים להכיר שזו היא אשתו ע"ש ומ"מ י"ל דבשני יוסף ב"ש לא סמכינן על זה ועוד דיש חשש להגבות כתובה פעם שניה כמ"ש שם ולכן אפילו יצא גט מת"י אחת אינה מגורשת עד שתביא ראיה שגירשה בפני האחר או תביא ע"מ שזהו שגירש את אשתו:

16. However, in Siman 120, Section 40, we explained that the witnesses must recognize that this is his wife, see there. Nevertheless, it can be said that in the case of two men named Yosef son of Shimon, we do not rely on this. Additionally, there is a concern that the ketubah might be collected a second time, as mentioned there. Therefore, even if a get (divorce document) is issued by the hand of one, she is not divorced until she brings proof that he divorced her in front of another or brings a document that this is the one who divorced his wife.

יז. ויש בזה שאלה למה אמרו חז"ל תקון זה שיגרשו זה בפני זה והרי תנן בגט פשוט (קע"ב.) לעניין שטרות בשני יוסף ב"ש שיכתבו סימן והיינו לכתוב שם זקינו או כהן או לוי ע"ש והרי לר"מ דס"ל ע"ח כרתי בהכרח לעשות כן דבעינן שיהא מוכח מתוכו מי הוא המגרש ולמה לא נעשה כן גם לדידן דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי ולא נצטרך שיגרשו זה בפני זה והתשובה בזה י"ל באמת דהש"ס ה"ק דלר"א דע"מ כרתי אין אנו צריכים לזה ודי בזה שיגרשו זה בפני זה אמנם באמת אינו כן דהרשב"א ז"ל כתב (רפ"ג דגיטין) דאפילו כשכתוב סימן להפריש בין זל"ז מ"מ לא סמכינן על זה וצריכין דווקא שיגרשו זה בפני זה והטעם דאולי העידי מסירה אינם בקיאים בהסימן ע"ש:

17. And there is a question about why our sages established this requirement that they must divorce in each other's presence. After all, we learn in the simple get (172b) concerning documents with two people named Yosef ben Shimon that they should write an identifying mark, meaning to write the name of the grandfather or whether he is a Kohen or Levi, etc. According to Rabbi Meir, who holds that the signatures of the witnesses are what finalizes the get, it is necessary to do this, for we require it to be evident within the document who is divorcing. Why do we not do the same according to our view, which follows Rabbi Eliezer who holds that the handing over of the get finalizes it, and we would not need them to divorce in each other's presence? The answer is that, in truth, the Talmud means to say that according to Rabbi Eliezer, who holds that the handing over of the get finalizes it, we do not need this, and it suffices that they divorce in each other's presence. However, in reality, it is not so. The Rashba wrote (in the third chapter of Gittin) that even if an identifying mark is written to differentiate between them, we still do not rely on this, and it is specifically required that they divorce in each other's presence. The reason is that perhaps the witnesses of the handing over are not familiar with the identifying mark.

יח. ודע שיש מי שאומר דגם לדידן צריך לכתוב סימן להפריש בין זל"ז דאע"ג דקיי"ל כר"א מ"מ לכתחלה צריכים לצאת בגט גם אליבא דר"מ (ב"ש סק"ד) והרי בכמה דברים אנו חוששין בגט גם שלא אליבא דהלכתא אך בדיעבד לא משגחינן בזה ואם כבר ניתן הגט תנשא בו (שם) מיהו י"א דגם לר"מ לא בעינן שיהא מוכח מתוכו (ר"ן פ"ג) ומשמע מלשון הפוסקים דא"צ לכתוב סימן לדידן דע"מ כרתי שהרי לא הזכירו זה כלל אמנם למעשה מתבאר מדברי רבינו הרמ"א בסעיף ו' דצריך לכתוב סימן כמו שיתבאר בס"ד:

18. And know that there is an opinion which states that even for us, one must write a distinguishing mark to differentiate between each one. Although we follow the opinion of Rabbi Eliezer, nevertheless, ab initio, we should fulfill the requirements of the get (divorce document) also according to Rabbi Meir (Beit Shmuel, subparagraph 4). And indeed, in many matters, we are concerned with the get even when it is not according to the strict law. However, after the fact, we do not worry about this, and if the get has

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

already been given, she may remarry with it (ibid.). Nevertheless, there are those who say that even according to Rabbi Meir, it does not need to be explicitly evident from the document itself (Ran, chapter 3). It seems from the language of the poskim (decisors of Jewish law) that we do not need to write a distinguishing mark for us, as the conditions themselves create the separation, since they did not mention this at all. However, in practice, it is explained from the words of our teacher, the Rema, in paragraph 6, that one must write a distinguishing mark, as will be explained with the help of Heaven.

יט. וכן מצד הסברא נראה דזה שהצריכו חז"ל שיגרשו זה בפני זה זהו כשגם שמות נשותיהם ושמות האבות של הנשים שוים דאל"כ איזה חשש יש בזה וכ"כ הטור וז"ל ואם יש אחד בעיר ששמו כשמו ושם אשתו כשם אשתו אינו יכול לגרש אלא בפני האחר שמא יכתוב גט ויתננו לאשת האחר ששמו כשמו ויאסרנה על בעלה עכ"ל וכ"כ הרמב"ם בפ"ב דין ג' ע"ש וכן משמע בש"ס (רפ"ג) ע"ש:

19. And likewise, it seems reasonable that the reason our Sages required that they divorce in each other's presence is when the names of their wives and the names of their wives' fathers are also identical. Otherwise, what concern is there? This is also written by the Tur, who says: "And if there is someone in the city whose name is the same as his, and his wife's name is the same as his wife's, he cannot divorce except in the presence of the other, lest he write a get (divorce document) and give it to the other's wife whose name is the same as his wife's, thus prohibiting her to her husband." Similarly, the Rambam writes in Chapter 2, Law 3; see there. This is also implied in the Talmud (beginning of Chapter 3); see there.

כ. אבל רבינו הרמ"א שם החמיר בזה שכתב י"א דאם שמות המגרשים שוים אע"פ שאין שמות הנשים שוות מ"מ יכתבו סימן במגרש או מצד כינוי שלו או שהאחד כהן והשני אינו כהן ולכן נהגו לתת הגט ברבים שאם היו בעיר שנים ששמותיהן שוים שיהיה אצל הגט עכ"ל ואינו מדינא אלא חומרא בעלמא שנהגו בגיטין להחמיר בהרבה דברים והטעם דאולי יש לזה עוד אשה ששמה כשם אשת השני (ב"ש) ואף שאסור לדידן לישא שתי נשים מ"מ שמא עבר עבירה ולקח שתי נשים וכל זה הוא חומרא בעלמא ולדינא גם הוא מודה דא"צ (כנ"ל ודברי הב"ש סק"ד לא נתבררו אצלי) ועוד נ"ל ברור דבכה"ג לא מצריך רק סימן ולא שיגרשו זה בפני זה דאם נאמר דצריך זה בפני זה איך סמך על מה שמגרשין ברבים דאולי איננו כאן אלא וודאי דזהו להעדפה בעלמא וכן משמע מתה"ד סי' ו' ע"ש:

20. However, our teacher, the Rema, was stringent in this matter. He wrote that some say that if the names of the divorcing men are the same, even if the names of the women are different, nevertheless, they should write an identifying mark for the divorcer, either by his nickname or whether one is a Kohen and the other is not a Kohen. Therefore, it is customary to deliver the get (divorce document) in public, so that if there are two men in the city with the same names, the get will be witnessed. This is not a matter of strict law but rather a general stringency that is customary in divorce matters, as it is customary to be stringent in many things related to gittin (divorce documents). The reason is that perhaps one of them has another wife with the same name as the other man's wife (Beit Shmuel). And although it is forbidden for us to marry two women, nevertheless, perhaps he transgressed and took two wives. All of this is merely a stringency. According to the law, he also agrees that it is not necessary (as mentioned above, and the words of the Beit Shmuel, section 4, are not clear to me). Furthermore, it seems clear to me that in such a case, only an identifying mark is required, and not that they should divorce in each other's presence. For if we say that they must divorce in each other's presence, how could we rely on divorcing in public? Perhaps one is not present. Rather, it is certainly merely an added precaution. This is also implied in the Terumat HaDeshen, section 6.

כא. כתב הריטב"א (ספ"ק דב"מ) קשיא לי כיון שהוחזקו בעיר שני יוסף ב"ש איך כותבין גט לאיש כשאין אשתו עמו לשלחו ע"י שליח וי"ל דהתם כשאין מכירין העדים את האשה אבל אם מכירים אותה וודאי יכול לגרשה שלא בפני אשת חבירו וכו' והכא משום עיגונא אקילו רבנן שאם שליח מכירה לתת לו וסמכו עליו כשנים והיינו דאמרינן שני יוסף ב"ש הדרים בעיר אחת הא כשאין דרים בשעת הגירושין אקילו רבנן לגרשה ע"י שליח המכירה או שלא יתנהו לה אלא בפני עדים המכירים אותה כך נ"ל וכן הורה לנו רבינו עכ"ל (בד"ה) ומתבאר מדבריו דס"ל כדברי התוס' שכתבנו בסעיף ט"ו ולא כמ"ש בסעיף ט"ז ובסי' ק"ך סעיף מ' וגם מתבאר מדבריו שא"צ סימן להפריש בין זל"ז דאל"כ אין זה קושיא כלל למה הקילו ע"י שליח אף שמחמירין גם בזה כמ"ש בסעיף י"ז ובאמת תמיהני למה לנו להקל בזה כיון דאפשר ע"י סימן (ועתוס' ריש גיטין ד"ה דרבנן ודו"ק):

21. The Ritva writes (at the end of the first chapter of Bava Metzia): I have a difficulty. Since there are two men named Yosef ben Shimon established in the city, how can one write a get (divorce document) for a man when his wife is not with him, to send it through a messenger? One can say that this applies when the witnesses do not recognize the wife, but if they do recognize her, then certainly he can divorce her without the presence of the wife of the other man, etc. And here, due to the concern of a woman becoming an agunah (a chained wife who cannot remarry), the Rabbis were

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

lenient, so that if the messenger recognizes her, he can give it to her, and they rely on him as if he were two witnesses. This is what we say about two men named Yosef ben Shimon living in one city. However, when they are not living there at the time of the divorce, the Rabbis were lenient to allow the get to be given through a messenger who recognizes her or that it should not be given to her except in the presence of witnesses who recognize her. This seems correct to me, and so did our teacher instruct us. And from his words, it is clear that he holds like the opinion of the Tosafot that we wrote in paragraph 15 and not like what we wrote in paragraph 16 and in Siman 120, paragraph 40. It also becomes clear from his words that there is no need for a distinguishing mark to differentiate between them, because otherwise, this would not be a question at all why they were lenient through a messenger, even though they are stringent also in this matter as we wrote in paragraph 17. And indeed, I am puzzled as to why we need to be lenient in this matter, since it is possible to do so with a distinguishing mark (and see Tosafot at the beginning of Gittin, s.v. derabbanan, and examine it well).

כב. שנו חכמים במשנה (ביצה ל"ו:) לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמים בשבת ויו"ט גזירה שמא יכתוב וכ"ש שאין מגרשין בשבת ויו"ט דעיקר גט הוא בכתיבה ולהכי לא תני לה במשנה (ר"ן שם) ועוד דק"ו הוא מאלו שיש בהם מצוה דאסור כ"ש גט שאין בו מצוה כמ"ש בסי' קי"ט סעיף ח' ע"ש ובתוספתא שם שנינו גם הא דאין מגרשין בשבת ויו"ט ע"ש ואע"פ שכתבו הגט מע"ש ואינו מוקדם כגון שכתבו זמן החדש או לשלחו ע"י שליח ומ"מ התירו חז"ל אם השעה צריכה לכך כגון שהוא חולה ומחלתו תקפה עליו ורוצה לגרשה כדי לפוטרה מחליצה והגט כתוב מע"ש התירו חז"ל כשהגט ברשותו שיקנה לה אותו מקום שהגט מונח בו עם הגט ונמצא שהגט ברשותה ולא התירו לטלטלו וליתנו בידים מפני שהגט מוקצה שכל דבר שאינו ראוי בשבת הוה מוקצה והגט אינו ראוי רק לגירושין שאסור בשבת והגם שהוא ראוי לצור ע"פ צלוחיתו מ"מ הוה מוקצה דקודם שנתגרשה לא יתן אותו על תשמיש אחר לבלי לקלקלו והוה כמוקצה מחמת חסרון כיס דהיא המוקצה היותר חמורה ולכן יותר התירו לו קניין המקום שגם זה הוה שבות מטלטול מוקצה דמצינו לחז"ל שהקפידו מאד על איסור מוקצה יותר מעל שארי שבותים (ע' שבת צ"ד: ברש"י ד"ה לאפוקיה ודו"ק) ואין לשאול כיון שהתירו לו לגרש ממילא שאינו מוקצה דבאמת לא מפני שהתירו לחולה איזה דבר ישתנה דין הדבר וכל זה כשאפשר בלי טלטול הגט אבל אם א"א כגון שאינו מונח ברשותו התירו לו שיטלנו בידו ויתננו לה (גיטין ע"ז: וע"ש ברא"ש) וכתב רבינו הרמ"א שי"א דבזמה"ז דכותבין תורה שבע"פ מותר לטלטל גט בשבת שהרי ביכולת ללמוד ממנו כמה דינים ויכול ליתנו לה בכל עניין עכ"ל והקשו בזה דהא בגמ' שם המעשה היה אצל רבא וכבר הותרה בימיו לכתוב תורה שבע"פ (בד"ה) וי"ל דדעה זו סוברת דשם היה הגט מונח במקום אחר שהיה צריך להעבירו דרך רה"ר ולכן הצריך רבא הקנאת מקום ולא משום איסור טלטול (דבאמת כתב כן הרא"ש שם בשם הרשב"ם) (אף שמקורו מהמרדכי ואיהו סובר לא כן ע"ש מ"מ רבינו הרמ"א הביא זה לפי דעת הרשב"ם):

22. Our Sages taught in the Mishnah (Beitzah 36b): We do not judge, sanctify, perform chalitzah, or perform yibbum on Shabbat and Yom Tov due to the decree that one may come to write. All the more so, we do not divorce on Shabbat and Yom Tov because the essence of a get (divorce document) involves writing, and therefore it was not included in the Mishnah (Ran there). Moreover, it follows logically that if these actions, which are mitzvot, are prohibited, all the more so a get, which is not a mitzvah, as stated in Siman 119, Se'if 8. And in the Tosefta there, it is also taught that we do not divorce on Shabbat and Yom Tov. Even if the get was written before Shabbat and it is not dated earlier, such as being written for the current month or to be sent by a messenger, nevertheless, the Sages permitted it if the situation necessitates it, such as if he is ill and his illness has taken a turn for the worse, and he wishes to divorce her to exempt her from chalitzah. If the get was written before Shabbat, the Sages permitted him, if the get is in his possession, to transfer ownership of the place where the get is located along with the get to her, thus making the get in her possession. They did not permit moving it and giving it to her by hand because the get is muktzeh (set aside, prohibited to move on Shabbat), as anything not usable on Shabbat is considered muktzeh. The get is only usable for divorce, which is prohibited on Shabbat. Although it could be used to cover a bottle, it is still considered muktzeh because before the divorce, one would not use it for other purposes to avoid damaging it, making it akin to muktzeh due to monetary loss, which is the most stringent form of muktzeh. Therefore, they permitted the transfer of the place, which is also a rabbinic prohibition of moving muktzeh, as we find that the Sages were very strict about the prohibition of muktzeh more than other rabbinic prohibitions (see Shabbat 94b in Rashi s.v. Le'afukei and examine carefully). One should not ask that since they permitted him to divorce, it should not be muktzeh, for indeed, just because they permitted something to a sick person does not change the status of the object. All this applies when it is possible without moving the get. But if it is not possible, such as if it is not in his domain, they permitted him to take it by hand and give it to her (Gittin 77b and see the Rosh there). Rabbi Rema wrote that some say that nowadays, when we write the Oral Torah, it is permitted to move a get on Shabbat, for one can learn many laws from it and can give it to her in any manner. And an objection is raised, for in the Gemara there the incident was with Rava, and it was already permitted in his days to write the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Oral Torah. One can answer that this opinion holds that there the get was in a different place and needed to be transferred through a public domain, and therefore Rava required transferring the place and not because of the prohibition of moving (as indeed the Rosh there wrote in the name of the Rashbam) (even though its source is from the Mordechai and he holds otherwise, nevertheless Rabbi Rema brought it according to the opinion of the Rashbam).

סימן קלז

א. שיתירנה היתר גמור בלי שום שיור. ובו י"ג סעיפים:
התורה קראה לגט ספר כריתות ולכן צריך הגט להפריד ביניהם שלא תשאר קשורה בו בענייני אישות כלל לפיכך המגרש את אשתו ואמר לה בשעת נתינת הגט הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני שעליו תשאר באיסור א"א או אלא לפלוני דחוץ ואלא כוונה אחת להם וכן כשאמר לבד מפלוני אינו גט ואסורה להנשא ורק לכהונה נפסלת אם הוא כהן אסור להחזירה וכן אם מת אסורה לכהן דבכהונה אפילו ריח הגט פוסל כמ"ש בסי' ו' ע"ש ולהדיא אמרינן כן בש"ס (פ"ד:) ולכן אף שבירושלמי (פ"ט סוף ה"א) יש פלוגתא בזה בש"ס דילן היא הלכה פסוקה דריח הגט פוסל בכהונה (הב"ש סק"א כתב דבירושלמי איתא דאינו גט אף לכהונה ע"ש ובאמת גם בירושלמי יש מחלוקת בזה ע"ש וברשב"א שם הכוונה שנמצא מי שאינו סובר כן ודו"ק):

1. He must release her with a complete release without any reservation. There are thirteen sections on this: The Torah calls a divorce document a "book of separation," and therefore the divorce document must separate them so that she does not remain connected to him in any marital matters at all. Therefore, if a man divorces his wife and says to her at the time of giving the divorce document, "Behold, you are permitted to all men except for a certain man," whereby she would remain prohibited to that man as if she were still married, or "except for a certain man," both expressions have the same intent. Similarly, if he says "except for a certain man," it is not a valid divorce document and she is forbidden to remarry. However, regarding the priesthood, she is disqualified (from marrying a priest). If he (the husband) is a priest, he is forbidden to take her back, and if he dies, she is prohibited from marrying a priest because regarding priesthood, even the scent of a divorce disqualifies, as it is stated in Siman 6, see there. And explicitly, it is stated in the Talmud (Gittin 84b) that even though in the Jerusalem Talmud (Gittin 9:1) there is a dispute about this, in our Talmud it is a clear law that the scent of a divorce disqualifies for the priesthood (The Beit Shmuel, subparagraph 1, writes that in the Jerusalem Talmud it is stated that it is not a divorce even for the priesthood, see there. And indeed, even in the Jerusalem Talmud, there is a dispute about this, see there. And in the Rashba's commentary, it is explained that there are those who do not hold this opinion, and pay attention to this matter).

ב. הדבר הזה דחוץ מפלוני אם כתב זה בהגט הרי הגט פסול אפילו כתבו לאחר התורף ואין לו הכשר כלל כמו שיתבאר בסי' קמ"ז ואפילו אם אמר זה בע"פ קודם כתיבת התורף ג"כ פסול ואופן פסולו אם לגמרי אם ספק יתבאר שם בס"ד ולהיפך מזה אם כתב הגט כתקונו ואחרי הכתיבה קודם הנתינה אמר לה שאין רצונו להתירה לפלוני ובשעת נתינה לא הזכיר זה ואמר לה סתם הרי את מותרת לכל אדם הגט כשר לגמרי אך אם אמר לה בשעת נתינה אינו נפסל לגמרי וכיצד יעשה אמרו חז"ל שם שיטלנו ממנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם ופירשו הראשונים דצ"ל דווקא לשון זה אבל אם אומר ה"ז גיטך אינו מועיל דכיון שמקודם אמר חוץ מפלוני י"ל דגם עתה כוונתו כן ולכן צריך לומר מפורש הרי את מותרת לכל אדם כדי לעקור דבריו הראשונים (ר"ן) וכן משמע מלשון הטור אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ח דין י"ז כתב דדי באמירת ה"ז גיטך ע"ש וס"ל דלאו דווקא נקיט התנא לשון זה ואין לחשוש שכוונתו על דבריו הראשונים דא"כ למאי חזר ונטלו ממנה ובוודאי כוונתו להתירה לכל אדם:

2. If someone writes in a get (Jewish bill of divorce) the phrase "except for so-and-so," the get is invalid even if this phrase is written after the essential part of the document, and it has no validity at all, as will be explained in section 147. Even if this phrase is said verbally before the essential part is written, the get is also invalid. The manner of its invalidity, whether completely or doubtfully, will be explained there, with God's help. Conversely, if the get is written correctly and after writing but before giving it, the husband says that he does not wish to permit her to marry so-and-so, and at the time of giving the get he does not mention this and says to her generally, "You are permitted to any man," the get is completely valid. However, if he mentions this restriction at the time of giving the get, it does not entirely invalidate the get. What should be done? The Sages there have said that he should take the get back from her and give it to her again, saying, "You are permitted to any man." The early authorities explained that this specific phrase must be used, but if he says, "This is your get," it is not effective because once he said "except for so-and-so," it could be thought that this is still his intention. Therefore, it is necessary to explicitly say, "You are permitted to any man" to nullify his previous words (Ran). This is also implied by the language of the Tur. However, Maimonides, in chapter 8, halacha 17, wrote that it is sufficient to say, "This

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is your get," and he holds that the Sage's use of this particular phrase is not exclusive. There is no concern that his intention remains with his previous words; otherwise, why would he take back the get from her? It is certainly his intention to permit her to any man.

ג. ואין לשאול למה צריך ליטלו ממנה ולהחזיר לה ולאמר בשעת חזרתו הרי את וכו' ולמה לא יאמר לה בעוד שהגט בידה מנתינה ראשונה כמו בנתן לה והיא ישינה או שנתן לה בתורת שט"ח שצריך לאמר לה אח"כ הרי את וכו' וא"צ ליטלו ממנה כמו שיתבאר בסי' קל"ח וכבר שאלו זה בגמ' שם (פ"ד:) ותרצו דלא דמי לשם דבשם אין נתינתו הראשונה כלום אבל הכא הרי הועיל נתינה ראשונה שנפסלת מכהונה כמ"ש הלכך אי לאו דהדר שקיל מינה לא מהני אמירה שהרי כבר זכתה בו על פסול כהונה אבל בשם לא זכתה בו לכלום (רש"י) ואע"ג דאדרבה כיון שנתינתו הראשונה קנאתו לעניין פסול כהונה הרי הורע כחו של גט זה והיאך חוזר ומגרש בו והא אין אשה מתגרשת שני פעמים בגט אחד די"ל דוודאי אלו לא נתן לה אלא על פסול כהונה היינו אומרים כן אבל הוא הרי נתן לה שתותר לכל אדם ודבריו אלו לא נתקיימו מפני שכיון שאמר חוץ מפלוני אין זה כריתות ולפיכך לא נגמרה עדיין נתינתו הראשונה והוה כנתינה אחת אלא דכיון דמ"מ היה תועלת בהנתינה לעניין פסול כהונה לזה אינו די בלא נטילה בחזרה (למדתי זה מדברי הרשב"א בחי' שם) (וז"ש הש"ס הואיל וקנאתו לאו דווקא דאל"כ מה מועיל החזרה):

3. And one should not ask why it is necessary to take it from her and return it to her and say at the time of its return "You are hereby, etc." and why he cannot say it to her while the get is still in her hand from the first giving, similar to when he gives it to her while she is asleep or when he gives it to her as a document of loan, where it is necessary to say to her afterward "You are hereby, etc." and there is no need to take it back from her, as will be explained in Siman 138. This has already been questioned in the Gemara there (84b), and they answered that it is not comparable because in those cases the initial giving is nothing, but here the first giving was effective in disqualifying her from marrying a kohen, as it is written. Therefore, if he does not take it back from her, the declaration would not be effective since she has already acquired it for the purpose of disqualification from the priesthood. But in those other cases, she has not acquired it for anything (Rashi). And even though, on the contrary, since with the first giving she acquired it for the purpose of disqualification from the priesthood, the power of this get has been weakened, and how can he divorce her again with it, since a woman cannot be divorced twice with one get? One can answer that indeed, if he had given it to her only for the purpose of disqualification from the priesthood, we would say so, but he gave it to her to permit her to everyone, and his words were not fulfilled because he said "except for so-and-so," which is not a valid severance. Therefore, the first giving is not yet complete, and it is considered as one giving. However, since there was still some benefit in the giving concerning the disqualification from the priesthood, it is not sufficient without taking it back and giving it again (I learned this from the words of the Rashba in his commentary there). (And what the Talmud says, "since she acquired it," is not precise because if so, what benefit would there be in the return.)

ד. כל זה דווקא הוא באומר חוץ מפלוני אבל באומר ע"מ שלא תנשאי לפלוני כיון שלא אמר בלשון חוץ דהוה שיור בגט אלא בלשון תנאי הוה ככל התנאים כמו ע"מ שתתן לי מאתים זוז והגט כשר וזהו דעת הרמב"ם ורא"ש והטור דכן משמע להדיא מסקנת הש"ס (רפ"ט) ולא מיבעיא באומר ע"מ שלא תנשאי לו דלא התנה רק על נשואין אבל לעניין זנות לא תתחשב לו כא"א והרי הוא כריתות מאישותו לגמרי אלא אפילו אמר לה ע"מ שלא תבעל לו או ע"מ שלא תהי' לו דלא הותרה לזה בשום עניין מ"מ כיון שאמר בלשון תנאי אין זה שיור בגט אלא תנאי בעלמא ככל התנאים ועמ"ש בסעיף י':

4. All this applies specifically when he says "except for so-and-so," but if he says "on the condition that you do not marry so-and-so," since he did not use the language of "except," which would imply a reservation in the get (divorce document), but rather used the language of condition, it is like any other condition, such as "on the condition that you give me two hundred zuz," and the get is valid. This is the opinion of the Rambam, Ra'ash, and Tur, as is clearly implied by the conclusion of the Talmud (beginning of chapter 9). Not only in the case where he says "on the condition that you do not marry him," where he only made a condition regarding marriage but in terms of fornication, she would not be considered to him like a married woman, and thus it is a complete severance from his marriage, but even if he says to her "on the condition that you do not have intercourse with him" or "on the condition that you do not be with him," where she is not permitted to him in any way, nonetheless, since he used the language of condition, it is not a reservation in the get but merely a condition like any other conditions. See what I wrote in paragraph 10.

ה. אמנם יש מרבותינו שהחמירו בזה וס"ל דלא מוכח להדיא מהש"ס דס"ל כן להלכה גמורה וספיקא דדינא הוא בע"מ ואזלינן לחומרא (רשב"א בשם רמב"ן ורמ"ה ורי"ו) ואפילו בע"מ שלא תנשא הוה ספק ובוודאי יש לילך לחומרא באיסור א"א ולכן הבעל כשחושד לאחד שנותן עיניו על אשתו יזהר שלא יאמר דבר בשעת נתינת הגט לא בלשון חוץ ולא בלשון תנאי אלא יספר דבר זה לב"ד והם ימחו בידם שלא ישא אותה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשיגרשנה זה וגם הרמב"ם ז"ל דמכשיר בע"מ שלא תנשאי לפלוני ס"ל דזהו רק בקצב זמן עד חמשים שנה וכיוצא בזה אבל בסתמא דמשמע לעולם הגט פסול ויש חולקים עליו ויתבאר בסי' קמ"ג בס"ד:

5. However, there are some of our Rabbis who are stringent in this matter and hold that it is not explicitly proven from the Talmud that this is the definitive law. It is considered a doubtful case in matters of rabbinic law, and we follow the stringent view (Rashba in the name of Ramban, Ra'ah, and Ri'az). Even in a case where it is conditional that she should not remarry, it is a doubt, and certainly, one should be stringent regarding a prohibition related to a married woman. Therefore, if the husband suspects someone of having an interest in his wife, he should be careful not to say anything during the giving of the get (divorce document) either explicitly or conditionally. Instead, he should inform the court, and they will ensure that the person he suspects does not marry her after he divorces her. Even Rambam, who permits a condition that she should not remarry a particular person, holds that this is only for a set period, such as up to fifty years, or something similar. However, if it is indefinite, implying forever, the get is invalid. There are those who disagree with him, and it will be clarified in Siman 143 with the help of Heaven.

ו. אם פלוני זה שאמר חוץ מפלוני היה ממי שאין קדושין תופסין לו בה כגון שהיא ערוה עליו מחייבי כריתות או אפילו מחייבי לאוין שאין קדושין תופסין כעבד וכיוצא בו הגט כשר דאין זה שיור בהגט דבלאו שיורו אין להפלוני בה קדושין דכריתות לא שייך אלא בדבר שיש בה הויה (ירושלמי) ולכן אם רק יש לו בה תפיסת קדושין אע"פ שאסורה עליו בין מאיסורי כהונה כמו אלמנה לכה"ג גרושה לכהן הדיוט או זונה וחללה ובין מאיסורי כל ישראל מחייבי לאוין כמו ממזר ונתין וגר עמוני ומואבי מצרי ואדומי כיון שיש לו בה תפיסת קדושין הוה שיור והגט פסול וזהו משנה מפורשת (פ"ה.):

6. If this individual who said "except for so-and-so" regarding the get (divorce document) refers to someone with whom marriage is not valid for him, such as if she is a forbidden relative incurring karet (excision) or even a forbidden relative by a negative commandment where marriage is not valid, like a slave or similar, the get is valid. This is because this does not constitute an exclusion in the get, since without his exclusion, marriage with that individual is not valid. Excision only applies in matters where there is a possibility of a valid marriage (Yerushalmi). Therefore, if there is a possibility of a valid marriage with her, even if she is forbidden to him, whether due to priestly prohibitions, such as a widow to a High Priest, a divorcee to a regular priest, or a zonah (harlot) and chalalah (disqualified priestly lineage), or due to general prohibitions for all Jews from a negative commandment, such as a mamzer (illegitimate child) or netin (Gibeonite), or an Ammonite or Moabite convert, or an Egyptian or Edomite, since there is a possibility of valid marriage with her, it is considered an exclusion and the get is invalid. This is an explicit Mishnah (Chapter 5).

ז. ואם פלוני זה היה קטן דעתה אין קדושיו תופסין רק לכשיגדל הוה שיור והגט פסול וזהו דעת רוב הפוסקים וי"א דהיא ספק מגורשת ופלוגתא זו תלוי בגירסת הש"ס שם אם נפשטה הבעיא אם לאו וכן אם אמר לה חוץ ממי שעתיד להוולד דעדיין אינו בעולם הוה בעיא דלא אפשיטא לכל הדעות ואפילו שייר על עובר שיוולד אם יהיה זכר הוה ספק וכן אם שייר בעל אחותה דהשתא היא ערוה עליו ואם תמות אחותה ביכולתו לקחתה הוה בעיא דלא אפשיטא לכל הדעות ואינו דומה לשיור אחיו דחשיב שם במשנה דגם הוא ראוי אם זה מת בלא בנים דצריך לייבמה ולא הוה שיור וודאי דוודאי כן הוא חדא כיון שמגרשה הרי לא תוכל לבא לידי יבום ונשאר באיסור אשת אח ועוד דכיון שהוא ימות דאז הותרה לאחיו וכל ימי חייו אסורה לאחיו ממילא דאינו גט דהוה כמו ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חיי דאין זה כריתות לסוגיא אחת בש"ס (יומא י"ג:) ואף דלדינא לא קיי"ל כן כמ"ש בסי' קמ"ג מ"מ הכא גרע טפי כיון שכל ימי חייו אין זה שיור בגט משא"כ בבעל אחותה (נ"ל):

7. And if this person was of limited understanding, his betrothal does not take effect, and only when he grows up does it become valid, and the get (bill of divorce) is invalid. This is the opinion of most of the poskim (decisors of Jewish law). There are those who say that she is doubtfully divorced. This dispute depends on the version of the Talmud there, whether the question was resolved or not. Similarly, if he said to her, "except for one who is yet to be born," since he is not yet in the world, it is a question that remains unresolved according to all opinions. Even if he exempted an unborn child who would be male, it remains doubtful. Likewise, if he exempted the sister's husband, who is currently forbidden to him (as she is his wife's sister), and if the sister dies and he can marry her, it is a question that is unresolved according to all opinions. This is not similar to exempting his brother, which is considered in the Mishnah there, as he is also suitable if this one dies without children, and he must perform levirate marriage. It is not considered an exemption. Certainly, it is not considered so, because once he divorces her, she cannot come to levirate marriage and remains forbidden as his brother's wife. Furthermore, since he will die, she is then permitted to his brother, and all the days of his life, she is forbidden to his brother, hence it is not a valid get, similar

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to the condition "that you will not drink wine all my life," which is not considered a valid severance according to one Talmudic opinion (Yoma 13b). Even though we do not rule this way in practice, as I wrote in Siman 143, nonetheless here it is worse, since all the days of his life, it is not considered an exemption in the get, unlike in the case of the wife's sister. (This is my humble opinion).

ח. וכן אם אמר לה חוץ מזנותיך כלומר דלהנשא שריא אבל לזנות תהא דינה כא"א ג"כ הוה ספק כיון דעכ"ז אגידא ביה לגבי זנות או דילמא כיון דלנשואין נפרדה ממנו אין זה שיור וכן אם אמר לה חוץ משלא כדרכה ג"כ הוה ספק וכן אם אמר לה חוץ מירושתך חוץ מתרומתך חוץ מהפרת נדריך כלומר דלעניין אישות מגרשה מכל וכל אלא שמשייר שיירשנה כשתמות או אם היה כהן שתאכל בתרומה (תוס') או שיהיה ביכולתו להפר נדריה ג"כ הוה ספק וכן אם שייר חוץ משטר וביאה כלומר שלא תתקדש רק בכסף ג"כ הוה ספק דבכולהו הוה בעיא דלא אפשיטא בש"ס שם:

8. And similarly, if he said to her, "except for your adultery," meaning that she is permitted to marry, but for adultery, she would be treated as a married woman, this too is a doubt, since she is still bound to him regarding adultery. Or maybe, since for marriage she has separated from him, this is not considered a reservation. And similarly, if he said to her, "except for not in the usual manner," it is also a doubt. And similarly, if he said to her, "except for your inheritance, except for your terumah, except for the annulment of your vows," meaning that regarding the marital relationship he divorces her completely, except that he reserves the right to inherit her when she dies, or if he was a Kohen that she would eat terumah (according to the Tosefta), or that he would have the ability to annul her vows, this too is a doubt. And similarly, if he reserved "except for the document and intercourse," meaning that she would not be betrothed except with money, this too is a doubt, for all of these are questions that were not resolved in the Talmud there.

ט. ודע דבירושלמי (פ"ז ה"ג) משמע דאם גירשה ושייר לעצמו מעשה ידיה או אכילת פירותיה דמקרי כשיור בגט ולפ"ז נראה דהוה ספק ככל הספיקות שבארנו אבל בש"ס שלנו לא חשיב להו כלל והש"ס לא חשיב רק מילי דאורייתא ואפשר דמעשה ידיה ופירותיה כיון שהם רק מתקון רבנן אין זה שיור כלל ואינם אלא כתנאי ממון בעלמא וצ"ע לדינא (וע"ש בירושלמי פ"ט ה"ב בש"ק ד"ה אלא) וגם אפשר דלעניין שיור גם הירושלמי מודה דלא הוה שיור דבירושלמי שם לעניין אחר אמר לה ע"ש ומ"מ לדינא יש להחמיר:

9. And know that in the Jerusalem Talmud (Chapter 7, Halacha 3), it implies that if he divorces her and retains for himself her earnings or the consumption of her fruits, it is considered a retention in the get (divorce document). According to this, it seems that it would be a doubt like all other doubts we have explained. However, in our Talmud, this is not considered at all, and the Talmud only considers matters of Torah law. It is possible that her earnings and fruits, since they are only by rabbinic decree, are not considered a retention at all and are merely a monetary condition. Further investigation is required for the ruling (and see there in the Jerusalem Talmud, Chapter 9, Halacha 2, in Shabbat, beginning of the Halacha "but"). It is also possible that regarding retention, the Jerusalem Talmud also agrees that it is not a retention, as the Jerusalem Talmud there speaks concerning another matter. Nevertheless, for the ruling, one should be stringent.

י. וזה שכתבנו דאם שייר בזנות הוה ספק מ"מ להיפך כשייר בנשואין והתירה בזנות אין זה ספק אלא וודאי שיור (ב"ש סק"ה) דהעיקר הוא נשואין אמנם כשייר מי שהיא ערוה עליו דלא הוה שיור כמ"ש אפילו אם שייר לו בזנות דזנות שייכא ביה ג"כ לא הוה שיור (שם) דכל שיורו אינו אלא לזנות דבו לא שייך נשואין אך לפי מסקנת הש"ס שם יש הרבה להתיישב בזה (שאומר שם דילמא דאי עבר ואינסיב ועב"ש וצ"ע ודו"ק):

10. And this that we have written, that if he reserved her for licentiousness, it is a doubt; nevertheless, conversely, if he reserved her for marriage and permitted her for licentiousness, this is not a doubt but certainly a reservation (Beit Shmuel, section 5), for the primary intent is marriage. However, if he reserved someone who is forbidden to him, it is not considered a reservation, as we have written, even if he reserved her for licentiousness. For licentiousness pertains to him as well, it is not considered a reservation (ibid.), for all his reservation is only for licentiousness, since marriage does not apply to him. But according to the conclusion of the Talmud there, there is much to ponder on this (as it says there, perhaps if he transgressed and married her, and see Beit Shmuel and it requires further examination, and study it well).

יא. אמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מראובן ושמעון וחזר ונטל ממנה הגט ומסר לה ואמר לה הרי את מותרת לראובן ושמעון הרי זו ספק מגורשת דספק הוא אם כוונתו אף לראובן ושמעון או אפשר דעתה הפך הדבר דלראובן ושמעון התירה ולכל העולם אסרה (פ"ב:) ונראה דאף אם הוא אומר אח"כ איך היתה כוונתו דאינו מועיל דכן משמע בש"ס ובכל גווני הוה ספק ואע"ג דלדעת הרמב"ם פ"ח הוה גט וודאי (דפסק כאת"ל כשיטת הגאונים) מ"מ רוב הפוסקים חולקים עליו ובש"ע לא הובאה דעתו כלל דא"א להקל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

באיסור א"א נגד דעת הרבה מרבותינו הראשונים:

11. He said to her, "You are permitted to every man except Reuven and Shimon," and then he took the get (divorce document) from her and handed it back to her and said, "You are permitted to Reuven and Shimon," this constitutes a doubtful divorce. The doubt arises whether his intention was to include Reuven and Shimon, or if perhaps her understanding reversed the matter, permitting her to Reuven and Shimon and forbidding her to the rest of the world (Gittin 82b). It seems that even if he later clarifies his intention, it does not help, as this is indicated in the Talmud, and in all cases, it remains doubtful. And although according to the Rambam in Chapter 8, it is certainly a valid get (for he rules according to the 'yesh omrim' following the opinion of the Geonim), nevertheless, most poskim (decisors of Jewish law) disagree with him, and his opinion is not brought in the Shulchan Aruch at all, because it is impossible to be lenient in matters of prohibited relationships (ishut) against the opinion of many of our early authorities.

יב. ואפילו לפי דעת הרמב"ם ז"ל מ"מ אם בפעם השניה כשנתן לה אמר לה הרי את מותרת לשמעון הוה ספק דשמא לראובן לא התירה או אפשר דכוונתו גם לראובן וזה שהזכיר שמעון לבד מפני דהזכירו מקודם באחרונה וכיון שביטל דברו האחרון כ"ש הראשון ולכן הוה ספק ואפילו אמר אף לשמעון ג"כ הוה ספק אם כוונתו אף לשמעון וכ"ש לראובן או אף לשמעון מתירה בכלל כל העולם וראובן באיסורו עומד ואם אמר אח"כ במסירתו השנייה לראובן פסק הרמב"ם דלא הוה גט וודאי דרק לראובן התירה ולא לשמעון (ג"כ לשיטה הנ"ל) דדווקא כשהזכיר שמעון האחרון י"ל דבכוונתו כ"ש לראובן הראשון משא"כ להיפך אבל לדעת רוב הפוסקים הוה ספק בכולהו דיני שבארנו וכן אם במסירתו השנייה אמר אף לראובן ג"כ הוה ספק כמו באף לשמעון (תוס' שם פ"ג.) וכן משמע מהרמב"ם שם דין ח' ע"ש:

12. Even according to the opinion of the Rambam, of blessed memory, nevertheless, if at the second instance when he gave it to her he said to her, "Behold, you are permitted to Shimon," it would be a doubt, because perhaps he did not permit her to Reuven, or it is possible that his intention was also for Reuven, and he only mentioned Shimon because he had mentioned him previously. And since he nullified his last statement, all the more so the first one. Therefore, it remains a doubt. And even if he said "also to Shimon," it is still a doubt whether his intention was "also to Shimon and all the more so to Reuven," or "also to Shimon" includes everyone in the world except Reuven, who remains prohibited. And if he subsequently said in his second delivery "to Reuven," the Rambam ruled that it is not a definite divorce, because he only permitted her to Reuven and not to Shimon (even according to the above opinion), as it is only when Shimon is mentioned last that we can say his intention was all the more so for Reuven who was mentioned first, which is not the case in the reverse. However, according to most of the poskim, it remains a doubt in all the laws that we have explained. And similarly, if in his second delivery he said "also to Reuven," it is also a doubt like "also to Shimon" (Tosafot there in chapter three). This also seems to be the implication from the Rambam there in law eight, see there.

יג. אם גירשה לזמן הבא כגון שאמר לה הרי את מגורשת לאחר ל' יום ה"ז מגורשת לכשיגיע הזמן ויש בזה הרבה פרטי דינים ויתבארו בסי' קמ"ו אבל להיפך שגירשה לזמן ההוה ולא לעתיד יש בזה מחלוקת הפוסקים וז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"ח דין ט' התנה עליה ואמר היום אין את אשתי ולמחר את אשתי אינה מגורשת ואע"פ שכרת בינו לבינה היום לפיכך כותבין בגיטין מן היום הזה ולעולם עכ"ל ותקון זה איתא בגמ' (פ"ה:) ואע"ג דשם מקודם (פ"ג:) הוה בעיא ופשטוה דכיון דפסקה פסקה ומגורשת לעולם ומטעם זה באמת פסק הרא"ש ז"ל דמגורשת גמורה היא וזה שתקנו בגט מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מהאי דינא כדאמר שם זהו לשופרו של גט שלא יוציאו לעז אבל מדין גמור א"צ לזה וכן פירש"י שם מ"מ הרמב"ם ז"ל לא ס"ל כן אלא ס"ל דכיון דהש"ס קאמר לאפוקי מהאי דינא משמע דהלכה גמורה היא וכן משמע מהרי"ף ז"ל וממילא כיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים הוה ספיקא דדינא והיא ספק מגורשת וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף ה' אמר לה ה"ז גיטך והרי את מגורשת ממני היום ולמחר את אשתי ה"ז ספק מגורשת עכ"ל וכן הסכימו מראשונים (ער"ן ומ"מ שם) ויש מי שרוצה לומר דהספק הוא מפני שאין אנו יודעין היאך היתה דעתו אם לגרשה היום גירושין גמורין ולמחר יקדשנה או שלא תשאר מגורשת כלל ואין שום עיקר לדברים אלו אלא הספק הוא מפני דעות הפוסקים בסוגיות הש"ס (וזהו כוונת הב"ש סק"ח) ובירושלמי פ"ג דקדושין הל' א' מפורש כהרמב"ם ע"ש:

13. If he divorces her for a future time, for example, if he says to her, "You are divorced after thirty days," she is divorced when the time arrives. There are many detailed laws regarding this, which will be explained in Siman 146. However, in the opposite case, where he divorces her for the present time but not for the future, there is a dispute among the halachic authorities. The Rambam (Maimonides) in Hilchot Gerushin, Chapter 8, Halacha 9, writes: "If he stipulates and says, 'Today you are not my wife, and tomorrow you are my wife,' she is not divorced, even though he has severed the marital bond today. Therefore, in a get (divorce document), we write, 'from this day and forever.'" This correction is found in the Talmud (Gittin 85b). And even though earlier (on 83a) there was a question resolved that once the bond is severed, it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

severed forever, and for this reason, Rosh ruled that she is fully divorced. The phrase "from this day and forever" is included in a get to exclude this ruling, as stated there, to enhance the get so that no doubt is cast upon it. But from a strictly legal perspective, this is not necessary, as Rashi explains there. Nevertheless, the Rambam does not agree with this and holds that since the Talmud states to exclude this ruling, it indicates that this is the definitive law. This is also implied by the Rif. Consequently, since there is a dispute among the halachic authorities, it is considered a doubtful divorce. This is what Rabbi Yosef Karo wrote in the Shulchan Aruch, Even HaEzer 148:5: "If he says to her, 'Here is your get, and you are divorced from me today, and tomorrow you are my wife,' she is doubtfully divorced." This is also agreed upon by the earlier authorities (such as the Ran and the Maggid Mishneh). Some wish to say that the doubt arises because we do not know his intention—whether he intended to divorce her completely today and remarry her tomorrow, or whether she should not remain divorced at all. However, this is baseless; the doubt arises due to the differing opinions among the halachic authorities regarding the Talmudic passages. This is what the Beit Shmuel means in his commentary. Additionally, in the Jerusalem Talmud, Kiddushin, Chapter 3, Halacha 1, it is explicitly stated like the Rambam.

סימן קלח

א. **דין אופן נתינת הגט מידו לידה. ובו כ"ו סעיפים:**
אע"ג דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה אינו דומה נתינת הבעל לקבלת האשה דאלו בקבלת האשה אע"פ שלא קבלה בידה ממש אלא נתן לרשותה היא מגורשת ויתבאר בסי' קל"ט והטעם בארנו בר"ס קל"ו מדלא כתיב ובידה יתננו וידה משמע רשות כמו ויקח את כל ארצו מידו ולא בעינן רק דומיא דידה דמשתמרת לדעתה ע"ש אבל נתינתו צריך שתהא מידו ממש או מיד שלוחו שהוא כמותו ואלו הניח הגט ברשותו וא"ל טלי גט זה מרשותי אינו כלום וכך אמרו חז"ל (ע"ח.) טלי גיטך מע"ג קרקע לא אמר כלום אפילו הקרקע שלו דמדכתיב ונתן משמע להדיא שצריך שיתן ולא שתטול כמו במתן דם קדשים דחטאות דכתיב ונתן וצריך דווקא ביד כמפורש שם שיקח באצבעו וכן באשם מצורע דכתיב ונתן הכהן וצריך דווקא ביד ולא דמי לנתינת מתנות כהונה דכתיב בהו לשון נתינה כמו ונתן לכהן הזרוע וגו' דא"צ נתינה ביד דווקא דבשם פירושו לשון מתנה ולכן צריך שיעור נתינה משא"כ נתינה דגט אינו לשון מתנה דהרי גם אם כתבו על איסורי הנאה כשר (עתוס' גיטין ד'. ד"ה דילמא) וכן נתינה דדם קדשים אינו לשון מתנה ולכן צריך דווקא נתינה בידו בעצמותו של הגוף:

1. **The Law Regarding the Manner in Which a Get (Bill of Divorce) Is Transferred from His Hand to Hers. It Contains 26 Sections:**
Even though it is written, "he shall write her a bill of divorce and place it in her hand," the giving by the husband is not comparable to the receiving by the wife. For in the case of the wife's receiving, even if she did not take it directly in her hand but it was placed in her domain, she is divorced, as will be explained in Siman 139. We have explained the reason in the beginning of Siman 136, because it does not say "and he shall place it in her hand," and "her hand" implies her domain, as in "and he took all his land from his hand." We only require that it be similar to her hand, which is guarded with her knowledge, as mentioned there. However, his giving must be directly from his hand or from his agent, who is like him. If he placed the get in his own domain and said, "Take this get from my domain," it is nothing. Similarly, our Sages said (Gittin 78a), "Take your get from the ground," it is nothing, even if the ground is his. From the fact that it says "and he shall place," it clearly implies that he needs to place it, not that she should take it, as with the sprinkling of the blood of sacrifices, where it says "and he shall place" and it must be done by hand, as explained there, that he should take it with his finger. Similarly, in the guilt offering of a leper, it says "and the priest shall place" and it must be done by hand. This is not comparable to the giving of priestly gifts, where the term "and he shall give" is used, such as "and he shall give to the priest the shoulder, etc.," where it does not require giving by hand specifically, because there it means a gift. Therefore, it requires the measure of giving, which is not the case with the giving of a get, which does not mean a gift, for even if it was written on something prohibited for benefit, it is valid (as explained in Tosafot Gittin 20b, s.v. dilma). Similarly, the giving of the blood of sacrifices does not mean a gift, and therefore it specifically requires giving by hand, directly by the body.

ב. ויש בזה שאלה גדולה והרי נתבאר בס"ס קל"ו שהתירו לשכ"מ לגרש בשבת ע"י הקנאת רשות במקום שהגט מונח בתוכו ותקנה הרשות עם הגט כאחת וגמ' מפורשת היא (רפ"ח) והרי לא נתן בידו ואין לומר דזהו רק מדרבנן ובשכ"מ הקילו דהא להדיא אמרו חז"ל דטלי גיטך מע"ג קרקע לא אמר כלום הרי דמן התורה הוא וכן מבואר מכל הפוסקים ורבותינו בעלי התוס' כתבו שם בהך דהקנאת רשות דזה לא דמי לטלי גיטך מע"ג קרקע דכיון שהגט בא מרשות הבעל לרשותה הוי כאלו נתנו לה עכ"ל וצ"ע דאטו רשותה עדיף מידה והרי אם לקחה בידה מרשותו אינו מועיל ואיך יועיל מה שבא לרשותה מרשותו וצ"ל בכוונתם דכיון שהרשות עצמו בא לרשותה עם הגט עדיף ממה שלקחה בידה מרשותו והרשות לא נכנס לידה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(וכוונתם שהרשות בא לרשותה):

2. And there is a significant question regarding this matter. It has already been clarified in Siman 136 that they permitted a person on their deathbed to divorce on Shabbat by transferring ownership of the domain where the get (divorce document) is placed, and the domain is transferred along with the get as one. This is explicitly stated in the Gemara (beginning of chapter 8), and indeed, it is not handed directly to him. One cannot say that this is only rabbinically ordained and that they were lenient for a person on their deathbed, as our sages explicitly said that if someone says "take your get from the ground," it is not valid, which implies this is a Torah law. This is also clarified by all the poskim (decisors of Jewish law). And our rabbis, the Tosafists, wrote regarding this matter of transferring ownership of the domain that this is not similar to "take your get from the ground" because since the get goes from the husband's domain to her domain, it is as if he gave it to her. End of quote. And this needs investigation, because is her domain better than her hand? For if she takes it into her hand from his domain, it is not effective, so how would it be effective for it to come into her domain from his domain? We must say that their intention is that since the domain itself comes into her domain along with the get, it is better than if she had taken it into her hand from his domain, where the domain itself did not enter her hand (and their intention is that the domain comes into her domain).

ג. וטעם הדבר כן הוא דבאמת יש לדקדק למה גזרה התורה כן שרשותה יהא כידה ורשותו אינו כידו אלא וודאי דגם רשותו הוה כידו וזה שאינו מועיל שתטול מרשותו הוא מטעם שהתורה גזרה שהוא יתן לה הגט ולא שהיא תטול ממנו ולכן כשהרשות נמסר לרשותה ביחד עם הגט הרי הוא נותן לה את הרשות עם הגט ביחד והוה כנתן בידו דרשותו הוה כידו דהא מטעם זה אינו מועיל אפילו לקחה מידו או מגופו אם לא עשה הוא מעשה נתינה כגון שקירב גופו או ידו אליה והכל הוא מטעם דבעינן שיתן ולא שתקח בעצמה כמו שיתבאר לפנינו בס"ד (והפ"י שם נשאר בצ"ע בדברי התוס' ע"ש:)

3. And the reason for this is indeed so, for we must scrutinize why the Torah decreed that her domain be like her hand, while his domain is not like his hand. Rather, it is certain that his domain is also like his hand. The reason it does not help if she takes from his domain is because the Torah decreed that he must give her the get (divorce document) and not that she should take it from him. Therefore, when the domain is transferred to her domain together with the get, it is as if he gave her the domain along with the get, and it is as if it was given into her hand because his domain is like his hand. For this reason, it does not help even if she took it from his hand or his body unless he performed an act of giving, such as bringing his body or hand closer to her. And all this is because we require that he give and not that she take for herself, as will be explained before us with God's help (and the Pnei Yehoshua there remains in question regarding the words of Tosafot, see there).

ד. אפילו היה הגט מונח ע"ג ידו והיא עומדת אצלו ונטלה הגט מידו אינו גט כיון שהוא לא סייע בנטילתו מטעם שבארנו דבעינן שהוא יתן ולא שהיא תטול אבל אם קירב ידו אליה הוה גט שהרי עשה מעשה בקריבת ידו והוה כנתינה ויש מי שאומר דקריבת ידו בלבד אינו מועיל דבעינן קריבת ידו וגם שיסייע בנטילתה (ב"ח) ובאמת יש מחלוקת הראשונים בזה דהרשב"א והר"ן כתבו דכשמקרב לה ידו ונוטלתו הוה גט (רפ"ח ע"ש) והרא"ש (שם סי' ה') כתב דלפיר"ח אם היתה ידו פתוחה וקירבה אליה ונטלתו לא הוי גיטא דבעינן תרתי שיסייענה בנטילתה וגם שיקרב הגט אליה ע"ש:

4. Even if the get (bill of divorce) was placed on his hand and she was standing next to him and took the get from his hand, it is not a valid get because he did not assist in giving it, as we explained that we require him to give it and not her to take it. However, if he brought his hand close to her, it is considered a valid get since he performed an action by bringing his hand close, which is like giving it. There is an opinion that just bringing his hand close is not sufficient, as we require both bringing his hand close and assisting in her taking it (Bach). In truth, there is a dispute among the early authorities on this matter. The Rashba and Ran wrote that when he brings his hand close to her and she takes it, it is a valid get (refer to chapter 88). The Rosh (ibid, section 5) wrote that according to the Ri, if his hand was open and he brought it close to her and she took it, it is not a valid get because we require both that he assists in her taking it and that he brings the get close to her, as discussed there.

ה. וביאור הדברים בטעם מחלוקתם נ"ל דהנה התורה גזרה שהוא יתן לה את הגט ולא שתטול ממנו כמ"ש וכ"כ הרמב"ם בפ"א דין י"ב ולכן צריך שיעשה מעשה נתינה ואותם שמכשירים בקריבת ידו ס"ל דזהו מעשה בגופו במה שקירב גופו אליה והפוסלים ס"ל דקירוב הגוף לא מקרי מעשה ויש ראיה לזה ממה שאמרו חז"ל (ספג"ה וזבחים ק"ה:) דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי וממילא דקריבה לא הוה כמעשה והמכשירים יסבורו דאף שאין זה מעשה מ"מ נתינה מקרי ורבינו הב"י נראה דס"ל לעיקר כדעת הרא"ש ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5. And the explanation of the matter regarding the reasoning behind their dispute, it seems to me, is as follows: The Torah decreed that he must give her the get (divorce document) and not that she should take it from him, as it is written. Similarly, the Rambam wrote in Chapter 1, Law 12. Therefore, it is necessary that an act of giving be performed. Those who validate the proximity of his hand hold that this constitutes an act with his body by bringing his body closer to her. However, those who invalidate it hold that the proximity of the body is not considered an act. There is proof for this from what our Sages said (Sifri Chapter 5 and Zevachim 105b) that a deficiency in proximity is not considered a deficiency in action, and consequently, proximity is not considered an act. Those who validate it argue that even though it is not an act, it is still considered giving. Our master, the Beit Yosef, seems to fundamentally hold the opinion of the Rosh, see there.

ו. וכן אם היתה ידו סגורה והגט בתוכה ופתח הוא ידו ונטלתו מתוכה אפ"ה אינו גט דהגם שהוא סייע בנטילתו בפתיחת ידו כיון שלא קירב גופו אליה כן פסקו הטור והש"ע סעיף א' וזהו לכל הדעות והטעם דאע"ג שעשה מעשה בגופו מ"מ אין זה מעשה בהגט וסוף סוף הגט לקחתה היא אבל אם פתח ידו וקירב גופו אליה ממילא שהפתיחה היא מעשה בגט מפני התקרבותו אליה וזהו דברי הרא"ש שהבאנו דבעינן תרתי שיסייענה בנטילתה וגם שיקרב הגט אליה עכ"ל ור"ל שיסייענה בנטילתה שיפתח ידו אך זה אינו מעשה להגט וכיון שקירב ידו אליה ממילא דהפתיחה הוה מעשה בהגט:

6. And similarly, if his hand was closed with the get (bill of divorce) inside it, and he opened his hand and she took it from inside, even so it is not a valid get. For although he assisted in her taking it by opening his hand, since he did not bring his body closer to her, it is ruled by the Tur and the Shulchan Aruch, Section 1, that this is not a valid get according to all opinions. The reason is that although he performed an action with his body, nevertheless, this is not considered an action with the get itself, and in the end, she is the one who took the get. However, if he opened his hand and brought his body closer to her, then the opening is considered an action with the get due to his proximity to her. And this is the opinion of the Rosh that we mentioned, which requires two conditions: that he assists her in taking it and also that he brings the get closer to her. The intention is that he assists her in taking it by opening his hand, but this alone is not considered an action with the get. And since he brought his hand closer to her, it follows that the opening of the hand is considered an action with the get.

ז. כתב רבינו הב"י בסעיף א' ואם הגט תחוב לו תחת חגורתו על מתניו וצמצם מתניו ונתחלחלו והטה עצמו לה ונטלתו קרי ביה שפיר ונתן אבל אם צמצם מתניו ולא הטה עצמו אליה או שהטה עצמו ולא צמצם מתניו לא הוה נתינה ויש מי שאומר שאם היה קשור (הגט) על ידו או על יריכו והרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו ואמר לה ה"ז גיטך ה"ז גט עכ"ל:

7. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 1: If the get (divorce document) is stuck under his belt on his waist, and he tightens his waist and it becomes loosened, and he leans towards her and she takes it, it is considered as if he gave it to her. But if he tightens his waist without leaning towards her, or if he leans towards her without tightening his waist, it is not considered a giving. And there is an opinion that if the get was tied to his hand or his thigh, and he bends towards her with his body or extends his hand until she pulls the get off him and he says to her, "This is your get," it is considered a valid get.

ח. ביאור הדברים דוודאי מאי דכתיב ונתן הוא לאו דווקא בידו וה"ה אם נתן לה באחד משארי איברי הגוף ג"כ הוה נתינה דאיזה חילוק יש בזה ולכן כשהגט תחוב תחת חגורתו אם צמצם מתניו ולא הטה עצמו אליה אף שעשה מעשה בגופו אין זה מעשה בהגט כמו פתיחת ידו שנתבאר וכן אם הטה עצמו ולא צמצם מתניו הוה רק קריבה ולא מעשה וזהו כידו פתוחה וקירב עצמו אליה דאינו מועיל לדעת הרא"ש אבל אם צמצם מתניו וגם הטה עצמו אליה הוה כיד סגורה ופתחה וקירב ידו אליה דהוה נתינה וכל זה הוא לדעת הרא"ש וממילא דלדעת הרשב"א מודה להרא"ש בצמצם מתניו ולא הטה עצמו אבל בהטה עצמו אליה ולא צמצם מתניו ס"ל דהוה נתינה כמו בקירב ידו ביד פתוחה שנתבאר וממילא דכן הדין בגט קשור על ידו או על יריכו והרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו דזהו כמו קירב ידו ביד פתוחה דלהרשב"א הוה נתינה ולהרא"ש לא הוה נתינה ומבואר דהיש מי שאומר שהביא חולק גם על הטה עצמו ולא צמצם מתניו אבל על צמצם ולא הטה לא פליג וזה שלא כתב דעת היש מי שאומר על הטה עצמו ולא צמצם מתניו ולמה לו לצייר דין זה בהיה קשור על ידו או על יריכו משום דזהו לשון הרמב"ם ז"ל כמו שנתבאר וס"ל דהרמב"ם ס"ל כהרשב"א ולכן כתבו בלשון הרמב"ם ז"ל ומזה נלמוד גם על דין דהטה עצמו ולא צמצם מתניו דדא ודא אחת היא:

8. Explanation of the matter: Certainly, what is written "and he shall place it" is not specifically meant to be in his hand, and the same applies if he placed it with any other part of the body; it is also considered placing, for what difference does it make? Therefore, when the get (divorce document) is stuck under his belt, if he tightens his belt and does not lean himself towards her, even though he performed an action with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

his body, it is not considered an action with the get, like opening his hand as explained. And similarly, if he leaned himself but did not tighten his belt, it is merely an approach and not an action. This is like having an open hand and bringing himself closer to her, which does not help according to the Rosh. But if he tightens his belt and also leans himself towards her, it is like a closed hand that opens and brings his hand towards her; this is considered placing. And all of this is according to the Rosh. Consequently, according to the Rashba, he agrees with the Rosh if he tightens his belt and does not lean himself. But if he leans himself towards her and does not tighten his belt, he holds that it is considered placing, like bringing his hand closer with an open hand as explained. Consequently, the same law applies when the get is tied on his hand or on his thigh, and he bends towards her with his body or tilts his hand until she pulls the get from him. This is like bringing his hand closer with an open hand; according to the Rashba, it is considered placing, and according to the Rosh, it is not. It is explained that there is an opinion that argues even on leaning himself without tightening his belt, but on tightening without leaning, he does not argue. This is why he did not write the opinion of "some say" on leaning himself without tightening his belt. And why should he depict this law when it is tied on his hand or thigh? Because this is the language of the Rambam, as explained. And it appears that the Rambam holds like the Rashba, and therefore it is written in the language of the Rambam. From this, we also learn about the law of leaning himself without tightening his belt, that both are the same.

ט. וז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"א דין י"ב גט שהיה מונח על הארץ וא"ל טלי גיטך מע"ג קרקע ונטלתו או שהיה קשור על ידו או על יריכו ושלפתו ממנו אע"פ שא"ל אחר שבא לידה ה"ז גיטך אינו גט שנאמר ונתן בידה ולא שתקח היא מעצמה והרי לא נתן לה לא הוא ולא שלוחו אבל אם הרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו וא"ל ה"ז גיטך ה"ז גט עכ"ל ומזה למד רבינו הב"י שדעתו כדעת הרשב"א ז"ל כמ"ש וכן תפס הטור בדעת הרמב"ם ע"ש:

9. And these are the words of the Rambam, may his memory be blessed, in Chapter 1, Law 12: A get (bill of divorce) that was lying on the ground and he said to her, "Take your get from the ground," and she took it, or it was tied to his hand or his thigh and she pulled it off from him, even though he said to her after it came into her hand, "This is your get," it is not a valid get, as it is stated, "and he shall place it in her hand," and not that she should take it by herself. And behold, neither he nor his agent gave it to her. But if he inclined his body to her or extended his hand until she pulled the get off from him and he said to her, "This is your get," it is a valid get. End of quote. And from this, our teacher the Beit Yosef learned that his opinion is like that of the Rashba, may his memory be blessed, as he wrote, and so did the Tur hold in the opinion of the Rambam, see there.

י. וכתב הטור אבל אם אוחז הגט בראש האחד ומושיטו לה והיא לקחה אותו בראש השני הוה גט עכ"ל כלומר אפילו לדעת הרא"ש והטעם דהא איכא תרתי מעשה בגוף הגט בזה שאוחזו בראש האחד וגם קירב הגט אליה במה שמושיטו לה ורבינו הב"י בספרו הגדול ס"ל דזה מקרי רק קירוב ולא מעשה בהגט ולכן כתב שם דס"ל להטור דאפילו לשיטת הרא"ש דבעי תרתי ה"מ היכא דצריכה לתרתי אבל אם אינה צריכה סיוע לנטילתה כגון הא בקירוב בלבד סגי ובש"ע לא הזכיר מזה דבר ולפ"ז קשה מנ"ל דהרמב"ם סובר כהרשב"א דילמא בדין שלו גם הרא"ש מודה דא"צ סיוע בנטילתה (ב"ח) מיהו יש לומר דבקשור על ידו וודאי צריך סיוע כיון שקשור (ב"ש סק"ב) אבל באמת דבריו תמוהים דבמה שאוחזו בראש האחד כדי שתקחנו בראש השני הוה סיוע בנטילתו ואיכא תרתי (ב"ח) ולא דמי להיה הגט מונח בידו הפתוחה דלא עשה שום מעשה בהגט אבל באחזו בראשו שפיר הוה סיוע ומקרי מעשה בהגט ועוד דלפמ"ש אינו תלוי כלל במה שצריך סיוע או א"צ סיוע אלא דכך הוא עיקר הדין דבקריבה בלבד לא מקרי נתינה (ובפרט שהבאנו בסעיף ה' ראיה ברורה מהש"ס דקריבה לא מקרי מעשה ע"ש):

10. And the Tur writes: "But if he holds the get (bill of divorce) by one end and extends it to her, and she takes it from the other end, it is considered a valid get." End of quote. This means, even according to the Rosh, the reason being that there are two actions involving the get itself in this case: he holds it by one end and also brings the get closer to her by extending it. Our Rabbi, the Beit Yosef, in his major work, holds that this is considered only as bringing it closer and not as an action involving the get. Therefore, he wrote there that according to the Tur, even according to the Rosh, who requires two actions, this is only in a case where she needs assistance to take it. But if she does not need assistance for taking it, such as in this case where bringing it closer alone suffices. And in the Shulchan Aruch, this matter was not mentioned. According to this, it is difficult to understand from where it is known that Rambam holds like the Rashba. Perhaps, in his own ruling, even the Rosh would agree that no assistance is needed in taking it (Bach). However, it can be said that if it is tied to his hand, it certainly needs assistance because it is tied (Beit Shmuel, subparagraph 2). But in truth, his words are puzzling. For by holding it by one end so that she takes it from the other end, it is considered assistance in taking it, and there are two actions (Bach). This is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

comparable to the case where the get is placed in his open hand, where he did no action involving the get. But by holding it by one end, it is indeed considered assistance and an action involving the get. Moreover, according to what has been written, it does not depend at all on whether assistance is needed or not, but rather this is the fundamental law: that bringing it closer alone is not considered giving. (Especially since we brought clear evidence from the Talmud in section 5 that bringing it closer is not considered an action, see there).

יא. יש מי שרוצה לפרש דברי הטור שאוחז הגט בראשו האחד ומושיט לה לתוך חלל ידיה וקודם שהניח הגט מידו אחזתו בראש השני באופן שאפילו לא לקחתו היה הגט בידה ע"פ נתינתו (ת"ג) וא"א לומר כן דא"כ נתינה גמורה היא ומאי קמ"ל ואיזה עניין הוא לדינים שנתבארו שכולם הם נתינות גרועות אלא וודאי גם זה נתינה גרועה היא ואלמלי נטילתה בקצה השני לא היה הגט מגיע לידה שהוא אחזו בראשו האחד ולא על חלל ידיה וכן תפסו מפרשי הטור וכן עיקר (והת"ג רוצה לתרץ בזה דברי הב"י וא"א לומר כן דהא הב"י אומר דכאן ליכא אלא קריבה בלבד ע"ש ולהת"ג נתינה גמורה היא):

11. Some interpret the words of the Tur to mean that he holds one end of the get (divorce document) and extends it into the hollow of her hands, and before he releases the get from his hand, she grasps the other end, so that even if she does not take it, the get is in her hand by virtue of his giving it (Tur 503). However, it cannot be said this way, for if so, it is a complete giving, and what is the Tur teaching us? What relevance does this have to the cases previously explained, which are all inferior forms of giving? Rather, it is certain that this too is an inferior form of giving, and if she had not taken hold of the other end, the get would not have reached her hand, as he holds one end and not over the hollow of her hands. This is also how the commentators of the Tur understand it, and this is the main interpretation (and the Tur 503 wants to reconcile the words of the Beit Yosef this way, but it cannot be said so, for the Beit Yosef states that here there is only proximity and not a complete giving, as explained there, while according to the Tur 503, it is a complete giving).

יב. הדבר פשוט דבטלי גיטך מע"ג קרקע וכן בכל הדינים שנתבארו שאין זה נתינה צריך הבעל ליטול הגט מידה בחזרה וליתן לה נתינה גמורה ולאמר בשעת נתינה ה"ז גיטך ובמקום שאמרנו דהוה נתינה כמו בידו סגורה ופתחה וקירב היד וכן בצמצם מתניו והטה הגוף אליה או למאן דסובר דקירוב בלבד מהני אפילו לא אמר לה בשעה שקירב היד או הגוף ה"ז גיטך אלא אחר שנטלתו לגט ג"כ מועיל דאמירת ה"ז גיטך מהני גם אחר שבא הגט לידה (ר"ן פ"ח) אמנם זה שנתבאר בסי' קל"ו דבעסוקים בעניין גט אין האמירה מעכב כלל דאפילו נתן לה בשתיקה הוה גט אין זה רק בנתינה גמורה ולא בהנתינות הגרועות שנתבארו (שם) והטעם פשוט דבשלמא כשנתן לה ממש מידו לידה ודיברו על עסקי גט שפיר הוה כאמירת ה"ז גיטך אבל בנתינה גרועה כמו בצמצם מתניו והטה גופו ונטלתו אין הדבר מוכיח על גמרו של גט ושמא עשה כן לצחוק בעלמא ולכן אם אמר מפורש אחרי קבלתה ה"ז גיטך מוכח שהיה גמרו של גט אבל בלא דיבר כלום אין המעשה מוכיח על העסק בעניין הגט שכוונתו במעשה זו לשם גמרו של גט ומ"מ למעשה יש להחמיר גם בלא דיבר כלום ובנתינות גרועות כשעסוקים בעניין הגט (עב"ש סק"א ולפמ"ש גם להרמב"ם י"ל כן מצד הסברא ולמעשה הוה כספק גרושה ודו"ק) ודע דיש מי שרוצה לומר בטלי גיטך מע"ג קרקע דלא אמר כלום דמ"מ לכהונה נפסלת דלא גרע מריח הגט שפוסל לכהונה (באה"ט בשם מהרי"ל וכ"כ בכנה"ג) ויש מי שאומר דבידו סגורה ופתחה והטה ידו אליה א"צ אמירה ומהני עסוקין באותו עניין וזה שנתבאר שצריך אמירה דווקא זהו רק בצמצם מתניו וקירב גופו (ב"ש סוף סק"ב) וא"א לומר כן דלפי הטעם שבארנו כל שאינה נתינה גמורה צריך אמירה דווקא דבלא אמירה אין ראיה שכוונתו לגמור נתינת הגט וכן כתבו מגדולי האחרונים (עפ"ת סק"ב בשם ב"מ וג"מ) ורק למעשה יש להחמיר ולדונה כספק גרושה (גם מה שרצה הב"ש לעשות טה"ד בראה"ש צ"ע):

12. The matter is clear that if one declares "Your get is null" when it is placed on the ground, and similarly in all the laws that have been clarified where this does not constitute a giving, the husband must take the get back from her hand and give it to her again with a complete giving and say at the time of giving, "This is your get." And in a case where we have said that it is considered a giving, such as when her hand was closed and she opened it and brought her hand near, or when he tightened his loins and leaned his body towards her, or according to the opinion that mere closeness is effective—even if he did not say to her at the time he brought his hand or body closer, "This is your get," but said it after she had taken the get, it is still effective, for the statement "This is your get" is effective even after the get has come into her hand (Ra"n, Chapter 8). However, what has been clarified in Siman 136, that when they are engaged in matters of the get, the statement is not essential at all, and even if he gave it to her in silence, it is still a get, this is only with a complete giving and not with the deficient givings that have been clarified (there). And the reason is clear, for when he gave it to her directly from his hand to hers and they were discussing the matters of the get, it is indeed like saying "This is your get." But in a deficient giving, such as when he tightened his loins and leaned his body and she took it, the action does not prove the finality of the get, and perhaps he did it in jest. Therefore, if he explicitly said after she received it, "This is your get," it proves that it was the finality of the get. But if he did

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not say anything, the action does not prove that it was intended as the finality of the get, and in any case, in practice, one should be stringent even if he did not say anything, and in deficient givings when they are engaged in matters of the get (Avnei Shoham, Siman 1, and according to what I have written, even the Rambam would agree with this reasoning, and in practice, it should be treated as a doubtful divorcee, and pay attention carefully). Know that there are those who want to say that if one declares "Your get is null" when it is placed on the ground, it is as if he said nothing, yet in any case, she is disqualified for the priesthood, for it is no less than the smell of the get which disqualifies for the priesthood (Bach in the name of Mahari"l, and so wrote Knesses HaGedolah). And there are those who say that if her hand was closed and she opened it and he leaned his hand towards her, there is no need for a statement and being engaged in that matter is effective. And what has been clarified, that a statement is specifically needed, is only in the case where he tightened his loins and brought his body closer (Beit Shmuel, end of Siman 2). And one cannot say so, for according to the reason we have explained, in any deficient giving, a statement is specifically needed, for without a statement, there is no proof that his intent was to finalize the giving of the get. And so wrote the great authorities (Atzei Tzvi, Siman 2, in the name of Bais Meir and Ginas Veradim). And in practice, one should be stringent and treat her as a doubtful divorcee (and what Beit Shmuel wanted to attribute to a scribal error in the Rosh requires further investigation).

יג. דבר פשוט הוא דכשהבעל נותן הגט לידה צריך למשוך ידו מהגט ולא לאחוז בו דאם עדיין אוחז בקצהו עדיין הוא אדוק בהגט ואין זה כריתות ולכן אמרו חז"ל (ע"ח:) בגט שקשור בו חוט או משיחה ונתן לה הגט והחוט נשאר בידו אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו כלומר שהחוט חזק וכשימשוך בחוט ימשך הגט אחריו אינה מגורשת דאין זה כריתות ואם לאו כלומר שהחוט חלוש ודק ואם ימשוך את הגט תנתק החוט והגט ישאר בידה ה"ז מגורשת ולא חשיב כאוגד הגט בידו דהא החוט אינו מהגט ואין בכחו למשוך הגט אחריו והוי כריתות:

13. It is obvious that when the husband gives the get (divorce document) into her hand, he must withdraw his hand from the get and not hold onto it. For if he still holds onto its edge, he is still attached to the get, and this is not a proper severance. Therefore, our Sages said (Gittin 78b) regarding a get that is tied with a string or cord, and he gives her the get while the string remains in his hand, if he can pull it and bring it back to himself—meaning that the string is strong and when he pulls the string, the get follows —it is not a valid divorce, for this is not a proper severance. But if not—meaning that the string is weak and thin, and if he pulls the get, the string will break and the get will remain in her hand—then she is divorced, and it is not considered as if he is holding the get. For the string is not part of the get and does not have the power to pull the get after him, and it is a proper severance.

יד. ויש בענין זה דעות לראשונים די"א דדווקא אם הגט כבד והחוט דק כל כך שאפילו הגט מונח בידה ולא קפצה ידה תנתק החוט בהמשכו דאז היא מגורשת אבל אם בעת שידה פתוחה ימשך הגט אחר החוט אלא שקפצה ידה אחר שנתן לה הגט אינו מועיל ואין זה נתינה והטעם דהא בשעת נתינה היה יכול לנתקו ומה שקפצה ידה עשתה בעצמה וה"ל כטלי גיטך מע"ג קרקע וי"א דמקרי שפיר נתינה כיון שהוא התחיל בנתינה קרינא ביה שפיר ונתן אע"פ שהיא גמרה הנתינה (שני הדעות הם בראב"ש ור"ן ורשב"א אבל בתוס' לא הובא רק דעה האוסרת ע"ש וכ"כ הק"נ שם):

14. There are differing opinions among the early authorities regarding this matter. Some say that it is specifically when the get (divorce document) is heavy and the string is so thin that even if the get is placed in her hand and she does not close her hand, the string will break upon pulling it. In this case, she is considered divorced. But if the get would follow the string when her hand is open, and she only closed her hand after he gave her the get, it is ineffective and is not considered a valid giving. The reason is that at the time of giving, it could have been pulled away, and her act of closing her hand was done by herself, making it akin to "take your get from the ground." Others say that this is indeed considered a proper giving since he initiated the giving, it is properly termed "and he gave," even though she completed the giving. (These two opinions are found in the Rosh, Ran, and Rashba, but in Tosafot, only the prohibitive opinion is mentioned. See there, and so too is it written in the Kesef Mishneh there.)

טו. ויש להסביר טעם שני הדיעות דהדיעה המתרת ס"ל דלא גריעא מנתינות הגרועות שנתבארו כגון שצמצם מתניו והטה גופו ולקחה הגט שכל עיקר הלקיחה עשתה היא וכשר וכ"ש שבכאן הרי נתן לתוך ידה כל הגט והיא רק גמרה הנתינה והאוסרים יחלקו דבכאן גרע טפי דכיון שכל זמן שהוא יכול למשוך הגט אצלו אין זה כריתות כלל ונמצא דעד שקפצה ידה לא שייך למקרי נתינה כלל וא"כ כשקפצה ידה הרי עשתה כל מעשה הנתינה ואינו דומה לצמצם מתניו והטה גופו שבעת שלקחה את הגט הרי הוא עושה מעשה בצמצום והטיה משא"כ בעת קפיצת ידה אינו עושה כלום וגם אינו דומה לאומר לאשה ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום דחלות הגירושין הוא לאחר ל' יום והרי אז לא נתן לידה ובהכרח צ"ל כיון שקודם ל' יום נתן לה מקרי גם עתה נתינה דבשם קודם הל' יום היתה נתינה גמורה ולכן אף שיש הפסק

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בנתים מ"מ כשיגיע הזמן והגט בידה מגורשת ע"י נתינה הראשונה אבל הכא מתחלה לא היה נתינה כלל דכל זמן שידה פתוחה יכול לנתקו וכשקפצה ידה הרי היא עשתה כל הנתינה (רא"ש):

15. There is a need to explain the reasoning behind the two opinions. The opinion that permits holds that it is not worse than the deficient forms of delivery that have been explained, such as if he tightened his belt and leaned his body, and she took the get (divorce document). Since the primary act of taking was done by her, it is valid. All the more so in this case where he placed the entire get into her hand, and she merely completed the act of giving. Those who prohibit would argue that in this case it is worse, because as long as he can pull the get back to himself, it is not considered as giving at all. It turns out that until she closed her hand, it cannot be called giving at all. Therefore, when she closed her hand, she performed the entire act of giving. This is not similar to the case where he tightened his belt and leaned his body, where at the moment she took the get, he was performing an action by tightening and leaning. In contrast, at the moment she closed her hand, he was not doing anything. It is also not similar to the case where a man says to a woman, "This is your get, but you will not be divorced by it until after thirty days," where the effect of the divorce happens after thirty days, and at that time he did not place it in her hand. It must be said that since he gave it to her before the thirty days, it is considered giving even now. In that case, before the thirty days, it was a complete giving. Therefore, even if there is an interruption in between, when the time arrives and the get is in her hand, she is divorced by the initial giving. However, here initially there was no giving at all because as long as her hand was open, he could retract it. When she closed her hand, she performed the entire act of giving. (Rosh)

טז. והנה הרא"ש והטור הסכימו לדברי האוסרים וממילא ע"פ רוב בגיטין שלנו הכתובים על נייר אם רק יש חוט דק קשור בהגט והיא בידו אינו גט דהרי וודאי יכול להמשיכו אצלו ומה שתקפוץ ידה אינו מועיל כמ"ש אם לא שתהיה ידה קפוצה והוא יתחוב הגט לתוך ידה בחוזק עד שאם ימשוך החוט תנתק דאז היא מגורשת (תוס' שם) שהרי הוא עשה כל הנתינה והיא לא עשתה כלום:

16. Behold, the Rosh and the Tur agreed with the words of those who prohibit, and consequently, according to most of our gittin (divorce documents) which are written on paper, if there is only a thin thread tied to the get and it is in her hand, it is not a get. For certainly, he can pull it back to himself, and the fact that she holds it tightly does not help, as it is written, unless her hand is clenched, and he thrusts the get into her hand with force, so that if he pulls the thread, it would break. Then she is divorced (Tosafot there), for he performed the entire act of giving, and she did nothing.

יז. ולכן כתבו כל רבותינו שמאד צריך ליזהר בנתינת גט שתהא יד האשה פתוחה עד שיניח כל הגט בידה והוא לא יאחוז בקצהו ואח"כ תקפוץ ידיה דאם תקפוץ ידיה קודם שהניח מלאחוז בקצהו של גט הוה כמו גט בידה ומשיחה בידו דאינו גט ומ"מ כתבו התוס' והמרדכי דבדיעבד כשר כה"ג דלא גרע מצמצם מתניו והטה גופו שנתבאר ע"ש ויש להסתפק בדבריהם אם כתבו כן מפני דס"ל לדינא כדיעה המתרת בקפצה ידה והחוט בידו שנתבאר ולפ"ז לפי פסק הרא"ש והטור גם בדיעבד פסול או אפשר שאפילו לדיעה האוסרת התירו בזה:

17. Therefore, all our Rabbis have written that one must be very careful when giving a get (bill of divorce) to ensure that the woman's hand is open until the entire get is placed in her hand, and he should not hold onto its end. Only afterwards should she close her hand. If she closes her hand before he has completely placed the get and is still holding onto its end, it is as if the get is in her hand and the string is in his hand, which does not constitute a valid get. Nevertheless, the Tosafot and the Mordechai wrote that in such a case, the get is valid after the fact (bediavad), as it is no worse than if he had tightened his belt and leaned his body, which has been clarified there. It is questionable whether they wrote this because they hold according to the opinion that permits if she closed her hand and the string is in his hand, as has been explained. According to the ruling of the Rosh and the Tur, even after the fact it would be invalid. Or it might be that even according to the opinion that prohibits, they allowed it in this case.

יח. והנה לכאורה נראה דאין זה רק לדעת המכשירים דלפי הסברא אין הפרש בין זל"ז אבל לפ"ז קשה דהרי הרא"ש והטור סוברים כהפוסלים ואיך כתב הטור דכשהבעל אוחז בראשו האחד והיא בקצה השני ומושיטו לה הוה גט כמ"ש בסעי' י' הרי זהו ממש דין זה דכשהיא אחזה בקצה השני הרי עדיין ראשו האחד בידו ואין זה כריתות וכשהניח מידו הראש האחד וקבלתו הרי היא עשתה כל מעשה הנתינה ואיך מגורשת ובאמת רבינו הב"י בספרו הגדול תמה בזה ונראה דמשום הכי השמיט דינו של הטור בש"ע ורבינו הרמ"א בספרו ד"מ חילק בין אם היתה הקפיצה מרצון הבעל ובין שלא לרצונו דאם היתה ברצונו הוה נתינה ולפ"ז יכול להיות דמ"ש התוס' והמרדכי דבדיעבד כשר הוה גם לדעת האוסרים וע"פ זה כתב בש"ע סעיף ב' וז"ל וכל זה לא מיירי אלא שקפצה ידה בלא רצון הבעל אבל אם הבעל מצוה לה לקפוץ ואפילו הושיט לה הגט והיא לקחה אותו בצד השני הוה גט עכ"ל אך סברתו תמוהה דכיון דהטעם דבכה"ג לא הוה נתינה א"כ מה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מועיל רצונו לזה:

18. It would seem at first glance that this is only according to the opinion of those who permit it, since logically there is no difference between them. However, according to this, it is difficult because the Rosh and the Tur hold like those who invalidate it. And how did the Tur write that when the husband holds one end and she is at the other end and he extends it to her, it is considered a valid get (as written in section 10)? This is exactly the same law that when she holds the other end, one end is still in his hand and this is not considered a severance. And when he releases his end and she receives it, she has performed the entire act of giving, so how is she divorced? Indeed, our teacher, the Beit Yosef, in his great book, is puzzled by this. It seems that for this reason he omitted the Tur's ruling in the Shulchan Aruch. Our teacher, the Rema, in his book Darkei Moshe, distinguishes between whether the grabbing was with the husband's consent or without his consent, because if it was with his consent, it is considered giving. According to this, it could be that what Tosafot and the Mordechai wrote—that it is valid after the fact—also applies according to those who invalidate it. Based on this, it is written in the Shulchan Aruch, section 2: "All of this only applies when she grabbed without the husband's consent. But if the husband instructed her to grab, and even if he extended the get to her and she took it from the other end, it is a valid get." However, this reasoning is perplexing because if the reason that in such a case it is not considered giving, then what does his consent help?

יט. ולענ"ד נראה לחלק בין זל"ז דבאמת אם נאמר דהנתינה לידה הוה דווקא שתהא ידה פתוחה עד שיסלק ידו מהגט ולא שתאחוז בראשו השני בעוד שהוא אוחז בראשו האחר כל כי האי מילתא ה"ל לחכמים לבאר דהא רוב נתינות כן הוא כשזה נותן לזה זה אוחז בקצה החפץ וזה אוחז בקצה השני והנותן מסלק ידו לאחר שתפסו המקבל בידו ובאצבעותיו אלא וודאי דזה מקרי נתינה טובה דכיון דכל זמן שהוא אוחז בקצה הגט לא מקרי נתינה כלל ועדיין מקרי שהגט בידו וכשמסלק ידו חלה אז הנתינה וסילוק היד היא היא עצמה הנתינה כדרך העולם משא"כ כשהגט קשור בחוט וכל הגט הוא בידה ואינו מועיל מפני החוט הקשורה בו בוודאי אינו מועיל מה שיניח החוט מידו אחרי קפיצת ידה דבעצם הגט לא נתחדש כלום ולפ"ז דברי הטור אין סותרים זא"ז ולפ"ז גם דברי התוס' והמרדכי א"ש גם לדעת האוסרים דלא דמי זל"ז והרי התוס' לא זכרו כלל דעת המתירים ואף שיש שרוצים לדחוק בדבריהם שהביאו שני הדיעות מ"מ המעין יראה לעינים שאינו כן (וכ"כ הק"נ אות כ"ט) וגם הב"ח כתב כמעט כעין סברא זו לתרץ דברי הטור ע"ש (ודברי הב"ש לא נתבררו אצלי) ומ"מ למעשה יש להחמיר באיסור א"א ובמקום עיגון אולי יש להקל דהא אף אם לא נאמר כן הרי יש לנו דיעות רבותינו המקילים גט בחוט בקפיצת ידה ויש לנו דעת רבינו הרמ"א דברצון הבעל שפיר הוה נתינה ומהרמב"ם אין הכרע לזה (ע"ש פ"ה הט"ז):

19. In my humble opinion, it seems appropriate to distinguish between these two cases. Indeed, if we say that the placement into her hand requires that her hand be open until he removes his hand from the get (bill of divorce), and not that she should hold one end of it while he holds the other end, then certainly the Sages should have clarified this. For most transfers occur in such a manner: when one person gives to another, this one holds one end of the object and the other holds the other end, and the giver removes his hand after the receiver has grasped it with his hand and fingers. Therefore, it is certainly called a valid giving, because as long as he holds one end of the get, it is not called giving at all, and it is still considered in his hand. When he removes his hand, the giving takes effect, and the removal of the hand itself is the act of giving as per common practice. This is not the case when the get is tied with a string, and the entire get is in her hand, and it does not help because of the string tied to it. Certainly, it does not help if he releases the string from his hand after she grasps it, because essentially, nothing has changed in the get. According to this, the words of the Tur do not contradict each other. According to this, the words of the Tosafot and Mordechai are also understandable, even according to those who prohibit, for these cases are not similar. And the Tosafot did not mention the opinion of those who permit at all, and even though some want to force their view that they brought both opinions, nevertheless, a careful examination will show that this is not the case (as the Ketzot HaChoshen writes in section 29). Also, the Bach wrote almost similar reasoning to reconcile the words of the Tur (see there). (The words of the Beit Shmuel are not clear to me.) Nevertheless, in practice, one should be stringent regarding the prohibition of a married woman, but in a case of potential agunah (a woman unable to remarry), perhaps one can be lenient. For even if we do not say so, we have many of our Rabbis' opinions who are lenient regarding a get tied with a string when she grasps it, and we have the opinion of Rabbi Moshe Isserles (Rema) that with the husband's consent, it is indeed considered a valid giving. From the Rambam, there is no conclusive proof regarding this (see there, chapter 5, law 16).

כ. נתן לה הגט כשהיא ישנה אין הגט נגמר דאע"ג דלא בעינן דעתה מ"מ צריכה לדעת שנתגרשה והיא גרייעא מחרשת דחרשת יודעת לשמור את גיטה אבל ישנה אין בה דעת כלל (רא"ש פ"ח ס"ד) ולכן אינו גט

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עד שתנער משנתה ויאמר לה ה"ז גיטך וא"צ ליטלו ממנה ולהחזירו לה דהא הנתינה היתה מידו אלא שאינו מועיל בעת שאינה בדעתה ועתה שהיא בדעתה ויודעת שזהו גט צריך רק לומר לה שמגרשה אך צריך שיהא הגט בידה בעת שנעורה ואומר לה ואם אין הגט בידה בשעה שנעורה אינו גט עד שיטלנו מידה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה ה"ז גיטך וכן מסתבר דמה שנתן לה בעת שנתה אינה נתינה כיון שנפל מידה בשעה שנעורה (שם) אבל שתטלנו בעצמה בעת שנעורה לא מהני כיון שנפל מידה בשנתה (טור) וכשלא נפל מידה בעת שנתה א"צ רק לאמר לה ה"ז גיטך ובלא זה אינו מועיל אפילו אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה אינו כלום אפילו העדים אמרו לה אח"כ אינו מועיל כיון שהיא היתה ישנה וכן אפילו דיבר עמה על עסקי גיטה קודם שנתה אינו כלום (ב"י):

20. If he gives her the get (bill of divorce) while she is asleep, the get is not finalized. For although we do not require her consent, she still needs to be aware that she is being divorced. And she is in a worse state than a deaf-mute woman, for a deaf-mute woman knows how to guard her get, but a sleeping woman has no awareness at all (Rosh, Chapter 8, Section 4). Therefore, it is not a valid get until she wakes up from her sleep and he tells her, "This is your get." There is no need to take it from her and give it back to her, for the giving was done by his hand. However, it does not take effect while she is unaware, and now that she is aware and knows that this is a get, he only needs to tell her that he is divorcing her. But it is necessary that the get be in her hand when she awakens and he tells her. If the get is not in her hand when she awakens, it is not a valid get until he takes it from her and gives it back to her and says, "This is your get." This seems logical, for the giving to her while she was asleep is not considered a giving since it fell from her hand when she woke up (ibid). However, if she takes it herself when she wakes up, it does not help, since it fell from her hand while she was asleep (Tur). And if it did not fall from her hand while she was asleep, he only needs to say to her, "This is your get," and without this, it is not effective. Even if he said to the witnesses, "See the get that I am giving her," it is nothing, even if the witnesses tell her afterward, it is not effective since she was asleep. Similarly, even if he talked to her about the matter of her get before she slept, it is nothing (Beit Yosef).

כא. נתן הגט לשלוחה אפילו היא ישנה בעת קבלתו ה"ז גט כיון שהשליח ניעור והוא כמותה דאל"כ בכל שליח לקבלה היינו צריכים לדעת שהיא נעורה בעת קבלתו ולא מצינו זה בשום מקום (ער"ן שם) אבל אם נתן לה הגט בחצירה כשהיא ישנה י"א דלא הוה גט דחצר משום ידה איתרבאי וצריכה להיות ניעורה כבקבלת ידה ועוד דצריך חצר המשתמרת לדעתה ועוד דכל שאין לה יד אין לה חצר (רשב"א רפ"ח) וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ג' ומ"מ יש חולקים בזה (שם בשם רבו) דבאמת חצר איתרבאי גם משום שליחות כדאיתא בש"ס דלא גרע משליחות (ב"מ י"ב) וחצר המשתמרת לדעתה וודאי דצריך ויכול להיות משתמרת לדעתה גם בעת שנתה שהוא מוקף ונעול והמפתח אצלה וגם לא שייך בזה לומר שאין לה יד דהא יש לה יד כשתנער וביכולתינו להקיצה משנתה ולא דמי לשוטה (כנ"ל בטעם החולקין וע"ש) ויש להחמיר כשני הדיעות (אמנם בב"מ שם מבואר ברש"י דבגט הוא רק משום ידה ע"ש):

21. If he (the husband) gave the get (divorce document) to her agent, even if she is asleep at the time of its receipt, it is still a valid get since the agent is awake and he is considered as her. Otherwise, for every agent of receipt, we would need to ensure that she is awake at the time of receipt, and we do not find this requirement anywhere (Ran there). However, if he gave her the get in her courtyard while she is asleep, some say it is not a valid get, since the courtyard is considered an extension of her hand, and she needs to be awake as if she were receiving it in her hand. Additionally, the courtyard needs to be guarded with her knowledge, and furthermore, without her hand, there is no courtyard (Rashba, end of chapter 8). This is also the ruling of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in paragraph 3. Nevertheless, there are those who disagree (there in the name of his teacher), arguing that in truth, the courtyard is also considered an agent, as stated in the Talmud, and it is not inferior to an agent (Bava Metzia 12). Certainly, the courtyard must be guarded with her knowledge, and it can be guarded with her knowledge even while she is asleep if it is enclosed and locked with the key in her possession. Moreover, it is not applicable to say that she does not have a hand since she will have a hand when she awakens, and we can wake her from her sleep. It is not comparable to an insane person (as the reasoning of those who disagree is explained there). One should be stringent according to both opinions (although in Bava Metzia there it is explained in Rashi that for a get, it is only considered due to her hand, see there).

כב. שנו חכמים במשנה (ע"ח.) אמר לה כנסי שט"ח זה קראה והרי היא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך ואפילו דיברו תחלה על עסקי הגט אינו מועיל (ר"ן) דבלא דיברו גם בלא אמירת שט"ח אינו כלום (שם) ופירשו בש"ס (נ"ה.) דאם אמר מקודם להעדים ראו גט שאני נותן לה ונתן לה בפניהם ואמר לה כנסי שט"ח ה"ז מגורשת וטעם הדבר פירשו הראשונים ז"ל דלאו משום דבעינן דעתה אלא כיון דא"ל כנסי שט"ח זה חיישינן שמא באמת לא היתה כוונתו לשם גט ואין דעתו לגרשה בנתינה זו אבל כשאמר לעדים מקודם ראו גט שאני נותן לה נתברר הדבר שנתן לה לשם גט שתתגרש מיד בנתינה זו ומה שאמר לה כנסי שט"ח זה משום כיסופא שלא תתבייש ומיד שנודע לה שזהו גיטה ה"ז מגורשת ואפילו לא היו עסוקים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מקודם בעניין הגט:

22. The Sages taught in the Mishnah (78a): If he said to her, "Take this document," and she read it and found that it was her get (divorce document), it is not a valid get until he says to her, "This is your get." Even if they had initially spoken about the matter of the get, it is ineffective (Ran), because without speaking about it or without saying "document," it is nothing (ibid.). The Talmud explains (55a) that if he first said to the witnesses, "See this get that I am giving her," and then gave it to her in their presence and said to her, "Take this document," she is divorced. The reason for this, the earlier authorities explained, is not because her intention is needed, but because when he says, "Take this document," we are concerned that perhaps his intention was not truly for it to be a get, and he does not intend to divorce her with this giving. However, when he first told the witnesses, "See this get that I am giving her," it clarifies that he gave it to her with the intent of it being a get so she would be divorced immediately upon this giving. The reason he said to her, "Take this document," was to avoid embarrassment, and once it becomes known to her that this is her get, she is divorced, even if they had not previously been involved in the matter of the get.

כג. ומדברי הרמב"ם ז"ל בפ"א דין ט' למדנו טעם אחר לזה וז"ל שם ומניין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות אבל אם נתנו לה בתורת שט"ח או מזוזה וכו' אינו גט ואם א"ל אח"כ הרי הוא גיטך ה"ז גט אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר וא"ל כנסי שט"ח זה ה"ז כשר שהרי הודיע את העדים שנותנו בתורת גירושין וזה שאמר שט"ח מפני שנכלם ממנה עכ"ל וכן איתא בספרי (דברים פיסקא רס"ט) ונתן בידה ושלחה מביתו עד שיאמר לה זה גיטך מכאן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כנסי שטר וכו' קוראה והרי היא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך ע"ש:

23. And from the words of the Rambam of blessed memory in Chapter 1, Halacha 9, we learn another reason for this, and thus he writes there: "And from where do we know that he must give it to her specifically as an act of divorce? As it is stated: 'a scroll of severance, and he shall place it in her hand' - he must give it to her as a scroll of severance. But if he gave it to her as a promissory note or a mezuzah, etc., it is not a get (divorce document). And if he subsequently said to her, 'Behold, this is your get,' it is a get. If he said to the witnesses, 'See, this is a get that I am giving to her,' and then said to her, 'Take this promissory note,' it is valid because he informed the witnesses that he is giving it as a get, and the reason he called it a promissory note is because he was embarrassed before her." End quote. And similarly, it is stated in the Sifrei (Deuteronomy, Pisqa 269): "And he shall place it in her hand and send her away from his house - until he says to her, 'This is your get.' From here they said, if one throws a get to his wife and says to her, 'Take this document,' etc., and she reads it and it is her get, it is not a get until he says to her, 'This is your get.'"

כד. ונ"מ בין טעם הקודם לטעמו של הרמב"ם דלטעם הקודם הוה ספק גירושין דלא ידעינן אם היתה כוונתו לשם גירושין או לא ולטעם הרמב"ם אפילו היתה כוונתו אינו מועיל עד שיאמר בפירוש לה או להעדים שנותנו בתורת גירושין וגזה"כ הוא ולמעשה פשיטא שיש להחמיר כדעה ראשונה ואולי דרשא דספרי היא אסמכתא בעלמא דכמה דרשות בספרי שהם רק אסמכתא (עתוס' שבת צ"א.) ומיהו כל הדינים שם שבאותה פיסקא בספרי כולם הם מן התורה ע"ש:

24. The practical difference between the previous reason and the reasoning of the Rambam is that, according to the previous reason, it is a doubtful divorce since we do not know whether his intention was for the sake of divorce or not. According to the Rambam, even if his intention was clear, it does not help until he explicitly tells her or the witnesses that he is giving it as a divorce, and this is a scriptural decree. In practice, it is clear that one should be stringent according to the first opinion. Perhaps the teaching from the Sifrei is merely an asmakhta (a scriptural support), as there are many teachings in the Sifrei that are only asmakhta (as Tosafot, Shabbat 91a). Nonetheless, all the laws in that section of the Sifrei are from the Torah.

כה. י"א שזה שמועיל כשאמר לעדים ראו גט שאני נותן לה אינו אלא כשלא אמר להם בפניה אבל אם אמר להם בפניה ואח"כ נתן לה ואמר כנסי שט"ח זה אינה מגורשת וודאי שהרי ראינו שאינו בוש מפניה לומר לה שיתן לה גט זה וכיון שאח"כ אמר לה שהוא שט"ח אולי ביטל דבריו הקודמים ולא נתן לה לשם גט שתתגרש בו עתה ולא עוד אלא שאינו מועיל גם אם יחזור ויאמר לה הא גיטך דחיישינן שמא ביטלו להגט ואינו חוזר ומגרש בו כמ"ש בסי' קמ"א ואינו דומה למ"ש בא"ל כנסי שט"ח ולא אמר מקודם להעדים דמועיל כשיאמר ה"ז גיטך דהתם תלינן שמפני הבושה אמר כן ואין חוששין לביטולו של גט אבל הכא הרי אין לו בושה ואולי בטולי בטליה לגמרי (ב"ש סק"ח) ולכן דיניה דהאי גיטא שצריכה גט שני ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט מזה ומזה ופסולה מכהונה כשמת ולא נתן לה גט אחר (טור בשם הרמ"ה):

25. Some say that the effectiveness of telling witnesses "See the divorce document that I am giving her" only applies if he did not say this to them in her presence. However, if he said it to them in her presence and afterward gave it to her and said, "Accept this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

promissory note," she is not divorced. This is certainly the case, for we see that he is not ashamed to tell her that he is giving her this divorce document. Since he later told her that it is a promissory note, perhaps he nullified his earlier statement and did not give it to her as a divorce document to effect her divorce now. Furthermore, it does not help even if he subsequently says to her, "Here is your divorce document," because we fear that he nullified the divorce document, and he is not using it to divorce her, as we explained in chapter 141. This is not similar to the case where he said, "Accept this promissory note," and did not first tell the witnesses, where it is effective if he says afterward, "This is your divorce document," because there we assume that he said so out of embarrassment, and we do not worry about the nullification of the divorce document. But here, there is no embarrassment, and perhaps he completely nullified it (Beit Shmuel, section 8). Therefore, the law regarding this divorce document is that she needs a second divorce document, and if she accepted betrothal from another man, she needs a divorce document from both men, and she is disqualified from marrying a Kohen if they die without giving her another divorce document (Tur in the name of the Ramah).

כו. כשאמר לה כנסי שט"ח דאינו מועיל עד שיאמר לה ה"ז גיטך כמ"ש א"צ ליטול הגט מידה ולחזור וליתנו לה דהא נתינה מעלייתא הואי אלא שלא ביאר שמגרש אותה ומ"מ וודאי שצריך להיות הגט בידה או ברשותה כשחוזר ואומר לה ה"ז גיטך דהוא עיקר חלות הגט וי"א דדווקא כשא"ל מקודם כנסי שט"ח זה א"צ ליטול ממנה ולמסור לה דלא נתן לה רק לפקדון אבל אם אמר לה זכי בשט"ח זה וקנתה לה בנתינה הקודמת לצור ע"פ צלוחיתו אינו מועיל מה שיאמר לה אח"כ ה"ז גיטך אא"כ נטלו מידה וחזר ונתן לה (שם) ואמר לה ה"ז גיטך ואע"ג שזכתה בו הרי נתרצית ליתן לו בחזרה:

26. When he said to her, "Take this document of debt," it does not take effect until he says to her, "This is your get [divorce document]," as it is stated. There is no need to take the get from her hand and give it back to her, for it was a proper giving; it was only that he did not clarify that he was divorcing her. Nevertheless, the get must certainly be in her hand or in her possession when he subsequently says to her, "This is your get," for that is the main act of the get taking effect. And some say that specifically when he previously said, "Take this document of debt," there is no need to take it from her and give it to her again, for he only gave it to her for safekeeping. But if he said to her, "Acquire this document of debt," and she acquired it through the previous giving for the purpose of using it, it does not help if he subsequently says to her, "This is your get," unless he takes it from her hand and gives it back to her (there) and says to her, "This is your get." And even though she had acquired it, she consented to give it back to him.

סימן קלט

א. דין קבלת הגט לידה או לרשותה. ובו נ"ג סעיפים:
זה שכתוב בתורה ונתן בידה לאו דווקא ידה דה"ה כשבא הגט לחיקה או לחצירה או לשלוחה שעשתה דידו כידה וכך אמרו חז"ל (רפ"ח) ידה אין לי אלא ידה גגה חצירה וקרפיפה מניין ת"ל ונתן מכל מקום דיד היינו רשות כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו כמ"ש בר"ס קל"ו ובירושלמי שם יליף לה מדכתיב שני פעמים ונתן בפרשה של גט ע"ש ואע"ג דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה שהוא אוכל פירות מכל נכסיה וא"כ עדיין הגט ברשותו הוא כבר שאלו זה בגמ' שם ותרצו דגיטה וחצירה באין כאחד כלומר ע"י הגט באה לה הרשות עם הגט כאחד וראיה לזה דהא גם עבד יוצא בשטר ואיך משתחרר בקבלת השטר לידו והרי יד עבד כיד רבו אלא דגיטו וידו באין כאחד וה"נ גיטה וחצירה באין כאחד ודווקא חצר של נכסי מלוג אבל חצר שהכניסה לו בנכסי צ"ב אין הגט נגמר דעדיין מחוסר גובייגא (ב"ש וב"ח) ואם זרק לה לחצר צ"ב נ"ל דהוה ספק מגורשת דיכול לומר טול חצירך וגיטך:

1. The laws regarding the acceptance of the get into her hand or her possession. There are 53 sections in this: The phrase written in the Torah, "and he shall place it in her hand," is not to be taken literally as only her hand. The same applies if the get reaches her lap, her courtyard, or to her agent whom she has appointed, making his hand like her hand. This is what our Sages said (beginning of chapter 8): "Her hand" implies only her hand, but from where do we derive her roof, her courtyard, and her enclosed yard? The verse states, "and he shall place it," in any case. "Hand" here means possession, as it is written, "and he took all his land from his hand," as mentioned at the beginning of section 136. The Jerusalem Talmud derives this from the fact that "and he shall place it" is written twice in the section of the get. Even though anything a woman acquires, her husband acquires (since he eats the fruits of all her property), thus the get is still in his possession, this question has already been asked in the Talmud, and they answered that her get and her courtyard come simultaneously. This means that through the get, the possession of the courtyard comes to her together with the get. Evidence for this is that a slave also goes free with a deed, and how can he be freed by receiving the deed into his hand? For the hand of a slave is like the hand of his master. Rather, his deed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and his hand come simultaneously, and here too, her get and her courtyard come simultaneously. This applies specifically to a courtyard of Nichsei Melug, but a courtyard that she brought to him as Nichsei Tzon Barzel, the get is not completed because it still lacks collection (Beit Shmuel and Beit Chadash). If he threw it into a courtyard of Nichsei Tzon Barzel, it seems to me that she is doubtfully divorced, for he can say, "Take your courtyard and your get."

ב. וכתב הרמב"ם רפ"ה דאחד חצירה הקנויה לה או חצירה המושכרת או שאולה לה הכל רשותה היא ומשיגיע גט לרשותה נתגרשה עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע ואע"פ שאמרו חז"ל (פסחים ו'.) דשכירות אינו קניין גמור כמכירה מ"מ לעניין שיקנה לו המקום איזה חפץ בתוך משך ימי שכירותו וודאי דקניא ומשנה מפורשת היא (מע"ש פ"ה מ"ט) שביכולת לקנות בחצר המושכר לו כל מה שמונח שם ומקנין לו (ערש"י ב"מ י"א: ד"ה ומקומו) וכן מוכח מכמה מקומות ויש מי שהקשה הא הרמב"ם פסק בפ"ו משכירות בחצר המושכר שהזבל שבחצר קונה המשכיר ע"ש אמנם כבר בארנו בס"ד בח"מ סי' שי"ג סעיף ו' דרק לעניין זבל הדין כן מפני הטעמים שנתבארו שם ולא לעניין אחר והדבר פשוט דלעניין קניינים רשות המושאל והמושכר קונה הכל (וכ"כ שם הקצ"ח ודברי הש"ך שם צ"ע ובזה מתורץ כל מ"ש הב"מ ע"ש ודו"ק):

2. And the Rambam wrote in the beginning of Chapter 5 that whether it is her courtyard that she owns, or a courtyard that is rented or borrowed by her, it is all considered her domain. Once the get (divorce document) reaches her domain, she is divorced. This is the end of his words. Similarly, it is written in the Tur and Shulchan Aruch. And even though the sages said (Pesachim 6a) that rental is not a complete acquisition like sale, nevertheless, regarding acquiring an item in the rented place during the period of the rental, it certainly acquires, and it is explicitly stated in the Mishnah (Ma'aser Sheni Chapter 5, Mishnah 9) that it is possible to acquire in the rented courtyard anything placed there, and it acquires for him (according to Rashi in Bava Metzia 11b, s.v. "and its place"). This is also proven from several places. Someone raised an objection that the Rambam ruled in Chapter 6 of Rental that in a rented courtyard, the manure in the courtyard is acquired by the landlord. However, we have already explained with the help of Heaven in Choshen Mishpat, Siman 313, Section 6, that this is only regarding manure due to the reasons explained there, and not regarding other matters. It is clear that regarding acquisitions, the domain of the borrower and the renter acquires everything. (And the Ketzos HaChoshen also wrote similarly there. The words of the Shach there require further study. And with this, all that the Bais Meir wrote is resolved. Refer there and examine carefully.)

ג. החצר יש בו שני קניינים מטעם יד ומטעם שליחות ואמרו חז"ל (ב"מ י"ב.) דהגט כיון שהוא חוב לה א"א שיקנה מטעם שליחות דלא ניחא לה שיהא שלוחה וקונה מטעם יד וכיון שהקניין מטעם יד צריך שיהא כידה שתהא עומדת אצל החצר ויהיה משתמר לדעתה דומיא דיד שלה ולכן כתבו הטור והש"ע בד"א שהיתה עומדת בחצירה והוא משתמר לדעתה אבל אם אינה עומדת שם אע"פ שהוא משתמר לדעתה אינה מגורשת עכ"ל הטור משום דבעינן דומיא דידה כמ"ש ואע"ג דכשהיא עומדת שם ממילא דמשתמר לדעתה ולמה להו למימר והוא שמשתמר לדעתה ובאמת הרמב"ם שם לא הזכיר זה די"ל דמשכחת לה שהחצר גדול והיא במזרח החצר והגט במערב ואינו משתמר לדעתה (ב"י) ודווקא בחצר שאין לו מחיצות אבל ביש לו מחיצות הרי מקרי משתמר לדעתה אפילו בכה"ג ויש לזה ראיה מש"ס (ת"ג ובזה מתורץ קושית הט"ז ודו"ק):

3. The courtyard has two modes of acquisition, through the principle of "hand" and through the principle of "agency." The Sages said (Bava Metzia 12a) that regarding a bill of divorce, since it is a detriment to her, it cannot be acquired through the principle of agency, as it is not agreeable to her to be her own agent. Therefore, it is acquired through the principle of "hand." And since the acquisition is through the principle of "hand," it must be like her hand, meaning she must be present in the courtyard and it must be guarded with her awareness, similar to her hand. Therefore, the Tur and the Shulchan Aruch wrote: "When is this the case? When she is standing in her courtyard and it is guarded with her awareness. But if she is not standing there, even though it is guarded with her awareness, she is not divorced," as the Tur wrote, because we require it to be similar to her hand, as explained. And even though when she is standing there it is automatically guarded with her awareness, why did they need to state "and it is guarded with her awareness"? In truth, the Rambam did not mention this, because we can find a case where the courtyard is large, and she is in the east of the courtyard and the bill of divorce is in the west, and it is not guarded with her awareness (Beit Yosef). This specifically applies to a courtyard without partitions, but if it has partitions, it is considered guarded with her awareness even in such a case. There is proof for this from the Talmud (Gittin 77b), and this resolves the question of the Taz. Pay close attention to this.

ד. וזה שכתבו שהיתה עומדת בחצירה הרמב"ם ז"ל כתב בצד חצירה ע"ש וכן הוא לשון הש"ס שם וגם לשון זה יש לפרש בצד חצירה ומבפנים אבל בחוץ אינו מועיל ודעה זו הביא המגיד משנה בפי"ז מגזילה דין ח' ורבינו הרמ"א כתב כן בח"מ סי' ר' סעיף א' ע"ש ויש לתמוה על רבינו הב"י שבשם כתב בצד החצר וכאן כתב כלשון הטור ואולי בגט ראה להחמיר ומיהו לדינא כיון דרוב דעות ס"ל דאפילו מבחוץ בצד החצר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוה קניין בגט ג"כ אין לחוש לדעה האחרת רק לחומרא (ועתוס' עירובין צ"ב: ד"ה אשה ועת"ג שהקשה בזה ול"ק ע"ש ודו"ק):

4. And this that they wrote that she was standing in her courtyard, the Rambam, of blessed memory, wrote "beside her courtyard" there, and similarly is the language of the Talmud there. Also, this language can be interpreted as "beside her courtyard and from the inside," but outside it does not help. And this opinion was brought by the Maggid Mishneh in Chapter 17 of Laws of Theft, law 8; and our teacher, the Rema, wrote thus in Choshen Mishpat, siman 200, seif 1, there. And it is astonishing regarding our teacher, the Beit Yosef, who wrote "beside the courtyard" there, and here he wrote as the language of the Tur. And perhaps in the case of a get (divorce document) he saw fit to be stringent. However, practically speaking, since the majority of opinions hold that even from outside, beside the courtyard, it is considered an acquisition regarding a get, there is no need to be concerned with the other opinion except as a stringency (and see Tosafot Eruvin 92b, s.v. "Isha", and the Terumat HaDeshen who questioned this and there is no difficulty, see there and study it well).

ה. כיון שהטעם דבגט הוה חצר משום יד ולא משום שליחות משום דחוב הוא לה כמ"ש ולכן בעינן שתעמוד בהחצר היה מקום לומר דכשמבקשת הגט ואומרת שזכות הוא לה וזרק לה הגט בחצירה המשתמרת לדעתה תהא מגורשת אף כשאינה עומדת בהחצר ותיהוי כי מתנה דקונה בכה"ג משום דבמתנה יש לחצר דין שליחות ומ"מ פסקו הראשונים דגם בכה"ג בעינן עומדת בחצירה משום דעיקר גירושין חוב הוא לאשה ואף שמחזרת להתגרש חיישינן שמא חזרה בה (רשב"א ור"ן שם) והכי איתא בירושלמי מיהו למעשה בכה"ג נראה דהוה ספק גירושין:

5. Since the reason for a get (divorce document) involving a courtyard is because it is considered like her "hand" and not because of agency, as it is a disadvantage for her, as we have stated, and therefore she must be present in the courtyard. One might say that when she requests the get and says that it is to her benefit, and the get is thrown into her protected courtyard with her knowledge, she should be divorced even if she is not in the courtyard, and it should be like a gift that she acquires in such a manner, because in the case of a gift, the courtyard has the status of agency. Nevertheless, the early authorities ruled that even in such a case, she must be present in the courtyard because the essence of divorce is a disadvantage for the woman, and even if she desires the divorce, we are concerned that she might change her mind (Rashba and Ran there). This is also stated in the Jerusalem Talmud. However, in practice, in such a case, it seems it would be a doubtful divorce.

ו. ודע שהפוסקים כתבו דבמקום יבם אם זרק לה גט לחצר המשתמרת לדעתה ולא עמדה בצדה דהוה ספק גירושין דקרוב לומר דניחא לה וזכות הוא לה ודינה כמתנה (ר"ן ומ"מ שם) משמע מדבריהם דשלא במקום יבם וודאי אינה מגורשת האמנם י"ל דלאו דווקא נקטי וה"ה בכל גט שיש ספק שמא ניחא לה וזה שנקטו כמקום יבם משום דבש"ס מיבעיא לה לעניין אחר (ספט"ו דיבמות) אי אמרינן דזכות הוא לה ע"ש ויראה לי שזה הוא דעת רבינו הב"י בסעיף ג' שכתב נתנו בחצרה שלא מדעתה ואינה עומדת בצד חצרה ה"ז ספק מגורשת עכ"ל והקשו עליו האחרונים דספק זה אינו אלא במקום יבם ולדברינו א"ש דזיל בתר טעמא דאולי גם בגט זה ניחא לה ואיך נקיל באיסור א"א מיהו אם ידעינן וודאי שאין רצונה להתגרש גם הוא מודה שאינה מגורשת ואיהו בסתם גט מיירי ולכן וודאי יש להחמיר דאולי ניחא לה בגט זה:

6. And know that the poskim (decisors of Jewish law) wrote that in the case of a yavam (a man bound by levirate marriage), if he throws her a get (divorce document) into a guarded courtyard with her knowledge, and she is not standing beside it, it is a case of doubtful divorce. It is close to saying that it is satisfactory to her and it is a merit for her, and its law is like a gift (Ran and Maggid Mishneh there). It is implied from their words that in the absence of a yavam, she is certainly not divorced. However, it could be said that this is not specifically stated, and the same law would apply to any get where there is doubt whether it is satisfactory to her. The reason they mentioned the case of a yavam is because the Talmud discusses it in a different context (Chapter 16 of Yevamot) whether we say it is a merit for her. And it seems to me that this is the opinion of Rabbeinu Beit Yosef in Section 3, where he wrote that if it was given in her courtyard without her knowledge and she is not standing beside her courtyard, it is a doubtful divorce. And the later authorities questioned him, saying that this doubt is only in the case of a yavam. According to our understanding, it makes sense since we follow the rationale that perhaps even in this get it is satisfactory to her. And how can we be lenient in the prohibition of a married woman? However, if we know for certain that she does not want to be divorced, he also agrees that she is not divorced. And he (Beit Yosef) is referring to a standard get, and therefore it is certainly necessary to be stringent, as perhaps this get is satisfactory to her.

ז. כתב הטור בשם הרמ"ה דצריכה לעמוד בחצירה בעת שנותן הגט לתוכה אבל אם זרק לה הגט בחצירה ואח"כ באה לשם וא"ל ה"ז גיטך אע"פ שהגט עדיין מונח שם אינה מגורשת עד שתטלנו משם ויאמר לה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בעת שתטלנו ה"ז גיטך דנתינה הראשונה לאו כלום הוא (ב"ש סק"ג) או עד שיטלנו משם ויתן לה להתגרש בו דבעינן שתהא סמוכה להחצר בשעת נתינת הגט לתוכו ובשעה שאומר לה הא גיטך וכן במקום שאמרנו דגיטה וחצרה באין כאחד בעינן שתהא עומדת בהחצר בשעת נתינה ואם היתה בשעת נתינת הגט ובשעה שאמר הא גיטך אע"ג שבאמצע הלכה משם וחזרה לית לן בה וטעמא דהא מילתא דבעינן דומיא דידה וכשם שידה אצלה בין בשעת נתינה ובין בשעת אמירה כמו כן צריך החצר להיות (ב"ח) אבל באמצע לית לן בה כיון שענייני הגט אינם אלא בשעת נתינה ובשעת אמירה:

7. The Tur wrote in the name of the Ramah that she needs to be standing in the courtyard when the get (bill of divorce) is given into it. But if he threw the get into her courtyard and afterward she came there and he said to her, "This is your get," even though the get is still lying there, she is not divorced until she takes it from there and he says to her at the time she takes it, "This is your get," because the first giving is nothing (Beit Shmuel, section 3). Alternatively, until he takes it from there and gives it to her for her to be divorced with it, we require that she be near the courtyard at the time of the giving of the get into it and at the time he says to her, "This is your get." Similarly, in a case where we said that her get and her courtyard come simultaneously, we require that she be standing in the courtyard at the time of giving. And if she was there at the time of giving the get and at the time he said, "This is your get," even if she left in between and returned, we do not consider it a problem. The reason for this is that it needs to be similar to her hand: just as her hand is with her both at the time of giving and at the time of saying, so too must the courtyard be (Beit Yosef). But in the middle, we do not consider it a problem since the matters of the get are only at the time of giving and at the time of saying.

ח. והרשב"א ז"ל כתב שם אם היא אמרה לו זרוק לי גיטי לחצירי ותזכה לי חצירי מגורשת אף שלא עמדה בצד החצר דחצר לא גרע משליחות והיא הרי עשתה החצר לשליח לקבלה ובשליחות א"צ שתעמוד בצדה כמ"ש ולהדיא איתא כן בירושלמי (פ"ק) והסכימו לזה הר"ן והמ"מ פ"ה דין ב' ע"ש עוד כתב אם כבר נתן הגט בחצירה המשתמרת ולא היתה בחצר ואמר לה ה"ז גיטך ואמרה תזכי לי חצירי ג"כ מגורשת וביאור דבריו דוודאי בכה"ג בלבד א"א לומר שתתגרש דבשעה שזרקו שם לא הוה החצר לא שלוחו ולא שלוחה ואין זה אלא כמו שנתן בידה לפקדון וא"כ אח"כ כשאמרה תזכה לי חצירי היאך היא מגורשת והא צריך שיאמר לה ה"ז גיטך אלא כוונתו דבאמת אמר לה אח"כ ה"ז גיטך והוי כדין הראשון שאומרת תזכי לי חצירי ואח"כ זרקו לה ואומר ה"ז גיטך (ר"ן) וזה שמקודם נתן בחצירה נחשב כפקדון בידה ועמ"ש בסעיף י"א:

8. The Rashba, of blessed memory, wrote there that if she said to him, "Throw my divorce document into my courtyard and my courtyard will acquire it for me," she is divorced even if she was not standing next to the courtyard. For a courtyard is not inferior to an agent, and she has effectively made the courtyard her agent to receive [the document]. An agent does not need to be standing next to her, as we have written. And it explicitly states this in the Jerusalem Talmud (first chapter), and the Ran and Maggid Mishneh agreed to this in their commentary on the fifth chapter, second law. Additionally, he wrote that if the document was already placed in her guarded courtyard and she was not in the courtyard, and he said to her, "This is your divorce document," and she said, "Let my courtyard acquire it for me," she is also divorced. The explanation of his words is certainly in such a case alone, one cannot say she is divorced, for at the time he threw it there, the courtyard was neither his agent nor her agent. This is merely like placing it in her hand as a deposit. Thus, afterwards, when she says, "Let my courtyard acquire it for me," how can she be divorced? For he needs to say to her, "This is your divorce document." His intention is that indeed he said to her afterwards, "This is your divorce document," and it is like the first case where she says, "Let my courtyard acquire it for me," and then he throws it to her and says, "This is your divorce document" (Ran). What he placed in her courtyard beforehand is considered as a deposit in her hand, and see what I have written in section 11.

ט. והנה לענ"ד דדברי רשב"א אלה אינם חולקים על דברי הטור דאינם עניין זל"ז כלל דהרשב"א מיירי שהחצר הוא שליח האשה לקבל הגט ובשליח א"צ עומד בצדה כמ"ש והטור מיירי שהחצר הוא כשליח להולכה כלומר שיזכה מדין יד ובעינן דומיא דידו ולכן בעינן שתעמוד בחצר בעת נתינת הגט כיון שהיא לא עשתה החצר לשליח לקבלה אבל הרשב"א מיירי שהיא עשתה החצר שליח לקבלה ושפיר דינו כשליח וזה שחז"ל אמרו דבגט הוה חצר משום יד היינו כשלא עשאה את החצר שלוחה לקבלה שלא אמרה תזכה לי חצירי אלא כשלוחו הוא וזוכה מטעם ידה:

9. In my humble opinion, the words of the Rashba do not contradict the words of the Tur, as they are discussing entirely different matters. The Rashba is speaking about a courtyard that is the woman's agent to receive the get (divorce document), and an agent does not need to be standing next to it, as he wrote. The Tur is discussing a courtyard that acts as an agent for delivery, meaning it acquires on her behalf as an extension of her hand, and therefore, it is necessary for her to be standing in the courtyard at the time of the delivery of the get, because she did not make the courtyard

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her agent to receive it. But the Rashba is discussing a case where she made the courtyard her agent to receive it, and it rightfully acts as an agent. And when the Sages said that in the context of a get, the courtyard functions as her hand, this means that she did not make the courtyard her agent to receive it—that is, she did not say "my courtyard should acquire for me," but rather, it acquires as an extension of her hand.

י. ורבינו הב"י בספרו הגדול הביא דברי רשב"א אלו וכתב שמוכח מדבריו ומדברי הר"ן שחולקים על הטור וס"ל דא"צ שתעמוד בצד חצירה בעת נתינת הגט לתוכה ע"ש ועפ"ז כתב בש"ע סעיף ב' אחר שהביא דברי הטור ויש חולקין וכוונתו על הרשב"א והר"ן ומאד תמיהני מה עניין זל"ז וגם לא הביא דברי רשב"א אלו בש"ע משום דמשמע ליה דלא ברירא ליה להרשב"א דין זה כמ"ש בספרו הגדול ומהר"ן והמגיד משנה לא משמע כן ע"ש ולדידן לא נ"מ כלל בדין זה דאין אנו עושין שליח לקבלה כמ"ש בסי' קמ"א וגם אין אנו מתירים בנתינת גט לרשותה אלא לידה דווקא כמו שיתבאר וכמ"ש בר"ס קל"ו ע"ש (ובדוחק יש ליישב דברי הב"י ומ"מ צ"ע ודו"ק):

10. Our master, the Beit Yosef (Rabbi Joseph Caro), in his great book, brought these words of the Rashba and wrote that it is evident from his words and from the words of the Ran that they disagree with the Tur and hold that it is not necessary for her to stand next to her courtyard at the time the get (divorce document) is given into it. See there. Based on this, he wrote in the Shulchan Aruch, Section 2, after bringing the words of the Tur, that some disagree, and his intention is towards the Rashba and the Ran. I am very puzzled as to the connection between these matters, and he also did not bring these words of the Rashba in the Shulchan Aruch because it seems to him that the Rashba was not clear on this law, as he wrote in his great book. However, the Ran and the Maggid Mishneh do not seem to interpret it this way. See there. For us, this law is not relevant at all, as we do not appoint an agent for acceptance as stated in Section 141, and we also do not permit giving a get to her domain but only to her hand, as will be explained and as stated at the beginning of Section 136. See there. (With difficulty, one can reconcile the words of the Beit Yosef, but it requires further study and scrutiny.)

יא. ודע דזה שכתבו הטור והש"ע בבאה לחצירה אחר שנתן הגט לתוכה אינה מגורשת עד שתטלנו משם וכו' יש להבין מה מהני נטילתה בעצמה כיון דנתינה ראשונה לאו כלום הוא ה"ז כטלי גיטך מע"ג קרקע ומצאתי לאחד ממפרשי הטור שהקשה כן (דו"פ) אמנם גם דעת הרמב"ם נראה כן שכתב בספ"ה בנתן הגט ביד עבד שאינו כפות דאינו מועיל עד שתגיע הגט לידה ומשמע דבנטלתו מיד העבד הוה גט (מ"מ) ולא הוה כטלי גיטך מע"ג קרקע (ועב"ש סקכ"ט וצ"ע) ונ"ל דס"ל לרבותינו אלה דכיון דהאמת הוא דחצר יש בו גם דין שליחות אלא דבגט מפני שחוב הוא לה אין לו רק דין יד כמ"ש ולכן כשהיא בעצמה מקבלת מהחצר והרי מקבלת מרצונה הדר הו"ל דינו כשליחות לעניין שכשקבלתה הוה כקבלה מיד שלוחה ולא מעל קרקע שלו וכן בעבד וזה שאמרו חז"ל טלי גיטך מע"ג קרקע דלא אמר כלום זהו בקרקע שלו ולא מקרקע שלה מן הטעם שנתבאר ומיהו לעניין דינא כיון שהרשב"א והר"ן ז"ל חולקים באמת על הך דעבד וס"ל דהוא צריך ליטול ממנו וליתן לה ואם היא נטלה מסתפקים דאולי הוה כטלי גיטך מע"ג קרקע כמו שיתבאר א"כ ה"ה בחצר בדין שלפנינו ג"כ אינו מועיל לדעתם וכשנטלתה בעצמה הוה ספק מגורשת ותמיהני על רבותינו בעלי הש"ע שלא דיברו בזה כלל (ואולי גם כוונת הב"ש סקכ"ט כן אלא שקיצר מאד ומ"ש הת"ג צ"ע ע"ש ודו"ק):

11. And know that what the Tur and Shulchan Aruch wrote, that if she came to her courtyard after the get (bill of divorce) was placed there, she is not divorced until she takes it from there, etc., it is necessary to understand what benefit there is in her taking it herself, since the initial placement was ineffective. This is similar to saying "Take your get from the ground." I found that one of the commentators on the Tur raised this question (Bet Yosef). However, it appears that Rambam holds similarly, as he wrote in Hilchot Gerushin chapter 5: if the get was placed in the hand of a non-bound slave, it is invalid until the get reaches her hand. It implies that if she takes it from the slave's hand, it is a valid get (Magid Mishneh), and it is not like taking the get from the ground (see Beit Shmuel section 29, and further investigation is needed). It seems to me that our Rabbis hold that since the truth is that a courtyard also has the status of agency, but regarding a get, because it is a disadvantage to her, it only has the status of her hand, as written. Therefore, when she herself takes it from the courtyard, and she takes it willingly, it reverts to the status of agency, such that her receiving it is like receiving it from her agent's hand and not from her own ground. The same applies to the slave. And that which the Sages said, "Take your get from the ground," means nothing — this is referring to her ground, not his ground, for the reason explained. However, in terms of the law, since the Rashba and Ran disagree with this regarding the slave and hold that he must take it from the slave and give it to her, and if she took it herself, they are uncertain if it is like "Take your get from the ground," as will be explained, therefore, the same applies to the courtyard in our case — it is also ineffective according to their opinion. When she takes it herself, she is in doubtful divorce status, and I am amazed that our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

did not discuss this at all (and perhaps the Beit Shmuel section 29 also intended this but was very brief, and what the Taz wrote requires further investigation, see there and scrutinize).

יב. אם עמדה בחצירה בשעה שזרק לה הגט ולא אמר כלום ואח"כ אמר ה"ז גיטך מהני (ב"ש סק"ב) וכן מתבאר מדברי הטור וכן אם נתן הגט לידה בתורת פקדון ואח"כ אמר לה ה"ז גיטך מגורשת וא"צ ליטול ממנה וליתן לה (שם) אבל אם נתן הגט חוץ לחצר ודחה הרוח את הגט לתוך החצר אפילו היא עומדת בחצר אינו מועיל עד שיטול את הגט ויתן לה ויאמר לה ה"ז גיטך (שם סק"א) ואם היא עומדת אצל החצר וזרק הגט להחצר שלא מדעתה ואמר לעדים ראו גט שאני נותן לה מסופק הרשב"א בזה (שם) ויותר דעתו נוטה שמגורשת דהא מתגרשת בחצרה גם בע"כ (ע"ש בחי' רפ"ח):

12. If she was standing in her courtyard at the time he threw her the get (divorce document) and he did not say anything, and afterward he said, "This is your get," it is valid (Beit Shmuel section 2). This also becomes clear from the words of the Tur. Similarly, if he gave her the get as a deposit and afterward said to her, "This is your get," she is divorced and there is no need to take it back from her and give it to her again (ibid.). However, if he placed the get outside the courtyard and the wind pushed the get into the courtyard, even if she is standing in the courtyard, it is not effective until he takes the get and gives it to her and says to her, "This is your get" (ibid. section 1). If she was standing by the courtyard and he threw the get into the courtyard without her knowledge and said to witnesses, "See the get that I am giving her," the Rashba is uncertain about this (ibid.), but he leans more towards the opinion that she is divorced, for she can be divorced by means of her courtyard even against her will (see his comments on chapter 288).

יג. איתא בגמ' (עירובין צ"ב:) בשני חצירות הסמוכין זל"ז אחד גדול ואחד קטן ונפרץ הגדול להקטן שכל רוחבו של קטן פרוץ במילואו להגדול בטל הקטן לגבי הגדול ולא הגדול להקטן ולכן כששני החצירות שלה והיא עומדת בהגדול וזרק לה בעלה גט לתוך הקטן מתגרשת שהרי היא כעומדת בהקטן דכוליה קטן בתר גדול שייך אבל כשהיא בהקטון והגט בהגדול אינה מתגרשת דהגדול לא בטיל לגבי הקטן ואין אומרים שנחשב האשה כעומדת בהגדול דהיא אין רצונה לקנות הגט (רש"י) וכל הפוסקים לא הזכירו כלל דין זה ואולי משום דס"ל דאפילו עומדת בצד החצר ומבחוץ ג"כ מקרי שעומדת אצל הגט ולכן אין נ"מ בדין זה דאף כשעומדת בהקטן הרי עומדת בצד הגדול וס"ל דסוגיא זו חולקת עם סוגיא דרפ"ח דגיטין דעומדת בצדה סגי (וע"ש בתוס') עוד אפשר לומר דוודאי דין זה אינו אא"כ אין דעתה לגדור את הקטן אבל כשדעתה לגדור א"א לחושבן כחצר אחד דכל העומד לגדור כגדור דמי ונהי דלעניין שארי דינים דחשיב שם הש"ס אין מדקדקין בזה אבל לעניין איסור א"א וודאי דיש לדקדק בזה וקשה לעמוד ולברר דבר זה ולכן השמיטו הפוסקים וכשיארע כזה היא ספק מגורשת:

13. It is stated in the Gemara (Eruvin 92b) regarding two courtyards adjacent to each other, one large and one small, where the large one is breached into the small one, so that the entire width of the small one is open to the large one: the small one is considered subordinate to the large one, but not the other way around. Therefore, when both courtyards belong to her, and she is standing in the large one, if her husband throws a get (divorce document) to her into the small one, she is considered divorced, since it is as if she is standing in the small one because the entire small one belongs to the large one. But if she is in the small one and the get is in the large one, she is not considered divorced, because the large one is not subordinate to the small one. And we do not say that the woman is considered as if she is standing in the large one, because she does not intend to acquire the get (according to Rashi). None of the poskim (decisors of Jewish law) mentioned this ruling at all, perhaps because they hold that even if she is standing at the edge of the courtyard and outside, it is still considered as if she is standing next to the get. Therefore, there is no practical difference in this ruling, because even when she is standing in the small one, she is still standing next to the large one. They hold that this sugya (section of the Talmud) contradicts the sugya in Gittin 88a, which says that standing next to it is sufficient (see Tosafot there). It is also possible to say that this ruling applies only if she does not intend to enclose the small one. But if she intends to enclose it, we cannot consider it as one courtyard, because anything that is intended to be enclosed is considered as enclosed. And although for other matters considered by the Talmud this detail is not scrutinized, for the matter of a woman's prohibition (i.e., divorce), it is certainly something to be scrutinized. It is difficult to establish and clarify this matter, and therefore the poskim omitted it. When such a case occurs, she is in a state of doubtful divorce.

יד. שנו חכמים במשנה (ע"ט.) היתה עומדת על ראש הגג וזרקו לה כיון שהגיע לאויר הגג ה"ז מגורשת כלומר שהחצר שלו והגג שלה קונה לה גגה מדין חצר ואפילו אוירו של גג קונה ואם אירע איזה סיבה להגט קודם הנחתו על הגג שנמחק או נשרף מגורשת שכל שהגיע לאוירו של גג הרי הוא כמונח ואוקמה בגמ' דווקא בגג שיש לו מעקה סביב דאויר אינו קונה אא"כ הוא תוך מחיצות דאל"כ אינו משומר מפני הרוח שישליכנו קודם שינוח או אפילו בלא מעקה אלא שהוא פחות משלשה טפחים סמוך לגג דכלבוד דמי ונחשב כמונח וי"א דסמוך לג' אע"ג שאינו משומר מן הרוח הוה כמשומר דכלבוד דמי (מהרש"ל) וי"א דבעניין זה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוא כמשומר (מהרש"א) וכן נראה דהא אפילו כשמונח בחצר צריך שיהא משתמר ואין לומר דא"כ אפילו למעלה מג"ט די"ל דלמעלה מג"ט ואין לו מחיצות אין האויר קונה בלא מחיצות אף אם משתמר אמנם אם נאמר דזה שאינו נשמר מן הרוח לא מקרי חצר שאינו משתמר כיון שמשתמר לשארי דברים היינו יכולים לומר דבפחות מג"ט מגורשת אף כשאינו משתמר מן הרוח (עב"ש סוף סק"ה שר"ל כן) אבל אין זה סברא כלל דהא עכ"פ אינו משתמר וגם מרש"י שם לא משמע כן ע"ש (אמנם מרש"י מבואר דאי הוה מינטר מרוח הוה מגורשת גם בלא מחיצות ולפ"ז צ"ל דלמעלה מג"ט א"א שיהא משומר מרוח אך מה שפירש"י דבעינן אויר שסופו לנוח והקשה הפ"י דהא בעיא היא בב"מ י"ב. ל"ק כלל דבלא מחיצות וודאי לאו כמ"ד ודו"ק):

14. The Sages taught in the Mishnah (79a): If she was standing on the roof, and he threw [the get] to her, once it reaches the airspace of the roof, she is divorced. This means that his courtyard and her roof acquire for her by the law of courtyard, and even the airspace of the roof acquires. If an incident occurred to the get before it rested on the roof, such as being erased or burned, she is divorced, as once it reaches the airspace of the roof, it is as if it has rested. The Gemara establishes that this is specifically for a roof that has a railing around it, for airspace does not acquire unless it is within partitions; otherwise, it is not protected from the wind that might blow it away before it rests. Even without a railing, if it is within three handbreadths of the roof, it is considered as if it is resting due to the principle of lavud, which considers it as if it is attached. Some say that within three handbreadths, even if it is not protected from the wind, it is considered protected because of lavud (Maharshal). Others say that in this context, it is considered protected (Maharam). This seems reasonable, as even when it is resting in a courtyard, it must be protected. One cannot say that even above three handbreadths is acceptable, as above three handbreadths without partitions, the airspace does not acquire without partitions, even if it is protected. However, if we say that unprotected from the wind does not disqualify it as a courtyard that is not protected, since it is protected for other purposes, we could say that below three handbreadths she is divorced even if it is not protected from the wind (Avnei Shoham at the end of section 5 states this). But this is not a logical argument, as it is still not protected. Also, it does not seem to be what Rashi implies there. However, from Rashi it is clear that if it were protected from the wind, she would be divorced even without partitions. According to this, it must be that above three handbreadths it is impossible to be protected from the wind. Yet Rashi explains that we require airspace destined to rest, and Pnei Yehoshua questions this, as it is a question in Bava Metzia 12a. It is not difficult at all, as without partitions it is certainly not as if it has rested. Examine this well.

טו. וזה שנתבאר דכשיש מחיצות או בתוך נ"ט מגורשת אף אם נמחק או נשרף קודם שהונח זהו דווקא כשקדם הגט להדליקה והיה ראוי להיות מונח אלמלא האש שבא אחר שזרקו אבל אם קדם האש אינו כלום שהרי לא היה ראוי לנוח כלל ואע"ג דתוך ג' כלבוד דמי זהו בשראוי לבא להנחה ממש אז נחשב תוך ג' כאלו הונח ולא בשאינו ראוי להנחה כלל וכן הדין בנמחק כשהדבר שגרם המחיקה בא אחר שזרק את הגט וכן דווקא כשנמחק או נשרף דרך ירידתו של גט להגג אבל אם נמחק או נשרף דרך עלייתו למעלה אפילו היה תוך המחיצות או למטה מג"ט אינו גט ddדרך עלייתו למעלה לא מקרי נתינה לרשותה ודרך ירידתו מקרי נתינה לרשותה (לבוש וב"ש סק"ו וזה שלא זכרו בטוש"ע משום דכמעט א"א להיות כן ודו"ק):

15. And it has been explained that when there are partitions or within nine handbreadths, she is considered divorced even if it was erased or burned before it was placed. This is specifically when the get (divorce document) preceded the fire, and it was fit to be placed if not for the fire that came after it was thrown. But if the fire came first, it is nothing, for it was not fit to be placed at all. And even though within three handbreadths is considered as if it is resting, this is when it is fit to come to actual rest, then within three handbreadths is considered as if it were placed. But not when it is not fit to be placed at all. The same law applies to erasure, when the thing that caused the erasure came after the get was thrown. And it is specifically when it was erased or burned during its descent to the roof. But if it was erased or burned during its ascent upwards, even if it was within the partitions or below three handbreadths, it is not a valid get. For during its ascent upwards, it is not called giving into her domain, and during its descent, it is called giving into her domain (Levush and Beit Shmuel, subsection 6. And the reason it is not mentioned in the Shulchan Aruch is because it is almost impossible for this to happen, and consider well).

טז. ואם לא נמחק או נשרף והונח על הגג י"א דחלות הגט מתחיל גם משעת עליית הגט למעלה כשהוא תוך המחיצות או תוך ג"ט (ב"ש סק"ז) וי"א דגם בכה"ג אין חלות הגט דרך עלייתו למעלה (ב"ח) וכן משמע מלשון רש"י ע"ש:

16. And if it was not erased or burned and was placed on the roof, some say that the validity of the get begins also from the moment the get ascends above when it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

within the partitions or within three handbreadths (Beit Shmuel, subsection 7). And some say that even in such a case, the validity of the get does not begin through its ascent above (Bach), and this also seems to be implied by the language of Rashi; see there.

יז. ולהרמב"ם ז"ל שם דין ג' שיטה אחרת בזה וז"ל היתה עומדת בראש הגג שלה והוא מלמטה בחצירו וזרקו לה למעלה כיון שהגיע לאויר מחיצות המעקה או לפחות מג"ט סמוך לגג נתגרשה ובלבד שינוח אבל אם נמחק או נשרף קודם שיגיע לה אע"פ שנמחק או נשרף לאחר שהגיע לאויר מחיצות או אחר שהגיע לפחות מג"ט סמוך לגג כגון שנשבה הרוח והעלתהו ונמחק או נשרף הואיל ואינו הולך לנוח אינו גט ולא נתגרשה עכ"ל ונבארם בסעיף י"ט וכ"א:

17. According to the Rambam, of blessed memory, there is another method in this matter, and this is his wording: If she was standing at the top of her roof and he was below in his courtyard and he threw it up to her, once it reached the airspace of the walls of the railing or at least within three handbreadths of the roof, she is divorced, provided that it comes to rest. But if it was erased or burned before it reached her, even if it was erased or burned after it reached the airspace of the walls or after it reached within three handbreadths of the roof, such as if the wind blew it away and it was erased or burned, since it did not come to rest, it is not a valid get (divorce document) and she is not divorced. End of quote. This will be explained in Sections 19 and 21.

יח. עוד שנינו שם במשנה כשהגג שלו והחצר שלה הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף ה"ז מגורשת ואוקמה בגמ' כשמחיצות החצר גבוהות ממעקה הגג ומיד שיצא מרשות הגג נכנס לרשות החצר ולכן מתגרשת כיון שהוא תוך מחיצות החצר ודווקא שקדם הגט להדליקה כמ"ש בסעיף ט"ו ועוד איתא בגמ' דדווקא כשנמחק דרך ירידה אבל לא כשנמחק דרך עלייה ופירשו רש"י ותוס' וכל הפוסקים דאעניין זה קאי כלומר דכשעומד על הגג וזורקו מידו כדי להעבירו המעקה זורקו כלפי מעלה ואח"כ בעברו המעקה יורד כלפי מטה להחצר ולכן אם נמחק בעודו דרך עלייה אפילו יצא מתוך מחיצת הגג ונכנס לאויר מחיצות החצר לא הוה גט אא"כ הוא דרך ירידה לאחר שהתחיל לירד (טור):

18. We also learned there in the Mishnah: When his roof and her courtyard are involved, he is above and she is below, and he threw it to her. Once it leaves the domain of the roof, if it is erased or burned, she is divorced. The Gemara establishes this case when the walls of the courtyard are higher than the parapet of the roof, and as soon as it leaves the domain of the roof, it enters the domain of the courtyard. Therefore, she is divorced since it is within the walls of the courtyard. This is specifically when the get (divorce document) preceded the fire, as stated in section 15. Additionally, the Gemara teaches that this applies only when it is erased while descending, but not when erased while ascending. Rashi, Tosafot, and all the commentators explained that this means if he stands on the roof and throws it from his hand to pass over the parapet, he throws it upward. Then, after it passes over the parapet, it descends downward into the courtyard. Therefore, if it is erased while still ascending, even if it leaves the boundary of the roof and enters the airspace of the courtyard, it is not considered a valid get unless it is while descending after it has begun to descend (Tur).

יט. אבל הרמב"ם ז"ל מפרש דה"ק דדווקא כשנמחק דרך ירידה כלומר בבא דסיפא שהגג שלו והחצר שלה וזרקו כלפי מטה שזהו תנועתו הטבעית שדרכו לירד אם נמחק או נשרף ה"ז מגורשת אע"פ שלא נח כיון שהיה הולך לנוח אבל נמחק דרך עלייה כלומר ברישא שהגג שלה והחצר שלו וזרקו לגגה והבעל היה צריך להעלות את הגט שלא כתנועתו הטבעית כל שלא נח לבסוף אינה מתגרשת ואפילו נמחק דרך ירידתו לגג מפני שלא היה כח הבעל דרך הנחתו שהוא בירידה (הה"מ) ולכן לא תני התנא ברישא נמחק או נשרף ה"ז מגורשת מפני שבאמת אינה מתגרשת עד שינוח ושמא תשאל דא"כ למאי תנינן כיון שהגיע לאויר הגג מגורשת דנ"מ אם קידשה אחר בעודו באויר קודם שינוח תופסים הקדושין או שמת הבעל קודם הנחה מ"מ דינה כגרושה או ביטלו בנתים (שם):

19. But the Rambam of blessed memory explains that this is what it means: specifically, when it is erased while descending, meaning in the case of the latter clause where the roof is his and the courtyard is hers, and he threw it downward, which is its natural movement as it descends. If it is erased or burned, she is divorced even though it did not come to rest because it was going to come to rest. However, if it is erased while ascending, meaning in the first clause where the roof is hers and the courtyard is his, and he threw it to her roof, and the husband needed to elevate the get in a manner not in its natural movement, as long as it did not come to rest at the end, she is not divorced. And even if it is erased while descending towards the roof, because the husband's power was not in a manner of resting, which is in descent (according to the Maggid Mishneh), therefore the Tanna did not teach in the first clause that if it is erased or burned, she is divorced, because in truth she is not divorced until it comes to rest. And perhaps you will ask, if so, why do we teach that once it reaches the airspace of the roof, she is divorced? The practical difference is if another

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

man betrothed her while it was still in the air before coming to rest, whether the betrothal is effective, or if the husband died before it came to rest, in any case, her status is that of a divorced woman, or if he nullified the get in the interim (ibid.).

כ. ומ"מ תמוה לי דאם דרך ירידתו להגג אין אנו חושבין כחו של הבעל איך מתגרשת אפילו כשינוח על הגג והרי לא בא מכח נתינתו של בעל אכן באמת מקרי כזה כח כחו (תוס' שבת צ"ט: ד"ה או) ולעניין שבת חייב (ב"ק ע':) וא"כ כשנמחק דרך ירידתו לגג למה לא תהא מגורשת הרי כח כחו דמי לכחו ואע"ג דלעניין חייבי גלות כח כחו לאו ככחו דמי כדמוכח בש"ס (מכות ח'.) וכמ"ש הרמב"ם ספ"ה מרוצח ע"ש מ"מ לשארי דברים ככחו דמי דחיוב גלות חלוק משארי דינים (עי' ספ"ב דב"ק) וגם נ"ל דכח כח זה גם לעניין גלות ככחו דמי ושם עניין אחר הוא ע"ש ובאמת י"א דכוונת הרמב"ם דגם ברישא כשנמחק דרך ירידה מגורשת וכוונת הרמב"ם על דרך עלייה (ער"ן וב"ש סק"ז) ולשון הרמב"ם אינו מורה כן (הגר"א סק"ח) ורבים הסכימו לפירוש הקודם וכן הוא בש"ע סעיף ה' ע"ש:

20. Nevertheless, it is perplexing to me that if the manner of its descent to the roof is not considered the force of the husband, how can she be divorced even when it rests on the roof? After all, it did not come through the husband's force. However, in truth, such a case is considered secondary force (Tosafot Shabbat 99b, s.v. "or"). Regarding Shabbat, one is liable (Bava Kamma 70b). Therefore, if it descends to the roof, why should she not be divorced, considering secondary force is like primary force? And even though regarding those liable for exile, secondary force is not like primary force, as proven in the Talmud (Makkot 8b) and as the Rambam writes in Chapter 5 of the Laws of Murder, nevertheless, for other matters, secondary force is like primary force, as the liability for exile differs from other laws (see Chapter 2 of Bava Kamma). Additionally, it seems to me that this secondary force is also considered like primary force concerning exile, but there it is a different matter. In truth, some say the Rambam's intention is that even initially, when it descends via descent, she is divorced, and the Rambam's intention is regarding ascent (Ran and Beit Shmuel, subparagraph 7). However, the Rambam's language does not indicate this (Gra, subparagraph 8), and many agree with the former interpretation, as is stated in Shulchan Aruch, paragraph 5.

כא. ולענ"ד נראה כוונה אחרת בדבריו בשנדקדק לעניין מה כתב כגון שנשבה הרוח והעלתהו ונמחק או נשרף וכו' ומה לנו לדעת באיזה אופן נמחק או נשרף וגם מה שתפסו המפרשים דבסיפא דמשנה פוסק ככל הפוסקים ג"כ לא נלע"ד דז"ל שם בהלכה ד' היה הגג שלו והוא מלמעלה בו והיא מלמטה בחצר שלה וזרק לה גיטה כיון שיצא הגט ממחיצות הגג והגיע למחיצות מקומה שהיא עומדת בו נתגרשה עכ"ל ובהלכה ה' כתב זרקו לרשותה לתוך האש ונשרף או לתוך המים ונמחק או נאבד אינו גט אבל אם הגיע לרשותה ונח ואח"כ בא האש ושרפתהו ה"ז גט עכ"ל הרי שכתב דווקא כשנח מתחלה ובאמת הקשו על לשון זה (לח"מ) ויותר תמוה שלא הזכיר כלל בהלכה ד' דין דנשרף או נמחק ולמה כתב זה בהלכה בפ"ע:

21. In my humble opinion, there appears to be a different intention in his words when we carefully examine the matter, such as when the wind blew and carried it off, and it was erased or burned, etc. Why do we need to know how it was erased or burned? Also, the commentators stated that in the latter part of the Mishnah, he rules according to all the authorities, but this does not seem correct to me. For the language there in Halacha 4 is: "If it was his roof and he was above it, and she was below in her courtyard, and he threw her the get (divorce document), once the get leaves the boundaries of the roof and reaches the boundaries of her place where she stands, she is divorced." And in Halacha 5, it says: "If he threw it into her domain, into the fire and it was burned, or into the water and it was erased, or it was lost, it is not a get. But if it reached her domain and rested, and then the fire came and burned it, it is a valid get." Thus, it is written explicitly that it must rest first. And indeed, they questioned this language (Lechem Mishneh), and it is even more puzzling that he did not mention at all in Halacha 4 the law of it being burned or erased, and why did he write this in a separate Halacha?

כב. ולכן נ"ל דגם הרמב"ם אינו מחלק בין רישא לסיפא ובאופן אחר דהוא ז"ל מחלק בעניין עצם המחיקה והשריפה בין דרך ירידה לדרך עלייה וביאור הדברים דהנה כיון שהאש והמים לא היו שם מקודם כמ"ש בהלכה ה' אלא שהרוח העלם ממקום אחר ממילא כשפגע האש בהגט בעודו באויר העלתהו הרוח למעלה דכן הוא הטבע וכיון שנשרף דרך עלייה שהשריפה היה בעלייתו למעלה אינו מועיל מה שהיה סמוך לארץ דמעיקרא לאו למינח קאי ע"י נשיאות הרוח למעלה ולכן בין בגג בין בחצר אינו מועיל ולא הוצרך להזכיר דין זה בחצר כיון שהזכיר זה בגג ודרך ירידה מקרי כשהגט הונח על הגג ממש או בקרקע החצר ממש וממילא כשפגע בו הרוח פגעו בו דרך ירידה האש והמים דאל"כ לא היו חוטפים את הגט כמובן ולכן בהלכה ה' כתב דין זה בפ"ע דדווקא אם הגיע לרשותה ונח וכו' ודקדק לכתוב סתם לרשותה דכלול בזה בין גג בין חצר וזה שאמרו חז"ל דדווקא דרך ירידה הביאור הוא דהרוח עם האש או המים היה דרך ירידה כלומר שהונח על הגג או בחצר והרוח עם האש או המים ירדו לארץ וקבלוהו וזה ששנינו במשנה נמחק או נשרף הוא עניין בפ"ע ולאו אדלעיל קאי אי נמי אדלעיל קאי וה"ק אע"פ שנמחק או נשרף אחר שהונח מיד מ"מ הגט מתחיל משעה שירד לרשותה:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

22. Therefore, it appears to me that the Rambam does not distinguish between the beginning and the end, but in a different way, he distinguishes regarding the essence of the erasure and burning between descending and ascending. The explanation is as follows: since the fire and water were not originally there, as stated in Halacha 5, but rather the wind brought them from another place, consequently when the fire encountered the get (bill of divorce) while it was still in the air, the wind lifted it upward, as this is its nature. And since it was burned in an upward manner, the burning was during its ascent, it does not help that it was close to the ground because initially it was not intended to rest there due to being lifted by the wind upwards. Therefore, whether on the roof or in the courtyard, it does not help, and there was no need to mention this rule for the courtyard since it was mentioned for the roof. And descending is considered when the get was placed directly on the roof or the ground of the courtyard, and consequently, when the wind struck it, the fire and water struck it in a descending manner, because otherwise, they would not have snatched the get, as is evident. Therefore, in Halacha 5, it is written separately that it specifically applies if it reached her domain and rested, etc., and it is precisely written generally "her domain," which includes both the roof and the courtyard. And what the Sages said that it specifically applies in a descending manner, the explanation is that the wind with the fire or water was in a descending manner, meaning it was placed on the roof or in the courtyard, and the wind with the fire or water descended to the ground and received it. And what is stated in the Mishnah, "erased or burned," is a separate matter and does not refer to the previous case. Alternatively, it does refer to the previous case and it means that even if it was erased or burned after it was placed, nevertheless, the get is valid from the moment it descended into her domain.

כג. יש מי שכתב שאם החצר והגג שניהם שלה וזרק לגג אינה מגורשת כל זמן שהוא באויר החצר אע"ג דאויר שלה הוא מ"מ כיון דאין סופו לנוח בחצר אינה מגורשת (ב"ש סוף סק"ז) ודברים תמוהים הם דלהדיא איתא בגמ' שם דבגג דידה וחצר דידה א"צ אויר הגג ע"ש ורק הרשב"א ז"ל כתב בחדושיו דזהו דווקא כשהיה הגט דרך ירידתו ולא דרך עלייתו למעלה דדרך עלייתו לא מקרי נתינה כמ"ש ע"ש ודע דכל אלו הדינים הם כשהגט לא היה תוך ד' אמותיה אבל בתוך ד' אמות שלה א"צ כלום דד' אמות קונה כמו שיתבאר בס"ד (שם) וזהו מדינא ולא למעשה כמו שיתבאר לפנינו בס"ד וגם מדינא אין אויר ד' אמות קונה הגט דבעיא היא בגמ' (ע"ח:) ולא איפשיטא ע"ש והרבה פרטים יש בדין ד"א כמו שיתבאר בס"ד:

23. There is an opinion that if both the courtyard and the roof belong to her, and he threw [the divorce document] to the roof, she is not divorced as long as it is in the airspace of the courtyard. Even though the airspace is hers, nevertheless, since it is not destined to come to rest in the courtyard, she is not divorced (Beit Shmuel, end of section 7). These are surprising matters, for it is explicitly stated in the Talmud there that if both the roof and the courtyard belong to her, the airspace of the roof is not required. See there. Only the Rashba, of blessed memory, wrote in his novellae that this is specifically when the document descends, but not when it ascends, for an ascending trajectory is not considered a valid transfer, as he wrote there. And know that all these laws apply when the get was not within her four cubits, but within her four cubits, nothing else is required, for four cubits acquire [the document], as will be explained with God's help (there). This is according to the law but not in practice, as will be explained before us with God's help. Additionally, according to the law, the airspace of four cubits does not acquire the get, as it is a question in the Talmud (Gittin 78b) that is unresolved. See there. There are many details in the law of four cubits, as will be explained with God's help.

כד. היה החצר שלה וקנה נעוץ בחצירה שגבוה למעלה ממחיצת החצר והקנה שלה וזרק הגט עליו אינה מגורשת שהרי אין סופו לנוח לארץ דהרוח ישדנו חוץ למחיצות ואע"ג דלעניין שבת כשזרק מרה"ר ונח על הקנה חייב דוודאי יש להקנה דין רה"י כל החצר אבל בחצר עצמה צריך שיהא משתמר וכאן אינו משתמר ואפילו לדעה שבארנו בסעיף י"ד דפחות מג' סמוך לגג אפילו כשאינו משתמר הוה גט שאני התם דהגג רחב הרבה והיא עומדת שם ומקרי משומר (ע' מהרש"א ע"ט. ד"ה ה"מ ומ"ש אלו עומדת שם ר"ל לר"א לפמ"ש תוס' בד"ה היתה ועי' רשב"א ודו"ק) אבל בקנה אינו משתמר כלל ואפילו יש על הקנה טרסקל אם אינו עמוק ורחב שיהא הגט משתמר בו מן הרוח אינה מגורשת וכן משמע בגמ' שם:

24. If the courtyard belongs to her and there is a pole fixed in the courtyard that is higher than the courtyard's boundary, and he throws the get (divorce document) onto it, she is not divorced because it is not destined to rest on the ground. The wind will blow it outside the boundaries. And even though regarding Shabbat, if he threw from the public domain and it rested on the pole, he would be liable, since the pole certainly has the status of a private domain like the entire courtyard, in the case of a courtyard, it needs to be protected. Here, it is not protected. And even according to the opinion we explained in section 14, that within three handbreadths of the roof, even when it is not protected, it is a valid get, it is different there because the roof is very wide and she is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

standing there, and it is considered protected (see Maharsha 79a, s.v. "these words" and what Tosafot says there, s.v. "if she was standing there", and see Rashba and be precise). But on a pole, it is not protected at all. And even if there is a basket on the pole, if it is not deep and wide enough to protect the get from the wind, she is not divorced. This is also implied in the Gemara there.

כה. כתב הרמב"ם שם דין י' זרק לה גט לרשותה ועבר בתוך רשותה שהיא עומדת בה ונפל חוץ לרשותה אע"פ שעבר סמוך לארץ פחות משלשה אינה מגורשת עד שינוח ברשותה עכ"ל וכ"כ הטור וס"ל דאויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי ואע"ג דבש"ס (ב"מ י"ב.) הוה בעיא דלא איפשיטא באויר שאין סופו לנוח אי כמונח דמי אם לאו ומטעם זה יש באמת מהראשונים שפסקו גם בכאן דהיא ספק מגורשת (רמב"ן ורשב"א ור"ן) ולא דמי לקדמה דליקה לגט דאינה מגורשת וודאי דשם אינו ראוי לנוח כלל וכן לא דמי לנשרף דרך עלייתו למעלה דאינו גט וודאי דבדרך עלייה למעלה לא מקרי כלל שם סופו לנוח (תוס') וגם זה שנתבאר בסעיף י"ד בפחות משלשה סמוך לגג דכמונח דמי זהו מפני שע"פ כחו היה ראוי לנוח על הגג אלמלא קפצו האש והמים ותוך ג' כלבוד דמי אבל הכא הרי מכחו לא היה ראוי לנוח שהרי מכח זריקתו נפל חוץ לרשותה ולכן הוה ספיקא דדינא וכן הוא לעניין דיני ממונות כמ"ש בח"מ סי' רס"ח ע"ש אבל הרמב"ם ז"ל ס"ל דוודאי לאו כמונח דמי וכן פסק בפ"ד ממעשה הקרבנות משום דבזבחים (כ"ה:) מבואר שכן הוא עיקר לדינא (עב"ש סק"ט) ולכן גם בדיני ממונות לא הביא דין זה דהוה ספק כמ"ש המגיד משנה ועל הטור צ"ע שהרי בח"מ שם כתב דהוה ספק ודע דבמתגלגל על הארץ ויצא חוץ לרשותה משמע בב"מ שם להדיא דכמונח דמי ומ"מ כתב הרשב"א ז"ל דלעניין גט לא הוה נתינה מעלייתא דבכמה דברים חלוק גט מר"מ (עב"ש סק"י) ולפ"ז יש ליישב גם דעת הטור שבגט הסכים להרמב"ם ופשוט הוא דלמעשה אזלינן לחומרא והיא ספק מגורשת (ובב"ב פ"ה: פשיט מגט לקניין להיפך דכיון דבגט טוב כ"ש בד"מ):

25. The Rambam wrote there in Halacha 10: If one threw a get into her domain, and it passed through her domain where she was standing and fell outside of her domain, even if it passed close to the ground within three handbreadths, she is not divorced until it comes to rest in her domain. This is also written by the Tur, who holds that airspace where it will not come to rest is not considered as if it has come to rest. Even though in the Talmud (Bava Metzia 12a) there was a question that was not resolved regarding airspace where it will not come to rest—whether it is considered as if it has come to rest or not—there are indeed some of the early authorities who ruled here as well that she is doubtfully divorced (Ramban, Rashba, and Ran). This is not similar to a case where a fire preceded the get, where she is certainly not divorced, because there it is not fit to come to rest at all. Similarly, it is not comparable to a case where the get was burned while it was rising upwards, where it is certainly not a valid get, because in the case of rising upwards, it is not considered at all as if it is going to come to rest (Tosafot). Also, what was explained in section 14, within three handbreadths close to the roof, is considered as if it has come to rest because, by its force, it was fit to come to rest on the roof if not for the fire and water that jumped. Within three handbreadths, it is considered as if it has come to rest. But here, by its force, it was not fit to come to rest, because by the force of its throw, it fell outside of her domain. Therefore, it is a doubtful case in the law. This is also the case regarding monetary laws, as written in Choshen Mishpat, Siman 268. However, the Rambam z"l holds that it is certainly not considered as if it has come to rest. He ruled this way in Chapter 4 of Maaseh HaKorbanot, because in Zevachim (25b), it is explained that this is the fundamental law (see Beit Shmuel, section 9). Therefore, also in monetary laws, he did not bring this law as a doubt, as the Maggid Mishneh wrote. Regarding the Tur, it is puzzling because in Choshen Mishpat there, he wrote that it is a doubt. Know that when it rolls on the ground and goes outside her domain, it is explicitly implied in Bava Metzia there that it is considered as if it has come to rest. Nevertheless, the Rashba z"l wrote that regarding a get, it is not a proper giving because in many aspects, a get is different from monetary matters (see Beit Shmuel, section 10). According to this, it is possible to reconcile the opinion of the Tur that in the case of a get, he agreed with the Rambam. It is clear that in practice, we follow the stringent opinion, and she is doubtfully divorced. (In Bava Batra 85a, it is clear from the get to a transaction in the opposite way, that since in the case of a get it is good, all the more so in monetary matters.)

כו. שתי חצרות זו לפנים מזו והחיצונה שלו והפנימית שלה וכותלי חיצונה גבוהות מכותלי הפנימית וזרק לה גט לחצרה הפנימית והגט היה עדיין באויר נגד הפנימית ולמעלה מכותליה באופן שאם בא הרוח וזרקו היה נופל לחצר החיצונה מ"מ מגורשת דהא תמיד שומרות כותלי החיצונה את הפנימית והוה כמו שהחצר החיצונה משועבדת לשמור את החצר הפנימית (רש"י ע"ט:) ואין לשאול דאף אם נחשוב שמשועבדת היא להפנימית כיון שאם הרוח דחתו היה נופל להחיצונה לא עדיף מחצר של שניהם דבאמת י"ל דבחצר של שניהם מגורשת ובפוסקים אינו מבואר דין זה אך הסברא כן הוא דהא יש לה רשות להניח שם כליה וכמו לעניין קנייה נתבאר בח"מ סי' ר' דכליו של אדם קונות לו בחצר שהוא של המוכר והלוקח מפני שיש להלוקח רשות בו כמו כן נראה דלעניין גט כן הוא ועוד דהרשב"א ז"ל כתב דבכאן חשבינן שהמחיצות של הפנימית עולות למעלה וכאלו הגיע הגט לתוך אויר מחיצות הפנימית ע"ש ועיקר דין זה אפילו נשרף הגט או נמחק בעודו באויר הרי היא מגורשת לרוב הפוסקים שבארנו בסעיף י"ד אם היה דרך ירידה ולהרמב"ם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ז"ל נ"מ שהגט מתחיל משעה שהיה באויר כפי הדעות שבארנו בדעתו ז"ל בסעיף י"ט וכ"א:

26. Two courtyards, one inside the other: the outer one belongs to him and the inner one belongs to her, and the walls of the outer courtyard are higher than the walls of the inner courtyard. He threw her a get (divorce document) into her inner courtyard, and the get was still in the air opposite the inner courtyard and above its walls, such that if the wind were to blow it, it would fall into the outer courtyard. Nevertheless, she is considered divorced, for the walls of the outer courtyard always guard the inner courtyard. It is as if the outer courtyard is obligated to guard the inner courtyard (Rashi 79b). One might question: Even if we consider that the outer courtyard is obligated to the inner courtyard, since if the wind blows it, it would fall into the outer courtyard, it should not be better than a courtyard belonging to both of them. In truth, it can be said that in a courtyard belonging to both of them, she is divorced. This is not explicitly discussed in the Poskim (decisors of Jewish law), but logically, it seems so, for she has the right to place her belongings there. Just as regarding acquisition, it is explained in Choshen Mishpat 200 that a person's vessels acquire for him in a courtyard belonging to the seller and the buyer because the buyer has permission to be there, so too it appears regarding a get. Moreover, the Rashba (of blessed memory) wrote that in this case, we consider the walls of the inner courtyard to extend upwards, as if the get reached the airspace within the walls of the inner courtyard. And the main ruling is that even if the get is burned or erased while still in the air, she is divorced according to most Poskim, as we have explained in section 14, if it was on a downward trajectory. According to the Rambam (of blessed memory), it is significant that the get begins its effect from the moment it is in the air, as we have explained his opinion in section 19.

כז. אמנם בעיקר דין זה כשזרק לה גט לחצר של שניהם דגם לעניין קניין אינו מבואר בח"מ שם רק שכליו של לוקח קונה שם ובלא כלים לא הזכירו דבר ולפי מסקנת הש"ס (ב"ב פ"ד:) דבסימטא לא קנה הלוקח בלא כליו ה"ה בחצר השותפין דהש"ס מדמה להו להדדי וכבר כתבנו שם בח"מ סעיף י"ד ע"ש וא"כ בגט נמי אינה מגורשת אמנם אפשר לומר כיון דלעניין כליו של לוקח ברשות מוכר קילא גט מקניין דבקניין לדעת הרמב"ם לא קנה ולשארי פוסקים ספיקא דדינא כמ"ש שם בח"מ ואלו לגבי גט במטתה מגורשת בכה"ג לפי שאין הבעל מקפיד על מקום מטתה כמו שיתבאר לפנינו א"כ אפשר לומר דגם לעניין זה קילא מקניין ואף שכתבנו בסעיף כ"ה דאדרבא גט חמור מקניין י"ל דלעניין חוץ מרשותה חמירא ולענין רשותה קילא מקניין מפני שאינו מקפיד עליה ולכן נ"ל דהיא ספק מגורשת:

27. However, concerning the core of this law when one throws a get (divorce document) into a courtyard that belongs to both of them, it is not explicitly clarified in Choshen Mishpat there, except that the buyer's vessel acquires there, and without vessels, nothing is mentioned. According to the conclusion of the Gemara (Bava Batra 84b), in a simta (an alleyway), the buyer does not acquire without his vessels; the same applies to a jointly owned courtyard, as the Gemara compares the two. We have already written this in Choshen Mishpat, section 14, see there. Therefore, with a get as well, she is not divorced. However, it is possible to say that since regarding the buyer's vessels in the seller's domain, a get is more lenient than acquisition, as in acquisition according to the Rambam, he does not acquire, and according to other authorities, it is a doubtful law, as we wrote there in Choshen Mishpat. And regarding a get in her bed, she is divorced in such a case because the husband does not object to the location of her bed, as will be explained before us. Therefore, it is possible to say that also in this matter, a get is more lenient than acquisition. And even though we wrote in section 25 that on the contrary, a get is stricter than acquisition, it can be said that concerning outside her domain, it is stricter, but concerning within her domain, it is more lenient than acquisition because he does not object to her. Therefore, it seems to me that she is doubtfully divorced.

כח. ואמרו חז"ל שם שהדין שנתבאר בחצירות שהפנימית שלה והחיצונה שלו דמגורשת כמ"ש אינו כן בקופות שתי קופות זו בתוך זו והפנימית שלה והחיצונה שלו וזרקו לה להפנימית אע"פ שהגיע לאויר הפנימית אינה מגורשת עד שינוח בקרקע הפנימית דאין מחיצות כלי עשוין לאויר לשמור דאין כלי עשוי אלא להניח בתוכו (רש"י) כלומר ואין האויר קונה מדין רשות אבל מדין הגבהה קני (ומיושב קושית תוס' מע"ז ע"א: וכן דקדק רש"י שם ודו"ק) וי"א דמשהגיע לאויר מחיצות הפנימית קנתה והוי גט רק קודם שהגיע לאויר זה אע"פ שלאויר מחיצות החיצונה הגיע אינו גט (תוס') וכ"כ הטור ע"ש:

28. And our Sages said there that the law clarified regarding courtyards—that if the inner one belongs to her and the outer one belongs to him, she is considered divorced, as explained—is not the same with baskets. If there are two baskets, one inside the other, and the inner one belongs to her and the outer one belongs to him, and he throws [the get] into the inner one, even though it reaches the airspace of the inner basket, she is not considered divorced until it rests on the ground of the inner basket. This is because the partitions of a vessel are not made to preserve the airspace, as a vessel is only made to hold things within it (Rashi). In other words, the airspace does not acquire

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

by the law of domain, but by the law of lifting, it does acquire. (And this resolves the Tosafot's question from Avodah Zarah 71a, and similarly, Rashi there is precise—study that carefully.) And some say that once it reaches the airspace of the partitions of the inner basket, she acquires it and it is a valid get, but before it reaches this airspace, even though it has reached the airspace of the outer partitions, it is not a get (Tosafot). And the Tur wrote similarly there.

כט. אמנם זהו דווקא כשאין להקופה החיצונה שולים והפנימית עומדת על הקרקע אבל כשיש שולים לחיצונה אינו גט דהוה ככלי של לוקח ברשות מוכר דהוה ספיקא דדינא בח"מ שם וגם כאן היא ספק מגורשת (טור) דכיון שהפנימית עומדת בהחיצונה נחשבת החיצונה כרשות הבעל אע"ג שהקופות עומדות בחצר שלה (ער"ן שם) וזהו שיטת רוב הפוסקים:

29. However, this is specifically when the outer basket does not have a bottom and the inner basket is standing on the ground. But if the outer basket has a bottom, it is not a valid get, because it is considered like the vessel of the buyer in the seller's domain, which is a doubtful case in Choshen Mishpat there, and here too it is a doubtful divorce (Tur), because since the inner basket is standing within the outer basket, the outer one is considered the husband's domain, even though the baskets are in her courtyard (Ran there). And this is the opinion of most authorities.

ל. אבל הרמב"ם ז"ל שם יש לו דעת אחרת בזה וז"ל כיצד שתי קופות זו לפנים מזו החיצונה שלו והפנימית שלה וזרק לה גיטה בתוכן אפילו הגיע לאויר הפנימית אינה מגורשת עד שינוח על צד הקופה הפנימית בד"א כשהיתה מוטה על צדה ואין לה שולים אבל יש לה שולים אפילו נח בקרקעיתה אינה מגורשת שכלי האשה ברשות הבעל אינו קונה לה הגט אא"כ אינו מקפיד על מקומו עכ"ל ומפרש שהקופות עומדות בחצר הבעל ואיהו לשיטתו דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה לוקח כמ"ש ברפ"ד ממכירה ע"ש אך אם אין לה שולים והגט מונח על צדה אינה נחשבת כלי ואין הבעל מקפיד על מקומה כמו שיתבאר כעין זה ורבינו הב"י בסעיף ט' העתק רק דברי הרמב"ם ולא חש לכתוב אליבא דרוב הפוסקים מפני שהוא דבר שאינו מצוי וגם הרי"ף ז"ל השמיט כל דינים אלו אמנם תמיהני לפירוש המגיד משנה שהקופות עומדות ברשות הבעל למה לן הקופה החיצונה ואפשר דקמ"ל דאפילו קופתה בתוך קופתו מ"מ כשאין לה שולים לקופתה לא לבד שאינו מקפיד על מה שמונחת ברשותו אלא אפילו על מה שמונחת בתוך קופתו אינו מקפיד כיון שאינה כלי ולענ"ד נראה דגם לפירושו מיירי שעומדות הקופות ברשותה וכשיש לה שולים מקרי שעומדת ברשותו מפני קופתו כמו לפירוש הקודם:

30. However, the Rambam, of blessed memory, has a different opinion on this matter, and his words are as follows: "How so? Two baskets, one inside the other; the outer one belongs to him and the inner one belongs to her. If he throws her the bill of divorce into them, even if it reaches the airspace of the inner one, she is not divorced until it rests on the side of the inner basket. In what case does this apply? When the basket is tilted on its side and has no bottom. But if it has a bottom, even if it rests on its bottom, she is not divorced, because the woman's vessel in the husband's domain does not acquire the bill of divorce for her unless he is not particular about its location." Thus are his words. It explains that the baskets are situated in the husband's courtyard, and he follows his reasoning that the buyer's vessel in the seller's domain does not acquire for the buyer, as stated in the beginning of chapter 4 of Mechira, see there. However, if it has no bottom and the bill of divorce rests on its side, it is not considered a vessel, and the husband is not particular about its location, as will be explained similarly. And our teacher, the Beit Yosef, in paragraph 9, only copied the words of the Rambam and did not consider writing according to most of the decisors because it is an uncommon matter. Also, the Rif, of blessed memory, omitted all these laws. However, I am puzzled by the Maggid Mishneh's explanation that the baskets are in the husband's domain. Why do we need the outer basket? It is possible that it teaches us that even if her basket is within his basket, nevertheless, when her basket has no bottom, not only is he not particular about it being in his domain, but even about it being within his basket, he is not particular, since it is not a vessel. In my humble opinion, it also seems that according to his explanation, it refers to the baskets being in her domain, and when it has a bottom, it is considered as being in his domain due to his basket, similar to the previous explanation.

לא. היתה עומדת בחצירו וזרק לה הגט לשם אינה מגורשת אפילו נפל הגט סמוך לה דברשותו אין לה כלום ואפילו נפל לתוך כלי מכליה הוה ככלי של לוקח ברשות מוכר והוה ספק גט ולהרמב"ם אינו גט כלל כמ"ש ולכן אפילו עמדה מטתה שם והיא יושבת במטתה ונפל הגט על המטה אינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה אמנם כלים קטנים שלה אמרו חז"ל שם דאין אדם מקפיד על כלים הקטנים של אשתו שעומדות ברשותו ומגורשת כשנפל הגט על הכלים הקטנים דהוה כאלו הקנה לה הקרקע שהכלי עומדת עליו וכן אם המטה היתה גבוה י' טפחים שחולקת רשות לעצמה ואינו בטל להרשות הגם שרגלי המטה עומדות ברשותו אמרו חז"ל דאמקום כרעי המטה לא קפדי אינשי לכל הפחות באשתו (תוס') אף אם באחרים מקפידים ומגורשת וכן אם המטה תלויה באויר ונפל עליו מגורשת דאינו מקפיד על האויר בכלי שלה ולכל הפחות על מטתה אינו מקפיד אבל כשהמטה פחותה מי"ט ועומדת על הארץ וודאי מקפיד והמטה בטל להרשות והוה ככלי של

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לוקח ברשות מוכר והיא ספק מגורשת ולהרמב"ם וודאי אינה מגורשת ואם נפל הגט לתוך חיקה פשיטא שמגורשת דחיקה כידה ואפילו נפל על מלבושיה הנגררין בארץ אין אדם מקפיד על אשתו על מקום מלבושיה שלובשת אף שנגררין על הארץ (תוס' ע"ח.) ודווקא מטה הגבוה עשרה אמרנו דאינו מקפיד על מקום כרעי המטה ולא בשארי כלים והטעם דמטה כשגבוה עשרה נוח להשתמש תחתיה (רש"י) ונחשב לו כעומדת באויר ולא שארי כלים ולכן אם המטה מגודרת עד סמוך לארץ גם במטה הוה ספק (כ"מ מרש"י שם) ושיעור דכלים קטנים שאינו מקפיד על מקומם לא נתברר שיעורם ובירושלמי משמע דכל כלי תשמישה בכלל ובש"ס דילן מפרש כמו קלתה והוא כלי שהנשים מניחות בו מטוה ומחטין וכן כלי קטנה שאוכלת בו תמרים ומזה יש לנו ללמוד דוגמא וכל זה מעיקר הדין אבל למעשה דווקא בידה ולא ברשותה כמו שיתבאר ואפילו כשנפל על מלבושיה אין מתירין אותה דזימנין ששואלת מלבושים והמשאיל מקפיד (ב"י בשם רבינו פרץ ע"ש):

31. If she was standing in his courtyard and he threw the get (divorce document) to her there, she is not divorced, even if the get fell near her, it is still considered in his domain and has no effect. Even if it fell into one of her vessels, it is considered like the vessel of a buyer in the seller's domain, making it a doubtful get. According to the Rambam, it is not a get at all, as he wrote. Therefore, even if her bed was there and she was sitting on it and the get fell on the bed, she is not divorced until the get reaches her hand. However, regarding her small vessels, the Sages said that a person does not mind his wife's small vessels being in his domain, and she is divorced if the get falls on her small vessels, as if he had transferred ownership of the ground on which the vessel stands to her. Similarly, if the bed was ten handbreadths high, making it a separate domain, and its legs were in his domain, the Sages said that people are not particular about the space under the legs of the bed, at least regarding his wife (Tosafot), even if they are particular with others, and she is divorced. Additionally, if the bed is suspended in the air and it fell on it, she is divorced because he does not mind the air in her vessel, at least regarding her bed. But if the bed is less than ten handbreadths high and stands on the ground, he certainly minds, and the bed is considered part of his domain, like the vessel of a buyer in the seller's domain, making it a doubtful divorce. According to the Rambam, she is certainly not divorced. If the get fell into her lap, she is certainly divorced because her lap is considered like her hand. Even if it fell on her garments that drag on the ground, a person does not mind his wife regarding the place of her garments that she wears, even if they drag on the ground (Tosafot 78a). Specifically, we said that a bed ten handbreadths high is not particular about the space under its legs, not with other vessels. The reason is that a bed that is ten handbreadths high is convenient to use underneath (Rashi), and it is considered as standing in the air, not with other vessels. Therefore, if the bed is fenced until close to the ground, it is also doubtful (as inferred from Rashi there). The measure of small vessels that one does not mind their place is not clarified. In the Jerusalem Talmud, it implies that all its uses are included, and in our Talmud, it is explained as like her basket, which is a vessel in which women place their spinning and needles, and also a small vessel in which she eats dates. From this, we learn an example. All this is from the basic law, but practically, only her hand and not her domain, as will be explained. Even when it falls on her garments, it is not permitted because sometimes she borrows garments and the lender minds (Beit Yosef in the name of Rabbeinu Peretz there).

לב. כבר נתבאר דבמקום השאול או השכור לה כשנפל הגט שם מגורשת לפיכך אם הבעל השאיל לה חצירו וקנאתו בקניין המועיל וזרק לה הגט לתוכו מגורשת דהוה כשלה ואמרו חז"ל (רפ"ח) דהמשאיל מקום לחבירו לא השאילו רק מקום אחד ולא שני מקומות אך דבר קטן העומד בחצר לא נחשב כמקום בפ"ע ובטל להחצר ואם נפל שם הגט מגורשת אבל דבר גדול העומד שם הוה כמקום בפ"ע ואם נפל עליו הגט אינה מגורשת ומהו גדר דבר זה כתב הטור אם היה בחצר מקום חלוק לעצמו שיש בו ד' אמות על ד"א ואפילו אינו גבוה י"ט או שאין בו ד' על ד' וגבוה י"ט או אפילו אין בו ד' על ד' וגם אינו גבוה י"ט רק שחלוק בשם לעצמו חשיב מקום בפ"ע ואינו שאול לה בכלל החצר וכ"כ בש"ע וממילא דכשנפל על כסא או שולחן או מטה וכיוצא בזה העומדים בחצר והם שלו אינה מגורשת ואינו בטל להחצר רק חתיכת עץ לא גדולה ואבן לא גדולה וכיוצא בזה:

32. It has already been explained that in a place that is borrowed or rented to her, if the get (divorce document) falls there, she is divorced. Therefore, if the husband lent her his courtyard and she acquired it with a valid acquisition, and he threw the get into it, she is divorced, because it is considered as hers. And the Sages said (beginning of chapter 8) that one who lends a place to another does not lend more than one place, not two places. However, a small object standing in the courtyard is not considered a separate place and is nullified to the courtyard. If the get falls there, she is divorced. But a large object standing there is considered a separate place, and if the get falls on it, she is not divorced. And what is the definition of this matter? The Tur wrote: If there is in the courtyard a distinct place for itself that has four cubits by four cubits, even if it is not ten handbreadths high, or if it does not have four by four cubits but is ten handbreadths high, or even if it does not have four by four cubits and is also not ten

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

handbreadths high but is distinct by name for itself, it is considered a separate place and is not included in the borrowed courtyard. And similarly, it is stated in the Shulchan Aruch. Consequently, if it falls on a chair or a table or a bed and the like that are standing in the courtyard and belong to him, she is not divorced, as these are not nullified to the courtyard. Only a small piece of wood or a small stone and the like are nullified.

לג. ומובן ממילא כשהשאיל לה חצר זה והיה לו עוד חצר אצל חצר זה ונפל הגט בהחצר האחר שאינה מגורשת ואמרו חז"ל שם דבגגין אינו כן שאם היה לו שני גגין זה אצל זה והשאיל לה גג אחד ונפל הגט על הגג הסמוך לו דמגורשת והטעם דכיון דבגג לא קביעא תשמישתא לא קפדי אינשי (ע"ט:) בתשמיש מגג לגג ומסוגית הש"ס שם נ"ל דדווקא כשאין מעקה לכל גג בפ"ע דאז אינו מקפיד אם נתן רשות להשתמש בגג זה שלא ישתמש בהשני דכיון שהגגין הולכין ביחד בלא הפסק מקרי הכל גג אחד אבל כשיש מעקה מפסיק בין גג לגג או שיש הפסק אויר או שאמר לה איני משאיל לך אלא גג אחד דאינה מגורשת כשנפל על השני ואם השאיל לה מקום בחצר לא השאיל לה בגג (ב"ש סקי"ח) ויש להסתפק במקומות שתשמישן מועט כמו בחורבה כשהשאיל לה המקום אם נכלל בו גם המקום הסמוך כמו בגג או לא וצ"ע:

33. And it is understood that when he lent her this courtyard, and he had another courtyard next to this one, and the get (divorce document) fell into the other courtyard, she is not divorced. The sages said there that with roofs it is not so; if he had two roofs next to each other and he lent her one roof and the get fell on the adjacent roof, she is divorced. The reason is that since the usage of roofs is not fixed, people are not particular about using one roof and then another (Gittin 79b). From the Talmudic discussion there, it seems to me that this applies specifically when there is no parapet for each roof separately. Then he does not mind if, having given permission to use this roof, she uses the other as well, since the roofs are connected without interruption, and it is all considered one roof. But if there is a parapet separating the roofs, or an airspace interruption, or he said to her, "I am only lending you one roof," she is not divorced if it fell on the other roof. And if he lent her a place in the courtyard, he did not lend her the roof (see Beit Shmuel 118). There is uncertainty regarding places with minimal usage, like a ruin; if he lent her the place, whether the adjacent area is included as with a roof or not, and this requires further investigation.

לד. כל מ"ש בשני סעיפים אלו זהו דעת הטור ורוב הפוסקים אבל הרמב"ם ז"ל יש לו דעת אחרת בזה שכתב שם בהלכה ט' השאיל לה הבעל מקום בחצירו ולא ייחדו לה וזרק לה גט והגיע לד' אמות שלה שהיא עומדת בהן ה"ז מגורשת נתגלגל ונפל על קורה או על סלע רחוק ממנה אם המקום שנפל עליו אין בו ד' אמות על ד"א ואינו גבוה י' ואין לו שם לווי ה"ז לא חלק רשות לעצמו וכאלו הוא והיא במקום אחד ואם יש שם אחד מג' דברים אלו חלק רשות לעצמו ומקום אחד השאיל לה שני מקומות לא השאיל לה ואינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה עכ"ל ולעניין גגין כתב בהלכה י"א היתה עומדת על גגה וזרקו לה ונפל בגג אחר סמוך לו אם יכולה לפשוט את ידה וליטלו ה"ז מגורשת שאע"פ שדיורין חלוקין למעלה כדרך שהן חלוקין למטה אין בני אדם מקפידין על מקום כיוצא בזה עכ"ל:

34. All that is stated in these two sections reflects the opinion of the Tur and most of the legal authorities, but Rambam, of blessed memory, has a different opinion on this matter. He wrote there in Halacha 9: "If the husband lent her a place in his courtyard but did not designate it specifically for her, and he threw her the get (bill of divorce) and it reached within four cubits of her where she is standing, she is divorced. If the get rolled and fell onto a beam or a rock far from her, if the place where it fell does not have four cubits by four cubits and is not ten handbreadths high and does not have its own designation, it does not separate into its own domain, and it is as if she and it are in the same place. If it has one of these three things, it separates into its own domain, and he lent her one place, not two places, and she is not divorced until the get reaches her hand." End quote. Regarding roofs, he wrote in Halacha 11: "If she was standing on her roof and he threw it to her and it fell on another adjacent roof, if she can extend her hand and take it, she is divorced, for although the residences are divided above just as they are divided below, people do not care about such a place." End quote.

לה. וטרחו המפרשים בדבריו ולענ"ד נראה פשוט דהרמב"ם ס"ל דאם השאיל לה כל החצר אין כאן חילוק בין דבר גדול לדבר קטן שאפילו דבר גדול בטל להחצר כשעומד שם שהרי השאיל לה כולו אלא דמיירי שהשאיל לה מקום בחצר לקבלת גיטה בלבד וסתם מקומו של אדם הוא ד' אמות ולכן כל מקום שהיא עומדת יש לה ד' אמות וכשנפל הגט בתוך ד' אמותיה מגורשת אבל כשנתגלגל על קורה או סלע כך הוא דינו אם היא עומדת על הקורה או הסלע וגם הגט עליו הרי הגט והיא במקום אחד אבל כשהיא עומדת בחצר והגט נפל על הקורה או הסלע והגט בתוך ד' אמותיה רק הקורה או הסלע נמשך הרבה תלוי בזה אם יש להם שם בפ"ע או שהם גבוהים י"ט או רחב ד"א הרי מקום הגט חלוק ממקומה ואינה מגורשת ואם לאו הרי הגט והיא שניהם במקום אחד ומגורשת וזה שכתב רחוק ממנה אין הכוונה רחוק מד' אמות שלה דא"כ בלא"ה אינו כלום אלא כלומר שהסלע והקורה רחוק ממנה ואינה עומדת עליהם והם נמשכים להלן יותר מד' אמות שלה וגם בגגין ס"ל דאם השאיל לה גג זה איך נכלל בכללו גג השני דלא מסתבר כלל אלא מפרש שעמדה על גגה וזרק לה הגט לשם אלא שנפל סמוך לה על הגג השני באופן שביכולתה לפשוט ידה וליטול ולכן אמרינן דאין זה כטלי גיטך מרשות אחר אלא כזרק לרשותה דאין בעל גג האחר מקפיד בזה וכיון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהגט קרוב לה שיכולה לפשוט ידה וליטלו מגורשת ויש מי שאומר דווקא בעומדת על גגה אבל אם עמדה על גג של אחר וזרק לה הגט להגג אינה מגורשת (ב"ש סקי"ט) ובוודאי כן הוא דאיך תתגרש בשנפל על רשות אחר וכיון לזורקו שם ורק כשזרק לגגה ועומדת שם ולא כיונה הזריקה אצלה ממש אלא סמוך לה ויכולה ליטלו בזה נחשב כשלה לעניין שלא נאמר שנפל ברשות אחר וגם זה הוא רק להרמב"ם אבל להטור וכל הפוסקים גם בזה אינו מועיל ולכן לדינא הוה ספק מגורשת:

35. The commentators have exerted effort to explain his words, and in my humble opinion it seems simple that the Rambam holds that if one loans her the entire courtyard, there is no distinction between a large item and a small item, as even a large item is nullified to the courtyard when it stands there, for he has loaned her the entire courtyard. However, the discussion is about when he loans her a place in the courtyard solely for receiving her get (divorce document), and the usual space of a person is four cubits. Therefore, wherever she stands, she has four cubits, and when the get falls within her four cubits, she is divorced. But if the get rolls onto a beam or a rock, the ruling is as follows: if she is standing on the beam or the rock and the get is also there, then the get and she are in the same place. However, if she is standing in the courtyard and the get falls onto the beam or the rock, and the get is within her four cubits but the beam or rock extends much further, it depends on whether they have an independent designation or are eighteen handbreadths high or four cubits wide. If the place of the get is separate from her place, she is not divorced. If not, the get and she are in the same place, and she is divorced. When it is written that it is far from her, the intention is not that it is far from her four cubits, for if so, it is nothing anyway. Rather, it means that the rock and the beam are far from her and she is not standing on them, and they extend beyond her four cubits. And regarding roofs, he holds that if he loans her this roof, how could it include the other roof? It doesn't make sense at all. Rather, he explains that she was standing on her roof and he threw the get to her there, but it fell close to her on the other roof in a manner that she could extend her hand and take it. Thus, we say that this is not like "take your get from another domain," but rather like throwing it into her domain, as the owner of the other roof does not object to this. And since the get is close enough for her to extend her hand and take it, she is divorced. There is an opinion that this applies only if she is standing on her roof, but if she was standing on another's roof and he threw the get to her roof, she is not divorced (Beit Shmuel, section 19). This is certainly so, for how can she be divorced if it fell in another's domain and he intended to throw it there? Only when he threw it to her roof and she is standing there, but did not aim to throw it directly to her but close to her, and she can take it, it is considered hers regarding not saying that it fell in another's domain. This is only according to the Rambam, but according to the Tur and all the other authorities, even in this case it does not help. Therefore, according to the law, she is in a state of doubtful divorce.

לו. שנו חכמים במשנה (ע"ח.) היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה קרוב לה מגורשת קרוב לו אינה מגורשת מחצה על מחצה מגורשת ואינה מגורשת וכן לעניין קדושין ופירש רב בגמ' דד' אמות שלה זהו קרוב לה וד' אמות שלו זהו קרוב לו דקניין ד' אמות הוא תקנת חכמים (ב"מ י'.) וכמ"ש בח"מ סי' רמ"ג ומ"מ מועיל גם לגבי גט דכיון דחכמים הקנו לזה שיהא כחצירו הפקר ב"ד הפקר (ר"ן) ואע"ג דקיי"ל שם דברה"ר לא תקינו רבנן ד' אמות רק בסימטא ובצידי רה"ר מ"מ בגט תקנו גם ברה"ר משום עיגונא (רא"ש) ונראה שזה הוא דעת הטור שבסי' ל' לעניין קדושין כתב דברה"ר אינו מועיל ד' אמות ובכאן כתב רה"ר וצ"ל דבעיגונא הקילו וצ"ע דהא במשנה משוה קדושין לגיטין וי"א באמת דשוין הן משום דכתיב ויצאה והיתה (ר"ן) ולכן אף שעיקר תקנה היה בגט משום עיגונא מ"מ הוכרחו להשוות קדושין לגיטין אבל רבותינו בעלי התוס' כתבו שם (ד"ה ר"י) דבאמת גם כאן הכוונה לא לרה"ר אלא לסימטא ולצידי רה"ר ע"ש וצ"ל מאי דקרו לה רה"ר לפי שאינו רה"י ויש בש"ס כעין זה ועוד כתבו לחלק דבמקום שא"א שתשמרנו לא תקנו ברה"ר אבל כשאפשר לה לשומרו תקנו גם ברה"ר וכבר נתבאר בח"מ ולעיל סי' ל' דמי שבא תחלה תופס הד' אמות והשני הבא אחריו אין לו בהם כלום:

36. The sages taught in a Mishnah (78a): If she was standing in the public domain and he threw it (the get, divorce document) to her, if it is closer to her, she is divorced; if it is closer to him, she is not divorced; if it is halfway, she is both divorced and not divorced. The same applies to betrothal. Rav explained in the Gemara that her four cubits is considered closer to her, and his four cubits is considered closer to him, because the acquisition of four cubits is a rabbinic enactment (Bava Metzia 10a), as explained in Choshen Mishpat, Siman 243. Nonetheless, this also applies to a get, because since the sages instituted this as being like her courtyard, "hefker beit din hefker" (property declared ownerless by a rabbinical court is ownerless) (Ran). Even though it is established there that in the public domain the rabbis did not institute the four cubits, only in a side street and the sides of the public domain, nonetheless, for a get they instituted it even in the public domain due to the concern of agunah (a woman unable to remarry) (Rosh). It appears that this is the view of the Tur, who wrote in Siman 30 regarding betrothal that in the public domain the four cubits do not take

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

effect, but here he wrote "public domain," so it must be said that for agunah they were lenient. However, this is problematic, as the Mishnah equates betrothal to divorce. Some indeed say that they are equal because it is written "and she departs and she becomes" (Ran). Therefore, even though the main enactment was for a get due to agunah, they were nonetheless compelled to equate betrothal to divorce. However, our rabbis, the Tosafists, wrote there (s.v. Rabbi Yochanan) that in truth, even here, the intention is not the public domain but rather a side street and the sides of the public domain. And one must say that what they called the public domain is because it is not a private domain, and there are similar examples in the Talmud. They also wrote to distinguish that in a place where she cannot guard it, they did not institute it in the public domain, but when she can guard it, they did institute it in the public domain. It has already been explained in Choshen Mishpat and earlier in Siman 30 that the one who comes first acquires the four cubits, and the one who comes after has no claim to them at all.

לז. עוד יש אוקימתא בגמ' מר' יוחנן דקרוב לה הוא כשהיא יכולה לשמור את הגט והוא אינו יכול וכשהוא יכול לשמור ולא היא מקרי קרוב לו וגם ר"י ס"ל הך דד' אמות שנתבאר אלא דבד' אמות שלה אפילו גם הוא יכול לשמור כמוה מגורשת מדין ד' אמות ובחוץ לד' אמות אינה מגורשת אא"כ היא יכולה לשמור ולא הוא (תוס') אך נ"ל דלר' יוחנן אין הכרח לומר דיש ד' אמות בגיטין גם ברה"ר (אך א"כ קשה למה הוכרחו התוס' לתירוצם ודו"ק) וקניין זה דשמירה אינו בשום דבר רק בגיטין וקדושין כדאמר שם ר"י בעצמו לגיטין אמרו ולא לדבר אחר ורק קדושין א"א לחלק מגיטין משום דכתיב ויצאה והיתה ע"ש וטעמא דבגיטין הוה קניין משום דמתגרשת בע"כ וכיון דקונה בע"כ אם רק יכולה לשמרו הוה גט (רש"י) וי"א דאינו מדינא אלא מפני תקנת עגונות וקדושין א"א לחלק מגיטין מטעם שנתבאר (ר"ן):

37. There is another clarification in the Gemara from Rabbi Yochanan that it is considered "close to her" when she can guard the get (divorce document) and he cannot, and when he can guard it and not she, it is considered "close to him." Additionally, Rabbi Yochanan holds the ruling of the four cubits (as previously explained), but in her four cubits, even if he can guard it as well as she can, she is divorced by the law of the four cubits. Outside of the four cubits, she is not divorced unless she can guard it and not he (Tosafot). However, it appears to me that according to Rabbi Yochanan, there is no necessity to say that the four cubits apply in divorce documents also in the public domain (although if so, it is difficult to understand why Tosafot were compelled to their explanation; examine this closely). This acquisition of guarding applies only in divorce and betrothal, as Rabbi Yochanan himself said there, "They said it regarding divorce and not for other matters," and betrothal cannot be separated from divorce because it is written, "And she departs and becomes" (see there). The reason in divorce is that it is an acquisition because she is divorced against her will, and since it is acquired against her will, if she can only guard it, it is valid as a get (Rashi). Some say that it is not by law but because of the regulation to prevent agunot (chained women), and betrothal cannot be separated from divorce for the reason explained (Ran).

לח. עוד איתא שם בגמ' א"ל שמואל לרב יהודה שיננא כדי שתשוח ותטלנו ואת לא תעביד עובדא עד דמטא גיטא לידה ומפירש"י ז"ל מתבאר דכדי שתשוח ותטלנו דינא קאמר וחולק על רב ור"י וס"ל דקרוב לה לא מקרי רק אם הגט מונח סמוך ממש לרגליה באופן שאם תשוח לארץ תטלנו וזה שאמר שלא יעשה מעשה עד שיגיע הגט לידה זהו מפני החומרא ולא מעיקר דינא ולפ"ז לשמואל אינה מגורשת לא בד' אמות ולא בשמירה אבל הרא"ש מפרש דגם שמואל מודה דקונה הגט בד' אמות וזה שאמר כדי שתשוח ותטלנו הוא מפני החומרא ע"ש והר"ן מפרש דבסימטא וצדי רה"ר יש לה ד' אמות לעניין גט ורק ברה"ר אין ד' אמות ובעינן מדינא כדי שתשוח ותטלנו ואפילו לפירש"י היה נראה דהלכה כר' יוחנן אמנם אפשר לומר דברה"ר גם ר' יוחנן לא ס"ל התקנה דד' אמות כמ"ש אמנם לעניין שמירה להרא"ש וודאי דמדינא חייל הגט כשהיא יכולה לשומרו ולא הוא ולרש"י הוה פלוגתא כמ"ש:

38. It is further stated there in the Gemara: Shmuel said to Rav Yehuda, "Sharp one, so that she can bend down and take it, and you should not perform an action until the get (divorce document) reaches her hand." And from Rashi's explanation, it becomes clear that "so that she can bend down and take it" is a legal ruling, and he disagrees with Rav and Rabbi Yochanan, and holds that "near to her" is only considered if the get is placed right next to her feet in such a way that if she bends down to the ground, she can take it. And this statement, that one should not perform an action until the get reaches her hand, is due to stringency and not from the essence of the law. According to this, for Shmuel, she is not divorced either within four cubits or by guarding. However, the Rosh explains that Shmuel also agrees that the get is acquired within four cubits, and this statement, "so that she can bend down and take it," is due to stringency. The Ran explains that in an alleyway or the sides of a public domain, she has four cubits concerning a get, and only in a public domain are there no four cubits, and according to the law, it needs to be so that she can bend down and take it. And even according to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rashi, it seems that the law follows Rabbi Yochanan. However, it is possible to say that in a public domain, even Rabbi Yochanan does not hold of the ordinance of four cubits as stated. However, regarding guarding, according to the Rosh, certainly, the get is effective by law when she can guard it and not him. And according to Rashi, it is a dispute as stated.

לט. וז"ל הטור היתה עומדת ברה"ר וזרקו לתוך ד' אמותיה מגורשת בד"א שאין הבעל עומד עמה בתוך ד' אמותיה אבל אם עומד עמה בתוכם אפילו קדמה היא וזכתה בהם אינה מגורשת עד שיגיע לידה וכן אם זרקו לה ברה"ר והוא רחוק ממנה ואפילו היא יכולה לשומרו ולא היא אינה מגורשת עד שיגיע לידה שנים אומרים הגיע לתוך ד' אמותיה ושנים אומרים לא הגיע הוה ספק מגורשת ור"ח כתב אפילו זרק לה גט בחצירה לא משתריא לעלמא עד דמטי לידה ותמה א"א הרא"ש ז"ל על דבריו וכאשר כתבתי כן היא הסכמתו עכ"ל:

39. The Tur writes: "If she was standing in a public domain and he threw it within her four cubits, she is divorced. In which case is this said? When the husband is not standing with her within her four cubits. But if he is standing with her within them, even if she preceded him and acquired them, she is not divorced until it reaches her hand. Similarly, if he threw it to her in a public domain and he is far from her, even if she can guard it and it is not she herself, she is not divorced until it reaches her hand. If two say it reached her four cubits and two say it did not reach, she is doubtfully divorced. And Rabbeinu Chananel wrote that even if he threw a get into her courtyard, she is not permitted to others until it reaches her hand. The Rosh of blessed memory was astonished at his words, and as I have written, this is his agreement."

מ. מבואר מדבריו דבתוך ד' אמות מגורשת כשאין הבעל בא לתוכם אבל כשהבעל בא בתוכם אינה מגורשת עד שיגיע לידה וכן שמירה אינו מועיל ויש מי שאומר דאין כוונתו לרה"ר ממש אלא לסימטא וצדי רה"ר וסמך על מ"ש בסי' ל' (ב"ח) אך זה שכתב דכשהוא בא לתוך ד"א שלה אפילו היא קדמה אינה מגורשת וכן בשמירה אין כוונתו דאינו גט כלל דלהדיא כתב הרא"ש שזהו רק מפני החומרא ולא מדינא אלא כוונתו למעשה דאין מתירין אותה להנשא בכה"ג אבל וודאי דאסורה לכהן ואם קדשה אחר תופסין הקדושין דמדינא גט גמור הוא וזה שבקדושין לא החמיר למעשה בסי' ל' בארנו שם הטעם בסעיף י"א ושם בסעיף י' הבאנו דעות הראשונים דס"ל דמדינא אינו מועיל ד' אמות בגו"ק ע"ש אך לשון הטור שכתב דאינו גט הוא תמוהה מאד דלשון זה משמע דמדינא אינו גט וצ"ע:

40. It is explained from his words that within four cubits she is divorced when the husband does not come into them, but when the husband comes into them, she is not divorced until it reaches her hand, and similarly, guarding does not help. And there is someone who says that his intention is not for a public domain proper but for an alleyway and the sides of a public domain, and he relied on what is written in Siman 30 (Beit Yosef). However, what he wrote that when he comes into her four cubits, even if she preceded, she is not divorced, and similarly with guarding, his intention is not that it is not a valid get at all, for the Rosh explicitly wrote that this is only because of stringency and not by law. Rather, his intention in practice is that they do not permit her to remarry in such a case, but certainly she is forbidden to a Kohen, and if another person betroths her, the betrothal is valid, for by law it is a complete get. And that in betrothal he was not stringent in practice, we explained there the reason in Siman 30, section 11, and there in section 10, we brought the opinions of the early authorities who hold that by law, the four cubits do not help in divorce; see there. However, the language of the Tur, who wrote that it is not a get, is very puzzling, for this language implies that by law it is not a get, and this requires further investigation.

מא. ודברי הרמב"ם ז"ל מסוכסכים מאד שכתב וז"ל זרקו לה ברה"ר או ברשות שאינה של שניהם קרוב לו אינה מגורשת היה הגט מחצה למחצה וממחצה למחצה עד שיהיה קרוב לה ה"ז ספק מגורשת היה קרוב לה עד כדי שתשוח ותטלנו ה"ז פסול עד שיגיע גט לידה ואח"כ תנשא בו לכתחלה כיצד הוא קרוב לו היה הוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו זה הוא קרוב לו שניהם יכולים לשמרו או ששניהם אינם יכולים לשמרו זה הוא מחצה למחצה בא הוא תחלה ועמד ואח"כ עמדה היא כנגדו וזרקו לה אם היה הגט בתוך ד' אמות שלו אינה מגורשת אע"פ שאם תשוח תטלנו עמדה היא תחלה ובא הוא ועמד כנגדה וזרקו לה אע"פ שהוא מחצה למחצה הואיל והוא לתוך ד' אמות שלה ה"ז גט פסול עד שיגיע הגט לידה עכ"ל וכבר טרחו הראשונים בדבריו (רשב"א ור"ן והה"מ והכ"מ) והקשו עליו ע"ש ורבינו הב"י בסעיף י"ג וסעיף י"ד העתיק דבריו כמו שהם ע"ש:

41. The words of the Rambam, of blessed memory, are very complicated. He wrote: "If he threw it to her in a public domain or in an area that belongs to neither of them, if it is closer to him, she is not divorced. If the get (divorce document) is halfway between them, or from halfway to her side, until it is closer to her, she is doubtfully divorced. If it is close enough to her that she could bend down and take it, it is invalid until the get reaches her hand, and only then she may remarry with it ab initio. How is it considered closer to him? If he can guard it and she cannot guard it, that is considered closer to him. If both of them can guard it, or neither can guard it, that is considered halfway

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

between them. If he arrived first and stood, and then she stood across from him and he threw it to her, if the get is within his four cubits, she is not divorced, even though she could bend down and take it. If she stood first and then he came and stood across from her and threw it to her, even if it is halfway between them, since it is within her four cubits, it is an invalid get until it reaches her hand." End of quote. The earlier authorities (Rashba, Ran, Maggid Mishneh, and Kesef Mishneh) have already struggled with his words and raised difficulties. Refer to there. And our teacher, the Beit Yosef, in paragraphs 13 and 14, copied his words as they are, refer to there.

מב. ולענ"ד נראה דהרמב"ם ס"ל דכל הני אמוראי לא פליגי כלל וראיה לזה דהא רב מפרש דקרוב מקרי ד' אמות וגם בירושלמי אומר רב כן על משנה זו ע"ש ואח"כ אומר רב דתלוי בפישוט ידים שתוכל לפשוט ידה וליטלו וזהו כעין בש"ס דילן כדי שתשוח ותטלנו ומקשה הירושלמי דרב אדרב ומתרץ כאן להלכה כאן למעשה וכן ר' יוחנן שאומר בש"ס דילן דתלוי בשמירה אומר שם בירושלמי דתלוי בפישוט ידים ע"ש וממילא דצריך נמי לומר כאן להלכה כאן למעשה ולפ"ז כולהו סברי כשמואל דלמעשה בעינן כדי שתשוח ותטלנו ועוד החמיר למעשה עד שיגיע לידה וכן הוא בירושלמי שם וכבר בארנו זה בר"ס קל"ו וכל דברי רב ור' יוחנן ושמואל אמת ולא פליגי אהדדי דוודאי קרוב לו מקרי כשהוא יכול לשומרו ולא היא או כשהוא קדם לתפוס הד' אמות ואע"ג דברה"ר וברשות שאינו של שניהם לא תקנו ד' אמות מ"מ לעניין גט תקנו מפני שהוא בע"כ ומפני תקנת עגונות כמו שנתבאר וממילא כיון שתקנו כל שהוא קדם לתוך ד"א או אפילו יותר מד"א והוא יכול לשמור ולא היא וודאי אינה מגורשת וכשהיא קדמה לתוך ד"א או אפילו יותר מד"א והיא יכולה לשמור ולא הוא מעיקר הדין וודאי דמגורשת וכ"ש אם היה קרוב כל כך כדי שתשוח ותטלנו ומ"מ מפני החומר פסלו חכמים להגט עד שיגיע לידה ובמחצה למחצה כגון ששניהם תפסו יחד הד' אמות או שניהם יכולים לשמרו או ששניהם אין יכולים לשמרו כלומר כל אחד לבדו אין ביכולתו לשמור אבל שניהם ביחד יכולים לשמור הרי היא ספק מגורשת וזהו דלא כמו שכתבנו בסי' ל' סעיף י' בדעת הרמב"ם ע"ש:

42. In my humble opinion, it appears that Rambam's view is that all these Amoraim do not disagree at all. The proof of this is that Rav explains that "close" is defined as four cubits, and in the Jerusalem Talmud, Rav also says this regarding this Mishnah, and afterwards, Rav says that it depends on the outstretching of the hands, that she can stretch her hand and take it. This is similar to our Talmud, which states "enough to bend and take it." The Jerusalem Talmud questions Rav against Rav and resolves it by saying that one instance refers to the law and the other to practice. Similarly, Rabbi Yochanan, who says in our Talmud that it depends on guarding, says in the Jerusalem Talmud that it depends on the outstretching of the hands. Consequently, it must also be said that one instance refers to the law and the other to practice. Accordingly, they all agree with Shmuel that in practice, it must be "enough to bend and take it." Furthermore, he is stringent in practice until it reaches her hand, and so it is in the Jerusalem Talmud. We have already explained this in the beginning of chapter 136. All the words of Rav, Rabbi Yochanan, and Shmuel are true and do not contradict each other. Certainly, it is considered close when he can guard it and not she, or when he reached it within four cubits. Although in a public domain or a domain that does not belong to either of them, four cubits were not instituted, nevertheless, regarding a get (divorce document), they instituted it due to the necessity and for the sake of preventing agony, as explained. Consequently, since they instituted it, whenever he reaches within four cubits or even more than four cubits and he can guard it and not she, she is certainly not divorced. When she reaches within four cubits or even more and she can guard it and not he, by the letter of the law, she is certainly divorced. All the more so if it was close enough for her to bend and take it, nevertheless, due to stringency, the Sages invalidated the get until it reaches her hand. In a case of equal possibility, such as when both grasped the four cubits together, or both can guard it, or neither can guard it alone but together they can guard it, she is considered doubtfully divorced. This is different from what we wrote in chapter 30, section 10, regarding Rambam's opinion.

מג. ולפ"ז כל דבריו מיושרים דתחלה כתב דקרוב לו אינה מגורשת ובמחצה למחצה וממחצה עד קרוב לה ולא עד בכלל ה"ז ספק מגורשת ובקרוב לה אף כדי שתשוח ותטלנו וכ"ש בד' אמות ובשמירה ה"ז פסול וזהו שאמר שמואל ואת לא תעביד עובדא עד שיגיע גט לידה וכן בירושלמי המחוור שבכולן עד שיגיע גט לידה ואח"כ מפרש מה הוא קרוב לו ומפרש שני הדרכים דין שמירה כמ"ש ואח"כ מפרש דין ד' אמות כשקדם לתפוס הד' אמות ובשניהם אינו גט כלל ואח"כ מפרש כשעמדה היא תחלה לתפוס הד' אמות אף דמעיקר הדין כשר מ"מ הגט פסול עד שיגיע לידה וה"ה כשהיא יכולה לשמור ולא הוא ולא הוצרך זה לבאר בסוף דבריו מפני שכבר ביארם דאפילו בכדי שתשוח ותטלנו פסול וכ"ש בשמירה וזה שהוצרך לבאר בד' אמות להורות דס"ל כרב דיש לה ד' אמות בגט ורק מפני החומר פסלוהו חכמים עד שיגיע לידה ואף שרבותינו הראשונים והאחרונים לא תפסו כן בדבריו מ"מ כיון שלפירושם דבריו תמוהים כמו שהקשו כולם עליו ולדברינו דבריו ברורים בסייעתא דשמיא לכן בארנו כפי עניות דעתינו ולעניין קדושין בספ"ד מאישות לא הזכיר רק שמירה ע"ש משום דס"ל דבקדושין לא היה תקנות כבגיטין מוקמינן אעיקר פירושא דקרוב לו וקרוב לה ופסק כר' יוחנן דהלכתא כוותיה לגבי רב ושמואל ולעיל בסי' ל' הארכנו בזה בס"ד ע"ש בסעיף י' וי"א וי"ב (עב"ש סקכ"ב וסקכ"ג השני ולפמ"ש אינו כן ודוק):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

43. And according to this, all his words are properly aligned. Initially, he wrote that if it is closer to him, she is not divorced, and if it is exactly halfway or from halfway to closer to her but not including, then it is a doubtful divorce. And if it is closer to her, even such that she can bend and take it, and certainly within four cubits and in her guarding, it is invalid. This is what Shmuel said: "Do not act until the get reaches her hand." Similarly, in the Jerusalem Talmud, the clearest among them is until the get reaches her hand. Afterwards, he explains what is considered closer to him and explains the two ways: the law of guarding as mentioned. Then, he explains the law of four cubits when she first stood to seize the four cubits, and in both cases, it is not a get at all. Afterwards, he explains that when she first stood to seize the four cubits, even though by the fundamental law it is valid, nevertheless, the get is invalid until it reaches her hand. The same applies when she can guard and not him, and this did not need to be clarified at the end of his words since it was already explained that even if she can bend and take it, it is invalid, and certainly in guarding. This needed to be clarified in the four cubits to indicate that he holds like Rav that she has four cubits for the get, and only due to the stringency did the sages invalidate it until it reaches her hand. Although our early and later sages did not interpret his words this way, nevertheless, since according to their interpretation his words are problematic as they all questioned him, and according to our interpretation, his words are clear with divine assistance, therefore we explained according to our humble opinion. Concerning betrothal in the last part of the fourth chapter of Ishut, he only mentioned guarding there because he holds that in betrothal, there were no regulations as in gittin, we establish the primary explanation of closer to him and closer to her and ruled like Rabbi Yochanan that the law follows him against Rav and Shmuel. Earlier in chapter 30, we elaborated on this with divine assistance, see there in sections 10, 11, and 12 (see also the glosses on the Shulchan Aruch, sections 22 and 23, the second one, and according to what we said, it is not so, and examine closely).

מד. כתבו הרמב"ם והטור והש"ע היתה ידה קטפרס כלומר שהעמידה ידה משופעת ולא זקופה כמחיצה ולא פשוטה כדרך שפושטין היד לקבל וזרק הגט על ידה ונפל לארץ אם נפל לתוך ד' אמות שלה ונח ה"ז מגורשת עכ"ל והקשו בזה הא אנן לא מתירינן בד' אמות כמו שנתבאר אמנם ל"ק כלל דכיון שהוא זרק על ידה ולכן אף שלא הונח בידה ונפל לד' אמותיה מגורשת (הה"מ בהל' י"ג) דהא זה שאין מתירין בד' אמות הוא רק חומרא ולכן כשכיון לזרוק לידה ונגע הגט בידה אע"פ שלא נח בידה ונח בתוך ד' אמותיה ה"ז מגורשת:

44. Maimonides, the Tur, and the Shulchan Aruch wrote: If her hand was inclined, meaning she held her hand slanted and not upright like a partition, nor extended in the manner in which one extends a hand to receive, and he threw the get onto her hand and it fell to the ground, if it fell within her four cubits and rested, she is divorced. And the question arises: Do we not permit according to the four cubits rule as has been clarified? However, there is no problem at all, since he threw it onto her hand, and therefore, even though it did not rest in her hand and fell within her four cubits, she is divorced (as explained by the Kesef Mishneh in Hilchot Gerushin 13). For the reason we do not permit by the four cubits is merely a stringency, and therefore, when he intended to throw it to her hand and the get touched her hand, even though it did not rest in her hand and rested within her four cubits, she is divorced.

מה. וכתב הטור אם לא נח בתוך הד' אמות אלא נתגלגל מיד לחוצה להן מיבעיא אי אויר של ד"א קונה ולא איפשטא והוי ספק מגורשת עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף ט"ו ואמת הוא שבעיא היא בגמ' (ע"ח:) אבל תמיהני דבמתגלגל אמרינן להדיא דכמונח דמי (ב"מ י"ב.) וצ"ל דס"ל דבגט שאני דבמתגלגל לא הוה נתינה וכבר הזכרנו סברא זו בסעיף כ"ה בשם הרשב"א ז"ל ע"ש (ורש"י ז"ל דקדק לפרש בגיטין שם בדלא נח שנשרף ע"ש ואפשר דכוונתו להוציא מתגלגל ודו"ק) והרמב"ם ז"ל לא הזכיר זה דכבר כתבנו שם דאיהו ס"ל דלאו כמונח דמי (ועב"ש סקכ"ה ולענ"ד א"צ לזה והמחבר במתגלגל החמיר):

45. The Tur writes: If it did not come to rest within the four cubits but rather rolled immediately outside of them, it is questionable whether the airspace of the four cubits acquires it or not, and this is unresolved. Therefore, she is in doubt whether she is divorced. These are his words, and similarly it is stated in Shulchan Aruch, Section 15. And it is true that this is a question in the Gemara (Gittin 78b). However, I am puzzled because in the case of rolling, it is explicitly stated that it is considered as if it has come to rest (Bava Metzia 12a). It must be said that they hold that in the case of a get (divorce document), it is different, as rolling is not considered a valid giving. We have already mentioned this reasoning in Section 25 in the name of the Rashba. And Rashi precisely explained in Gittin there that it did not come to rest because it was burned, and it is possible that his intention was to exclude the case of rolling. And the Rambam did not mention this, as we have already written there that he holds that it is not considered as if it has come to rest. See there, Subsection 25, and in my opinion, this is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

unnecessary, and the author was stringent regarding rolling.

מו. זה שנתבאר דבזרק על ידה ונפל בד' אמותיה דמגורשת זהו בעמדה במקום שאין הגט ראוי לילך לאיבוד אבל אם עמדה אצל אש או על שפת הנהר וזרק על ידה ונפל לתוך האש או לתוך המים אינה מגורשת דמעיקרא לאיבוד קאי ואפילו אם נאמר אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי ה"מ בשראוי לנוח אלא שהלך למרחוק אבל באין ראוי לנוח כלל כגון שנשרף או נאבד וודאי לאו כמונח דמי וכהולך לכתחלה לאיבוד (וזהו כוונת רש"י שם ד"ה על גבי הנהר):

46. It has been clarified that if someone throws [a get] onto her hand and it falls within her four cubits, she is divorced. This applies when she is standing in a place where the get is not likely to be lost. But if she is standing near a fire or on the riverbank, and he throws it onto her hand and it falls into the fire or into the water, she is not divorced, because from the outset it was destined to be lost. And even if we say that airspace where it is not destined to rest is considered as if it has rested, this only applies when it is fit to rest but went far away. However, if it is not fit to rest at all, such as when it is burnt or lost, it is certainly not considered as if it has rested, and it is as if it was intended from the outset to be lost. (And this is the intention of Rashi there in the comment beginning "on the riverbank.")

מז. ולהלכה למעשה כבר הבאנו מה שאמר שמואל לרב יהודה את לא תעביד עובדא עד דמטא גיטא לידה ואיתא עוד דהוה עובדא בקרוב לה והצריכו חז"ל חליצה להמגורשת כשמת ובירושלמי איתא נמי המחוור שבכולן עד שיגיע גט לידה והביאו התוס' והרא"ש וכל הראשונים בשם הערוך ורבינו חננאל שכתבו קבלנו מרבותינו שאפילו זרקו לה בתוך חצירה לא משתריא לעלמא עד דמטא גיטא לידה ויסוד דבריהם ע"פ זה הירושלמי והתוס' והרא"ש דחו זה דזה אינו רק לרה"ר ולא לחצירה דבזריקה לחצירה מתירינן גם למעשה וגם לדבריהם נראה דרק בזריקה לחצר או לבית שלה מתירין למעשה אבל בזריקה לסימטא ולצידי רה"ר לא מתירינן למעשה אך הר"ן ז"ל כתב דירושלמי הזה אינו אלא לד' אמות שברה"ר דמדינא אין ד' אמות קונות ברה"ר ורק בגט תקנו כן אבל במה שמדינא קונות לא החמיר הירושלמי ע"ש ולפ"ז גם בזריקה לסימטא ולצידי רה"ר יש להתיר למעשה אמנם הוא והרשב"א ז"ל כתבו שיש לחוש לדברי ר"ח שהם דברי קבלה ע"ש:

47. And regarding the practical Halacha, we have already brought what Shmuel said to Rav Yehuda: "Do not perform an action until the get (divorce document) reaches her hand." And it is further stated that there was an incident where the get was close to her, and the Sages required chalitzah for the divorced woman when the husband died. And in the Jerusalem Talmud, it is also mentioned that the most correct approach is that the get must reach her hand. This view was brought by Tosafot and the Rosh, and all the early authorities in the name of the Aruch and Rabbeinu Chananel, who wrote: "We have received from our teachers that even if the get was thrown into her courtyard, she does not become permitted to others until the get reaches her hand." The basis of their words is according to this Jerusalem Talmud. Tosafot and the Rosh rejected this, stating that this only applies to a public domain and not to her courtyard, for in the case of throwing into her courtyard, we permit it both in theory and in practice. And according to their view, it appears that only in the case of throwing into her courtyard or her house do we permit it in practice, but in the case of throwing into an alley or the sides of a public domain, we do not permit it in practice. However, the Ran wrote that this Jerusalem Talmud only applies to the four cubits in a public domain, for by law, four cubits do not acquire in a public domain, and it was only regarding a get that they instituted this. But in cases where the law allows acquisition, the Jerusalem Talmud was not stringent. And according to this, even in the case of throwing into an alley or the sides of a public domain, we should permit it in practice. Nevertheless, both he and the Rashba wrote that one should be concerned with the words of Rabbeinu Chananel, for they are words of tradition.

מח. וז"ל רבינו הרמ"א בסעיף י"ד אבל אם זרק לה לתוך ד' אמות שלה ואין הבעל נכנס לתוכו הרי זו מגורשת וכל זה מדינא אבל לכתחלה אין לגרש אפילו ליתן הגט לתוך חצירה או לתוך מלבושיה אלא לתוך ידה ממש וידה תהא פתוחה מתחלת הנתינה עד סופה ואפילו בדיעבד אין להתירה לעלמא עד שבא הגט לידה ממש ונהגו עוד שלאחר שנתן לה הגט תסגור ידיה ותכניסנו תחת בגדיה ותזהר שלא יסייע לה שום אדם בקבלתו גם לא יהא שום דבר כגון טבעת בידה וכיוצא בזה בשעת קבלתו עכ"ל וכן המנהג פשוט ומשמע מדבריו דמדינא גם ברה"ר קונה לה ד' אמות דהא אדברי המחבר קאי דמיירי ברה"ר וברשות שאינה של שניהם (ע' בנמק"י פ"ק דב"מ על משנה דראה את המציאה שכתב וקיי"ל דבגט אין ד' אמות ע"ש ולא ידעתי כוונתו אם מדינא אם מחומרא בעלמא ועמ"ש לעיל בסי' ל' סעיף י' ודו"ק):

48. And these are the words of our master, the Rema, in section 14: But if he threw it to her within her four cubits and the husband does not enter there, she is divorced. And all this is according to the law, but initially, one should not divorce even by placing the get into her courtyard or into her garments, but only into her hand directly, and her hand should be open from the beginning of the giving until the end. And even after the fact, one should not permit her to marry another until the get has come into her hand

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

directly. And it is customary that after he gives her the get, she should close her hands and place it under her garments, and she should be careful that no one assists her in receiving it, and there should be nothing, such as a ring, in her hand at the time of receiving it. So are the words of the Rema. And this is the simple custom. And it is implied from his words that, according to the law, even in a public domain, her four cubits acquire it for her, for he is referring to the words of the Mechaber, who is discussing a public domain and a domain that does not belong to either of them (see in the Nimukei Yosef in the first chapter of Bava Metzia on the Mishnah "He saw the lost object" where he writes, "And we hold that in the case of a get, four cubits do not acquire it," and I do not know his intention, whether it is according to the law or only a stringency, and see what I wrote above in section 30, paragraph 10, and be precise).

מט. ודבר פשוט הוא דרק לחומרא אמרינן דאינו גט עד שיגיע לידה ולא לקולא ובמקום שיש מחלוקת הפוסקים מדינא הוה ספק מגורשת אך מה שיש להסתפק בזה שכתב רבינו הרמ"א דאפילו בדיעבד אין להתירה לעלמא עד שבא הגט לידה ממש אם הוא מקום עיגון שא"א להשיג גט אחר וזרק לה לתוך חצירה או לתוך מלבושיה אם מתירין אותה להנשא ובתשו' הריב"ש סי' ר"ה וסי' ר"ו מבואר דאין להתיר להשיאה בזרק לה לתוך ד' אמותיה אפילו בסימטא ורק אם נשאת לא תצא ע"ש וברה"ר נראה מדבריו שיש להחמיר יותר מפני כמה פוסקים דס"ל שלא תקנו כלל ד' אמות ברה"ר גם בגט וגם הב"ח כתב שכוונת הטור הוא רק על סימטא ולא רה"ר ממש ע"ש מיהו בזרק לה לתוך מלבושים שבחיקה נראה דבמקום עיגון יש להתיר דזה לא נזכר בראשונים וגזירה רחוקה היא שמא לא יהיו המלבושים שלה ונלע"ד דבמעשה אם יארע עניין כזה ישאלו מגדולי הדור שיהיו בימים ההם ויעיינו בזה:

49. And it is obvious that we only say it is not a valid divorce (get) until it reaches her hand as a stringency, but not as a leniency. In a place where there is a dispute among the halachic authorities, it is considered a doubt whether she is divorced. However, regarding what Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote, that even after the fact, she should not be permitted to marry another until the get reaches her hand directly: if it is a place of hardship where it is impossible to obtain another get, and he threw it into her courtyard or into her garments, should she be permitted to remarry? In the Responsa of the Rivash, sections 205 and 206, it is explained that she should not be permitted to remarry if he threw it into her four cubits, even in an alleyway, and only if she already remarried should she not be forced to leave her new marriage. And in a public domain, it seems from his words that one should be even more stringent, because several authorities hold that the four cubits were not established at all in a public domain, neither for a get nor otherwise. Also, the Bach wrote that the intention of the Tur was only regarding an alleyway and not an actual public domain. However, if he threw it into her garments that are in her lap, it appears that in a place of hardship, she may be permitted, as this was not mentioned by the earlier authorities, and it is a distant decree to say that perhaps the garments are not hers. And it seems to me that in practice, if such an incident occurs, they should consult with the great authorities of the generation at that time, and they should deliberate on the matter.

נ. ובזה שכתבנו בסעיף מ"ה דאם לא נח בתוך הד' אמות אלא נתגלגל בחוצה להן הוה ספק מגורשת כתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו דכל זה כשאינה עומדת ברשותה אבל אם עומדת ברשותה אע"פ שנפל מידה ונתגלגל חוץ לד' אמות מגורשת דהא לא נתגלגל רק לרשותה מיהו לדידן דאין מגרשין ע"י רשותה כמ"ש אם נפל הגט מידה צריך לגרש שנית ועל כן תגביה ידיה בשעה שמקבלת את גיטה שלא יפול מידה גם יהיו ידיה גבוהות מן הארץ ג' טפחים עכ"ל ומבואר מדבריו דאפילו בכה"ג מחמרינן למעשה ואם לא גירשה שנית ובמקום עיגון יש להתיישב בזה אך אצלינו אין דרך להתגרש ברשות האשה וסידור הגט הוא בבית הרב פשיטא דגם מדינא יש להחמיר בנפל מידה דהא הוה רשות שאינה שלה דלכמה פוסקים לא תקנו בכה"ג ד' אמות כמ"ש ופשיטא שאין להקל בזה:

50. And regarding what we wrote in section 45 that if the get (divorce document) did not rest within four cubits but rather rolled beyond them, it is considered a doubtful divorce, our teacher the Rema wrote in section 15 that all this applies when she is not standing in her own domain. But if she is standing in her own domain, even if it fell from her hand and rolled beyond four cubits, she is divorced, because it only rolled within her domain. However, for us, since we do not effect a divorce through her domain as we have explained, if the get fell from her hand, it is necessary to divorce her again. Therefore, she should raise her hands when receiving her get so that it does not fall from her hand, and also her hands should be three handbreadths above the ground. Thus it is explained from his words that even in such a case we are stringent in practice, and if he did not divorce her again and it is a case of preventing her from remarrying (agunah), there is a need to consider this. However, among us, it is not customary to divorce in the woman's domain, and the arranging of the get is done in the rabbi's house. It is obvious that also according to the law, one should be stringent if it falls from her hand, because it is a domain that is not hers. According to several legal authorities, they did not establish four cubits in such a case as we have written, and it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

obvious that one should not be lenient in this matter.

נא. כבר נתבאר בח"מ סי' ר"ב דעבד דינו כחצר ורק הוא חצר מהלכת ולכן בעינן שיהא כפות ובחצר בעינן שיהא משתמר לדעתה והעבד משתמר לדעת עצמו ולכן בעינן שיהא ישן והיא יושבת אצלו ומשתמר לדעתה ולכן אמרו חז"ל (ע"ח.) כשנתן הגט ביד עבדה והוא ישן וגם הוא כפות והיא אצלו ה"ז גט ודעת הרמב"ם פ"ג ממכירה דלא בעינן תרתי כפות וישן רק בכפות בלבד סגי דאז לא הוה חצר מהלכת וגם מקרי משתמר לדעתה דכשהוא כפות לא שייך לומר ששומר א"ע וגם בישן בלבד ס"ל דמדינא סגי דכשהוא ישן הרי משתמר לדעתה וגם לא הוה חצר מהלכת דשוכן במקום אחד ומ"מ בישן בלבד פסול מדרבנן דגזרינן אטו שאינו ישן אבל בכפות לא גזרינן אטו שאינו כפות משום דלא שכיח (עב"ש סקכ"ז) ולכן פסק כאן בפ"ה דבכפות בלבד מגורשת ובישן בלבד פסול אף כשיושבת בצדה אבל רש"י ותוס' וכל רבותינו ס"ל כדעה ראשונה דתרתי בעינן (עתוס' ב"ק י"ב.) ולכן יש להתפלא על רבינו הב"י בסעיף ט"ז וי"ז שכתב דעת הרמב"ם לעיקר ודעה ראשונה בשם י"א ע"ש מיהו לדידן לא נ"מ בזה דכבר נתבאר דגם בחצר אינה מותרת עד שיגיע לידה וכ"ש בעבדה (והטור היה לו גירסא אחרת בהרמב"ם ע"ש):

51. It has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 202, that a servant is considered like a courtyard, except that it is a moving courtyard. Therefore, it is required for the servant to be bound. In the case of a courtyard, it must be guarded with her knowledge, whereas a servant guards himself. Therefore, it is required that he be asleep and she is sitting next to him and guarding him with her knowledge. Hence, the Sages said (Gittin 78a) that if he gave the get (divorce document) into her servant's hand and he (the servant) was asleep and also bound, and she was next to him, it is a valid get. The opinion of the Rambam in Chapter 3 of Hilchot Mechira is that it is not necessary to have both conditions (asleep and bound), but that being bound alone is sufficient, because then he is not considered a moving courtyard and is also regarded as being guarded with her knowledge. When he is bound, it cannot be said that he guards himself. Also, being asleep alone is sufficient according to the Rambam, because when he is asleep, he is considered guarded with her knowledge and is not a moving courtyard since he stays in one place. However, being only asleep is invalid rabbinically, because there is a decree lest he not be asleep. But being bound alone is not subject to such a decree because it is not common (see Beit Shmuel, Siman 27). Therefore, the Rambam ruled in Chapter 5 that being bound alone is sufficient for her to be divorced, but only being asleep is invalid, even if she is sitting next to him. However, Rashi, Tosafot, and all our Rabbis hold according to the first opinion that both conditions (asleep and bound) are necessary (Tosafot Bava Kama 12a). Hence, it is surprising that our master, Rabbi Yosef Karo, in Sections 16 and 17, wrote the opinion of the Rambam as the main one and the first opinion under "some say." Nevertheless, for us, there is no practical difference in this matter, as it has already been explained that even in a courtyard, she is not permitted until it reaches her hand, and certainly with her servant (and the Tur had a different version in the Rambam, see there).

נב. כיון שנתבאר בריש הסי' דטעמא דמועיל גט בחצירה אע"ג דמה שקנתה אשה קנה בעלה משום דגיטה וחצירה באין כאחד ולכן אם נתן הגט בחצר שלו ומכר לה החצר או נתנו לה כיון שקנתה החצר בשטר או בכסף או בחזקה מגורשת דגיטה וחצירה באין כאחד אבל אם נתנו בחצירו של אדם אחר והאחר מכר לה החצר או נתן לה אינה מגורשת דכשנתן הבעל את הגט בהחצר לא שלה היתה שתקנה לה חצירה וכי אתא האי חצר לידה לאו מכח הבעל אתי לה דניהוי נותן לה הגט והחצר כאחת (רש"י כ"א.) ומ"מ לא גזרינן בחצר שלו אטו חצר של אחר (גמ' שם):

52. Since it has been explained at the beginning of this section that the reason a get (divorce document) is effective in her courtyard, even though what a woman acquires is acquired by her husband, is because her get and her courtyard come simultaneously, therefore, if he placed the get in his courtyard and then sold her the courtyard or gave it to her, since she acquired the courtyard through a document, money, or possession, she is divorced because her get and her courtyard come simultaneously. However, if he placed it in someone else's courtyard and that other person sold or gave her the courtyard, she is not divorced because when the husband placed the get in the courtyard, it was not hers to acquire through her courtyard, and when the courtyard came into her possession, it did not come from the husband, so it cannot be considered as giving her the get and the courtyard simultaneously (Rashi 21a). Nevertheless, we do not decree about his courtyard because of another person's courtyard (Gemara there).

נג. וכן הדין בעבד שלו שנתן הגט בידו כשהוא כפות וישן ולהרמב"ם כפות בלבד כמ"ש והיא יושבת אצלו ומכר לה העבד או נתן לה וכתב לה שטר מתנה עליו כיון שזכתה בעבד זכתה בהגט ונתגרשה אבל אם לא היה כפות זכתה בעבד ולא בהגט ואינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה וי"א שא"צ הבעל ליטלו ממנו וליתן לה ויש מסתפקים בזה דאולי הוה כטלי גיטך מעל גבי קרקע כיון שתחלת הנתינה לא היתה נתינה (ב"ש סקכ"ט) ודעה ראשונה סוברת דאינו דומה לטלי גיטך מע"ג קרקע דהא הנתינה לחצירה היתה אלא שלא היה כח בהחצר לקנות ולכן נחשבת לעניין זה נתינה ראשונה נתינה וכבר כתבנו כעין זה בסעיף י"א ע"ש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והעיקר לדינא דהיא ספק מגורשת:

53. And the same law applies to his slave. If he gave the get (divorce document) into the slave's hand while the slave was bound and asleep, according to Rambam, it suffices for the slave to be bound alone, as it is written, "And she was sitting next to him," and he sold the slave to her or gave him to her and wrote her a gift deed over him. Since she acquired the slave, she acquired the get and is considered divorced. However, if the slave was not bound, she acquires the slave but not the get and is not divorced until the get reaches her hand. Some say that the husband does not need to take it from the slave and give it to her. There are those who are uncertain about this, perhaps it is like "take your get from the ground" since the initial giving was not a proper giving (Beit Shmuel, section 29). The first opinion holds that it is not similar to "take your get from the ground" because the giving to her courtyard was valid, but the courtyard did not have the power to acquire it. Therefore, in this context, the initial giving is considered a giving. We have already written something similar in section 11, see there. The main ruling is that she is in a doubtful state of being divorced.

סימן קמ

א. דיני שליחות בגט שליח להולכה ושליח לקבלה ובו כ"ט סעיפים:
קיי"ל בכל התורה כולה ששלוחו של אדם כמותו כאשר בארנו זה באורך בח"מ סי' קפ"ב בס"ד ובגט כתבה התורה מפורש וכך דרשו חז"ל (רפ"ב דקדושין) דבגט כתיב ושלחה מביתו והו"ל לכתוב וגירשה בא ללמד שהבעל עושה שליח ומן מה דכתיב ושלחה בה"א דרשינן שהאשה עושה שליח ודרשינן ושלחה בלא מפיק ה"א כאלו אומר שהיא תשלח וכתיב שם עוד פעם ושלחה ללמדינו שהשליח עושה שליח ושלוחו של הבעל נקרא שליח להולכה שהוא במקום הבעל למסור להאשה הגט וכאלו קבלה מהבעל ואינו גט עד שימסרנו להאשה שיגיע הגט לידה לפיכך יכול הבעל לחזור בו קודם שהגיע הגט לידה וכשמוסרו לה אומר לה ה"ז גיטך ששלח לך בעלך פב"פ והתקבלי גיטך זה והרי את מגורשת בו מבעלך פב"פ ומותרת לכל אדם וכל דין נתינת הגט וקריאתו כשהבעל נותן לה כן הדין עם שלוחו והחכם המסדר מצרף עמו עוד שנים לב"ד ויתבאר בסי' קמ"א ומדקדקים בהגט שנכתב כהוגן וכמו שיתבאר בסדר הגט בסי' קנ"ד בס"ד:

1. **Laws of Agency in Divorce: Agent for Delivery and Agent for Receipt – containing 29 sections:**
We maintain throughout the entire Torah that a person's agent is like himself, as we have explained at length in Choshen Mishpat, Siman 182, with the help of Heaven. In the matter of divorce, the Torah explicitly wrote this, and thus the Sages expounded (beginning of Chapter 2 of Kiddushin) that in the context of divorce, it is written, "and she shall be sent out of his house" (Deuteronomy 24:1). It should have written "and he divorced her," but this comes to teach us that the husband can appoint an agent. And from the fact that it is written "and she shall be sent" with a "hey" (indicating the feminine), it is expounded that the wife can appoint an agent. And we further expound "and she shall be sent" without specifying the "hey" as if to say that she will send, and it is written again "and she shall be sent" to teach us that an agent can appoint another agent. The husband's agent is called an agent for delivery, as he stands in the place of the husband to deliver the get (divorce document) to the wife, as if she received it from the husband himself. It is not considered a get until it is delivered to the wife—that the get reaches her hand. Therefore, the husband can retract it before the get reaches her hand. When he delivers it to her, he says to her: "This is your get that your husband is sending to you, and with this get, you are divorced from your husband and permitted to all men." All the laws concerning the giving of the get and its declaration when the husband gives it to her apply equally to his agent. The scholar arranging the get joins with two others to form a court, as will be explained in Siman 141. They meticulously ensure that the get is written properly, as will be explained in the procedure of the get in Siman 154, with the help of Heaven.

ב. ושלוחה של האשה נקרא שליח לקבלה והוא עומד במקומה שמיד שהבעל מוסר הגט לשלוחה מתגרשת ממנו ומותרת לכל אדם ודינו כדין האשה לכל דבר לעניין אם זרק גט לחצירו או לארבע אמותיו ויש מי שרוצה לומר דכשם שאין האשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד שלוחו של הבעל משום בזיון דבעל שלא יאמר שמבזית אותו שאין רצונה לקבל בעצמה משלוחו כמו שיתבאר בסי' קמ"א כמו כן יש לחשוש משום בזיון דאשה שלא תאמר שהבעל מבזה אותה לבלי ליתן ליד שלוחה אלא לחצירו (ט"ז) ואין דברים אלו מוכרחים כלל (ב"ש סק"ב) ולדידן אין נ"מ בזה דאין אנו נוהגים בשליח לקבלה כמו שיתבאר שם ולדינא הוה ספק דבעיא היא בירושלמי (פ"ו ה"ב ועמל"מ רפ"ו שכתב ג"כ כן):

2. And the agent of the woman is called an agent for receiving, and he stands in her place. From the moment the husband delivers the get (divorce document) to her agent, she is divorced from him and permitted to marry any man. His status is equivalent to the woman's in every matter, such as if the get was thrown into his yard or within his four cubits. There is an opinion that just as a woman cannot appoint an agent to receive

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her get from the husband's agent due to the disrespect it implies towards the husband, who might say she is dishonoring him by not receiving it herself from his agent, as explained in Siman 141, similarly, one should be concerned about the disrespect to the woman, who might say the husband is dishonoring her by not giving it directly to her agent but rather to his yard (Taz). However, these matters are not necessarily conclusive (Beit Shmuel Section 2). For us, there is no practical difference in this matter since we do not practice the appointment of an agent for receiving, as will be explained there. According to the law, it remains a doubt since it is a question in the Jerusalem Talmud (Chapter 6, Halacha 2 and see Maaseh Rokeach at the beginning of Chapter 6, who also wrote similarly).

ג. כשהבעל מוסר הגט לשלוחה יאמר לו התקבל גט זה לאשתי פב"פ ותהא מגורשת בו ממני מעכשיו ומותרת לכל אדם ובגט יכתוב הרי את מותרת לכל אדם דהרי בכתיבת הגט צריך לדבר לנוכח שאנו חושבים שלוחה כמו עצמה ורק באמירתו מוכרח לברר דבריו את מי מגרש דאיך יוכל לומר לו הרי את מגורשת אבל בכתיבתו הוא ככל הגיטין כשם שבשליח הולכה כתוב לשון הבעל כמדבר לנוכח וגם הקלף והדיו א"צ ליתן לשלוחו דשלוחו של אדם כמותו (שם סק"א):

3. When the husband delivers the get (bill of divorce) to his agent, he should say to him: "Receive this get for my wife, [name], and she will be divorced by it from me from now, and permitted to any man." And in the get, he should write: "You are permitted to any man," because in the writing of the get, it is necessary to speak in the second person, as we consider the agent like the wife herself. And only in his verbal statement is it necessary to clarify his words about whom he is divorcing, as how could he say to him, "You are divorced"? But in its writing, it is like all other gittin (bills of divorce), just as in the case of a delivering agent, it is written in the husband's language, as if speaking in the second person. Also, the parchment and ink do not need to be given to his agent, as the agent of a person is like the person himself (Siman 141:1).

ד. ונמצא לקדמונים (סה"ת והגה"מ פ"ו) נוסח שטר שהיו כותבין לשליח קבלה בלשון זה אנחנו ב"ד במותב תלתא הוינא ובא לפנינו פב"פ ממתא פלונית דיתבא על נהר פלונית וגירש את אשתו פב"פ שעשתה בעדים שלוחה לקבל גיטה מיד פב"פ בעלה ואמר לו התקבל גיטא לפלונית אשתי והרי היא מותרת לכל אדם וקודם נתינתו ביטל לפנינו כל מודעא דהוה ליה שאם מסר שום מודעא תהא מבוטלת ולא נתן שום תנאי בגט אלא גירשה גירושין גמורים והגט קרינו וראינוהו כשר וכהלכה ומחמת שראינו גרושה פלונית בת פלוני מפלוני בן פלוני בעלה שנתן גט ביד שלוחה לקבלה כתבנו לה שטר זה להיות בידה לזכות ולראיה שריר וקים יום פלוני וכו' פב"פ דיין פב"פ דיין פב"פ דיין:

4. We find among the early authorities (Sefer HaTerumos and Hagaos Maimoniyos Chapter 6) a formula for a document that they would write for an agent of acceptance in the following language: "We, the Beit Din, were convened as a court of three, and before us came [Name] from such-and-such a place situated by such-and-such a river, and he divorced his wife [Name], who had appointed an agent to accept her get (bill of divorce) in the presence of witnesses, from the hand of her husband [Name]. And he said to him, 'Accept this get for my wife [Name], and she is hereby permitted to marry any man.' And prior to giving it, he nullified before us any declaration he might have made, stating that if he had issued any declaration, it would be null and void. And he imposed no conditions on the get but divorced her with a complete divorce. We read the get and found it valid and in accordance with the law. And because we saw that [Name], daughter of [Name], from [Name], son of [Name], her husband, had given the get into the hand of her agent of acceptance, we wrote this document for her to be in her possession as evidence and proof. This document is strong and established on such-and-such a date, etc., [Name], judge; [Name], judge; [Name], judge."

ה. וכתב הרמב"ם בפ"ו דשליח לקבלה צריכה לעשותו בפני שני עדים וגם צריכה שני עדים שיעידו שהגיע הגט ליד שלוחה וגם הראשונים שבפניהם עשאתו לשליח יכולים להיות עדים בקבלתו מיד הבעל ומשנה מפורשת היא (ס"ג:) האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שתי כיתי עדים שנים שאומרים בפנינו אמרה ושנים שאומרים בפנינו קיבל וכו' ואין זה חצי דבר כיון שראו כל מה שיכולים לראות באותה שעה (רשב"א) ועוד שכיון שמינתו אותו לשליח נעשה ידו כידה דכשהבעל יתן לו תתגרש כאלו קיבלה בעצמה ולכן אלו שראו שהשליח קיבל הרי ראו שהיא קיבלה מבעלה (שם בשם רמב"ן) והוה כל דבר וכ"ש אם העדים שבפניהם אמרה הם עדים על קבלת הגט מיד הבעל להשליח דשפיר דמי ולא אמרינן דשקרנים הם דאיך היו בשעת אמירת האשה להשליח ואח"כ היו במקום אחר בעת נתינת הבעל ליד השליח (תוס'):

5. Rambam wrote in chapter 6 that a messenger to receive a get (divorce document) must be appointed in the presence of two witnesses, and there must also be two witnesses who testify that the get reached the hand of her messenger. Additionally, the first witnesses who saw her appoint the messenger can also serve as witnesses for the receipt of the get from the husband's hand. This is explicitly stated in the Mishnah (63b): a woman who says, "Receive my get for me," needs two sets of witnesses—two

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

who say, "In our presence, she said," and two who say, "In our presence, he received," etc. This is not considered half a matter, since they saw all they could see at that time (Rashba). Furthermore, once she appoints him as a messenger, his hand becomes like her hand, such that when the husband gives him the get, it is as if she herself received it. Therefore, those who saw the messenger receive it have effectively seen her receive it from her husband (cited in the name of Ramban). This is considered valid, and all the more so if the witnesses before whom she spoke are the same ones who witnessed the receipt of the get by the messenger from the husband, this is certainly acceptable. We do not say that they are liars, questioning how they could be present at the woman's statement to the messenger and later in a different place when the husband handed the get to the messenger (Tosafot).

ו. אבל בשליח להולכה כתב הרמב"ם שא"צ עדים בעת שעושה אותו לשליח דכבר נתבאר בח"מ שם דשליחות א"צ לא עדים ולא קניין אבל הרא"ש ז"ל כתב (ר"פ השולח) דבירושלמי שם איתא דשליח להולכה צריך להחזיקו בפני שנים ואין השליח עולה משום שנים עכ"ל ע"ש ולפנינו בירושלמי ליתא כן ע"ש ולדינא י"ל דלא פליגי דהרמב"ם ביאר בפ"ט דין ל"ב דדווקא כשעדים חתומים על הגט א"צ עדים להשליחות אבל בלא זה צריך עדים ע"ש ולפ"ז י"ל דהירושלמי מיירי כשאין עידי חתימה בהגט אמנם מהרא"ש מתבאר דבכל עניין צריך עדים וגם הטור בסי' קמ"א כתב שהרמב"ם מחולק עם הרא"ש ע"ש וגם בש"ע שם סעיף י"א וסעיף י"ג הביאו שני דעות בזה ע"ש:

6. However, regarding an emissary for delivery, the Rambam wrote that witnesses are not required at the time of appointing him as an emissary, as it is already explained in Choshen Mishpat there that agency does not require witnesses or a formal act of acquisition. But the Rosh, of blessed memory, wrote (at the beginning of "HaSholeach") that in the Jerusalem Talmud there it is stated that an emissary for delivery must be appointed in the presence of two witnesses, and the emissary does not count as one of the two. And in our version of the Jerusalem Talmud, this is not found. And regarding the law, it can be said that they do not disagree, as the Rambam explained in Chapter 9, Law 32, that specifically when witnesses are signed on the get (divorce document), witnesses for the agency are not required. But without this, witnesses are needed. And according to this, it can be said that the Jerusalem Talmud refers to a situation where there are no signed witnesses on the get. However, from the Rosh it is understood that in all cases witnesses are required. And the Tur in Siman 141 wrote that the Rambam disagrees with the Rosh, and also in the Shulchan Aruch there, in Section 11 and Section 13, both opinions are brought.

ז. והנה טעמו של הרא"ש הוא פשוט דאע"ג דאמת הוא שכל שליחות א"צ עדים מיהו בדבר שבערוה אין שום דבר נעשית בלא עדים אך להרא"ש א"א לומר כן דהן אמת דזהו דעת הראב"ד בפ"ג מאישות והר"ן ברפ"ג דקדושין שפסקו גם בשליחות דקדושין כן דכשם שהקדושין צריך עדים כך שליחות דידהו צריך עדים אבל הרא"ש שם הסכים לדברי הרמב"ם שם דבשליחות דאיש א"צ עדים ובשליחות דאשה לקבל קדושין צריך עדים ואף גם בשליחות דאשה גמגם ג"כ לומר דא"צ עדים כמ"ש הטור לעיל סי' ל"ה וכתב הטעם דדווקא בגמר הדבר צריך עדים ולא בהשליחות ע"ש א"כ למה הצריך בגט עדים גם לשליחות האיש וגם בדעת הרמב"ם טרח הרבה אחד מהגדולים (פ"י גיטין ס"ג: ד"ה האשה) דכיון שהגט לפנינו ביד השליח והאשה מודה שהוא שלוחה לקבלה למה לא יהא נאמן במיגו דאי בעי מסר לה וזה שהמשנה הצריכה עדים משום דמיירי שם דנתקרע הגט כמבואר שם דאין כאן מיגו אבל במקום מיגו למה לא יהא נאמן דהרי בסוגיית הש"ס (גיטין ס"ד.) מבואר דכל שיש מיגו נאמן ע"ש ואין לומר משום דכיון דקיי"ל ע"מ כרתי צריכים העדים לידע בשעת מסירת הגט לשלוחה שנגמרו הגירושין ואם אין כאן עידי אמירה במאי ידעי ע"מ שזאת האשה נתגרשה דא"א לומר כן דא"כ נצריך שיהיו עידי האמירה ג"כ בעת מסירת הגט דאל"כ אכתי לא ידעי העידי מסירה ודבר זה לא כתב שום פוסק וגם בש"ס (ר"פ התקבל) מוכח להדיא שא"צ וכ"כ המרדכי להדיא שם ובע"כ צ"ל דע"מ א"צ לידע רק ממסירת הגט וא"כ אמאי צריך עדים להשליחות ובאמת יש מהראשונים שכתבו כן דכל שהגט הוא ביד השליח א"צ לעדים בשעת שליחותה (ר"ן לפירש"י בסוגיא דבעל אומר לפקדון וכ"כ המהרש"א שם כעין זה ע"ש) אבל כל הפוסקים לא חילקו בזה ולהדיא משמע מהרמב"ם והטור והש"ע ורוב הפוסקים דלעולם צריך עדים בשליח לקבלה (פ"י שם):

7. And behold, the reasoning of the Rosh is straightforward, for even though it is true that all agency does not require witnesses, nevertheless, in matters of marital status, nothing can be done without witnesses. However, according to the Rosh, one cannot say this. It is true that this is the opinion of the Raavad in the third chapter of Ishut and the Ran at the beginning of the first chapter of Kiddushin, who also ruled that in matters of agency for Kiddushin, witnesses are required, just as Kiddushin itself requires witnesses. But the Rosh there agreed with the words of the Rambam that for agency of the man, witnesses are not required, and for agency of the woman to receive Kiddushin, witnesses are required. And even regarding the agency of the woman, he hesitated to say that witnesses are not required, as the Tur wrote earlier in Siman 35 and gave the reason that witnesses are required only for the completion of the matter, not for the agency itself. Therefore, why did he require witnesses for the get, both for the agency of the man and for the opinion of the Rambam, one of the greats (Chapter

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

10 of Gittin 63: beginning with "the woman") labored greatly because since the get is before us in the hand of the agent and the woman admits that he is her agent to receive it, why should he not be believed with a migu (a legal principle allowing one to be believed if they could have lied more effectively) that if he wanted, he could have handed it to her? And this that the Mishnah required witnesses is because it is dealing with a case where the get was torn, as explained there, that there is no migu. But where there is a migu, why should he not be believed, for in the Talmudic discussion (Gittin 64a), it is explained that wherever there is a migu, he is believed. And one cannot say that because we hold that witnesses of the condition (of the divorce) are required to know at the time of the delivery of the get to the agent that the divorce was completed, and if there are no witnesses to the declaration, how will they know of the condition that this woman was divorced? For one cannot say this, for if so, we would require that the witnesses to the declaration also be present at the time of the delivery of the get. Otherwise, the witnesses of the delivery would still not know, and no authority has written such a thing. And also in the Talmud (beginning of the chapter "HaMekabel"), it is proven explicitly that this is not required, and the Mordechai explicitly wrote there, and one must say that the witnesses of the condition only need to know from the delivery of the get. Therefore, why are witnesses needed for the agency? And in truth, there are those among the early authorities who wrote that as long as the get is in the hand of the agent, witnesses are not required at the time of the agency (Ran according to Rashi in the discussion of "the husband says for safekeeping," and similarly wrote the Maharshal there). But all the decisors did not differentiate in this matter, and it is explicitly implied from the Rambam, the Tur, the Shulchan Aruch, and most decisors that witnesses are always required for the agency to receive the get.

ח. אמנם אנחנו בסייעתא דשמיא בררנו בסי' ל"ה סעיף י"ז טעמו של הרמב"ם ז"ל דזהו וודאי דאין עניין כלל עדים לשליחות גם בגיטין וקדושין כסברת הרא"ש שכתבנו דרק בגמר הדבר צריך עדים וזה שהצריך בשליחותה עדים בין לגיטין בין לקדושין טעמא אחרינא אית ביה דכיון שהגוף הזה בתחלה נאסרה לכל העולם ואח"כ הותרה ובקדושין הוה להיפך איך אפשר שהגוף הזה תצא מאיסור להיתר ומהיתר לאיסור בלא עדים ונהי ששלוחה כמותה מ"מ סוף סוף עדים לא שמעו מפיה שום דבר אבל בשליחות הבעל א"צ כלום דגופו לא נשתנה כלל דגם מקודם וגם אח"כ מותר בכל הנשים והדבר ערוה שלו אינו אלא בשעת הקדושין והגירושין דאז נאסרה על כל העולם או הותרה לכל העולם וצריך עדים בעת גמר המעשה אבל שליחותו הוי ככל השליחות שא"צ עדים וזה שהצריך עדים כשאין עידי חתימה בהגט הוא מטעמא אחרינא דהרי עיקר כשרותו של גט תלוי בכתיבתו לשמה ושארי דברים ומי מעיד בזה ולכן כשיש עידי חתימה הם המעידים אבל בלא ע"ח שפיר צריך עדים בעת שמוסר הגט לשלוחו והם יודעים שנכתב בכשרות ושם בסעיף י"ט כתבנו דבגט גם הראב"ד ס"ל כהרמב"ם דא"צ עדים בשליחותו לפי שגיטו מוכיח עליו אבל סברת הרא"ש ז"ל צ"ע איזה הפרש יש בין שליחות דקדושין לשליחות דגירושין (והרא"ש בפ"ב דקדושין סי' ז' כתב וז"ל ואם נוכל לחלק בין גט שבא להתיר לקדושין שבאו לאסור וכו' צ"ע עכ"ל ולא ביאר טעם לחלק):

8. However, with the help of Heaven, we clarified in Siman 35, Se'if 17, the reasoning of the Rambam, of blessed memory, that it is certain there is no connection between witnesses and agency, even in the cases of divorce and marriage, contrary to the opinion of the Rosh, which we mentioned, that only at the conclusion of the matter are witnesses required. The reason the Rambam required witnesses for her agency, both for divorce and marriage, is different. Since initially, this body was forbidden to the entire world and afterward permitted, and in marriage, the opposite—how can it be that this body transitions from prohibition to permission or from permission to prohibition without witnesses? And although her agent is like her, still, witnesses did not hear anything from her directly. However, for the husband's agency, nothing is required because his status does not change at all; both before and after, he is permitted to all women. The matter of immorality related to him only occurs at the time of marriage and divorce, when she becomes forbidden to the entire world or permitted to the entire world, and witnesses are needed at the conclusion of the act. But his agency is like any other agency that does not require witnesses. The reason witnesses are needed when there are no signatory witnesses on the get is for a different reason: the primary validity of the get depends on it being written for her sake and other matters, and who testifies to this? Therefore, when there are signatory witnesses, they testify. But without signatory witnesses, it is indeed necessary to have witnesses at the time the get is handed over to the agent, and they know it was written properly. And there, in Se'if 19, we wrote that in the case of a get, even the Raavad agrees with the Rambam that no witnesses are needed for his agency because the get itself proves it. But the opinion of the Rosh, of blessed memory, requires further investigation as to what difference there is between the agency of marriage and the agency of divorce. (And the Rosh in Perek 2 of Kiddushin, Siman 7, wrote, "If we can differentiate between a get that comes to permit and marriage that comes to prohibit, etc., this requires further investigation," and he did not explain a reason for differentiating).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ט. ונלע"ד דלדעת הרא"ש צ"ל כן דכיון דכל עיקר שהבעל לא יהא נאמן לכפור כשהגט הוא ביד השליח הוא מטעם מיגו דאי בעי מסר לה הגט איך נוציאה מחזקת א"א במיגו והא מיגו במקום חזקה הוא בעיא דלא אפשיטא בש"ס (ב"ב ה':) וא"כ אף אם לא יכפור תהא ניתרת רק ע"פ הודאתו ונמצא שההיתר תלוי בו ולא בעדים ואיך אפשר להתיר א"א ע"י היתר שתלוי בו ולא בעדים לכך צריך עדים גם בשליחותו כדי שלא יוכל לכפור שהעדים יכחישוהו ונמצא שההיתר תלוי בעדים אבל בקדושין אדרבה היא מכנסת עצמה לאיסור והיא נאמנת על עצמה לאסור כמו אם היא אומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתיך שנאסרת על כל העולם בהודאתה ואע"ג דבסוגיא (ס"ד.) מוכח דכשיש מיגו אינו נאמן באמת כתב הרא"ש שם (סי' ח') דאיירי כשהגט הוא ביד האשה ע"ש וממילא שכבר יצאה מחזקת א"א (ומ"ש שם שאפשר שגם ביד שליש אינו נאמן כתב מטעם שהיא תאמר שהיה הגט בידה ע"ש) וכן צ"ל לשארי הפוסקים דבכל עניין מהני מיגו והרי הוא מיגו במקום חזקת א"א אלא שכיון שכבר יש גט כתוב וחתום הוה כמו שכבר יצאה מחזקת א"א כשנוכל לומר שכבר נתגרשה ע"י השליח דאיתרע חזקת א"א שלה ומועיל המיגו ועיקרי דינים אלו יתבארו אי"ה בסי' קמ"א:

9. It seems to me that according to the Rosh, it must be so, because the main reason why the husband is not believed to deny when the get (divorce document) is in the hands of the agent is due to the principle of "migo" (since if he wanted, he could have given her the get). How can we remove her from the presumption of being a married woman through a "migo," when a "migo" in the presence of a presumption is an unresolved issue in the Talmud (Bava Batra 5b)? Therefore, even if he does not deny, she would only be permitted based on his admission, and it turns out that the permissibility depends on him and not on witnesses. How can we permit a married woman through a permissibility that depends on him and not on witnesses? Therefore, witnesses are also required for his agency so that he cannot deny, as the witnesses will contradict him, and it turns out that the permissibility depends on the witnesses. But in the case of marriage, on the contrary, she is entering herself into a prohibition, and she is believed about herself to prohibit, just like if she says "you betrothed me" and he says "I did not betroth you," she becomes prohibited to the whole world based on her admission. And even though in the discussion (64a) it is proven that when there is a "migo" he is not believed, the Rosh writes there (siman 8) that this is when the get is in the woman's hand, and therefore she has already left the presumption of being a married woman (and what he writes there that it is possible even if it is in the hand of a third party, is written because she can claim that the get was in her hand). So too must we say according to the other poskim that in every case a "migo" is effective, and here it is a "migo" in the presence of the presumption of being a married woman. But since there is already a written and signed get, it is as if she has already left the presumption of being a married woman when we can say that she has already been divorced by the agent, and her presumption of being a married woman is weakened, and the "migo" is effective. The main laws of this will be explained, God willing, in siman 141.

י. כיצד הוא לשון שליח לקבלה כגון שאומרת לשלוחה בפני עדים התקבל לי גיטי מבעלי פלוני או טול לי גיטי מבעלי פלוני או שא לי גיטי וכו' או קח לי גיטי וכו' או יהא לי גיטי בידך מבעלי פלוני ובכולן צריכה לומר לי ובלא לי אינו מספיק לשליחות לקבלה אבל התקבל גיטי מהני (ב"ש סק"ג) שזהו עיקר לשון קבלה ונ"ל דה"ה כשאומרת בלשון לעז לשון המועיל מהני ואדרבה בהכרח לפרש לה בלשון לעז כדי שתאמר מהלשון שמבינה דכשאינה מבינה העניין אינו כלום (והיש"ש מסתפק בשא לי ע"ש):

10. How is the language of an agent for acceptance? For example, when she says to her agent in the presence of witnesses, "Receive my get (divorce document) from my husband, so-and-so," or "Take my get from my husband, so-and-so," or "Carry my get," etc., or "Acquire my get," etc., or "Let my get be in your hand from my husband, so-and-so," in all of these cases she must say "for me." Without saying "for me," it is not sufficient for the agency of acceptance. However, saying "Receive my get" is effective (Beit Shmuel, section 3), as this is the primary language of acceptance. It seems to me that the same applies when she says it in a foreign language that is effective. Moreover, it is necessary to explain it to her in a foreign language so that she can say it in a language she understands, because if she does not understand the matter, it is meaningless (and the Yam Shel Shlomo is uncertain about "carry my get," see there).

יא. וכשם שהאשה יכולה לעשות שליח לקבלה כמו כן יכולה לעשות שליח להובאה שתאמר להשליח הבא לי גיטי ודינו כדין שליח להולכה של הבעל שאינו גט עד שיגיע לידה ואין לשאול ממ"נ אם שלוחה כמותה תתגרש בקבלתו ואם אינו כמותה איך מתגרשת הא אינו לא שלוחו ולא שלוחה דבשלמא אם באמת עושיהו הבעל לשלוחו להולכה א"א אבל אם אומר הבעל שאין רצונו בשליחותו שיהא שלוחו אלא שלוחה איך מתגרשת דבאמת הוא שלוחו של האשה אלא שאין רצונה שיחול הגט בשעת קבלתו אלא בשעת קבלתה (שם סק"ד):

11. Just as a woman can appoint an agent to accept [a get, a divorce document] on her behalf, so too, she can appoint an agent to bring her get by saying to the agent, "Bring me my get." The law regarding this is the same as the law regarding an agent for the husband to deliver the get: it is not considered a get until it reaches her hand. We

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

should not question the situation by saying that if her agent is like her, she should be divorced upon his acceptance of it, and if he is not like her, how does she become divorced? For indeed, he is neither his agent nor her agent. For if the husband truly appoints him as his agent to deliver the get, it is impossible [for it to be effective]. But if the husband says he does not want the agent to be his agent but rather her agent, how does she become divorced? In truth, he is the woman's agent, but she does not want the get to take effect upon his receipt of it, but rather upon her own receipt of it (there, sec. 4).

יב. אבל הבעל אינו יכול לעשות שליח לקבלה כלומר שיאמר לאחר הא לך גט זה וזכה בו לאשתי פלונית דהרי הגט חוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא בפניו וא"א להיות שלוחה לקבלה שלא מדעתה ויותר מזה איתא בירושלמי פ"א דגיטין שאפילו בעלה מוכה שחין שלפי ההשערה וודאי זכות הוא לה שתתגרש מ"מ אינו כלום דאשה בכל דהוא ניחא לה וכן איתא שם ריש פ"ו שאפילו היתה קטטה ביניהם וצווחת להתגרש מ"מ כל שלא מינתה בעצמה שליח לקבלה אני אומר שמא נתפייסה וחזרה בה וזהו דעת הרא"ש והטור וי"א דבמקום קטטה וצווחת להתגרש היא ספק מגורשת (ר"ן פ' התקבל):

12. However, a husband cannot appoint an agent for acceptance, meaning he cannot tell another person, "Take this get and acquire it for my wife, so-and-so," because the get is a disadvantage for her, and one cannot impose a disadvantage on a person in their absence. It is impossible for someone to be her agent for acceptance without her knowledge. Furthermore, it is stated in the Jerusalem Talmud, Chapter 1 of Gittin, that even if her husband is afflicted with boils, and it is presumed that it would certainly be a benefit for her to be divorced, it still amounts to nothing, because a woman would prefer any husband over none. Similarly, it is stated there at the beginning of Chapter 6 that even if there were quarrels between them and she was crying out to be divorced, as long as she did not appoint an agent for acceptance herself, we say that perhaps she has reconciled and changed her mind. This is the opinion of the Rosh and the Tur. Some say that in a case of quarrel and she is crying out to be divorced, she is considered possibly divorced (Ran, Chapter HaMekabel).

יג. ודע שהטור הביא בשם העיטור דכשידענו שרצונה להתגרש ואמר הבעל לאחד זכה לה מתגרשת בקבלתו אף אם לא עשאתו שליח לקבלה שכתב על שם הגאונים אמר לו זכי לה בגט זה ובא לחזור אינו יכול ופירש הוא דבריהם כיון דאמר לו זכי לה והיא רצונה בו מתגרשת אבל בע"כ אינה מתגרשת והשיג עליו הטור ע"ש ודברים תמוהים הם דנהי שלא חשש לדברי הירושלמי הא גם בש"ס דילן (ספט"ו דיבמות) הוה בעיא במזכה גט לאשתו במקום קטטה ולרוב הפוסקים הבעיא איפשטה דוודאי אינו מועיל ולי"א נשאר בספק כמ"ש אבל איך נאמר בוודאי דהוה גט וצ"ל שמפרש מדלא קאמר הש"ס שצווחת להתגרש כמו בירושלמי ש"מ דהכי מיבעיא ליה שידענו שהיה קטטה ביניהם ומ"מ לא שמענו מפיה שרצונה להתגרש אבל אם שמענו מגורשת דזכות הוא לה והיא דעה יחידאי וכל הפוסקים ס"ל דאפילו אם שמענו מפיה גם אח"כ דניחא לה בקבלת גיטה בעדה אינו מועיל כל שאין אנו יודעים בשעת קבלת הגט שרצונה כעת להתגרש (נמק"י שם) ולהדיא משמע כן בירושלמי ע"ש ועכ"פ היא ספק מגורשת:

13. And know that the Tur brought in the name of the Itur that when we know that she wishes to divorce and the husband tells someone, "Take possession of it for her," she is divorced through his acceptance even if he did not make him an agent to accept it. For he wrote in the name of the Geonim: If he said to him, "Take possession of this get for her," and then wants to retract, he cannot. And he explained their words that since he said to him, "Take possession of it for her," and she desires it, she is divorced. But against her will, she is not divorced. And the Tur challenged him on this, see there. And these matters are puzzling, for even if one did not heed the words of the Jerusalem Talmud, in our Talmud (end of chapter 16 of Yevamot), there is a question regarding one who grants a get to his wife in a place of conflict. And according to most of the decisors, the question is resolved that it certainly does not work. And according to some, it remains in doubt, as I wrote. But how can we say with certainty that it is a get? And it must be said that he interprets it: Since the Talmud did not say that she cries out to be divorced, as in the Jerusalem Talmud, it implies that the question is whether we know that there was conflict between them, and yet we did not hear from her that she wishes to be divorced. But if we heard, she is divorced, for it is a benefit for her. And this is a singular opinion, and all the decisors hold that even if we later hear from her that she is agreeable to the acceptance of her get on her behalf, it does not work unless we knew at the time of the acceptance of the get that she currently wishes to be divorced (Nimukei Yosef there). And explicitly, it implies this in the Jerusalem Talmud, see there. And in any case, she is in doubtful divorce status.

יד. וכן במזכה גט לאשתו במקום יבם שלא תזקק ליבם לאחר מותו הוה בעיא דלא איפשטא דאולי אוהבת את היבם וניחא לה להתייבם (שם ביבמות) ומעשה היה בבית רש"י ז"ל בתלמיד אחד שחלה והיה לו ארוסה בריחוק מקום ובקש פני רש"י ז"ל שיקבלו גט בעד ארוסתו ולא רצה רש"י ז"ל מפני שהוא בעיא בגמ' (מרדכי שם) ואפילו במקום שהיבם קטן ותצריך להמתין עליו שנים רבות שייבם אותה יש מחלוקת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הקדמונים אם יכולים לזכות לה גט שלא מדעתה (שם):

14. And similarly, when delivering a divorce document (get) to a wife in a situation where there is a brother-in-law (yavam) so that she will not be obligated to undergo levirate marriage (yibbum) after his death, there remains an unresolved question. Perhaps she loves the yavam and prefers to undergo yibbum (as discussed in Yevamot). There was an incident in the house of Rashi, of blessed memory, regarding a student who fell ill and had a fiancée in a distant place. He requested Rashi, of blessed memory, to accept a get on behalf of his fiancée, but Rashi refused because this is a question unresolved in the Gemara (Mordechai there). Even in a case where the yavam is a minor and she would need to wait many years for him to perform yibbum, there is a disagreement among the early authorities (Rishonim) whether it is possible to deliver a get on her behalf without her knowledge (there).

טו. והיה נלע"ד כיון דהספק בגמ' הוא שמא אוהבת את היבם וניחא לה להתייבם א"כ בזמנינו במדינתינו שאין מניחין להתייבם כלל ונוהגין רק בחליצה וודאי זכות הוא לה ומזכין לה שלא בפניה ומצאתי שכן פסק מהרש"ל ז"ל ביש"ש יבמות פט"ו סי' כ"א וגם כתב שם שאם יש להיבם אשה שבמדינתינו אסור לישא שתי נשים וודאי אין סברא אפילו אם היו נוהגין ביבום שתצפה שתמות אשתו של יבם וישאנה וזכות הוא לה ואע"פ שלכתחלה מפקפק קצת לפי מה שפסק דאם שניהם רוצים ביבום שאין מוחין בידם מ"מ פסק דבדיעבד אם קבלו גט בעדה א"צ חליצה ע"ש ופשיטא לדידן דלא שמענו כלל מיבום דזכות הוא לה ובשעת הדחק נ"ל שיכולין לסמוך ע"ז:

15. And it seems to me that since the doubt in the Gemara is whether she might love the yavam (levir) and prefer to undergo yibum (levirate marriage), therefore in our times and in our country where yibum is not practiced at all and we only perform chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), it is certainly a merit for her, and we can act on her behalf without her presence. I found that this is also the ruling of the Maharshal, of blessed memory, in Yam Shel Shlomo on Yevamot, chapter 15, section 21. He also wrote there that if the yavam has a wife already, and in our country it is forbidden to marry two women, it is certainly unreasonable—even if yibum were practiced—that she should expect the yavam's wife to die so that he could marry her. Therefore, it is a merit for her. Although initially there is some hesitation, according to what he ruled that if both parties want yibum, we do not object to it, nevertheless, he ruled that after the fact, if she received a get (divorce document) on her behalf, chalitzah is not required. And it is obvious to us that we have not heard of yibum at all, and it is a merit for her, and in pressing circumstances, it seems to me that we can rely on this.

טז. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ה' ואם בעלה נהפך לעובד כוכבים וידעינן שהיא מהדרת אחר גט י"א שהנהפך יכול לזכות לה גט ויש חולקין גם בזה וכן אם היה היבם נהפך והבעל מזכה לה גט כדי שלא תפול לפני היבם ואם אשתו נהפכית יזכה לה גט ע"י אחר כמ"ש לעיל סי' א' ואע"פ שחזרה בה אח"כ א"צ גט אחר וה"ה לאשה הנאסרת על בעלה מזכה לה גט ע"י אחר ויש מחמירין בזה עכ"ל:

16. And our teacher, the Rema, wrote in Section 5: If her husband has turned into an idolater and we know that she is pursuing a get (divorce document), some say that the one who turned can grant her a get, but there are those who disagree even in this case. Similarly, if the yavam (levirate husband) has turned and the husband grants her a get so that she does not fall before the yavam. And if his wife has turned, he should grant her a get through another, as mentioned above in Section 1. And even if she later retracts, she does not need another get. The same applies to a woman who is forbidden to her husband; he grants her a get through another, but some are stringent in this matter. This concludes his words.

יז. והנה מ"ש שיש חולקין גם בנהפך כוונתו על הר"ן בתשו' שכתב דאפילו תובעת להתגרש מ"מ חוששין שמא חזרה בה והאריך אחד מהגדולים להוכיח דבנהפך לא פליג כלל ורק בתובעת להתגרש אין סומכין לומר שרצונה בכך בעניין קטטה וכיוצא בזה ולא בנהפך דוודאי זכות הוא לה אפילו אם לא שמענו ממנה וכן פסק רש"י ז"ל הלכה למעשה (ט"ז) וכן פסק מהרש"ל ביש"ש שם וזה שכתב באשה הנאסרת על בעלה שיש מחמירין לזכות לה גט בסי' א' לא הביא כלל דעה זו וצ"ל דשם בנהפך לא חשש לדעה זו וכאן בנאסרת חשש (ב"ש סק"ז) אמנם באמת הרבה תימא לחוש לדעה זו שטעם דעה זו לחוש לדעת הרי"ף ז"ל בפ"ק דגיטין שאף במקום שזכות הוא לזכות בעדו אין זה רק לעניין שהבעל לא יוכל לחזור אבל גמר הגט והשיחרור הוא דווקא כשבא הגט והשיחרור לידה וליד העבד (מהרי"ק שורש קמ"א) והיא באמת דעה יחידאה שלבד שרוב הפוסקים חולקים על הרי"ף אף גם הרי"ף לא יסבור זה בנהפך ונהפכית שזכות גמור הוא (עט"ז שהאריך בזה ודבריו נראים עיקר לדינא):

17. And behold, what was stated that there are those who disagree even in the reverse case, his intention is regarding the Ran in his responsa who wrote that even if she demands a divorce, we still are concerned that she may have changed her mind. One of the great authorities elaborated to prove that in the reverse case there is no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

disagreement at all, and only when she demands a divorce, we do not rely on saying that she truly desires it in a situation of quarrel or similar matters, but not in the reverse case where it is certainly to her benefit even if we did not hear from her. And so ruled Rashi, of blessed memory, in practical halacha (Taz). Similarly, this is the ruling of the Maharshal in Yam Shel Shlomo there. And what was written regarding a woman forbidden to her husband, there are those who are stringent to grant her a get (divorce) in Siman 1, he did not bring this opinion at all. It must be said that there, in the reverse case, he was not concerned with this opinion, and here regarding a woman forbidden to her husband, he was concerned (Beit Shmuel, subparagraph 7). However, in truth, it is very surprising to be concerned with this opinion whose reasoning is to consider the opinion of the Rif in the first chapter of Gittin that even in a case where it is beneficial to grant on her behalf, it is only regarding that the husband cannot retract, but the completion of the get and the emancipation is specifically when the get and the emancipation come into her hand and the hand of the servant (Maharik, root 141). And this is indeed a singular opinion, besides that most decisors disagree with the Rif, and even the Rif would not hold this in the reverse case and the reverse where it is a complete benefit (Atzei Yehuda who elaborated on this and his words appear to be the main ruling).

יח. יראה לי שבדינים שנתבארו כמו במוכה שחין ובמקום קטט ובמקום יבם ובנהפך שעיקר הספק הוא שמא לא נתרצית בעת שהאחר זוכה בעדה ואפילו צווחה מקודם להתגרש שמא עתה חזרה בה כדאיתא בירושלמי לפ"ז בזמנינו שנתפשטו חוטי הברזל בכל העולם שקורין טעלעגראף שמדברים זה עם זה בריחוק מקום אם הרב שבמקום הבעל שואל מרב שבמקום האשה אם רצון האשה שיזכו גט בעדה והוא משיב שמתרצית ומבקשת שיכולים לזכות גט בעדה שהרי היא כמי שעומדת בפנינו ומבקשת לזכות גט בעדה אך הרב שבמקום הבעל לא יניח מלסדר הגט עד יום המחרת שיחזור החשש למקומו שמא חזרה בה ואם הונח עד יום מחר ישאל עוד פעם ע"פ חוטי הברזל וכן נראה (לפמ"ש הב"ש ספק"ה) שאף אם זיכה בעדה גט ואח"כ ישאלו באותו יום אם ניחא לה והיא השיבה דניחא לה דשפיר דמי אלא דמ"מ יותר טוב לשאול מקודם ונלע"ד דבמקום עיגון יש לסמוך ע"ז והדרך היותר טוב ונכון שהיא תשיב שממנית איש פלוני לשלוחה לקבלה והטעם בזה שהביאו בשם הרשב"א ז"ל שמסתפק אם אומרת כל מי שירצה הבעל ליתנו לו יהא שלוחי לקבלה דאולי יש בזה חשש ברירה (ב"ש בסי' קמ"א ס"ק ס"א) ולכן יותר טוב שתברר ביחוד איש פלוני:

18. It appears to me that in the laws that have been clarified, such as in cases of someone afflicted with boils, in the case of a dispute, in the case of a yavam (levirate marriage), or in the case where the doubt is whether she consented at the time when the other party acquires on her behalf, and even if she cried out earlier to be divorced, perhaps she has now changed her mind as stated in the Jerusalem Talmud. According to this, in our times when iron wires have spread throughout the world, which we call telegraph, through which people can communicate over long distances, if the rabbi in the husband's location asks the rabbi in the wife's location whether the wife wishes to appoint someone to receive the get (divorce document) on her behalf, and he responds that she consents and requests that the get be received on her behalf, it is as if she is standing before us and requesting to appoint someone to receive the get on her behalf. However, the rabbi in the husband's location should not arrange the get until the following day to mitigate the concern that she might have changed her mind. If it is delayed until the next day, the rabbi should ask again via the telegraph. It also seems (according to what the Be'er Heitev writes in Siman 65) that even if someone is appointed to receive the get on her behalf and then they ask on the same day if she agrees and she responds affirmatively, it is acceptable. Nevertheless, it is better to ask beforehand. In my opinion, in cases of potential agunah (a woman who is chained to her marriage), one can rely on this, and the best and correct way is that she appoints a specific person as her agent to receive it. The reason for this, as brought in the name of the Rashba, is that there is a doubt whether if she says "whoever the husband wishes to give it to shall be my agent to receive it," there might be a concern of bereira (retroactive designation). Therefore, it is better if she specifies a particular person.

יט. נהפך השולח גט לאשתו ע"י שליח להולכה והרי יש חשש שמא יבטל את הגט או השליחות ישביעוהו בכל חומר ובכל הקללות שבת"כ ובמשנה תורה שיקבל עליו שלא יבטל לא את הגט ולא את השליחות ולבד זה כתב רבינו ב"י בסעיף י"א תקנה טובה לצאת ידי כל חשש ועירעור שמקודם יהיה השליח הזה שליח לקבלה לזכות בעדה הגט ולסמוך על רבותינו שהתירו לזכות לה גט בנהפך כמ"ש וימסור הנהפך את הגט ליד השליח ויאמר לו זכה בגט זה לאשתי פלונית בת פלוני והרי היא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם ואח"כ יאמר הרב להנהפך כבר אשתך מותרת לכל אדם אך הנני מבקשך לרווחא דמילתא תקח הגט מיד השליח ותחזור ותמסור לו שיהיה שליח להולכה ואמור לו בלשון זה הולך גט זה לאשתי פב"פ ותהא ידך כידי ופיך כפי ועשייתך כעשייתי וכו' ותהא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם עכ"ל וממילא שלא יחוש לבטלו כיון שיודע שכבר נתגרשה ואף אם יבטל או ימות לא תזקק ליבם ונסמוך על זה שהיה שליח לקבלה וכבר נתגרשה ודווקא שמקודם יהיה השליח שליח לקבלה ואח"כ שליח להולכה כמ"ש אבל איפכא לא מפני ששליחות הקבלה מבטלת השליחות להולכה שהרי בעצמו ביטל את ההולכה (ב"ש והגר"א) ויתבאר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בסעיף כ"ח:

19. If someone sends a get (divorce document) to his wife through an emissary for delivery, and there is a concern that he might annul the get or the agency, he should be made to swear with all severity and all the curses in the Torah and the Mishneh Torah that he will not annul the get or the agency. In addition, our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 11 a good enactment to avoid any concern or dispute: initially, the emissary should be appointed as an emissary to receive the get, to acquire it on her behalf, relying on our sages who permitted acquiring the get for her when it is reversed. As he wrote, the husband should hand the get to the emissary and say to him, "Acquire this get for my wife, [her name] daughter of [her father's name], and she is thereby divorced from me and permitted to anyone." Then the rabbi should say to the husband, "Your wife is already permitted to anyone, but I ask you, for the sake of clarity, to take the get from the emissary and give it back to him to be an emissary for delivery. Say to him in these words: 'Deliver this get to my wife [her name], and your hand shall be as my hand, your mouth as my mouth, and your actions as my actions, etc., and she will be divorced from me and permitted to anyone.'" Consequently, there will be no concern about its annulment since he knows she is already divorced. Even if he annuls it or dies, she will not require yibum (levirate marriage), and we can rely on the fact that he was initially an emissary to receive it and she was already divorced. This is specifically when the emissary was first an emissary to receive and then an emissary to deliver, as mentioned, but not the reverse, because the agency for receiving cancels the agency for delivery, as he himself annulled the delivery (Bach and the Gra). This will be explained in section 28.

כ. דבר פשוט הוא שאם עשתה שליח לקבלה ובא אל הבעל וא"ל הבעל איני רוצה שתהיה שלוחה לקבלה אלא שתהיה שלוחי להולכה והשליח נתרצה דנעקרה ממנו שליחות הקבלה ונעשה שליח להולכה דברצון הבעל תלוי ולא עוד אלא אפילו לא אמר איני רוצה אלא שמסר לו הגט וא"ל הולך גט זה לאשתי פלונית ותן לה ותהא ידך כידי וכו' שביאר לו שהגט לא יחול עד שיגיע לידה ממילא שעקר השליחות קבלה ונעשה שליח להולכה ויש לבאר מה הם לשונות הולכה ומה הם לשונות קבלה:

20. It is obvious that if a woman appointed an agent to receive a get (divorce document) on her behalf, and the agent went to the husband, and the husband said, "I do not want you to be an agent to receive it, but rather to be my agent to deliver it," and the agent agreed, the agency for receiving the get is nullified and he becomes an agent for delivering it, as it depends on the will of the husband. Furthermore, even if the husband did not explicitly say "I do not want [you to be an agent to receive it]," but rather handed him the get and said, "Deliver this get to my wife, so-and-so, and give it to her, and your hand will be like my hand," etc., thereby clarifying that the get will not take effect until it reaches her hand, it is understood that the agency for receiving the get is nullified and he becomes an agent for delivering it. It is necessary to clarify what expressions denote delivery and what expressions denote receiving.

כא. והנה בסעיף י' נתבאר לשונות קבלה והנה אם הבעל אמר להשליח לשונות אלו או שאמר לו זכה לה או הא לך גט זה ג"כ כזכי דמי (גמ' ס"ג:) ובגמ' הוא הלשון הילך וזהו כמו הא לך אבל אם אמר לו הולך ותן לה פסקו הרמב"ם והטור והש"ע דעקרו מקבלה ונעשה שליח להולכה ואם לא הגיע הגט לידה אינה מגורשת דהולך וודאי לאו כזכי דמי ואע"ג דלעניין פריעת חוב קיי"ל (ספ"ק) דהולך כזכי דמי מ"מ במתנה ובגט קיי"ל (רפ"ד) דהולך לאו כזכי דמי דדבר שנותן מרצון נפשו אין כוונתו בהולך שהשליח יזכה בעדו ורק בחוב ובפקדון שמחוייב ליתן הולך כזכי דמי וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מזכייה לעניין מתנה דהולך לאו כזכי דמי והנה אם אמר תן לה בלבד היה נראה לומר דלא עקר השליחות לקבלה דהא לעניין מתנה פסק שם הרמב"ם ז"ל דתן הוה כזכי וכיון שהש"ס מדמה מתנה לגט גם בגט הוה כזכי והרמב"ם בכאן לא כתב רק כשאמר הולך ותן לה ולא תן לה בלבד ע"ש אבל הטור כתב מפורש הולך או תן לה דנעשה שליח להולכה וכבר הקשו עליו דהוא בעצמו בטור ח"מ סי' קכ"ה פסק כהרמב"ם דבמתנה תן כזכי דמי ע"ש (ב"ש סק"ט ועלח"מ פ"ו ה"י והגר"א סקי"ח ודו"ק):

21. In Section 10, it clarifies the terms of acceptance. If the husband says to the agent these terms or if he says, "Acquire it for her," or "Here is this get for you," it is also considered as if he said "acquire" (Gemara 63b). In the Gemara, the term used is "here," which is like saying "here is." However, if he says "bring and give it to her," the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch ruled that this removes it from acceptance and makes him a messenger for delivery. If the get does not reach her hand, she is not divorced because "bring" certainly does not mean "acquire." And even though regarding the payment of a debt, we hold (first chapter of Bava Kama) that "bring" is like "acquire," nevertheless, regarding a gift and a get, we hold (fourth chapter of Gittin) that "bring" is not like "acquire" because in something given willingly, his intention with "bring" is not for the agent to acquire on his behalf. Only regarding debt and deposit, which he is obligated to give, is "bring" like "acquire." Thus, the Rambam ruled in Chapter 4 of Zechiyah that regarding a gift, "bring" is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

like "acquire." Now, if he only said "give it to her," it would seem to say that the agency of acceptance is not removed, for regarding a gift, the Rambam ruled there that "give" is like "acquire," and since the Talmud compares a gift to a get, also in a get, "give" is like "acquire." The Rambam here only wrote about when he said "bring and give it to her" and not "give it to her" alone. But the Tur explicitly wrote "bring or give it to her," making him a messenger for delivery. They already questioned him, for he himself in the Tur Choshen Mishpat Siman 125 ruled like the Rambam that in a gift, "give" is like "acquire." (See Beit Shmuel Subsection 9 and Chelkat Mechokek Chapter 6 Halacha 10, and the Gra Subsection 18, and study this well).

כב. אבל לפענ"ד נראה דדברי הטור ברורים וגם כוונת הרמב"ם במה שכתב הולך ותן ר"ל הולך או תן וכן מתבאר מהתוספתא (רפ"ד בדברי רשב"ג) ומהירושלמי (פ"ו ה"א בדברי ר"נ) דתן לאו כזכי בגט וכן יש ראיה מש"ס דילן (עלח"מ שם) וזה שאמרו בגמ' דמתנה הוה כגט לעניין הולך לאו כזכי זהו וודאי דמתנה הוה כגט לעניין הולך אבל גט לא הוה כמתנה לעניין תן לה דמתנה זכות גמור הוא ולא גט ואדרבא זהו כוונת רז"ל שם נקטינן דשליח מתנה הרי הוא כשליח הגט לעניין הולך לאו כזכי כלומר דאע"ג דבתן לא דמו להדדי מטעם שכתבנו מ"מ בהולך דמיין להדדי והטעם פשוט דלשון תן הוא בעצמו לשון מתנה אבל בגט לא שייך לשון מתנה והולך כיון שלא אמר תן גם במתנה כוונתו להוליכו ליד המקבל מתנה כמו בגט שכוונתו להוליכו לאשתו:

22. However, in my humble opinion, it seems that the words of the Tur are clear, and also the intention of the Rambam in what he wrote "go and give," means "go or give." This is also elucidated from the Tosefta (at the beginning of chapter 4 in the words of Rabbi Shimon ben Gamliel) and from the Jerusalem Talmud (chapter 6, halacha 1 in the words of Rav Nachman) that "give" is not the same as "acquire" in the context of a get (divorce document). There is also proof from the Babylonian Talmud (in the comments there). The statement in the Gemara that a gift is like a get regarding "go" but not like "acquire" is certainly true, as a gift is like a get in the context of "go," but a get is not like a gift in the context of "give it to her," because a gift is a complete acquisition, unlike a get. On the contrary, this is the intention of our sages there; we hold that the agent for a gift is like the agent for a get regarding "go," but not like "acquire." In other words, although in "give" they are not similar for the reason we mentioned, nevertheless in "go," they are similar. The reason is simple: the term "give" itself is a term of gifting, but in the context of a get, the term gifting does not apply, and "go" since "give" was not stated, even in a gift it means to deliver it to the recipient, just as in a get it means to deliver it to his wife.

כג. אמנם יש מרבותינו דס"ל דבהולך לה או בתן לה הוה ספק אם כזכי דמי אם לאו ולכן אם מת הבעל קודם שקבלה הגט היא זקוקה ליבם מן הספק וחולצת ולא מתייבמת (רשב"א ור"ן רפ"ו ורי"ו) דכן נראה מפשט הסוגיא שם וזהו דעת רבינו הרמ"א בסעיף ו' אע"ג דלא הזכיר רק בתן וודאי ה"ה בהולך דכן מתבאר ממקור הדין (וכ"כ הב"ש סק"י) ודע דכל אלו הלשונות הם רק אם לא אמר להשליח רק לשונות אלו בלבד אבל אם סיים בדבריו ותהא ידך כידי וכו' בכל לשון שאמר פשיטא שעקרו מקבלה ונעשה שליח להולכה (שם):

23. However, there are some of our rabbis who hold that when a husband says "go to her" or "give to her," it is uncertain whether this is considered as if she has already acquired the get or not. Therefore, if the husband dies before she receives the get, she is subject to yibbum (levirate marriage) out of doubt and must perform chalitzah (a form of releasing the obligation of yibbum) but not yibbum (actually marrying the brother-in-law) (Rashba and Ran at the beginning of chapter 6 and Rivash). This seems to be the straightforward interpretation of the Talmudic passage there. And this is the opinion of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in section 6, even though he only mentioned "give," it certainly applies to "go to her" as well, as is clear from the source of the law (as Beit Shmuel also wrote in subparagraph 10). Know that all these expressions are only if the sender did not say anything else besides these expressions, but if he concluded his words and said, "and your hand shall be like my hand," etc., in any language he used, it is obvious that he has nullified the acceptance and made the agent a messenger to deliver (the get) (there).

כד. הבעל אין ביכולתו לעשות שליח קבלה בלא רצונה ולכן כשמינה שליח להוליך גט לאשתו אף שאמר לו לשון קבלה כגון שאמר התקבל גט זה לאשתי אמרינן שכוונתו להולכה וכיון שהגיע גט לידה היא מגורשת ומשנה היא בר"פ התקבל ולא אמרינן שאינו גט כלל אף כשהגיע לידה מפני שלא עשאהו לשליח להולכה וטעה בדעתו שביכולתו לעשות שליח לקבלה דאין אדם טועה בזה ובוודאי כוונתו להולכה וה"ק התקבל והולך לה וגם השליח יודע זה ונתרצה להיות שליח להולכה וכן כשעשתה שליח לקבלה ואמר להשליח אין רצוני בשליח לקבלה אלא התקבל לה גט זה אמרינן דכוונתו ג"כ להולכה והתקבל והולך לה קאמר (ב"ש סק"ח) ובע"כ צ"ל כן דא"א שברגע אחד תתהפך דעתו ויש מי שרוצה לומר דהוה חזרה ממה שאמר אין רצוני (לח"מ פ"ו ה"י) ולא נראה כן ומ"מ למעשה יש להחמיר (ע"ש שהקשה על לשון הרמב"ם ומזה דייק דינו ול"ק כלל וידוע שהרמב"ם תופס תמיד לשון הש"ס):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

24. The husband cannot appoint an agent to accept the get (divorce document) without her consent. Therefore, when he appoints an agent to deliver the get to his wife, even if he uses the language of acceptance, such as saying "accept this get for my wife," we say that his intention is for the agent to deliver it. Once the get reaches her hand, she is divorced. This is a teaching in the beginning of the chapter "Hatekabel." We do not say that it is not a get at all, even when it reaches her hand, because he did not appoint the agent for delivery but made a mistake in thinking that he could appoint an agent for acceptance. No one makes such a mistake, and certainly, his intention is for delivery. Therefore, he said "accept and deliver it to her," and the agent knows this and agrees to be an agent for delivery. Similarly, when she appoints an agent for acceptance and the agent says, "I do not consent to be an agent for acceptance, but accept this get for her," we say that his intention is also for delivery, and he means "accept and deliver it to her" (Beit Shmuel, section 8). This must be so, because it is impossible for his intention to change in a single moment. There are those who want to say that it is a retraction from what he said, "I do not consent" (Lechem Mishneh, chapter 6, halacha 10), but this does not seem correct. Nevertheless, in practice, one should be stringent (see there, where he questions the language of the Rambam and derives his ruling from it, and it is not difficult at all. It is known that the Rambam always adopts the language of the Talmud).

כה. שליח האשה שבא לקבל גט מן הבעל ואמר לו שליח קבלה אני ואומר לו הילך כמו שאמרה כלומר איני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה ובין שעשתה אותך שליח הובאה הרי אתה כמו שאמרה והביא את הגט ואמרה לו לא שמתיך אלא שליח הובאה אפילו הגיע גט לידה אינה מגורשת שהרי עקר השליחות שעשתה היא ולא נתרצה בטירחא דהולכה והיא הרי לא עשתה אותו שליח לקבלה ולהולכה אין רצונו ואע"ג שמסר ליד האשה נתיישב אח"כ מיהו בשעה שקבל הגט מיד הבעל לא נתרצה להולכה:

25. The woman's agent who came to receive a get (divorce document) from the husband and said to him "I am an agent of acceptance," and [the husband] said to him, "Take it as she said," meaning to say, "I do not nullify your agency, whether she appointed you as an agent of acceptance or as an agent of delivery, you are as she said," and he brought the get. If she then says to him, "I only appointed you as an agent of delivery," even if the get reached her hand, she is not divorced. This is because it nullifies the agency she made, and he did not agree to the trouble of delivery. Since she did not appoint him as an agent of acceptance, and he did not agree to delivery, even though he handed it to the woman, it was settled afterward. However, at the time he received the get from the husband, he did not agree to delivery.

כו. אבל להיפך שהשליח בא להבעל וא"ל שליח הבאה אני מאשתך וא"ל הבעל הילך כמו שאמרה ופירושו כלמעלה והביא את הגט ואמרה לו שליח לקבלה שמתיך כיון שהגיע גט לידה מגורשת שהרי לא עקר שליחות שאמרה אלא אדרבא גרע אותה שהיא אמרה לקבלה והוא אמר להולכה וקבלה קילא טרחותיה מהולכה והרי נתרצה אפילו להולכה ואם קודם שהגיע הגט לידה ונשרף הגט או קבלה קדושין בינתים הוה ספק גירושין דאולי כוונתו דווקא כמו שאמרה היא ומיד שקבל השליח נתגרשה דבש"ס מסתפק בלשון זה אם כוונתו הילך כמו שאמרה שאני מאמין לך שכן אמרה ולפ"ז קודם הגעת גט לידה וודאי אינה מגורשת דהא שוויה לשליח להולכה או שכוונתו דווקא כמו שאמדה היא והוה שליח לקבלה ולכן כשהגיע לידה וודאי מגורשת וקודם זה היא ספק מגורשת וכן פסקו כל הפוסקים ואף שהרמב"ם לא הזכיר זה בע"כ כוונתו כן (וכ"כ הלח"מ):

26. However, in the reverse case, where the agent comes to the husband and says, "I am an agent for delivering [the get] from your wife," and the husband responds, "Here, take it as she said," meaning as explained above, and he brings the get and says to her, "I appointed you as an agent for receiving [the get]," as soon as the get reaches her hand, she is divorced. This is because he did not nullify the agency she established but rather diminished it; she said [an agent for] receiving, and he said [an agent for] delivering, and receiving is less burdensome than delivering. Therefore, he agreed even to delivering. But if before the get reached her hand, the get was burned or she accepted betrothal in the meantime, it would be a doubtful divorce. Perhaps his intention was specifically as she said, and from the moment the agent received it, she was divorced. The Talmud is uncertain about this language, whether his intention was, "Here, take it as she said," meaning, "I believe you that this is what she said," in which case, before the get reaches her hand, she is certainly not divorced because he appointed the agent for delivering; or his intention was specifically as she said, and he was an agent for receiving, and thus when it reaches her hand, she is certainly divorced, and before that, she is doubtfully divorced. This is the ruling of all the authorities, and although the Rambam did not mention this, it must be his intention as well (as the Kesef Mishneh wrote).

כז. ובזה שנתבאר בסעיף כ"ה שהיא עשאתו להבאה והוא אמר לקבלה כתבו הטור והש"ע סעיף ח' דאם הבעל לא אמר הילך כמו שאמרה אלא שנתן לו הגט וא"ל הולך לה או זכה לה כיון שהגיע גט לידה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מתגרשת עכ"ל ומאד הדברים תמוהים דכיון שהשליח א"ל שהוא שליח לקבלה וא"ל הבעל זכה לה שהוא לשון קבלה ממש וודאי לא היתה כוונתו רק לקבלה וכיון שהיא לא מינתו לקבלה אינה מגורשת כלל ויש מי שתירץ כיון שאמר זכה לה כוונתו מה שהוא זכות לה וכיון דאם נאמר שאינו שליח להולכה לא תתגרש והיא רצונה להתגרש לכן אמרינן שכוונתו להולכה (דו"פ) ואין זה מובן כלל דבוודאי דברי הבעל כמשמען ומנלן לדרוש בו כוונתו לקולא וגם אף בהולך לה יש לפקפק לפי דעת הפוסקים שיש ספק אם הולך כזכי או לאו כזכי כמ"ש בסעיף כ"ב שמא היתה כוונתו לזכי שסמך על דברי השליח (ב"ש סקי"א) והולך מבואר בגמ' שמועיל (ס"ג. שמתרץ לא וכו' והולכה אקבלה) וכן כתבו כל הפוסקים אבל בזכה לה באמת יש חולקים (עב"ש סקי"ב ודו"ק) אך בגמ' מיירי כשאמר הולך ותן לה ע"ש ובזה וודאי י"ל דכוונתו ברור על הולכה מדאמר לו ליתן הגט לידה ולכן נ"ל דגם כוונת הטור והש"ע כשאמר הולך ותן לה או זכה ותן לה אלא שקיצרו בלשון ובכה"ג נראה להדיא דכוונתו להולכה ולמעשה הוה ספק מגורשת (ובמ"ש יש לתרץ גם דעת העיטור שהביאו הר"ן והמ"מ שם שתמהו עליו ע"ש ודו"ק) (ולפ"ז י"ל דהמחמירים בהולך או תן אבל בהולך ותן לה מודים דלאו כזכי דמי וצ"ע):

27. And regarding what was explained in section 25, that she appointed him as a messenger for bringing, but he said to receive, the Tur and Shulchan Aruch wrote in section 8 that if the husband did not say "Take this" as she said, but instead gave him the get and said to him "Go and give it to her" or "Acquire it for her," once the get reaches her hand, she is divorced. Their words are very perplexing, for since the messenger told him that he is a messenger to receive, and the husband said "Acquire it for her," which is a term of receiving, certainly his intention was only for receiving. And since she did not appoint him for receiving, she is not divorced at all. There are those who have explained that since he said "Acquire it for her," his intention was for what is beneficial to her, and since if we say that he is not a messenger for bringing, she would not be divorced, and she wants to be divorced, therefore we say his intention was for bringing (D'var Pashut). This is not understood at all, for certainly the words of the husband are as they sound, and how can we interpret his intention leniently? Even with "Go and give it to her," there is a doubt according to the poskim whether "Go" is like "Acquire" or not, as written in section 22. Perhaps his intention was to "Acquire" relying on the words of the messenger (Beit Shmuel section 11). It is explained in the Gemara that "Go" is effective (Gittin 63a: it resolves, no, etc., and bringing is like receiving). All the poskim wrote this. But regarding "Acquire it for her," there are indeed those who disagree (see Beit Shmuel section 12 and examine thoroughly). However, the Gemara discusses when he said "Go and give it to her" (ibid.), and in this case, it is certainly clear that his intention was for bringing since he told him to give the get into her hand. Therefore, it seems to me that the intention of the Tur and Shulchan Aruch is also when he said "Go and give it to her" or "Acquire and give it to her," but they abbreviated the language. In such a case, it clearly seems that his intention is for bringing, and in practice, she would be doubtfully divorced. (And with what was said, the opinion of the Itur brought by the Ran and Ramban there, who were puzzled by it, can also be explained. See there and examine thoroughly.) According to this, it can be said that those who are stringent with "Go" or "Give," but with "Go and give it to her," they agree that it is not like "Acquire." This requires further study.

כח. כתב רבינו הרמ"א בסעיף י' עשאתו שליח לקבלה וכן אמר השליח לבעל והבעל נתן לשליח שטר הולכה ואח"כ נתן לו שטר קבלה אם נתן לו הגט כשנתן לו שטר הולכה הרי ביטל שליחות האשה ואח"כ כשחזר ונתן לה לקבלה הרי בטל שליחות הולכה ואין הבעל עושה שליח לקבלה ואין כאן שליחות כלל ואינה מגורשת בשליחות זו אלא יחזור ויתננו לו לשם קבלת שליחות האשה אבל אם לא נתן לו הגט רק בשעה שמסר לו שטר שליחות הקבלה מגורשת מיד שנתן הגט לידו דמאחר שלא נתן לו הגט בראשונה לא נתבטל שליחות האשה עכ"ל:

28. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Section 10: If one made him (the agent) an agent for receiving (the get), and the agent said this to the husband, and the husband gave the agent a document of sending, and afterwards gave him a document of receiving, if he gave him the get when he gave him the document of sending, he thereby nullified the agency of the woman. Afterwards, when he gave it to him for receiving, he nullified the agency of sending, and the husband does not make an agent for receiving. There is no agency here at all, and she is not divorced through this agency. Rather, he should return and give it to him for the purpose of receiving on behalf of the woman. But if he did not give him the get except at the time he handed him the document of receiving agency, she is divorced immediately when he gave the get into his hand. For since he did not give him the get initially, the woman's agency was not nullified. End of quote.

כט. ביאור דבריו דאע"ג דהשליחות ברצונו תלוי מ"מ אינו יכול לבטל שליחות האשה דאף אם עושיהו לשליח להולכה ואין הגט חל עד שיגיע הגט לידה הרי קבלה בכלל הולכה דהשליח צריך לקבל ממנו הגט ולהוליכו לה ולכן אף אם עשאו בעת נתינת הגט לשליח להולכה ואח"כ חזר בו ועשאו שליח לקבלה וודאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין הגט חל כלל אף כשמוסרו השליח לידה והטעם דשליחות הולכה ביטל בעצמו ולקבלה אין ביד הבעל לעשות והשליחות שעשתה האשה אין בו תועלת מפני שבנתינת הגט להשליח לא נתנו לשם שליח לקבלה אבל אם קיבל הגט מיד השליח בחזרה ומסרו לו לשם שליחות קבלה שעשתה היא מתגרשת מיד בקבלתו דעצם השליחות שלה לא נתבטל כמ"ש ורק היה חסר נתינת הגט לשם קבלה אף שמתחלה רצה דווקא בהולכה וכתב שטר הולכה אין זה כלום כיון שלא נתן הגט אז להשליח ונתינת הגט היתה לשם קבלה מתגרשת מיד וא"צ לחזור וליטלו דהעיקר תלוי בעת נתינת הגט ליד השליח (כנ"ל ע"פ דברי הגר"א סקכ"ב) וי"א דכשמסר לו הגט מתחלה לשם הולכה אינו מועיל כלל כשחזר ועשאו לקבלה אף אם יחזור ויטול הגט ממנו ויתן לו דמיד כשעשאו להולכה נתבטל שליחות הקבלה לגמרי (ט"ז וב"ש סקט"ז) וכן משמע במקור הדין בריב"ש סי' שכ"ט ע"ש:

29. Explanation of his words: Although the agency (of delivering the divorce document) depends on his (the husband's) will, nevertheless, he cannot annul the agency of the wife. For even if he makes him (the agent) an agent for delivery, and the divorce document (get) does not take effect until it reaches her hand, acceptance is included within delivery. This is because the agent needs to receive the get from him (the husband) and then deliver it to her. Therefore, even if he made him an agent for delivery at the time of giving the get and afterward changed his mind and made him an agent for acceptance, the get certainly does not take effect at all, even when the agent delivers it to her hand. The reason is that the agency for delivery was annulled by himself (the husband), and he does not have the power to make an agent for acceptance. The agency that the wife made is of no benefit because at the time of giving the get to the agent, it was not given for the purpose of acceptance. However, if he (the husband) received the get back from the agent and gave it to him again for the purpose of agency for acceptance, which the wife made, she is divorced immediately upon its acceptance. This is because the essence of her agency was not annulled, as we have stated, and it was only lacking the giving of the get for the purpose of acceptance. Even though initially he wanted specifically delivery and wrote a document of delivery, this does not matter because the get was not given to the agent at that time, and the giving of the get was for the purpose of acceptance, she is divorced immediately and there is no need to take it again. The main issue depends on the time of giving the get to the agent (as we have explained according to the words of the Gra, section 22). Some say that if he initially gave the get for the purpose of delivery, it is of no benefit at all when he afterward made him an agent for acceptance, even if he takes the get back from him and gives it to him again. This is because immediately when he made him an agent for delivery, the agency for acceptance was completely annulled (Taz and Beit Shmuel, section 16), and this also appears to be the implication in the source of the law in the Rivash, section 329. See there.

סימן קמא

א. דיני השליחות והחזרה מהשליחות ובו קס"ח סעיפים:
כיון שנתבאר דהאיש עושה שליח להולכה והאשה עושה שליח לקבלה ממילא דלפי הסברא כשהבעל שלח הגט ע"י שליח להולכה יכולה היא לעשות שליח שיקבלנו מיד שלוחו של הבעל ומ"מ יש בגמ' (ס"ג:) פלוגתא בזה דחד אסר וחד שרי וטעם האוסר הוא או משום בזיון דבעל שלא יאמר קלותי בעיניה שאינה מקבלתו בעצמה ולא דמי לכל שליח לקבלה שמקבל מיד הבעל שידע ולא קפיד אבל ע"י שלוחו אפשר דקפיד (רש"י) וממילא היכא שידע ולא קפיד כגון שאמר לשלוחו תמסור לה או ליד שלוחה אין כאן חשש כלל (תוס') אבל יש עוד טעם דגזרינן משום חצרה הבאה לאחר מכאן כלומר דכבר נתבאר בסי' קל"ט דאם נתן הגט בחצר של אחר ואח"כ קנתה החצר מהאחר דאינו גט דבשעה שנתן להחצר לא היה החצר שלה וכשנעשה החצר שלה לא קבלתו מבעלה וה"נ להא דמיא שמסר לשלוחו ואח"כ עשתה היא שליח ולטעם זה אם היא עשתה שליח מקודם ואח"כ עשה הוא שליח לא דמי לזה אבל לטעם בזיון דבעל גם בזה שייך חשש בזיון כשהוא לא ידע משלוחה ולפ"ז כשהוא ידע משלוחה ומינתה שלוחה מקודם אין חשש לשני הטעמים:

1. The Laws of Agency and Revocation of Agency, consisting of 168 sections: Since it has been clarified that a man appoints an agent to deliver (a get, a religious divorce document) and a woman appoints an agent to receive it, it follows logically that when the husband sends the get via an agent to deliver it, she can appoint an agent to receive it directly from the husband's agent. Nevertheless, there is a dispute in the Gemara (Gittin 63b) regarding this, with one opinion prohibiting and one permitting it. The reason for the prohibition is either due to the dishonor to the husband, as it may be perceived that she holds him in contempt by not receiving it herself, which is not comparable to any other agent receiving it directly from the husband, who knows and does not object; but through his agent, he might object (Rashi). Consequently, if the husband knows and does not object, such as when he tells his agent to deliver it to her or to her agent, there is no concern at all (Tosafot). However, there is another reason for the prohibition, which is a rabbinic decree due to the case of a courtyard acquired afterward. That is, it has been clarified in Siman 139 that if the get is placed in another person’s courtyard and then she acquires the courtyard from that person, it is not a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

valid get, because at the time it was placed in the courtyard, it was not hers, and when it became hers, she did not receive it from her husband. Similarly, in this case, if he handed it to his agent and afterward she appointed her agent, it is similar to the aforementioned case. According to this reason, if she appointed her agent first and afterward he appointed his agent, it is not comparable to that case. But according to the reason of dishonor to the husband, there is still a concern of dishonor when he does not know about her agent. Therefore, if he knows about her agent and she appointed her agent first, there is no concern for either reason.

ב. ולדינא פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ועוד קדמונים כמאן דשרי דכן מוכח בש"ס שם (שאמר אי איתא לדר"ח) אבל בה"ג והרשב"א וספר התרומה פסקו כמאן דאסר וכ"כ בשם ר"ת ולכן הוה ספיקא דדינא ומגורשת בספק וכן הביאו בש"ע שני הדעות ולא הכריעו בזה וכתב רבינו הב"י בספרו הגדול שבוודאי יש לחוש לדעת האוסרים וכ"כ הר"ן שם (הב"ש סק"ד הביא מתשו' הריב"ש סי' נ"ה דיותר טוב לסמוך על המתירים מלשלוח ע"י עכו"ם וצ"ע דהריב"ש כתב מפני ששם נהגו לפסוק בכל הדברים כהרמב"ם כמ"ש שם אבל אצלינו הרי היא פלוגתא דרבוותא ולהיפך ע"י עכו"ם יתבאר בסי' זה שאנו נוהגים להתיר לשלוח ע"י בי דואר ולכן צ"ע בזה):

2. And the halachic ruling is that the Rif, the Rambam, the Rosh, and other early authorities ruled according to the opinion that permits, as it is evident in the Talmud there (which states: "If Rabbi Chanina's view were correct..."). However, the Baal Halachot Gedolot, the Rashba, and Sefer HaTerumah ruled according to the opinion that forbids, and similarly in the name of Rabbeinu Tam. Therefore, it remains a halachic doubt, and she is considered to be doubtfully divorced. Thus, the Shulchan Aruch brought both opinions without making a definitive ruling. Our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in his major work that certainly one should be concerned for the opinion of those who forbid, and so wrote the Ran there. (The Beit Shmuel, in section 4, brought from the responsa of the Rivash, siman 55, that it is better to rely on those who permit than to send through a non-Jew, and there is a difficulty since the Rivash wrote this because in that place they were accustomed to rule in all matters according to the Rambam, as he wrote there. But for us, it is a dispute among the authorities. Conversely, regarding sending through a non-Jew, it will be explained in this siman that we are accustomed to permit sending through the postal service. Therefore, this matter requires further analysis.)

ג. ויש לשאול בזה שאלה גדולה והרי אף בלא כל החששות איך אפשר להתיר שתעשה שליח לקבלו מיד שליח הבעל בלא ידיעתו והרי אסור לשנות מציוי הבעל שהרי אף אם אמר תתן לה במקום פלוני אסור ליתנו לה במקום אחר כמו שיתבאר וכ"ש כשאמר תתן לה איך יוכל ליתן לשלוחה לשנות מציוויו ותירצו בזה דוודאי אם אמר לשלוחו תן גט זה ליד אשתי וודאי דאסור לשנות וההיתר אינו אלא כשאמר תן גט זה לאשתי דאין הכוונה לידה דווקא (ב"ש סק"ג והגר"א סק"ה) ואמת שכן הוא בתשו' הרשב"א (סי' אלף ר"ז) וכל הקדמונים לא הזכירו מזה דבר והרשב"א עצמו פקפק שם אלא שכתב דבהכרח צ"ל כן אבל הסברא תמוהה דהא גם באומר תן לאשתי משמע לה דווקא והנלע"ד דבירושלמי (רפ"ו) איתא ונתן בידה אין לי אלא בידה מניין ביד שלוחו ביד שלוחה משלוחו לשלוחה משלוחה לשלוחו מניין ת"ל ונתן ונתן ע"ש ובע"כ דעיקר הדרש הוא רק על משליח לשליח דשליחות בעצמה נפקא לן מושלח ושלחה כמ"ש ריש סי' ק"מ ובוודאי הדרש הוא כשאמר תן לאשתי דאם אמר בפירוש לאשתי או לשלוחה מה צריך קרא לזה דמסברא ידעינן זה כמ"ש בסעיף א' אלא וודאי דריבתה התורה שאף אם אמר תן לאשתי יכול השליח ליתנו לשלוחה ומ"מ גם החילוק בין אמר לידה לאמר לאשתי ג"כ אמת דמניין לנו לרבות גם בכה"ג:

3. There is a significant question to be asked here: even without all the concerns, how is it possible to permit her to appoint an agent to receive it from the husband's agent without his knowledge? It is forbidden to change the husband's instructions. For example, if he said to give it to her in a specific place, it is forbidden to give it to her elsewhere, as will be explained. All the more so, if he said to give it to her, how can one give it to her agent and change his instructions? They answered that certainly if he told his agent, "Give this get (divorce document) into my wife's hand," it is indeed forbidden to change this. The permission is only when he said, "Give this get to my wife," which does not specifically mean into her hand (Beit Shmuel, section 3 and Vilna Gaon, section 5). And it is true as found in the responsa of the Rashba (section 1007) and all the earlier authorities did not mention anything about this. The Rashba himself hesitated there but wrote that it is necessary to say so, although the reasoning is puzzling since even when he says, "Give it to my wife," it implies her hand specifically. What seems correct to me is that in the Jerusalem Talmud (beginning of chapter 6), it states: "And he shall place it in her hand" - I only have her hand; from where do we derive her agent's hand? From where do we derive his agent to her agent? Hence we learn from "and he shall place" repeated twice. Certainly, the main derivation is only for an agent to another agent, as the concept of agency itself is derived from "he shall send her away" as mentioned at the beginning of section 140. Certainly, the derivation is when he said, "Give it to my wife." If he explicitly said "to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

my wife" or "to her agent," there would be no need for a verse since it is logically understood as mentioned in paragraph 1. Rather, certainly the Torah includes that even if he said, "Give it to my wife," the agent can give it to her agent. Nevertheless, the distinction between saying "into her hand" and saying "to my wife" is also valid. How do we include even such a case?

ד. כתב רבינו הרמ"א בסעיף א' אמרה האשה לשלוחה לקבל הגט מיד בעלה אין לקבלו מיד שלוחו אבל אמרה קבל גט מבעלי יכול לקבלו מיד שלוחו עכ"ל וזהו רק לדעת המתירין ששלוחה יקבל מיד שלוחו אבל לדעת האוסרין גם בזה יש לאסור בכל עניין משום בזיון דאשה שלא תאמר קלותי בעיניו שאינו נותן בעצמו ליד שלוחי ואולי בכה"ג לא מינתה אותו לשליח לקבלה (ט"ז וב"ש סק"ד) וכשאמרה מיד בעלה אסור גם לדעת המתירים כמ"ש:

4. Rabbeinu the Rema wrote in Section 1: If a woman tells her agent to receive the get (divorce document) from her husband, he should not receive it from the husband's agent. However, if she says, "Receive the get from my husband," he can receive it from the husband's agent. This is according to the opinion of those who permit an agent to receive the get from another agent. But according to those who prohibit this, it is forbidden in all cases due to the disrespect to the woman, as she might say, "I am of little worth in his eyes since he does not give it directly to my agent," and perhaps in such a situation, she did not appoint him as an agent to receive it (Taz and Bach, subparagraph 4). And when she says, "from my husband," it is forbidden even according to those who permit it, as it is written.

ה. ואפילו לדעת המתירים אינו אלא לעשות שליח אחר שיקבל משלוחו של הבעל אבל לא שתעשה את שליח הבעל שיהיה גם שלוחה לקבלה כגון שתאמר לו הרי אתה שליח לקבל לי את הגט וי"א אפילו לא אמרה לי רק התקבל בלבד משמע ג"כ כמו שאמרה שיהיה שלוחה לקבלה או אפילו אמרה לו יהיה גט זה פקדון אצלך הוה ג"כ כאמירת תהא שלוחי לקבלה שהרי הבעל לא נתן לו לפקדון ומסתמא כוונתה שיקבל בעדה ויהיה בידו לפקדון ואין ביכולתה לעשות ופירשו חז"ל (שם) הטעם משום דלא חזרה שליחות אצל הבעל כלומר דאין ביכולת השליח לינתק א"ע משליחות הבעל לשליחות האשה כל זמן שלא גמר שליחותו של הבעל וקודם שמסר לידה הרי לא נגמרה עדיין שליחותו (הה"מ) דכל שליח שחזר ונעשה שליח למי שנשתלח לו ניתק משליחות הראשון עד שלא היה לו שהות לחזור אצל משלחו ולומר עשיתי שליחותך ושליחות שאינה ראויה לחזור ולהגיד אינה שליחות (רש"י) ופסקו חז"ל שם דספיקא הוה ואם מת הבעל קודם שקבלה הגט מיד השליח חולצת ולא מתייבמת אבל אם הגיע הגט לידה מגורשת וודאי ולא אמרינן מאחר שעשאתו לשליח לקבלה נתבטלה שליחותו של הבעל דאינו מועיל אף כשימסרנו לידה דהא לא כיון השליח לבטל שליחותו של הבעל אלא שהיה סבור שמועיל כשתעשיהו שליח לקבלה וכשנתוודע שאינו מועיל גומר את שליחותו של הבעל:

5. Even according to those who permit it, it is only to appoint another agent after the agent of the husband has received the get (divorce document), but not to make the husband’s agent also her agent to receive it, such as if she says to him, "You are hereby my agent to receive the get for me." And some say that even if she only said to him, "Receive it" without specifying "for me," it is also understood as if she said to be her agent to receive it. Or even if she said to him, "Let this get be a deposit with you," it is also considered as if she said, "Be my agent to receive it," because the husband did not give it to him as a deposit, and presumably her intention was for him to receive it on her behalf and keep it as a deposit. She does not have the ability to do this, and the sages (in Gittin) explained the reason is because the agency does not revert back to the husband, meaning the agent cannot switch from being the husband’s agent to the wife’s agent as long as he has not completed the husband’s agency. And before he hands it to her, the agency of the husband has not yet been completed (according to the Maggid Mishneh). Any agent who becomes an agent for the one he was sent to, thereby interrupts the first agency before he had the opportunity to return to the sender and say, "I have done your agency." An agency that is not fit to return and report is not considered an agency (according to Rashi). The sages ruled there that it remains in doubt, and if the husband dies before the get reaches her from the agent, she performs chalitzah (ceremony releasing her from levirate marriage) and does not undergo yibbum (levirate marriage). But if the get reaches her hand, she is definitely divorced, and we do not say that since she made him her agent to receive it, the husband’s agency was nullified, because it does not help even if he hands it to her. The agent did not intend to nullify the husband’s agency, but thought it would be effective if he became her agent to receive it. Once it is known that it is not effective, he completes the husband’s agency.

ו. י"א שזה שהש"ס פסק דהוה ספק גט לאו משום דאיסתפקא להו אי בעינן שיחזור השליחות אליו אם לאו דוודאי בעינן ואם מתחלת השליחות לא היה ראוי שתחזור השליחות כגון שהבעל היה אומר להשליח תהא שלוחי להולכה עד חצי הדרך ואח"כ תמנה היא אותך לשליח לקבלה וודאי אינו מועיל ויתבאר כעין זה בסי' קמ"ב (ע"ש בב"ש סקכ"ג) אלא דהספק הוא דכאן בעת התחלת השליחות היה ראוי שיוחזר ושמא לא בעינן זה רק בעת התחלת השליחות (רשב"א בחי' שם):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

6. Some authorities say that the ruling in the Talmud, which considers it a doubtful get (divorce document), is not because there is a doubt whether the agency must revert back to the husband or not. Certainly, it must revert back. If from the outset of the agency, it was not fit for the agency to revert, such as if the husband told the agent, "You will be my agent for delivery until halfway, and then she will appoint you as her agent for acceptance," it is definitely not valid. This will be clarified similarly in Siman 142 (see Beit Shmuel, subparagraph 23). Rather, the doubt is whether, at the initial stage of the agency, it was fit for it to revert, and perhaps we only require this at the initial stage of the agency (Rashba in his novellae there).

ז. ונ"ל בטעם דבר זה שמצרכינן בשליחות שיוחזר אצל המשלח דכיון ששלוחו של אדם כמותו וכשם שהיא עצמו לא היה ביכולתו להעשות שליח קבלה מאשתו דבהכרח שהגט יצא מרשותו כמו כן שלוחו שעשה שהוא במקומו א"א שקודם שיגמור השליחות שלו שתעשנו האשה לשליח במקומה דא"כ לא יצא מרשותו כלל ולכן במקום שבתחלת השליחות היה ראוי שיהיה במקומו לגמרי יש ספק אם בעינן כן עד גמר השליחות אם לאו ונראה מסוגיית הש"ס דלאו דווקא בגט דה"ה בכל הדברים כן הוא ולפ"ז אם ראובן רוצה ליתן מתנה לשמעון ועשה את לוי שליח וא"ל הולך חפץ זה לשמעון ועשה שמעון את לוי לשליח שיקבל בעדו אינו מועיל:

7. It appears to me that the reason for this requirement that the agency should return to the sender is because an agent of a person is like the person himself. Just as the sender himself would not have the capacity to be appointed as an agent to accept the get (divorce document) from his wife, since the get must necessarily leave his possession, so too, the agent he appointed, who stands in his place, cannot be made an agent by the wife before completing his mission. If this were allowed, the get would never actually leave the husband's possession. Therefore, there is a doubt whether, from the beginning of the agency, it is necessary for the agent to completely replace the sender until the mission is completed or not. It seems from the Talmudic discussion that this principle does not apply only to a get, but to all matters. Accordingly, if Reuven wants to give a gift to Shimon and appoints Levi as an agent and tells him, "Take this item to Shimon," and then Shimon appoints Levi as an agent to accept it on his behalf, it is not effective.

ח. שנו חכמים במשנה (ס"ד:) נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה כלומר היא או אביה היא שהרי היא גדולה ואביה דכל זמן שלא נשאת או לא בגרה עדיין היא ברשות האב (רש"י) ואע"פ שבעצמה יכולה לקבל גיטה מ"מ אין ביכולתה לעשות שליח קבלה ורק אביה יכול לעשות שליח ולא היא (קדושין מ"ד:) דלא אלים כחה לעשות שליח וטעם הדבר שהיא עצמה בקבלת גיטה אינה אלא כשליח האב שהרי באמת ברשות אביה היא וקדושין אין ביכולתה לקבל בלא דעת האב כמ"ש בסי' ל"ז אלא שבגט ירדה תורה לסוף דעת האב שאינו מקפיד אם תקבל כיון שגט ניתן בע"כ (ר"ן שם) וזה אינו אלא בהולכת הגט אבל שתעשה שליח לקבלה מרצונה וודאי דאין רצון האב בכך ונראה דברשות האב יכולה לעשות כמו קבלת קדושין שיכולה לקבל ברשות אביה כמ"ש שם:

8. The Sages taught in the Mishnah (64b): A betrothed young woman, she and her father can receive her bill of divorce. This means she or her father. She, because she is of age, and her father, because as long as she has not married or reached full maturity, she is still under her father's authority (Rashi). And although she can receive her bill of divorce herself, nevertheless, she does not have the ability to appoint an agent to receive it, only her father can appoint an agent and not she (Kiddushin 44b). Her power is not strong enough to appoint an agent. The reason is that her receiving the bill of divorce herself is only as an agent of her father, for in truth, she is under her father's authority. And regarding betrothal, she cannot receive it without her father's consent, as we wrote in Siman 37. However, concerning a bill of divorce, the Torah considered the father's mind, that he is not particular if she receives it, since a bill of divorce can be given against one's will (Ran there). This is only with the delivery of the bill of divorce. But for her to appoint an agent to receive it of her own will, certainly, the father would not agree to this. It seems that with the father's consent, she can act, just like she can receive betrothal with her father's consent, as we wrote there.

ט. כשנשאת אפילו היא נערה עושה שליח לקבלה היא ולא אביה דבנשואין יצאה לגמרי מרשותו וכן כשבגרה אפילו עודה ארוסה וכן אם מת האב יכולה לעשות שליח שהרי היא גדולה ויצאה במיתת האב מרשותו בד"א בנערה אבל קטנה אפילו נשאת ומת האב אין ביכולתה לעשות שליח דקטן אינו יכול לעשות שליח ולכן קטנה שנשאת אין לה שום תקנה בשליח לקבלה אלא שהבעל או שלוחו ימסור הגט לידה דווקא ולא ליד אביה כיון שנשאת אבל כשהיא ארוסה יכול האב לעשות שליח לקבלה אף שהיא אין ביכולתה ועמ"ש בסעיף ט"ו וצע"ג בסי' קע"ג סעיף ל"ד:

9. When she is married, even if she is a young girl (na'arah), she can appoint an agent to receive [her get] and not her father, because with the marriage, she has completely left his authority. Similarly, when she matures (becomes a bogeret), even if she is still betrothed, or if her father has died, she can appoint an agent, for she is an adult and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

leaves her father's authority upon his death. This applies to a young girl (na'arah), but a minor (ketanah), even if she is married and her father has died, cannot appoint an agent, for a minor cannot appoint an agent. Therefore, a minor who is married has no remedy through an agent to receive [the get], but rather the husband or his agent must deliver the get into her hand directly and not into her father's hand, because she is married. However, when she is betrothed, the father can appoint an agent to receive [the get] even if she cannot. See what I wrote in paragraph 15 and it requires further investigation in Siman 173, paragraph 34.

י. וקטנה ארוסה כשהבעל או שלוחו מוסר הגט לידה חולקים רבותינו בזה די"א דאע"ג דנערה המאורסה מקבלת גט היא או אביה וקטנה ג"כ כשמת האב או נשאת היא מקבלת גיטה מ"מ קטנה ארוסה שאביה חי רק אביה מקבלת גיטה ולא היא וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם וכן מבואר בירושלמי (פ"ו) שאומר שם קטנה אביה ולא היא אבל רבותינו בעלי התוס' (ס"ד:) ס"ל דגם היא יכולה לקבל גיטה וגם רש"י ז"ל מקודם סבר דרק אביה ולא היא ואח"כ חזר בו ע"ש דכן נראה שהרי גם נערה היא ברשות אביה וזו הקטנה כשאין לה אב או נשאת יש לה כח לקבל גיטה ולמה כשיש לה אב נשתנית דינה מנערה וטעם דעה ראשונה י"ל דכל שיש גדול א"א לקטן לעשות שום מעשה:

10. And a minor betrothed girl, when the husband or his agent delivers the get (divorce document) into her hand, our rabbis dispute this. There are those who say that although a betrothed young woman (na'arah) can receive her get, either she or her father, and a minor girl also, when her father dies or she marries, she can receive her get. Nevertheless, a minor betrothed girl whose father is alive, only her father can receive her get and not she herself. This is the opinion of the Rif and the Rambam. And it is also explained in the Jerusalem Talmud (Chapter 6), which states there that a minor's father receives it and not she herself. However, our rabbis, the Tosafists (Kiddushin 64b), hold that she can also receive her get. And Rashi, of blessed memory, initially held that only her father and not she herself could receive it, but later retracted this position, as it appears there. For it seems that since a young woman (na'arah) is still under her father's authority, this minor girl, when she has no father or is married, has the power to receive her get. So why, when she has a father, should her status differ from that of a young woman? The reason for the first opinion could be that as long as there is an adult, a minor cannot perform any act.

יא. ויותר מזה י"א דאפילו אם האב נותן לה רשות לקבל גיטה אינו מועיל דכל שיש גדול לא שבקינן להקטן כלום (בד"ה בשם ראב"ד וריטב"א) וי"א דאפילו להאוסרים אינו אלא בלא דעת אביה אבל ע"פ דעת אביה גם הקטנה מקבלת גיטה (שם בשם רמב"ן ורשב"א) וראיה לזה שהרי בקדושין וודאי אין לה יד מ"מ אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קדושיך ודעה ראשונה יסבור דדווקא בקדושי כסף דמטי הנאה לידיה יכול לומר כן ולא בקדושי שטר וכ"ש בגט שחוזרת אליו אמנם כבר בארנו בסי' ל"ז דגם בקדושי כסף יש חולקים וס"ל שאין ביכולתו לומר לה שתקבל קדושיה ע"ש והדבר פשוט שבכל מחלוקת אלו הוה ספק גירושין ואם קבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם אם קדושי השני היה ע"י האב ואם מת הבעל חולצת ולא מתייבמת (עב"ש סק"ו דמשמע דס"ל דהעיקר לדינא שיש לה יד וצ"ע כיון שבירושלמי מבואר להיפך וגם כל הני רבוותא ולכן נ"ל דהוה ספק כמ"ש):

11. And more than this, there are those who say that even if the father grants her permission to receive her get (divorce document), it is not effective, for whenever there is an adult, we do not leave anything to a minor (according to the Ra'avad and the Ritva). And there are those who say that even according to those who forbid it, it is only without her father's consent. But with her father's consent, even a minor can receive her get (according to the Ramban and the Rashba). Proof of this is that in the matter of betrothal, certainly she has no hand (to act independently), yet a person can say to his minor daughter, "Go and receive your betrothal." The first opinion holds that this applies specifically to betrothal with money, where the benefit reaches her hand, but not with betrothal by document, and certainly not with a get, which returns to him (the father). However, we have already explained in Siman 37 that even with betrothal by money, there are those who disagree and hold that he cannot tell her to receive her betrothal (there). And it is clear that in all these disputes, it is a case of doubtful divorce. If she received betrothal from another after receiving a get, she would require a get from both men if the second betrothal was through the father. And if the husband dies, she would perform chalitza and not yibbum (levirate marriage) (as per the commentary on the Shulchan Aruch, which implies that the primary opinion is that she has a hand, but this is questionable since it is explained otherwise in the Jerusalem Talmud, and all these authorities disagree. Therefore, it appears to me that it remains a doubt as stated).

יב. וזה שנתבאר דקטנה כשנשאת או מת אביה מקבלת הגט בעצמה לא בקטנה גמורה שאין בה דעת כלל שהרי התורה אמרה ושלחה מביתו ולא כשמשלחה וחוזרת ולכן בשוטה אין לה גירושין כלל (יבמות קי"ג:) וצריכה שתהא לה דעת לשמור גיטה וכך שנו חכמים (גיטין ס"ד:) דכל שאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש ופירשו חז"ל שם דהשיעור הוא כל שמבחנת בין גיטה לדבר אחר והיינו שיש בה דעת שאם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נותנין לה אגוז נוטלו וכשנותנין לה צרור זורקו וי"א דהיינו משתגיע לעונת הפעוטות כבת שש וכבת שבע כל אחת לפי חורף דעתה כמ"ש בח"מ סי' רל"ה ע"ש דבשיעור זה יודעת לשמור גיטה ואינה חוזרת לבית בעלה אבל בפחות משיעור זה אין ביכולתה לקבל גיטה ואינה מגורשת כלל:

12. And what has been explained, that a minor girl when she is married or when her father dies can receive a divorce document (get) by herself, does not apply to a complete minor who has no understanding at all, for the Torah says "and he sends her out of his house" (Deuteronomy 24:1), and not when he sends her out and she returns. Therefore, an insane person cannot have a divorce at all (Yevamot 113b), and she needs to have the understanding to guard her divorce document. And thus, the Sages taught (Gittin 64b) that anyone who cannot guard her divorce document cannot be divorced. The Sages explained there that the measure is anyone who can distinguish between her divorce document and something else. This means that she has the understanding that if they give her a nut, she takes it, and if they give her a pebble, she throws it away. And some say that it means when she reaches the age of minors, around six or seven years old, each according to her level of understanding, as is written in Choshen Mishpat, Siman 335. At this stage, she knows to guard her divorce document and does not return to her husband's house. But less than this measure, she cannot receive a divorce document and is not divorced at all.

יג. וי"א דכל קטנה שלא הגיעה לשיעור זה גם האב אינו יכול לקבל את גיטה שלא הגיעה עדיין לכלל גירושין מטעמים שנתבארו וי"א דהאב תמיד יכול לקבל את גיטה שהרי האב ישמור את הגט ולא יניחנה לחזור לביתו וגם ישמור אותה מזנות וכן משמע מירושלמי (פ"ו סוף הל' ב') ולדינא הוה ספק גירושין וכל קטנה שיש לה יד לקבל גיטה יש לה ג"כ תורת חצר שאם נתן הגט בחצירה מגורשת ואע"ג דחצר יש לו גם דין שליחות וקטנה אינה עושה שליח אך חצר דקטנה אמרו חז"ל (ב"מ י':) דאיתרבאי משום יד ע"ש וכן יש לה ד' אמות אף שהוא רק תקנתא דרבנן מ"מ כיון שיש לה חצר נכללת גם בתקנה דד' אמות ועמ"ש בסי' קל"ט:

13. Some say that any minor girl who has not reached this age (of maturity), even the father cannot accept her divorce document, as she has not yet reached the stage of divorce for reasons that have been explained. And some say that the father can always accept her divorce document, for the father will keep the get (divorce document) and will not allow her to return to her husband's home, and he will also guard her from promiscuity. This also seems to be the implication from the Jerusalem Talmud (Chapter 6, end of Halacha 2). In practice, it is considered a doubtful divorce. Any minor girl who has the ability to receive her get also has the legal status of a courtyard (regarding divorce), so if the get is placed in her courtyard, she is divorced. And even though a courtyard also has the status of an agent, and a minor cannot appoint an agent, the Sages said (Bava Metzia 10a) that the courtyard of a minor is considered as an extension of her hand. Similarly, she has the four cubits (regarding the get), even though it is only a rabbinic enactment. Nevertheless, since she has a courtyard, she is also included in the enactment of the four cubits. See what I wrote in Siman 139.

יד. י"א דקטנה המתגרשת ע"י אביה צריך הבעל לכתוב הגט כמדבר לנוכח אל האב ובלשון נסתר להבת כיצד שיכתוב פטרית וכו' בתך פלונית דהוית אנתתי וי"א שאין לשנות הנוסח מכל הגיטין שהרי אביה עומד במקומה ולכן למעשה יש להחמיר ולכתוב שני גיטין כמ"ש בסדר הגט בסי' קנ"ד וכן הורו הגדולים ובדיעבד אם לא כתב רק גט ככל הגיטין כשר (ב"י בבד"ה):

14. Some say that when a minor girl is divorced by her father, the husband must write the get (divorce document) as if speaking directly to the father but in the third person regarding the daughter. How so? He should write, "I am releasing, etc., your daughter, Plonit, who was my wife." And some say that the wording should not be changed from that of all other gittin (divorce documents), since the father stands in her place. Therefore, in practice, it is proper to be stringent and write two gittin, as is stated in the order of the get in Siman 154, and this is what the great authorities have instructed. However, after the fact, if he only wrote one get like all other gittin, it is valid (Beit Yosef in Bedek HaBayit).

טו. ודע דזה שכתבנו בסעיף ט' שאין קטנה עושה שליח הוא דין פשוט בכל הש"ס שאין קטן עושה שליח והטעם משום דבשליחות כתיב איש בפסח ובגט (רש"י ב"מ י': ד"ה וכי) או מדכתיב בתרומה גם אתם מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת (ראב"ד פ"ו ה"ט) ולפ"ז מאד תמוהים דברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל וקטנה אינה עושה שליח לקבלה אע"פ שחצירה קונה לה גיטה כגדולה מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמור עכ"ל וכבר השיגו הראב"ד ז"ל (ומ"ש הה"מ צע"ג כמ"ש הלח"מ) והנלע"ד דטעמו ברור והוצרך לכך דהן אמת דבכל השליחות צריך גדול דווקא אמנם באשה המתגרשת כיון דבגט כתיב ושלחה ודרשינן מזה שהאשה עושה שליח כמ"ש בר"ס ק"מ ואשה המתגרשת יכולה להיות גם קטנה כשקיבל בה אביה קדושין הוה כאלו כתבה התורה בפירוש שקטנה המתגרשת יכולה לעשות שליח כמו ונתן בידה דכתיב שם שכולל אפילו קטנה ואפילו מאי דדרשינן מידה על חצירה כולל ג"כ קטנה שלכן אמרו חז"ל שיש חצר לקטנה אלמא דכל הפרשה מדבר גם בקטנה א"כ גם קרא דושלחה כולל ג"כ קטנה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והתירה התורה שקטנה תעשה שליח בגט ולמה אמרו חז"ל שאין שליחות לקטנה גם בגט והרי גם לעניין חצר יש בגמ' (ב"מ שם) שסובר דרק בגט יש לה חצר ולא בעניין אחר א"כ גם גבי שליחות נאמר כן דרק בגט יש לה שליחות ולא בעניין אחר ואפילו מאן דס"ל שם דילפינן שארי דברים מגט והכי קיי"ל כמ"ש הרי"ף שם נימא גם גבי שליחות כן דנילף מגט לכל הדברים שתהא שליחות לקטנה ולזה פירש הרמב"ם ז"ל דלעניין שליחות בע"כ א"א לומר שכוונת התורה על קטנה ג"כ מפני העדים (ובזה מדוקדקים כל דבריו ומתורץ כל קושיות הלח"מ ע"ש ודו"ק):

15. And know that what we wrote in section 9, that a minor cannot appoint a messenger, is a straightforward law throughout the Talmud that a minor cannot appoint a messenger. The reason is because it is written regarding agency, "a man" in the context of Passover and divorce (Rashi Bava Metzia 10b, s.v. "and does"), or because it is written regarding terumah, "also you" – just as you are people of intelligence, so too your agents must be people of intelligence (Raavad, Terumot 6:9). According to this, the words of the Rambam there are very puzzling, where he wrote, "A minor cannot appoint a messenger to receive her divorce, even though her courtyard can acquire her divorce document like an adult's, because a receiving messenger requires witnesses, and one does not testify about a minor, who is not of complete intelligence." The Raavad already contested this (and what the Maggid Mishneh wrote is very difficult, as the Lechem Mishneh wrote). And what seems clear to me is that the Rambam's reasoning is sound and necessary. It is true that for all agency, an adult is specifically required. However, regarding a woman being divorced, since it is written in the context of a get (divorce document), "and she shall be sent away," and we derive from this that the woman can appoint a messenger, as we wrote at the beginning of section 140. A woman being divorced can also be a minor if her father accepted betrothal for her, as though the Torah explicitly wrote that a minor being divorced can appoint a messenger, like "and he shall place it in her hand" written there, which includes even a minor. And even what we derive from "in her hand" to her courtyard also includes a minor. Therefore, the sages said that a courtyard applies to a minor, implying that the entire passage discusses even a minor. Thus, the verse "and she shall be sent away" also includes a minor, and the Torah permits a minor to appoint a messenger for a get. Why then did the sages say that a minor has no agency even for a get? And behold, regarding a courtyard, there is a discussion in the Talmud (Bava Metzia there) that only for a get does she have a courtyard and not for other matters. Thus, we should say the same regarding agency, that only for a get does she have agency and not for other matters. And even according to the opinion there that we derive other matters from a get, and this is the ruling of the Rif there, we should also say regarding agency that we derive from a get to all matters that a minor has agency. Therefore, the Rambam explained that regarding agency, it is impossible to say that the Torah's intention includes a minor due to the witnesses (and with this, all his words are precise and all the questions of the Lechem Mishneh are resolved there, and study it well).

טז. כבר נתבאר בסי' ק"מ סעיף ה' דשליח קבלה צריך שתי כיתי עדים שנים שיהיו עדים בעת שעשאתו לשליח ושנים בעת שמקבל הגט מהבעל ואפילו עידי השלוחות הם עידי הקבלה ולא אמרינן דשקרנים הם דאיך איתרמי שהיו בשני הדברים וכן אם אחד מהעדים מעיד על השליחות ועל הקבלה והעד השני על השליחות בפ"ע ועל הקבלה בפ"ע שיש שלשה עדים אחד על השליחות ואחד על הקבלה והשלישי מצטרף לזה שעל השליחות ולזה שעל הקבלה והטעם דכולי עניינא חד עדות הוא ומ"מ כשיש שני כיתי עדים לא אמרינן שמעידים על חצי דבר מהטעמים שנתבארו שם ושליח הולכה נתבאר שם דלהרמב"ם א"צ עדים בשעת השליחות ולהרא"ש צריך עדים ולמעשה קיי"ל כהרא"ש אבל בשעת נתינת הגט לידה מיד השליח וודאי דצריך עדים ויותר מזה דבעי שלשה ויתבאר בסי' קמ"ב:

16. It has already been explained in Siman 140, Section 5, that a "Shaliach Kabbalah" (an agent appointed to accept a get, a Jewish bill of divorce, on behalf of a wife) requires two sets of witnesses: two who witness the appointment of the agent and two who witness the acceptance of the get from the husband. Even if the witnesses to the appointment are the same as the witnesses to the acceptance, we do not say that they are liars (i.e., suspect their testimony) because it is unusual for them to be present at both events. Similarly, if one of the witnesses testifies regarding both the appointment and the acceptance, and the second witness testifies separately about the appointment and separately about the acceptance (so that there are three witnesses: one for the appointment, one for the acceptance, and the third joining both), it is valid because the entire matter is considered one testimony. Nevertheless, when there are two sets of witnesses, we do not say that they are testifying about half of a matter, due to the reasons explained there. Concerning a "Shaliach Holacha" (an agent appointed to deliver the get to the wife), it has been clarified there that, according to the Rambam, no witnesses are needed at the time of the appointment, whereas according to the Rosh, witnesses are required. In practice, we follow the Rosh. However, at the time of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

delivering the get to her hand from the agent, witnesses are certainly required. Furthermore, three witnesses are needed, as will be explained in Siman 142.

יז. והנה בטעם שצריך עדים בעת עשיית השליח לקבלה בארנו שם וטעם מחלוקת הרמב"ם והרא"ש ג"כ בארנו שם וטעם שצריך עדים בעת שהשליח קבלה מקבל הגט מהבעל הוא פשוט דהא קיי"ל ע"מ כרתי וכשם שבעת נתינת הגט מיד הבעל ליד האשה צריך ע"מ כמו כן בעת נתינתו ליד שלוחה (ס"ד. הא מני ר"א) וממילא דלפי טעם זה לשיטת הרי"ף והרמב"ם שנתבאר בסי' ק"ל דכשיש עדים חתומים על הגט אין מעכב בדיעבד עידי מסירה ורק לכתחלה צריך ע"מ גם כאן אינו מעכב בדיעבד אבל לשיטת רש"י ותוס' והרא"ש דבלא ע"מ לאו כלום הוא גם בדיעבד מעכב אמנם עוד טעם יש בזה שבהכרח להיות עדים על הקבלה כדי שיעידו אח"כ על קבלת הגט דאל"כ מי יאמין להם שקבל הגט מיד הבעל אכן לטעם זה יש חילוק בין כשהגט נאבד מיד השליח דוודאי צריך עדים ובין כשהגט בידו דאז א"צ עדים כמו האשה המביאה גט חתום בעדים שא"צ לע"מ שזו היתה תקנת ר"ג שיהו העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם כמ"ש בסי' ק"ך וסי' ק"ל וכן בשליח הולכה כשמוסר ליד האשה ג"כ צריך עדים מפני הטעמים שנתבארו ובזה יש עוד טעם דהא צריך לומר בפני נכתב ובפ"נ דצריך ב"ד כמ"ש בסי' קמ"ב:

17. And behold, regarding the reason why witnesses are needed at the time of appointing the agent to accept [a get], we have explained there. And we also explained the reason for the dispute between the Rambam and the Rosh there. The reason why witnesses are needed when the acceptance agent receives the get from the husband is straightforward, as we hold that "with witnesses, it is as if it is written and signed." Just as when the get is given directly from the husband to the wife, witnesses are required, so too when it is given to her agent. Consequently, according to this reason, according to the Rif and the Rambam, as explained in Siman 130, when there are signed witnesses on the get, the witnesses of delivery are not indispensable after the fact, and it is only initially that witnesses are needed. But according to Rashi, Tosafot, and the Rosh, without witnesses, it is nothing, and even after the fact, it is indispensable. However, there is another reason for this: It is necessary to have witnesses for the acceptance so that they can later testify about the acceptance of the get. Otherwise, who would believe them that they received the get from the husband? Yet, according to this reason, there is a distinction between when the get is lost from the agent's possession, in which case witnesses are certainly required, and when the get is in his possession, in which case witnesses are not needed. This is similar to a woman bringing a get signed by witnesses, where witnesses of delivery are not needed, as this was an ordinance of Rabban Gamliel that witnesses should sign the get for the betterment of the world, as stated in Siman 120 and Siman 130. Similarly, for a delivery agent, when he hands over the get to the woman, witnesses are also needed for the reasons explained. And in this case, there is another reason: since he needs to say "It was written and signed in my presence," which requires a court, as stated in Siman 142.

יח. דבר פשוט הוא דכשהבעל מוסר הגט ליד השליח קבלה לא ימסור לו עד שיברר השליח שהוא שליח קבלה מאשתו אמנם אינו מעכב אם הבירור הוא אחר שנתן הגט לידו דאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא אך לכתחלה נכון שלא ימסור לו הגט עד שיברר תחלה שהוא שליח קבלה ואופן הבירור או ע"פ עדים או ע"פ שטר שליחות הקבלה כמו שיתבאר לפנינו בס"ד אבל שליח הולכה שמביא גט א"צ עדים שיעידו שהוא שליח מהבעל שהרי הגט חתום בידו ואפילו להעיד שנכתב ונחתם לשמה הימנוהו רבנן לשליח כמ"ש בסי' קמ"ב ומ"מ המנהג הפשוט שגם הוא מביא הרשאה מקויימת מב"ד שהבעל עשאהו לשליח כמו שיתבאר בס"ד אבל בדיעבד אין ההרשאה לעיכובא:

18. It is obvious that when the husband hands over the get (divorce document) to the agent of acceptance, he should not hand it over until the agent clarifies that he is an agent of acceptance from his wife. However, it does not invalidate if the clarification is after he has given the get to him, as it is merely a matter of revealing the fact. Nevertheless, initially, it is proper that he should not hand over the get until he first clarifies that he is an agent of acceptance. The manner of clarification can be either through witnesses or through a document of acceptance agency, as will be explained later, with God's help. But an agent of delivery who brings the get does not need witnesses to testify that he is an agent from the husband, as the get is signed in his hand. Even to testify that it was written and signed for her sake, the Rabbis trusted the agent, as it is stated in Siman 142. Nonetheless, the common custom is that he also brings a verified authorization from a court that the husband appointed him as an agent, as will be explained, with God's help. However, after the fact, the authorization is not indispensable.

יט. בכל אלו שצריך שני עדים יש לצרף גם השליח לעד אחד והוא ועד שעמו הם שנים להעדות הן על עשיית השליחות בין להולכה בין לקבלה ובין למסירת הגט מהבעל לשלוחה ובין למסירת הגט משלוחו להאשה דהא קיי"ל שליח נעשה עד (קדושין מ"ג.) כמ"ש בח"מ סי' קכ"א וכן לעיל סי' ל"ה לעניין קדושין ע"ש וזהו אם השליח ראוי לעדות כגון שאינו קרוב ופסול ואינו אשה שהכל כשירין לשליחות כמו שיתבאר וזהו דעת הטור והעיטור אבל הרא"ש ז"ל כתב (רפ"ד) דאין השליח נעשה עד באלו הדברים לבד בשליח הולכה כשמוסר גט לאשתו וצריך שלשה כמ"ש בסי' קמ"ב אז השליח הוא מהשלשה (ערא"ש פ"א סי' ד')

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אבל אם די בשנים אינו מהשנים והטעם שהרי השליח עומד במקום האיש או האשה והרי הוא כבעל דבר וזה שבדיני ממונות שליח נעשה עד דממונו של אדם אינו כגופו (סנה' י'.) אבל במילתא דאיסורא א"א לשליח להיות עד וזה שלקדושין נעשה עד וכן לגירושין אמרו חז"ל (קדושין מ"ג.) דשליח נעשה עד זהו כששנים הם שלוחים וזהו לשון הש"ס שם אמר לשנים צאו וקדשו לי את האשה הן הן שלוחיו הן הן עדיו וכן בגירושין ע"ש דכיון דשלח שנים היתה כוונתו לעשותם לעדים דלשליחות בלבד למה לו שנים אבל כששלח אחד כוונתו שיהא כגופו ואינו יכול להיות עד ומה שחז"ל אמרו שם שליח נעשה עד דמשמע אפילו שליח אחד זהו בד"מ מטעמא דכתיבנא וזה שנתבאר שם בש"ס דמאן דאית ליה שליח נעשה עד לית ליה הך סברא דהו"ל כגופיה ע"ש זהו לעניין ממון:

19. In all these cases where two witnesses are required, the agent can also be considered as one witness, and he, together with another witness, makes two for the testimony. This applies to the execution of the agency, whether for delivery or receipt, and whether for the handing over of a get (divorce document) from the husband to his agent, or from his agent to the woman. For we hold that an agent can become a witness (Kiddushin 43b), as stated in Choshen Mishpat, Siman 121, and also above in Siman 35 regarding marriage, see there. This is if the agent is eligible to be a witness, such as not being a relative or disqualified, and not a woman, although everyone is fit to be an agent as will be explained. This is the opinion of the Tur and the Itur, but the Rosh wrote (end of Chapter 4) that an agent cannot become a witness in these matters, except in the case of a delivery agent when he hands over the get to the wife, and three are required as stated in Siman 142, then the agent is one of the three (Arba'ah Turim, Even Ha'ezer, Siman 4). But if two are sufficient, he is not one of the two. The reason is that the agent stands in the place of the man or the woman and is considered like the party themselves. This is because in monetary matters an agent can become a witness since a person's money is not like their body (Sanhedrin 10a), but in matters of prohibition, an agent cannot be a witness. And that which it is said regarding marriage that an agent can become a witness, and likewise for divorce, the Sages said (Kiddushin 43b) that an agent can become a witness, this is when two are agents. This is the language of the Talmud there: He said to two, "Go and betroth a woman for me," they are his agents and they are his witnesses. Likewise for divorce, see there. Since he sent two, his intention was to make them witnesses, for if it were only for agency, why would he need two? But when he sent one, his intention was to make him like himself, and he cannot be a witness. And that which the Sages said there, that an agent can become a witness, even if it is one agent, this is in monetary matters for the reason I wrote. And that which is explained there in the Talmud, that one who holds an agent can become a witness does not hold the view that he is like the person themselves, see there, this is in monetary matters.

כ. זה שכתבנו לדעת הרא"ש כן נראה לעניות דעתינו דאל"כ דברי הרא"ש תמוהין שהרי מקור הדין שלו מירושלמי (רפ"ד) דס"ל דאין השליח עולה משום השנים ע"ש ולמה חשש לדברי הירושלמי כיון דבש"ס שלנו פסקו להדיא דשליח נעשה עד ובאמת יש מי שפירש הירושלמי לעניין אחר (ע' רשב"א שם) אבל להרא"ש קשה ויש מי שאומר שזהו חומרא מדרבנן ולא מעיקר הדין (ב"ח) ותמיהני איך נחשוש לחומרא במקום שהגמ' לא חששה לזה ועוד דא"כ גם בקדושין ניחוש לחומרא זו ולכן יראה לי דהרא"ש סובר חילוק זה שכתבנו דבש"ס שלנו לא נמצא בגיטין וקדושין דין זה רק בשני שלוחים ובאמת הרא"ש ברפ"ב דקדושין לא כתב דין זה שם רק בשני שלוחים ע"ש:

20. This is what we have written according to the opinion of the Rosh, and this seems correct to us in our humble opinion. Otherwise, the words of the Rosh are puzzling since the source of his ruling is from the Jerusalem Talmud (beginning of chapter 4), which holds that the messenger does not count as one of the witnesses there. And why should he be concerned with the words of the Jerusalem Talmud since in our Talmud it is explicitly ruled that a messenger can become a witness? And indeed, there are those who interpret the Jerusalem Talmud differently (see Rashba there). But for the Rosh, this is difficult. And there are those who say that this is a stringency from the Rabbis and not from the essence of the law (Beit Yosef). And I am puzzled why one should be concerned with a stringency in a place where the Gemara was not concerned with it. Furthermore, if so, we should also be concerned with this stringency in matters of Kiddushin (betrothal). Therefore, it seems to me that the Rosh holds this distinction that we have written, that in our Talmud, this law is not found in Gittin and Kiddushin, only with two messengers. And indeed, the Rosh in the beginning of chapter 2 of Kiddushin did not write this law there, only with two messengers. See there.

כא. ומה שהוכרח הרא"ש ז"ל לזה משום דהירושלמי עצמו פסק ברפ"ב דקדושין דשליח נעשה עד ובכאן פסק דאינו עולה לעד לכן מוכרחים לחלק כן ויש ראיה לזה מירושלמי עצמו וז"ל שם ברפ"ב דקדושין ב"ש אומרים אין השליח עולה משום עד וב"ה אומרים השליח עולה משום עד ופריך הירושלמי היאך עבידא ומתרץ שילח שנים וכו' ואין שום פירוש לזה (ע"ש במפרשים) ולענ"ד קושיתו כן הוא דאיך אפשר לומר דשליח עולה לעד הא הירושלמי ס"ל ברפ"ד דגיטין דאין השליח עולה מהשנים ומתרץ שילח שנים כלומר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דבשני שלוחים נעשים עדים (ולביטול גט איתא שם דעולה מהשנים ע"ש והטעם פשוט דהא גם גופו יכול לבטל):

21. And the reason why the Rosh, of blessed memory, was compelled to this [position] is because the Jerusalem Talmud itself rules at the beginning of the second chapter of Kiddushin that a messenger can become a witness, and here it rules that he does not count as a witness. Therefore, we are forced to make this distinction. And there is proof for this from the Jerusalem Talmud itself. It states there at the beginning of the second chapter of Kiddushin: "Beit Shammai say that the messenger does not count as a witness, and Beit Hillel say that the messenger counts as a witness." And the Jerusalem Talmud questions, "How is this possible?" and answers, "He sent two [messengers], etc." There is no explanation for this (see the commentators there). In my humble opinion, the difficulty is as follows: How is it possible to say that a messenger counts as a witness when the Jerusalem Talmud holds in the fourth chapter of Gittin that the messenger does not count among the two [witnesses]? And it answers, "He sent two," meaning that with two messengers, they become witnesses (and regarding the annulment of a get, it says there that he counts among the two; see there. And the reason is simple, for he himself can also annul [the get]).

כב. ולעניין דינא רוב הפוסקים חולקים על הרא"ש וגם להרא"ש ז"ל אפשר שהוא רק חומרא בעלמא (כמ"ש הב"ח) ומ"מ חלילה לעבור על דעתו למעשה ולפי מ"ש גם בקדושין יש ליזהר שלא יהיה השליח מהשנים וכשעשה שני שלוחים הסכימו האחרונים דלכ"ע אמרינן שנעשים עדים (עב"ש סוף סקי"א) בין בגיטין בין בקדושין וגמ' מפורשת היא כמ"ש וכן כששליח הבעל מוסר הגט לאשתו וצריך שלשה השליח הוא מהשלשה דהטעם דצריך שלשה הוא מפני קיום ב"ד והוא רק מדרבנן ובדרבנן אמרינן דנעשה דיין וכן הוא בש"ס (ה':) ולעניין ביטול הגט ג"כ איתא בירושלמי שם דהוא ממניין השנים מטעמא דכתיבנא בסעיף הקודם:

22. And regarding the law, most of the decisors disagree with the Rosh, and even according to the Rosh of blessed memory, it is possible that it is merely a stringency (as the Bach wrote). Nevertheless, heaven forbid to disregard his opinion in practice. And according to what is written, even in matters of marriage one must be careful that the agent is not one of the two witnesses. And when he appointed two agents, the later authorities agreed that according to all opinions, they become witnesses (see Beit Shmuel at the end of section 11), whether in matters of divorce or marriage, and the Talmud explicitly supports this, as written. Similarly, when the husband's agent delivers the get (bill of divorce) to his wife and three are required, the agent is one of the three. The reason three are required is due to the confirmation of a court, and this is only rabbinic. And in rabbinic matters, we say he becomes a judge, and so it is in the Talmud (5a). And regarding the nullification of the get, it is also stated in the Jerusalem Talmud there that he is counted among the two for the reason written in the previous section.

כג. ובזה ששליח קבלה צריך עדים בעת שמוסר לשלוחה כתב הרמב"ם ז"ל בד"א בשאבד הגט או נקרע אבל אם היה הגט יוצא מת"י שליח קבלה א"צ עדים בין שנתנו לו הבעל בינו לבינו בין שנמסר לו בעדים יציאתו מתחת ידו כיציאתו מת"י האשה ואעפ"כ לא יתן לו לכתחלה בלא ע"מ כמו באשה עצמה עכ"ל והולך לשיטתו דבדיעבד כשר גם בלא ע"מ כשיש עידי חתימה כמ"ש בסעיף י"ז ולטעם השני שבשם כדי שיעידו אח"כ על קבלת הגט ג"כ לא שייך כשיצא מת"י השליח כמו ביוצא מת"י האשה אבל לרבותינו דס"ל דע"מ מעכב גם כאן צריך ע"מ בעת הנתינה ורק להביא עדים שקבל הגט בע"מ א"צ מאחר שהגט יוצא מת"י השליח:

23. And regarding the matter that an agent for receiving needs witnesses when the get (divorce document) is handed to him, the Rambam wrote: "In what case are we discussing? When the get was lost or torn. But if the get is in the hands of the agent for receiving, there is no need for witnesses, whether the husband gave it to him privately or in the presence of witnesses. Its presence in the hands of the agent for receiving is as if it were in the hands of the woman herself. Nevertheless, he should not give it to him initially without witnesses, just as with the woman herself." And he follows his reasoning that after the fact it is valid even without witnesses when there are signing witnesses, as he wrote in section 17. And for the second reason mentioned there, so that they may later testify about the receipt of the get, it also does not apply when it is in the hands of the agent, similar to when it is in the hands of the woman. But according to our Rabbis who hold that witnesses are essential, here too witnesses are needed at the time of giving. However, to bring witnesses that the get was received in the presence of witnesses is not necessary, since the get is in the hands of the agent.

כד. וזהו שכתב הטור דאם נתקיימו חתימת העדים שעל הגט א"צ להביא ע"מ בפנינו רק שיאמר השליח שקבלו בפני שנים וכו' עכ"ל וכן רבינו הב"י בסעיף י' לא העתיק רק תחלת דברי הרמב"ם דאם היה הגט יוצא מת"י שליח קבלה א"צ עידי קבלה עכ"ל כלומר ددי שיאמר השליח שקבלו בפני ע"מ וכל זה לעניין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עידי קבלה אבל עידי אמירה שעשתה בפניהם את השליח קבלה לעולם צריך אף אם הגט יוצא מת"י השליח (מ"מ וב"י וב"ש סקי"ב) ועוד יתבאר בזה בס"ד:

24. And this is what the Tur wrote, that if the signatures of the witnesses on the get (divorce document) are validated, there is no need to bring witnesses before us; rather, the messenger should state that he received it in front of two witnesses, etc. And similarly, our master the Beit Yosef in section 10 only copied the beginning of the words of the Rambam, that if the get comes from the hand of the reception messenger, there is no need for receipt witnesses. This means that it is sufficient for the messenger to say that he received it in front of witnesses. And all of this is regarding the receipt witnesses. But for the statement witnesses, before whom the wife appointed the messenger of reception, they are always needed, even if the get comes from the hand of the messenger (see Magen Avraham and Beit Shmuel section 12). And more will be explained with the help of Heaven.

כה. ולפ"ז לדעת הרא"ש דמצריך עדים גם לשליח להולכה היה נראה ג"כ שצריך השליח להביא עדים שהבעל עשאו לשליח דאיזה חילוק יש בזה בין הולכה לקבלה וזה לא מצינו בשום מקום ואדרבא מדברי הרא"ש ריש גיטין מתבאר להדיא שא"צ להביא עדים לזה רק אם הבעל מערער והוא מקום שא"צ השליח לומר בפ"נ ע"ש ובאמת יש מרבותינו דס"ל דכשהגט הוא ביד השליח א"צ גם עידי אמירה (רש"י ס"ד. ד"ה ואמאי ור"ן שם) אמנם י"ל דלא דמי דוודאי נאמן השליח לכל דבר אלא דבשליח קבלה לעניין שתתגרש מיד בקבלתו של השליח בהכרח שיביא עדים על זה דנהי דנאמן מפני שהגט בידו לעניין הבעל שבודאי נתן לו וכן נאמן כשהגט כבר בידי האשה מ"מ כל זמן שהגט בידו ואנו מחזיקים אותה לגרושה באיזה חזקה אנחנו מחזיקים אותה כל זמן שאין האשה לפנינו ומודית שעשאתו שליח ואפילו תודה שעשאתו שליח יהא נאמן מזמן הודאתה אבל לא משעה שבא הגט לידו ואין לומר שיהא נאמן במיגו דאי בעי מסר לה דאין זה מיגו כלל דאולי אין רצונה לקבלו ממנו בלא ידיעת הבעל ולכן להחזיקה בגרושה מעת קבלתו בהכרח שיביא עדים שעשאתו שליח (וגם הר"ן כתב שם דאינו נאמן שתתגרש משעה ראשונה ע"ש ולפ"ז י"ל דלא פליגי כלל ועב"ש סקי"ב ודו"ק):

25. And according to this, in the opinion of the Rosh who requires witnesses also for a messenger of delivery, it would also seem that the messenger needs to bring witnesses that the husband appointed him as a messenger. What difference is there between delivery and receipt? This is not found anywhere, and on the contrary, from the words of the Rosh at the beginning of Gittin, it is explicitly understood that there is no need to bring witnesses for this unless the husband disputes it, and it is a case where the messenger does not need to say "in my presence and in my presence." And indeed, some of our Rabbis hold that when the get is in the hand of the messenger, there is no need for witnesses of the statement (Rashi 64a s.v. ve'amai and Ran there). However, it may be said that it is not similar, for the messenger is certainly trusted in all matters. But regarding a messenger of receipt, in order for the woman to be divorced immediately upon his receipt, it is necessary to bring witnesses for this. For indeed, the fact that he is trusted because the get is in his hand pertains to the husband, as it's certain he gave it to him. Similarly, he is trusted when the get is already in the woman's hand. However, as long as the get is in his hand and we consider her divorced, on what basis do we hold her as divorced when the woman is not present to confirm she appointed him as a messenger? Even if she acknowledges she appointed him, he would be trusted from the time of her acknowledgment but not from the time the get came into his hand. One cannot say he would be trusted through a migo (claim of credibility) that if he wanted he could have handed it to her, for this is not a migo at all, as perhaps she does not want to receive it from him without the husband's knowledge. Therefore, to consider her divorced from the time of his receipt, it is necessary to bring witnesses that she appointed him as a messenger (and the Ran also wrote there that he is not trusted for her to be divorced from the first moment, see there). According to this, it may be said that they do not disagree at all. See Beit Shmuel section 12 and examine well.

כו. ודע שמדברי הטור שהבאנו משמע להדיא דאימתי א"צ עדים שנמסר הגט בפניהם כשנתקיימו החתימות אבל בלא קיום משמע דצריך עדים אף כשהגט הוא ביד השליח ומדברי הרמב"ם והש"ע לא משמע כן שהרמב"ם לא הצריך קיום אלא כשהבעל מערער לומר מזוייף הוא כמ"ש בפי"ב ע"ש וכאן בפ"ו לא מיירי כלל במקויים וכן הוא בש"ע וגם מסוגיית הש"ס משמע כן וגם על הטור בעצמו יש לתמוה שלקמן בסי' זה כתב דקיום צריך רק כשהוא מערער וז"ל עשתה שליח לקבלה בעדים והגט יוצא מת"י והבעל אומר מזוייף הוא יתקיים בחותמיו או בעידי מסירה עכ"ל ואיך מצריך בכאן ע"מ גם בלא עירעור אף שהגט יוצא מת"י השליח וגם רבינו הב"י בספרו בד"ה הקשה עליו שבעצמו כתב בסי' קמ"ב דא"צ קיום כל זמן שאין הבעל מערער והראב"ד ס"ל כן ברפי"ב דתמיד צריך קיום כשלא אמר השליח בפ"נ אבל הרמב"ם ס"ל בפ"ז דין כ"ד דבלא עירעור א"צ קיום והטור שם ס"ל כהרמב"ם ולמה כתב כאן דצריך קיום וגם לשונו אינו מסודר (שם):

26. And know that from the words of the Tur that we brought, it is explicitly implied that when is it not necessary to have witnesses that the get was handed over in their

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

presence? Only when the signatures have been authenticated. But without authentication, it implies that witnesses are needed even when the get is in the hands of the agent. However, from the words of the Rambam and the Shulchan Aruch, it does not imply this, as the Rambam only required authentication when the husband disputes and claims it is forged, as he wrote in Chapter 12, see there. And here in Chapter 6, he does not deal at all with authenticated documents. And so it is in the Shulchan Aruch. Also, from the Talmudic discussion, it is implied this way. Furthermore, it is surprising about the Tur himself, for later in this section, he wrote that authentication is needed only when there is a dispute. And these are his words: "She appointed an agent to receive it in the presence of witnesses, and the get is in his hand, and the husband claims it is forged, it should be authenticated by its signatures or by witnesses of delivery," end quote. So how does he require authentication here even without a dispute, even when the get is in the agent's hand? And also, our master the Beit Yosef in his book in the section beginning "He questioned him" found it difficult, for he himself wrote in Section 142 that authentication is not needed as long as the husband does not dispute it. And the Ra'avad holds in Chapter 12 that authentication is always required when the agent does not say "it was written and signed in my presence," but the Rambam holds in Chapter 7, Law 24, that without a dispute, authentication is not needed. And the Tur there holds like the Rambam. So why did he write here that authentication is needed? And his wording is not consistent.

כז. ולכן נלע"ד שהטור חידש לנו דין אחר ושיעור דבריו כן הוא שמקודם כתב דין המשנה דבשליח לקבלה צריך שתי כיתי עדים ואח"כ מביא דברי הרמב"ם דזהו דווקא כשנאבד הגט אבל כשהגט ביד השליח א"צ ע"מ וכתב דזהו להרמב"ם אבל לדידן תמיד צריך ע"מ אלא שא"צ להביאם לפנינו כיון שיש עדים חתומים דהדין בשלוחה כמו בהאשה עצמה ואח"כ כתב ומיהו הא דבעינן שצריך שתביא שני עדים שנמסר לה בפניהם מיירי בשאין מכירין וכו' אבל אם נתקיימו וכו' א"צ שתביא ע"מ בפנינו וכו' עכ"ל ור"ל גם בנאבד הגט אם כבר נתקיימו החתימות א"צ שוב לעידי מסירה כמו באשה עצמה אם אבדה גיטה אם רק קיימה פעם אחת החתימות מתירין אותה אף שלא ידענו אם היה ע"מ דכיון שידענו שחתמו עדים מסתמא עשו כהוגן דזהו עיקר תקנת ר"ג ה"ה נמי בשלוחה וזה שיתבאר באבד הגט ואין עדים שראו בידה דאינו מועיל גם הודאת הבעל (ובש"ע הוא בסעיף נ"ו) זהו באמת כשהחתימות לא נתקיימו עדיין:

27. Therefore, it seems to me that the Tur introduced a different ruling, and the essence of his words is as follows: Initially, he wrote the ruling from the Mishnah that a messenger designated to receive (a get) requires two sets of witnesses. Afterwards, he brings the Rambam's opinion that this is specifically when the get is lost, but when the get is in the hand of the messenger, there is no need for witnesses to validate (the delivery). He wrote that this is according to the Rambam, but according to our custom, witnesses are always required, except that they do not need to be presented before us since there are signed witnesses, and the law regarding the messenger is the same as regarding the woman herself. He then wrote that the requirement to bring two witnesses who saw the delivery pertains to a case where the recipient is not recognized, etc. But if the signatures have already been verified, there is no need to bring witnesses before us, etc. His words mean that even when the get is lost, if the signatures have already been verified, there is no need for witnesses to the delivery, just as in the case of the woman herself. If her get is lost, as long as the signatures were verified once, she is permitted, even if we do not know if there were witnesses to the delivery, because once we know that witnesses signed, we can assume they acted properly, which is the main ordinance of Rabban Gamliel. The same applies to the messenger. This will be clarified in the case where the get is lost, and there are no witnesses who saw it in her hand, that even the husband's admission does not help (and in the Shulchan Aruch, this is in section 56). This is truly the case when the signatures have not yet been verified.

כח. כל אלו הדברים כשאין הבעל מערער אבל אם בא וערער לומר מזוייף הוא אפילו עשתה שלוחה בעדים ויש עדים המעידים ע"ז והגט ביד השליח מ"מ צריך קיום או לקיים החתימות או להביא ע"מ שנמסר בפניהם דהא אפילו אם היה הגט ביד האשה והבעל אומר מזוייף הוא צריך קיום דהא לכן תקנו חכמים בשליח להולכה שיאמר בפ"נ כדי שאם יבא הבעל ויערער לא נשגיח בו דהימנוהו רבנן לשליח כמ"ש בסי' קמ"ב ובמקום שא"צ לומר בפ"נ אם בא הבעל וערער צריך שיתקיים בחותמיו וממילא דבשליח קבלה שאין שייך אמירת בפני נכתב לעולם צריך קיום כשהבעל מערער בין שהגט ת"י האשה ובין שהוא ת"י השליח (ועב"ש סקע"ד):

28. All these matters apply when the husband does not contest it. But if he comes and contests, claiming it is forged, even if she appointed an agent with witnesses, and there are witnesses testifying to this, and the get (divorce document) is in the agent's hand, it still needs validation. Either the signatures must be validated, or witnesses must be brought who saw it being delivered in their presence. For even if the get was in the woman's hand and the husband claims it is forged, it requires validation. This is why the Sages instituted that an agent for delivery should say "It was written and signed in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

my presence," so that if the husband contests it, we do not heed him, for the Sages trusted the agent, as stated in Siman 142. And in a place where there is no need to say "It was written and signed in my presence," if the husband contests it, the signatures must be validated. Consequently, for an agent of acceptance, where the statement "It was written and signed in my presence" is never relevant, it always needs validation when the husband contests it, whether the get is in the woman's hand or in the agent's hand (see Beit Shmuel, section 74).

כט. ואם הבעל אינו מערער בטענת זיוף דמודה שכתבו אלא שאומר שלא מסרו ביד השליח לשם גירושין אלא לפקדון בעלמא והשליח אומר שלגירושין נתנו לו שתתגרש בקבלתו פסק הרמב"ם בפי"ב דין י"א דהשליח נאמן וכתב עוד וכן אם היה הגט יוצא מת"י האשה והיא אומרת שליח זה נתנו לי והשליח אומר כן נתתיו לה ולגירושין נתנו לי (הבעל) והבעל אומר לא נתתיו לו אלא לפקדון השליח נאמן והיא מגורשת עכ"ל ואינו מחלק בין כשהאיש והאשה אינם בעיר אחת ובין כשהם בעיר אחת דבכה"ג היה נראה שהבעל נאמן דאם היה נותן לגירושין למה היה לו למסור לשליח יתן לה בעצמה ויש בש"ס (ס"ד.) מי שסובר כן מפני טעם זה מ"מ פסק כמאן דסובר שם דהשליח נאמן (כר"ח שם כפסק הרי"ף):

29. And if the husband does not contest the claim of forgery, but admits that he wrote it, and only says that he did not give it to the messenger for the purpose of divorce, but as a mere deposit, and the messenger says that he gave it for the purpose of divorce so that she would be divorced upon receiving it, the Rambam rules in Chapter 12, Law 11, that the messenger is believed. He further writes that if the get (divorce document) is found in the possession of the woman and she says that this messenger gave it to her, and the messenger says that he indeed gave it to her and that the husband gave it to him for the purpose of divorce, and the husband says he only gave it as a deposit, the messenger is believed, and she is considered divorced. He makes no distinction whether the man and the woman are in the same city or not, as in such a case it would seem that the husband would be believed, for if he intended it for divorce, why would he give it to a messenger and not deliver it to her himself? There is an opinion in the Talmud (64a) that supports this reasoning. Nevertheless, the ruling follows the opinion that the messenger is believed (as per Rabbi Chananel and Rif).

ל. וטעמו של דבר דדין השליח כדין השליש שנאמן לעולם כל זמן ששלישותו בידו כמ"ש בח"מ סי' נ"ו אבל אין נאמנותו מטעם מיגו שהיה יכול למסור לידה דאין זה מיגו כלל חדא שמא לא תרצה לקבלו מידו בלא ידיעת הבעל ועוד דאפילו אם ימסור לה אם יאמר הבעל שלא מסר לגירושין במה תהיה נאמנת ועוד דאולי מסר לו בפני עדים לפקדון ואין כאן מיגו להכחיש עדים אלא דנאמנותו מעיקר דינא דהשליש נאמן דכשמוסר השלישות לידו מוסר לו ע"מ כן שיהיה נאמן בכל מה שיאמר ואם יאמר לגירושין תהא לגירושין (תוס' שם ד"ה שליש) ואינו סומך על מה שהעדים יכחישוהו דשמא ימותו העדים וילכו למדה"י (שם) ומיהו יראה לי דאם באו עדים והכחישוהו שבאמת לא נתן רק לפקדון דאינו נאמן ואינה מגורשת דכבר נתבאר שם בח"מ דאין השליש נאמן רק נגד עד אחד ולא נגד שני עדים אלא דהכי קאמרינן שכל זמן שלא באו עדים להכחישו נאמן ומגורשת לדעת הרמב"ם:

30. The reason for this matter is that the status of the agent is like the status of the trustee, who is always believed as long as his trusteeship is in his possession, as it is written in Choshen Mishpat, Siman 56. However, his credibility is not based on the principle of "miggo" (a legal presumption that if someone had an alternative option that would have been more beneficial, and didn't take it, their current claim is believed) that he could have handed it over to her, because this is not considered a "miggo" at all. First, she might not want to accept it from him without the husband’s knowledge. Additionally, even if he did hand it over to her, if the husband claims that he did not hand it over for the purpose of divorce, how would she be believed? Furthermore, perhaps he handed it over in the presence of witnesses as a deposit, and there is no "miggo" to contradict witnesses. Rather, his credibility stems from the fundamental law that a trustee is believed, because when the trusteeship is handed over to him, it is given on the condition that he will be believed in everything he says. If he says it is for divorce, it will be for divorce (Tosafot, s.v. "Shalish"). He is not relying on the possibility that the witnesses might contradict him, because the witnesses might die or travel overseas (there). However, it appears to me that if witnesses come and contradict him, asserting that it was indeed given only as a deposit, he is not believed, and she is not divorced. As it has already been explained there in Choshen Mishpat, the trustee is only believed against one witness, not against two witnesses. However, what we are saying is that as long as no witnesses come to contradict him, he is believed, and she is divorced according to the opinion of the Rambam.

לא. אמנם לפמ"ש הרמב"ם עצמו בפט"ז ממלוה דין ח' וז"ל שטר שהיה ביד שליש וכו' ואמר פרוע הוא נאמן אע"פ שהשטר מקויים שאלו רצה היה שורפו או קורעו עכ"ל הרי מפורש דבעינן שיהא בידו לקיים דבריו וכ"כ כמה מראשונים וכן מוכח בש"ס (ס"פ זה בורר) וא"כ אם נאמר כמ"ש שלא היה בידו למוסרו להאשה במה כחו גדול שנאמין לו ולפיכך צ"ל דהרמב"ם ס"ל דהיה יכול למסור להאשה דכיון שעדים מעידים שעשתה אותו לשליח לקבלה בוודאי היתה מקבלת גיטה וס"ל דהיא היתה נאמנת כשגיטה יוצא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מת"י ואינו טוען מזוייף ואין לומר שנאמין לו במיגו דאי בעי אמר מזוייף הוא חדא דאין זה מיגו טוב שהרי ביכולתה למצא עידי קיום ועוד דכל נגד שליש אינו נאמן גם כשיש לו מיגו ויש לעיין בזה וצ"ע לדינא ועמ"ש בסעיף מ"ה:

31. However, according to what the Rambam himself wrote in Chapter 16 of the Laws of Loans, Law 8, and I quote: "A document that was in the hands of a third party etc., and he said it is paid, he is believed even though the document is validated, because if he wished, he could have burned or torn it," end quote. It is clearly stated that it must be within his power to uphold his words. Several other early authorities have also written similarly, and it is evident in the Talmud (end of the chapter "Ze Borer"). Therefore, if we say, as mentioned, that he did not have the ability to deliver it to the woman, why would his power be greater that we should believe him? Consequently, one must say that the Rambam holds that he could have delivered it to the woman, because since witnesses testify that she made him her agent for receipt, she would certainly accept her get (divorce document). The Rambam holds that she would be believed when her get emerges from his hand, and he does not claim it is forged. Furthermore, it cannot be said that he is believed by a migo (a reason to believe him because he could have made a different claim) that if he wanted, he could have said it is forged. Firstly, this is not a good migo because she could find witnesses to validate it. Additionally, anyone against a third party is not believed even when he has a migo. This matter requires further examination, and it is difficult to determine the law. Refer to what I wrote in paragraph 45.

לב. ויש בזה שאלה והרי מבואר בח"מ שם דאין השליש נאמן רק כשהבע"ד מודה שהוא שליש ובלא זה אינו נאמן וא"כ לדיעה שבשם דכשהבע"ד אומר לפקדון מסרתי לך אין עליו דין שליש (ש"ך שם סק"ה) והרי בכאן אומר הבעל לפקדון נתתיו לך ובאמת הטור והש"ע שם פסקו דגם כשמכחישים אותו נאמן אבל לדברי החולקים קשה וי"ל דפקדון דגט לא דמי לפקדון דממון דפקדון דממון אין בזה שם שלישות כלל אבל פקדון דגט למה כתב הגט ולמה הפקידו בידו אלא וודאי דגם הבעל מודה בעיקר העניין שרוצה לגרשה אלא שאומר שאיזה תנאי היה ביניהם וכיוצא בזה והשליח מכחישו בזה ולפיכך גם לפי דברי הבעל יש עליו שם שליש (שם):

32. And there is a question regarding this matter: It is explained in Choshen Mishpat there that the trustee is believed only when the litigant acknowledges that he is a trustee, and without this acknowledgment, he is not believed. And according to the opinion mentioned there, when the litigant says, "I handed it to you for safekeeping," he is not considered a trustee (Shach there, Se'if Katan 5). Here, the husband says, "I gave it to you for safekeeping." Indeed, the Tur and the Shulchan Aruch there ruled that even when they contradict him, he is believed. However, according to those who disagree, it is difficult. One could say that the safekeeping of a get (divorce document) is not similar to the safekeeping of money, because in the case of money, there is no concept of trusteeship at all. But in the case of a get, why was the get written, and why was it entrusted to him? Certainly, the husband also acknowledges the main point that he wants to divorce her but claims that there was some condition between them, and the messenger contradicts him on this. Therefore, even according to the husband's words, there is still a concept of trusteeship (there).

לג. וזה שכתב הרמב"ם דאם הגט יוצא מת"י האשה והיא והשליח אומרים שנתן לה לגירושין והבעל אומר לפקדון נתתיו שהשליח נאמן אע"ג דאין השליש נאמן רק כשהשלישות בידו מ"מ בכאן אין הבעל נאמן בין כשהשליח היה לקבלה ובין כשהיה להולכה דכיון שיכולה ליתנו לידו הוה כאלו הוא בידו (ב"ש סקפ"ג) ובזה לא דמי לשלישות שבממון שכשיצא השלישות מת"י השליש דאינו נאמן דהכא הוא והאשה כאיש אחד דמי דהא עיקרו של הגט שייך להאשה ולא לאחר וכשלקחו הרי לקחו למוסרו לה וגם כשהוא שליח לקבלה ידו כידה ומוסרו לה להיות לה לראיה וזה שהבעל נאמן בשליח להולכה כשלא אמר בפ"נ לערער על הגט זהו כשאומר מזוייף הוא דאז צריכה לקיימו ולא בטענת פקדון או שאר טענה כגון שטוען שאבד הגט או נגנב דבזה הדר דיניה לדין שליש דנאמן בין שהגט בידו ובין שהוא ביד האשה כיון שהבעל מודה בעיקרו של הגט (כנ"ל):

33. And this is what the Rambam wrote: If the get (divorce document) is in the possession of the woman, and she and the agent say that it was given to her for the purpose of divorce, but the husband claims that he gave it as a deposit, the agent is believed. Even though a trustee is only believed when the deposit is still in his hands, here the husband is not believed, whether the agent was appointed to receive the get or to deliver it. Since she could have given it to him directly, it is as if it is in his hands (Beit Shmuel 183). This is different from a monetary deposit, where if the deposit leaves the hands of the trustee, he is not believed. Here, the woman and the agent are considered as one person, because the main function of the get pertains to the woman and not to another. When the agent takes it, he takes it to deliver it to her, and even when he is an agent to receive it, his hand is like her hand, and he delivers it to her as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

proof. The husband is believed regarding an agent for delivery when he did not testify in front of us to dispute the get; this is only when he claims it is forged, in which case she needs to verify it, but not with claims of deposit or other claims, such as that the get was lost or stolen. In such cases, the judgement reverts to the law of a trustee, who is believed whether the get is in his hands or in the woman's hands, since the husband admits to the primary validity of the get (as mentioned above).

לד. וכל זה הוא דעת הרמב"ם והרי"ף אבל הרבה מרבותינו חולקים עליהם וס"ל דאין השליח נאמן רק אם אין הבעל ואשתו בעיר אחת דאז יש עליו דין שליש כמ"ש אבל אם שניהם בעיר אחת הבעל נאמן מטעם דיש ראיה שלא מסרו לגירושין דא"כ היה נותן לידה (כרב הונא שם) ואע"ג דבכל מקום שליש נאמן מ"מ בריעותא כזו הוה כמו שעדים מכחישין אותו ולפ"ז גם בשליח להולכה כששניהם בעיר אחת אף שאמר בפ"נ דלא מצי בעל לומר מזוייף הוא דהכי תקינו רבנן מ"מ כשאומר לפקדון נתתי נאמן הבעל מפני הטעם שנתבאר דהיה נותן לידה (כ"מ בתוס' ד"ה בעל דלר"ה נאמן ע"ש וכ"כ הר"ן בתי' ראשון וכ"כ בחי' הרשב"א) וזה אין סברא לומר דכי היכי דתקינו רבנן שבאמירת בפ"נ לא יוכל לטעון מזוייף הוא ה"נ לא ליהימן כשאומר לפקדון נתתיו דא"א לומר כן דהא גם במזוייף אם באו עדים והכחישו להשליח אין השליח נאמן דנגד שני עדים לא תקינו רבנן כמ"ש בסי' קמ"ב וסברא זו דהיה נותן לידה בע"כ דנחשבת כשני עדים דאל"כ למה אין השליח נאמן והרי נגד עד אחד השליש נאמן כמ"ש בח"מ סי' נ"ו אלא בע"כ דכשני עדים דמי (כנ"ל בטעם התוס' והרשב"א דאל"כ מי הכריחם לומר כן ודו"ק):

34. And all this is the opinion of the Rambam and the Rif, but many of our Rabbis disagree with them and hold that the agent is only believed if the husband and wife are not in the same city. In that case, he has the status of a trustee, as we have said. However, if both are in the same city, the husband is believed because there is evidence that he did not entrust the divorce document for the purpose of divorce, as otherwise, he would have given it to her directly (as Rav Huna said there). And although a trustee is generally believed everywhere, in such a situation, it is as if witnesses contradict him. Therefore, even in the case of an agent for delivery, when both are in the same city, even if he says "in my presence it was written and signed," the husband cannot claim it is a forgery, as the sages established. Nevertheless, if the husband says he gave it as a deposit, he is believed because of the reason explained—that he would have given it to her directly (as is found in Tosafot s.v. "the husband," who ruled that the husband is believed, and so wrote the Ran in his first answer, and similarly in the Rashba's novellae). It is unreasonable to say that just as the sages established that by saying "in my presence it was written and signed," the husband cannot claim forgery, so too, he should not be believed when he says it was given as a deposit. This cannot be said, for even in cases of forgery, if witnesses come and contradict the agent, the agent is not believed, for the sages did not establish their decree against two witnesses, as written in Siman 142. This reasoning that he would have given it to her directly must be considered as two witnesses, for otherwise, why is the agent not believed? Indeed, against one witness, the trustee is believed, as written in Choshen Mishpat Siman 56. Therefore, it must necessarily be considered as two witnesses (as explained in the reasoning of Tosafot and the Rashba, for otherwise, what compelled them to say so? Consider this well).

לה. ולכן כתבו הטור והש"ע דמטעם זה נכון ליזהר שלא לגרש ע"י שליח להולכה כשהבעל ואשתו יחד בעיר אחת שביכולת לבא לידי תקלה שאם יטעון הבעל שלא נתנו להשליח לגירושין יהיה נאמן מפני טעם זה דהיה נותן לידה כיון דלסברא זו אין חילוק בין שליח לקבלה לשליח להולכה כמ"ש אמנם לפי מנהגינו שכל שליח להולכה יש לו הרשאה מקויימת בעדים ובב"ד שהבעל עשאו שליח נסתלק חשש זה ויכול לעשות שליח גם בעיר אחת וכן נוהגים:

35. Therefore, the Tur and Shulchan Aruch wrote that for this reason, it is proper to be careful not to divorce through an agent to deliver the get (divorce document) when the husband and wife are in the same city, as there is a potential for mishap. If the husband claims that he did not give the agent the get for the purpose of divorce, he would be believed because, according to this reasoning, there is no difference between an agent to receive the get and an agent to deliver it, as mentioned. However, according to our custom, every agent to deliver the get has a validated authorization with witnesses and a Bet Din (rabbinical court) confirming that the husband appointed him as an agent. This concern is thereby removed, and he can appoint an agent even within the same city, and this is the practice.

לו. ולבד זה י"א דריעותא זו דלדידה יהיב הגט אינו שייך אלא בשליח קבלה דכיון שיד השליח כידה שמתגרשת מיד למה לא נתן לידה אבל בשליח להולכה אין זה ריעותא כלל שלא רצה למסור לידה כדי שלא תתגרש מיד ולכן נתן לשליח כדי שאולי יעלה על דעתו לבטל הגט קודם שתקבליהו (ר"ן) ולתירוץ זה א"צ ליזהר כלל מלעשות שליח בעיר אחת בשליח להולכה:

36. And besides this, there are those who say that this flaw, where he gave the get to her, only applies to a receiving agent. Since the agent's hand is considered like her own

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hand, and she is divorced immediately, why did he not give it directly to her? However, for a delivering agent, this is not a flaw at all, as he did not wish to give it to her directly so that she would not be divorced immediately. Therefore, he gave it to the agent, perhaps intending to cancel the get before she receives it (Ran). According to this reasoning, there is no need to be careful at all about appointing an agent in one city as a delivering agent.

לז. וכתב רבינו הב"י בסעיף נ"ה דאפילו להחולקים על הרמב"ם וס"ל דבעיר אחת הבעל נאמן זהו דווקא כשטוען לפקדון נתתיו אבל אם טוען שעשאו שליח להולכה ורוצה לחזור בו קודם שיגיע לידה אינו נאמן עכ"ל והטעם דבזה לא שייך הסברא דאם איתא דלגירושין לדידה יהיב לה דהא אפילו לדבריו נתן בידו לגירושין וזהו רק לפמ"ש דאין חילוק לדעה זו בין שליח קבלה לשליח הולכה דגם בהולכה שייך לומר דלדידה יהיב לה אבל לי"א שבסעיף הקודם דבשליח הולכה לא אמרינן כן מפני שלא רצה שתתגרש מיד ממילא דגם באומר להולכה נתתיו הבעל נאמן דדווקא לקבלה אמרינן שהיה לו ליתן לה אבל לא להולכה והוה טענת להולכה כמו לפקדון נתתיו (ב"ש סקע"ז):

37. And our master, the Beit Yosef, wrote in section 55 that even according to those who disagree with the Rambam and hold that in one city the husband is believed, this is specifically when he claims he gave it as a deposit. But if he claims that he appointed her as an agent to deliver it and wants to retract before it reaches her hand, he is not believed. The reason is that in such a case, the reasoning does not apply that if he had intended it for divorce, he would have given it to her, because even by his own words, he gave it into her hand for divorce. This is only according to what has been said, that there is no distinction according to this opinion between an acceptance agent and a delivery agent, as it can also be said in the case of delivery that he gave it to her. But according to those who say in the previous section that in the case of a delivery agent we do not say so because he did not want her to be divorced immediately, it follows that even if he says he gave it for delivery, the husband is believed. For it is only in the case of acceptance that we say he should have given it to her, but not in the case of delivery. And the claim of delivery is like the claim of giving it as a deposit (Beit Shmuel, section 177).

לח. ובדין השני של הרמב"ם כשהגט יוצא מת"י האשה והיא והשליח אומרים שנתן לגירושין והבעל אומר לפקדון דמגורשת לכאורה נראה דלדעת החולקים גם בדין זה יסבורו דכשהם בעיר אחת הבעל נאמן (וכ"כ הב"ש בס"ק פ"ג) אבל מסידור לשונו של רבינו הב"י לא נראה כן דהדין הראשון כתבו בסעיף נ"ה וכתב שם דעת החולקים ודין זה כתבו סתמא בסעיף נ"ו ולא הביא דעת החולקין ולכן נראה דכשהגט יוצא מת"י האשה עדיף טפי ויש מהראשונים שרצונו לומר כן דזה שאמרו חז"ל דאם היה נותנו לגירושין היה נותנו לידה אין הכוונה שהבעל היה נותנו לידה אלא הכוונה הוא שהשליח היה מוסרו מיד להאשה כדי להיות בידה לראיה ולכן אם באמת הוא ביד האשה אין הבעל נאמן (ר"ן שם בתירוץ הג' דבכה"ג גם ר"ה מודה) אמנם מכל הראשונים לא משמע כן וגם מי שאמר סברא זו לא להלכה אמרה (שהרי מתרץ תירוצים אחרים) ולכן נראה שלא דקדק בזה וסמך על מה שהביא מקודם דעות החולקים (והגם שראיית הב"ש מסעיף נ"ז יש לדחות שבשם האשה עצמה אינה יודעת בבירור ע"ש מ"מ דבריו נכונים וכן נראה עיקר ודו"ק):

38. And regarding the second ruling of the Rambam, when the get (bill of divorce) is in the woman's possession and she and the agent claim it was given for the purpose of divorce, while the husband claims it was for safekeeping, it seems at first glance that according to those who disagree, in this case as well, they would hold that if they are in the same city, the husband is believed (as the Beit Shmuel writes in section 83). However, from the phrasing of Rabbeinu the Beit Yosef, it does not appear this way. The first ruling he wrote in section 55 and there he mentioned the opinion of those who disagree, while this ruling he wrote plainly in section 56 without bringing the dissenting opinion. Therefore, it seems that when the get is in the woman's possession, it is more preferable. And there are some of the Rishonim (early authorities) who intend to say that this is what the sages said, that if it were given for divorce, it would have been given directly to her hand. This does not mean that the husband would have given it to her hand, but rather that the agent would have handed it directly to the woman so that it would be in her hand as proof. Therefore, if it is indeed in the woman's hand, the husband is not believed (Ran there in the third answer, that in such a case even Rabbeinu HaMeiri agrees). However, from all the Rishonim it does not seem this way, and even the one who said this reasoning did not say it as a ruling (since he provides other answers). Therefore, it seems he was not precise in this matter and relied on what he had previously brought from the opinions of those who disagree (and although the Beit Shmuel's proof from section 57 can be refuted, as there the woman herself does not know for certain, nevertheless his words are correct and this seems to be the main point, and study it well).

לט. עוד כתב הרמב"ם שם בפי"ב אבד הגט אע"פ שהבעל אומר לגירושין נתתיו לשליח והשליח אומר נתתיו לה ה"ז ספק מגורשת שהרי הוחזקה א"א ואין כאן אלא עד אחד ובעל ואפילו אמרה האשה בפני נתנו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לו לגירושין והשליח נתנו לי הואיל והבעל והשליח סועדין אותה אפשר שתעיז פניה ושמא לא נתגרשה עכ"ל וקמ"ל בזה דאע"ג דכשהגט ישנו בעין או ביד האשה או ביד השליח מותרת אף כשהבעל מכחיש ובאין הגט לפנינו אפילו הבעל ג"כ מודה אינה מגורשת דאין לה במה לצאת מחזקת א"א כיון שאין כאן לא גט ולא עדים אבל הגט כשישנו בעין הגט בעצמו מוציאה מחזקת א"א והבעל אינו נאמן כמ"ש:

39. Additionally, the Rambam wrote there in chapter 12: If the get (divorce document) was lost, even though the husband says he gave it to the agent for the purpose of divorce, and the agent says he gave it to her, she is in a state of doubtful divorce. This is because she had the presumption of being a married woman, and there is only one witness here along with the husband. Even if the woman says that she received it in front of the husband for the purpose of divorce, and the agent says he gave it to her, since the husband and the agent are supporting her, it is possible that she is being brazen and perhaps she was not divorced. End of quote. This informs us that even though when the get is present, whether in the hand of the woman or in the hand of the agent, she is permitted even if the husband denies it. If the get is before us, even if the husband also admits it, she is not divorced because there is no means to remove her from the presumption of being a married woman since there is neither a get nor witnesses. However, when the get is present, the get itself removes her from the presumption of being a married woman, and the husband is not believed, as it is written.

מ. עוד כתב שם שליח קבלה שקבל גט לאשה ושלחו לה בפני שני עדים והגיע הגט לידה ונטלתו והרי הגט יוצא מתחת ידה והיא אינה יודעת אם בעלה שלחו לה או שליח קבלה שלה או שלוחו של בעלה ה"ז מגורשת כמו שבארנו בא בעל וערער שלא כתבו או שהוא גט בטל יתקיים בחותמיו שהרי עדים מעידים שהגט שנתנו לה יצא מת"י שלוחה שידו כידה ואע"פ שהיא אינה יודעת הרי העדים ידעו ואם לא נתקיים אינה מגורשת עכ"ל וקמ"ל בזה כמה גדול כחו של גט כשישנו לפנינו דבאבד הגט אפילו כולם מודים אינו כלום כמ"ש ובישנו לפנינו אפילו אם גם האשה עצמה אינה יודעת איך נתגרשה וגם השליח אינו לפנינו מ"מ כל זמן שלא בא הבעל וערער א"צ כלום כיון שיש עדים שהשליח שלח לה ואפילו אם בא הבעל וערער א"צ רק קיום החתימות שהמה חתמו על הגט הזה ועדים מעידים שגט זה יצא מת"י שלוחה ולכן אפילו אם אומר הבעל לפקדון נתתיו אינו נאמן לפי שיטת הרמב"ם ולשיטת החולקין נאמן כשהם בעיר אחת אמנם כל זמן שלא בא הבעל וערער מחזקינן לה בחזקת מגורשת גם לדעת החולקים ויש מי שאומר דלדעת החולקים אינה בחזקת מגורשת גם בלא ערעורו של בעל ולדעה זו נטו גדולי הראשונים יותר מלדעה ראשונה (הרא"ש סובר כדעה ראשונה והרטב"א והה"מ חולקים כמ"ש הב"ש סקפ"ח):

40. It is further written there: A receipt agent who received a get [divorce document] for a woman and sent it to her in the presence of two witnesses, and the get reached her hand, and she took it, and the get is now in her possession, but she does not know whether her husband sent it to her, or her receipt agent, or her husband's agent. She is considered divorced, as we have explained. If the husband comes and disputes it, claiming that he did not write it or that it is a null get, it must be validated by its signatories, for the witnesses testify that the get given to her came from the hand of her agent, whose hand is like her own hand. And even though she does not know, the witnesses know. If it is not validated, she is not divorced. This teaches us the great strength of a get when it is physically present. For if the get were lost, even if everyone agrees, it is nothing, as we have written. When it is present, even if the woman herself does not know how she was divorced, and the agent is not present, nevertheless, as long as the husband has not come and disputed, nothing further is needed, since there are witnesses that the agent sent it to her. And even if the husband comes and disputes, only the validation of the signatures is needed, as they signed on this get, and witnesses testify that this get came from the hand of her agent. Therefore, even if the husband says he gave it as a deposit, he is not believed according to the Rambam's opinion. According to the opinion of those who disagree, he is believed when they are in the same city. However, as long as the husband has not come and disputed, we assume she is divorced, even according to the dissenting opinion. There is one who says that according to the dissenting opinion, she is not assumed to be divorced even without the husband's dispute. The great early authorities inclined more towards this view than the first view (The Rosh holds the first view, and the Ritva and Hameiri disagree, as the Beit Shmuel wrote in section 188).

מא. דבר פשוט הוא שכל מה שנתבאר שהשליח נאמן וכן האשה אינו אלא כשיש לפנינו עדים שעשאתו שליח לקבלה ואפילו אם הבעל אינו יודע שהיא שליח לקבלה מ"מ הוא נותן הגט ליד השליח באופן שאם הוא שליח לקבלה תתגרש מיד בקבלתו (ב"ש סקי"ב וס"ק ע"ח) שזהו כחו של שליש מפני שהאמינו עליו לדעת הרמב"ם אף כשהם בעיר אחת ולהחולקים כשהם בשני מקומות כמ"ש וכן צריך דווקא שיאמר השליח שמסרו לו בפני ע"מ לדעת הסוברים דבלא ע"מ לאו כלום הוא ולהרמב"ם אין הכרח בע"מ בדיעבד כמ"ש כמה פעמים וזה דבעינן עדים שעשאתו לשליח זהו בשליח לקבלה אבל בשליח להולכה א"צ כלום ומשבא הגט לידה מתגרשת (ב"ש סקע"ח) כל זמן שלא בא הבעל וערער ואם מערער יתקיים בחותמיו ואם השליח הוא במקום שצריך לומר בפ"נ אין הבעל יכול לערער ויתבאר בסי' קמ"ב בס"ד:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

41. It is a simple matter that everything explained, whereby the agent is trusted as well as the woman, is only applicable when we have witnesses before us that she appointed him as an agent to receive [the get]. Even if the husband does not know that she is an agent to receive [the get], nevertheless, he gives the get to the agent in a manner such that if he is an agent to receive it, she is immediately divorced upon his receipt of it (Beit Shmuel 12 and 78). This is the power of a trustee because they trusted him according to Rambam, even when they are in the same city, and according to those who disagree, when they are in two different places, as we have written. It is also necessary that the agent explicitly says that it was handed over to him in the presence of witnesses, according to those who hold that without this it is nothing, and according to Rambam, there is no necessity for witnesses after the fact, as we have written several times. This requirement for witnesses that she appointed him as an agent is for an agent to receive [the get], but for an agent to deliver [the get], no witnesses are needed. Once the get reaches her hand, she is divorced (Beit Shmuel 78), as long as the husband does not come and contest it. If he contests, it can be validated by its signatures. If the agent is in a place where he needs to declare "before me it was written and before me it was signed," the husband cannot contest it, as will be explained in Siman 142, with the help of Heaven.

מב. ודע דע"פ הסברא נראה שבכל מקום שאמרנו דהשליח נאמן כשהגט בידו או ביד האשה דה"ה אפילו אם עתה אין הגט בידו רק שיש עדים שראו הגט בידו ג"כ דינו כמו הגט עתה בידו דהא עדים נאמנים בכל דבר וכן משמע להדיא מדברי רבותינו בעלי התוס' (ס"ד. ד"ה תינח) שכתבו שאין אנו צריכין רק לעדים שראו את הגט בידו שלם ולא קרוע ע"ש אלא שרבינו הרמ"א כתב בסעיף נ"ה ובסעיף נ"ז שי"א דדווקא כשהגט יוצא מתחת ידו אבל אין הגט בידו אינו נאמן אפילו הי' לו עדים שראוהו תחת ידו עכ"ל ויש להסביר הטעם כיון דכל עיקר נאמנותו של השליח הוא מטעם שליש וקיי"ל דהשליש אינו נאמן רק כששלישותו יוצא מת"י אבל כשאינו ת"י אף שידענו ע"פ עדים שהיה בידו נסתלקה נאמנותו של השליש ורק אם הוא ביד האשה הוא כמו בידו מהטעם שכתבנו בסעיף ל"ג אבל אם אינו ביד שניהם אינו כדין שליש ודברי התוס' י"ל דכוונתם כל זמן שאין הבעל מכחיש דבזה אין אנו צריכים לנאמנותו של שליש אבל כשמכחיש לא מהני מה שיש עדים שהיה הגט בידו (וכ"מ מב"ש סקע"ט שהסכים להרמ"א ולכן אף שהגר"א ס"ק ק"ז דחה דבריו מ"מ נראה לדינא כדברי הרמ"א ודו"ק):

42. And know that, according to logical reasoning, it appears that in any case where we said that the agent is believed when the get (divorce document) is in his hand or in the hand of the woman, the same applies even if now the get is not in his hand but there are witnesses who saw the get in his hand—it is also considered as if the get is now in his hand, for witnesses are credible in all matters. And this is explicitly implied by the words of our Rabbis, the Tosafists (Gittin 64a, s.v. Tenach), who wrote that we only need witnesses who saw the get in his hand, whole and not torn. However, our teacher, the Rema, wrote in sections 55 and 57 that some say it is specifically when the get comes from his hand, but if the get is not in his hand, he is not believed, even if there were witnesses who saw it in his hand. And the reason can be explained because the entire credibility of the agent is due to his status as a trustee, and we hold that a trustee is only believed when his trusteeship is in his hand. But when it is not in his hand, even if we know through witnesses that it was in his hand, his credibility as a trustee is nullified. Only if it is in the woman's hand is it considered as if it is in his hand, for the reason we wrote in section 33. But if it is not in the hands of either of them, it is not considered as the status of a trustee. And the words of the Tosafists can be explained to mean that as long as the husband does not contest, we do not need the credibility of the trustee. But if he contests, the fact that there are witnesses who saw the get in his hand does not help (and this is also implied in the Beit Shmuel, section 179, who agrees with the Rema. Therefore, even though the Gra, section 107, rejected his words, it seems that the ruling is according to the words of the Rema).

מג. כתב רבינו הב"י בסעיף י"א אין שליח הולכה צריך עדים אם הודו השליח והמשלח ואם המשלח כופר ה"ז ספק וי"א ששליח הולכה צריך למנותו בעדים בד"א שאין שליח האיש צריך עדים כשמסר לה גט שחתומים בו עדים אבל אם אין עדים חתומים בו והלך השליח ומסרו לה בפני עדים הרי זו ספק מגורשת עכ"ל והנה שני דעות אלה כבר בארנום בסי' ק"מ סעיף ו' דהרמב"ם ס"ל דא"צ עדים בשליח להולכה והרא"ש ע"פ הירושלמי ס"ל דצריך עדים ובארנו שם טעם שני הדעות בס"ד וזה שכתב דבאין עדים חתומים ה"ז ספק כ"כ הרמב"ם ז"ל וטעם הדבר בארנו שם סעיף ח' דכשיש עדים חתומים הם כמעידים שנכתב לשמה אבל בלא עדים חתומים מי זה מעיד על זה הגם שהאמינו לשליח כשאומר בפ"נ זהו הכל כשיש עדים חתומים או עכ"פ שיעשנו שליח בעדים דאז בוודאי עשו העדים כדין אבל בלא עדים כלל אמאן קנסמוך בעיקר כתיבת הגט שהוא כדין ולא החליט לפסול גמור אלא לספק דאולי נאמן השליח בלבד גם על עיקר הכתיבה ונסמוך על הסופר שכתבו לשמה כמ"ש חז"ל ריש גיטין סתם ספרי דדיינא מגמר גמירי:

43. Rabbeinu the Beit Yosef wrote in section 11: A delivery agent does not need witnesses if the agent and the sender both acknowledge [the delivery]. If the sender disputes [the delivery], it is a doubt. Some say that a delivery agent must be appointed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in the presence of witnesses. When does this apply? When the husband's agent does not need witnesses if he delivers a get (divorce document) signed by witnesses. However, if there are no witnesses signed on the get and the agent delivers it in the presence of witnesses, it is a doubtful divorce. And these two opinions we have already explained in section 140, paragraph 6: the Rambam holds that no witnesses are required for a delivery agent, while the Rosh, based on the Jerusalem Talmud, holds that witnesses are required. We have explained there the reasons for both opinions with Divine help. And regarding what is written that without signed witnesses it is a doubt, this is what the Rambam wrote. We have explained there in paragraph 8 that when there are signed witnesses, they serve as testimony that it was written for her sake. But without signed witnesses, who testifies to this? Although they believe the agent when he says "in my presence it was written," this is only when there are signed witnesses or at least when he was appointed as an agent in the presence of witnesses. Then certainly the witnesses acted according to the law. But without any witnesses at all, on whom can we rely regarding the primary writing of the get according to the law? He did not rule it as a definite invalidation, but as a doubt. Perhaps the agent alone is trustworthy also regarding the primary writing, and we rely on the scribe who wrote it for her sake, as our Sages said at the beginning of Gittin, "The scribes of the judges are well-versed."

מד. אמנם בזה שכתב דאם המשלח כופר ה"ז ספק דבריו תמוהים במאי קמיירי אם המשלח אומר מזוייף הוא בוודאי צריכה לקיים החתימות או כשהשליח אמר בפ"נ דאז אינו נאמן הבעל לומר מזוייף ואם טוען הבעל לפקדון נתתי לך כבר נתבאר דכשהגט הוא ביד השליח או ביד האשה אינו נאמן לומר לפקדון נתתיו ואם נאמר דכוונתו כשהבעל והאשה בעיר אחת דבזה יש מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם הבעל נאמן כשאומר לפקדון נתתיו כמו שבארנו ורבינו הב"י בעצמו כתב פלוגתא זו בסעיף נ"ה בשליח לקבלה וה"ה בשליח להולכה כדמוכח מדבריו שם כל כי האי לא ה"ל לסתום אלא לפרש ואפשר לומר דמיירי שכבר ניתן הגט לאשה בפני עדים ועתה אין הגט בידה רק העדים ראוהו מקודם ביד השליח וכשנתנו להאשה ובארנו בסעיף מ"ב דיש בזה שני דעות אם דינו כמו שעתה הוא ביד השליח אם לאו (וכ"מ בב"ש סקי"ד שפירש כן דברי הב"י ע"ש):

44. However, regarding what he wrote that if the sender denies it, it is a doubt, his words are puzzling. What are we dealing with? If the sender claims it is forged, certainly the signatures need to be verified. Or is it when the agent said "in my presence," then the husband is not believed to claim it is forged? And if the husband claims he gave it as a deposit, it has already been clarified that when the get is in the hands of the agent or the woman, he is not believed to say he gave it as a deposit. And if we say his intention is when the husband and wife are in the same city, then there is a dispute between the Rambam and the Rosh whether the husband is believed when he says he gave it as a deposit, as we have explained. And our master, the Beit Yosef, himself wrote this dispute in section 55 regarding an agent to receive, and the same applies to an agent to deliver, as is evident from his words there. In such a case, he should not have left it vague but rather explained it. And it is possible to say that it refers to when the get has already been given to the woman in the presence of witnesses, and now the get is not in her possession, but the witnesses saw it earlier in the hands of the agent when he gave it to the woman. And we have explained in section 42 that there are two opinions on whether its status is like when it is now in the hands of the agent or not (and this is also what the Beit Shmuel explains in subparagraph 14, interpreting the words of the Beit Yosef there).

מה. אמנם גם זה לא נהירא לי דאיך סתם הדברים ולכן נ"ל דברים כפשטן דהגם שכבר בארנו דגם בשליח להולכה כשהגט ביד השליח אין הבעל נאמן להרמב"ם גם כששניהם בעיר אחת ולהרא"ש כשהם בשני מקומות מ"מ יש לעיין בזה דלמה לא יהא הבעל נאמן במיגו דאי בעי מבטל ליה לגט דבשלמא בשליח לקבלה שמבואר בש"ס א"ש דכשהגט ביד השליח כבר נתגרשה ואין להבעל מיגו אבל בשליח להולכה הרי עדיין לא נתגרשה ויש בידו לבטלו והן אמת שבארנו בסעיף ל"א דכל נגד שליש אינו נאמן אפילו במיגו וזהו דעת כמה מראשונים דה"ה בשליח להולכה אין הבעל נאמן כשהגט ביד השליח מ"מ אינו מבואר זה להדיא בש"ס וברמב"ם ובוודאי יש להסתפק בזה ולכן אף שמדברי הש"ע בסעיף נ"ה משמע דס"ל גם בשליח להולכה אין הבעל נאמן מ"מ לא כתב מפורש כן ולכן כתב כאן דאם המשלח כופר ה"ז ספק אף שהגט ביד השליח דאולי במקום מיגו אין השליח נאמן וכאן הרי מיירי שעדיין הגט בידו ולא ביד האשה דאלו כבר מסר לה אין כאן מיגו כמו בשליח לקבלה (ואף שמקורו לפי' הב"ש שם והגר"א סקכ"ה מהגה"מ פ"ג מאישות ושם כתב אחר שקבלה האשה וכ"כ בבאה"ג והקשה הגר"א עליו ע"ש מ"מ נ"ל כוונתו כמ"ש ולא כיון לשם ודו"ק):

45. However, this too does not seem clear to me, for how can one generalize matters? Therefore, it appears to me things as they are: Even though we have already explained that even with a delivery agent, when the get (divorce document) is in the hands of the agent, the husband is not believed according to the Rambam, even when both are in the same city, and according to the Rosh, when they are in two different places, there is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

still room to examine this matter. Why should the husband not be believed with the argument that if he wanted, he could nullify the get? In the case of an agent for acceptance, which is explained in the Talmud, it makes sense that when the get is in the hands of the agent, she is already divorced, and the husband has no argument. But with a delivery agent, she is not yet divorced, and he has the ability to nullify it. And indeed, we have explained in section 31 that against a third party, he is not believed even with an argument, and this is the opinion of several early authorities. Likewise, with a delivery agent, the husband is not believed when the get is in the hands of the agent. Nevertheless, this is not explicitly stated in the Talmud or the Rambam, and certainly, there is room for doubt in this matter. Therefore, even though it appears from the words of the Shulchan Aruch in section 55 that it holds the same for a delivery agent, that the husband is not believed, it is not explicitly written so. Hence, it is written here that if the sender denies, it is a doubt, even when the get is in the hands of the agent. For perhaps where there is an argument, the agent is not believed. And here, it is referring to when the get is still in his hands and not in the woman's hands. For if he had already delivered it to her, there is no argument like with an agent for acceptance. (And even though its source is according to the explanation of the Beit Shmuel there and the Gra in section 25 from the Hagahot Maimoniot, chapter 3 of Ishut, where it is written after the woman has accepted it, and so too the Ba'al HaGoleh wrote, and the Gra questioned him there. Nevertheless, it appears to me his intention is as I have written, and he did not mean otherwise. And understand this well.)

מו. ודע דעל דעה זו שמצרכת עדים בשליח הולכה כתב רבינו הרמ"א מיהו השליח נאמן לומר שעשאו בעדים וא"צ עדות על כך ונוהגין להצריך הרשאה ועדים על ההרשאה שנעשה שליח עכ"ל ובוודאי שכן דעת הטור וכמה מראשונים שהשליח נאמן לומר שעשאו בעדים אמנם לענ"ד יש חולקים בזה וכמו שיתבאר בסעיף שאחר זה בס"ד:

46. And know that according to this opinion, which requires witnesses for the sending agent, our master the Rema wrote: However, the agent is believed to say that he was appointed with witnesses, and no testimony is required for this. And the custom is to require authorization and witnesses for the authorization that he was appointed as an agent. And certainly, this is the opinion of the Tur and several early authorities, that the agent is believed to say he was appointed with witnesses. However, in my humble opinion, there are those who disagree with this, as will be explained in the following section, with God's help.

מז. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ג יש מי שאומר ששליח הולכה ושליח הובאה א"צ לעשותו בעדים ויש מי שחולק עכ"ל וכתב רבינו הרמ"א שכפל דברים הוא וכבר כתבו בסעיף י"א עכ"ל וכמעט שהוא מן הנמנעות שיכתוב דין אחד שני פעמים זה אחר זה ולענ"ד כוונה אחרת לוטה בדבריו ואין כוונתו על עשיית השליח אלא כוונתו דאף לדעת שמצריכים עדים וכן אפילו להרמב"ם שאינו מצריך עדים מ"מ באין עדים חתומים על הגט מצריך עדים כמו שנתבאר מ"מ אם השליח נאמן לומר שעשאו בעדים יש ג"כ מחלוקת בזה דהטור וכמה מראשונים פסקו דנאמן לומר שעשאו בעדים כמ"ש בסעיף הקודם אבל בתשו' הרא"ש כלל מ"ה סי' י' משמע להדיא דבמקום שאין השליח צריך לומר בפ"נ אין השליח נאמן לומר שעשאו בעדים אם לא הביא ראיה לזה ע"ש (כ"כ המל"מ פ"ו הל' ד' ובב"ש סי' קמ"ב סק"ז) ולכן דקדק בסעיף י"א לומר למנותו בעדים וכאן כתב לעשותו בעדים כלומר לעשותו ע"פ עדים שיעידו שעשאו שליח בעדים:

47. Our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in section 13: "There are those who say that the messenger of delivery and the messenger of receipt do not need to be appointed in the presence of witnesses, and there are those who disagree." And our Rabbi, the Rema, wrote that this is a repetition of what was already written in section 11. And it is almost impossible that he would write the same law twice in succession. In my humble opinion, a different intention is hidden in his words. His intention is not regarding the appointment of the messenger, but rather, even according to those who require witnesses, and even according to the Rambam who does not require witnesses, nevertheless, when there are no witnesses signed on the get, witnesses are required, as has been explained. Nevertheless, if the messenger is believed to say that he was appointed with witnesses, there is also a disagreement about this. The Tur and several of the early authorities ruled that he is believed to say that he was appointed with witnesses, as mentioned in the previous section. However, in the responsa of the Rosh, section 45, siman 10, it is explicitly implied that in a case where the messenger does not need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," the messenger is not believed to say that he was appointed with witnesses unless he brings proof of this, as mentioned there (so too wrote the Maggid Mishneh, chapter 6, law 4, and the Beit Shmuel, siman 142, se'if katan 7). Therefore, he was precise in section 11 to say to appoint him with witnesses, and here he wrote to appoint him with witnesses, meaning to appoint him in the presence of witnesses who will testify that he was appointed as a messenger with witnesses.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מח. כתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ג די"א דשליח הולכה אם מסר לה הגט בינו לבינה וא"א לחזור וליתנו לה בפני שנים דמגורשת מאחר שהגט יוצא מתחת ידה בחותמיו וי"א דפסול מיהו אם הגט מקויים בחותמיו מתחת ידה אינה צריכה שתביא ע"מ בפנינו רק שאומרת שקבלה אותו בפני שנים כראוי וה"ה בשליח קבלה מן הבעל עכ"ל:

48. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 13 that there are those who say that if a messenger of delivery gave her the get (divorce document) in private, he cannot return to give it to her in the presence of two witnesses because she is considered divorced since the get is in her possession with its signatures. However, there are those who say it is invalid. Nevertheless, if the get is validated with its signatures while in her possession, she does not need to bring it before us; she only needs to state that she received it in the presence of two witnesses as required. The same applies to a receipt messenger from the husband. This concludes his words.

מט. ביאור דבריו דלעיל בסי' קל"ג נתבאר דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דאין ע"מ מעכב ואם נתנו הבעל לידה בינו לבינה כשר כיון שיש עדים חתומים על הגט ורש"י ותוס' והרא"ש והטור פוסלים בלא ע"מ והנה לדעה זו פשיטא דבשליח הולכה אם נתן לה השליח שלא בפני עדים פסול אלא אפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם בשליח גרע טפי שכן כתב הרמב"ם בפ"ו דין ט"ו וז"ל עבר השליח ונתן לה הגט בינו לבינה יטלנו ממנה ויחזור ויתנו לה בפני שנים וכו' עכ"ל ובבעל עצמו לא הצריך שיטלו ממנה ולחזור וליתן לה בפני שנים (הה"מ) וכתב עוד ואם מת הואיל והגט יוצא מת"י מקויים בחותמיו ה"ז גט כשר עכ"ל וזהו שכתב רבינו הרמ"א שאי אפשר לחזור וליתנו לה כגון שמת וכיוצא בזה ודעה ראשונה היא דעת הרמב"ם ודעת הי"א דפסול נ"ל שזהו הדעה שהבאנו שם סעיף ו' דאע"ג דרק ע"מ כרתי מ"מ כשר גם בעדי חתימה כשנתנו לה בינו לבינה משום דחשבינן העידי חתימה כעידי מסירה כיון שהגט יוצא מת"י בעדים הללו וידוע שהבעל מסרו לה ע"ש ולפ"ז זהו רק כשהבעל בעצמו נתנו לה ולא כשהשליח נתנו לה שהרי אינו ידוע בבירור שהבעל מסרו לה ולכן אף לדעת הרי"ף פסול בשליח (וכ"מ קצת מר"ן פ"ט ע"ש והמציין ברמ"א שני הדעות בטור טעות הוא דלא נמצא כלל בטור ומהגר"א סקכ"ט מבואר דזהו המחלוקת שבסי' קל"ג וצ"ע דא"כ מה חידוש יש בזה ולכן נ"ל כמ"ש) וזה שכתב דאינה צריכה שתביא ע"מ בפנינו ודי שאומרת שקבלה בפני שנים זהו לכל הדעות כמו כשהבעל נתן לה וזה שכתב וה"ה בשליח קבלה מן הבעל ג"כ כוונתו דכשהגט ביד השליח נאמן לומר שקבלו מהבעל בפני שנים וא"צ עדים לזה ונתבאר בסעיף כ"ד:

49. Explanation of his words: As explained earlier in Siman 133, the Rif and Rambam hold that witnesses of delivery are not essential. If the husband gives the get (divorce document) to his wife privately, it is valid as long as there are signed witnesses on the get. Rashi, Tosafot, the Rosh, and the Tur, however, invalidate it without witnesses of delivery. According to this opinion, it is obvious that if an emissary delivers the get without witnesses, it is invalid. Even according to the Rif and Rambam, an emissary is worse. Rambam writes in Hilchot Gerushin 6:15, “If the emissary gave her the get privately, he must take it back and give it to her in the presence of two [witnesses],” and he does not require the husband himself to take it back and give it again in the presence of two. He also writes, “If he died, since the get is validated by its signatures, it is a valid get.” This is what the Rema wrote—that if it is impossible to give it to her again, for example, if he died, the first opinion is that of the Rambam, and the second opinion that invalidates it. This seems to be the opinion we mentioned in Siman 6, that even though only witnesses of delivery establish it, it is still valid even with signed witnesses when given privately because the signed witnesses are considered like witnesses of delivery since the get comes from the husband with these witnesses, and it is known that the husband gave it to her. Therefore, this is only when the husband himself gave it to her and not when an emissary gave it to her, since it is not clearly known that the husband gave it to her. Hence, even according to the Rif, it is invalid with an emissary. This is somewhat evident from the Ran in chapter 9. The one who cited both opinions in the Tur is mistaken as it is not found there at all. The Gra in comment 29 explains that this is the dispute in Siman 133. If so, what is the novelty here? Therefore, I think as I wrote. This is what he wrote—that she does not need to bring witnesses of delivery before us, and it is enough for her to say that she received it in front of two witnesses. This is according to all opinions, like when the husband gave it to her. And he wrote, “And similarly, when the emissary of the husband received it.” He means that when the get is in the hands of the emissary, he is trusted to say that he received it from the husband in the presence of two, and no witnesses are needed for this, as explained in Siman 24.

נ. כתבו הטור והש"ע סעיף י"ד דבין שליח קבלה ובין שליח הולכה א"צ שישמעו מפיהם שממנים אותו שליח לפיכך בין האיש בין האשה יכולים לעשות בפני עדים שליח העומד במקום אחר והעדים כותבים וחותמים שמינה לפלוני שליח עכ"ל וכן הסכימו כל הראשונים וכן מוכח בש"ס בכ"מ ולהדיא אמרינן (ל'.) בעניין שליח ב"ד שיתבאר בסי' קמ"ב דמצי משוי שליח בין בפניו ובין שלא בפניו (ב"י) וזה שנתבאר בסי' ק"ך שאינו יכול לצוות לסופר ולעדים לכתוב ולחתום שלא בפניהם ובענין שישמעו מפיו זהו מטעם מילי לא ממסרן לשליח אבל הולכת הגט אינו מילי וגם בשם יש דעות דבמינה שלא בפניהם שפיר דמי (ר"ן ס"פ התקבל) ולא קיי"ל כן כמ"ש שם:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

50. The Tur and Shulchan Aruch wrote in Section 14 that both a messenger for acceptance (שליח קבלה) and a messenger for delivery (שליח הולכה) do not need to hear directly from the principals that they are being appointed as a messenger. Therefore, both the man and the woman can appoint in the presence of witnesses a messenger who is in another location, and the witnesses can write and sign that so-and-so was appointed as a messenger. And all the early authorities agreed on this, and it is evident from the Talmud in various places. Explicitly, we say (Gittin 30a) regarding a messenger of the court, which will be explained in Section 142, that one can appoint a messenger whether in his presence or not in his presence (Beit Yosef). As for what is explained in Section 120 that one cannot instruct a scribe and witnesses to write and sign not in their presence and that they need to hear from his mouth, this is because "matters of agency" (מילי) cannot be transferred to a messenger. However, the delivery of the get (divorce document) is not considered "matters of agency". And there are opinions that say that appointing not in their presence is valid (Ran, end of Chapter "Hamekabel"), but we do not hold this way, as stated there.

נא. וע"פ דין זה כתב רבינו הב"י בסעיף ל"ה השולח גט ביד כותי למוסרו לפלוני ומינה הבעל בכתבו לאותו פלוני שליח להוליך הגט לאשתו כשר מפני שהכותי אינו עושה רק מעשה קוף בעלמא עכ"ל וכתבו הרא"ש והטור שכן נהגו באשכנז וצרפת ע"פ הוראת רבינו תם ז"ל וזהו מטעם שנתבאר דהרי יכול הבעל לעשות שליח שלא בפניו ורבינו הרמ"א כתב ע"ז וז"ל מיהו יש חולקין וס"ל דאין למנות שליח הולכה ע"י כתב גם לא ראיתי נוהגין כן עכ"ל וקיצר מאד ויש לבאר הדברים:

51. And based on this ruling, our master the Beit Yosef wrote in section 35: If a husband sends a get (divorce document) through a non-Jew to be handed to a certain person, and the husband appoints that person in writing to be a messenger to deliver the get to his wife, it is kosher because the non-Jew is merely performing a mechanical action. And the Rosh and the Tur wrote that this is the custom in Ashkenaz and France based on the ruling of Rabbeinu Tam, of blessed memory. This is for the reason explained, that the husband can appoint a messenger not in his presence. And our master the Rema wrote on this, and these are his words: However, there are those who disagree and hold that a messenger for delivery cannot be appointed through writing, and I have not seen it practiced this way. And he was very brief, and the matter needs to be explained.

נב. והנה הרא"ש והרשב"א והר"ן הביאו בשם הגאונים (ספ"ב דגיטין ע"ש) וז"ל כתב בה"ג בעו רבנן קמי רב חנינאי גאון דכותי לא הוה שליח לקבל הגט ולהוליך הגט מהו למיכרכי' לגיטא בחד מנא ומימר לכותי אמטויי האי מנא לישראל פלוני וניתביה לאנתתיה ואמר להו לא ונתן בידה או ביד שלוחה ישראל אבל ביד כותי לא דכי נפיק גיטא מידא דבעל בעינא דימטי לידא דאתתיה או לידא דשליח ישראל דקאי במקום בעל או לידא דשליח דשויתא איתתא גופה דקאי במקום איתתא ורבנן דהשתא קאמרי אע"ג דאייתי כותי לגיטא אי יהיב לישראל וההוא ישראל יהביה לאיתתא בעידי מסירה לכתחלה לא מנסבינן לה משום דכותי לאו בן כריתות הוא ואי אינסיבה לא מפקינן לה משום דר"ש דתנן ר"ש אומר כולם כשרים ואמר ר"ז ירד ר"ש לשיטתו של ר"א דאמר ע"מ כרתי וקיי"ל הלכה כר"א עכ"ל:

52. And behold, the Rosh, the Rashba, and the Ran brought in the name of the Geonim (at the end of chapter 2 of Gittin, see there) and this is what they said: "The Ba'al HaMaor wrote: The sages asked before Rav Haninai Gaon whether a Kuti (Samaritan) could be a messenger to receive the get (divorce document) and to deliver the get. What is the law regarding tying the get with one thread and telling a Kuti to bring this thread to a specific Jew who will then give it to the woman? He answered: No, and if he gave it into her hand or the hand of her Jewish messenger, it is valid. But in the hand of a Kuti, it is not valid, because when the get leaves the hand of the husband, it must reach the hand of the wife or the hand of a Jewish messenger who stands in place of the husband, or the hand of a messenger appointed by the wife who stands in her place. And the sages of the present say that even though a Kuti delivers the get, if he gives it to a Jew and that Jew gives it to the woman in the presence of witnesses, we do not marry her off initially because a Kuti is not eligible for this matter. But if she was married, we do not force her to divorce because of Rabbi Shimon's statement in the Mishnah that all are valid. And Rabbi Zeira said that Rabbi Shimon followed the reasoning of Rabbi Eliezer who said that conditional divorces are valid, and the law follows Rabbi Eliezer." End of quote.

נג. ותמה הרא"ש על דבריהם וז"ל ודברי תימה הם דוודאי אם עשה הבעל את הכותי שליח וא"ל שימנה הוא את הישראל במקומו הוי פסול ואין שליחות לכותי וגם אינו בר כריתות אבל הכא כיון דלא עשה הכותי אלא מעשה קוף בעלמא ומינה הבעל בכתבו את ישראל שבאותו מקום שליח למה יפסל הגט וכן נוהגין באשכנז ובצרפת ע"פ דברי ר"ת לשלוח גט וקדושין ע"י כותי וממנה בכתבו ישראל שבאותו מקום שליח עכ"ל הרא"ש ז"ל והרשב"א ז"ל העתיק דברי הגאונים ולא השיג עליהם והר"ן ז"ל ג"כ לא השיג רק התפלא מה עניין ר"א לכאן ע"ש והמגיד משנה הביא ג"כ דבריהם בפ"ו דין ו' ולא השיג עליהם כלל ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

53. The Rosh was astonished by their words, and this is what he wrote: "Their words are astonishing because if the husband appointed the non-Jew as an agent and told him to appoint the Jew in his place, it would be invalid. A non-Jew cannot act as an agent, and he is also not a party to divorce. But here, since the non-Jew is merely performing a monkey's task and the husband, by his writing, appointed the Jew in that place as the agent, why should the get (divorce document) be invalid? Thus, it is customary in Ashkenaz and France, according to the words of Rabbeinu Tam, to send a get and betrothal through a non-Jew, and he appoints a Jew in that place as an agent by his writing." This is the end of the words of the Rosh. The Rashba also copied the words of the Geonim and did not dispute them. The Ran also did not dispute them, only wondering what the relevance of Rabbi Eliezer was. And the Magid Mishneh also brought their words in Chapter 6, Law 6, and did not dispute them at all.

נד. ונ"ל דרבותינו אלו לא תפסו בכוונתם כפי' הרא"ש ז"ל אלא דה"פ שהבעל לא כתב להישראל ולא הודיעו ע"י עדים שעושיהו שליח לקבל הגט מהכותי וגם את הכותי לא עשה שליח שימסרנו להישראל ושהכותי יעשנו שליח להישראל אלא שאומר להכותי את הדבר הזה תתן להישראל ומסתמא ימסור הישראל לאשתי וכוונת הבעל לעשות את הישראל שליח אלא שלא הודיעו בפירוש שעושיהו לשליח ולכן לא הכשירו הגאון דכיון שלא מינה בכתב את הישראל לשליח הרי זה כעושה את הכותי לשליח ושהכותי יעשה שליח לישראל ורבנן דהשתא מכשרי משום דגם הישראל יבין שהבעל עושה אותו לשליח מפני שיודע שאין שליחות לכותי וסברא זו מצאתי מפורש במרדכי פ"ב וז"ל בתשו' רש"י ז"ל כתב מעשה באחד שרצה לשלוח גט לאשתו ע"י כותי או לעשותו קבלן ואמר דלא מהני אם לא שיאמר לישראל וכתב ראבי"ה דהיינו דווקא היכא דהכותי מוליך או מקבל וכו' אבל הבאת כותי ליד ישראל שרי לכתחלה ודמי הא מילתא להא דאמר פ' המקבל אדם יודע שאין עושה שליח לקבלה וגמר ונתן לשם הולכה וה"נ אדם יודע שאין שליחות לכותי ולא טעי וכ"ש היכא שפירש בפירוש שמינה ישראל לשליח עכ"ל הרי להדיא כדברינו:

54. It seems to me that our Rabbis did not intend to interpret it according to the explanation of the Rosh, of blessed memory. Rather, this is the interpretation: The husband did not write to the Jew nor inform him via witnesses that he is appointing him as an agent to receive the get (bill of divorce) from the non-Jew. Nor did he appoint the non-Jew as an agent to deliver it to the Jew so that the non-Jew would make the Jew his agent. Instead, he told the non-Jew, "Give this to the Jew," assuming that the Jew would deliver it to his wife. The husband's intention was to make the Jew his agent, but he did not explicitly inform him that he was appointing him as his agent. Therefore, the Gaon did not validate it, since the Jew was not appointed in writing as an agent. This is considered as if the non-Jew is the agent, who then makes the Jew an agent. The Rabbis of today validate it because the Jew understands that the husband is making him an agent, knowing that a non-Jew cannot be an agent. I found this reasoning explicitly in the Mordechai, Chapter 2. It states in the responsa of Rashi, of blessed memory, that there was an incident where someone wanted to send a get to his wife through a non-Jew or to make him a recipient, and he said that it does not work unless he tells a Jew. The Ra'avyah wrote that this is specifically where the non-Jew is the one delivering or receiving. However, if the non-Jew hands it to a Jew, it is permitted from the outset. This is similar to what is mentioned in the chapter "HaMekabel" (Bava Metzia 10:5) that a person knows he cannot appoint an agent for receiving and will intend it for delivery. Similarly, here, a person knows that there is no agency for a non-Jew and will not err. All the more so when it is explicitly stated that he appointed the Jew as an agent. Thus, it is clearly stated as we have said.

נה. וזה שכתב הגאון דכותי כלל לא ונתן בידה או ביד שלוחה ישראל זהו הכל בסתמא אבל כשהודיע להישראל שעושיהו לשליח למסור לאשתו וודאי דגם הגאון מודה וראיה ברורה לזה שהרי בהלכות גדולות כתב אחר זה וז"ל ועגונה דאתיא לבי דינא ואמרה הוו עלי סהדי דפלוני דאיתיה במדה"י שויתיה שליח לקבלה לקבולי לי גיטא מן בעלי וכתבון לבי דינא דמדה"י ומשוי ליה תו בעל לההוא שליח שליח לקבלה וכתב גיטא ויהיב ליה אם לבתר דנפיל גיטא לידא דשליח אם נקרע או נשרף מיגרשא הדא עגונה עכ"ל ור"ל שמבקשת ב"ד שבמקום זה שיודיעו לב"ד שבמקום הבעל שהיא עושה את פלוני שליח לקבלה ועשו כן והבעל מסרו לאותו פלוני בתורת שליחות לקבלה מתגרשת בקבלתו הרי מפורש דע"פ כתב ביכולתה לעשות שליח לקבלה וכ"ש שליח להולכה בכתב אלא וודאי דהגאון מיירי שלא הודיע להשליח וכמ"ש (וזה דוחק לומר דזה הדין שכתב בה"ג הוא אליבא דרבנן דהשתא):

55. And this is what the Gaon wrote, that a Cuthean (Samaritan) should not be involved at all, and if he gave it into her hand or the hand of her Jewish agent, this is all in general terms. However, when he informed the Jew that he was making him an agent to deliver it to his wife, certainly the Gaon agrees. And there is clear proof for this, for in the Halachot Gedolot it is written after this as follows: "And an agunah (a woman whose husband is missing) who comes to the court and says, 'Be witnesses for me that so-and-so who is overseas I made an agent to receive my get from my husband,' and the court overseas writes this down and makes that person an agent to receive the get, and the husband gives it to him. If after the get falls into the agent's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

hand, it is torn or burned, this agunah is divorced." This means that she requests the court in her location to inform the court in the husband's location that she made so-and-so her agent to receive the get, and they do so, and the husband gives it to that person as an agent to receive it, she is divorced by his receipt. It is explicitly stated that through writing she can make an agent to receive the get, and certainly an agent to deliver it through writing. Therefore, certainly the Gaon is referring to a situation where she did not inform the agent, as he wrote (and it is strained to say that this law written by the Halachot Gedolot is according to the Sages, who now say otherwise).

נו. וזה שתמה הר"ן ז"ל מה עניין דר"א לכאן לפי דברינו ולפמ"ש המרדכי דבריהם מדוקדקים מאד דהנה במשנה דכל השטרות העולים בערכאות אע"פ שהחתומים כותים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ור"ש מכשיר גם באלו ופירשו בגמ' דר"ש ס"ל כר"א וגם הת"ק ס"ל כר"א אלא דפליגי בשמות מובהקין (ט':) ופירש"י דת"ק פוסל מדרבנן גם בעידי מסירה דילמא אתו למסמך על עידי החתימה ור"ש ס"ל דכיון שהם שמות מובהקין ידעי כ"ע דכותים הם ולא אתו למסמך עלייהו ע"ש וזה הוא דברי רבנן דהשתא דוודאי לכתחלה לא מנסבינן לה דכותי לאו בן כריתות היא ולפי פשטות דברי הבעל שצוה להכותי למוסרו לישראל וימסרנו לאשתו נראה דעושה הכותי לשליח ואינו בן כריתות ואינו ראוי לשליחות ומ"מ לא מוציאין אותה אם נשאת דכמו שר"ש אמר בחותמין כותים דכשר משום דבשמות מובהקים לא אתו למטעי ולסמוך עליהם ולא אתו להתיר בלא ע"מ ולכן אפילו לרבנן דר"ש סמכינן דלא תצא משום דכולם יודעים שאין הכותי ראוי לשליחות גט ומסתמא היתה כוונת הבעל שהישראל יהיה שלוחו והכותי מעשה קוף בעלמא קעביד כמ"ש הרא"ש וזהו ממש דברי המרדכי שהבאנו:

56. And this is what the Ran, of blessed memory, questioned: What is the relevance of Rabbi Eliezer here? According to our explanation and as the Mordechai wrote, their words are very precise. Behold, in the Mishnah regarding all documents processed by non-Jewish courts, even if the signatories are non-Jews, they are valid, except for bills of divorce (Gittin) and emancipation of slaves, where Rabbi Shimon even permits these. The Gemara explains that Rabbi Shimon holds like Rabbi Eliezer, and even the Tanna Kamma holds like Rabbi Eliezer, but they argue regarding well-known names (9:). Rashi explains that the Tanna Kamma disqualifies rabbinically even with delivery witnesses because they might come to rely on the signing witnesses, while Rabbi Shimon holds that since they are well-known names, everyone knows they are non-Jews and will not rely on them. This is the opinion of the Rabbis now, as certainly, initially, we do not marry her off because a non-Jew is not eligible for severance (divorce). And according to the simple meaning of the husband's instruction to the non-Jew to deliver it to an Israelite who will then deliver it to his wife, it appears that the non-Jew is acting as an agent, but he is not eligible for severance and unfit for agency. Nevertheless, we do not force her to leave if she married, because just as Rabbi Shimon said with non-Jewish signatories that it is valid since with well-known names people will not err and rely on them, and they will not permit without proper intent, therefore even according to the Rabbis of Rabbi Shimon, we rely that she should not leave because everyone knows that the non-Jew is unfit for delivering a get, and presumably the husband's intention was that the Israelite would be his agent, and the non-Jew is merely performing a superficial act, as the Rosh wrote. This is precisely the words of the Mordechai that we brought.

נז. ויש רוצים להביא ראיה דאסור לשלוח ע"י כותי מירושלמי (פ"ג ה"ג) במשנה דהמביא גט ואבד ממנו אם מצאו לאלתר כשר ומפרש כל שלא עבר אדם שם ומבעיא ליה כשעבר כותי מהו ומייתי שם דכשר ע"ש אלמא דלא חיישינן שכותי יוליך גט ואין זה ראיה כלל דוודאי רוב גיטין שולחים ע"י ישראל וכיון שבשם הוא חששא רחוקה שניחוש שגט הנמצא הוא של אחר ששמו כשמו ושמה כשמה ולכן לחשוש למיעוטא בחשש רחוק כזה וודאי דאין לחוש ועוד דבאמת הירושלמי דחי לה דמטעם אחר כשר ואדרבה יש מהפוסקים שתפסו דמסקנת הירושלמי דגם בעבר כותי פסול (ב"ח בסי' קל"ב) וכמו שבארנו בסי' קל"ב סעיף י"א ע"ש ועמ"ש שם סעיף י"ג:

57. There are those who want to bring proof that it is forbidden to send [a Get] through a non-Jew from the Jerusalem Talmud (Chapter 3, Halacha 3) in the Mishnah which discusses one who brings a Get and it was lost. If it was found immediately, it is valid, and it explains that this is only if no person passed there. It questions what the law is if a non-Jew passed by, and it concludes there that it is valid. This implies that we are not concerned that a non-Jew would deliver the Get. However, this is not a proof at all, for certainly most Gittin are sent through a Jew. Since in that case it is a remote concern that we should worry that the found Get belongs to another whose name is the same as his and her name is the same as hers, therefore, to be concerned for a minority in such a remote concern, surely there is no need to be concerned. Moreover, indeed the Jerusalem Talmud rejects this, and it is valid for another reason. On the contrary, there are those among the decisors who hold that the conclusion of the Jerusalem Talmud is that even if a non-Jew passed, it is invalid (Beit Yosef in Siman 132), as we explained in Siman 132, Section 11, see there and what we wrote in Section 13.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נח. ויש רוצים לחשוש בזה מטעם דזהו כטלי גיטך מע"ג קרקע ואין זה אלא דברי תימה דפסול זה אינו אלא כשהאשה נוטלת מהקרקע משום דקרא כתיב ונתן בידה ולא שתטול מעצמה כמ"ש הרמב"ם בפ"א ונתבאר בסי' קל"ט אבל שלוחו שמוסר לידה מה איכפת לנו מאין נוטלו הא שלוחו כמותו והוה כמו שהוא בעצמו נוטלו ונתנו לידה ואמת שבתשב"ץ הוזכרה סברא זו אבל אח"כ דחאה מטעמים אחרים (ע"ש ח"ג סי' שכ"ו) ויש ראיות רבות לזה וא"צ לבאר כי מובן מאליו שאין זה בגדר טלי מע"ג קרקע כלל (וכ"כ הפ"ת):

58. And there are those who wish to be stringent in this matter, reasoning that this is akin to "Take your get from the ground." This is only a surprising statement, as this invalidation only applies when the woman takes it from the ground herself, because the verse states "and he shall place it in her hand" and not that she should take it herself, as Maimonides wrote in Chapter 1 and as clarified in Siman 139. But if his agent hands it to her, what difference does it make from where he takes it? His agent is like him, and it is as if he himself took it and placed it in her hand. Indeed, although this reasoning is mentioned in Tashbetz, it was later rejected for other reasons (see there, Part 3, Siman 326). There are many proofs to this, and it does not need to be explained, as it is self-evident that this is not in the category of "Take it from the ground" at all (and so writes the Pitchei Teshuvah).

נט. והנה למעשה ר"ת והרא"ש התירו להדיא וגם הרשב"א והר"ן והמ"מ שהביאו דברי בה"ג לפי פירושינו אין זה עניין כלל לדין זה שייחד בכתבו פלוני שבמקום פלוני לשליח ואף בלא זה הלא מסקנת הבה"ג דאם נשאת לא תצא והמרדכי בשם ראבי"ה התירו להדיא כמ"ש והטור והב"י והרדב"ז והתשב"ץ וכן היש"ש ספ"ב התירו כולם בפה אחד והרדב"ז והתשב"ץ עשו מעשה כמבואר בתשובותיהם ורק רבינו הרמ"א כתב שיש חולקין וס"ל דאין למנות ע"י כתב וכוונתו לדברי הבה"ג ולפמ"ש אינו עניין כלל לזה ומה שתפס בדברי הגאונים דטעמם היה מפני שאין למנות שליח ע"י כתב הא הבאנו מבה"ג עצמו שהתיר ע"י כתב בשליח לקבלה ואיזה הפרש יש בין שליח קבלה להולכה ואדרבה מצד הסברא שליח קבלה יותר חמור כמו בעניין השליחות עצמו דלהרמב"ם בהולכה א"צ עדים ובקבלה צריך ואם מטעם טלי גיטך מע"ג קרקע כבר דחינו טעם זה:

59. Here is the translation of the provided passage from the Aruch Hashulchan: And indeed, in practice, Rabbeinu Tam and the Rosh explicitly permitted it, as well as the Rashba, the Ran, and the Maimonides, who brought the words of the Ba'al HaMaor according to our interpretation. This has no relevance at all to this law that specifies in writing a particular person in a particular place as the agent. And even without this, the conclusion of the Ba'al HaMaor is that if she marries, she does not need to leave. Mordechai in the name of the Ra'avyah explicitly permitted it, as did the Tur, Beit Yosef, Radbaz, and Tashbetz, and similarly the Yam Shel Shlomo in the second chapter permitted it unanimously. The Radbaz and Tashbetz acted as such, as is clear from their responsa. Only our Rabbi, the Rema, wrote that there are those who disagree and hold that one should not appoint through writing. His intention is towards the words of the Ba'al HaMaor, and according to what we have written, it is not relevant at all. And what he grasped from the words of the Geonim, that their reason was because one should not appoint an agent through writing, we have brought from the Ba'al HaMaor himself that he permitted through writing for an agent to receive, and what difference is there between an agent to receive and an agent to deliver? On the contrary, logically, an agent to receive is more stringent, as in the matter of agency itself, according to the Rambam, for delivery, witnesses are not needed, and for receiving, they are required. And if the reason is because "take your get from the ground," we have already refuted this reason.

ס. ועוד איך אפשר לומר שלא יועיל שליחות ע"פ כתב חדא דכתיבה הוה כדיבור כדמוכח בש"ס גיטין (ע"א.) ובתוס' שם ואף לכתיבת הגט מהני בכתב לכמה פוסקים ואף למי שאסרו בכתיבת גט ע"פ כתב לאו מטעם שליחות דלכמה פוסקים א"צ שליחות בכתיבה אלא חומרא בעלמא היא כמו שבארנו בסי' ק"ך סעיף ס"ד ע"ש והרי בשליחות מוכח דא"צ כלל לשמוע מפיו אלא כיון שידענו דניחא ליה נעשה שלוחו דהא קיי"ל זכין לאדם שלא בפניו וזכייה לרוב הפוסקים הוא מטעם שליחות ובגט גופה איבעיא להו לחז"ל (ספט"ו דיבמות) המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו והספק הוא אם הוא זכות או חוב ע"ש אלמא דבזכות יכול לזכות בעדה מטעם שליחות אף שלא דיברה ולא כתבה וכ"ש דבכתב מהני:

60. Furthermore, how is it possible to say that agency through writing does not work? Firstly, writing is considered like speech, as demonstrated in the Talmud Gittin (71a) and in Tosafot there. And even for the writing of a get (divorce document), writing is effective according to several authorities. And even for those who prohibit writing a get through written instruction, it is not because of the concept of agency, because according to several authorities, agency is not needed for writing; rather, it is merely a stringency, as we explained in Siman 120, Se'if 4, see there. And it is evident in the case of agency that it is not necessary at all to hear directly from his mouth, but as long as we know that he agrees, he becomes his agent, for we hold that one can benefit a person in his absence, and benefiting, according to most authorities, is considered agency. And concerning a get itself, the Sages were uncertain (Yevamot Chapter 16) if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one can grant a get to his wife in the presence of a yavam (levirate brother). The question is whether it is considered a benefit or a detriment, see there. Therefore, it is clear that one can benefit her through agency even without her speaking or writing, and all the more so, writing is effective.

סא. ועוד כיון דבגמ' מפורש שיכולים לעשות שליח בהולכת הגט בין בפניו בין שלא בפניו (ל'.) איך אפשר לאסור דבר המפורש בגמ' להיתר ולכן נ"ל דדעת רבינו הרמ"א כן הוא כיון שבגיטין מחמרינן בכמה דברים נוסף על עיקר הדין אין לנו להתיר דבר שלא נמצא בגמ' מפורש וזה שהבאנו דהגמ' פסקה בין בפניו בין שלא בפניו שם מיירי בב"ד ע"ש וכח ב"ד יפה שלא יהיה ביכולת לכפור ולומר מזוייף הוא וזה שכתב שאין למנות שליח הולכה בכתב זהו בכת"י עצמו בלא קיום ב"ד דאח"כ יכפור ויאמר לא כתבתי ומזוייף הוא ועוד ביכולתו לומר מתעסק בעלמא הוא וכסברא זו איתא בירושלמי פ"א דתרומות הלכה א' ע"ש אבל ע"י ב"ד שפיר מודה שביכולת לעשות שליח בכתב:

61. Furthermore, since it is explicitly stated in the Gemara that one can appoint an agent to deliver the get (divorce document) whether in his presence or not (30a), how can it be prohibited to do something that is explicitly permitted in the Gemara? Therefore, it seems to me that the opinion of our master, the Rema, is as follows: since in matters of divorce, we are stringent in several aspects beyond the fundamental law, we should not permit something that is not explicitly found in the Gemara. And what we have brought from the Gemara, that it ruled whether in his presence or not, refers to when it is done in a court, as there is a strong authority of the court so that it will not be possible to deny and claim it is forged. And what he wrote, that one should not appoint an agent for delivery in writing, refers to his own handwriting without the authentication of a court, because afterward, he could deny and say he did not write it and it is forged. Furthermore, he could claim it was done in jest. This reasoning is also found in the Jerusalem Talmud, Tractate Terumot, Chapter 1, Halacha 1. But through a court, he indeed agrees that it is possible to appoint an agent in writing.

סב. ועוד כתב שלא ראיתי נוהגין כך עכ"ל ובוודאי כן הוא דהרי ביכולת לעשות שליח ישראל אמנם גם בדור שלפנינו שבעוה"ר נתפזרו עמב"י מקצה העולם ועד קצהו ומעבר לים הגדול וכמעט הוא מהנמנעות לשלוח שליח להולכה למקום האשה ומפני שראו חכמי הדור שישארו בנות ישראל עגונות התירו לשלוח גט ע"י הבי דואר ועכשיו בימינו אלה הוא מנהג פשוט בכל תפוצות ישראל בלי שום פוצה פה ומצפצף וכך הוא המנהג שמקודם כותבים הב"ד שבמקום האשה להב"ד שבמקום האיש שיקראו להאיש ויסדרו לו גט כד"ת ושימנה את פב"פ שבמקום האשה לשליח להולכה שימסור הגט לאשתו פב"פ ואומר בפני ב"ד קודם כתיבת הגט וגם אח"כ הנני ממנה את פלוני בן פלוני שבמקום פלוני לשליח להולכה למסור גט לאשתי פלונית בת פלוני ותהא ידו כידי וכו' והנני נותן לו רשות לעשות שליח במקומו וכו' ואומר זה בפני שני עדים וכותבים הרשאה שבפני שני העדים מינה פלוני בן פלוני שליח להולכה את פב"פ וכו' כפי נוסח הרשאה שיתבאר אלא שבמקום שכתוב בהרשאה מסר פב"פ גט כריתות לפב"פ צריך לכתוב מינה שהרי אינו מוסר הגט לידו וחותמים עידי ההרשאה והב"ד מקיימים אותם וממילא דכיון שזה השליח אינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ צריך הגט להתקיים בחותמיו וצריכים הב"ד שבמקום האשה להכיר חתימת ידי הב"ד שבמקום האיש וזהו התועלת מה שכתבנו שמקודם יכתובו הב"ד שבמקום האשה להב"ד שבמקום האיש כדי שהב"ד יענו להם מקודם על מכתבם ויודיעו להם שיעשו כן והמכתב הזה יגיע להב"ד שבמקום האשה קודם שיגיע הגט וההרשאה לידם וממילא שאח"כ יכירו חת"י הב"ד כשידמו קיומם שעל ההרשאה לחתימתם שבמכתבם וזהו קיום גמור שאין בו חשש זיוף וישלח הבעל את הגט וההרשאה ליד השליח שבמקום האשה ויכתובו סימנים מובהקים על הגט כמו נקב בצד אות פלוני ובשם ימסור השליח ליד האשה בפני ב"ד של שלשה ובפני עדים כפי שיתבאר בסדר הגט סי' קנ"ד אך כמה שאלות המבואר בשם אינו שייך לשאול כיון שהשליח לא ראה כתיבת הגט והחתימות והרב המסדר יבין את כל השייך לשאול ושאינו שייך כי קשה לפרוט הכל בכתב:

62. And further he wrote, "I have not seen this practice," end quote. And certainly, it is so, for it is possible to appoint a Jewish agent. However, even in the previous generation, when, due to our numerous sins, the Jewish people were scattered from one end of the world to the other and across the great sea, it was almost impossible to send an agent to deliver the document to the place where the woman is. And because the sages of the generation saw that Jewish daughters would remain agunot (chained women), they permitted sending a get (divorce document) via the post. And now, in our days, this is a simple practice in all Jewish communities without any objection. And the practice is as follows: First, the Beit Din (Jewish court) in the place of the woman writes to the Beit Din in the place of the man to summon the man and arrange for him a get according to Jewish law, and to appoint a specific person in the place of the woman as an agent to deliver the get to his wife. The man declares before the Beit Din before writing the get, and also afterward, "I hereby appoint so-and-so, son of so-and-so, from such-and-such place as an agent to deliver the get to my wife, so-and-so, daughter of so-and-so, and his hand shall be like my hand, etc. And I give him permission to appoint an agent in his place, etc." And he says this before two witnesses. They write the authorization that before two witnesses, he appointed so-and-so, son of so-and-so, as an agent to deliver it, etc., according to the format of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

authorization that will be explained. But instead of writing in the authorization "so-and-so delivered the get of separation to so-and-so," it should write "appointed," since he is not delivering the get into his hand. The witnesses of the authorization sign, and the Beit Din certifies them. Consequently, since this agent cannot say "it was written and signed in my presence," the get must be validated by its witnesses, and the Beit Din in the place of the woman must recognize the signatures of the Beit Din in the place of the man. This is the benefit of what we wrote: first, the Beit Din in the place of the woman writes to the Beit Din in the place of the man so that they respond to their letter beforehand and inform them that they will do so. This letter will reach the Beit Din in the place of the woman before the get and the authorization arrive, and consequently, afterward, they will recognize the signatures of the Beit Din when they compare their certification on the authorization to their signatures in their letter. This is a complete validation without concern of forgery. The husband will send the get and the authorization to the agent in the place of the woman, and they will write distinct signs on the get, like a hole near a particular letter, and thus the agent will deliver it to the woman in the presence of a Beit Din of three and witnesses, as will be explained in the order of the get, Siman 154. However, many questions that are explained in the name are not relevant to ask since the agent did not see the writing of the get and the signatures. The rabbi arranging the matter will understand all that is relevant to ask and what is not, as it is difficult to specify everything in writing.

סג. ודע שראיתי מי שכתב שטוב יותר שהבעל יעשה שליח במקום הכתיבה כדרך כל השלוחים שימסור גט לאשתו ושיוליך אותו למקומה ולמסור לה ונותן לו רשות לעשות שליח ושליח שליח כדרך כל השליחות ואח"כ יעשה זה השליח את האיש שבמקום האשה לשלוחו במקומו ונרויח בזה שהשליח הראשון כשיעשה בפני ב"ד שבמקום האיש את פלוני שבמקום האשה לשליח במקומו יוכל להגיד בפני נכתב ובפני נחתם והוא ימנה את הפלוני לשליח שלא בפניו ולא יצטרך מדינא לומר בפ"נ ובפ"נ אלא יאמר שליח ב"ד אני ויכתבו ההרשאה השנייה כדרך שכותבין משליח ראשון לשליח שני ויכתבו בשם ג"כ שמינה שליח זה במקומו לשליח את פב"פ שבמקום האשה:

63. And know that I have seen someone write that it is better for the husband to appoint an agent at the place of writing [the get, the Jewish bill of divorce] in the manner of all agents, so that the agent will deliver the get to his wife, bring it to her location, and hand it over to her. He grants him permission to appoint an agent and for that agent to appoint another agent, in the manner of all agency. Afterwards, this agent will appoint the man who is in the place of the wife as his agent in his place. By doing this, we gain the benefit that the first agent, when he appoints in front of a court in the place of the husband the man who is in the place of the wife as his agent, will be able to say "It was written and signed before me," and he will appoint the man as an agent not in his presence. He will not need, according to the law, to say "It was written and signed before me," but rather he will say, "I am an agent of the court," and they will write the second authorization in the manner in which they write from the first agent to the second agent, and they will also write that he appointed this agent in his place to appoint so-and-so who is in the place of the wife as an agent.

סד. ולא נהירא לי כלל וכלל דכיון שהבעל יודע בבירור וגם השליח שלו יודע שאין בדעתו כלל להוליך הגט למקום האשה ולמוסרו לה אין לך מיחזי כשיקרא יותר מזה ואין זה אלא כהערמה בעלמא והרי אף בדיני ממונות אזלינן בתר אומדנא דמוכח כמ"ש בח"מ סי' רמ"ו כ"ש בגט כשיש אומדנא דמוכח שמה שמדבר לא גמר בלבו ואין רצונו בזה כלל וגם לא ביכולתו ליסע למקום האשה ואיך נסמוך בגט על פטפוטי דברים שמדבר בפיו ואין דעתו כלל לעשות מה שמדבר בפיו שיעשה ואין זה כדברים שבלב שאינם דברים דזהו כשלא נודע דעתו לכל אבל כשנודע דעתו בשעת מעשה אין זה דברים שבלב (כ"כ התוס' רפ"ד) ועוד דכל שיש לנו לדעת דעתו מעצמינו גם בלא גילוי דעתו לא הוי כדברים שבלב (שם) וכאן הכל יודעין שאין דעתו כלל לילך לעבר לים או לדרך רחוקה כזו וזה דקיי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא זהו לעניין הבעל לעניין ביטול ולא לגבי שליח ועוד דזה אינו כגילוי דעת אלא כדבר מפורש הידוע לכל ודבר הגלוי לכל הוה כמו שיש עדים על זה (ב"ש סי' כ"ו סק"א) ועוד דבשבועה דתלתה התורה בביטוי שפתים ועכ"ז אמרו חז"ל (שבועות כ"ו:) דכשלבו סותר את פיו כגון נשבע שלא לאכול פת חטים ובלבו היה לשעורים אין השבועה חלה כלל וכמ"ש ביו"ד סי' ר"י וכ"ש בשליחות דאנן סהדי שבלבו אין רצונו כלל לילך למרחוק למקום אשתו שאין דבריו מה שמדבר בפיו נחשב כלל ועוד דתנן בתרומות (פ"ג מ"ח) המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה וכו' לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שוין דכתיב מוצא שפתיך תשמר וכתיב כל נדיב לב הא כיצד בעינן גומר בלבו ומוציא בשפתיו (הרע"ב) ובנדון דידן ג"כ פשיטא שצריך שיהא גומר בלבו מה שאומר דאל"כ איזו שליחות הוא זה והרי אנן סהדי שלא גמר בלבו כלל ולכן אין לעשות כזה רק הבעל ימנה שליח שבמקום האשה וא"צ כאן אמירת בפ"נ ובפ"נ כיון שיש הרשאה מקויימת והב"ד שבמקום האשה יכירו חת"י הב"ד המקיימים את ההרשאה ע"פ חלופי מכתבים קודם שישלחו את הגט כמו שבארנו בס"ד (אך המנהג ע"י שני שלוחים):

64. It is not clear to me at all, because since the husband knows for certain, and also his agent knows, that he has no intention whatsoever to deliver the get to the wife's location and to hand it over to her, there is nothing that appears more deceitful than

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this. This is merely a subterfuge. Even in monetary laws, we follow an evident assessment, as it is written in Choshen Mishpat, Siman 246. All the more so with a get, when there is an evident assessment that what he is saying he has not resolved in his heart, and he has no intention at all in this matter, and he also does not have the ability to travel to the wife's location. How can we rely on the idle words he speaks with his mouth when he has no intention at all to do what he says he will do? This is not like unspoken thoughts that are not considered, which is when his intention is unknown to all. But when his intention is known at the time of the act, this is not unspoken thoughts (so wrote the Tosafot, beginning of Chapter 4). Additionally, whenever we can know his intention from ourselves, even without his revealing his intention, it is not considered unspoken thoughts (there). Here, everyone knows that he has no intention at all to go across the sea or on such a long journey. And the rule that revealed intentions in a get are not significant is regarding the husband in the matter of cancellation, not regarding the agent. This is not a revealed intention but rather an explicit matter known to all, and something known to all is like having witnesses about it (Beit Shmuel, Siman 26, S.K. 1). Additionally, regarding an oath, which the Torah ties to the expression of the lips, nevertheless, our sages have said (Shevuot 26b) that if his heart contradicts his mouth, such as if he swore not to eat wheat bread but intended barley bread, the oath does not take effect at all, as it is written in Yoreh De'ah, Siman 210. All the more so with an agency, where we are witnesses that he has no intention at all to travel far to the place of his wife, his words spoken with his mouth are not considered at all. Additionally, it is taught in Terumot (Chapter 3, Mishnah 8) that if one intended to say "Terumah" but said "Ma'aser," or intended to say "Ma'aser" but said "Terumah," he has said nothing until his mouth and heart are aligned, as it is written, "You shall observe the utterance of your lips," and it is also written, "Every generous-hearted person," which requires resolving in the heart and expressing with the lips (Raavad). In our case, it is also clear that he must resolve in his heart what he says, otherwise, what kind of agency is this? And we are witnesses that he has not resolved in his heart at all. Therefore, such a practice should not be done; rather, the husband should appoint an agent at the wife's location, and there is no need here to say "in front of me" because there is an authorized power of attorney, and the court in the wife's location will recognize the signatures of the court that authorized the power of attorney through correspondence before sending the get, as we have explained with God's help (but the custom is through two agents).

סה. הכל כשרים לשליחות הגט אחד האיש ואחד האשה בין להולכה בין לקבלה ואע"ג דאיש אינו בקבלת גט ואשה אינה בנתינת גט מ"מ הא האיש מקבל גט לבתו הקטנה דכשם שזכתה לו התורה לקבל כסף קדושיה כמו כן מקבל גיטה מאירוסין והאשה ג"כ לפעמים שולח הבעל גיטה על ידה ואומר לה הוה שלוחי להולכה עד ב"ד שבמקום פלוני והם יעמידו לך שליח למסור לך גט זה כמו שיתבאר בסי' קמ"ב ונמצא דגם איש שייך בקבלת גט ואשה בהולכת גט (ר"פ התקבל) ואם אשתו מקבלת גט בעד צרתה עמ"ש בס"ס קל"ו:

65. All are eligible to act as an agent for the delivery of a get (divorce document), whether a man or a woman, whether for its delivery or receipt. And even though a man is not involved in the receipt of a get and a woman is not involved in the giving of a get, nevertheless, a man can receive a get for his minor daughter, for just as the Torah granted him the right to receive her betrothal money, so too he can receive her get from betrothal. Additionally, a woman can sometimes be sent by her husband with her own get, and he tells her, "Be my agent to deliver this to the court in such and such a place, and they will appoint an agent to deliver this get to you," as will be explained in Siman 142. Thus, it is found that a man can also be involved in the receipt of a get and a woman in the delivery of a get (beginning of Perek HaMekabel). And if a man's wife receives the get on behalf of her co-wife, see what is written at the end of Siman 136.

סו. ואלו הן הפסולים בשליחות גט בין להולכה בין לקבלה חרש שוטה וקטן וכותי ועבד וכן סומא פסול להביא גט במקום שצריך לומר בפ"נ דהא אינו יכול לראות הכתיבה והחתימות ואיך יאמר בפני נכתב ובפ"נ ויתבאר בסי' קמ"ב וטעם אלו הפסולים מפני שאינן בני שליחות כמ"ש בח"מ סי' קפ"ב ועבד אף שראוי לשליחות בשארי דברים שהרי חייב במצות כאשה והוא בן ברית כמ"ש שם מ"מ לעניין גיטין וקדושין אינו יכול להיות שליח לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין (כ"ג:) שאין קדושין תופסין בו וזה שמתגרשת ע"י עבד שלה כמ"ש בסי' קל"ט זהו לאו מתורת שליחות אלא מתורת חצר (תוס' שם):

66. The following are disqualified from delivering a get (divorce document), whether for bringing it or for receiving it: a deaf-mute, an imbecile, a minor, a Samaritan, and a slave. Similarly, a blind person is disqualified from bringing a get in a place where it is necessary to say "It was written and signed in my presence," because he cannot see the writing and the signatures, and how can he say "It was written and signed in my presence"? This will be explained in Siman 142. The reason these individuals are disqualified is because they are not capable of acting as agents, as it is written in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Choshen Mishpat Siman 182. Although a slave is fit to act as an agent in other matters, since he is obligated in mitzvot like a woman and is a member of the covenant, as stated there, nevertheless, regarding gittin (divorce documents) and kiddushin (marriage), he cannot be an agent because he is not subject to the laws of gittin and kiddushin (Gittin 23b), as kiddushin does not take effect on him. The case where a woman is divorced through her own slave, as stated in Siman 139, is not due to the agency of the slave but rather due to the principle of "her courtyard" (Tosafot there).

סז. ודע דדעת רוב הפוסקים דעבד פסול בין להולכה בין לקבלה אבל יש מרבותינו דס"ל דאינו פסול רק לקבלה ולא להולכה דכיון דישנו בתורת שליחות ופסולו הוא רק מפני שאינו בתורת גיטין אינו פסול רק בקבלה לפי שע"י קבלתו נתגרשה אבל להולכה אינו אלא כשליח דעלמא והרי ישנו בתורת שליחות (דעת ר"י מג"ש כמ"ש הר"ן והה"מ פ"ו) ואע"ג דגם מסוגית הש"ס שם לכאורה משמע כן ע"ש מ"מ לא קיי"ל כן והיא דעה יחידאה וגם בירושלמי (ספ"ב) מבואר כדעה ראשונה ומ"מ למעשה יש להחמיר והוה ספק גירושין (ב"י) וכן משמע בש"ע סעיף ל"א שכתב ויש מי שאומר שאם העבד הוא שליח הולכה הוי ספק עכ"ל דכן פסק הרשב"א לחוש לדעה המכשרת ולכן נפסלת מן הכהונה ואם קבלה קדושין מאחר צריכה ממנו גט:

67. And know that according to most of the authorities, a slave is disqualified both from conveying and receiving [a get, a Jewish bill of divorce]. However, there are some of our Rabbis who hold that a slave is only disqualified from receiving [the get] but not from conveying it. Since he is capable of acting as an agent and his disqualification is only because he is not included in the laws of divorce, he is only disqualified from receiving it because through his receipt the woman becomes divorced. But for conveying it, he is merely like any other agent, and he is indeed capable of being an agent (this is the opinion of Rabbi Yitzchak of Vienna as mentioned by the Ran and the Maggid Mishneh in chapter 6). And although from the Talmudic discussion there it seems to imply this way, nevertheless, we do not rule this way, and it is considered a singular opinion. Also, in the Jerusalem Talmud (chapter 2), it is explained according to the first opinion. Nevertheless, in practice, one should be stringent and consider it a doubtful divorce (Beit Yosef). This is also implied in the Shulchan Aruch, section 31, which states that there is an opinion that if the slave is an agent for conveying, it is considered doubtful. Thus ruled the Rashba to be concerned for the opinion that validates it, and therefore [the woman] is disqualified from marrying a Kohen. If she accepted betrothal from another man, she would require a get from him.

סח. בסי' י"ז נתבאר שיש חמש נשים שאין נאמנות לומר מת בעלה מפני שחשדינן להו שמפני שנאתן משקרות כדי לקלקלה ואלו הן חמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה וכן אין נאמנות להביא את גיטה מפני שאולי כוונתן לקלקלה שיבא הבעל ויערער ובין כך תנשא ותצא מזה ומזה בד"א במקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אבל במקום שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ ביכולתן להביא גיטה דכיון שאחר אמירת בפ"נ ובפ"נ אין הבעל נאמן לערער כמ"ש בסי' קמ"ב א"א לומר שכוונתן לקלקלה דלא תתקלקל עוד (גמ' שם) ושם יתבאר עוד בזה בס"ד וצרתה אם נעשית שליח לקבלה עמ"ש בסעיף ס"ה (עתוס' גיטין ע"ז: ד"ה ידה):

68. In section 17, it is explained that there are five women who are not trusted to say that her husband has died because we suspect that they might lie due to hatred in order to cause her harm. These women are: her mother-in-law, her mother-in-law's daughter, her co-wife, her yevamah (sister-in-law through levirate marriage), and her husband's daughter. Similarly, they are not trusted to bring her divorce document because they might intend to harm her by having the husband come and contest it, and meanwhile, she would marry and then have to leave both this one and that one. When is this said? In a place where it is not necessary to say "in front of me it was written and in front of me it was signed." But in a place where it is required to say "in front of me it was written and in front of me it was signed," they are able to bring her divorce document, because after the statement "in front of me it was written and in front of me it was signed," the husband is not believed to contest it, as stated in section 142. Therefore, it cannot be said that their intention is to harm her, as she will not be harmed further (Gemara there). This will be further explained there with God's help. If her co-wife is made an agent to receive it, refer to what is written in section 65 (Tosafot Gittin 77b s.v. yadah).

סט. וכן כל הקרובים כשרים לשליחות הגט בין להולכה בין לקבלה דשליח אינו עד ושלוחו כגופו וכן שלוחה וא"כ איזה הפרש יש בין קרוב לרחוק ורבינו הרמ"א כתב בסעיף ל"ג וז"ל ויש מי שכתב שבמקום שאפשר לכתחלה לא יהא השליח קרוב לאיש ולא לאשה ולא לדיינים שנותנים הגט לפניהם עכ"ל ואין נוהגים עתה ליזהר בזה לפי שיש בזה לפעמים תקנת עגונות כשאינה יכולה ליתן שכר שליחות כראוי מתנדב אחד מקרוביה להיות שליח כאשר כן אירע כמה פעמים אבל במקום שאין עיכוב מטעם דרירא דממונא וודאי מצוה לשמוע דברי רבינו הרמ"א אם אפשר בכך:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

69. And similarly, all relatives are fit to be agents for a get (divorce document) whether for delivering it or for receiving it, as an agent is not a witness and an agent is like the person themselves. Similarly, a female agent [is permissible]. Therefore, what difference is there between a close relative and a distant one? And our teacher, the Rema, wrote in section 33 as follows: "There is an opinion that where possible, initially the agent should not be a relative of either the man or the woman, nor of the judges before whom the get is given." And the custom now is not to be stringent in this matter, because sometimes it is a benefit for agunot (women unable to remarry) when she cannot properly pay the fee for the agency, one of her relatives volunteers to be the agent, as has happened several times. However, in a situation where there is no impediment due to financial reasons, it is certainly a mitzvah to heed the words of our teacher, the Rema, if possible.

ע. והפסולים לעדות מחמת רשעתם כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ו דין ז' דהפסולים מדברי סופרים בעבירה כשרין לשליחות הגט אבל הפסולין בעבירה מדברי תורה פסולין להבאת הגט ואם הביאו ה"ז פסול בד"א כשנתקיים הגט בחותמיו אבל אם לא נסמך בו אלא על דברי פסול בעבירה מן התורה אינו גט עכ"ל ותמהו עליו כל הראשונים דאם נתקיים בחותמיו ולא הוצרך לומר בפ"נ ובפ"נ למה פסול כשהביא את הגט וכן אפילו כשסמכו עליו למה אינו גט כלל ודיו שלא תנשא עליו לפי שאינו נאמן באמירתו אבל איך נאמר דהוא גט בטל והרי אינו אלא ספק שמא משקר ואין ביכולת לסמוך עליו אבל שמא יתקיים בחותמיו ויהיה כשר (רשב"א ה':) ופירשו המפרשים (הה"מ והכ"מ) דגם כוונתו דכל זמן שלא נתקיים אינו גט כלל ומ"מ אם קבלה קדושין מאחר צריכה גט ואמנם מלשונו לא משמע כן (ב"ש סקמ"ו) ולכן דעת רוב הפוסקים דבנתקיים בחותמיו הוא כשר לגמרי דמה איכפת לן אם הוא רשע הא בן ברית הוא וכשר לשליחות וכשלא נתקיים הוה ספק גירושין דחיישינן לזיוף ואם קבלה קדושין מאחר צריכה ממנו גט (שם):

70. And regarding those disqualified from testimony due to their wickedness, the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 6, Law 7, that those disqualified by rabbinic decree due to transgression are fit for delivering a get (divorce document), but those disqualified by Torah law due to transgression are unfit for delivering the get. If they do deliver it, it is invalid. This applies when the get has been validated by its signatures, but if the validation relies solely on the testimony of someone disqualified by Torah law, it is not considered a valid get. And all the early authorities were astonished by this position: if the get is validated by its signatures and there is no need for the bearer to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," why should it be invalid if the wicked person delivered the get? Moreover, even if the validation relies on such a person, why should it not be considered a get at all? It should suffice that the woman cannot remarry based on his statement, but how can it be said that the get is entirely nullified? After all, it is merely a doubt whether he is lying, and it might be validated by its signatures and be kosher (Rashba 5:). The commentators (Hagahot Maimoniyot and Kesef Mishneh) explained that the intention is that as long as it has not been validated, it is not a get at all. Nonetheless, if she accepted betrothal from another, she would need a get. However, from his wording, it does not seem so (Beit Shmuel 146), and therefore, the opinion of most of the decisors is that if it is validated by its signatures, it is entirely kosher. What difference does it make if he is wicked? After all, he is a member of the covenant and fit for delivering the get. When it is not validated, it is a doubtful divorce, and we are concerned about forgery. If she accepted betrothal from another, she would need a get from him (ibid.).

עא. והרמב"ם שפוסלו לגמרי שאינו גט כלל צ"ל דמיירי שלא נמצא קיום עליו וברשע כי האי צריך מן התורה קיום וכל זמן שלא נתקיים הוא כחספא בעלמא ולכן אינו גט כלל (עב"ש סוף סקמ"ו) או אפשר דמיירי כשהבעל מערער לומר מזוייף הוא והולך לשיטתו בפ"ז דכשהבעל מערער ולא נמצא קיום ובמקום שא"צ לומר בפ"נ הגט בטל מן התורה וגם בשם הרבה חולקים עליו ויתבאר בסי' קמ"ב אבל עכ"פ הוא הולך לשיטתו דברשע של תורה אמירתו בפ"נ אינו כלום ולכן כתב שאינו גט (מל"מ שם) או אפשר דמיירי שאין עדים שעשאו שליח ונתבאר דס"ל להרמב"ם שהוא נאמן לומר שעשאו שליח ורשע של תורה אין לו נאמנות כלל ולפיכך אינו גט כלל (הגר"א ס"ק ע"א):

71. And the Rambam, who disqualified it entirely, stating that it is not a get (divorce document) at all, must be referring to a case where there was no validation on it. In such a severe case, validation is required by Torah law, and as long as it has not been validated, it is like a mere shard of pottery, and therefore it is not a get at all (see Beit Shmuel end of section 146). Alternatively, it could be referring to a case where the husband claims it is forged, which follows his reasoning in chapter 7 that when the husband claims forgery and there is no validation, in a place where one does not need to declare "in front of me it was written," the get is nullified by Torah law. Also, many disagree with him, as will be explained in section 142, but in any case, he follows his reasoning that in such a severe case of Torah law, the declaration "in front of me" is of no consequence, and therefore he wrote that it is not a get (see Maggid Mishneh there). Alternatively, it could be referring to a case where there are no witnesses that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

appointed him as an agent, and it was explained that according to the Rambam, he is believed to say that he was appointed as an agent, but in such a severe case of Torah law, he has no credibility at all, and therefore it is not a get at all (see Gra sub-section 71).

עב. וז"ל הרמב"ם בפי' המשנה (ספ"ב) וכל פסול לעדות בעבירה מעבירות של תורה פסול להבאת הגט שלא נתקיים בחותמיו ואין סומכין אפילו על מאמרו בפ"נ ובפ"נ אבל אם נתקיים בחותמיו הרי הוא כשר עכ"ל ומזה מבואר להדיא כתירוץ הראשון שבסעיף הקודם אך בזה שכתב דכשנתקיים בחותמיו כשר סותר דבריו שבכאן שכתב דהוא פסול ויראה לי בכוונתו דה"ק דאם הביאו מקויים כגון בהרשאה הנהוגה אצלינו וכיוצא בזה כשר לגמרי אבל אם כשהביאו לא נתקיים עדיין והיה פסול מן התורה לשיטתו כמ"ש ולכן אף שאח"כ נתקיים ומן התורה כשר הוא מ"מ הוא פסול מדרבנן מפני שלא הוכשר כלל בעת שהביאו וזה מדוייק בלשונו שכתב בד"א כשנתקיים הגט כלומר כשנתקיים אח"כ ובפי' המשנה משמע מלשונו שהביאו מקויים וכן מבואר להדיא מלשון הרע"ב (וז"ל ואם הגט מקויים בחותמיו כשרים להביאו עכ"ל) ואפשר דכל הפוסקים יודו לו בזה דכל שהביאו בלא קיום פסול מדרבנן אף שנתקיים אח"כ מפני שהיה פסול בעת מסירתו להאשה והרא"ש ז"ל הוא מהחולקים על הרמב"ם כמ"ש הטור וכתב בלשון זה (פ"ב סי' כ"ו) ואם היו פסולים מן התורה פסולים להביא את הגט בח"ל וכו' ואם היה מקויים אפילו לא עשו תשובה כשר וכו' עכ"ל משמע להדיא שהביאו מקויים (ולפ"ז מ"ש שם ודלא כהרמב"ם לדברינו לא פליגי כלל כדמוכח מדבריו בפי' המשנה):

72. And these are the words of the Rambam in his commentary on the Mishnah (Chapter 2): "Anyone disqualified from giving testimony due to a transgression of Torah law is disqualified from delivering a get (divorce document) if it has not been ratified by its signatures, and we do not rely even on his statement of 'in my presence it was written and in my presence it was signed.' But if it has been ratified by its signatures, it is valid." And from this it is clearly explained like the first answer in the previous section. However, in what he wrote that if it is ratified by its signatures, it is valid, it contradicts his words here where he wrote that it is invalid. And it seems to me his intention is thus: if it was delivered ratified, such as with the authorization customary among us and similar cases, it is completely valid. But if when it was delivered it was not yet ratified and he was disqualified by Torah law according to his view, as he wrote, then even though it was later ratified and is valid by Torah law, nevertheless, it is disqualified by rabbinic decree because it was not valid at the time it was delivered. And this is precise in his language when he wrote "in what case are these words said? When the get was ratified," meaning when it was ratified afterwards. And in his commentary on the Mishnah, it is implied from his language that it was delivered ratified. And this is clearly explained from the language of the Ra'avad (and these are his words: "And if the get is ratified by its signatures, they are fit to deliver it"). And it is possible that all the poskim (decisors) agree with him on this, that any get delivered without ratification is disqualified by rabbinic decree even if it was later ratified, because it was disqualified at the time of its delivery to the woman. And the Rosh is one of those who disagree with the Rambam, as the Tur wrote, and he wrote in this language (Chapter 2, Section 26): "And if they were disqualified by Torah law, they are disqualified from delivering the get in the Diaspora, etc. And if it was ratified, even if they did not repent, it is valid, etc." It is clearly implied that it was delivered ratified (and according to this, what he wrote there, and not like the Rambam, according to our explanation, they do not disagree at all, as is evident from his words in the commentary on the Mishnah).

עג. וז"ל הש"ע סעיף ל"ג ואפילו הפסולים מד"ס בעבירה כשרים לשליחות הגט אבל הפסולים בעבירה מדברי תורה פסולים להבאת הגט אא"כ נתקיים הגט בחותמיו ויש פוסלים אף בנתקיים בחותמיו עכ"ל וכוונתו על הרמב"ם ולפי מה שבארנו י"ל דגם הרמב"ם מודה כשהביא גט מקויים כדמוכח מדבריו בפי' המשנה וכבר התירו גדולי עולם למעשה בשעת הדחק בגט מקויים ע"י רשע של תורה (פ"ת סקל"א בשם תשו' גאוני בתראי) ולדברינו ההיתר פשוט גם לדעת הרמב"ם ז"ל אמנם מה שרצה אחד להתיר למסור לה לכתחלה בלא קיום ולקיימו אח"כ מפני איזה טעם שהיה לו בזה (שם) לא נ"ל כלל דלפמ"ש כל הפוסקים יודו להרמב"ם דפסול בכה"ג וסברא גדולה היא מפני שנמסר בפסול וכשיש בידו הרשאה הוה קיום גמור (ב"ש סקמ"ד) ויש להחמיר מדינא להכיר החתימות ובלא זה אין להתיר כלל אף להמקילים בהכרת החתימות כמו שיתבאר דברשע של תורה יש לחוש לזיוף וגם ראוי להחמיר עליו להיות לו סימנים מובהקים בגט כמו נקב בצד אות פלוני ובלא קיום אינו כלום להרמב"ם מן התורה ולשארי פוסקים מפני הספק כמ"ש (קושית הב"ש שם להרא"ש צ"ע דגם הרא"ש בוודאי מודה דבמקויים נאמן לומר שהוא שליח):

73. The language of the Shulchan Aruch, Section 33, is as follows: Even those who are disqualified by rabbinic decree due to transgression are qualified to deliver a get (divorce document), but those disqualified by Torah law due to transgression are disqualified from delivering the get unless the get is validated by its signatures. There are some who disqualify even if it is validated by its signatures. This refers to the opinion of the Rambam (Maimonides). According to what we have explained, it can be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

said that the Rambam also agrees that if a get is validated, it is valid, as is evident from his words in his commentary on the Mishnah. The great sages of the world have already permitted, in pressing circumstances, a validated get delivered by a transgressor of Torah law (Pitchei Teshuvah Section 31, citing the responsa of the later Geonim). According to our explanation, this permission is straightforward even according to the Rambam. However, one who wished to initially permit delivering the get without validation and to validate it afterward for some reason he had (as mentioned there), this does not seem acceptable at all. According to what has been written, all the authorities agree with the Rambam that such a get is invalid, as it was delivered by someone disqualified. And a significant reasoning is that because it was delivered by someone disqualified, when it is later validated, it becomes a complete validation (Beit Shmuel, Section 144). One must be stringent according to the law to recognize the signatures, and without this, it is not permissible at all, even for those who are lenient with the recognition of signatures, as will be explained. For a transgressor of Torah law, there is a concern of forgery, and it is also appropriate to be stringent and require clear signs on the get, such as a hole next to a particular letter. Without validation, it is nothing according to the Rambam from the Torah, and according to other authorities due to doubt, as written (the question of the Beit Shmuel there to the Rosh requires further investigation, as the Rosh certainly agrees that if it is validated, he is believed to say he is the agent).

עד. כתב רבינו הרמ"א שם דין עוזב דת כדין פסולי עדות מדאורייתא עכ"ל דהא בן ברית הוא וכשר לשליחות אבל יש מרבותינו דס"ל דאינו בן ברית ודינו ככותי (תוס' סנה' ע"ב:) וכן משמע דעת הרמב"ם (ב"ש סקמ"ז) לפ"ז אסור לשלוח גט על ידו ואם שלחו פסול אפילו כשנתקיים הגט וא"כ מי שמחלל שבת בפרהסיא אפילו באיסורי דרבנן פסול לגמרי לשליחות הגט דבכל מקום אנו דנין מחלל שבת בפרהסיא בעוזב דת ויש ליזהר בזה מאד (והמג"א בסי' קפ"ט סק"א כתב דעוזב דת הוה כלהכעיס ובלא להכעיס אינו פסול ע"ש ולפ"ז אפשר להקל במחלל שבת שלא להכעיס וכ"מ בק"נ ספ"ב דגיטין אות ע"ח ע"ש ויש להתיישב בזה ודו"ק):

74. Rabbeinu the Rema wrote there: The law of one who abandons the faith is like the law of those disqualified from testimony by Torah law. This is because he is still considered a member of the covenant and is fit for agency. However, there are some of our Rabbis who hold that he is not a member of the covenant and his status is like that of a non-Jew (Tosafot Sanhedrin 72b), and this also appears to be the opinion of the Rambam (Beit Shmuel, section 47). According to this, it is forbidden to send a get (divorce document) through him, and if it was sent, it is invalid even if the get was confirmed. Therefore, one who publicly desecrates the Sabbath, even in rabbinic prohibitions, is completely disqualified from being an agent for a get, because we always consider one who publicly desecrates the Sabbath as someone who abandons the faith, and one must be very careful about this. (And the Magen Avraham in section 189, sub-section 1, wrote that one who abandons the faith does so out of spite, and without spite, he is not disqualified. According to this, it might be possible to be lenient with someone who desecrates the Sabbath not out of spite. And similarly, in the Knesses Hagedolah, end of chapter 2 of Gittin, he wrote this in letter 78. One should deliberate on this matter and take note carefully.)

עה. דבר פשוט הוא דבכל עדות בעינן תחלתו וסופו בכשרות ולכן אם היה השליח קטן כשנתנו לו הגט אף שהגדיל אח"כ בעת הבאתו או חרש ונתפקח שוטה ונשתפה עבד ונשתחרר פסול ואם תחלתו וסופו בכשרות אע"ג שבאמצע נתקלקל כשר כגון שנתן לו הגט כשהוא פקח ונתחרש וחזר ונתפקח שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה כשר ובקטן ועבד וכותי לא שייך זה אבל בסומא במקום שצריך לומר בפ"נ אינו כן דרק אם לא היה סומא בשעת הכתיבה כשר אף שהוא סומא בעת הבאת הגט דסומא אינו פסול אלא שאינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ וכיון שבעת כתיבתו לא היה סומא הרי הוא כשר לגמרי ובפסול מחמת עבירה הוא להיפך דאם סופו בכשרות כגון שעשה תשובה קודם הנתינה אע"פ שהיה רשע בעת שנתן לו הגט להוליכו כשר דהא רשע כשר לשליחות אלא דחיישינן שמשקר וכיון שעשה תשובה ליכא שום חששא (ב"ש סקמ"ח):

75. It is a clear matter that for any testimony, we require the beginning and the end to be valid. Therefore, if the messenger was a minor when the get (bill of divorce) was given to him, even if he reached the age of majority afterward at the time of its delivery, or if he was deaf and then regained hearing, or if he was insane and then became sane, or if he was a slave and then was freed, it is invalid. However, if the beginning and the end were valid, even if there was a defect in the middle, it is valid—for example, if the get was given to him while he was of sound mind, and he became deaf and then regained hearing, or he was sane and then became insane and then became sane again, it is valid. This does not apply to a minor, a slave, or a Samaritan, but for a blind person in a place where he needs to say "in my presence it was written, and in my presence it was signed," it is not the same. Only if he was not blind at the time of the writing is it valid, even if he is blind at the time of the delivery of the get,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because a blind person is not disqualified except for the fact that he cannot say "in my presence it was written, and in my presence it was signed." And since at the time of the writing he was not blind, he is completely valid. And for disqualification due to sin, it is the opposite: if the end is valid, such as if he repented before the delivery, even though he was wicked at the time the get was given to him to deliver, it is valid, because a wicked person is valid for agency; we are just concerned that he might lie. And since he repented, there is no concern (Beit Shmuel, section 148).

עו. השליח יכול לקבל שכר שליחותו כמה שירצה שהרי אפילו עידי הגט שעד אסור מדין תורה ליטול שכר להעיד ועכ"ז בארנו לעיל סי' ק"ל דכיון שאינו נוטל בעד עדותו אלא בעד שהולך לב"ד להיות מוכן לעדות דשרי ליטול וכ"ש שליח שאינו עד שהרי גם קרוב כשר כמ"ש וטרחתו מרובה לילך למקום האשה ולמסור לה הגט או שליח קבלה שצריך לילך למקום הבעל לקבל הגט שרשאי ליטול כמה שירצה אמנם מהנכון שיעשה המקח עם הבעל או עם האשה מקודם כך וכך בעד שליחותו ולא לסמוך על אח"כ דאולי לא ישתוו ביניהם ויאמר הבעל אלו ידעתי שעלי לשלם כך וכך לא הייתי שולח ונמצא דמבטל את השליחות וכן האשה בשליח לקבלה כשתאמר כך נמצאת כמבטלת השליחות וכן השליח אם יאמר אלו ידעתי שלא יתנו לי כך וכך לא נתרציתי להשליחות ונמצא שהוא מבטל שליחותו ולכן יראה לי אם נתהוה סיבה שלא שכרו להשליח במקח קצוב מקודם לא ידברו כלל אח"כ בדבר המקח עד שימסור הגט ליד האשה ובשליח קבלה עד שיקבל הגט מן הבעל דלאחר גמרו של גט אין לחוש בביטול השליחות ומיהו גם זה מכוער הדבר שיאמרו אלו ידענו לא נתרצינו לזה וזהו כעין לעז ולכן החיוב לעשות מקח מקודם שימניהו לשליח וכ"ש כשעשו עמו מקח קצוב שלא יבקש יותר בבואו אל מקום האשה מטעם שבארנו ויש מי שחשש בזה לנוגע בדבר ונוגע פסול לעדות (עפ"ת סק"ל) והגם שאין זה עדות כמ"ש מ"מ כשצריך לומר בפ"נ הוה כעדות שהאמינו חכמים להשליח כשמעיד שבפניו נכתב ונחתם ונחלקו גדולי אחרונים אם נוגע כשר בזה אם לאו וכשיבקש יותר משכרו אין לך נוגע יותר מזה ולי נראה דבוודאי אם עיקר סמיכתו עליו כדינא דגמ' בוודאי כשנוגע בדברא דממונא קשה לסמוך עליו דאולי מטעם שרוצה להוסיף על שכרו ישקר אבל לפי המנהג שיש הרשאה הרי עיקר הסמיכה על ההרשאה ואמירת בפ"נ אינו מעכב מדינא ואין חשש בזה כשנתקיימה ההרשאה (ענוב"י סי' קכ"ט ובפ"ת שם) אך מטעם שכתבנו שיש לחוש לחשש ביטול שליחות בוודאי צריך ליזהר בזה:

76. The agent can receive payment for his agency as much as he wants, for even witnesses of a get (divorce document), who are prohibited by Torah law from taking payment for their testimony, as we explained earlier in Siman 130, may receive payment for going to the court to be available to testify, which is permitted. All the more so, an agent who is not a witness, since even a relative is valid as we have explained, and his effort is considerable to go to the place of the woman and deliver the get, or for an agent of acceptance who needs to go to the place of the husband to receive the get, he is permitted to take as much as he wants for his service. However, it is proper for him to make the deal with the husband or with the wife beforehand regarding the payment for his agency, and not rely on making it afterwards, because perhaps they will not agree, and the husband might say, "Had I known I had to pay this amount, I wouldn't have sent him," and thus the agency would be nullified. Similarly, the wife might say this regarding an agent of acceptance, which would result in the nullification of the agency. Likewise, the agent himself might say, "Had I known they wouldn't pay me this amount, I wouldn't have agreed to the agency," and thus his agency is nullified. Therefore, it seems to me that if a situation arises where they did not arrange a fixed payment for the agent beforehand, they should not discuss payment at all until the get is delivered to the woman, or in the case of an agent of acceptance, until the get is received from the husband. After the completion of the get, there is no concern of nullifying the agency. However, it is still improper for them to say, "Had we known, we would not have agreed to this," as it casts a bad impression. Therefore, it is obligatory to arrange payment beforehand when appointing the agent. All the more so, when they have made a fixed deal, the agent should not ask for more upon arriving at the woman's place, for the reason we have explained. Some are concerned about this being considered as having a personal interest, and one with a personal interest is invalid to testify (based on Pischei Teshuva, Siman 130). Even though this is not testimony as we explained, nevertheless, when he needs to say "in my presence" (regarding the writing and signing of the get), it is akin to testimony, as the Sages trusted the agent when he testifies that it was written and signed in his presence. The great later authorities dispute whether one with a personal interest is valid in this case or not. When he requests more than his agreed payment, he certainly has a personal interest. To me, it seems that if his main reliance is on the authorization as per the law of the Talmud, certainly when he has a personal monetary interest, it is hard to rely on him, as perhaps due to wanting to increase his payment, he might lie. But according to custom, where there is a written authorization, the main reliance is on the authorization, and the statement of "in my presence" is not a legal requirement. There is no concern when the authorization has been validated (based on Noda B'Yehuda, Siman 129, and Pischei Teshuva there). However, due to the concern of nullifying the agency, one must certainly be cautious in this regard.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עז. שליחות א"צ קניין ומ"מ נהגו שהבעל מקבל בק"ס וזהו הודעה שגמר בלבו לעשות דבר זה ולכן אם אומר בלב שלם אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה א"צ קניין וכן המנהג אצלינו שהשליח מקבל בק"ס ואומר בלב שלם אמרתי וגמרתי להיות שליח להוליך גט לפלונית וגם הבעל מקבל בק"ס ואומר והכל לאלומי למילתא אף שע"פ הדין אין שום מקום לקניין וכ"ש בשליח לקבלה שצריכה האשה והשליח לקבל בק"ס ולאמר שבלב שלם אמרו וגמרו לעשות כן ואל יפלא בעיניך שמחמירין כל כך שהרי אפילו לעניין ממון כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה ממכירה דין י"ב וז"ל נהגו רוב המקומות להקנות וכו' ואומרים וקנינן מפלוני שעשה פלוני שליח וכו' קניין זה שנהגו להקנות וכו' אינו מועיל כלום אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבו ואח"כ אמר לפיכך אם אמר בלב שלם אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה א"צ דבר אחר כלל עכ"ל וכ"ש שיש להחמיר ולעשות קניין ודיבור בענייני גיטין וכן המנהג פשוט ואין לשנות:

77. Agency does not require a formal transaction (kinyan), yet it is customary for the husband to perform a symbolic act (kabalat sudar) as a declaration that he has firmly resolved in his heart to carry out this matter. Therefore, if he states earnestly and with full intent that he has resolved to do this, no formal transaction is needed. Similarly, it is our custom for the agent to perform a symbolic act (kabalat sudar) and to state earnestly and with full intent that he has resolved to be an agent to deliver the get (bill of divorce) to a specific woman. The husband also performs a symbolic act (kabalat sudar) and states his intent, although according to the letter of the law, no formal transaction is necessary. All the more so for an agent appointed to receive a get, where both the woman and the agent must perform a symbolic act (kabalat sudar) and state firmly that they have resolved to do so. Do not be surprised at the stringency, for even in monetary matters, Maimonides (Rambam) wrote in the fifth chapter of the laws of sale, law twelve, that the custom in most places is to perform a formal transaction and declare, "We have made a formal transaction with so-and-so who appointed so-and-so as an agent," etc. This formal transaction, while not legally effective, serves to show that the statement is not frivolous but made with full intent. Therefore, if one states earnestly that he has resolved to do this, nothing else is needed. All the more so should we be stringent and perform a transaction and declaration in matters of divorce, and this is the established custom, which should not be changed.

עח. אם הבעל או השליח רך בשנים טוב לדקדק אחריהם אם הביאו סימנים שהרי אין קטן עושה שליח ולא נעשה שליח ואם יש להם זקן אין לחוש כלל והנה בשליח וודאי מדינא צריך לדקדק אבל בבעל א"צ מדינא דממ"נ אם לא הביא שתי שערות אין קדושיו כלום ומ"מ טוב להצריך ולדקדק גם אחריו וגם מדינא יש קצת חשש דשמא יתעכב נתינת הגט ויתגדל ויתייחד עמה אח"כ קודם הגט (ד"מ) ואע"ג דכשיתייחד עמה אין ביכולת ליתן לה הגט מטעם שלא יאמרו גיטה קודם לבנה מ"מ זהו רק חששא דרבנן ומן התורה הוא גט כשר וגם מדרבנן אם גירשה בגט זה תנשא לכתחלה כמו שיתבאר בסי' קמ"ח ע"ש ובאשה העושה שליח לקבלה מדינא צריך ליזהר ולדקדק שתהיה גדולה בשנים ושהביאה סימנים דקדושי קטנה ע"י האב הם קדושי תורה ואם השנים שלה אין ידועות לאחרים רק ע"פ האב ידענו שנותיה צריך ריבוי שערות שחורות וגדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן ויתבאר עוד בזה לעניין חליצה בסי' קס"ט ע"ש וכתב רבינו הרמ"א בסעיף כ"ה וז"ל אבל א"צ לדקדק כל כך בעידי חתימה דע"מ כרתי ורגילים להיות הרבה גדולים אצל נתינת הגט ולפי מה שנוהגים לייחד ע"מ צריך לדקדק בהם שיהיו גדולים עכ"ל וכ"ש לפי מנהגינו שהעידי חתימה הם ע"מ שיש לדקדק אחריהם שיהיו גדולים בשנים ושהביאו סימנים:

78. If the husband or the agent is young, it is good to scrutinize whether they have brought signs of maturity, for a minor cannot appoint an agent nor be appointed as one. If they have a beard, there is no concern at all. When it comes to the agent, by law, it is certainly necessary to scrutinize. However, for the husband, it is not required by law, because in any case, if he has not brought two pubic hairs, his betrothal is invalid. Nevertheless, it is good to require and scrutinize also regarding him. There is also some concern by law that perhaps the delivery of the divorce document (get) will be delayed, and he will grow up and seclude himself with her afterwards before the get is given (Darkei Moshe). And even though if he secludes himself with her, he cannot give her the get because people might say the get preceded the conception of the child, this is only a rabbinic concern. By Torah law, the get is valid, and even rabbinically, if he divorced her with this get, she may remarry ab initio, as will be explained in Siman 148, see there. And regarding a woman who appoints an agent to receive the get, by law, it is necessary to ensure and scrutinize that she is of age and has brought signs of maturity, because the betrothal of a minor by her father is a Torah betrothal. If her years are not known to others and only known through her father, she needs a significant number of black and large hairs so that their tips can be bent back to their roots, and this will be further explained regarding chalitzah in Siman 169, see there. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Section 25, and these are his words: "But there is no need to be so meticulous with the witnesses of the signing, for the act of signing constitutes the main act of divorce, and it is customary that many adults are present at the giving of the get. According to the custom of designating witnesses, it is necessary to ensure that they are adults." And all the more so according to our custom, where the witnesses of the signing are designated ones, it is necessary to scrutinize that they are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

adults and have brought signs of maturity.

עט. ואע"פ שמדינא השליח נאמן כמו שנתבאר מ"מ המנהג גם מזמן הקדמונים לעשות הרשאה מקויימת כמ"ש בטור וש"ע ונוסח שטר ההרשאה וסדר גט ע"י שליח יתבאר אי"ה בסי' קנ"ד בסדר הגט ועניין ההרשאה הוא שעדים מעידים על השליחות והב"ד מקיימים חתימתם וכשהבעל והאשה בעיר אחת מדינא צריך הרשאה לכמה פוסקים שסוברים דהבעל נאמן כשאומר לפקדון נתתיו כמו שנתבאר (ב"ש סקל"א) וגם יש תועלת בההרשאה שהרי מדינא א"א לשליח לעשות שליח במקומו אלא כשנאנס כמו שיתבאר ובההרשאה כתוב שנתן לו רשות לעשות שליח ושליח שליח אפילו בלא אונס:

79. And even though by law the agent is believed, as has been explained, nevertheless the custom from ancient times is to make an authenticated authorization, as stated in the Tur and Shulchan Aruch. The form of the authorization document and the procedure for delivering a get (divorce document) through an agent will be explained, with God's help, in section 154 regarding the order of the get. The purpose of the authorization is that witnesses testify about the agency and the court authenticates their signatures. And when the husband and wife are in the same city, by law authorization is needed according to several authorities who hold that the husband is believed when he says he gave it as a deposit, as has been explained (Beit Shmuel, section 31). Additionally, there is a benefit in the authorization, for by law an agent cannot appoint another agent in his place unless he was compelled, as will be explained, but in the authorization it is written that he gave him permission to appoint an agent and an agent of an agent even without compulsion.

פ. וכיון שמדינא אין ההרשאה מעכבת לכן אם נאבדה ההרשאה או נפסדה ונתקלקלה והוא שעת הדחק נותנין הגט בלא הרשאה והשליח נאמן לומר שעשאו שליח בעדים כמו שנאמן לומר בפ"נ ובפ"נ אבל לכתחלה כותבין ההרשאה בדקדוק ונזהרין שלא לכתוב בה ראשי תיבות גם שלא לשנות בה מאומה מדברים הכתובים בהגט כגון אם כתוב בגט שם זנביל בב' לא יכתוב בהרשאה בוא"ו וכן כל כיוצא בזה ועידי ההרשאה לא יהיו קרובים זל"ז ולא לאיש ולא לאשה ולא לעידי הגט ואע"ג דבדיעבד אפשר שאין לפסול אם הם קרובים לעידי הגט שאין עניין זל"ז דעידי הגט מעידים על הגט ועידי ההרשאה מעידים על השליחות (ב"ש סקל"ד) מ"מ כמה גדולים לא רצו להתיר דבר זה (כנה"ג):

80. And since according to the law the authorization is not essential, therefore, if the authorization is lost, damaged, or corrupted, and it is an urgent situation, we give the get (divorce document) without the authorization. The agent is trusted to say that he was appointed as an agent in the presence of witnesses, just as he is trusted to say "in my presence it was written and in my presence it was signed." However, ideally, the authorization should be written meticulously, and care should be taken not to write abbreviations in it and not to change anything from the words written in the get. For example, if the name "Zanvil" is written in the get with a "bet," it should not be written in the authorization with a "vav." Similarly, any other such cases should be handled with care. The witnesses to the authorization should not be relatives of each other, nor to the man or woman, nor to the witnesses of the get. And even though in retrospect it may be acceptable if they are related to the witnesses of the get, as their testimonies are unrelated—witnesses of the get testify about the get and witnesses of the authorization testify about the agency (Beit Shmuel, section 34)—many great authorities did not want to permit this (Kenesset HaGedolah).

פא. ואם נמצאו עידי הרשאה פסולים פסק רבינו הרמ"א בסעיף כ"ד שנתבטל כל השליחות שהרי הם מעידים על עיקר השליחות ושבפניהם עשהו הבעל לשליח ולא דמי לשאר פסול של הרשאה ואע"ג דכשאין בידו הרשאה נאמן לומר שעשאו לשליח מ"מ כשנעשה לפני פסולים גרע טפי (ב"ש סקל"ה) ולכאורה נראה שלא נתבטל אלא השליחות ואם חזר והביא הרשאה אחרת כשר אלא שבספרו דרכי משה כתב דהגט פסול ואפשר שטעמו שהרי מוכח דמסדרי הגט היו ע"ה וא"א לסמוך עליהם בכל הגט (שם) ואם נתברר שהפסול נתוודע אח"כ והב"ד לא ידעו מקודם ואין חשש עליהם שהם אינם ת"ח מ"מ צריך לעשותו שליח מחדש דכיון שהשליחות הראשונה היתה בפסול צריך לעשותו מחדש וממנה אותו מחדש לפני עדים כשרים כן פסקו גדולי אחרונים ונכון הוא (עת"ג וג"מ ובפ"ת סקי"ד):

81. And if the witnesses to the authorization were found to be disqualified, our teacher the Rema ruled in section 24 that the entire agency is nullified, for they are testifying to the essence of the agency and that the husband appointed the agent in their presence. This is not similar to other disqualifications of authorization. Even though, in the absence of an authorization document, he is believed to say that the husband appointed him as an agent, nevertheless, if this was done in the presence of disqualified witnesses, it is even worse (Beit Shmuel, section 35). Seemingly, it appears that only the agency itself is nullified, and if he subsequently brings another authorization, it is valid. However, in his book Darkei Moshe, he wrote that the get (divorce document) is invalid. Perhaps his reasoning is that it is evident that those who arranged the get were ignorant, and it is impossible to rely on them for the entire get (there). If it is clarified that the disqualification became known later and the court did not know beforehand,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and there is no suspicion on them since they are not Torah scholars, nevertheless, the agent must be reappointed, for since the first agency was done with disqualified witnesses, it must be redone. He should appoint him anew in the presence of qualified witnesses. Thus, the great later authorities ruled, and it is correct (Atzei Gera, Ginat Veradim, and Pithei Teshuvah, section 14).

פב. וכותבין בההרשאה שם העיר עם הנהרות שלה כמו בהגט וכן כותבין כל כינויי האיש והאשה כמו בהגט וי"א דכותבין גם כינוי השליח וי"א שאין להאריך בהרשאה בדברים שאינם צריכים וי"א שאין לחוש להאריך בדבר שעיקר השליחות תלוי בו מאחר שכל אחד יכול לכתוב כפי צחות לשונו ואינו תקון חכמים ומ"מ כבר נדפס בסדר הגט לשון ההרשאה ומינה אין לגרוע ולא להוסיף וכך נהגו כל בתי דינין שבישראל ובשם יתבאר בס"ד:

82. And in the authorization document, the name of the city with its rivers is written, just as in a get (divorce document). Similarly, all the nicknames of the man and the woman are written, just as in a get. Some say that the nickname of the agent is also written, while others say not to extend the authorization with unnecessary words. Some say there is no need to worry about extending it with words that pertain to the essence of the agency, since anyone can write according to the clarity of their language, and it is not a fixed ordinance by the Sages. Nevertheless, the wording of the authorization has already been printed in the order of the get, and from it, one should neither detract nor add. This is the practice of all the rabbinical courts in Israel, and it will be explained in detail with the help of Heaven (G-d).

פג. ונהגו שהרב המסדר הגט מקיים ההרשאה וי"א שיש לקיימה בשלשה וכן המנהג פשוט ואין לשנות מיהו אם במקום האשה אין מכירין רק חתימה אחת מהשלשה סגי ויש מקילים בדיעבד אפילו אינו ניכר שם שום חתימה (ב"ש סקל"ו) וגם אפילו אין ההרשאה מקויימת כשר (שם) דעדים החתומין על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד אבל קשה לסמוך על זה רק שיש לסמוך על הפוסקים דס"ל דקיום ב"ד א"צ קיום (ת"ג) ולפ"ז אין להכשיר רק כשההרשאה מקויימת מב"ד אלא שבמקום הנתינה אין מכירין החתימות אבל אם אינה מקויימת כלל אין לסמוך עליה (שם) אם לא שהוא שעת הדחק דאז מדינא הרי השליח נאמן גם בלא הרשאה ולכן בגט הנשלח ע"י בי דואר שאין השליח אומר בפ"נ כמו שנתבאר ומדינא צריך הרשאה וקיום בע"כ צריכים להכיר חתימתם של דייני הקיום ולכל הפחות אחד מהם וכבר כתבנו בסעיף ס"ב עצה לזה שע"י חלופי מכתבים מקודם יכירו חתימתם ע"ש וכתב רבינו הרמ"א שם שיש נוהגים לכתוב כתב של מקום הנתינה להודיע אם יש שינוי באיזה דבר בהרשאה עכ"ל ור"ל דההרשאה אין כותבין בכתב אשורית אלא בכתב שלנו ולכן אם הכתיבה משונה במקום הנתינה ממקום הכתיבה יכתבו ההרשאה בכתב של מקום הנתינה בכדי שיכירו אולי יש איזה שינוי מגט להרשאה:

83. The custom is that the rabbi who arranges the get (divorce document) validates the authorization, and some say that it should be validated by three [people], and this is the common practice and should not be changed. However, if in the place of the woman only one signature out of the three is recognized, it suffices. Some are lenient after the fact even if no signature is recognized at all (Beit Shmuel 136). Additionally, even if the authorization is not validated, it is valid (ibid.), for the witnesses signed on the document make it as if their testimony was investigated in a court. But it is difficult to rely on this, and one should rely on the opinions that hold that court validation does not require further validation (Taz 3). According to this, one should only validate when the authorization is validated by a court, but in the place of delivery, the signatures are not recognized. But if it is not validated at all, one should not rely on it (ibid.), unless it is a pressing circumstance, for in such a case the agent is believed even without authorization. Therefore, for a get sent via postal service where the agent does not say "in my presence it was written and in my presence it was signed," as explained, and by law, authorization and validation are required, it is necessary to recognize the signatures of the validating judges, or at least one of them. We have already written in section 62 a solution for this, that through prior exchange of letters, the signatures can be recognized. Rabbi Rema wrote there that some have the practice of writing a letter from the place of delivery to inform if there is any change in the authorization. And it means that the authorization is not written in Ashurit script but in our script. Therefore, if the writing differs between the place of delivery and the place of writing, the authorization should be written in the script of the place of delivery so that they recognize if there is any change from the get to the authorization.

פד. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ל' שליח הולכה שמביא הרשאה וכתוב בה שהוא שליח קבלה אם השליח אינו מכחיש ההרשאה רק שאומר שנעשה שליח הולכה וקבלה אז השליחות כשר ונעשה שליח הולכה ונותן הגט לאשה אבל אם השליח אומר שלא נעשה שליח קבלה מעולם הרי ההרשאה מכחשת אותו ונתבטל כל השליחות וגם הגט עצמו פסול מאחר שמוכח שמסדרי הגט היו עמי הארץ ולא ידעו שאין הבעל עושה שליח קבלה יש לחוש לכמה מיני פסולים וכן כל כיוצא בזה כשניכר שמסדרי הגט היו הדיוטים עכ"ל ויש מי שהקשה עליו דא"כ גם כשאומר שנעשה גם שליח קבלה עכ"פ מסדרי הגט היו ע"ה שהרי לא נתנו לו הרשאה על שליחות ההולכה וגם היה להם להודיע שהוא גם שליח קבלה וי"ל דאנו דנים אותם לזכות שעיקר כוונתם היתה על שליחות קבלה ולזה כתבו ההרשאה וסברו שהבעל יסכים לשליחות הקבלה וא"צ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יותר ולכן לא טרחו עוד ולכן אף שהבעל לא הסכים לזה לא רצו לטרוח עוד בהרשאת הולכה ואוקמוה אדינא שהשליח נאמן אמנם כל זה אינו אלא כשזה השליח היה מהאשה דאל"כ איזה עניין הוא לשליחות קבלה ואף גם זה דחוק מאד דאיך יצוייר זה דהא הרשאה משליחות קבלה צריך להיות ממקום האשה ואיך כתבו הם הרשאה זו ואפשר לומר שלא דקדק בהלשון ואין כוונתו על הרשאה אלא שטר שליחות קבלה שכתבנו בסי' ק"מ סעיף ד' ע"ש אלא שגם זה קשה שזה כותבין אחר שהשליח קבלה קבל הגט מהבעל וצ"ע בכל זה ויש מי שתירץ דבאמת לא היה רק שליח להולכה וזה שכתבו לקבלה לא כתבו אלא ליפוי כח (ב"ש סקמ"ב) ואין הדברים מתיישבים כלל דמה שייך יפוי כח בזה ולכן צריך עיון בכל זה וקשה לסמוך על זה לדינא:

84. Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote in section 30 that a delivery agent who brings an authorization document which states that he is also an acceptance agent—if the agent does not deny the authorization but claims that he was appointed as both a delivery and acceptance agent, then the agency is valid, and he becomes a delivery agent who gives the get (religious divorce document) to the woman. However, if the agent says that he was never appointed as an acceptance agent, then the authorization contradicts him, and the entire agency is nullified, and the get itself is invalid. This is because it indicates that the organizers of the get were unlearned and did not know that the husband does not typically appoint an acceptance agent. Thus, there are several concerns of invalidity. Similarly, whenever it is evident that the organizers of the get were amateurs, this is problematic. There is an objection to this position: if so, even when the agent claims that he was appointed as both an acceptance and delivery agent, the organizers of the get were still unlearned, for they did not give him authorization for the delivery agency and should have informed him that he was also an acceptance agent. One could say that we judge them favorably, assuming that their primary intent was for the acceptance agency. Therefore, they wrote the authorization, assuming the husband would agree to the acceptance agency, and no further effort was necessary. Consequently, even if the husband did not agree, they did not bother with the delivery authorization and maintained the original intent that the agent is trustworthy. However, this only applies when the agent was appointed by the woman, for otherwise, what relevance is there to the acceptance agency? Even this is very strained because how could it be imagined that the authorization for acceptance agency should come from the woman? How did they write such authorization? It is possible to say that he was not precise in his language, and he did not mean authorization but rather a document of acceptance agency, as we wrote in section 140, subsection 4. However, this is also difficult because this document is written after the acceptance agent received the get from the husband. This requires further investigation. Some have explained that indeed he was only a delivery agent, and what was written regarding acceptance was merely to strengthen his position. This explanation does not hold, as what strengthening is relevant here? Therefore, this requires further study, and it is difficult to rely on this as definitive law.

פה. לפי שאין אנו נוהגין בשליחות לקבלה מהטעם שיתבאר ואינו מבואר בסדר הגט לכן נבאר כאן כל הסדר מזה האישה כשרצונה לעשות ש"ק תעשנו לשליח בפני שני עדים כשרים שאינם קרובים זל"ז ולא לאשה ולא לאיש ותאמר לו בפניהם אתה פב"פ התקבל לי גיטי מיד בעלי פב"פ ותהא ידך כידי וקבלתך כקבלתי ותזכה לי בו ותקבלהו לי ומיד כשיגיע הגט לידך אהיה מגורשת ממנו ומותרת לכל אדם והשליח אומר כן אעשה ומקבלים שניהם בק"ס ואומרים בלב שלם אמרנו וגמרנו לעשות דבר זה לאלומי למילתא כמ"ש בסעיף ע"ז ואח"כ כותבין העדים שטר הרשאה בנוסח זה:

85. Since we do not practice the method of agency for receiving a get (divorce document) for reasons that will be explained and are not described in the procedure of the get, we will clarify here the entire procedure: A woman, when she wishes to appoint a messenger for this purpose, should appoint him in the presence of two kosher witnesses who are not related to each other, nor to the woman, nor to the man. She should say to him in their presence, "You, [so-and-so], accept my get from my husband, [so-and-so], and your hand shall be as my hand, and your acceptance as my acceptance, and you shall acquire it for me and receive it for me. The moment the get reaches your hand, I will be divorced from him and permitted to all men." The messenger responds, "I will do so," and both of them accept this with a kinyan sudar (formal act of acquisition) and say with full heart, "We have said and decided to do this matter," to strengthen the matter as stated in section 77. Afterwards, the witnesses write a document of authorization in the following format:

פו. זכרון עדות שהיתה בפנינו חתומי מטה ביום פלוני בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן במתא פלונית דיתבא על נהר פלונית איך מרת פלונית בת פלוני העומדת היום במתא פלונית דיתבא על נהר פלונית מינתה בפנינו את פלוני בן פלוני להיות שליח לקבל גיטה מיד בעלה פלוני בן פלוני ובפנינו אמרה לזה פב"פ שלוחה התקבל לי גיטי מיד בעלי פב"פ ותהא ידך כידי וקבלתך כקבלתי ותזכה לי בו ותקבלהו לי ומיד כשיגיע הגט לידך אהיה מגורשת ממנו ומותרת לכל אדם ומה שנעשה בפנינו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ושמענו וראינו כתבנו וחתמנו לראיה על מינוי שליחת קבלת גיטה והכל שריר וקים נאום פב"פ עד ונאום פב"פ עד וכתב המרדכי בפרק התקבל דאף שהיה קניין אין לכתוב הקניין בההרשאה (ד"מ אות כ"ד ועב"י בשם העיטור):

86. Testimony of the witnessing that took place before us, the undersigned, on a certain day of a certain month in a certain year from the creation of the world according to the count that we count here in such and such a city situated on such and such a river, how a certain woman, the daughter of a certain man, who is presently residing in such and such a city situated on such and such a river, appointed before us a certain man, the son of a certain man, to be her agent to receive her divorce from her husband, a certain man, the son of a certain man. And in our presence, she said to this certain man, her agent, "Receive my divorce from my husband, a certain man, the son of a certain man, and let your hand be like my hand and your reception like my reception, and merit it for me and receive it for me, and as soon as the divorce reaches your hand, I will be divorced from him and permitted to any man." And what was done before us, and what we heard and saw, we wrote and signed as a testimony to the appointment of the agent to receive her divorce, and everything is valid and established. The words of a certain witness and the words of a certain witness. And Mordechai wrote in the chapter "HaMekabel" that although there was a kinyan (formal acquisition), the kinyan should not be written in the authorization (Darkei Moshe, section 24, and see Beit Yosef in the name of the Itur).

פז. העדים שחותמים על שטר זה יהיו בני אדם ידועים שתהיה חתימתן ניכרת במקום הנתינה ואם לאו יקיימו ב"ד שבמקום האשה את חתימתם ויכתבו הנפק שהם מכירים חת"י העדים או שחתמו בפניהם אך גם חת"י הב"ד צריך שיכירו במקום הנתינה דגם הנפק צריך קיום ובזה מדינא יש להחמיר ולא דמי להרשאה של הולכה שהקלנו בה במקום שא"א דבשם השליח נאמן מפני שהגט בידו משא"כ בש"ק (ב"ש סקל"ח) וכתבו המפרשים דבזה יש להחמיר שיכירו בשם כל השלשה חתימות (לבוש ודו"פ וב"ח) מיהו יש מקילין גם בזה מפני שקיום שטרות דרבנן (ב"ש שם בשם רשב"ץ) ולקיים החתימות צריך ג' דווקא כדין ב"ד (שם):

87. The witnesses who sign this document should be well-known individuals whose signatures are recognizable in the place where it is given. If this is not the case, the local court should verify their signatures and issue a certification that they recognize the witnesses' signatures or that the witnesses signed in their presence. However, the signatures of the court members also need to be recognized in the place where the document is given, as the certification itself requires validation. This stricter requirement is based on the law, and it is not comparable to the leniency applied in the case of an authorization for delivery, where leniency is allowed when it is impossible otherwise. In that case, the agent is trusted because the document is in his possession, which is not the case with a get (divorce document) (see Beit Shmuel, section 38). The commentators have written that in this matter, one should be stringent and ensure that all three signatures are recognized (Levush, Darchei Moshe, and Bach). However, some are lenient in this matter because the validation of documents is of rabbinic origin (Beit Shmuel, citing Rashbatz). To validate the signatures, three individuals are required, in accordance with the rules of a court (ibid.).

פח. כשהשליח בא למקום הבעל והבעל מתרצה בשליחות קבלה יכתוב גט כדרך כל הגיטין בביטול מודעות ויזהרו שלא לכתוב מקום עמידת האשה ויחתמו העדים ואח"כ יושיב הבעל ב"ד כשרים שאינם קרובים זל"ז ולא לבעל ולא לאשה ולא להשליח אף כי מדינא אין קפידא בקורבת השליח והב"ד יכירו חתימות ההרשאה או שיכירו חתימות הב"ד המקיימים של ההרשאה כמ"ש ויקראו ההרשאה ואח"כ יביא הבעל את הגט ויקראו אותו ויחזירוהו להבעל ויבטל כל המודעות ויפסול עדים שיעידו דבר שגורם ביטול הגט כמ"ש בסי' קל"ד ויתן הגט ליד השליח בפני עידי מסירה ויאמר לו התקבל גט זה לאשתי פלונית בת פלוני והרי היא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם והשליח מקבלו לידו ומגביהו וטומנו תחת בגדו שעל לבו כמו האשה עצמה ואח"כ יקבלו הב"ד את הגט מידו ויקראו אותו עם העדים כדין שצריך לקרותו גם אחר הנתינה וכתב הטור בשם הר"ף שיזהר שלא להטיל שום תנאי בהגט והטעם דאולי יש עדים שידעו מהגט ולא ידעו מהתנאי וילכו ויעידו לפני האשה שנתגרשה ותנשא והתנאי לא יתקיים ונמצא גט בטל ובניה ממזרים (ב"י) וטעם חלוש הוא שהרי האשה לא תנשא עד ביאת השליח והוא יודע מהתנאי וגם הרי מביא שטר מב"ד כמו שיתבאר וי"א הטעם מפני שהאשה יכולה לומר לא מניתי שליח רק אם יקבל בלא תנאי ולתנאי לא נתרציתי לפיכך אם אמרה שיכול לקבל על תנאי מותר להטיל בו תנאי (ב"ח וט"ז) אך אין המנהג אצלינו להטיל שום תנאי בגט:

88. When the agent comes to the place of the husband and the husband consents to the agency of acceptance, he should write the get (divorce document) in the usual manner with the annulment of declarations, and they should be careful not to write the location of the woman's standing. The witnesses should sign, and then the husband should convene a kosher court that is not related to one another, nor to the husband, wife, or the agent. Although according to the law there is no concern regarding the agent's relationship, the court should recognize the signatures of the authorization or the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

signatures of the court that validated the authorization, as mentioned. They should read the authorization, and then the husband will bring the get, they will read it, return it to the husband, and he will annul all declarations and disqualify witnesses who might testify to something that would invalidate the get, as mentioned in Siman 134. He will give the get to the agent in the presence of delivery witnesses and say to him, "Accept this get for my wife, [name], daughter of [name], and she is hereby divorced from me and permitted to any man." The agent receives it, lifts it up, and hides it under his garment close to his heart, just like the woman herself would. Afterward, the court will receive the get from his hand, read it with the witnesses, as the law requires reading also after the delivery. The Tur wrote in the name of the Ra'avad that one should be careful not to impose any condition in the get. The reason is that there may be witnesses who know about the get but do not know about the condition, and they will go and testify before the woman that she is divorced, and she will remarry, but the condition will not be fulfilled, making the get invalid and her children illegitimate (Beit Yosef). This reason is weak, for the woman will not remarry until the arrival of the agent, who knows about the condition, and he also brings a document from the court as will be explained. Some say the reason is that the woman can claim she only appointed the agent if he would accept without a condition, and she did not consent to the condition. Therefore, if she said he could accept on condition, it is permissible to impose a condition (Bach and Taz). However, our custom is not to impose any condition in the get.

פט. ואחר שקבל השליח את הגט יכתבו הב"ד עדותן וימסרו ליד השליח וכבר כתבנו נוסחתו בסי' ק"מ סעיף ד' ע"ש וגם הבעל יכתוב תחת החתימות כלשון זה אני פב"פ הח"מ העומד היום במתא פלונית דיתבא על נהר פלונית גירשתי את אשתי פלונית בת פלוני וגירשתיה בפלונית מתא דיתבא על נהר פלונית ביד פלוני בן פלוני שלוחה בפני ב"ד פב"פ ופב"פ ופב"פ החתומים בשטר שלמעלה וגירשתיה גירושין גמורים בביטול כל מודעות ובלא שום תנאי ככל הכתוב למעלה ושטרם וחתימתם הוא אמיתי ובעבור שהכל אמת כתבתי גם אני שטר זה להיות לה גם כתב ידי לראיה ולזכות שלא יהא לי פתחון פה לערער על דבר זה והכל שריר וקים וחותם בכתב ידו נאום פלוני בן פלוני וימסרו הכל ליד השליח וגם חתימות הדיינים שבמקום הבעל צריך שיהא ניכר לב"ד שבמקום האשה או שיעידו שני עדים שראו שהשליח קבל הגט מהבעל אך מדינא השליח נאמן כשהגט בידו כמו שנתבאר כבר לעניין כשהבעל יטעון לפקדון נתתיו אך לטענת מזוייף צריך רק עדים דרק בשליח הולכה כשאומר בפ"נ ובפ"נ האמינוהו חכמים ולא בשליח קבלה:

89. After the agent receives the get (divorce document), the Beit Din (rabbinical court) will write down their testimony and hand it over to the agent. We have already written its formula in Siman 140, Section 4, see there. The husband will also write under the signatures the following language: "I, so-and-so, who is present today in the city of such-and-such, located on the river such-and-such, have divorced my wife, so-and-so, daughter of so-and-so, and I divorced her in the city of such-and-such, located on the river such-and-such, by the hand of so-and-so, son of so-and-so, who is my agent before the Beit Din of so-and-so, so-and-so, and so-and-so, who are signed in the document above. And I divorced her with a complete divorce, nullifying all previous declarations and without any conditions, as written above. And their document and signatures are genuine, and because everything is true I have also written this document to serve as proof and as my testimony, so that I will not have any opportunity to dispute this matter. And everything is valid and established." He signs it in his handwriting, "Declaration of so-and-so, son of so-and-so." They will hand everything over to the agent, and the signatures of the judges in the place of the husband must be recognizable to the Beit Din in the place of the wife, or two witnesses must testify that they saw the agent receive the get from the husband. However, according to the law, the agent is trusted when the get is in his hand, as has already been explained regarding when the husband claims it was given as a deposit. But for a claim of forgery, witnesses are needed, because only for an agent of delivery, when he says "in my presence it was written and in my presence it was signed," did the sages believe him, and not for an agent of receipt.

צ. ומפני שידוע שקיום החתימות אין הדבר קל להכירן ממקום זה למקום זה ובפרט שנתבאר שצריכין להכיר כל השלשה חתימות לכן כתב הטור בשם הר"ף שנכון למנוע שלא לגרש ע"י שליח קבלה כלל וכ"כ בש"ע סעיף כ"ט וכן המנהג ומ"מ אם אי אפשר באופן אחר יכולה לעשות שליח קבלה אם רק מכירים חתימות שלשה הדיינים (ב"ח וט"ז וב"ש סק"מ) והתירו הלכה למעשה באחד שהיה עתים שוטה ועתים חלים וע"י שליח להולכה א"א דאולי בעת מסירת השליח לידה הוא שוטה והתירו שהאשה תעשה ש"ק במקומו של הבעל בעת חלימתו ותחזור למקומה ובעת חלימתו ימסור הגט ליד ש"ק שלה (שם) וזה שלא קבלה גט מבעל עצמו בעת חלימתו מפני שחלימתו היה מעט זמן ולא הספיקה העת בשעת מעשה (כצ"ל דאל"כ למה עשו כן אלא וודאי כדאמרן והאשה לא היה ביכולתה לישב שם והניחה לשלוחה שכשיספיק העת יקבל ממנו את הגט) ואע"ג דנתקלקל בדעתו בין עשותה שליח לקבלה ובין הגט לית לן בה שהרי אפילו אם נתקלקל בין כתיבה לנתינה בארנו בסי' קכ"א סעיף ט"ז דכשר וכ"ש בכה"ג:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

90. And because it is known that verifying signatures is not an easy matter, from one place to another, and especially since it has been explained that all three signatures need to be recognized, therefore the Tur wrote in the name of the R"F that it is proper to avoid divorcing through an agent of acceptance at all. And so it is written in Shulchan Aruch, Section 29, and this is the custom. Nevertheless, if it is not possible in any other way, she can make an agent of acceptance if they recognize the signatures of three judges (Bach, Taz, and Beit Shmuel, Section 40), and they permitted it in practice for someone who was sometimes of sound mind and sometimes not. And through an agent of delivery, it is not possible, for perhaps at the time of the agent's delivery to her, he would be of unsound mind. And they permitted that the woman appoint an agent of acceptance in place of the husband during his lucid period, and she would return to her place, and during his lucid period, he would hand the get to her agent of acceptance (there). And this is because she did not receive the get from the husband himself during his lucid period because his lucid period was short, and there was not enough time at the moment (as it should be, for otherwise why would they have done so; rather, certainly as we said, and the woman could not stay there and left it to her agent, so that when the time was sufficient, he would receive the get from him). And even though he became of unsound mind between her making an agent of acceptance and the get, we do not concern ourselves with it, for even if he became of unsound mind between the writing and giving, we explained in Siman 121, Section 16, that it is valid, and all the more so in this case.

צא. והנה הב"ח ז"ל בתשו' הביא בשם חכמי צרפת שהאשה תוכל לעשות ש"ק במקומה רק שילכו שני עדים עם השליח להעיד על השליחות והנה בסתם בני אדם וודאי דלית לן בה שכבר נתבאר שאפילו השליח שבמקום אחר ביכולתה למנותו שלא בפניו אמנם בעתים חלים ועתים שוטה רבו עוררין על זה דשמא בעת שעשאתו לשליח היה שוטה (עפ"ת סקכ"ב) ויש אוסרין ויש מתירין ולכן נ"ל דעתה בזמנינו שנמתחו חוטי הברזל בכל העולם שבשעה אחת מדברים זה עם זה ממרחק יש לתקן זה בנקל שמקודם ידבר הרב שבמקום האיש עם הרב שבמקום האשה מצב העניין והיא תמנה איש אחד שבמקום הבעל לשליח קבלה ותייחד איש פלוני וזה ביכולת לעשות בעת שהוא חלים ובעת חלימותו יסדרו הגט ויקבל הש"ק בעדה ואין לחוש בזה לשום זיוף שיודיעו זל"ז ע"י חוטי הברזל שמינתה את פלוני לשליח קבלה בפני שני עדים ואח"כ יודיעו שהשליח קבל הגט כד"ת ומ"מ למעשה יש להתיישב בזה וצריכים לעשות ע"פ כמה מורים שיסכימו לזה ויבינו לפי מצב העניין ושיהיה הכל כדת של תורה:

91. The Bach, of blessed memory, in his responsa brings in the name of the sages of France that a woman can appoint a shaliach kabbalah (agent to receive a get) in her place, provided that two witnesses accompany the agent to testify about the agency. Now, with ordinary people, certainly there is no issue, as it has already been explained that even an agent in another place can be appointed by her not in his presence. However, for those who sometimes are well and sometimes not, there are many concerns about this, as perhaps at the time she made him an agent, she was not of sound mind (see Pitchei Teshuva, section 22). Some prohibit it and some permit it. Therefore, it seems to me that in our times, when communication through wires spans the whole world, and people can communicate from a distance in an instant, this can be easily arranged. First, the rabbi in the husband's location will speak with the rabbi in the wife's location about the situation, and she will appoint a man in the husband's location as an agent to receive the get and designate a specific person. This can be done when she is of sound mind, and when she is well, they will arrange the get, and the agent will receive the get on her behalf. There is no concern for any forgery, as they will inform each other through the wires that she appointed so-and-so as an agent to receive the get in the presence of two witnesses, and afterward inform that the agent received the get according to halacha. Nevertheless, in practice, this needs careful consideration, and it should be done according to the agreement of several decisors who understand the situation and ensure that everything is according to the law of the Torah.

צב. בעל שעושה שליח להולכה צריך שיאמר להשליח תן גט זה לאשתי ומדינא סגי בהכי ונהגו להוסיף ולאמר ותהא ידך כידי ועשיתך כעשיתי וכו' כמו שיתבאר בסדר הגט וביכולת הבעל לעשות שליח להוליך הגט בלבד או לעשות שליח לכתיבה ולחתימה ולהולכה כדתנן (ס"ה:) האומר כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו כלומר שאומר לג' בני אדם שיכתובו ויחתומו ויתנו שאחד כותב ושנים חותמין כמ"ש בסי' ק"ך ואחד מהם הוי שליח להולכה דאין כוונתו שכולם יהיו שלוחים אא"כ אמר כולכם כמו שיתבאר וגם אין זה פסול מה שהסופר או אחד מן העדים הוי שליח דהכל כשרים לשליחות כמ"ש:

92. A husband who appoints an agent to deliver [a get, a Jewish bill of divorce] must say to the agent, "Give this get to my wife," and according to the law, this suffices. However, the custom is to add and say, "And let your hand be as my hand, and your actions as my actions," etc., as will be explained in the order of the get. The husband has the ability to appoint an agent solely for the delivery of the get or to appoint an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

agent for the writing, signing, and delivery, as it is taught (Gittin 65b): "If someone says, 'Write a get and give it to my wife,' they should write and give it," meaning that he says to three people that one should write, two should sign, and they should give it, as stated in Siman 120. One of them becomes the agent for the delivery, for his intention is not that all of them should be agents unless he says "all of you," as will be explained. Additionally, it is not invalid if the scribe or one of the witnesses acts as the agent, for everyone is qualified to be an agent, as stated.

צג. ולא עוד אלא אפילו קיצר בדבריו ולא הזכיר לשון גט המורגל בין בני אדם כגון שאמר להם גירשוה שהוא לשון גירושין או שילחוה לשון ושלחה מביתו או שבקוה לשון אגרת שבוקין או תרכוה לשון ספר תרוכין או שאמר כתבו אגרת ותנו לה דגם זה לשון גט הוא כמו שכותבין ואגרת שבוקין (רש"י) וללשון אגרת בהכרח לומר כתבו ותנו דאל"כ אין זה לשון כלל ובכל אלו הלשונות כשדיבר עמהם מקודם על עסקי גיטה כותבין לה גט ונותנין לה דאם לא דיבר עמהם על עסק הגט מאין יודעים מאי קאמר ואפילו לשון גירושין יש לפרש לגרשה מביתו כדכתיב גרש את האמה (הה"מ וב"ש סק"ד):

93. Not only that, but even if he shortened his words and did not use the customary language of a get (divorce document) as is familiar among people, such as if he said to them "expel her," which is a term for divorce, or "send her away," a phrase from "and he sends her from his house," or "release her," a term for a letter of release, or "dismiss her," a term for a book of dismissal, or if he said "write a letter and give it to her," as this too is a term for a get, similar to how they write "a letter of release" (Rashi). Regarding the term "letter," he must say "write and give," for otherwise, it is not a term at all. In all these expressions, if he had previously spoken with them about matters of her get, they can write a get and give it to her. For if he had not spoken with them about the matter of the get, how would they know what he meant? Even the term for divorce could be interpreted as expelling her from his house, as it is written, "Expel the maidservant" (Ra'avad and Beit Shmuel, section 20).

צד. אבל אם אמר להם פטרוה פרנסוה עשו לה כדת עשו לה כנימוס עשו לה כראוי לא אמר כלום וכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב דין י' דאם כתבו ונתנו לה ה"ז גט בטל עכ"ל דס"ל דלשונות אלו אינן במשמע כלל לשון שיורה על גט אבל רש"י ז"ל פי' שם דיש להסתפק בלשונות אלו כמו בפטרוה אם הוא לשון פטורו של גט או פטור חובות וכן פרנסוה אם הוא צרכי הגט שלא תזקק ליבום או פרנסה ממש כלומר עשיית צרכיה וכן כנימוס וכראוי אם הוא חוקו של גט או חק מזונות (וכ"כ הר"ן והרע"ב) ולפ"ז נראה דאם נתנו לה הוה גט ספק (ב"ש סקכ"א) אבל מלשון המשנה לא אמר כלום משמע להדיא דאין ספק בזה וכן משמע בירושלמי וכן משמע מסוגיית הש"ס שאומר שיש לשונות דהוה ספק כמו שיתבאר ומשמע דבאלו אין כאן ספק כלל והאמת כן הוא דאף שיש לפרשם גם על לשון גט מ"מ כיון דריהטא דלישנא משמע על עניין אחר אפילו אם היה כוונתו לגט אין זה רק כדברים שבלב ואף שדיבר עמהם מקודם על עסקי גיטה אין זה דומה לקדושין כשנותן לידה דא"צ לפרש וכן כשדיבר עמה על עסקי הגט ונתן לה הגט סתם דדיו דשם נותן לה דבר ומוכחא מילתא אבל בדיבורו שאומר לאחרים אם הלשון יותר נוטה לעניין אחר מלגט הוה כדברים שבלב אף כשדיבר עמהם מקודם על עסקי הגט והלשונות שיתבארו שהם ספק זהו מפני שהרבה מורים על לשון הגט כמו שיתבאר (ובגמ' יש חילוק בין פיטרוה לפטרוה ואצלינו אין חילוק עב"י):

94. But if he said to them, "Release her," "Support her," "Do for her according to the law," "Do for her according to custom," or "Do for her properly," he has said nothing. And the Rambam wrote in Chapter 2, Law 10, that if they wrote and gave it to her, it would be a void get (divorce document), because he holds that these expressions do not at all imply the language that indicates a get. However, Rashi explained there that these expressions are questionable, like "Release her," whether it means release through a get or release from obligations, and similarly "Support her," whether it refers to the needs of the get so that she will not require levirate marriage, or actual support, meaning providing for her needs. Likewise, "according to custom" and "properly," whether it refers to the law of the get or the law of sustenance (and the Ran and the Ra'avad similarly wrote). According to this, it seems that if they gave it to her, it would be a doubtful get. However, from the language of the Mishnah, "he has said nothing" implies clearly that there is no doubt in this matter, and this is also indicated by the Jerusalem Talmud and the Talmudic discussion, which says there are expressions that are doubtful, as will be explained. It implies that in these cases there is no doubt at all, and this is indeed the truth. Even though these expressions can also be interpreted as referring to a get, nevertheless, since the straightforward meaning of the language implies another matter, even if his intention was for a get, it is only considered as unspoken intentions. And even if he spoke with them previously about matters of her get, this is not similar to betrothal when giving it into her hand, where there is no need to explain. Similarly, when he spoke with her about the matters of the get and then gave her the get plainly, it suffices because he is giving her something, and the matter is evident. But in his speech when he tells others, if the language more likely leans towards another matter than a get, it is considered as unspoken intentions, even if he previously spoke with them about the matters of the get. And the expressions that will

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

be explained as doubtful are because they frequently indicate the language of a get, as will be explained (and in the Gemara, there is a distinction between "Pitre'u" and "P'taru," and in our texts, there is no distinction).

צה. ואם אמר להם עזבוה הוציאוה התירוה הניחוה הועילו לה ה"ז ספק דבעיא היא בגמ' דעזבוה הוא ממש כמו לשון אגרת שבוקין דכוונה אחת להם ומורה על לשון גט אלא דעכ"ז כיון דלשון עזיבה אינו כתוב בגט שמא אינו מועיל (רש"י) וכן לשון הוציאוה הוה כמו לישנא דקרא ויצאה מביתו אלא דיש ספק דבלשון הכתוב הוה יציאה מעצמה ולא שיוציאוה (שם) וכן התירוה ה"ז לשון הרי את מותרת לכל אדם אלא דמ"מ יש לפרש גם על התרת נדרים ואינו לשון מבורר (שם) והניחוה הוה כמו התירוה וכן הועילו לה משמע ג"כ יותר ללשון הגט להועיל לה שתצא חפשי מאישותה אלא דמ"מ אין זה לשון מבורר והוה ספק:

95. And if he said to them, "Release her," "Dismiss her," "Permit her," or "Leave her," it is effective for her, but it remains a doubt. It is a question in the Gemara if "Release her" is exactly like the expression in a bill of divorce, where the intent is the same, and it indicates the language of a get (bill of divorce). However, since the term "release" is not written in the get, perhaps it is not effective (Rashi). Similarly, the term "dismiss her" is like the biblical language "and she shall leave his house," but there is doubt because, in the biblical language, it implies that she leaves on her own and not that he dismisses her (ibid.). Likewise, "permit her" is the expression "you are permitted to any man," but still, it could also be interpreted regarding the annulment of vows, and it is not a clear expression (ibid.). "Leave her" is like "permit her," and similarly, "it is effective for her" implies more the language of the get, meaning to benefit her so that she becomes free from her marital bond, but still, it is not a clear expression, and it remains a doubt.

צו. האומר כתבו גט לאשתי ולא אמר תנו יכתבו ויתנוהו לידו אבל לא יתנוהו לידה שלא עשאם שלוחים אלא לכתוב ולא לגרש ואם נתנוהו לה אינו גט דאם היה רוצה שיתנוהו לה היה אומר להם תנו ולא היתה כוונתו אלא שיהא הגט מוכן בידו ולכשירצה יגרשנה בד"א בבריא וגם לא היה סיבה המבהלת אבל אם היה חולה שעברו עליו ג' ימים לחליו או מסוכן שקפצה עליו מחלתו במהרה אף קודם ג' ימים או יוצא בקולר שנתפס למלכות אפילו על עסקי ממון או שבאים מוליכים אותו ואינו יכול להתמהמה או שבהול לפרוש לים או לצאת בשיירא למדבריות וכן אם נפל עליו דאגת מיתה מהעדר בריאותו ועשה צוואה מחמת שחושש למיתה בכל אלו אף אם רק אמר כתבו גט לאשתי כותבין ונותנין לה שהדבר ידוע ומובן שכוונתו היתה לכתוב וליתן לה אלא שמחמת בהילתו ודאגתו לא סיים לומר תנו:

96. One who says "Write a get (bill of divorce) for my wife" and does not say "Give it," they should write it and give it to him, but not give it to her, because he did not make them emissaries to divorce, only to write. And if they gave it to her, it is not a get, because if he wanted them to give it to her, he would have said "Give it," and his intention was only that the get be ready in his hand, and when he wishes, he will divorce her. This is said regarding a healthy person and also when there was no alarming reason. But if he was ill and had been sick for three days, or was in danger because his illness suddenly worsened even before three days, or was taken into custody by the authorities even for monetary matters, or they are leading him away and he cannot delay, or he is in haste to depart overseas or to go on a caravan to the desert, or if he was seized by thoughts of death due to his lack of health and made a will because he fears death, in all these cases, even if he only said "Write a get for my wife," they write and give it to her, because it is known and understood that his intention was to write and give it to her, but due to his haste and worry, he did not finish saying "Give it."

צז. ולפעמים גם בבריא הדין כן הוא וכך שנו חכמים במשנה (ס"ו.) מעשה בבריא אחד שאמר כתבו גט לאשתי ועלה לראש הגג ונפל ומת אמר רשב"ג אם מעצמו נפל ה"ז גט ואם הרוח דחתו אינו גט דכשנפל מעצמו ניכר דדעתו היה לכך וסופו מוכיח על תחלתו וה"ל כמסוכן וכיוצא בשיירא והרבה בהול הוא ואם הרוח דחתו הרי לא היתה כוונתו לכך מתחלה ודינו כבריא ובנפל מעצמו אף אם עדיין לא כתבוהו כותבין ונותנין כל זמן שיש בו נשמה אם רק בודקין אותו שהוא שפוי בדעת כמ"ש בסי' קכ"ב ואם יש ספק אם נפל מעצמו או הרוח דחתו אם לאלתר נפל ה"ז סימן שמעצמו נפל וה"ז גט ואם לא נפל לאלתר ה"ז ספק אבל אם בוודאי נפל מעצמו אף שלא נפל לאלתר ה"ז גט ולא אמרינן דמקודם לא היה בדעתו ליפול אמנם מלשון הרמב"ם פ"ב דין י"ג מתבאר דדווקא אם נפל מיד הוה גט ע"ש ובנפל מיד תלינן שמעצמו נפל עד שיוודע לך שהרוח דחפו ע"ש (ועכ"מ ולח"מ וב"ש סקכ"ו והגר"א סקמ"א ולא ידעתי למה דחו דברי הב"י ודו"ק):

97. And sometimes the same rule applies to a healthy person, as the sages taught in the Mishnah (66b): There was an incident with a healthy man who said, "Write a bill of divorce for my wife," and then he went up to the roof, fell, and died. Rabban Shimon ben Gamliel said, "If he fell of his own accord, it is a valid bill of divorce; but if the wind pushed him, it is not a valid bill of divorce." For if he fell by himself, it is evident that his intention was thus, and the end proves the beginning, and it is like the case of one who is dangerously ill or similarly in distress, and he is very agitated. But if the wind pushed him, then his intention was not originally for this, and his status is that of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a healthy person. And if he fell by himself, even if they have not yet written it, they write and give it as long as he has life in him, provided they check that he is of sound mind, as stated in section 122. And if there is doubt whether he fell by himself or the wind pushed him, if he fell immediately, it is a sign that he fell by himself, and it is a valid bill of divorce. But if he did not fall immediately, it is doubtful. However, if it is certain that he fell by himself, even if he did not fall immediately, it is a valid bill of divorce, and we do not say that initially he did not intend to fall. However, from the language of Maimonides in Chapter 2, Law 13, it is understood that only if he fell immediately is it a valid bill of divorce. And if he fell immediately, we assume that he fell by himself unless it becomes known to you that the wind pushed him. And see there (and the comments of the Maggid Mishneh, and the Beit Yosef, and the Gra, section 141, and I do not know why they rejected the words of the Beit Yosef, and scrutinize it well).

צח. וכן שנינו שם מי שהיה מושלך לבור ואמר כל השומע את קולי יכתוב גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו וכשפירש שמו ושם אשתו שם עירו ושם עירה שהרי ייחד לשליחות מי שישמע את קולו ואם לא אמר כלשון זה אלא שאמר כל הרוצה לכתוב יבא ויכתוב הוה ספיקא דדינא אם מועיל אם לאו (ב"ש סקכ"ז) ואפילו להפוסקים דלא בעינן שליחות בכתיבה מ"מ הרי צריך לצוות לסופר לכתוב (שם) וכ"ש לעניין נתינה דבעינן שליחות ברורה אבל לשון כל השומע את קולי הוה שליחות ברורה למי ששמע את קולו:

98. And so, we have learned there: If someone was thrown into a pit and he said, "Whoever hears my voice should write a get (divorce document) for my wife," they should write it and give it, provided he specified his name, his wife's name, his city's name, and her city's name, for he has designated the agency to whomever hears his voice. But if he did not use this language and instead said, "Whoever wishes to write, may come and write," it is a doubtful matter whether this is effective or not (Beit Shmuel, section 127). And even according to those authorities who hold that agency is not needed for writing, nevertheless, he still needs to command the scribe to write (ibid.). And certainly, regarding the giving of the get, clear agency is required. However, the language "whoever hears my voice" constitutes clear agency for whoever heard his voice.

צט. והרמב"ם ז"ל כתב שם והוא שידעו אותו ע"ש ויש שפירשו דה"ק והוא שיודעים שזה ששמו כן הוא בעל האשה ששמה כן (לח"מ וכ"מ בר"ן ע"ש) ויש שפירשו דה"ק והוא שידעו אותו שהוא אדם (הגה"מ אות ך') וסיים הרמב"ם דאע"פ שהעלוהו מן הבור ולא הכירוהו ה"ז גט כשר שזהו כשעת הסכנה שכותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין ודע דבגמ' שם איתא דדווקא אם ראו בבואה דבבואה כלומר צל צילו דאל"כ חיישינן שמא שד הוא ולכן כשראו בבואה דבבואה נסתלק חשש זה דאין לשדים בבואה דבבואה וכן פסקו כל הפוסקים והרמב"ם ז"ל לא הזכיר זה כלל וכתבו המפרשים דס"ל דלפי מסקנת הש"ס דכשעת הסכנה דמיא א"צ לזה אבל רוב הפוסקים לא ס"ל כן דרק לעניין אחר אמרה הש"ס שם אבל לעולם צריכים שיראו דמות אדם ושיראו לו בבואה דבבואה הא לאו הכי חיישינן שמא שד הוא שדרך השדים להמצא בבורות גם בעיר וכן דרכם להמצא בשדות וביערים ולפירוש השני שכתבנו בדברי הרמב"ם י"ל גם כוונת הרמב"ם כן ולדינא עכשיו א"א לפסוק זה למעשה דכבר נתבאר בסי' י"ז דאין אנו בקיאין בבבואה דבבואה ע"ש וכ"ש שיש לנו לידע שנתנו לה הגט בעודנו חי והיה שפוי בדעתו ולא שכיח זה כלל דממ"נ אם כשהעלוהו מן הבור עודנו חי ושפוי בדעתו הרי יכול לצוות אח"כ ואם אינו חי או אינו שפוי בדעתו לא שכיח שנדע שהיה חי ושפוי כל זמן כתיבתו של הגט ונתינתו:

99. And the Rambam, of blessed memory, wrote there, "And this is provided that they know him," see there. And some have explained that this means, "And this is provided that they know that this person, whose name is such, is the husband of the woman whose name is such" (see Lechem Mishneh and Kesef Mishneh on the Ran). And some have explained that this means, "And this is provided that they know him to be a human being" (Hagahot Maimoniot, letter chaf). And the Rambam concluded that even though they brought him up from the pit and did not recognize him, this is still a valid get (divorce document), for this is akin to a time of danger when they write and give even though they do not recognize. And know that in the Gemara there it is stated that specifically if they saw the reflection of a reflection, meaning the shadow of a shadow, otherwise we are concerned that it might be a demon. Therefore, when they saw the reflection of a reflection, this concern is removed because demons do not have the reflection of a reflection. And so have all the poskim (decisors of Jewish law) ruled. The Rambam, of blessed memory, did not mention this at all, and the commentators have written that according to the conclusion of the Talmud, since it is like a time of danger, this is not necessary. However, most poskim do not hold this way, for only concerning another matter did the Talmud state this, but in general, they need to see the form of a man and his reflection of a reflection. Otherwise, we are concerned that it might be a demon, for it is the way of demons to be found in pits, also in the city, and also in the fields and forests. According to the second explanation we wrote regarding the words of the Rambam, it can be said that the Rambam's intention

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is also this. Practically, we cannot rule this way now, for it has already been clarified in Siman 17 that we are not experts in the reflection of a reflection, see there. All the more so, we need to know that the get was given to her while he was still alive and sane, which is not common at all. For if when they brought him up from the pit he was still alive and sane, he could command afterward. And if he is not alive or not sane, it is uncommon to know that he was alive and sane the entire time the get was written and given.

ק. כבר נתבאר בסי' ק"ך דכשאומר לעשרה כתבו גט לאשתי אין כוונתו שכולם יכתבו אלא אחד כותב בשביל כולם אא"כ אמר כולכם כתובו דאז כותב אחד במעמד כולם ע"ש וכן הדין לעניין מה שנתבאר במושלך לבור ואמר כל השומע את קולו אף אם היו שם הרבה אנשים א"צ במעמד כולם אלא אחד כותב ושנים חותמין דאע"ג שאמר כל השומע לא הוה כאומר כולכם ורק כוונתו שאם יהיה מי שישמע קולו יעשה זאת ולא שכולם יעשו דווקא:

100. It has already been explained in Siman 120 that when someone tells ten people to write a get (divorce document) for his wife, his intention is not that all of them should write it, but rather that one should write it on behalf of everyone, unless he says "all of you write," in which case one writes it in the presence of all of them, as explained there. The same law applies to the case where someone is thrown into a pit and says "anyone who hears my voice," even if there are many people present, it does not need to be done in the presence of all of them. Rather, one writes and two sign, for even though he said "anyone who hears," it is not as if he said "all of you," and his intention is only that whoever hears his voice should do it, not that everyone should necessarily do it.

קא. וכן לעניין הולכת הגט אם עמדו אנשים רבים ביחד ואמר הוליכו גט לאשתי אין כוונתו שכולם יוליכוהו אלא איזה מהם שירצה מוליך אותו בשביל כולן אבל אם אמר כולכם הוליכוהו אינו גט עד שיוליכוהו כולם כלומר שאחד מוליך במעמד כולם שכולם ילכו עמו (גמ' ספ"ו) ולכן תקנו חכמים (שם) שהאומר לרבים להוליך גט לאשתו יאמר מפורש כל אחד מכם יוליך גט לאשתי כדי שלא יארע קלקול באמירת כולכם שאם יחסר אחד יתבטל הגט וכן נתבאר בסי' ק"ך לעניין כתיבת הגט ע"ש:

101. And similarly, regarding the delivery of the get (divorce document), if many people stood together and he said, "Bring the get to my wife," his intention is not that all of them should bring it, but rather that whichever one of them wishes to can bring it on behalf of everyone. However, if he said, "All of you bring it," it is not valid until all of them bring it, meaning that one brings it in the presence of all, that they all go with him (Gemara, end of chapter 6). Therefore, the Sages decreed (there) that one who tells many people to bring a get to his wife should explicitly say, "Each one of you should bring the get to my wife," so that there will not be a problem with the statement "all of you," for if one is missing, the get will be invalid. And it is similarly explained in section 120 regarding the writing of the get, see there.

קב. אמר לשלשה בני אדם שנים מכם יחתומו על הגט והיה בין השלשה אב ובנו שאין יכולים לחתום כאחד וכן שארי קרובים יחתום האב עם האחר או הבן עם האחר ולא אמרינן דוודאי לא כיון רק על האב דאין חולקין כבוד לבן במקום אב אלא כיון על שניהם וכך אמרו חז"ל (ס"ו.) הלכתא משוי אינשי שליחא ברא במקום אבא ע"ש וכן לעניין הולכת הגט כשאמר לשלשה שנים מכם יוליכו גט זה לאשתי והיה בהם אב ובנו ביכולת האב והאחר או הבן והאחר להוליכו ורק בהולכה יכול האב ובנו להוליך דאין קרובים פסולים להולכת הגט ומ"מ י"א דהאב והבן לא יוליכו ולאו מטעם פסול אלא דאמרינן דעת המגרש שבוודאי לא רצה להטריח שניהם ביחד (עב"ש סק"ל מ"ש בשם מהרש"ל) וכן משמע מלשון הטור ע"ש:

102. He said to three people, "Two of you sign the get (divorce document)," and among the three were a father and his son, who cannot sign together, as well as other relatives. The father should sign with the other person or the son with the other person. We do not say that he certainly only intended the father because we do not honor the son in the presence of the father; rather, he intended both of them. And so said the Sages (Gittin 66a): "The law is that people appoint a son in place of a father as an agent." Similarly, regarding the delivery of the get, if he said to three people, "Two of you deliver this get to my wife," and among them were a father and his son, the father and the other person or the son and the other person are able to deliver it. Only in the case of delivery can the father and son deliver it together, as relatives are not invalidated from delivering a get. Nevertheless, there are those who say that the father and son should not deliver it, not because of invalidation, but because we say that the husband certainly did not want to trouble both of them together (see Beit Shmuel, subparagraph 30, in the name of the Maharshal). This also appears to be implied by the language of the Tur.

קג. דבר פשוט הוא שהשליח כשמביא גט להאשה צריך שיכיר אותה שהיא אשתו של המגרש המשלחו ואם אינו מכיר אותה יתניהו לה ע"פ שנים שיעידו לפניו שזו היא אשתו של משלחו שהרי אפילו סומא יכול

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להיות שליח כשא"צ לומר בפ"נ אף שאינו יכול לראותה ואין הכרתו רק ע"י טב"ע דקול (כ"ג.) וכ"ש שיכול אחר לסמוך על עדים המכירים אותה ובסי' קמ"ב יתבאר בס"ד בסעיף מ"ט:

103. It is obvious that when a messenger brings a get (divorce document) to the woman, he must recognize her as the wife of the husband who sent him. If he does not recognize her, he should give it to her based on the testimony of two witnesses who confirm to him that this is indeed the wife of the sender. For even a blind person can be a messenger when he does not need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," even though he cannot see her and his recognition is only by the sound of her voice (Gittin 23a). All the more so, another person can rely on witnesses who recognize her. This will be explained, with God's help, in Siman 142, Section 49.

קד. אמר לשליח הולך גט זה לאשתי וא"ל השליח איני מכירה או שא"ל אני מתבייש ליתנו לה וא"ל הבעל א"כ תנהו לפלוני שהוא מכירה ויתנו לה ראשון לא נעשה שליח לגירושין ואין לו לשנות משליחותו ואינו יכול לא ליתן הגט לידה ולא למנות שליח במקומו אלא ימסור הגט ליד אותו פלוני והוא שליח לגירושין ונותנו לה או משלחו ביד אחר אם חלה ונאנס כמו שיתבאר ואם הראשון נתן לה הגט או שלח לה ע"י שלוחו הוה ספק גירושין דאע"ג דזהו וודאי דכל שליח שלא ניתן לגירושין אינו יכול לשנות משליחותו כמ"ש מ"מ כיון דהבעל הלוא רצה שהוא יהיה השליח לגירושין אלא שהוא לא נתרצה בשעת מעשה ולכן כשאח"כ גם הוא נתרצה יש ספק דאולי נקרא שליח שניתן לגירושין (דכן הוא לגירסת ר"ת בתוס' כ"ט: ד"ה ה"ג ע"ש) ודע דזה ששליח שלא ניתן לגירושין לא מצי משוי שליח זהו שלא בידיעת הבעל אבל בידיעת הבעל מצי משוי שליח:

104. If a man tells an agent, "Take this get (divorce document) to my wife," and the agent replies, "I do not know her," or he says, "I am embarrassed to give it to her," and the husband then says, "If so, give it to a certain person who knows her, and he will give it to her," the first agent does not become an agent for divorce. He should not deviate from his agency, and he cannot either give the get to her or appoint another agent in his place. Rather, he should hand the get to that certain person, and that person will be the agent for divorce and will give it to her, or he may send it through another if he becomes ill or is prevented, as will be explained. If the first one gave her the get or sent it through his own agent, it is a doubtful divorce. For although it is certain that any agent not appointed for divorce cannot change his agency, as mentioned, nevertheless, since the husband initially wanted him to be the agent for the divorce but he did not agree at that moment, and later he did agree, there is doubt whether he may be considered an agent appointed for divorce (this is according to Rabeinu Tam's version in Tosafot, Gittin 29b, s.v. ה"ג). And know that an agent not appointed for divorce cannot appoint another agent, this applies when it is without the husband's knowledge. But with the husband's knowledge, he can appoint another agent.

קה. אם נעשה שליח לגירושין על לאחר זמן מקרי מהשתא ניתן לגירושין ומשוי שליח שהרי ניתן לגירושין לפיכך אם שלח גט ע"י שליח וא"ל לא תתנהו לה עד לאחר ל' יום אם חלה או נאנס בתוך ל' יום יכול לעשות שליח שיתנהו לה לאחר ל' יום כדין כל שליח שביכולתו לעשות שליח בכה"ג ואם יש בידו הרשאה אף אם אין כתוב בה שיכול לעשות שליח גם בלא אונס מ"מ יכול לעשות גם בלא אונס דמסתמא עיקר ההרשאה לזה היתה דלאונס אין צריך הרשאה (ב"ש סקנ"א) ויש מחמירין שאין לו למסור את הגט לשליח השני מיד דחיישינן שמא ישנה משליחותו וימסור מיד להאשה אלא עושהו שליח למסור לה לאחר ל' יום והגט יונח בב"ד עד זמן זה או שימסור לב"ד שליחותו והם יעשו שליח אחר ל' יום (רמ"ה בטור ונ"ל דגם בהנחה בב"ד מודה כמ"ש דזיל בתר טעמא) וזהו לשיטת רש"י שיתבאר דבטול ממנה חפץ אין לו לעשות שליח מפני חשש שמא ישנה השני מציוי הבעל דכל שיש איזה תנאי בהשליחות יש חשש זה כמו שיתבאר ודע דכל מוסר גט על לאחר זמן צריך הבעל לומר ולהתנות שתהא האשה נאמנת עליו לומר שלא בא בתוך הזמן ופייסה ובטל הגט כמו שיתבאר וא"כ במוסר גט לשליח על לאחר ל' יום צריך להתנות כן וזהו רק בנשואה ולא בארוסה דבנשואה אמרו חכמים דעת בני אדם דכיון שחביבה עליו וודאי יהדר לבטלו ולכן צריך תנאי זה וכשמתנה כן נסתלק חשש זה כמו שיתבאר בס"ד:

105. If one appoints an agent to deliver a divorce after a certain time, it is considered as if the divorce can be given from now, and he appoints the agent because it can be given. Therefore, if he sent a get (divorce document) through an agent and told him not to give it to her until after thirty days, if the agent falls ill or encounters an unavoidable circumstance within those thirty days, he can appoint another agent to deliver it after thirty days. This is like any agent who can appoint another agent in such a case. If he possesses authorization (reshoot), even if it is not written that he can appoint another agent, he can still do so without an unavoidable circumstance, for the main purpose of the authorization was presumably for this, as for an unavoidable circumstance, no authorization is needed (Bach, subparagraph 151). Some are stringent and say that the get should not be handed to the second agent immediately because we are concerned that he might change the agency and give it to the woman immediately. Instead, he should appoint him as an agent to deliver it after thirty days, and the get should be deposited in the court until that time, or he should inform the court of his agency, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

they will appoint an agent after thirty days (Rama in the Tur, and it seems to me that he also agrees with depositing it in the court as mentioned, following the rationale). This is according to Rashi's opinion, which will be explained, that when it comes to an object, he cannot appoint an agent because we are concerned that the second agent might change the instructions of the husband, for whenever there is any condition in the agency, there is this concern, as will be explained. Know that whenever a get is handed over for after a certain time, the husband must state and stipulate that the woman is trusted to say that he did not come within the time and reconciled with her and nullified the get, as will be explained. Therefore, when a get is handed over to an agent for after thirty days, this stipulation must be made. This applies only to a married woman and not to a betrothed woman, for regarding a married woman, the sages said that people's minds are such that since she is dear to him, he will surely seek to nullify it. Therefore, this condition is necessary, and when it is stipulated, this concern is removed, as will be explained with the help of Heaven.

קו. השולח גט ע"י שליח וא"ל לא יתנהו לה אחר אלא אתה ונתנו לאחר ונתנו לה פשיטא שאינו גט שהרי פירש שלא יתנהו לה אחר אלא אפילו א"ל הולך לה סתם וכ"ש כשא"ל את הולך ה"ז לא ישלחנו ביד אחר כל זמן שיכול להוליכו ואם חלה או נאנס שאינו יכול להוליכו ה"ז עושה שליח אפילו באמר לו את הולך וכ"ש בהולך בלבד כיון שלא פירש שלא יוליכנו אחר ואם פירש לו שיכול לעשות שליח ושליח שליח יכול לעשות שליח גם אם לא חלה ולא נאנס אף אם לא פירש לו שגם בלא אונס יכול לעשות בע"כ כן כוונתו דלחלה או נאנס א"צ הרשאתו ויש מרבותינו שסוברים דכשא"ל הולך סתם יכול לשלחו ע"י אחר אף אם לא חלה ולא נאנס ואם א"ל את הולך לא ישלחנו ביד אחר אא"כ חלה או נאנס או פירש לו שיכול למנות שליח (זהו דעת ר"ח בטור ורוב הפוסקים הסכימו לדעה ראשונה ע"ש):

106. If someone sends a get (divorce document) through an agent and tells him, "No one else should deliver it to her except you," and the agent gives it to another person who then delivers it to her, it is obvious that it is not a valid get since he explicitly stated that no one else should deliver it. Even if he told him simply, "Take it to her," and certainly if he said, "You take it to her," the agent should not send it with someone else as long as he is able to deliver it himself. However, if the agent becomes ill or is otherwise unable to deliver it, he may appoint another agent, even if he was told, "You take it," and certainly if he was merely told, "Take it," since he did not specify that no one else should deliver it. If he explicitly stated that the agent may appoint another agent, the agent of the agent may appoint another agent, even if the original agent did not become ill or face any other impediment, because that is his intention. If the agent becomes ill or is otherwise unable to deliver it, he does not need explicit permission. Some of our Rabbis hold that if he said, "Take it," without further specification, the agent may send it with another person even if he did not become ill or face any other impediment. However, if he said, "You take it," the agent should not send it with another person unless he becomes ill or faces an impediment, or if he explicitly stated that he may appoint another agent. (This is the opinion of Rabbeinu Chananel in the Tur, and most authorities agree with the first opinion.)

קז. וטעם דין זה הוא דבוודאי מצד הסברא לא היה רשות לשליח לעשות שליח במקומו בלא רשיון המשלח דמי נתן לו כח זה אלא כיון שגזרה התורה ששליח יכול לעשות שליח כמ"ש בר"ס ק"מ ובע"כ דכוונת התורה הוא בסתמא דאם נתן לו רשות לעשות שליח במקומו הוה מילתא דפשיטא וא"צ קרא לזה וכן אם א"ל מפורש שלא יעשה שליח במקומו פשיטא דאינו יכול לעשות אלא וודאי דהתורה מיירי בסתמא ומדין התורה כל שליח יכול לעשות שליח במקומו גם אם לא חלה ולא נאנס דמן התורה אין סברא לחלק בכך וזה שאמרנו דבלא חלה ולא נאנס אין לו לעשות שליח במקומו זהו מדרבנן משום שיש אנשים שמקפידים בזה וכשישמעו שעשה שליח במקומו יבטלו כל השליחות ובחלה או נאנס אין אדם מקפיד (ר"ן פ"ג) והדעה השנייה סוברת דבהולך סתם אין אדם מקפיד גם בלא חלה או נאנס:

107. And the reason for this law is that certainly, according to logical reasoning, an agent would not have the authority to appoint another agent in his place without the principal's permission, for who gave him this power? However, since the Torah decreed that an agent can appoint another agent, as stated at the beginning of section 140, it must be that the intention of the Torah is in a general sense. If the principal gave him explicit permission to appoint another agent in his place, it would obviously be allowed and there would be no need for a scriptural text for this. And similarly, if the principal explicitly told him not to appoint another agent in his place, it is clear that he cannot do so. Therefore, the Torah certainly refers to a general case, and according to Torah law, any agent can appoint another agent in his place, even if he did not become ill or was not compelled. For according to the Torah, there is no logical reason to differentiate in such a case. And what we said, that without illness or compulsion he should not appoint another agent in his place, this is a rabbinic decree because there are people who are particular about this, and when they hear that an agent appointed another agent, they might cancel the entire agency. But in the case of illness or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

compulsion, no one is particular (Ran Chapter 3). The second opinion holds that in a general case, people are not particular even without illness or compulsion.

קח. לפי מה שנתבאר באת הולך או בהולך סתמא לדעה ראשונה כשעשה שליח במקומו כשלא חלה ולא נאנס והשליח השני מסר הגט להאשה אין הגט בטל מן התורה אלא פסול מדרבנן אמנם י"א דגם כוונת התורה כן הוא דאימתי יכול שליח לעשות שליח כשידענו שהבעל לא קפיד אבל בקפיד אין לו לעשות שליח ולפ"ז כשאנו אומרים דבלא חלה ולא נאנס קפדי אינשי גם מן התורה הגט בטל (יע"ש בר"ן שני טעמים) ולפ"ז למעשה יש להחמיר כשני הטעמים ורבותינו בעלי התוס' (כ"ט. ד"ה רשב"ג) ס"ל כי"א ע"ש ולדעה זו אפילו לא פירש הבעל בפירוש שיעשה שליח במקומו אלא גילה דעתו שאינו מקפיד יכול לעשות שליח במקומו גם בלא חלה ולא נאנס (ב"ש סקנ"ד) ואין לעשות כן למעשה ורק לפי מנהגינו שכותבין הרשאה הרי מפורש בה שיכול לעשות שליח בכל עניין כמו שיתבאר בסדר הגט בסי' קנ"ד (מה שהקשה הב"ש סקנ"ה ל"ק כלל דהא בגמ' מפורש מה שא"ל המשלח ולא דמי לקושית הר"ן ע"ש ודו"ק):

108. According to what has been explained, when one sends a messenger or appoints a second messenger according to the first opinion, if he appointed a proxy in his place without becoming ill or being coerced, and the second messenger delivered the get (divorce document) to the woman, the get is not nullified by Torah law but is invalid rabbinically. However, there are those who say that the intention of the Torah is also such that a messenger can appoint another messenger only when it is known that the husband does not object. But if he objects, he cannot appoint another messenger. And according to this, when we say that without illness or coercion people object, even by Torah law the get is void (see there in the Ran for two reasons). And according to this, in practice, one should be stringent according to both reasons. Our Rabbis, the Tosafists (29b, s.v. Rashbag), hold this opinion as well. And according to this opinion, even if the husband did not explicitly state that he should appoint another messenger in his place but revealed his intention that he does not object, he can appoint another messenger in his place even without illness or coercion (Beit Shmuel, subparagraph 54). This should not be done in practice, but according to our custom, where they write a power of attorney, it is explicitly stated in it that he can appoint another messenger in any case, as will be explained in the order of the get in Siman 154 (what the Beit Shmuel questioned in subparagraph 55 is not difficult at all, for in the Gemara it is explicitly stated what the sender said, and it is not similar to the question of the Ran, see there and examine it well).

קט. כמו ששליח ראשון יכול למנות שליח שני כמו כן השני יכול למנות שליח שלישי וכן לעולם דכיון דהתורה נתנה רשות לשליח לעשות שליח במקומו מה לי ראשון ומה לי שני ושלישי ודין השליח השני כדין השליח הראשון שאינו יכול לעשות שליח אא"כ חלה או נאנס או שהבעל פירש שיכול לעשות שליח ואפילו לא פירש רק להראשון מ"מ גם השני בכלל דהרי כולם מכחו של בעל באים כמו שיתבאר (נ"ל):

109. Just as the first agent can appoint a second agent, so too can the second agent appoint a third agent, and so on indefinitely. Since the Torah has given permission for an agent to appoint another agent in his place, it makes no difference whether it is the first, second, or third agent. The law of the second agent is the same as the law of the first agent: he cannot appoint another agent unless he falls ill, is coerced, or if the husband explicitly states that he can appoint another agent. Even if the husband only explicitly permits the first agent, the second agent is still included, for they all derive their authority from the husband, as will be explained (in my opinion).

קי. והנה מצד הסברא היה נראה לומר דהשליח השני יכול לעשות שליח שלישי גם בלא חלה או נאנס דנהי דבראשון בעינן חלה או נאנס היינו מפני שהבעל עשאו ואפשר שחפץ בו יותר מבאחר כל זמן שלא חלה או נאנס אבל בשליח שליח כיון שאין הבעל יודע בהם מה לו שני ומה לו שלישי (ר"ן שם) ובאמת יש מי שסובר כן (רמ"ה בטור) אבל רוב הפוסקים לא ס"ל כן משום דא"א להעדיף כחו של השני יותר מהראשון (ר"ן שם) וכן סתמו בש"ע סעיף ל"ט ע"ש:

110. Now, logically, it would seem to say that the second agent can appoint a third agent even without having fallen ill or being coerced. This is because in the case of the first agent, we require that he fell ill or was coerced since the husband appointed him and possibly prefers him over others as long as he has not fallen ill or been coerced. However, in the case of an agent of an agent, since the husband is not aware of them, what difference does it make to him whether it is the second or third (Ran there)? Indeed, there are those who hold this view (Ramah in the Tur), but the majority of poskim do not agree because one cannot confer more authority on the second agent than on the first (Ran there). This is also how it is concluded in the Shulchan Aruch, Section 39.

קיא. כשממנה השליח שליח שני אם הוא במקום שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ כפי שיתבאר בסי' קמ"ב צריך לעשותו בפני ב"ד ושיאמר בפניהם בפ"נ ובפ"נ דזהו במקום קיום וקיום צריך ב"ד והשליח השני יאמר שליח ב"ד אני כמ"ש שם ואם הוא במקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ או כשהוא מקויים דג"כ א"צ לומר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כמ"ש שם א"צ לעשותו בפני ב"ד ומ"מ כתבו הרא"ש והטור שיש לעשותו בעדים ע"ש ולשיטתייהו אזלי דשליח הולכה צריך לעשותו בעדים ולפ"ז להרמב"ם דא"צ לעשותו בעדים אפשר דגם כאן יכול לעשותו בינו לבינו וכ"כ גדולי אחרונים (ב"ש סקנ"ז והגר"א סקפ"ג):

111. When a first agent appoints a second agent in a situation where it is necessary to say "It was written and signed in my presence" ("Befanai Nechtav u'Befanai Nechtam"), as will be explained in Siman 142, this must be done in front of a court, and the first agent must declare in their presence "It was written and signed in my presence," because this serves as a form of validation, and validation requires a court. The second agent will then say, "I am an agent of the court," as is mentioned there. If it is a situation where it is not necessary to say "It was written and signed in my presence," or if the document is already validated, in which case it is also not necessary to say it, as mentioned there, it is not required to appoint the second agent in the presence of a court. Nonetheless, the Rosh and the Tur wrote that it should be done with witnesses, as they maintain that an agent for delivery must be appointed with witnesses. Consequently, according to the Rambam, who holds that it is not necessary to appoint with witnesses, it is possible that in this case as well, it can be done privately, and so wrote the prominent later authorities (Beit Shmuel, subparagraph 157, and the Gra, subparagraph 83).

קיב. ולענ"ד נראה מדסתם רבינו הב"י בסעיף מ' דצריך עדים נראה דגם להרמב"ם צריך עדים דנהי דעצם השליחות א"צ עדים זהו הבעל עצמו כשעושה שליח אבל שליח שעושה שליח אמאן קא סמיך שליח השני שהראשון הוא שלוחו של הבעל ואיך נאמן הראשון לבדו דנהי דהאמינו חז"ל להשליח זהו בעת מסירתו להאשה בגמר הגט וסמכינן אעצם הגט אבל בעת עשייתו לשליח השני דאין הגט נגמר אין סברא לסמוך על הגט שלא בשעת כתיבתו ולא בשעת נתינתו ולכן כשעושיהו בעדים אעדים קא סמיך אבל ברמב"ם פ"ז דין כ"א מפורש שיכול לעשות בינו לבינו ע"ש:

112. In my humble opinion, it seems from the way our teacher, the Beit Yosef, rules in paragraph 40 that witnesses are required, that according to the Rambam, witnesses are also necessary. Even though the actual agency does not require witnesses – this applies to the husband himself when he appoints an agent. But when an agent appoints another agent, on whom does the second agent rely? The second agent relies on the first agent who is the husband's agent. How can the first agent alone be trusted? Even though the Sages trusted the agent, this is during the delivery of the get (divorce document) to the woman, at the completion of the get, and we rely on the actual get. But at the time of appointing the second agent, when the get is not yet completed, there is no logic to rely on the get, neither at the time of its writing nor at the time of its delivery. Therefore, when appointing with witnesses, the witnesses are relied upon. However, in the Rambam, Chapter 7, Law 21, it is explicitly stated that he can appoint an agent privately, see there.

קיג. כל שליח עומד במקום הבעל שהרי מכחו של בעל באים לפיכך שליח ראשון שעשה שליח שני ומת השני קודם שמסר הגט יכול הראשון ליטול את הגט מיורשי השני ולמוסרו להאשה או לשלחו ביד אחר ולא אמרינן דמיד שמסרו להשני נסתלקה שליחותו דכמו שהבעל היה יכול ליטלו מהיורשים כמו כן שלוחו (ט"ז סקכ"ה) ואפילו אם חי השליח השני יכול הראשון ליטלו ממנו ולמסור לאחר או להאשה (שם) דכיון שהבעל אמר לו שתהא ידו כידו הוה ממש כבמקום הבעל ויותר מזה דאף אם כבר מסרו להאשה אלא שחיסר לומר בפ"נ ובפ"נ יכול ליטלו מהאשה ולחזור וליתן לה ולאמר בפ"נ ובפ"נ כמ"ש בסי' קמ"ב (ע"ש בב"ש סקכ"ה) וכלל הדברים הוא דכל זמן שלא נגמר הגט כתקונו ליד האשה עדיין לא נגמרה שליחותו וכן הדין בשליח השני עם השלישי והשלישי עם הרביעי וכן לעולם דכולהו חד דינא אית להו וכולהו מכחו דבעל קאתו:

113. Every agent stands in place of the husband, for they derive their authority from the husband. Therefore, if the first agent appoints a second agent and the second agent dies before delivering the get (divorce document), the first agent may take the get from the heirs of the second agent and deliver it to the woman or send it through another agent. We do not say that the first agent's agency is nullified as soon as he hands it over to the second agent, for just as the husband could take it from the heirs, so too can his agent (Taz 25). Even if the second agent is still alive, the first agent can take it from him and deliver it to another or to the woman (ibid.), for since the husband has said that his hand should be as his own hand, it is as if he stands in the husband's place. Moreover, even if he has already delivered it to the woman but failed to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," he can take it back from the woman and re-deliver it, saying "in my presence it was written and in my presence it was signed," as stated in Siman 142 (see Beit Shmuel 25). The general principle is that as long as the get has not been properly delivered to the woman, the agency is not complete. The same law applies from the second agent to the third, and from the third to the fourth, and so on forever, as they all have the same law and all derive their authority from the husband.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קיד. אע"פ שאמרנו דכחו של ראשון עדיין קיים כל זמן שהשני לא מסר להאשה מ"מ אם מת השליח הראשון לא אמרינן דנתבטלה שליחותו של השני דכיון דהבעל קיים והראשון מסר כחו להשני הרי השני עומד במקום הבעל וכן כשהשני יעשה שלישי יעמוד השלישי במקום הבעל וכן לעולם אלא דאנן הכי קאמרינן דכשהראשון קיים ביכולתו להחזיר הכח אליו מפני שעומד במקומו של בעל אבל כשלא החזיר אליו עומד השני במקום הבעל ולכן אם מת הבעל קודם הנתינה נתבטלו כולם ואין רשאים למסור הגט לידה דכולם מכחו של בעל באים כמ"ש:

114. Although we have said that the power of the first agent still exists as long as the second agent has not delivered the [get] to the woman, nevertheless, if the first agent dies, we do not say that the agency of the second agent is nullified. Since the husband is still alive and the first agent has transferred his power to the second agent, the second agent now stands in the place of the husband. Similarly, if the second agent designates a third agent, the third agent stands in the place of the husband, and so on indefinitely. However, we mean to say that as long as the first agent is alive, he has the ability to reclaim his power because he stands in the place of the husband. But if he does not reclaim it, the second agent stands in the place of the husband. Therefore, if the husband dies before the [get] is delivered, all the agencies are nullified, and none of them are permitted to deliver the [get] to her, as they all derive their power from the husband, as has been stated.

קיה. אם שליח קבלה יכול למנות שליח אחר במקומו כמו בשליח הולכה הביא הטור שלשה דעות משמו של גאון כתב דבלא ציוי האשה אינו יכול לעשות שליח במקומו ואם צותה לו שביכולתו לעשות שליח במקומו יכול לעשות שליח ובשם העיטור כתב דבכל עניין שליח עושה שליח ובשם הרמ"ה כתב דבכל עניין אינו עושה שליח אפילו נתנה לו רשות משום דהוה מילי ומילי לא מימסרן לשליח ותמה הטור עליו דבנתנה לו רשות לא הוה מילי כמו באומר אמרו בסי' ק"ך ע"ש ותמהו המפרשים על הטור ע"ש וכתב רבינו הב"י בספרו הגדול דהעיטור שמתיר בכל עניין לעשות שליח במקומו אין כוונתו שהוא יקבל הגט מיד הבעל ותתגרש בו אלא שעושה שליח במקומו לקבלו מהבעל וליתנו לידו ומיד כשיגיע הגט לידו תתגרש האשה ע"ש:

115. If a "shaliach kabbalah" (an agent appointed to accept a get, a Jewish divorce document) can appoint another agent in his place, just as with a "shaliach holacha" (an agent appointed to deliver a get), the Tur brings three opinions in the name of a Gaon. He writes that without the woman's instruction, he cannot appoint another agent in his place. However, if she instructed him that he can appoint another agent in his place, he can do so. In the name of the "Itur," it is written that in any situation, an agent can appoint another agent. In the name of the "Ramah," it is written that in any situation, he cannot appoint another agent, even if he was given permission, because it is considered a matter of "mili" (personal matters), and "mili" cannot be transferred to an agent. The Tur is puzzled by this, arguing that if he was given permission, it is not considered "mili," similar to the case discussed in Siman 120. The commentators are also puzzled by the Tur's position. Rav Yosef Karo (Rabbeinu Beit Yosef) wrote in his major work that the "Itur," who permits appointing an agent in any situation, does not mean that the agent himself would accept the get from the husband and thereby effect the divorce. Rather, he means that the agent can appoint another agent to accept the get from the husband and give it to him (the original agent), and as soon as the get reaches his (the second agent's) hand, the woman is divorced.

קיו. והנה דעת הרמ"ה ברורה דס"ל דזהו כמו מילי כיון שאין בהשליחות רק דברים בעלמא ודומה ממש להה"א דסי' ק"ך במי שצוה לסופר לכתוב גט דאינו רשאי לצוות לאחר לכתוב דמילי לא ממסרן לשליח ומה שהקשה הטור דבאומר אמרו לא שייך מילי וא"כ כשצותה אותו למה לא יעשה שליח ל"ק כלל דהטור הולך לשיטתו לעיל סי' ק"ך ובח"מ סי' רמ"ד דבאומר אמרו לא שייך מילי וכמה מרבותינו סוברים כן דכן הוא פשטא דסוגיא דס"פ התקבל אבל כבר בארנו בסי' ק"ך סעיף נ"ב ונ"ג דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דגם באומר אמרו שייך טעמא דמילי ע"פ סוגיא דמי שאחזו ע"ש והרמ"ה ז"ל חשש לשיטתם כדמוכח מדברי הטור עצמו בסי' ק"ך שכתב דהרמ"ה פסק באומר אמרו דהוה ספק מגורשת ע"ש ואי הוה פשיטא ליה דבאומר אמרו לא שייך טעמא דמילי אין כאן ספק גירושין אלא פסולא דרבנן מטעם גזירת חתם סופר ועד כמו שבארנו שם סעיף נ' אלא דהרמ"ה חשש לשיטת הרי"ף והרמב"ם (ועב"ח):

116. Behold, the opinion of the Ramah is clear that he holds this is like mere words since the agency only involves mere words and is very similar to what is stated in Siman 120 regarding one who instructs a scribe to write a divorce document, that he is not permitted to instruct another to write it, because mere words are not transferred to an agent. And what the Tur questioned, that in the case of "tell them" mere words do not apply, and if so, when he instructs him, why should he not be able to make an agent, is not difficult at all. For the Tur follows his reasoning above in Siman 120 and in Choshen Mishpat Siman 294, that in the case of "tell them," mere words do not apply, and many of our Rabbis think so, for that is the straightforward understanding of the passage at the end of the chapter "Hakebel." But we have already explained in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Siman 120, Sections 52 and 53, that the Rif and the Rambam hold that even in the case of "tell them," the reasoning of mere words applies, based on the passage "Mi She'achzo" there. And the Ramah was concerned for their opinion, as is evident from the words of the Tur himself in Siman 120, where he wrote that the Ramah ruled in the case of "tell them" that it is a doubtful divorce, and if it was certain to him that in the case of "tell them" the reasoning of mere words does not apply, there would be no doubt of divorce, but rather a Rabbinic disqualification due to the decree of "Chatham Sofer," as we have explained there in Section 50. But the Ramah was concerned for the opinion of the Rif and the Rambam (and see Beit Chadash).

קיז. ובטעמו של הגאון י"ל פשוט דס"ל ג"כ דהוה מילי ובאומר אמרו ס"ל כרוב הפוסקים דלא שייך מילי ולכן פסק דבלא ציויה אין לו לעשות שליח ובציויה יכול לעשות וטעמו של העיטור נראה דס"ל דאין זה עניין כלל למילי דבאמת הדבר תמוה והרי דרשינן ושלחה מלמד שהאשה עושה שליח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח (רפ"ב דקדושין ע"ש) ולדעות הקודמות צ"ל דאאיש קאי או כשהיא עושה שליח להובאה וגם הבעל עושיהו לשליח דאז שליח עושה שליח ולא בשליח לקבלה אבל העיטור ס"ל דמילי לא מקרי רק כשמצוה לכתוב דזהו כדברים בעלמא אבל כשמצוהו לקבל דבר אין זה מילי כלל דכמה מיני שליחות בכה"ג ועיקרא דשליחות בתרומה הרי אינו נותן לו דבר אלא שולחו להפריש תרומתו וה"נ הרי שולחתו לקבל גיטה וכן משמע מדברי הרשב"א ז"ל שכתב (גיטין כ"ט.) וקיי"ל כרבא דאמר מילי לא מימסרן לשליח כלומר כיון שהוא אמר להם לכתוב דברים אלו שנמסרו להם אינם יכולים למסרן לאחרים עכ"ל הרי דדקדק לומר רק על כתיבה (ומדבריו בס"פ התקבל והובא בב"י מבואר לא כן ע"ש) וכן מבואר להדיא במרדכי ס"פ התקבל בשם ספר החכמה דקבלת הגט או קבלת קדושין לא הוה מילי דזהו מעשה גמור ע"ש ובש"ע סעיף מ"ד לא הביאו דעה זו כלל ולדינא יש לילך לחומרא לכל הדעות ולדעת הגאון שמתיר בציוויה ביכולתו לעשות שליח גם בלא אונס וא"צ למנותו בפני ב"ד רק בפני שנים וכשיקבל השני הגט מיד הבעל מתגרשת מיד (עב"י שהביא תשו' הר"ש בן התשב"ץ שהתיר למעשה כדעת העיטור וגם מבואר שם להדיא דמיד כשקבל השני את הגט מיד הבעל מתגרשת וצ"ע על הב"י):

117. And regarding the reasoning of the Gaon, it seems simple that he also holds that it is a matter of "mili" (verbal directives) and in the case where he says "say," he holds like most of the authorities that "mili" does not apply. Therefore, he ruled that without a specific directive, one cannot appoint an agent, but with a directive, one can. The reasoning of the Itur seems to be that he holds that this has no connection to "mili" at all, for in truth, the matter is astonishing. After all, we expound "and she sends," teaching that a woman can appoint an agent ("and she sends" teaches that the agent can appoint another agent, as in the beginning of the second chapter of Kiddushin). According to the previous opinions, it must be said that this refers to the man or when she appoints an agent for delivery and the husband also appoints him as an agent, then the agent can appoint another agent, but not in the case of an agent for receiving. However, the Itur holds that "mili" is only when he commands to write, as this is like mere words, but when he commands to receive something, this is not "mili" at all, for there are many types of agency in such a manner. The primary example of agency in Terumah is that he does not give him anything but sends him to separate his Terumah. Similarly, here she sends him to receive her get. This also seems to be implied by the words of the Rashba, who wrote (Gittin 29) and we hold like Rava who said "mili" cannot be transmitted to an agent, meaning since he said to them to write, these words that were transmitted to them cannot be transmitted to others. Thus, it is clear that this applies only to writing (and from his words at the end of the chapter "Hiskabel," brought in Beit Yosef, it is not so, see there). Similarly, it is explicitly stated in Mordechai at the end of the chapter "Hiskabel" in the name of Sefer HaChochmah that receiving the get or receiving Kiddushin is not "mili" for this is a complete action, see there. And in Shulchan Aruch, section 44, this opinion is not brought at all. In practice, one should be stringent according to all opinions. According to the Gaon who permits with her directive, he can appoint an agent even without duress and does not need to appoint him in the presence of a court, only in the presence of two witnesses. And when the second agent receives the get from the husband, she is immediately divorced (the Beit Yosef brought the responsa of Rabbi Shmuel ben the Tashbetz who permitted in practice according to the Itur's opinion, and it is also explicitly stated there that immediately when the second agent receives the get from the husband, she is divorced, and there is a difficulty on the Beit Yosef).

קיח. יש מי שאומר שאם עשאה שני שלוחי לקבלה בזה אחר זה ביטל שני את הראשון וכן כשעשה הבעל שני שלוחי להולכה זה אח"ז אא"כ גילוי דעתם בעשיית השני שעדיין חפצים בהראשון (רמ"ה בטור) אבל הרא"ש והרשב"א ז"ל פסקו דאפילו עשתה עשרה שלוחים בין שעשתם בבת אחת ובין שעשתם זה אחר זה כל שהגיע הגט ליד אחד מהם מגורשת דלא היתה כוונתה לבטל הקודם אלא כוונתה דאולי לא יעלה השליחות אצל זה יעלה אצל זה והכי קיי"ל וכן פסקו בטור וש"ע סעיף מ"ד וה"ה בבעל בשלוחי להולכה:

118. There are those who say that if a woman appoints two agents for receiving her get (divorce document) one after the other, the second one nullifies the first one. Similarly,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

if the husband appoints two agents for delivering the get, one after the other, unless it is evident from the appointment of the second agent that they still desire the first one (Ramah in Tur). However, the Rosh and the Rashba of blessed memory ruled that even if she appoints ten agents, whether simultaneously or one after the other, as long as the get reaches the hand of any one of them, she is divorced. Her intention was not to nullify the previous agent but rather that if the agency does not succeed with one, it will succeed with another. And this is the ruling we follow, as stated in the Tur and Shulchan Aruch, section 44. The same applies to a husband who appoints agents for delivering the get.

קיט. ויותר מזה פסק רש"י ז"ל באשה שעשתה שליח לקבלה ונתעצל השליח בשליחותו ועשתה שליח אחר וקבל זה האחר גט שאינו כשר וכששמע הראשון נתחזק בשליחותו והלך אצל הבעל וקבל גט כשר והתירה רש"י ז"ל להנשא מטעם שלא נתבטלה שליחותו של ראשון בשביל שליחותו של שני שלא מצינו ביטול שליחות בגילוי דעתא ואפילו אם היה גילוי דעת קיי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא וכ"ש שאין כאן גילוי דעת כלל אלא שמהדרת להשיג גט ואנן סהדי דניחא לה כל היכא שתתגרש שהרי מהדרת אחר הגירושין ויותר מזה מצינו לעניין קרבן פסח כשעשו שליח ומחזרין לעשות ע"י עצמם מ"מ לא נתבטלה השליחות מן השליח (ספ"ט דפסחים) וכ"ש בשליח אחר שליח שלא נתבטלה שליחות הראשון (מרדכי ר"פ השולח):

119. And even more than this, Rashi of blessed memory ruled regarding a woman who appointed an agent to receive her get (divorce document), and the agent delayed in his mission. She then appointed another agent, and this second agent received a get that was not valid. When the first agent heard about this, he reaffirmed his mission, went to the husband, and received a valid get. Rashi of blessed memory permitted her to remarry because the first agent's mission was not annulled by the appointment of the second agent. We do not find an annulment of an agency through mere indication of intent, and even if there was an indication of intent, we hold that mere indication of intent is not considered significant in matters of gittin (divorce documents). All the more so, there was no indication of intent here at all; rather, she was simply eager to obtain a get. We are witnesses that she is content with her divorce wherever it may occur since she was actively seeking the divorce. We find an even stronger case regarding the Passover offering: when an agent was appointed and the individuals sought to perform it themselves, nevertheless, the agency of the agent was not annulled (Pesachim, Chapter 9). All the more so, the agency of the first agent is not annulled when a second agent is appointed (Mordechai, beginning of Chapter "HaSholeach").

קכ. וכן בעשיית כמה שלוחים בבת אחת אין זה עניין לברירה שנאמר הוברר הדבר שלזה השליח נתכוונה דאין כאן ברירה כלל דלכולם נתכוונה לכל מי שיקבל גט כשר מבעלה ומיהו כתב הרשב"א ז"ל דאם אמרה כל מי מכם שירצה הבעל ליתנו לו יהא שלוחי לקבלה אפשר דנאמר בזה אין ברירה (ב"ש סקס"א) כיון שתלתה השליחות בזה שהבעל יתרצה בו הרי זהו ברירה ככל ברירות שבש"ס דאמרינן הוברר הדבר למפרע שלזה מינתה לשליח וקיי"ל דבדאורייתא אין ברירה וכמ"ש בסי' ק"מ סעיף י"ז ע"ש ואף שבאמת י"ל דאין זה עניין לברירה דאין אנו צריכים לברירת דבר למפרע שהרי אם אנו יודעים שזכות הוא לה ביכולת לזכות בגט שלא בפניה ושלא מדעתה (יבמות ספט"ו) וכיון שאומרת שמי שהבעל ירצה בו יהיה שלוחה יהיה אז שלוחה לקבלה ויזכה לה שלא מדעתה שהרי אומרת שרצונה בכך וזכות הוא לה אך מ"מ י"ל דמטעם זכין שלא בפניה א"א שתתגרש דאולי אז לא עמדה בדעתה הקודמת שתחשב לה לזכות ובע"כ אנו צריכין לשליחותה הקודמת ויש בזה חשש ברירה:

120. And similarly, in the case of appointing multiple agents at once, it is not a matter of retroactive clarification, where we would say that it is clarified that she intended for this particular agent, as there is no retroactive clarification here at all. She intended for all of them, for anyone who would receive a valid get from her husband. However, the Rashba of blessed memory wrote that if she said, "Whichever one of you the husband chooses to give it to shall be my agent to receive it," it is possible to say that this does involve retroactive clarification (as the Beit Shmuel writes in Siman 61), since she made the agency dependent on the husband's choice. It is then considered retroactive clarification, as we say in all cases of retroactive clarification in the Talmud, that it is clarified retroactively that she appointed this one as her agent. And we hold that in matters of Torah law, there is no retroactive clarification, as I wrote in Siman 140, Se'if 17, see there. And even though it could indeed be said that this is not a matter of retroactive clarification, since we do not need a retroactive clarification, because if we know that it is a benefit for her, she can acquire the get in her absence and without her knowledge (as in Yevamot, Chapter 15). And since she says that whoever the husband chooses shall be her agent to receive it, he will then be her agent to receive it and acquire it for her without her knowledge, since she expressed her desire for this, and it is a benefit for her. However, nevertheless, it could be said that from the perspective of benefiting her without her presence, she cannot be divorced, because perhaps at that time she did not maintain her previous intention, which would be considered a benefit

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for her. Therefore, we must rely on her prior agency, and there is a concern of retroactive clarification in this matter.

קכא. כבר נתבאר בח"מ סי' קפ"ב דשליח ששינה משליחותו בטלה שליחותו וכ"ש בשליחות הגט בין בשליח להולכה ובין בשליח לקבלה אם שינה באיזה פרט מדברי המשלח בטלה שליחותו ואינו גט ולפיכך חייב השליח ליזהר מאד מאד לבלי לשנות משליחותו מאומה וגם נכון וישר לראות שהמשלח לא יטיל על השליח דברים שאפשר להשתנות כדי שהגט לא יבא לידי פיסול וגם אולי לא ירגישו בהשינוי ותנשא בו ונמצא גט בטל ובניה ממזרים ויש בזה פרטי דינים מה מקרי שינוי:

121. It has already been explained in Choshen Mishpat, Siman 182, that an agent who deviates from his instructions nullifies his agency. This is certainly true regarding the agency of a get (divorce document), whether it is an agent for delivery or an agent for receipt. If the agent changes any detail from the instructions of the sender, his agency is nullified and it is not a valid get. Therefore, the agent must be extremely careful not to deviate from his instructions at all. Additionally, it is proper and correct to ensure that the sender does not impose upon the agent tasks that might be subject to change, so that the get does not become invalid. Also, there is a concern that the change might go unnoticed and the woman might marry based on this invalid get, resulting in the get being void and her children being considered mamzerim (illegitimate). There are further specific laws regarding what constitutes a change.

קכב. שנו חכמים במשנה (ס"ה.) האומר תן גט זה לאשתי במקום פלוני ונתנו לה במקום אחר פסול הרי היא במקום פלוני ונתנו לה במקום אחר כשר ובגמ' (כ"ט.) איתא כשאמר לשליח אל תגרשה אלא בבית וגירשה בעליה או שא"ל אל תגרשה אלא בימין וגירשה בשמאל אינו גט ע"ש וכן הוא לשון הרמב"ם בפ"ט והטור והש"ע סעיף מ"ה ומבואר להדיא דלעניין מקום מקרי שינוי אפילו לא אמר אל תתנו לה אלא במקום פלוני ולעניין בית ועליה וימין ושמאל לא מקרי שינוי אא"כ א"ל אל תתנו אלא בבית או בימין והטעם פשוט דכל שמצד הסברא ליכא קפידא בהשינוי כמו בית ועליה ימין ושמאל אם אמר רק תנהו לה בבית או בימין לא אמרינן דקפיד בזה דאיזה קפידא יש בזה ולא מקרי שינוי אא"כ א"ל אל תתנהו אלא בעניין זה אבל במקום וודאי יש קפידא דעניין הגט יש בני אדם שמלעיזין בזה לומר מה ראה פלוני לגרש את אשתו לפיכך אמרינן שאפילו אם לא אמר אל תתנו לה אלא במקום פלוני ג"כ בקפידא קאמר ואמרינן דבמקום זה נוח לו להתבייש ולא במקום אחר (ב"ש סקס"ב) וגם בזה אם אמר הרי היא במקום פלוני מוכח להדיא דאין כוונתו בקפידא אלא מראה מקום הוא לו איפוא נמצאת כעת ומזה יש לדון לכל הדברים ולכן המנהג אצלינו לומר לשליח תן לה בכל מקום שתמצאנה כמ"ש בסדר הגט (ודע דלולי דברי הראשונים היה אפשר לומר דבמשנה רק פסול ובגמ' שם אינו גט אבל הם כתבו גם על דין המשנה אינו גט ע"ש וצ"ל דהמשנה לא דקדקה בין פסול לבטל ככללו של הרמב"ם בפ"י ומ"מ צ"ע איך נאמר בנתנו במקום אחר דהגט בטל דילמא לא בקפידא אמר כן והיה לנו לילך לחומרא אך אין בנו כח לחלוק על הראשונים אפילו לחומרא ודו"ק):

122. Our sages taught in the Mishnah (65a): "If one says, 'Give this get (bill of divorce) to my wife in such-and-such a place' and it was given to her in another place, it is invalid. If he says, 'Behold, she is in such-and-such a place' and it was given to her in another place, it is valid." And in the Gemara (29a) it is stated: "When he tells the agent, 'Do not divorce her except in the house,' and he divorces her in the attic, or if he says, 'Do not divorce her except with your right hand,' and he divorces her with his left hand, it is not a valid get." And so is the language of Maimonides in Chapter 9 and the Tur and Shulchan Aruch, Section 45. It is explicitly explained that regarding location, it is considered a change even if he did not say "Do not give it to her except in such-and-such a place." However, regarding house and attic, or right hand and left hand, it is not considered a change unless he says, "Do not give it except in this manner." The reason is simple: in matters where logic dictates that there is no strictness in the change, such as house and attic, or right hand and left hand, if he merely says, "Give it to her in the house" or "with your right hand," we do not say that he is particular about it, for what particularity is there in this? It is not considered a change unless he says, "Do not give it except in this manner." However, regarding location, there is certainly a strictness, for with regard to the get, some people slander and say, "What did so-and-so see to divorce his wife?" Therefore, we say that even if he did not say "Do not give it to her except in such-and-such a place," he is also speaking with strictness, and we say that in this place he is comfortable being embarrassed and not in another place (Beit Shmuel, Section 62). Also, in this case, if he says, "Behold, she is in such-and-such a place," it is explicitly proven that his intention is not with strictness but merely indicating where she is currently located. From this, one can infer for all matters. Therefore, the custom among us is to tell the agent, "Give it to her wherever you find her," as it is written in the order of the get. (And know that if not for the words of the earlier authorities, one might say that in the Mishnah it is only invalid, and in the Gemara there it is not a get. But they also wrote regarding the Mishnah's ruling that it is not a get, and it must be said that the Mishnah does not distinguish between invalid and null, according to the general rule of Maimonides in Chapter 10. Nevertheless, it remains a question how we can say, "If it was given in another place, the get is null,"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for perhaps he did not say it with strictness, and we should be stringent. However, we do not have the power to argue against the earlier authorities, even to be stringent. Pay attention to this.)

קכג. כתב הרמב"ם ז"ל שם א"ל תנהו לה ביום פלוני ונתנה לה בתוך הזמן אינו גט אל תתנהו לה אלא ביום פלוני ונתנו לה בין מלפניו בין מלאחריו אינו גט שהרי הקפיד על עצמו של יום עכ"ל וכתב הטור דמשמע מדבריו דכשאומר תנהו לה ביום פלוני יכול לאחר ובלבד שלא יקדים עכ"ל והטעם פשוט דעניין גט הוא עניין פורעניות כמורגל בש"ס לא מקדים אינש פורעניתא לנפשיה (גיטין י"ח.) ולכן וודאי דלא ניחא ליה להבעל להקדים נתינת הגט ולאחרו אינו מקפיד (ב"ש סקס"ג) ואם אמר אל תתנו אלא ביום פלוני הוה קפידא בכל עניין (הה"מ כתב שהיא תוספתא ולא מצאתיה) ובסי' קמ"ד יתבאר דגם לאחרו יש פוסקים שפוסלים ע"ש סעיף כ"ו וכן יש להורות:

123. Maimonides, of blessed memory, wrote there: "If he said to give it to her on a specific day and it was given to her within the specified time, it is not a valid get (divorce document). If he said not to give it to her except on a specific day and it was given to her either before or after, it is not a valid get because he was precise about the specific day." And the Tur wrote that it is implied from his words that when he says to give it to her on a specific day, it can be delayed, provided it is not given earlier. The reason is simple: the matter of the get is a matter of affliction, as is common in the Talmud; a person does not advance affliction upon themselves (Gittin 18a), and therefore, it is certain that the husband does not wish to advance the giving of the get, but delaying it does not concern him (B"Sh, section 63). If he said not to give it except on a specific day, it is a strict stipulation in every respect (H'M wrote that it is from the Tosefta, but I did not find it). And in Siman 144, it will be explained that even delaying it has some authorities that invalidate it, see there in section 26, and so should be ruled.

קכד. וכן באשה כשאמרה לשלוחה התקבל לי גיטי במקום פלוני וקבלו במקום אחר אינו גט מטעם שבארנו דלא ניחא לה להתבזות במקום אחר אבל אם אמרה הבא לי גיטי ממקום פלוני והביאו לה ממקום אחר כשר (ס"ה.) דכשאמרה הבא לי גיטי אינו שלוחה לקבלה אלא הבעל עושיהו לשליח להולכה וכיון שאינה מתגרשת בקבלתו ליכא קפידא כשמביאו לה ממקום אחר (ר"ן שם) ועוד דכיון שהבעל צריך למנותו לשליח אין הדבר תלוי בה ובאמת אין בזה שום חידוש והיא משנה שאינה צריכה וגירסת הרמב"ם ז"ל א"ש טפי שהוא גורס במשנה הבא לי גיטי במקום פלוני או למקום פלוני (הה"מ) כלומר שכשהבעל יעשנו לשליח הולכה יוליך לה הגט למקום פלוני ויש סברא לומר דבמקום אחר לא ניחא לה להתבזות ולקבל גיטה קמ"ל דכיון דהוא שלוחו ולא שלוחה אין קפידא בזה אמנם גם זה אינו רבותא כלל דהרי גם זה בבעל תלוי ועוד דכיון שקבלתו במקום אחר הרי נתרצית עתה לזה ואין אנו צריכין ריצוי דעתה מקודם שהרי אינו שלוחה:

124. Similarly, in the case of a woman who instructed her agent to accept her get (divorce document) in a specific place and he accepted it in a different place, it is not a valid get for the reason we explained, that she does not wish to be embarrassed in a different place. However, if she said, "Bring me my get from such-and-such a place," and he brought it to her from a different place, it is valid (Siman 5) because when she says "bring me my get," he is not her agent for acceptance, rather the husband makes him an agent for delivery. Since she is not divorced by his acceptance, there is no concern if he brings it from a different place (Ran there). Moreover, since the husband needs to appoint him as an agent, it does not depend on her. In truth, there is nothing novel here, and it is an established Mishnah that does not require explanation. The version of the Rambam is more correct, as he reads in the Mishnah: "Bring me my get in such-and-such a place or to such-and-such a place" (Hagahot Maimoniot), meaning that when the husband makes him an agent for delivery, he will deliver the get to that place. There is a reason to say that in a different place she would not wish to be embarrassed and receive her get; thus, it teaches us that since he is the husband's agent and not hers, there is no concern about this. However, even this is not a novelty at all, for it also depends on the husband. Moreover, since she accepted it in a different place, she has now consented to this, and we do not need her prior consent, as he is not her agent.

קכה. אמרו חז"ל שם דאפילו בהתקבל לי גיטי במקום פלוני וקבלו במקום אחר לפעמים כשר ורק חלות הגט אינו אלא כשיגיע למקום פלוני כגון שאמרה התקבל לי גיטי במתא מחסיא וזימנין דמשכחת ליה בבבל הרי להדיא שלא הקפידה עליו באיזה מקום יקבלנו וזה אין לומר דאין רצונה רק באחד משני המקומות דא"כ היתה אומרת קבל לי גיטי במתא מחסיא או בבבל אלא וודאי שאינה מקפדת כלל על המקום אך דלפ"ז למה לה לייחד מקום והיה לה לומר לו קבל לי סתם או בכל מקום שתמצאנו אלא וודאי דה"ק הגט תקבל בכל מקום ורק חלות הגט לא יהא עד שתגיע למתא מחסיא:

125. The sages said there that even if she said "Receive my get for me in such-and-such a place" and he received it in another place, sometimes it is valid. The effect of the get only occurs when it reaches the specified place. For example, if she said, "Receive my get for me in Mata Mechasya" and sometimes he finds it in Babylon, it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

clear she did not care in which place he receives it. One cannot say she only desires one of the two places, because if so, she would have said "Receive my get for me in Mata Mechasya or in Babylon." Rather, it is certain that she does not care about the place at all. However, according to this, why specify a place at all? She could have just said "Receive it for me" or "in any place you find it." Rather, she certainly meant this: receive the get in any place, but the effect of the get will not occur until it reaches Mata Mechasya.

קכו. ויש בזה שאלה דא"כ לא יחול הגט כלל דכיון דבשעה שהבעל מוסר הגט לשלוחה אין הגט חל ואיך יחול בהגיעו למתא מחסיא הרי זה ממש כטלי גיטך מע"ג קרקע דאינו גט דה"נ במתא מחסיא הרי אינו מקבלו מיד הבעל ובאמת יש מרבותינו שכתבו דצ"ל דמיירי בכה"ג שהבעל כשנתן לו הגט א"ל אתה תהיה שלוחי להולכה עד מתא מחסיא ושם תעשה שליח אחר להולכה ומאותו השליח תקבלנו בתורת שליח לקבלה (תוס' שם בתירוץ ראשון ע"ש) דבכה"ג הוה כמו שהבעל מוסר לו במתא מחסיא אמנם כיון שהרי"ף והרא"ש והרמב"ם והטור והש"ע סעיף נ' סתמו הדברים ש"מ דס"ל דבכל עניין מותר והטעם דלעולם חלות הגט הוה משעה שמסר לו הבעל אלא דזהו כעין תנאי שלא תתגרש אלא לאחר שיגיע לשם וה"ז כאומר לאשה ה"ז גיטך ולא תתגרש בו עד לאחר ל' יום (תוס' שם ור"ן) וצ"ל שגם הבעל ידע מזה הלשון ונתרצה לכך דהא בדידיה הדבר תלוי להטיל תנאי בגט (נ"ל וכ"מ מלשון הר"ן ע"ש) ומ"מ א"צ לומר להשליח שתהא נאמנת עלי לומר שלא פייסתיה דזהו רק כשהוא קבע הזמן דאז יכול לערער שכוונתו היתה דאולי יפייסה ולא כשהיא קבעה הזמן דאין חוששין שיערער (ב"ש סקס"ד):

126. And there is a question regarding this matter: if so, the get (divorce document) would not take effect at all, because when the husband hands over the get to the agent, the get does not take effect. How then could it take effect when it reaches Mata Mechasya? This is similar to "Take your get from the ground," which is not a valid get, because in Mata Mechasya he is not receiving it directly from the husband. Indeed, some of our rabbis have written that it must be referring to a case where the husband, when giving the get to the agent, says, "You will be my agent to deliver it to Mata Mechasya, and there you will appoint another agent to deliver it, and from that agent, she will receive it as an agent for receiving" (Tosafot there in the first answer). In such a case, it is as if the husband is handing it to him in Mata Mechasya. However, since the Rif, the Rosh, the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch in section 50 are silent on the matter, it implies that they hold that in all cases it is permissible. The reason is that the get's effect is always from the moment the husband hands it over, but it is like a condition that she will not be divorced until it reaches there. This is similar to saying to a woman, "This is your get, but you will not be divorced with it until after 30 days" (Tosafot there and Ran). And it must be that the husband knew of this language and agreed to it, for it depends on him to impose a condition on the get (this seems to me, and it also appears from the language of the Ran there). Nevertheless, there is no need to tell the agent that she must be trusted to say that he did not appease her, as this only applies when he set the time, in which case he could contest that his intention was that perhaps he would appease her. But when she set the time, we do not worry that he will contest (Beit Shmuel section 64).

קכז. כתב הטור אמר הבעל לשליח טול ממנה חפץ פלוני אם לא הקפיד שיטול ממנה החפץ תחלה אפילו הגיע הגט לידה תחלה ואח"כ נטל החפץ הוה גט לפיכך יכול השליח לשלחו ביד אחר אבל אם הקפיד לומר שיטול החפץ תחלה אינו גט אא"כ יגיע החפץ לידו תחלה לפיכך לא ישלחנו ביד אחר שאפילו אם תתן החפץ ליד השליח השני תחלה אינו גט כיון שלא הגיע ליד השליח הראשון תחלה ואפילו אם אחר שקבל השני החפץ ונתן לה הגט בא ליד השליח הראשון אינו גט כיון שלא הגיע הגט לידה בתורת גירושין אלא יקחנו הראשון מידה ויחזור ויתננו לה בתורת גירושין אחר שהגיע לידו החפץ עכ"ל וזהו דעת התוס' והרא"ש (כ"ט:) דכשתולה שליחות הגט בחפץ שלא יתן הגט עד שיקבל ממנה החפץ לא מיבעיא אם היה שינוי שקבלה הגט קודם נתינת החפץ אפילו נתנה אח"כ ואפילו ליד הראשון דאינו גט כיון ששינו משליחותו שהרי התכוין לצערה ולרדותה בעיכוב הגט עד שתוציא החפץ מידה אלא אפילו אם לא היה שינוי ביד השני שקבל החפץ ואח"כ נתן לה הגט ג"כ אינו גט שכיון שתלה הגט בהחפץ אין רצונו שיהא חפצו ביד אחר זולת השליח הראשון ושיהא בידו קודם נתינת הגט ולכן בהכרח שאחר שבא החפץ ליד הראשון יקבל הגט מידה ולחזור ולמסור לה אבל כשלא תלה הגט בהחפץ שאמר ליתן לה הגט מקודם רשאי לשלחו ע"י אחר דנהי דבהחפץ אין לו רשות למוסרו ביד אחר מ"מ אין זה שייך להגט דבהגט רשאי לעשות שליח כבכל הגיטין וכן כשתלה הגט בהחפץ והראשון קבל ממנה תחלה החפץ רשאי לעשות שליח על הגט (וכ"מ מלשון הש"ע סעי' נ"א וי"א שכשא"ל טול וכו' שזהו דעת התוס'):

127. The Tur wrote: If the husband said to the agent, "Take such-and-such an item from her," if he did not insist that the agent take the item first, even if the get (divorce document) reached her hand first and afterwards the agent took the item, it is considered a valid get. Therefore, the agent can send it through another person. However, if he insisted that the agent take the item first, it is not a valid get unless the item reaches his hand first. Therefore, he should not send it through another person, because even if she gives the item to the second agent first, it is not a get since the item did not reach the first agent first. And even if, after the second agent received the item

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and gave her the get, the item came into the hand of the first agent, it is not a get because the get did not reach her as a formal divorce. Rather, the first agent should take the item from her and then give her the get as a formal divorce after the item has reached his hand. This is the opinion of the Tosafot and the Rosh (Gittin 29b) that when the agency of the get is conditional on the item, the get should not be given until the agent receives the item from her. Not only if there was a change where she received the get before giving the item, even if she gave it afterwards, and even to the first agent, it is not a get because they deviated from the agency. For he intended to cause her distress and dominate her by delaying the get until she gives the item. But even if there was no change with the second agent who received the item and then gave her the get, it is also not a get because since the get was conditional on the item, his intention was not for the item to be in the hand of anyone other than the first agent and for it to be in his hand before giving the get. Therefore, it is necessary that after the item comes into the hand of the first agent, he must receive the get from her and then give it to her. However, when the get is not conditional on the item, and he says to give her the get first, he can send it through another person. Even though with the item he has no permission to give it through another person, this does not apply to the get, for with the get he is permitted to appoint an agent as with all gittin (divorces). And similarly, when the get is conditional on the item and the first agent received the item from her first, he is allowed to appoint an agent for the get. (And this is also implied by the language of the Shulchan Aruch, section 51, and some say when he told him to take, etc., this is the opinion of the Tosafot).

קכח. אבל דעת רש"י והרמב"ם בפ"ט דין ל"ה אינו כן ולדעתם דאפילו תלה הגט בהחפץ אם השליח השני קבל החפץ תחלה ואח"כ נתן לה הגט ה"ז מגורשת דזה לא הקפיד במה שהחפץ יהיה ביד אחר דמסתמא הוא נאמן כיון שהראשון האמינו ועיקר קפידתו שלא ישאר החפץ אצלה בעת קבלת גיטה וכיון שהשליח השני עשה כן הוה גט אלא שלכתחלה אין להשליח הראשון למנות שליח שני דשמא לא יקיים כפי ציוי הבעל מפני שלא שמע מפיו ויבא הדבר לידי קלקול וה"ה בכל תנאי שמתנה הבעל עם השליח אין לו למנות שליח שני מטעם שמא ישנה כמו שיתבאר ואם לא תלה הגט בהחפץ שהרשה לתת לה הגט מקודם אין חשש כלל אפילו לכתחלה בעשיית שליח שני דנהי דלעניין החפץ אפשר שאין רצונו שיהא החפץ ביד שום איש אחר מ"מ לעניין הגט אין שייך זה כיון שלא תלה הגט בהחפץ (כן מפורש ברש"י שם וכן מבואר ברמב"ם שם דין ל"ז וז"ל א"ל תן לה הגט וטול וכו' ה"ז לא ישלחנו וכו' שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר ואם שלחו ה"ז גט בין וכו' עכ"ל):

128. However, the opinion of Rashi and the Rambam in Chapter 9, Law 35 is not so. According to their view, even if the get (divorce document) is conditional upon the object, if the second agent received the object first and then gave her the get, she is considered divorced. This is because it is not critical that the object be in the hands of another person, as it is assumed that he is trustworthy since the first agent trusted him. The main concern is that the object should not remain with her when she receives her get. Since the second agent did this, it is a valid get. However, initially, the first agent should not appoint a second agent, as he might not fulfill the husband's instructions properly since he did not hear them directly from the husband, which could lead to complications. This applies to any condition the husband sets with the agent; the agent should not appoint a second agent as he might change the condition, as will be explained. If the get was not conditional upon the object and the husband authorized giving her the get beforehand, there is no concern even initially in appointing a second agent. Even though regarding the object it is possible that the husband does not want it to be in the hands of any other person, regarding the get, this does not apply since the get is not conditional upon the object. (This is explicitly stated in Rashi there, and it is also clarified in the Rambam there in Law 37, where it says: "If he said, 'Give her the get and take…', he should not send it through another person since he does not want his deposit to be in the hands of another. But if he did send it, it is a valid get whether…")

קכט. ולפ"ז תמיהני מאד דכיון דמקפיד הבעל שלא יהא החפץ ביד אחר א"כ כשתלה הגט בהחפץ איך הוה גיטא ע"י השליח השני והרי הראשון שינה משליחותו כיון שתלה הגט בהחפץ ואין לך שינוי גדול מזה וצ"ל דאין הקפידות דומות זל"ז דנהי דמקפיד שלא ימסור החפץ ביד אחר מ"מ כיון דדרך בני אדם להאמין חפצם לאחרים אין קפידתו כל כך שתקרא שינוי בעניין הגט אבל קפידא זו שלא ישאר החפץ בידה בעת קבלת הגט הוא קפידא גדולה אצל רוב בני אדם דכשמגרשה וודאי מתכוין להקניטה וכן מתבאר מדקדוקי לשונות רש"י ורמב"ם ז"ל (דרש"י כתב ולרדותה בעיגון עד שתתן ע"ש והרמב"ם ז"ל בתליית הגט בהחפץ כתב שסתם בני אדם מקפידין עליו ובדלא תלה כתב שאין רצונו וכו' ע"ש ודו"ק):

129. And according to this, I am very perplexed because since the husband is particular that the object should not be in the hands of another, therefore when he attached the get (divorce document) to the object, how can it be a valid get through the second agent? For the first agent altered his agency since he attached the get to the object, and there is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

no greater change than this. Therefore, we must say that not all particularities are the same. For although he is particular that the object should not be handed to another person, nevertheless, since it is common for people to trust their objects to others, his particularity is not so significant as to be considered a change concerning the get. However, this particularity that the object should not remain in her hand at the time of receiving the get is a significant particularity for most people, for when he divorces her, he certainly intends to vex her. And this is also evident from the precise wording of Rashi and the Rambam, of blessed memory (as Rashi wrote "to vex her by keeping her in suspense until she gives [the object]"—see there. And the Rambam, of blessed memory, when discussing attaching the get to the object, wrote that most people are particular about it, and in the case where he did not attach it, he wrote that it is not his will, etc.—see there and examine thoroughly).

קל. שני השיטות שהבאנו הביאו ג"כ הטור והש"ע סעיף נ"א וכוונתם מבורר שזהו כמו שכתבנו (ודברי הב"ש סקס"ה וסקס"ו צ"ע וכבר תמה עליו הק"נ בפ"ג אות כ' ע"ש גם מה שהקשה על הטור צ"ע ודו"ק) ויש עוד שיטה שלישית לרמב"ן ז"ל (הובא ביש"ש פ"ג סי"ב וקצתו בב"ש שם) ואיהו ס"ל דאף אם אמר תן לה הגט וטול ממנה החפץ ג"כ כוונתו שיטול החפץ תחלה (כקושית התוס' בד"ה שקול ולא ס"ל כתירוצם ודו"ק) ומיהו לעניין הגט אין זה פסול כיון דלא תלה הגט בהחפץ והנ"מ הוא רק לעניין תשלומי דמי החפץ ולפ"ז אפילו אם אמר שקול חפץ והב לי גיטא ושינה הוא או שלוחו ליתן הגט תחלה ג"כ אין זה פסול בהגט ולא מקרי תליית הגט בהחפץ אא"כ אמר שקול חפץ והדר הב לה גיטא דכיון שאמר והדר הב לה גיטא תלה הגט בהחפץ ובכה"ג אם רק שלח השליח ע"י שליח שני הגט פסול אפילו לא שינה השליח השני דזהו עצמו הוה שינוי כמ"ש בריש סעיף הקודם ומהרש"ל ביש"ש שם הסכים לשיטה זו בקצת ע"ש ולדינא פשוט שיש להחמיר ככל השיטות:

130. The two approaches we brought are also mentioned by the Tur and the Shulchan Aruch in section 51, and their intention is clarified as we have written (and the words of the Beit Shmuel in sections 65 and 66 require further examination, and the Ketzot HaChoshen has already questioned him in chapter 3, letter 20; see there also regarding his challenge to the Tur, which also requires examination, and scrutinize this matter). There is also a third approach by the Ramban, of blessed memory (brought in the Yam Shel Shlomo, chapter 3, section 12, and partially in the Beit Shmuel there), and he holds that even if one said, "Give her the get and take from her the object," his intention is also that the object should be taken first (as per the Tosafot's question in the commentary "Take" and he does not agree with their answer; scrutinize this). However, regarding the get, this is not invalid since he did not condition the get upon the object, and the practical difference is only with respect to the payment for the object. According to this, even if he said, "Take the object and give me the get," and he or his messenger changed and gave the get first, this is also not invalid for the get and it is not considered a condition on the object unless he said, "Take the object and then give her the get," since by saying "and then give her the get," he conditioned the get upon the object. In such a case, if the messenger only sent the get through a second messenger, the get is invalid, even if the second messenger did not change anything, because this itself is considered a change as we wrote at the beginning of the previous section. The Maharshal in the Yam Shel Shlomo there agreed with this approach to some extent; see there. And the ruling is clear that one should be stringent according to all the approaches.

קלא. כתב רבינו הב"י בסעיף נ"ב כל תנאי שהתנה הבעל עם השליח כגון אל תגרשנה אלא בבית או בעלייה וכיוצא בזה אם לא הרשהו הבעל למנות שליח אינו יכול לשלחו ביד אחר לכתחלה שמא לא ידקדק השני בשליחותו ויתבטל הגט עכ"ל ואע"ג דחששא זו אינה מבוארת להדיא רק לפי שיטת רש"י והרמב"ם כמ"ש מ"מ סתם הדברים אליבא דכ"ע דכן נראה גם מצד הסברא וכתב רבינו הרמ"א מיהו אם עשה שליח שני אפילו לא הגיד לו התנאי או החליף לו אם נתקיים התנאי הוי גט עכ"ל ואין לומר כיון שלא הגיד לו התנאי או החליף לו הרי שינה ובטלה שליחותו דאינו כן כיון דסוף סוף נתקיים כפי ציוי הבעל הרי לא נשתנה השליחות הא למה זה דומה למי ששלח שליח לקנות לו חטין ורצה לקנות שעורין וסוף סוף קנה חטין דאין זה שינוי בהשליחות שהרי עלתה הדבר כפי ציוי המשלח וגם אין לומר כיון שהשני שינה מציוי הראשון דבטלה שליחותו שהרי כבר נתבאר דכולם תלוים בהבעל וכשנתקיים ציוי הבעל נתקיימה השליחות:

131. Our master, the Beit Yosef, wrote in section 52: Any condition that the husband stipulated with the agent, such as "Do not divorce her except in the house or in the attic," or similar conditions—if the husband did not authorize the agent to appoint another agent, he cannot initially send it through another person, lest the second person may not be meticulous in fulfilling the agency, and the get (divorce document) will be invalid. And even though this concern is not explicitly clarified except according to the opinion of Rashi and the Rambam, as I have written, nevertheless, the matter is stated generally according to all opinions, as it also seems logical. And our master, the Rema, wrote: However, if he appointed a second agent, even if he did not tell him the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

condition or changed it, if the condition was fulfilled, the get is valid. And one should not say that since he did not tell him the condition or changed it, it is considered a deviation and the agency is invalid, for it is not so. Since, in the end, the condition as commanded by the husband was fulfilled, the agency is not considered altered. What is this similar to? To someone who sent an agent to buy wheat for him, and he wanted to buy barley, but ultimately bought wheat. This is not a change in the agency, for the matter was fulfilled as per the sender's command. Also, one should not say that since the second agent changed from the first agent's command, the agency is invalid, for it has already been explained that everything depends on the husband, and when the husband's command is fulfilled, the agency is fulfilled.

קלב. עוד כתב אם התנה שתמחול לו כל זכות שיש לה עליו אע"ג דלעניין דינא יש לדון מהו בכלל כל זכות מ"מ יש להחמיר לעניין גט שתמחול כל זכות שיש לה עליו ואח"כ תדון עמו מהו בכלל וכן כל כיוצא בזה עכ"ל ביאור הדברים שלא תמחול בפרטיות זכות זה וזכות זה ולא זכות פלוני דשמא לא יתכוונו בדין ונמצא גט בטל אלא שתמחול לו ממש כלשונו ואח"כ ידונו מה נכלל בלשונו וכן יש ליזהר שאם נשאר ביניהם איזה חוב זה על זו או זו על זה או איזה תביעה שידברו מפורש שאין זה שייך להגט שאפילו אם לא יקויים הדבר לא יהיה שייך להגט וכן אנו נוהגים:

132. Additionally, he wrote that if she stipulates to waive all rights that she has over him, even though legally there is room to discuss what is included in "all rights," nevertheless, it is proper to be stringent regarding a get (divorce document) that she should waive all rights she has over him, and afterwards, they can discuss what is included in this. Similarly, anything of this sort. The explanation of the matter is that she should not waive specifically this right and that right and not some particular right, because perhaps they will not be precise in the legalities, and the get will be invalid. Rather, she should waive everything according to its plain meaning, and afterwards, they can discuss what is included in its plain meaning. Likewise, one must be careful that if there remains any debt between them, whether this one owes that one or that one owes this one, or any claim, they should explicitly state that this does not pertain to the get, so that even if the matter is not fulfilled, it will not affect the get. And this is our practice.

קלג. כבר נתבאר שאם אמר הבעל אל תגרשנה אלא אתה שאינו יכול לעשות שליח שני ולכן יש מי שאומר שאם א"ל אל תגרשנה אלא בימינך אינו יכול לשלחו ביד אחר אפילו אם חלה דהוה כאלו פירש לא יגרשנה אחר אלא אתה וכן פסק רבינו הב"י בסעיף מ"ו ויש מי שאומר דבחלה יכול לעשות שליח שני (רמ"ה בטור) ואין הלכה כן (דזהו רק לדעת ר"ח שהבאנו בסעיף ק"ו ורוב הפוסקים לא ס"ל כן כמ"ש שם):

133. It has already been clarified that if the husband said "Do not divorce her except you [yourself]," he cannot appoint a second agent. Therefore, there is an opinion that if he said, "Do not divorce her except with your right hand," he cannot send her with another hand, even if he becomes ill, as it is as though he specified that no one else should divorce her except him. And thus ruled our master, Rabbi Yosef Karo, in section 46. There is an opinion that if he becomes ill, he can appoint a second agent (Ramah in the Tur), but the law does not follow this opinion (as this is only according to the opinion of Rabbi Chananel that we brought in section 106, and most authorities do not hold this view, as we wrote there).

קלד. שליח המביא גט וצ"ל בפ"נ ובפ"נ אם לא אמר הגט פסול ויתבאר בסי' קמ"ב ואם הוא מקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כפי שיתבאר שם נותנו לה ומתגרשת בו והותרה להנשא אע"פ שאין מכירין חתימות העדים והיא גובה כתובתה מבני חורין ולא ממשועבדים אא"כ נתקיימו החתימות כמו כל השטרות שאין גובין מלקוחות בלא קיום השטר אבל להיתר נשואין א"צ קיום החתימות כשאין הבעל או עדים מערערים לומר שהוא מזוייף וממילא דגובה כתובתה מבני חורין דכן הוא בתנאי הכתובה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי (רא"ש ריש מכילתין):

134. A messenger who brings a get (divorce document) and must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (b'fanei nichtav u'b'fanei nichtam) — if he did not say this, the get is invalid, as will be explained in Siman 142. If it is a place where it is not necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," as will be explained there, he gives it to her, and she is thereby divorced and permitted to remarry, even if the signatures of the witnesses are not recognized. She can collect her ketubah from unencumbered property but not from encumbered property unless the signatures are verified, as with all documents from which one cannot collect from purchasers without verification of the document. However, for the permission to remarry, the verification of signatures is not required unless the husband or witnesses contest and claim it is forged. Consequently, she collects her ketubah from unencumbered property, for this is the condition of the ketubah: "When you marry another, you shall take what is written for you" (Rosh, beginning of our tractate).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קלה. והטעם שהקילו חכמים בזה שא"צ קיום דדבר תורה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצריכו קיום בשארי שטרות ובגט משום תקנת עגונות אקילו בה רבנן (גמ') להאמין להשליח במקום שצ"ל בפ"נ שתהא אמירתו כקיום משני עדים דאם נצריך שני עדים לקיום יהיה קשה להשיגם ברוב פעמים כיון שהגט בא ממקום אחר וממילא דגם במקום שא"צ לומר בפ"נ האמינו לשליח ג"כ בלא קיום מטעם תקנת עגונות וגם אין לחוש שהבעל כיון לקלקלה ולכתוב גט פסול דאינו חשוד לקלקלה בידי שמים (ירושלמי ריש גיטין ע"ש) וגם אין לחוש שהאשה בעצמה עשתה גט פסול ושכרתו להשליח שהרי אנו מחמירין עליה אם המצא תמצא שהגט פסול ותנשא בו שתצא מזה ומזה ואין לה כתובה מזה ומזה והולד ממזר מזה ומזה ומתוך חומר שהחמרנו עליה בסופה הקלנו עליה מתחלתה שהגט הזה יוציאה מחזקת א"א (רא"ש פ"ק ס"ח ור"ן שם) וכמ"ש סברא זו בסי' י"ז דמטעם זה האמינוה לומר מת בעלי וכ"ש בגט שהכתב מוכיח ומן התורה הוי כמו שנחקרה עדותן בב"ד כמ"ש:

135. And the reason the Sages were lenient in this matter, that it does not require verification, is because according to Torah law, witnesses signed on a document are considered as if their testimony was investigated in a court. It is the Sages who required verification for other documents, but for a divorce document (get), due to the concern for agunot (chained women), the Sages were lenient (Talmud) to believe the agent in the place where he must say "it was written and signed in my presence," so that his statement would be regarded as verification by two witnesses. For if we required two witnesses for verification, it would often be difficult to obtain them, since the get comes from another place. Consequently, even in a situation where it is not necessary to say "it was written and signed in my presence," they trusted the agent without verification due to the concern for agunot. Furthermore, there is no concern that the husband intended to harm her by writing an invalid get, as he is not suspected of causing her harm by the hands of Heaven (Jerusalem Talmud, beginning of Gittin, see there). Additionally, there is no concern that the woman herself made an invalid get and hired the agent, as we strictly enforce that if it is found that the get is invalid and she remarries based on it, she must leave both husbands and she has no ketubah from either, and the child is a mamzer from both. Due to the stringency we imposed on her in the end, we were lenient with her at the beginning, allowing this get to remove her from the status of a married woman (Rosh, chapter 1, section 8, and Ran there). And as this reasoning is stated in section 17, that for this reason they believed her to say "my husband died," how much more so with a get, where the writing proves itself. According to Torah law, it is as if their testimony was investigated in court, as stated.

קלו. וכל זה כשאין ערעור על הגט אבל אם יש ערעור מהבעל או משני עדים דעד אחד שערער לאו כלום הוא דאין ערעור פחות משנים (ט'.) דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ואם שני עדים מעידים שהגט הוא מזוייף אפילו אם נשאת תצא והולד ממזר ואפילו נתקיימו החתימות מעידי הגט עצמם או אחרים מעידים על חת"י אינו מועיל דהוה תרי ותרי וקיימא בחזקת א"א כמו שיתבאר בסי' קנ"ב (ב"ש סקס"ט ע"ש) ואם הבעל בא וערער לומר שלא גירשה והגט הוא מזוייף יתקיים הגט בחותמיו וכשנתקיים אין משגיחין בערעורו שהרי עדים מכחישין אותו ואפילו רק עדים אחרים מעידים על חת"י עידי הגט שחתימת ידם הוא אינו נאמן לומר שחתמו בשקר אבל אם לא נתקיים הגט ולא נודעו העדים כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז שתצא והולד ממזר ואם נאבד הגט ה"ז ספק מגורשת וטעמו דאע"ג דקיום שטרות הוא רק דרבנן מ"מ כשהבעל טוען ברי שהוא מזוייף והיא אינה יודעת להכחישו מעמידים אותה בחזקת א"א (הה"מ) ועוד דיש דיעות שסוברים דבמקום שהבע"ד טוען מזוייף צריך קיום מן התורה (ב"ש סק"ע) וממילא דכשנאבד הגט היא ספק גרושה דאינו ידוע אם היה קיום נמצא כשהיה הגט לפנינו אם לאו ולטעם זה לא מהני אפילו אם היא מכחשת אותו בברי (נ"ל) ומ"מ אם בא אחר וקדשה צריכה גט גם מהשני אפילו לא נאבד הגט ולא נמצא קיום דיש לחוש להפוסקים דס"ל דאף כשהבע"ד טוען מזוייף א"צ קיום מן התורה (שם סקע"א):

136. All this is when there is no dispute about the get [bill of divorce], but if there is a dispute from the husband or from two witnesses—since one witness disputing is nothing, as there is no dispute with less than two (Gittin 9a), and one witness in contradiction is nothing—and if two witnesses testify that the get is forged, even if she remarried, she must leave, and the child is a mamzer [illegitimate]. Even if the signatures were verified by the get's own witnesses or others testify about their signatures, it does not help, as it is two against two, and she remains in the presumption of being a married woman, as will be explained in Siman 152 (Beit Shmuel, Siman 69, see there). And if the husband comes and disputes, claiming that he did not divorce her and the get is forged, the get should be verified by its signatories. Once verified, his dispute is not considered, for the witnesses contradict him, and even if other witnesses testify about the signatures of the get's witnesses that their signature is true, he is not believed to say that they signed falsely. But if the get was not verified and the witnesses are not known, Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 7 that she must leave, and the child is a mamzer. If the get was lost, she is considered doubtfully divorced, and the reason is that although the verification of documents is rabbinic, nevertheless, when the husband claims with certainty that it is forged and she cannot contradict him, she is presumed to be a married woman (Magid Mishneh). Furthermore, there are opinions that in a case where a party claims forgery, verification

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is required by Torah law (Beit Shmuel, Siman 70), and automatically, if the get was lost, she is doubtfully divorced, as it is unknown whether there was verification when the get was present or not. For this reason, it does not help even if she contradicts him with certainty (in my opinion). Nevertheless, if another man comes and betroths her, she needs a get from the second one as well, even if the get was not lost and no verification was found, as there is concern for those authorities who hold that even when the party claims forgery, no verification is required by Torah law (Beit Shmuel, Siman 71).

קלז. כבר נתבאר שיש חמש נשים דקים להו לחז"ל ששונאות אותה וחשודות לקלקלה ואינן נאמנות לומר מת בעלה כמ"ש בסי' י"ז וה"ה שאין נאמנות להביא את גיטה ודווקא במקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ דאז חיישינן שמא מזוייף הוא הגט ומכוונות לקלקלה אבל במקום שצריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ נסתלק חשש זה שהרי אין ביכולתן לקלקלה דכשהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ שוב אין הבעל נאמן לערער כמ"ש בסי' קמ"ב ובמה יקלקלוה הלא לא נאמין להבעל בערעורו ושנחשוש שמא כוונתן ששני עדים יאמרו שמזוייף הוא זה לא יעלה על דעתן דמאין יודעות שישיגו שני עדים על זה (ע' תוס' כ"ג: ד"ה אדרבה וצ"ל בכוונתם דאביי לא חשש לזה מטעם שבארנו ודו"ק) ואם הוא מקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ ואמרוהו י"א שהן נאמנות דהכי קיי"ל בסי' קמ"ב דמועיל ולא מהני ערעור דבעל וי"א שאין נאמנות דנהי דהדין כן מ"מ נשי לאו דינא גמירי וסוברות שאינו מועיל אמירתן במקום שא"צ לומר (שני הדעות בר"ן ספ"ב) אבל במקום שצריך לומר הכל יודעים שערעורו אינו מועיל ואלו הן החמש נשים חמותה ובת חמותה וצרתה אפילו היתה נשואה לאחר (ירושלמי יבמות פט"ו ה"ד) דעדיין השנאה כבושה ביניהן ויבמתה אפילו היא אחותה שאין שייך חשש יבום לא פלוג רבנן ובת בעלה וכבר נתבאר בסי' י"ז:

137. It has already been explained that there are five women whom the Sages of Blessed Memory have identified as hating a particular woman and are suspected of causing her harm, and they are not trusted to say that her husband has died, as stated in Siman 17. The same applies to bringing her a get (bill of divorce). Specifically, in a case where it is not necessary for the agent to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (b'fanei nechtav u'b'fanei nechtam), we are concerned that the get might be forged and the women might intend to cause harm. However, in a case where the agent must say "in my presence it was written and in my presence it was signed," this concern is removed, for they have no ability to cause harm since once the agent says this, the husband is no longer believed to challenge it, as stated in Siman 142. And how would they cause harm? We would not believe the husband in his challenge, and to suggest that their intention is to have two witnesses declare the get forged is not plausible, for how would they know that they could obtain such witnesses (see Tosafot 23b, s.v. Adrabba, and it must be said according to their intention that Abaye did not worry about this for the reason we explained. Understand this well). If it is a place where it is not necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" and they did say it, some say they are trusted because the law is established in Siman 142 that it is effective and the husband's challenge is not valid, and some say they are not trusted, for although the law is so, women are not well-versed in the law and think that their statement is not effective in a place where it is not required to say (both opinions in the Ran at the end of the second chapter). But in a place where it is required to say, everyone knows that the husband's challenge is not effective. And these are the five women: her mother-in-law, her mother-in-law's daughter, her co-wife, even if she was married to another man (Yerushalmi, Yevamot, Chapter 15, Halacha 4), for the hatred still lingers between them, her yevamah (sister-in-law), even if she is her sister, and there is no concern of yibum (levirate marriage), the Rabbis did not differentiate, and her husband's daughter, as already explained in Siman 17.

קלח. כבר נתבאר בסי' צ' דכל זמן שלא נתגרשה אף שדעתו לגרשה מ"מ כל חיובי איש על אשתו יש להם זה עם זו ולכן השולח גט לאשתו ואינו גט עד שיגיע לידה חייב במזונותיה ובכל תנאי כתובה עד שיגיע לידה וגם אוכלת בתרומה אם היא אשת כהן עד שיגיע הגט לידה (ס"ה.) ואם מת הבעל קודם שהגיע הגט לידה אין הגט כלום דאין גט לאחר מיתה ובשליח קבלה חייב במזונותיה ובכל תנאי כתובה עד שימסור הגט ליד שלוחה ורק תרומה אסורה לאכול מיד שיצא השליח מפניה דשמא מצאו חוץ לעיר וקבל הגט ממנו (רש"י שם) וחומרא בעלמא הוא שהחמירו חכמים לעניין תרומה (ע"ש בתוס' ד"ה התקבל):

138. It has already been explained in Siman 90 that as long as she has not been divorced, even if he intends to divorce her, nevertheless, all the obligations of a husband to his wife apply to them. Therefore, if one sends a get (bill of divorce) to his wife, and it is not a get until it reaches her hand, he is obligated to provide her sustenance and all conditions of the ketubah (marriage contract) until it reaches her hand. Additionally, she may eat terumah (priestly gifts) if she is the wife of a Kohen until the get reaches her hand. And if the husband dies before the get reaches her hand, the get is invalid because there is no get after death. In the case of a receiving agent, he is obligated to provide her sustenance and all conditions of the ketubah until the get is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

handed to her agent. However, she is prohibited from eating terumah immediately once the agent leaves her presence, as it is possible that the agent met the husband outside the city and received the get from him (Rashi there). This is merely a stringency that the sages imposed regarding terumah (see Tosafot there, s.v. "Hiskabel").

קלט. י"א דבזמה"ז שיש איסור לגרש בע"כ וקיי"ל אין שליח לדבר עבירה אם שלח גט ע"י שליח לגרשה בע"כ וגירשה בע"כ הגט בטל (נוב"י סי' ע"ה וקצה"ח) דס"ל דכשאין שליח לד"ע בטל המעשה אם אפשר להחזיר המעשה אמנם רבים חולקים בזה וס"ל דהמעשה קיים דבגמ' לא אמרו אלא לעניין החיוב ולא לעניין בטילת המעשה ולמעשה הוה ספיקא דדינא והולכין להחמיר ולא להקל וכמה גדולים נסתפקו בזה וכבר בארנו זה בח"מ סי' קפ"ב סעיף י"ג ע"ש:

139. Some say that in our times, when it is forbidden to divorce a woman against her will, and we hold that there is no agency for a sinful matter, if a man sends a bill of divorce (get) through an agent to divorce her against her will, and she is divorced against her will, the divorce is invalid (as per Noda BiYehuda, Siman 75, and Ketzot HaChoshen). They hold that when there is no agency for a sinful matter, the action is nullified if it can be reversed. However, many disagree and hold that the action remains valid because the Talmud only mentioned this in the context of liability, not in the context of nullifying the action. In practice, this is a doubtful matter of law, and we adopt a stringent approach rather than a lenient one. Many great authorities have been uncertain about this, and we have already explained this in Choshen Mishpat, Siman 182, Section 13. Refer there.

קמ. כבר נתבאר בח"מ שם דשליחות יכול לבטל בדיבור בעלמא שיאמר אני מבטל השליחות שכשם שעשייתו באמירה כך ביטולו באמירה ונראה דאפילו אם קבל בקניין על השליחות יכול לבטלו באמירה בעלמא וכן משמע מסתימת לשון הטור והש"ע סעיף נ"ט דכיון דהקניין אינו חיוב ממילא דאינו מועיל לעכב הביטול ועוד דהוא קניין דברים בעלמא ואפילו נשבע שלא לבטלו ובטלו ביטולו ביטול ונשבע לשקר וכן מבואר מהראשונים שכתבו דבנהפך לא יסמכו על שבועתו ויעשה שליח לקבלה וכ"כ רבינו הרמ"א בסעיף זה ש"מ דמועיל הביטול גם כשנשבע שלא לבטלו (ומצאתי להדיא במרדכי ספ"ג דקדושין לעניין קניין מטעם דגם זה הוי כדיבור ע"ש):

140. It has already been explained in Choshen Mishpat there that an agency can be annulled merely by speech, by saying "I annul the agency," just as its establishment was by speech, so too its annulment is by speech. And it appears that even if the agency was accepted through a formal acquisition, it can be annulled merely by speech. This is also implied from the general language of the Tur and the Shulchan Aruch in section 59, that since the acquisition does not constitute an obligation, it does not prevent the annulment. Moreover, it is essentially a mere verbal commitment. Even if one swore not to annul it and then annulled it, the annulment is valid, and he is considered to have sworn falsely. This is also clarified by the earlier authorities who wrote that in the reverse situation, one should not rely on his oath and he should make an agent for receipt. Similarly, our teacher, the Rema, wrote in this section, indicating that the annulment is effective even when one swore not to annul it. (And I found this explicitly in the Mordechai, at the end of chapter 3 of Kiddushin, regarding acquisition, for it is also considered as a mere verbal commitment, see there):

קמא. לפיכך השולח גט לאשתו ובטלו קודם שהגיע לידה ה"ז בטל ואחר שהגיע לידה אינו יכול לבטלו שהרי כבר נתגרשה ואי משום דחזינן שהיה בדעתו לבטלו גם קודם שהגיע לידה קיי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא כמו שיתבאר לפנינו וכתבו הטור והש"ע שאפילו ביטלו תוך כדי דיבור משהגיע לידה אינו כלום ע"ש ואע"ג דקיי"ל תוך כ"ד כדיבור דמי מ"מ להדיא אמרו חז"ל (נדרים פ"ז. ב"ב ק"ל.) דלעניין גיטין וקדושין הוה תוך כ"ד כמו לאחר כ"ד וכמ"ש בסי' מ"ט לעניין קדושין ונראה לענ"ד דהן אמת דלהרמב"ם וכמה מהראשונים מעיקר דינא כן הוא לפי שהדברים האלה עושה האדם בישוב ודעת לפיכך אינו יכול לחזור בו גם תוך כ"ד (ר"ן שם) אבל הא יש מרבותינו דס"ל דחומרא בעלמא הוא שהחמירו רבנן בגו"ק (רשב"ם ונמק"י שם) ולפ"ז א"ש בסי' מ"ט דאזלינן לחומרא אבל בכאן דאזלינן לקולא ולומר דהוה גט למה לא ניחוש לדעת רבותינו אלה וכבר כתבנו כעין זה בסי' ל"ח סעיף נ"א ע"ש:

141. Therefore, if someone sends a get (bill of divorce) to his wife and cancels it before it reaches her, it is considered canceled. However, after it reaches her, he cannot cancel it because she is already considered divorced. Even if we see that he intended to cancel it before it reached her, we maintain that revealing one's intention regarding a get is not significant, as will be explained later. The Tur and Shulchan Aruch write that even if he cancels it within the time it takes to say a greeting (toch k'dei dibur) after it reaches her, it is ineffective. And although normally we consider toch k'dei dibur as immediate, the sages explicitly stated (Nedarim 87a, Bava Batra 130a) that regarding gittin (bills of divorce) and kiddushin (marriage consecration), toch k'dei dibur is treated as if it is after that period, as explained in Siman 49 concerning kiddushin. It appears to me that according to the Rambam and several other Rishonim, this is fundamentally the law because these matters are done with deliberation and intention,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and therefore, one cannot retract even within toch k'dei dibur (Ran there). However, some of our rabbis hold that this is merely a stringency that the sages imposed concerning gittin and kiddushin (Rashbam and Nimmukei Yosef there). According to this, it is understandable why in Siman 49 we follow the stringency. However, here, where we lean towards leniency and say it is a valid get, why should we not consider the opinion of these rabbis? We have already written something similar in Siman 38, section 51.

קמב. מדינא יכול לבטל השליחות גם שלא בפני השליח כמ"ש בח"מ שם ולפי שבגט יכול לבא קלקול גדול מזה שהשליח שאינו יודע מהביטול ימסור לה הגט ותנשא בו לפיכך התקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן אלא אם ירצה לבטלו יבטלנו בפני השליח או בפני האשה (משנה רפ"ד) ואם אינו יכול לילך בעצמו ישלח שליח להשליח או להאשה ולהודיעם שבטלו ואע"פ שתקן כן מ"מ אם אירע שביטל הבעל את הגט שלא בפניהם בטלו מבוטל (ל"ג. כרבי) ולא העמידו חכמים דבריהם לומר שלא יועיל הביטול שלא בפניהם:

142. By law, one can nullify the agency even not in the presence of the agent, as stated in Choshen Mishpat there. And since, regarding a divorce document (get), a great mishap can occur from this—where the agent, unaware of the nullification, might deliver the get to her and she will remarry with it—therefore, Rabban Gamliel the Elder decreed that one should not do so, but rather, if he wishes to nullify it, he should do so in the presence of the agent or the woman (Mishnah, end of Chapter 4). And if he cannot go himself, he should send an agent to the agent or to the woman to inform them of the nullification. And although he decreed thus, nevertheless, if it happened that the husband nullified the get not in their presence, it is nullified (as per Rabbi) and the Sages did not uphold their words to say that the nullification not in their presence is ineffective.

קמג. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ו דין ט"ז וכל המבטל בפני אחרים צריך שיבטל בפני שנים עכ"ל ומבואר להדיא דכשמבטל בפני האשה או בפני השליח א"צ שנים וכן מבואר מדברי הטור שכ' ולכתחלה אין לו לבטלו אלא בפני שליח ששלח או בפניה אבל בדיעבד אפילו בטלו בפני שנים אחרים הוא בטל וא"צ לבטל בפני ג' עכ"ל וכן משמע מדברי הש"ע סעיף ס' ע"ש וכן מבואר מדברי רבותינו בעלי התוס' (ל"ב: ד"ה ור"נ וכו' וא"ת מאי נ"מ השתא וכו') וכן מבואר מדברי רש"י ז"ל שם (ד"ה בפני) אבל יש מהפוסקים שכתב שאם הלך השליח לבטל שליחות הגט צריך לבטל בפני שנים (רי"ו הובא בב"י) וכן מבואר להדיא בירושלמי (רפ"ד) וז"ל הלך השליח לבטל את הגט צריך לבטלו בפני שנים והשליח עולה משם שנים עכ"ל ובע"כ מיירי שהשליח ביטלו בפני האשה או שלוחו דאל"כ למה שלח שליח היה לו לבטלו במקומו (וכ"מ בב"י) ולפלא שלא חששו כל רבותינו לדברי הירושלמי:

143. Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 6, Law 16: "Anyone who annuls (a get) in the presence of others must annul it in the presence of two (people)," end quote. It is explicitly clear that when annulling in the presence of the woman or the agent, two are not required. This is also evident from the words of the Tur, who wrote: "Initially, one should only annul it in the presence of the agent he sent or in her presence, but after the fact, even if he annulled it in the presence of two others, it is annulled, and there is no need to annul it in the presence of three," end quote. This is also implied by the words of the Shulchan Aruch, Section 60, see there. It is similarly clear from the words of our Rabbis, the Tosafists (32b, s.v. "and Rav Nachman, etc." and "You might say, what difference does it make now, etc."), and from the words of Rashi, of blessed memory, there (s.v. "in the presence"). However, some of the poskim wrote that if the agent went to annul the agency of the get, he must annul it in the presence of two (Ritva, brought in Beit Yosef). This is explicitly evident in the Jerusalem Talmud (beginning of Chapter 4), which states: "If the agent went to annul the get, he must annul it in the presence of two, and the agent shall bring two with him," end quote. And it must be that the agent annulled it in the presence of the woman or her agent; otherwise, why would he send an agent? He should have annulled it in his place (this is also found in Beit Yosef). It is surprising that all our Rabbis did not take the words of the Jerusalem Talmud into consideration.

קמד. ונראה לענ"ד דהרמב"ם וכל הפוסקים אינם חולקים על הירושלמי ודווקא כשהבעל בעצמו מבטלו א"צ עדים כשמבטלו בפני האשה או בפני השליח וזהו שכתבו דכל המבטל בפני אחרים צריך בפני שנים אבל בפניהם א"צ שנים אבל שלוחו של הבעל אף כשמבטלו בפני האשה או בפני השליח צריך שנים דאל"כ איך נאמין לאיש אחד כשבא לומר שהבעל ביטל את הגט ובאמת יש מהראשונים שכתב דשליח הבעל כשבא לבטל גט צריך שני עדים שהבעל עשאהו לשליח לבטלו קודם שיגיע ליד האשה דאל"כ יש לחוש לקנוניא (מרדכי ר"פ השולח בשם ריב"א) ובוודאי בכה"ג הוא כבעל ממש וא"צ לבטלו בפני שנים אבל הירושלמי מיירי שאין לו עדים שהוא שלוחו של בעל וא"כ איך נאמין לאיש אחד ולזה אומר הירושלמי שצריך לבטלו בפני שנים וגם השליח מהמניין כלומר כיון שהאשה או שליח הבעל שומעים משני עדים שהבעל ביטל את הגט נשארה בחזקת א"א והגט בטל דע"פ שנים עדים יקום דבר וכל דבר הנעשה בפני שני עדים מחזקינן לאמת (עיש"ש פ"ד סי' ג' שהקשה על הריב"א ולדברינו א"ש ודו"ק) (ועב"י וב"ש סקצ"ב ולדברינו אינו כן ע"ש):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

144. It appears to me, in my humble opinion, that the Rambam and all the decisors do not disagree with the Jerusalem Talmud. Specifically, when the husband himself annuls the get (divorce document), witnesses are not needed if he annuls it in front of the wife or the agent. This is what they wrote: that anyone who annuls in front of others needs to do so in front of two witnesses, but in front of the wife or the agent, two witnesses are not needed. However, the husband's agent, even when annulling in front of the wife or the agent, requires two witnesses. Otherwise, how can we believe one person when he comes and says the husband annulled the get? Indeed, there are some early authorities who wrote that the husband's agent, when coming to annul the get, needs two witnesses to attest that the husband appointed him as an agent to annul it before it reaches the wife. Otherwise, we must suspect a conspiracy (Mordechai, beginning of the chapter "HaSholeach" in the name of the Riva). And certainly, in such a case, he is like the husband himself and does not need to annul it in front of two witnesses. But the Jerusalem Talmud is speaking where there are no witnesses that he is the husband's agent. Therefore, how can we believe one person? And to this, the Jerusalem Talmud says that it needs to be annulled in front of two witnesses, including the agent. Meaning, since the wife or the husband’s agent hears from two witnesses that the husband annulled the get, she remains presumed to be a married woman, and the get is annulled. For according to two witnesses, a matter is established, and anything done in front of two witnesses is considered truthful (see Shulchan Aruch, Even HaEzer, Chapter 4, Section 3, who raises a difficulty with the Riva, and according to our explanation, it is resolved. Pay attention and understand). (See Beit Yosef and Bach, Section 292, and according to our explanation, it is not so. See there).

145. Certainly, please provide the passage from the Aruch Hashulchan that you would like translated.

קמו. ויש לשאול בזה שאלה גדולה למה אינו מועיל כשמבטלו בפני אחד או בינו לבין עצמו ובשלמא לדעת הרא"ש דמינוי שליחות צריך בפני שנים שפיר י"ל דגם ביטולו בפני שנים אבל להרמב"ם דא"צ למנותו בפני עדים ולמה ביטולו חמור מעשייתו ואי משום דלא מהמנינן ליה שבטלו הא מהש"ס והפוסקים מתבאר דאפילו נודע בוודאי שביטלו אם לא ביטלו בפני שנים אין ביטולו מועיל כלל והמתבאר לי מדברי התוס' (שם סד"ה ור"נ) דוודאי מדין תורה מועיל ביטולו אך חכמים העמידו דבריהם שלא יועיל מפני הקלקול הגדול המעותד להיות דכשיבטל בפני אחד שלא בפני השליח ושלא בפני האשה בוודאי לא תוודע מזה ותנשא לאחר ובניה ממזרים ואע"ג דגם בפני שנים אינו ברור שיגיע לאזנה כדאיתא בש"ס (ל"ג.) להדיא מ"מ ברוב פעמים תתוודע כמו במוכר שדהו בעדים דגובה ממשועבדים מפני שיש לזה קול (ב"ב מ"א:) אלא דבכאן חיישינן שגם ע"פ שנים לא יתוודע (תוס' שם) מיהו ברוב פעמים תתוודע אבל בפחות משנים וודאי תבא לידי קלקול דגם קודם תקנת ר"ג לא היה מועיל בפחות משנים כדמוכח במשנה שם ותקנה זו היתה קודם תקנת ר"ג (וזהו כוונת התוס' שכתבו ובהא אפילו ר' מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה עכ"ל ר"ל דתקנה זו כבר נתקנה ומתורץ קושית מהרש"א ע"ש ודו"ק ועמל"מ פ"ו הי"ח ובמגיה שם ולא נתבררו דבריהם אצלי):

146. One may ask a significant question: why does annulling a get (divorce document) not work when done before one witness or by oneself? According to the Rosh, who holds that appointing an agent requires two witnesses, it can be understood that annulling also requires two witnesses. However, according to the Rambam, who does not require the appointment to be made before witnesses, why is annulling more stringent than the appointment itself? And if it is because we do not rely on the annulment unless it is before two witnesses, the Talmud and the poskim (decisors of Jewish law) clarify that even if it is certainly known that it was annulled, if it was not annulled before two witnesses, the annulment is not effective at all. What appears to me from the words of the Tosafot is that, according to Torah law, the annulment is indeed effective. However, the Sages established their decree that it should not be effective due to the great potential for damage that could arise. If one annuls the get before one witness, not in the presence of the agent or the wife, it is certain that it will not become known, and she will marry another man, and her children will be considered mamzerim (illegitimate). And even though, in the presence of two witnesses, it is not certain that it will reach her ears, as explicitly stated in the Talmud, nonetheless, in most cases, it will become known, similar to someone who sells a field with witnesses, as it creates publicity. However, here we are concerned that even with two witnesses, it may not become known (as Tosafot states). Nonetheless, in most cases, it will become known, but with fewer than two witnesses, it will certainly lead to damage. Even before Rabban Gamliel's decree, it was not effective with fewer than two witnesses, as proven in the Mishnah. This decree preceded Rabban Gamliel's decree (and this is the intention of the Tosafot, who wrote that even Rabbi agrees here, saying, "What power does the court have?" meaning that this decree was already established, resolving the difficulty raised by the Maharsha. Examine this closely and see Malmad Hatalmidim, chapter 6, halacha 18, and the glosses there, though their

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

words are not clear to me).

קמז. שני מיני ביטול הן האחד ביטול השליחות והשנית ביטול עצם הגט שמבטלו מלהיות גט והוה כניירא בעלמא ויש נ"מ בין זל"ז דביטול השליחות כשם שהמשלח יכול לבטל את השליחות כמו כן השליח יכול לבטל שליחותו שאין רצונו להיות שליח כמ"ש בח"מ שם ואלו ביטולו של גט אין ביכולת השליח לבטלו שהרי לא בציויו כתבו ורק הבעל יכול לבטלו ועוד יש נ"מ דבביטול השליחות חוזר ומגרש בו כשמתרצה בהשליחות דכיון דעצם הגט לא נתבטל אלא השליחות כשחוזרים ומתרצים חזרה השליחות כמקודם ואלו בביטול הגט הוה הגט פסול לעולם שהרי ביטלו מתורת גט:

147. There are two types of annulment: the first is the annulment of the agency, and the second is the annulment of the essence of the get (divorce document), which nullifies it from being a get, making it like an ordinary piece of paper. There is a practical difference between them. In the annulment of the agency, just as the principal can annul the agency, so too the agent can annul his own agency if he no longer wishes to be an agent, as it is stated in Choshen Mishpat there. However, in the annulment of the get, the agent cannot annul it, since he did not write it by his own command, and only the husband can annul it. Additionally, there is a practical difference in that, in the annulment of the agency, the husband can later use the same get to divorce if he is agreeable to the agency, since the essence of the get was not annulled, only the agency. When they agree again, the agency resumes as before. However, in the annulment of the get, the get becomes invalid forever, since it was annulled from being considered a get.

קמח. ואמת שיש מרבותינו דס"ל שאין ביכולת הבעל כלל לבטל עצם הגט דאיך יבטל בדיבורו את מעשה הכתיבה דהא קיי"ל דלא אתי דיבור ומבטל מעשה (קדושין נ"ט: תוס' שם ור"ן פ"ד דגיטין) וכן הרא"ש ז"ל שם מסתפק בזה והרמב"ן והרשב"א ז"ל ג"כ דעתם דאין ביכולתו לבטל הגט אלא שכתבו דלמעשה יש להחמיר אמנם הרמב"ם ז"ל בפ"ו כתב מפורש שביכולתו לבטל את הגט והגט פסול לעולם ע"ש וכ"כ התוס' בגיטין (ל"ב: ד"ה התם) דגט לא חשיב מעשה כל זמן שלא נמסר לידה ואינו אלא כדיבור ואתי דיבור ומבטל דיבור וכ"כ המרדכי בשם העיטור בספ"ג דקדושין ע"ש וכיון דפלוגתא דרבוותא היא הולכין לחומרא בכל עניין דאם ביטלו מבוטל לעולם והיא א"א ואם קבלה קדושין מאחר לאחר קבלת גט זה צריכה גט משניהם וכן פסקו בש"ע סעיף ס"ו ע"ש:

148. And indeed, there are some of our Rabbis who hold that the husband has no ability at all to nullify the essence of the get (bill of divorce), for how can his speech nullify the act of writing, since we hold that speech cannot nullify an act (Kiddushin 59b, Tosafot there, and Ran in the fourth chapter of Gittin). Similarly, the Rosh there is uncertain about this, and the Ramban and Rashba also hold that he cannot nullify the get, but they wrote that in practice one should be stringent. However, the Rambam explicitly wrote in chapter 6 that he can nullify the get and the get is invalid forever. So too, the Tosafot in Gittin (32b, s.v. hatam) wrote that the get is not considered an act as long as it has not been delivered to her and is only considered as speech, and speech can nullify speech. Similarly, the Mordechai in the name of the Itur in the end of the third chapter of Kiddushin wrote likewise. And since this is a dispute among the Rabbis, we follow the stringent opinion in every matter, that if he nullified it, it is nullified forever and she is a married woman. If she accepted Kiddushin from another man after receiving this get, she requires a get from both men. This is also how it is ruled in the Shulchan Aruch, section 66.

קמט. וז"ל הרמב"ם שם דין כ"א השולח גט ביד השליח ובטל הגט ה"ז חוזר ומגרש בו כשירצה שלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות לפיכך אם היה הגט ביד הבעל ובטלו כגון שאמר גט זה בטל הוא אינו מגרש בו לעולם והרי הוא כחרס הנשבר ואם גירש בו אינה מגורשת וכן אם פירש בעת שבטלו והוא ביד השליח ואמר גט ששלחתי הרי הוא בטל מלהיות גט אין מגרש בו לעולם עכ"ל וכ"כ בש"ע שם מבואר מדבריו דכשהגט ביד השליח אע"פ שאמר אני מבטל הגט אין כוונתו על הגט אלא על השליחות אא"כ אמר מפורש אני מבטלו מלהיות גט ולהדיא מוכח כן בש"ס (רפ"ד) וזה שתולין להקל מפני שלשון ביטול יותר חל על השליחות מעל הגט דעל הגט חל יותר לשון כשר ופסול ולכן כל זמן שלא אמר מפורש תולין על השליחות (נ"ל) ודע שאפילו להסוברים דעצם הגט אינו יכול לבטל זהו כשנכתב כולו אבל כל זמן שלא נגמרה כתיבתו הכל מודים דאינו אלא כדיבור (כ"מ מתוס' פ"ח. ד"ה ודילמא וכ"מ מרש"י שם שהרי רש"י ס"ל ברפ"ד כהר"ן ע"ש וכ"כ המל"מ בפ"ו דין כ"א ע"ש ומ"מ למעשה אני מסופק שהרי להשני פירושים האחרים שבתוס' שם א"צ לזה ואינו אלא לפי' הראשון של רבינו עזרא ע"ש ודו"ק):

149. And these are the words of Maimonides there, in Law 21: “If one sends a get (divorce document) with an agent and then annuls the get, he may still use it to divorce whenever he wants, because he did not annul it as a get but only as far as the agency is concerned. Therefore, if the get was in the husband's hand and he annulled it, such as by saying, 'This get is annulled,' he can never use it to divorce, and it is like a broken shard. And if he divorced with it, she is not divorced. Similarly, if he specified at the time he annulled it and it was in the agent's hand and he said, 'The get I sent is annulled as a get,' he can never use it to divorce.” So are the words of the Shulchan Aruch. It is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

clear from his words that when the get is in the agent's hand, even if he said, 'I annul the get,' his intention is not towards the get but towards the agency, unless he explicitly said, 'I annul it as a get.' And this is explicitly proven in the Talmud (beginning of chapter 4). And the reason for leniency is because the language of annulment applies more to the agency than to the get, since the language of 'valid' and 'invalid' applies more to the get. Therefore, as long as he did not explicitly say, we assume it pertains to the agency (so it seems to me). And know that even according to those who say that the essence of the get cannot be annulled, this is only when it is fully written, but as long as its writing is not completed, everyone agrees it is considered only as speech (as is evident from Tosafot, chapter 8, s.v. 'And perhaps,' and as is evident from Rashi there, for Rashi holds at the beginning of chapter 4 like the Ran, and as the Maggid Mishneh wrote in chapter 6, law 21. Nevertheless, in practice, I am uncertain, for according to the other two explanations in Tosafot there, this is not necessary, and it is only according to the first explanation of Rabbeinu Ezra. Look there and examine carefully).

קנ. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ס' דאין הבעל נאמן לומר שביטלו אא"כ השליח או האשה מודים בדבר או שיש לו עדים שביטלו עכ"ל ונראה דזהו כשכבר הגט ביד האשה דאל"כ למה לא נאמינו הרי בידו לבטלו עתה ואף אם נאמר דכשהגט ביד השליח אין הבעל נאמן אפילו במיגו כמ"ש סברא זו בסי' זה (ב"ש סקצ"א) זהו לעניין כשמכחיש את השליח מעיקרו ואומר לפקדון נתתי לך ולא לגירושין אבל כשמודה שנתן לו לגירושין אלא שביטלו אח"כ למה לא יהא נאמן וזה עדיף ממיגו דדבריו עתה הם כביטול גמור שהרי אומר שביטלו ובידו לומר בטל הוא אבל כשהגט ביד האשה שפיר צריכין להודאתם או לעדים דאל"כ איך יכול הבעל להוציאה מחזקת גרושה ואי קשיא איך נאמין להשליח כשמודה שהבעל ביטלו והרי משים עצמו רשע במה שמסרו להאשה אחר הביטול (כקושית הב"ש שם) די"ל שיכול לתרץ א"ע ולומר שלא ידע הדין שלשון זה הוא לשון ביטול וכיוצא בזה ועוד דסברת אין אדם משים עצמו רשע אינו אלא כשאומר הוא בלבד על עצמו ולא כשאחר אומר דבר הנוגע להאחר והוא מודה לדבריו אף שבזה משים עצמו רשע מ"מ לא מצינו שלא נאמין לדברי האחר מטעם זה ועוד דנהי דלא ניזל לקולא בזה מ"מ לחומרא וודאי שיש לנו לילך ולהאמין להם ואין לומר דא"כ איך כלל זה עם עדים הרי כשיש עדים פשיטא שנאמין להם אף לקולא די"ל דוודאי כן הוא דגם היא כשמודית פשיטא שאינה נאמנת לקולא כגון אם הוא כהן אסורה לחזור לו ולא נאמין להם שביטלו (ב"ש סקצ"ב) דשמא שניהם חוזרים מהגט ואומרים שביטלו ובאמת לא ביטלו וכן אם קבלה קדושין מאחר אינה נאמנת לאסור עצמה על השני (שם) ובעדים בע"כ בכל עניין נאמנים (ודברי הב"ש סקצ"א לא נתבררו אצלי ובפרט שבעצמו הביא שהרשב"א כתב כן ע"ש ואני לא מצאתי זה בהרשב"א גם מה שמצויין ברמ"א מהג"א לא מצאתי):

150. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in section 60 that the husband is not believed to claim that he has nullified the get (bill of divorce) unless the agent or the wife admits it, or he has witnesses who attest to the nullification. It seems that this applies when the get is already in the hands of the wife, for otherwise, why should he not be believed, since he could nullify it now? Even if we say that when the get is in the hands of the agent, the husband is not believed, even with a migo (a logical argument that he could have made a stronger claim), as this reasoning is mentioned in this section (Beit Shmuel, subparagraph 91), this applies when he disputes the agent from the outset and claims that he gave it to him as a deposit and not for divorce. But when he admits that he gave it to the agent for divorce but later nullified it, why should he not be believed? This is better than a migo because his current words are like a complete nullification, as he says that he nullified it, and he has the power to say that it is nullified. But when the get is in the hands of the wife, we indeed need their admission or witnesses; otherwise, how can the husband remove her from the status of being divorced? If one questions how we can believe the agent when he admits that the husband nullified it, since he makes himself wicked by giving it to the wife after the nullification (as questioned by Beit Shmuel there), it can be answered that the agent can justify himself by saying that he did not know that this language was one of nullification or something similar. Moreover, the reasoning that a person does not make himself wicked applies only when he alone speaks about himself and not when another person says something concerning another, and he admits to it, even though by this he makes himself wicked. Nevertheless, we do not find that we should not believe the words of another for this reason. And furthermore, even though we do not follow leniently in this matter, certainly, we should go stringently and believe them. One should not say, if so, how does this apply to witnesses, for when there are witnesses, it is obvious that we believe them even leniently. It can be answered that certainly, this is so, for also when she admits, it is obvious that she is not believed leniently, for example, if he is a kohen, she is forbidden to return to him, and we do not believe them that it was nullified (Beit Shmuel, subparagraph 92), for perhaps both of them are retracting the get and saying that it was nullified, but in truth, it was not. Similarly, if she received betrothal from another, she is not believed to prohibit herself to the second one (there). And with witnesses, they are believed in any case (and the words of Beit Shmuel, subparagraph 91, are not clear to me, especially since he himself brought that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the Rashba wrote so, and I did not find this in the Rashba also what is mentioned by Rema from the Hagahot Ashri, I did not find).

קנא. עוד כתב י"א דאלו השנים שמבטל לפניהם השליחות צריכים להיות ביחד אבל זה שלא בפני זה לא אבל אם מבטל הגט עצמו אפילו לאחר שנכתב מהני אפילו זה שלא בפני זה עכ"ל והטעם דהביטול שבפני השנים הוא כעין ב"ד כמו ששנינו במשנה שהיה עושה ב"ד ומבטלו ומפרשינן בגמ' דבפני שנים די וכיון שהם כב"ד בהכרח שיהיו ביחד ולא דמי לעדות שביכולת לקבל עדות מאחד שלא בפני השני (זהו כוונת הגר"א סקק"כ וכן צ"ל בדברי הב"ש סקצ"ד אלא לשונו צ"ע ע"ש) אמנם כשמבטל הגט עצמו א"צ ב"ד לזה שהוא הכותבו והוא המבטלו והתקנה שכתבנו בסעיף קמ"ו לא היתה רק לעניין ביטול השליחות אבל לביטולו של גט עצמו א"צ אלא עדים ודינו ככל עדות שמועיל זה שלא בפני זה והטעם שלא תקנו בזה י"ל משום דלא שכיח שיבטל הגט עצמו דלמה לו לבטל את הגט שלא יהא ביכולתו לחזור בו כמ"ש וטוב לו יותר לבטל השליחות שכשירצה יחזור בו ותדע לך שכן הוא שהרי להרבה מרבותינו אינו מועיל כלל ביטול הגט עצמו כמ"ש ולכן אפילו להסוברים שמועיל הביטול מ"מ וודאי דלא שכיח זה ולא חששו לתקן בדבר שאינו מצוי (נ"ל) ויש מי שמפרש דמיירי לאחר כתיבה וקודם נתינה ליד השליח דזהו כמסירת מודעא ויכול לבטל זה שלא בפני זה אבל לאחר שעשה את השליח אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה אף כשמבטל את הגט עצמו (ת"ג) ולפמ"ש א"צ לזה מיהו לדינא יש להחמיר כשני הפירושים (כנלע"ד):

151. Furthermore, it is written that some say that the two individuals before whom the agency is nullified must be together, but not separately. However, if the get itself is nullified, even after it has been written, it is effective even if done separately. The reason is that nullification before the two individuals is akin to a court, as we have learned in the Mishnah that one would establish a court and nullify it. The Gemara explains that two individuals suffice, and since they are like a court, they must be together. This is unlike testimony, where it is possible to accept testimony from one not in the presence of the other (this is the intent of the Gra in section 120, and similarly, this should be the understanding in the words of the Beit Shmuel in section 194, although his language requires scrutiny). However, when nullifying the get itself, there is no need for a court, as the one who writes it is the one who nullifies it. The ordinance mentioned in section 146 pertained only to the nullification of the agency, but for nullifying the get itself, only witnesses are needed, and it is treated like any other testimony that is valid even if not in the presence of the other. The reason this was not instituted may be explained by the fact that it is uncommon to nullify the get itself. Why would one nullify the get, rendering it impossible to retract it, as we have said? It is better for him to nullify the agency so that he can retract it if he wishes. You should know that this is correct, for many of our rabbis hold that nullifying the get itself is entirely ineffective, as we have stated. Therefore, even according to those who say that nullification is effective, it is certainly uncommon, and they did not see fit to institute a regulation for something uncommon (this is my opinion). There are those who interpret that this refers to after writing and before handing it to the agent, which is like giving notice and can be nullified even if not in the presence of the other. But after appointing the agent, he can only nullify it in the presence of both, even when nullifying the get itself (Tur and Beit Yosef). According to what I have written, this is unnecessary. Nevertheless, it is proper to be stringent according to both interpretations (as it seems to me).

קנב. כתב רבינו הב"י בסעיף ס"א שלחו ע"י שנים או ע"י עשרה יכול לכתחלה לבטל זה שלא בפני זה ואותם שביטל שליחותם בטל ואינם יכולין לעשות שלוחין אא"כ יתמנו פעם אחרת ובעשרה שעשאן שלוחים בין לכתוב וליתן גט בין שעשאום שלוחים להולכה אם ביטל מקצתם לא נתבטלו כולם ויש מי שאומר דבשליחות אם נתבטל אחד מהם נתבטלו כולם עכ"ל:

152. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 61: If one sent [a get] through two or through ten [agents], he can initially nullify the agency of one not in the presence of the other. Those whose agency has been nullified are void, and they cannot act as agents unless they are appointed again. For ten who were made agents, whether to write and deliver the get or to deliver it, if he nullified some of them, not all are nullified. There is an opinion that if one of them is nullified, all of them are nullified. End of quote.

קנג. ביאור דבריו דכבר נתבאר תקנת ר"ג שלא לבטל שלא בפני השליח או האשה מפני הקלקול שלא תדע מהביטול ותנשא ורק בדיעבד אם ביטלו מבוטל ולכן כששלח ע"י שנים או יותר א"צ אפילו לכתחלה לבטל בפני כולם דאין כאן קלקול דמי שיבטל אותו בפניו הרי לא יהיה עוד שליח ומי שלא ביטלו בפניו רשאי להיות שליח דבביטול מקצתם לא נתבטלו כולם ורשאים האחרים שלא ביטלם להיות שלוחים ואין כאן קלקול וממילא דדין זה גם בעשרה שעשאן שלוחים לכתוב גט דקיי"ל אחד כותב ושנים חותמין אם ביטל לשלשה בפניהם יכולים שלשה האחרים לכתוב וליתן וליכא קלקול אבל לבטל שלא בפניו אסור לכתחלה דשמא זה שביטלו לא ידע מביטולו ויהיה סופר או עד או שליח ולזה הסכימו רוב הפוסקים וכן עולה מתוך סוגית הש"ס (ל"ג: דהלכתא כר' בשתיהן עדות וכו' לא בטלה כולה ואי אזלו הנך וכתבי ויהבי ליכתבו וליתבו וכשאמר כולכם כתובו או כולכם הוליכו פשיטא דאפילו לרשב"ג יכול לבטל דלא יבא לידי קלקול וכאוקימתא דרב אשי ע"ש):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

153. The explanation of his words is that it has already been clarified regarding the ordinance of Rabban Gamliel that one should not annul (a get) not in the presence of the messenger or the woman, due to the concern that she may not know about the annulment and may remarry. And only after the fact, if he annulled it, it is annulled. Therefore, when he sent (the get) through two or more (messengers), he does not need, even initially, to annul it in the presence of all of them, because there is no concern here. The one in whose presence it is annulled will no longer be a messenger, and the one not in whose presence it is annulled is permitted to be a messenger, because by annulling some of them, not all are annulled, and the others who were not annulled are permitted to be messengers, and there is no concern here. Consequently, this law also applies when ten were made messengers to write a get, for we hold that one writes and two sign. If he annulled three in their presence, the other three can write and give, and there is no concern. But to annul not in his presence is forbidden initially, lest the one who was annulled does not know about his annulment and will act as a scribe, witness, or messenger. Most of the decisors agreed to this, and this is also derived from the Talmudic discussion (Gittin 33b: the law follows Rabbi in both cases, testimony, etc., is not entirely annulled, and if those go and write and give, they may write and give, and when he said all of you write or all of you bring, it is obvious that even according to Rabban Shimon ben Gamliel, he can annul, for it will not lead to concern, as established by Rav Ashi there).

קנד. וזה שכתב ויש מי שאומר דנתבטלו כולם זהו דעת הרמב"ם בפ"ו דין י"ח שכתב וז"ל אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי יכול לבטל לזה שלא בפני זה ואפילו בפני שנים אחרים שלח הגט ביד שנים ה"ז יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו היו עשרה משבטלו בפני אחד מהם בטל הגט עכ"ל וכבר תמהו הראב"ד והרמ"ך על דבריו דכיון שפסק דבביטל בפני אחד נתבטלו כולם איך יכול לבטל זה שלא בפני זה והרי אותם שלא ביטלם בפניהם לא ידעו ויכתבו ויתנו ותנשא ואין לומר דמיירי כשאמר כולכם דמוכרחים כולם לחתום וליתן ולא יבא לידי קלקול שאותם שביטלם בפניהם יודעים מהביטול ולא יחתומו ולא יתנו חדא שהרי אינו מזכיר כלל דמיירי בכולכם ועוד שהרי כתב שיכול לבטל אפילו בפני שנים אחרים ובזה גם בכולכם יוכל לבא לידי קלקול שכולם לא ידעו מהביטול ועוד שעיקר תקנת ר"ג היתה שלא לבטל שלא בפני השליח או האשה ואיך כתב שיכול לבטל בפני שנים אחרים ואם נאמר שכוונתו דבדיעבד אם בטלו מבוטל מהו זה לשון יכול לבטל שכתב דמשמע אף לכתחלה ועוד דאם כוונתו כן הוא למה לו כל האריכות הזה בקצרה היה לו לומר דבדיעבד אם ביטלו שלא בפני השליח או בפני האשה בטל ולבד שדבריו הם נגד סוגית הש"ס שהבאנו והרבה טרחו מפרשי דבריו ליישבם בדוחק רב ולא נתיישבו דבריו (ע"ש בלח"מ):

154. And this is what was written: "There are those who say that all of them are nullified." This is the opinion of the Rambam in Chapter 6, Law 18, where he writes: "If one said to ten people, 'Write a get (divorce document) and give it to my wife,' he can nullify it for one without the presence of the other, and even in the presence of two others. If he sent the get by the hand of two people, he can nullify it for one without the presence of the other, and even if there were ten, if he nullified it in the presence of one of them, the get is nullified." And the Raavad and the Ramach have already questioned his words, for since he ruled that nullifying it in the presence of one nullifies all of them, how can he nullify it for one without the presence of the other? Those who were not present for the nullification will not know, and they will write and give it, and she will remarry. And one cannot say that it refers to the case where he said 'all of you,' which would require all of them to sign and give it, thus preventing any wrongdoing since those who were nullified in their presence would know of the nullification and would not sign and give it. Firstly, because he does not mention at all that it refers to 'all of you,' and furthermore, because he wrote that he can nullify even in the presence of two others, and in this case, even if it were 'all of you,' it could lead to wrongdoing since not all would know of the nullification. Moreover, the primary ordinance of Rabban Gamliel was that one should not nullify except in the presence of the messenger or the wife. How then did he write that he can nullify in the presence of two others? And if we say his intention was that after the fact, if he nullified it, it is nullified, what is this language of 'he can nullify' that he wrote, which implies even initially? Furthermore, if that was his intention, why did he need all this elaboration? He should have briefly said that after the fact, if he nullified it not in the presence of the messenger or the wife, it is nullified. And besides, his words are against the Talmudic discussion that we brought, and many commentators have labored greatly to reconcile his words with great difficulty, and his words were not satisfactorily settled (see there in the Lechem Mishneh).

קנה. ולענ"ד נראה ברור שהרמב"ם ז"ל היה לו שיטה אחרת בכל זה דלא מצינו בכל דבריו בעניין הזה שיזכיר תקנת ר"ג שהתקין שלא יבטל שלא בפני השליח או האשה ורק בדין כ"ו כתב מי ששלח גט לאשתו וחזר ובטלו בפני שנים אחרים מכין אותו מכת מרדות מפני שגורם להיות ממזרים וכו' ע"ש וזה הוא גמ' בקדושין (י"ב:) דרב מנגיד על מאן דמבטל גיטא ורש"י ז"ל פירש שם אפילו כשמבטל בפני השליח ע"ש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והרמב"ם לא ניחא ליה לפרש כן וכ"כ התוס' שם ולכן לא הזכיר הרמב"ם כלל הך דתקנת ר"ג דכיון דקיי"ל כרבי דאמר בטלו מבוטל שוב אין חילוק בין בטלו בפניו לשלא בפניו ולכתחלה ודיעבד אין שייך להזכיר בעניין זה דלכתחלה וודאי דאין לבטל גט גם בפני השליח כמו שפירש"י ונהי דלא ס"ל כרש"י בזה דמכין אותו בכה"ג מ"מ וודאי לאו שפיר דמי לבטולי גיטא וראיה לזה שהוא עצמו כתב להלן באותו פרק דין כ' דכשכותב ונותן בעצמו לאשתו הגט לא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו עכ"ל הרי דחוששין בכל יכולתינו שלא לבא לידי ביטול גט אך בגט ע"י שליחות אין ביכולתינו לשמור אותו ולכן לא כתב הרמב"ם שום הפרש בין זל"ז וכתב רק עקרי הדינים איך הוא הביטול ולא כתב רק שמכין אותו אם ביטל שלא בפניהם וזה הוא מדברי רב בקדושין שם או אפשר שדברי רב הם ע"פ תקנת ר"ג ואין נ"מ בזה ולשון יכול לבטל שכתב אין פירושו לכתחלה וגמ' מפורשת היא בב"מ (מ"ט.) דאמרינן שם האומר לחבירו מתנה אני נותן לך יכול לחזור בו ופריך יכול פשיטא אלא אימא מותר לחזור בו הרי דיכול אינו היתר לכתחלה וכבר כתבו זה התוס' שם (ל"ז. ד"ה רבי) דיכול אינו לכתחלה וזה שכתב דכשבטל בפני אחד בטל הגט אע"ג דבגמ' איתא להדיא דלא בטלה כולה ג"כ א"ש בפשיטות דהנה ר' ורשב"ג פליגי בשני ברייתות בשני דינים בבטלו מבוטל ובאם יכול לבטל זה שלא בפני זה דרבי ס"ל בשניהם לקולא ורשב"ג לחומרא והנה מקודם רצה הש"ס לומר שאין תלוי דין השני בראשון כלומר דאפילו לרשב"ג דאית ליה בטלו אינו מבוטל מ"מ בהאי דינא דזה שלא בפני זה יודה ג"כ מטעם דלא בטלה כולה ולא יבא לידי קלקול מפני שהאחרים יכולים לכתוב וליתן כמו שבארנו אך רשב"ג חולק גם בזה ג"כ וס"ל דבטלה כולה או מטעם אחר כמבואר בש"ס אבל אינו שייך לפלוגתא דבטלו מבוטל וכל זה הוא לפום מאן דס"ל שם דבאחת הלכה כרבי ובאחת כרשב"ג כמבואר שם אבל לפי המסקנא שם דר"נ פסק הלכה כרבי בשתיהן שוב א"צ לכל הנך טעמי והטעם פשוט משום דבטלו מבוטל כפלוגתא הראשונה אף שיוכל לבא לידי קלקול דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה ובאמת מכין אותו כמו שביאר להלן כמ"ש אבל דינא קמ"ל דהוה ביטל גמור לכל הגט ולכן בכוונה הזכיר הרמב"ם בדין זה דאפילו בפני שנים אחרים להשמיעינו דאין זה פלוגתא בפ"ע אלא היא כפלוגתא הקודמת ולא תקשה לך דא"כ למה הוצרך הרמב"ם לכתוב דין זה כלל הרי כבר כתב דבטלו מבוטל די"ל דמשני טעמים הוכרח לכתוב דין זה האחת לאשמעינן דכל השליחות בטל שלא נטעה לומר הטעם כבתחלת הסוגיא קמ"ל דלמסקנא אינו כן והשנית משום דיש שם עוד אוקימתא דאמרינן כל מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכא בי עשרה למשלפא ע"ש ושלא נטעה לומר כן דבאמת כל זה אינו אלא לפי מאי דס"ד שם דבאחת אין הלכה כרבי אבל למסקנא א"צ לכל זה ופלוגתא אחת היא וכן נ"ל מדברי הרי"ף ז"ל ע"ש היטב:

155. In my humble opinion, it seems clear that the Rambam had a different approach to this entire matter. Nowhere in his writings on this topic does he mention the decree of Rabban Gamliel, who ordained that the get (divorce document) should not be voided in the absence of the messenger or the wife. Only in law 26 does he write that someone who sends a get to his wife and then voids it in front of two others is punished with lashes of disobedience because he causes the possibility of mamzerim (illegitimate children), etc. This is based on the Gemara in Kiddushin (12b) where Rav would punish someone who voids a get, and Rashi explains there that this applies even when voiding it in the presence of the messenger. The Rambam did not agree with this explanation, and Tosafot also wrote similarly. Therefore, the Rambam did not mention Rabban Gamliel's decree at all, because since we hold like Rabbi who says that if he voided it, it is void, there is no difference whether he voided it in their presence or not. Initially and after the fact, it is not relevant to mention this matter. Initially, one should certainly not void a get, even in the presence of the messenger, as Rashi explains. Though he does not agree with Rashi that one is punished in such a case, certainly it is not proper to void a get. Proof of this is that he himself wrote later in the same chapter, law 20, that when a person writes and gives the get himself to his wife, they should not let him leave until the get reaches her hand, so that he does not void it. This shows that we are concerned with preventing the voiding of a get to the best of our ability. However, with a get given through a messenger, we cannot prevent this, and therefore the Rambam did not distinguish between these cases. He only wrote the basic laws of voiding and mentioned punishment only if voided not in their presence. This is based on the words of Rav in Kiddushin, or perhaps Rav's words are in accordance with Rabban Gamliel's decree, but there is no practical difference. The term "can void" does not imply initially, as the Gemara in Bava Metzia (49a) clarifies, where it says that if one says to his friend "I give you a gift," he can retract it, and it questions "can" is obvious, rather say "permitted to retract." Thus, "can" does not mean initially, and Tosafot also wrote this (37a, s.v. Rabbi) that "can" does not mean initially. When it says that if he voided it in front of one person the get is void, even though the Gemara clearly states that it is not entirely void, it is simple that Rabbi and Rabban Shimon ben Gamliel disagree in two Baraitas on two issues: voiding makes it void, and whether one can void it not in the presence of the other. Rabbi is lenient in both, and Rabban Shimon ben Gamliel is stringent. Initially, the Talmud wanted to say that the second law does not depend on the first, meaning even Rabban Shimon ben Gamliel, who holds that if voided it is not void, would agree here that it is not entirely void, and others can write and give it as we explained. But Rabban Shimon ben Gamliel also disagrees here and holds it is entirely void or for another reason, as explained in the Talmud. But this does not relate to the dispute of if voided it is void. All this is according to those who hold that in one case the law is like Rabbi and in one like

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rabban Shimon ben Gamliel. But according to the conclusion of Rav Nachman, who rules the law is like Rabbi in both cases, all these reasons are unnecessary. The simple reason is that if voided it is void, like the first dispute, even though it could lead to problems, as partial voiding voids the entire agency. And indeed, they punish him as explained. But the law remains that it is a complete voiding of the get. Therefore, the Rambam specifically mentioned this law, even in front of two others, to teach us that it is not a separate dispute but the same as the previous one. Do not question why the Rambam needed to write this law at all since he already wrote that if voided it is void. One can say that he needed to write this law for two reasons: first, to teach us that the entire agency is void, so we do not mistakenly think the reason is as initially thought. Second, because there is another establishment that anything done in the presence of ten needs ten to

קנו. כבר הזכרנו מה שאמרו חז"ל בקדושין (י"ב:) דרב מנגיד על מאן דמבטל גיטא ועל מאן דמסר מודעא אגיטא וכתב רבינו הב"י בסעיף ס"ז מי ששלח גט לאשתו וחזר ובטלו בפני שנים אחרים וכן מי שמסר מודעא על הגט מכין אותו מכת מרדות מפני שגורם להיות ממזרים עכ"ל וכבר כתבנו שרש"י ז"ל פירש גם על מי שמבטל בפני השליח והרמב"ם והתוס' לא ס"ל כן כמ"ש ומיהו זה וודאי דגם לדידהו לכתחלה יזהרו מביטול גט בכל עניין דאין סברא לעשות פלוגתא רחוקה דלרש"י יכו אותו ולדידהו יכול לכתחלה לעשות אלא וודאי דגם הם מודים דאין לבטל לכתחלה כמ"ש:

156. We have already mentioned what our Sages said in Kiddushin (12b) that Rav would flog one who nullifies a get and one who declares a protest against a get. And our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 67: "One who sends a get to his wife and then nullifies it in front of two others, and similarly one who declares a protest against the get, is flogged with disciplinary lashes because he causes the creation of mamzerim," end quote. And we have already written that Rashi of blessed memory explained this also applies to one who nullifies in front of the messenger, but the Rambam and Tosafot do not hold this view, as we have written. However, it is certain that even according to them, one should initially avoid nullifying a get in any manner, for it is not reasonable to create a distant dispute where according to Rashi, one would be flogged, and according to them, one could initially do so. Rather, it is certain that they also agree that one should not initially nullify, as we have written.

קנז. ולכן באמת המנהג הפשוט כשאדם שולח גט על ידי שליח משביעין את הבעל שלא ימסור מודעא ושלא יבטל הגט ומבואר בסדר הגט בסי' קנ"ד סעיף כ"ו ע"ש ורשע שנתהפך י"א שאינו יכול לעשות שליח להוליך גט לאשתו דחיישינן שלא יבטלנו ואף אם מקבל עליו באיסור ובשבועה שלא לבטלו לא מהני דחיישינן שמא יעבור על שבועתו וי"א דהקדמונים מצאו תקנה לזה שמתחלה עושה את השליח שליח לקבלה שיאמר לו זכי בגט זה לאשתי פלונית בת פלוני ובו תהא מגורשת ומותרת לכל אדם דזכין לה שלא בפניה דוודאי זכות הוא לה כמ"ש בסי' ק"מ ע"ש ואח"כ חוזר ולוקח את הגט מהשליח ועושה אותו שליח להולכה ואומר הולך גט זה לאשתי וכו' וכן המנהג ולכן אף אם אולי יבטל הגט נסמוך על מה שהיה שליח לקבלה כמ"ש שם אבל יזהרו שלא יעשנו מקודם שליח להולכה ואח"כ שליח לקבלה מטעם דשליחות לקבלה מבטלת את השליחות להולכה כמו שבארנו שם בס"ד:

157. Therefore, the common custom is that when a person sends a get (divorce document) through an agent, they make the husband swear that he will not issue a protest or nullify the get. This is explained in the order of the get in Siman 154, Section 26, see there. Concerning a wicked person who has repented, some say he cannot appoint an agent to deliver the get to his wife because we are concerned he might nullify it. Even if he accepts upon himself with an oath and prohibition not to nullify it, it does not help, as we are concerned he might violate his oath. Some say that the early authorities found a solution for this by initially making the agent an agent for receiving, who says to him, "Acquire this get for my wife, so-and-so, daughter of so-and-so, and with it, she will be divorced and permitted to any man." This is because it is certainly a merit for her, as it is written in Siman 140, see there. Afterward, he takes back the get from the agent and makes him an agent for delivery, saying, "Deliver this get to my wife," etc. This is the custom. Therefore, even if he might nullify the get, we rely on what was previously an agent for receiving, as mentioned there. However, caution must be taken not to initially make him an agent for delivery and afterward an agent for receiving, because the agency for receiving nullifies the agency for delivery, as we explained there with the help of Heaven.

קנח. איפסקא הלכתא בגמ' (ל"ד.) כאביי דאמר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא וביאור הדברים דזה שנתבאר דכשביטל הגט או השליחות בטל הגט או השליחות זהו כשביטלו בפירוש באמירת פיו אבל כל שלא הוציא הביטול בפיו בפירוש אע"פ שגילה דעתו שחפץ בביטולו אין זה כלום כגון שא"ל השליח לא נתתי לה הגט עדיין וענה הבעל ברוך הטוב והמטיב הרי שנותן הודיה על מה שלא נתן לה הגט ומבוררת דעתו שחוזר בו מלגרשה מ"מ יכול השליח למסור לה הגט דגילוי דעתא לאו כלום הוא ולא עוד אלא אפילו יותר מזה כגון שרץ אחר השליח וידענו בבירור שריצתו היתה לבטל הגט ולא השיגו עד שהשליח מסר לה הגט אין הגט בטל והוא כשר ותוכל להנשא וכן אם שלח שליח לבטל את הגט שישיג את השליח הראשון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לבטלו ולא השיגו עד שהראשון מסר לה הגט כשר (ב"ש סקצ"ז) ודווקא כשצוה לשליח לבטלו והוא לא ביטלו בעצמו בפני עדים דאלו ביטלו בעצמו כבר נתבאר דקיי"ל ביטלו מבוטל אף שלא בפניו וכן אם אומר לשליח החזר לי גט זה ואני אתן לך גט אחר אינו אלא גילוי דעת ואין הגט בטל ואם השליח נתנו לה הגט כשר אבל אם א"ל אל תתן גט זה שפיר הוה ביטול וכן אם כתב לו אל תתן גט זה הוה ביטול. דלעניין ביטול וודאי כתיבה כדיבור:

158. The halachic ruling in the Gemara (34a) follows Abaye, who states that an indication of intent regarding a get (Jewish bill of divorce) is not significant. The explanation is that when a get or its agency is annulled, it is annulled through an explicit verbal declaration. However, if the annulment is not explicitly verbalized, even if the intent to annul is clear, it is ineffective. For example, if the agent informs the husband that he has not yet delivered the get, and the husband responds, "Blessed is the good and beneficent," indicating his gratitude that the get was not delivered, it is clear that he wishes to retract the divorce. Nevertheless, the agent can still deliver the get, as an indication of intent is insignificant. Moreover, even if the husband ran after the agent and it was clear that his running was to annul the get, but he did not reach the agent before the get was delivered, the get is not annulled and is valid, allowing the wife to remarry. Similarly, if the husband sent another agent to annul the get by intercepting the first agent, but the first agent delivered the get before being intercepted, the get is valid (as explained by the Beit Shmuel, section 197). This specifically applies when the husband instructs an agent to annul the get but does not annul it himself in the presence of witnesses. If he annulled it himself, it has already been established that the annulment is effective even without the presence of the agent. Additionally, if the husband tells the agent to return the get and he will provide another one, it is merely an indication of intent and does not annul the get. If the agent delivers the get, it is valid. However, if the husband explicitly tells the agent not to deliver the get, or writes to him not to deliver it, this constitutes a valid annulment. For the purpose of annulment, writing is considered equivalent to speaking.

קנט. אל יפלא בעיניך הדין הזה ולא תקשה לך הרי אפילו בממון הולכין אחר אומדנא דמוכח כמ"ש בח"מ סי' רמ"ו וכ"ש באיסור א"א דבאמת כבר בארנו בסי' מ"ב סעיף ח' דבגיטין וקדושין אין הולכין אפילו אחר אומדנא דמוכח מטעם דדיני ממונות לא איברו סהדי אלא לשיקרא ותלוי בהסכמת לבו לקנות ולמכור וליתן אבל גיטין וקדושין שאינו מועיל בינו לבינה אלא ע"פ שנים עדים יקום דבר אין הדבר מתקיים רק במה שהעדים שמעו מפיו ואין הולכין אחר מחשבות שבלב אמנם כבר כתבנו שם סעיף י"ג דמשמע לי שיש בסברא זו מחלוקת הראשונים ע"ש ועוד יש טעם בזה לפמ"ש התוס' (רפ"ד) דדברים שבלב אינם דברים אפילו היכא שידוע לנו שנאנס מלפרשה ולא מהני דברים שבלב להיות דברים אלא היכא שבלא גילוי דעתא יש לנו לדעת דעתו מעצמנו עכ"ל ולכן גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא שהרי אין לנו לדעת דעתו מעצמינו שחפץ וצריך בביטולו שהרי הוא עצמו צוה לכתוב וליתן (וגם אפשר שלא כתבו זה רק לרבא כדמוכח מראש דבריהם אך גם לאביי א"ש וכ"מ מלשונם דלדינא קאמרי ע"ש:

159. Do not be astonished by this ruling and do not find it difficult, for even in monetary matters we follow a clear presumption, as it is stated in Choshen Mishpat, Siman 246, and all the more so in matters of prohibition. However, we have already explained in Siman 42, Section 8, that in matters of divorce and marriage we do not follow even a clear presumption, because in monetary matters witnesses were not created except for falsehoods, and it is dependent on the agreement of the heart to buy, sell, and give. But in divorce and marriage, which are not valid between a man and his wife except by the testimony of two witnesses, the matter is established only by what the witnesses heard from his mouth, and we do not follow the thoughts in his heart. However, we have already written there in Section 13 that it seems to me there is a dispute among the early authorities on this reasoning, see there. Additionally, there is another reason according to what the Tosafot wrote (at the beginning of Chapter 4) that thoughts in the heart are not considered significant matters even where it is known to us that he was coerced into not revealing his thoughts, and thoughts in the heart do not become significant matters except where we can understand his intention by ourselves without him revealing it explicitly. Therefore, revealing intention in a get (divorce document) is not significant, for we do not know his intention by ourselves that he desires and needs its nullification, for he himself commanded to write and give it. (And it is also possible that they wrote this only according to Rava, as is evident from the beginning of their words, but it also fits according to Abaye, as is evident from their language that they spoke according to the law, see there.)

קס. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ס"ב השולח גט לאשתו ואמר לשליח אם תרצה האשה לבא אלי אקיימנה ואם לאו פטור אותה בגט והלך הבעל מן העיר ההיא ואח"כ באתה האשה עם השליח לאותה העיר יכול השליח ליתן הגט דהא לא באתה האשה אל הבעל כי יצא מן העיר קודם בואה ואפילו אם היה הבעל בעיר אם לא יוכל להתפייס עמה יכול השליח ליתן הגט דמה שאמר תחלה אם תבא אלי אקיימנה אינו אלא דברים בעלמא ולא הוי אלא גילוי דעת שאינו כלום עכ"ל והיא מתשו' הרא"ש שהביא הטור שפסק כן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

למעשה דזה לא מיקרי רק גילוי דעת כיון שלא אמר אם תבא בטל הגט ע"ש וזהו דווקא כשמתחלה שלחו סתם ליתן לה הגט ואח"כ א"ל לשליח אם תרצה לבא לפה אקיימנה דאז אינו אלא כגילוי דעת אבל אם בעת שעשאו לשליח או תוך כ"ד לשליחותו א"ל אם תרצה וכו' אז אין זה גילוי דעת והשליחות נעשה ע"מ כן ואז אם הוא בעיר ובאתה ואינה יכול להתפייס עמה אינו יכול ליתן לה הגט (ט"ז וב"ש סקצ"ח) ועוד למדנו מדבריהם דכשהבעל עושה תנאי שתבא אליו והיה אז במקום זה והלך למקום אחר צריכה לבא להמקום האחר שעומד עתה שם ואינו מועיל מה שתבא להמקום שעמד בו בעת שהתנה שהרי לא אמר שתבא לפה אלא שתבא אליו כלומר בכל מקום שיהיה תבא אליו:

160. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in section 62: If a man sends a divorce (get) to his wife and tells the messenger, "If the woman desires to come to me, I will accept her, and if not, release her with the get," and then the husband leaves that city, and afterwards the woman comes with the messenger to that city, the messenger can give the get. This is because the woman did not come to the husband, as he left the city before she arrived. Even if the husband were in the city, if he cannot reconcile with her, the messenger can give the get. The initial statement, "If she comes to me, I will accept her," is considered just words and does not constitute a binding condition; it is merely an expression of intent, which is inconsequential. This ruling is derived from the responsa of the Rosh, as brought by the Tur, who ruled accordingly in practice. This situation is considered only an expression of intent since he did not say, "If she comes, the get is void." This applies specifically when, initially, he sent the messenger simply to give her the get, and later told the messenger, "If she desires to come here, I will accept her." In such a case, it is merely an expression of intent. However, if at the time he appointed the messenger or within 24 hours of the appointment, he said, "If she desires, etc.," then it is not merely an expression of intent, and the agency is established on that condition. Therefore, if he is in the city and she comes and he cannot reconcile with her, he cannot give her the get (according to Taz and Beit Shmuel, section 198). Furthermore, we learn from their words that when the husband makes a condition that she should come to him, and he was in one place at that time and subsequently moved to another place, she needs to come to the new place where he currently is. It is not sufficient for her to come to the place where he was when he made the condition, because he did not say she should come "here," but rather "to him," meaning to wherever he may be.

קסא. יש הפרש בלשון ביטול ויש שמועיל ויש שאינו מועיל וכלל הדברים הם שלשון ביטול צריך שיאמר לשון שמשמעו להבא וגם שיהא משמעו שהוא מבטלו ולא לישתמע שהוא מעצמו פסול (ב"י) דאיך הוא פסול והרי אין עליו פסול ואינו אלא דבה בעלמא לפיכך אמרו חז"ל (ל"ב:) אם אמר גט זה לא יועיל לא יתיר לא יעזיב לא ישלח לא יגרש יהא חרס יהא כחרס דבריו קיימין שזהו לשון להבא ואם אמר גט זה אינו מועיל אינו מתיר אינו מעזיב אינו משלח אינו מגרש חרס הוא כחרס הוא לא אמר כלום דזהו לשון עבר וכן אם אמר גט זה פסול הוא לא אמר כלום דלא משמע שהוא מבטלו אלא שמוציא עליו שם פסול והא ליכא (רש"י) וכן אם אמר אינו גט לא אמר כלום מטעם זה אבל אם אמר גט זה בטל הוא או שאמר אי אפשי בו ה"ז ביטול דאי אפשי בו משמעו אין רצוני בו אלא רצוני שיתבטל וכן בטל הוא אע"פ שיש בו גם משמעות לשון עבר מ"מ יש בו גם משמעות להבא ומסתמא כוונתו על להבא כדי שיפיק כוונתו (גמ') ואם אמר גט זה בטל ולא אמר הוא או שאמר גט זה בטל הוא הטית בפתח ולא בצירי שמשמעו פועל עבר כמו חמק עבר ה"ז ספק והולכין לחומרא:

161. There is a difference in the language of nullification; in some cases, it is effective, and in others, it is not. The general principles are that the language of nullification must indicate future action and that it should imply that he is nullifying it, not that it is inherently invalid (Beit Yosef). For how could it be invalid when there is nothing inherently invalid about it, and it is merely a fabricated claim? Therefore, the Sages said (32b): if he said, "This get (divorce document) will not be effective, will not permit, will not release, will not send, will not divorce, it shall be clay, it shall be like clay," his words stand, for this is a language indicating future action. But if he said, "This get is not effective, does not permit, does not release, does not send, does not divorce, it is clay, it is like clay," he has said nothing, for this is the language of the past. Similarly, if he said, "This get is invalid," he has said nothing, for it does not imply that he is nullifying it but merely that he is declaring it invalid, which it is not (Rashi). Similarly, if he said, "It is not a get," he has said nothing for the same reason. However, if he said, "This get is null" or "I do not want it," this is a nullification, for "I do not want it" implies that he desires it to be nullified. Similarly, "it is null" implies future action, and although it also has a past connotation, it primarily implies future action, and we presume his intention is for the future to achieve his purpose (Gemara). If he said, "This get is null" without adding "it is," or if he said, "This get is null," pronouncing "null" with a patach (a vowel indicating past tense) instead of a tzeirei (a vowel indicating future tense), it is a doubt, and we err on the side of stringency.

קסב. כתב הטור בשם הרמ"ה אמר יהא פסול הוא בטל אע"ג שאינו יכול לפסול גוף הגט כיון שאמר לשון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יהא לשון להבא רוצה לומר יהא פסול לגרש בו מידי דהוה איהא חרס אע"ג דחזינן דלאו חרס הוא אמרינן יהא כחרס לעניין גירושין קאמר ה"נ יהא פסול לגירושין קאמר וכ"כ הר"מ כהן בהרי הוא פסול דמהני מידי דהוה אהרי הוא כחרס והטור כתב דלא דמי דשאני יהא חרס או הרי הוא כחרס דשם זה א"א להתקיים על הגט כלל לפיכך צריכין לפרש דבריו שיהא כחרס לעניין שלא להתגרש בו וכיון שלהבא משמע דבריו קיימים אבל יהא פסול או הרי הוא פסול כיון ששם זה יכול להתקיים על הגט ר"ל שיהא פסול וזה אינו פסול שאינו יכול לפוסלו מעתה הלכך אינו כלום עכ"ל הטור וי"א דגם לדעת הטור הוה ספק (ב"ח וב"ש סקק"א) ואף דמלשונו לא משמע כן מ"מ לדינא וודאי הוה ספק כיון שיש מחלוקת בזה והולכין לחומרא:

162. The Tur writes in the name of the Ra'avan: "If one says, 'It shall be invalid,' it is nullified even though he cannot invalidate the body of the get (divorce document), because when he says 'it shall be,' it is a future-oriented language. This means it shall be invalid for use in divorce, similar to someone saying 'it shall be like a shard.' Even though we see that it is not a shard, we say it shall be like a shard regarding divorce. Similarly, when he says 'it shall be invalid,' he means it shall be invalid for divorce." And so too writes Rabbi Meir Cohen: "When he says 'it is invalid,' it is effective, similar to saying 'it is like a shard.'" The Tur writes that this is not comparable, because saying 'it shall be a shard' or 'it is like a shard' is a term that cannot apply to the get at all. Therefore, we must interpret his words to mean it shall be like a shard in the sense that it cannot be used for divorce. And since his words imply a future meaning, they are effective. But if he says 'it shall be invalid' or 'it is invalid,' since this term can apply to the get, meaning it shall be invalid, and this is not invalid because he cannot invalidate it from now, therefore it is nothing. These are the words of the Tur. And some say that according to the Tur, it is also a doubt (Bach and Beit Shmuel, section 161). And even though this is not implied from his language, nevertheless, in practical halacha, it is certainly a doubt since there is a dispute about this, and we follow the stringent opinion.

קסג. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ס"ד אמר לא תצא לצמיתות הוי בטל וכאלו אמר היום אין את אשתי ולמחר את אשתי עכ"ל ודבריו תמוהים דהא בהיום אין את אשתי ולמחר את אשתי לדעת הרא"ש מגורשת ואנן קיי"ל דהוה ספק גט כמ"ש בס"ס קל"ז ע"ש ורק לדעת הרמב"ם אינה מגורשת כמ"ש שם וא"כ איך כתב בדין זה דהוה גט בטל דכיון שמדמהו לדין דהיום וכו' ה"ל לפסוק שהוא ספק גט ובאמת במקור הדין בתשו' הר"ן ז"ל (הובא בב"י) משמע שפסק דהוה ספק משום דרק להרמב"ם אינה מגורשת ודעת הר"ן עצמו בהך דינא דהיום דהוה ספק כמ"ש בפ"ט דגיטין ע"ש ואפשר לומר דדעתו כן הוא דאע"ג דכשאומר לה היום אין את אשתי וכו' קיי"ל דהוה ספק אבל כשאומר קודם הנתינה גט זה לא יהא לצמיתות גרע טפי דעכ"פ שייר בעצם הגט ולא גרע מביטול ומ"מ לדינא נ"ל דהוה ספק ואולי דנפל טעות בדפוס וצ"ל אמר לא תצא לצמיתות הוה ספק וכו' כצ"ל וכן נ"ל דלשון הוי בטל אינו לשון כלל:

163. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 64: "If one says 'You shall not go out permanently,' it is null and void, and it is as if he said 'Today you are not my wife, and tomorrow you are my wife.'" This is perplexing, for in the case of "Today you are not my wife, and tomorrow you are my wife," according to the Rosh, she is divorced, and we hold that it is a questionable divorce as stated in section 137. It is only according to the Rambam that she is not divorced, as stated there. So how could he write that in this case it is a null divorce? Since he compares it to the case of "today," he should have ruled it as a questionable divorce. Indeed, in the source of this law in the responsa of the Ran (cited in the Beit Yosef), it implies that he ruled it as questionable because only according to the Rambam is she not divorced. The Ran's own opinion in this case of "today" is that it is questionable as stated in chapter 9 of Gittin. It is possible to say that his opinion is that even though when one says "Today you are not my wife," etc., we hold it as questionable, but when he says before giving the get that "this get shall not be permanent," it is worse because he has essentially reserved something in the get itself, which is no worse than nullifying it. Nevertheless, in practical law, it seems to me that it is questionable. Perhaps there was a printing error, and it should read "If one says 'You shall not go out permanently,' it is questionable," as it should be. Also, it seems to me that the phrase "it is null and void" is not appropriate at all.

קסד. ובאלו הלשונות שאינם מועילים לבטל הגט כתבו הטור והש"ע בסעיף ס"ה דאם לא גילה מתחלה דעתו שרוצה לבטלו ואמר לשונות שאינם מועילים לבטל הגט מ"מ ערעור הוא לפוסלו וצריך שיתקיים בחותמיו וכ"כ רש"י שם והרמ"ה בטור וסיים הטור וודאי אם גילה דעתו מתחלה שרוצה לבטלו ואמר אחד מאלו הלשונות אינם כלום שאינם לשון ביטול אבל אם לא גילה דעתו מתחלה שרוצה לבטלו ואמר אחד מאלו הלשונות כיון שנוכל לפרש דבריו שרוצה לערער עליו אם לא נתקיים בחותמיו הוא נאמן ואם נתנו השליח אח"כ ליד האשה אינו כלום ואם נתקיים בחותמיו כשר עכ"ל ויש ששאלו בלשונות של עבר דאין מועיל לבטל למה לא יהא נאמן במיגו דאי בעי מבטלו עתה כמ"ש סברא זו בסעיף ק"ן ע"ש ובאמת לא דמי דבשם אומר שכבר ביטלו ושפיר נאמן במיגו אבל הכא אינו אומר שביטלו מכבר אלא מבטלו עתה בלשון עבר וסבור הוא שמועיל ומה שייך מיגו לזה (כנ"ל ועב"ש סקצ"ט):

164. And regarding these expressions that do not serve to invalidate the get (divorce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

document), the Tur and Shulchan Aruch write in section 65 that if he did not initially reveal his intent to invalidate it and said expressions that do not serve to invalidate the get, nevertheless, it is an objection to its validity, and it needs to be validated by its witnesses. So too wrote Rashi there and the Ra'avad in the Tur. The Tur concluded that certainly if he initially revealed his intent to invalidate it and said one of these expressions, they are nothing since they are not expressions of invalidation. However, if he did not initially reveal his intent to invalidate it and said one of these expressions, since we can interpret his words as an objection to it, if it is not validated by its witnesses, he is believed. And if the messenger subsequently gave it to the woman, it is nothing. But if it is validated by its witnesses, it is valid. This is the end of his words. Some have asked regarding expressions in the past tense that do not serve to invalidate, why he should not be believed with a migo (a type of legal presumption) that if he wanted, he could invalidate it now, as this reasoning was stated in section 150. In truth, it is not analogous, for there he says that he has already invalidated it, and he is rightly believed with a migo. But here, he is not saying that he invalidated it previously; rather, he is invalidating it now in the past tense, thinking it is effective. What relevance does migo have to this (so it seems to me, and see Beit Shmuel section 179)?

קסה. ודע דכל אלו הלשונות המועילים לביטול ושאינם מועילים נתבארו ע"פ דברי הש"ס והפוסקים כשביטל בלה"ק או בארמית כפי שהיו מדברים בזמן חכמי הש"ס ולפי לשונות לועזית שלנו יש להבין הדברים בהעתק מלה"ק או מארמית ללשון לעז אמנם כלל הדברים אחת הם שלשון עבר אינו מועיל אא"כ אומר שכבר ביטלו דאז נאמן קודם הנתינה להאשה או ליד שלוחה לקבלה מטעם מיגו וגם בזה נלך לחומרא ואם הביטול בלשון עתיד או בלשון הוה מועיל הביטול וא"א לפרט הכל בכתב לפי לשון לעז שלנו ועל הב"ד להבין העניין והלשון דבר דבור על אפניו:

165. And know that all these expressions that are effective for nullification and those that are not effective have been explained according to the words of the Talmud and the decisors when he nullified in Hebrew or Aramaic, as they spoke in the time of the sages of the Talmud. Regarding our foreign languages, one must understand the matter by translating from Hebrew or Aramaic into the foreign language. However, the general principle is the same: the past tense is not effective unless he says that he has already nullified it, in which case he is believed before giving it to the woman or to her agent to receive it, due to the principle of "migo". Nonetheless, in this case, we are stringent. If the nullification is in the future tense or present tense, the nullification is effective. It is impossible to detail everything in writing according to our foreign languages, and it is up to the court to understand the matter and the language, each case according to its circumstances.

קסו. כל שליח שמביא גט אין חוששין שמא ביטלו הבעל או שמסר מודעא וכן אין חוששין שמא מת וזקוקה ליבם אם אין לו בנים ואפילו הניחו זקן או חולה דכל דבר אנו מעמידין על החזקה הקודמת ובחולה אין זה נגד הרוב דאדרבה רוב חולים לחיים אבל אם הניחו גוסס לא יתננו לה דרוב גוססים למיתה ואפילו אם הוא חי אם אינו בדעתו בשעת הנתינה אין ליתן לה וכמ"ש בסי' קכ"א (עב"ש סקק"ה) ואם נתנו לה ה"ז ספק מגורשת ואף בחולה י"א דווקא חולה בידי שמים אבל בידי אדם כגון שהכו אותו עד שנראה שנעשה טריפה דינו כגוסס ונ"ל דכל זה הוא כשלא הגיע שום שמועה שביטל או מסר מודעא או שמת אבל אם הגיע איזה שמועה אף שלא נתבררה בעדים אין ליתן לה עד שיבורר הדבר על בוריו אך למנהגינו שמבטלין מודעות ופוסלין העדים כמ"ש בסי' קל"ד אפשר דאין לחוש למודעא אבל לביטול יש לחוש אף שנשבע שלא לבטל אולי עבר על שבועתו (כנלע"ד):

166. Any agent who brings a get (divorce document) is not suspected that the husband may have canceled it or given a protest. Similarly, there is no concern that the husband might have died, leaving the woman bound to yibbum (levirate marriage) if he has no children. Even if the husband was left elderly or ill, we rely on the previous presumption (chazakah). In the case of illness, this is not against the majority since, on the contrary, most sick people recover. However, if the husband was left in a dying state (goses), the get should not be given to her because most people in this state die. Even if he is alive, if he is not of sound mind at the time of giving the get, it should not be given to her, as stated in Siman 121. If it was given to her, it is a doubtful divorce (safek megureshet). Additionally, some say this applies specifically to illness by divine cause, but if it is by human cause, such as being beaten to the point of becoming a treifah (mortally wounded), his status is like that of a goses. It seems to me that all this applies when no information has come that he canceled it, gave a protest, or died. But if some information has come, even if not confirmed by witnesses, the get should not be given until the matter is clarified. However, according to our custom where protests are canceled and witnesses disqualified as stated in Siman 134, there might be no concern for a protest. Nevertheless, for cancellation, there is concern, even if he swore not to cancel it, perhaps he violated his oath.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קסז. זה שכתבנו דהניחו זקן אין חוששין למיתה זהו משנה מפורשת (כ"ח.) ואיתמר עלה בגמ' אמר רבה לא שנו אלא זקן שלא הגיע לגבורות דהיינו בן שמונים אבל הגיע לגבורות חוששין למיתה וחומרא היא שהחמירו בגיטין משום חומר א"א אבל בשארי דברים כגון השולח חטאתו ממדה"י אפילו הגיע לגבורות אין חוששין למיתה (תוס' יומא נ"ה: ד"ה והתנן ע"ש) והקשה אביי מברייתא דאפילו בן מאה שנה נותנו לה בחזקת שהוא קיים ומסיק בתיובתא ולית הלכתא כרבה וכן מטין דברי הרי"ף והרמב"ם ז"ל שלא הביאו הך דרבה וכן פסקו הרשב"א והרא"ש וכן משמע בירושלמי אמנם בגמ' יש עוד תירוץ כיון דאיפלג איפלג כלומר דמבן פ' עד מאה חוששין למיתה ומבן מאה כיון דאיפלג אפליג ואין חוששין למיתה וכן פסק הטור בשם הרמ"ה וכן פסק ראבי"ה (ב"י) ולכן למעשה יש להחמיר וגם רבינו הב"י בסעי' ס"ח הביא דעה זו בשם יש מי שאומר ע"ש אמנם רש"י ז"ל פירש דדווקא עד תשעים שנה יש לחוש למיתה ולא יותר ונראה שהכריחו לזה מלשון הברייתא אפילו עד מאה שנה ומשמע דכ"ש קודם ולכן פירש דמתשעים עד מאה אין חוששין ג"כ למיתה וי"ל הטעם דכיון דכתיב ואם בגבורות שמונים שנה משמע דיותר מזה לא שכיח ועד תשעים הכל בכלל שמונים אבל מתשעים ואילך לא שכיח כלל וממילא כיון דאיפלג איפלג ולפ"ז לרש"י מן תשעים גם רבה מודה ומ"מ למעשה יש להחמיר כדעת הרמ"ה וראבי"ה ז"ל (וכ"מ מהש"ע שלא הזכירו דברי רש"י):

167. This that we have written, that if an elder is left (a Get), we do not worry about death, this is an explicit Mishnah (28a). And it was stated on this in the Gemara: Rabba said, they only taught this with an elder who has not reached the age of strength, which is eighty years old, but if he has reached the age of strength, we worry about death. And this is a stringency that they were stringent with Gittin because of the severity of (the prohibition of) a married woman. But in other matters, such as one who sends his sin-offering from overseas, even if he has reached the age of strength, we do not worry about death (Tosafot Yoma 55b s.v. "veHatnan" see there). And Abaye raised a difficulty from a Baraita that even a hundred-year-old is given in the presumption that he is alive, and it concludes in a refutation, and the law is not according to Rabba. And similarly, the words of the Rif and the Rambam, of blessed memory, lean this way, as they did not bring Rabba's ruling. And so ruled the Rashba and the Rosh. And it similarly implies in the Jerusalem Talmud. However, in the Gemara there is another resolution: since it is a division, it is a division, meaning from eighty to one hundred we worry about death, and from one hundred, since it is a division, it is a division, and we do not worry about death. And so ruled the Tur in the name of the Ramah. And so ruled the Raaviah (Beit Yosef). Therefore, in practice, one should be stringent. And also our teacher the Beit Yosef in section 68 brought this opinion in the name of "there are those who say" see there. However, Rashi, of blessed memory, explained that specifically up to ninety years one should worry about death and no more. And it seems he was compelled to this from the language of the Baraita "even up to one hundred years," and it implies that certainly before this. Therefore, he explained that from ninety to one hundred one does not worry about death either. And it could be said that the reason is that since it is written "and if by strength, eighty years," it implies that beyond this is not common. And up to ninety is all included in eighty, but from ninety and onwards is not common at all. Consequently, since it is a division, it is a division. And according to this, for Rashi, from ninety even Rabba agrees. Nevertheless, in practice, one should be stringent according to the Ramah and Raaviah, of blessed memory. (And so it is implied from the Shulchan Aruch that did not mention Rashi's words).

קסח. עיר שהקיפוה חיל מאותה מלכות והיו במצור וספינה המטורפת בים ועומדת להטבע ולא נטבעה עדיין ואין יודעים מה עלתה בה והיוצא לדון בד"נ הרי אלו בחזקת חיים ואם היו כהנים אוכלות נשותיהם בתרומה ואם היה גט של אחד מהם ביד שליח נותנו לה בחזקת שהוא קיים ותהיה בחזקת מגורשת אבל עיר שכבשוה כבר או עיר שהקיפוה חיל ממלכות אחרת ואינם חסים על אנשי העיר וספינה שאבדה בים והיוצא ליהרג בדיני האומות וכן מי שגררתו חיה או שטפו נהר או נפלה עליו מפולת נותנים עליהם חומרי חיים וחומרי מתים בת כהן לישראל ובת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה ואם היה גט של אחד מהם ביד השליח אינו נותנו לאשתו ואם נתנו לה ה"ז ספק מגורשת ואם נודע שמת הבעל קודם שיגיע גט לידה אינו גט דאין גט לאחר מיתה וזה שכתבנו יוצא ליהרג בדיני האומות כ"כ הרמב"ם בפ"ו דס"ל דבדיני ישראל (בזמן הבית) נחשב וודאי כמת (כלישנא בתרא כ"ח:) והרא"ש והטור פסקו להיפך דבד"י נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים ובדיני אומות כשכבר חתום על הפסק השופט העליון חשבינן ליה כוודאי מת (כלישנא קמא שם) והרשב"א ז"ל פסק בשניהם לחומרא וכ"כ הטור בשם הרמ"ה ע"ש וכן זה שכתבנו דבמצור של מלכות אחרת נותנין עליהם חומרי חיים וחומרי מתים זהו מירושלמי (פ"ג ה"ד) והרשב"א ז"ל מפרש הירושלמי להיפך דקאי על עיר שכבשוה כבר דנותנים עליהם חומרי חיים וחומרי מתים אומר הירושלמי דזהו בשל אותה מלכות אבל בשל מלכות אחרת שיריאים מפני זה המלכות אפילו בכה"ג הם בחזקת חיים ואין דברים אלו מצויים בזמנינו זה וגם העניינים נשתנו שאפילו בשעת הכבישה שומרים את התושבים שלא יתנזקו והמלכים שבימינו מלכי חסד הם והאיש העומד במערכי המלחמה וודאי נראה שנותנין עליו שני החומרות והכל לפי העניין ולא כל המלחמות שוות ולא כל המקומות שוות ועל הב"ד להבין מצב הדברים ואם לא יוכלו לדעת הולכין לחומרא:

168. A city that is surrounded by a military force from the same kingdom and is under siege, or a ship that is being battered in the sea and is on the verge of sinking but has

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not yet sunk, and it is unknown what has happened to it, and one who goes out to be judged in capital cases—these are presumed to be alive. If they are Kohanim, their wives may eat Terumah. If a get (divorce document) of one of them is in the hands of a messenger, he should deliver it on the presumption that the husband is alive, and she will be presumed divorced. However, if the city has already been conquered, or if it is surrounded by a military force from a different kingdom that does not have mercy on the city's inhabitants, or if a ship has been lost at sea, or if one goes out to be executed by the laws of the nations, or if someone is dragged by a wild animal, swept away by a river, or a building collapses on them, we apply the stringencies of both life and death. A Kohen’s daughter married to an Israelite, or an Israelite's daughter married to a Kohen, shall not eat Terumah. If a get of one of them is in the hands of a messenger, he should not deliver it to his wife; if he does, she is in doubt whether she is divorced. If it is known that the husband died before the get reached her, it is not a valid get, as there is no get after death. Regarding one who goes out to be executed by the laws of the nations, the Rambam in Chapter 6 writes that in Jewish law (during the time of the Temple), he is considered certainly dead (according to the second interpretation in Gemara 28b). The Rosh and the Tur rule the opposite—that in Jewish law, we apply the stringencies of both life and death. In the laws of the nations, if the final ruling of the supreme judge is signed, he is considered certainly dead (according to the first interpretation there). The Rashba ruled stringently in both cases, and so did the Tur in the name of the Ramah. The statement we made about a siege by a different kingdom, where we apply the stringencies of both life and death, is from the Jerusalem Talmud (Chapter 3, Halacha 4). The Rashba interprets the Jerusalem Talmud differently, saying it refers to a city that has already been conquered, where we apply the stringencies of both life and death. The Jerusalem Talmud says that this is true within the same kingdom, but with a different kingdom that the first kingdom fears, even in such a case they are presumed to be alive. These things are not common in our times, and circumstances have changed so that even during conquest, the inhabitants are protected from harm. The kings of our times are merciful. Someone standing in the line of battle is certainly considered under the stringencies of both life and death, and everything depends on the situation. Not all wars are the same, and not all places are the same. The court must understand the situation, and if they cannot determine it, they should rule stringently.

סימן קמב

א. דיני אמירת בפני נכתב ובפני נחתם. ובו ס"ח סעיפים:
שנו חכמים במשנה בריש גיטין המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם וממדינת הים זהו מח"ל (רש"י) דהמשנה נשנית בא"י ולמה תקנו כן מוקמינן בגמ' מפני שאין עדים מצויים לקיים את חתימות הגט ואם יבא הבעל ויערער לומר שגט מזוייף הוא לא תשיג עידי קיום ותשאר עגונה לכך תקנו שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ ועשאו רבנן זה לקיום שלא יהא נאמן הבעל אח"כ לערער ולומר מזוייף הוא דהאמינו רבנן לשליח כשני עדים ואלמוה רבנן לתקנה זו שאם לא אמר השליח בפ"נ ובפ"נ הגט פסול כמו שיתבאר לפנינו בס"ד דאם לא האלימו לתקנה זו לא היתה מתקיימת והיו נשארים נשים רבות עגונות מפני העדר הקיום ולכן הוכרחו חז"ל לחזק התקנה אבל בא"י שעדים מצויים לקיימו לא הצריכו לזה דממ"נ אם יבא ויערער תשיג עידי קיום ומ"מ אם גם בא"י אמר השליח בפ"נ ובפ"נ מועיל כמו בח"ל כמו שיתבאר:

1. **Laws of Stating "In My Presence It Was Written and In My Presence It Was Signed." There are 68 sections:** The sages taught in the Mishnah at the beginning of Gittin: One who brings a get (divorce document) from overseas must state, "In my presence it was written and in my presence it was signed." "Overseas" refers to outside the land of Israel (Rashi), as the Mishnah was taught in the land of Israel. Why was this required? The Gemara establishes that it is because witnesses are not readily available to verify the signatures on the get. If the husband comes and claims that the get is forged, the necessary witnesses for verification may not be available, and the woman would remain an agunah (a woman who is unable to remarry). Therefore, the sages instituted that the messenger must say, "In my presence it was written and in my presence it was signed," and the sages made this statement as a form of verification so that the husband would not later be believed if he claimed it was forged. The sages trusted the messenger as if he were two witnesses and strengthened this decree, making the get invalid if the messenger did not say "In my presence it was written and in my presence it was signed," as will be explained further. If they did not strengthen this decree, it would not be upheld, and many women would remain agunot due to the lack of verification. Therefore, the sages were compelled to reinforce this decree. However, in the land of Israel, where witnesses are readily available for verification, this statement is not required. Regardless, if the messenger in the land of Israel also says "In my presence it was written and in my presence it was signed," it is effective just as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it is overseas, as will be explained.

ב. ואין לשאול דאם באנו לחוש לערעורו של בעל מה הועילו בתקנתם דאמירתו של השליח אינו מועיל רק אם יערער הבעל שהוא מזוייף האמינוהו רבנן כשני עדים כשאומר שבפניו כתבו הסופר וחתמו העדים ואינו מזוייף אבל מה נעשה אם יערער הבעל לומר שאמת כן הוא שהעדים חתמו אבל בכוונה החתים עדים פסולים כמו קרובים או שארי מיני פסולים כדי להכשילה ושאלו זה בירושלמי (ריש מכילתין ע"ש) וכך אמרו שם שאינו חשוד לקלקלה בידי שמים ורק בב"ד הוא חשיד לקלקלה ומתוך שהוא יודע שאם בא וערער ערעורו בטל אף הוא מחתמו בעדים כשרים ור"ל שבזה אינו חשוד שום בר ישראל להכשילה בידי שמים ושתבא לידי ממזרות ורק בזה חשוד לצערה בב"ד שלא יתירוה להנשא שיאמר מזוייף הוא מפני שיודע שלא תמצא קיום וטענת מזוייף בהכרח לקבל ממנו דנוהג בכל השטרות דאם לא נקבל טענת מזוייף תתמלא כל העולם זיופים ולכן ממילא כשתקנו שאמירת השליח הוא במקום קיום ויודע שלא יקבלו ממנו טענת מזוייף ממילא שלא יבא ויערער שקלקלה בידי שמים דאינו נאמן לקלקלה בידי שמים ואנן סהדי שאם אינו מזוייף והוא החתים העדים החתים עדים כשרים (כנ"ל בביאור הירושלמי):

2. And one should not question that if we come to be concerned about the husband's challenge, then what have they achieved with their ordinance, since the statement of the agent is valid only if the husband challenges by saying it is forged. The sages trusted him like two witnesses when he says that the scribe wrote it and the witnesses signed it in his presence, and it is not forged. But what can we do if the husband claims that it is true the witnesses signed, but he intentionally had invalid witnesses, such as relatives or other invalids, sign it to disqualify her? This was asked in the Jerusalem Talmud (beginning of the tractate, see there). And they said there that he is not suspected of causing harm under Heaven, but only in court he is suspected of causing harm. And since he knows that if he comes and challenges, his challenge will be null, he will also have valid witnesses sign. This means that no Jewish person is suspected of causing her to fall into a situation of being a mamzer under Heaven, but only of causing her distress in court by saying it is forged, because he knows she will not find validation. The claim of forgery must be accepted from him since it applies to all documents. If we do not accept the claim of forgery, the world will be filled with forgeries. Therefore, when they enacted that the agent's statement is in place of validation and it is known that his claim of forgery will not be accepted, he will not come and challenge, causing harm under Heaven, as he is not trusted to cause harm under Heaven. And we are witnesses that if it is not forged and he had the witnesses sign, he had valid witnesses sign (as explained in the Jerusalem Talmud).

ג. וגם אין לשאול אם הטעם משום קיום למה ליה לומר בפני נכתב והרי אין קיום השטר אלא כחותמיו כמו בכל קיומי שטרות שמעידים רק על חתימות העדים תרצו על זה בגמ' ריש גיטין דמפני שמשונה קיום זה משארי קיומי שטרות דבכל קיום צריכין שני עדים לקיום ובגט האמינו חז"ל לשליח כשני עדים לכך תקנו שיאמר גם בפני נכתב להיכר כי היכי דלא ליתי לחלופי בקיום שטרות דעלמא שיאמרו דקיום השטר די בעד אחד ולמה באמת האמינו לשליח לבדו כשנים מפני תקנות עגונות שלא תצטרך להטריח א"ע בקיום שני עדים:

3. And also, one should not ask: if the reason is for verification, why is it necessary to say "it was written in my presence"? After all, the verification of the document is only through its signatories, as with all document verifications, which testify only to the signatures of the witnesses. This is addressed in the Gemara at the beginning of Gittin, because this verification is different from other document verifications. In all verifications, two witnesses are required, but in the case of a get (divorce document), the sages trusted the messenger as though he were two witnesses. Therefore, they instituted that he should also say "it was written in my presence" as a recognition so that people would not come to confuse this with the verification of ordinary documents, thinking that the verification of a document is sufficient with one witness. And why indeed did the sages trust the messenger alone as two witnesses? Because of the ordinance regarding agunot (women who cannot remarry because their husbands are missing or refuse to grant a divorce), so that she would not have to trouble herself with the verification of two witnesses.

ד. ואי קשיא באיזה כח האמינו רבנן לשליח כשנים כך אמרו חז"ל שם דמן התורה א"צ קיום כלל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד דלא חשידי ישראל לזיופי שטרות ורבנן הם שהצריכו קיום בכל השטרות ולכן הם אמרו להצריך קיום והם אמרו שהשליח נאמן בזה כשנים דבתקנתם יכולים לתקן שהוא יהא נאמן כשנים ולמה תקנו כן מפני תקנות עגונות כמ"ש וכבר בארנו עניין זה בח"מ סי' כ"ט ע"ש ולכן אין לשאול ג"כ דאיך יוציא עד אחד מחזקת א"א דכיון דהגט בידה חתום בעדים היא יוצאה מחזקת א"א ע"פ העדים החתומים מפני שמן התורה נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד וממילא כיון שאין עליה חזקת איסור עד אחד נאמן כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז אלא דמפני עניין קיום שטרות היה צריך שנים ותקינו רבנן דגם לעניין הקיום יהיה די באחד כמו לעניין עצם האיסור:

4. And if one asks, with what authority did the Sages believe a messenger as if he were two witnesses? Thus, our Sages stated there that from the Torah, there is no need for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

validation at all, for witnesses signed on a document are considered as if their testimony had been investigated in court, since Israelites are not suspected of forging documents. And it is the Rabbis who required validation for all documents, and therefore, they said that validation is necessary. They also said that the messenger is believed in this matter as two witnesses because in their enactment, they could establish that he would be believed as two witnesses. And why did they enact this? Because of the ordinance concerning agunot, as it is written. And we have already explained this matter in Choshen Mishpat, Siman 29, see there. Therefore, there is no need to ask why one witness can release a woman from the presumption of being married, for once the get (divorce document) is in her hand, signed by witnesses, she is released from the presumption of being married based on the witnesses signed on it, since from the Torah, it is as if their testimony was investigated in court. Consequently, since there is no presumption of prohibition on her, one witness is believed, as it is written in Yoreh De'ah, Siman 127. However, due to the matter of validating documents, two witnesses were required, and the Rabbis enacted that for the purpose of validation, one is sufficient, just as one is sufficient for the essence of the prohibition.

ה. וכיון שהטעם הוא משום קיום דלא שכיחי עדים לקיימו לכן בין שהביא גט מח"ל לא"י או מא"י לח"ל או ממדינה למדינה בח"ל דלא שכיחי שיירתא צ"ל בפ"נ ובפ"נ אבל בא"י ממדינה למדינה א"צ לומר והטעם דשם שכיחי שיירות דבזמן הבית שכיחי שיירות מעולי רגלים ולאחר החורבן ג"כ כיון דאיכא בתי דינין דקביעא בעיירות כתקנת עזרא שיושבין בשני וחמישי לדון (ריש כתובות) מצויות שיירות שהולכות למקום הוועד לדון זה עם זה (ג':) וכן באותה מדינה עצמה בח"ל א"צ לומר שהרי שכיחי שיירות ההולכות ממקום למקום (הגה"מ פ"ז) והנהרות שבא"י והאיים שבים הגדול של א"י ואינו ים אוקיינוס אלא הנקרא ים אמצע העולם והולך מיפו לספרד וכל האיים שבים הזה השייכים לא"י דינם כא"י לעניין אמירת בפ"נ (ח'.) וביארם הרמב"ם בפ"א מתרומות ע"ש וכן בבל דינה כא"י לגיטין מפני שיש שם ישיבות רבות והולכות שיירות מזל"ז ומצויות לקיימו ומבבל לא"י או מא"י לבבל א"צ לומר מהטעם שנתבאר וזהו לפי מצבינו בזמן הש"ס (ו' א):

5. And since the reason is due to verification, as witnesses are not commonly available to verify it, therefore whether one brings a get (divorce document) from outside the Land of Israel (Chutz La'aretz) to the Land of Israel or from the Land of Israel to outside the Land of Israel or from one country to another outside the Land of Israel where caravans are not common, one must say "It was written and signed in my presence." However, within the Land of Israel, from one province to another, it is not necessary to say this, and the reason is that there caravans are common. In the time of the Temple, caravans of pilgrims were common, and even after the destruction, since there are fixed courts in the cities as per Ezra's decree that they sit on Mondays and Thursdays to judge (beginning of Ketubot), caravans are common traveling to the places of the courts to adjudicate with one another (3:). Similarly, within the same province outside the Land of Israel, it is not necessary to say this, as caravans traveling from place to place are common (Hagahot Maimoniot, Chapter 7). The rivers in the Land of Israel and the islands in the great sea of the Land of Israel, which is not the Atlantic Ocean but what is called the Middle Sea that extends from Jaffa to Spain, and all the islands in this sea that belong to the Land of Israel are considered like the Land of Israel regarding the requirement to say "It was written and signed in my presence" (8:). This was also explained by Rambam in the first chapter of Terumot. Similarly, Babylonia is considered like the Land of Israel concerning gittin because there are many yeshivot there, and caravans travel between them frequently, making it easy to verify. From Babylonia to the Land of Israel or from the Land of Israel to Babylonia, it is not necessary to say this for the reason explained, and this pertains to the situation in the time of the Talmud (6a).

ו. כל זה הוא לפי דינא דגמ' וכ"כ הרמב"ם בפ"ז אבל עכשיו בזמנינו דגם בא"י לא שכיחי שיירות וכ"ש בבבל גם בא"י ממדינה למדינה צ"ל מדינא בפ"נ וכ"כ רבינו הב"י סוף סעיף א' ע"ש ולא עוד אלא שעתה בכל המקומות אפילו באותה מדינה ממקום למקום ואפילו בעיר אחת משכונה לשכונה ומבית לבית צריך השליח לומר בפ"נ והטעם דמצינו בגמ' שם דרבא היה מצריך בעירו מחוזא לומר בפ"נ מבית לבית ואומר הטעם משום דבני מחוזא ניידי כלומר טרודין במסחור ואין משתהין בבתיהן ואין מכירין חתימות חביריהם ומקרי אין מצויין לקיימו וכתבו התוס' שם דמכאן פוסק ר"ת דהשתא בזמה"ז צ"ל בכל מקום בפ"נ דהאידנא בכל מקומות ניידי וטרודים כבני מחוזא וזהו שכתב רבינו הרמ"א בסעיף א' וז"ל ובזמה"ז המביא גט אפילו מבית לבית בעיר אחת צ"ל בפ"נ ובפ"נ ועיין לעיל סי' קמ"א דאין ליתנו בזמן שהבעל בעיר עכ"ל ור"ל מטעם שהבעל יכול לומר לפקדון נתתיו וכבר בארנו זה שם סעיף ל"ה דלדידן שכותבין הרשאה אין חשש בזה ע"ש:

6. All of this is according to the Talmudic law, and so wrote the Rambam in Chapter 7. But nowadays, even in the Land of Israel, caravans are not frequent, and certainly not in Babylonia. Even in the Land of Israel, from province to province, the law requires

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the declaration "in my presence it was written and in my presence it was signed" (בפ"נ ובפ"נ). So wrote our teacher, the Beit Yosef, at the end of Section 1, and furthermore, nowadays, in all places, even within the same province, from place to place, and even within one city, from neighborhood to neighborhood, and from house to house, the messenger must say "in my presence it was written and in my presence it was signed." The reason is that we find in the Talmud that Rava required in his city of Mechoza the declaration "in my presence it was written and in my presence it was signed" from house to house. He explained the reason because the people of Mechoza were busy with commerce and did not stay long in their homes and did not recognize each other's signatures. This is called "not commonly found to verify it." The Tosafot wrote there that from here Rabbeinu Tam rules that nowadays, in all places, the declaration "in my presence it was written and in my presence it was signed" is required, because nowadays in all places people are busy and distracted like the people of Mechoza. This is what our teacher, the Rema, wrote in Section 1: "And nowadays, the one who brings a get (divorce document), even from house to house in one city, must say 'in my presence it was written and in my presence it was signed.'" Refer above to Section 141, where it says not to deliver it when the husband is in the city, and the reason is that the husband can claim it was given as a deposit. We have already explained there in Section 35 that for us, who write an authorization, there is no concern about this.

ז. ונמצא דאצלינו אין שום מקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אמנם כשהגט מקויים כדין בב"ד וודאי דא"צ לומר בפ"נ כיון דהאמירה היא במקום קיום וכבר נתקיים ולפ"ז י"א דכשיש לשליח הרשאה וכתוב בה מי הם עידי הגט דזה מקרי נתקיים בחותמיו וא"כ אין השליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ וכ"כ בתשו' הרשב"א ובמרדכי (רפ"ו) וכתב רבינו הרמ"א דיש חולקים ואומרים דהרשאה לא מקרי קיום וכן נוהגין דשליח אומר בפ"נ ובפ"נ אף כשיש לו הרשאה ואין לשנות עכ"ל וכתבו האחרונים דהיש חולקים הוא רק חומרא בעלמא (ב"ש סי' קמ"א סקמ"ד וכ"כ הנובי"ת סי' קכ"ח הובא בפ"ת סק"ה):

7. And it turns out that among us, there is no situation where one does not need to say "in front of me it was written and in front of me it was signed." However, when the get (divorce document) is validated according to law in a Beit Din (Rabbinical Court), certainly there is no need to say "in front of me" because the declaration serves in place of validation and it has already been validated. Accordingly, some say that when the agent has an authorization and it specifies who the witnesses of the get are, this is considered as if it has been validated by its signatories, and therefore the agent does not need to say "in front of me." So wrote the Rashba in his responsa and the Mordechai (end of Chapter 6). Rav Rema wrote that there are those who disagree and say that authorization is not considered validation, and the custom is that the agent says "in front of me it was written and in front of me it was signed" even when he has authorization, and this should not be changed. The later authorities wrote that the dissenting opinion is merely a stringency (Beit Shmuel, Siman 141, subparagraph 44, and so wrote the Noda B'Yehuda, Siman 128, brought in Pitchei Teshuvah, subparagraph 5).

ח. אבל לענ"ד נראה דרבינו הרמ"א וגדולי האחרונים קיצרו בזה ואין כאן מחלוקת כלל דהם תפסו דטעם המתירים משום דס"ל דכשיש בהרשאה שני עדים חתומים ומעידים על עידי הגט הוה כשנים שהביאו גט שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כמו שיתבאר והיש חולקים שהוא הריב"ש סי' שי"ח חולק בזה ובוודאי כן הוא שחולק בזה וז"ל שם שאין זה לא בקיום הגט ולא בתקנת חכמים ע"ש וזהו דעת הרמ"ה בטור אע"ג דס"ל דזהו כשנים שהביאו מ"מ זה אינו אלא כשמוסר השליח הגט להאשה בפני אלו העדים כדי שיהיה דבר שלם שהם המעידים על מסירת הגט ליד השליח ועל מסירת השליח ליד האשה אבל כשיהיו ע"מ אחרים במסירת השליח להאשה הוה חצי דבר ובש"ע עצמו פסקו כן בסעיף י"ב ויתבאר לפנינו בס"ד ולפ"ז אני אומר שגם הרשב"א והמרדכי שהם המכשירים ג"כ אינם חולקים ע"ז וז"ל הרשב"א בתשו' סי' תקס"א דכל המביא גט אע"פ שאינו מקויים נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ וא"צ עדים שעשאו הבעל שליח אלא כל שמביא גט די לו בכך תדע שאלו היה צריך עדים לא היה צ"ל בפ"נ ובפ"נ דכיון שיש לו עדים הו"ל כאתיוה בי תרי וכו' עכ"ל וי"ל שכוונתו כשהעדים לפנינו כדעת הרמ"ה אבל בעדים בכתב אינו מועיל והמרדכי מיירי בעדים בכתב אבל נתקיימו בקיום ב"ד שזהו עצם קיום שטרות וזהו הנפק שבכל הש"ס גם הריב"ש יודה לזה כמבואר להדיא מלשונו שהבאנו והרי זהו יתקיים בחותמיו ששנינו במשנה וז"ל המרדכי בריש פ' התקבל ועוד דאם יש לך חתימת ב"ד ועדים וכו' אמאי צ"ל בפ"נ ובפ"נ הא אי נמי אתי בעל ומערער וכו' הא איכא חתימת עדים וב"ד עכ"ל והיא מתשובת ר"ת ז"ל ע"ש ומי יחלוק בזה:

8. However, in my humble opinion, it appears that our master the Rema and the prominent later authorities have abbreviated this matter, and there is no disagreement at all. They hold that the reason for the permissibility is because they maintain that when there are two witnesses signed on the authorization and they testify about the witnesses of the get (divorce document), it is as if two people brought the get, and there is no need to say "in front of me it was written and in front of me it was signed," as will be explained. Those who dispute this, such as the Rivash in Siman 318, indeed disagree. He states that this is neither a validation of the get nor a rabbinic enactment,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as mentioned there. This is also the opinion of the Ramah in the Tur, although he holds that it is as if two people brought the get. Nonetheless, this only applies when the agent delivers the get to the woman in the presence of these witnesses, so that it is a complete matter—they testify about the delivery of the get to the agent and the delivery by the agent to the woman. But if there are other witnesses for the agent's delivery to the woman, it is a partial matter. In the Shulchan Aruch itself, this is ruled in Siman 12, and it will be explained further. Therefore, I say that neither the Rashba nor the Mordechai, who also validate, disagree about this. The Rashba writes in his responsa, Siman 561, that anyone who brings a get, even if it is not validated, is believed to say "in front of me it was written and in front of me it was signed," and there is no need for witnesses that the husband appointed him as an agent; rather, anyone who brings a get suffices with this. One can understand that if witnesses were required, it would not be necessary to say "in front of me it was written and in front of me it was signed," for if there are witnesses, it is as if it was brought by two people, etc. It can be said that his intention is when the witnesses are present, as per the opinion of the Ramah, but with written witnesses it does not help. The Mordechai deals with written witnesses, but they were validated by a court, which is the essence of document validation. This is the standard in all the Talmud. The Rivash would also agree to this, as is explicitly clear from his language that we quoted. This aligns with "it will be validated by its signatories" that we learned in the Mishnah. The Mordechai writes at the beginning of the chapter "HaGet," and further mentions that if you have the signatures of the court and the witnesses, etc., why would it be necessary to say "in front of me it was written and in front of me it was signed," for even if the husband comes and objects, there are the signatures of the witnesses and the court. This is from the responsa of Rabbeinu Tam, as mentioned there. And who would disagree with this?

ט. ולכן נ"ל דזה שסתמו שיש בזה מחלוקת אין הכוונה על קיום ב"ד כשיש בההרשאה דבזה לא יחלוק שום פוסק וכוונתם כשיש רק חתימות עדים בלבד דס"ל דגם בזה בלבד די דהוה כשנים שהביאו וברשב"א מפרשים בכוונתו דגם בשני עדים בכתב מהני וגם טעם הרמ"ה משום חצי דבר לא ס"ל לדינא כן רק לחומרא בעלמא כדמוכח מדברי רבינו הב"י בסעיף י"ז שכתב בסוף הסעיף ויש מי שמצריך בזה שימסרנו בפני עידי שליחות עצמם עכ"ל וזהו דעת הרמ"ה וחשש רק לחומרא וגם בסעיף י"ב חשש לדעה זו ולדינא לא ס"ל כן כמו שיתבאר בס"ד:

9. Therefore, it seems to me that when it is stated that there is a dispute regarding this matter, it does not refer to the validity of a court when there is an authorization, as no legal authority would disagree on this. Rather, they refer to when there are only the signatures of witnesses, as some hold that even this alone is sufficient, similar to two people bringing it. The Rashba explains that even two witnesses in writing are effective. Additionally, the reasoning of the Ra'ah, who is concerned about "half a matter," is not held as the law, but rather as a stringency, as evident from the words of our teacher, the Beit Yosef, in Section 17, who wrote at the end of the section: "There are those who require that it be delivered in the presence of the witnessing agents themselves," end quote. This is the opinion of the Ra'ah, and he was only concerned as a stringency. In Section 12, he also considered this opinion, but it is not held as the law, as will be explained with G-d's help.

י. ולפ"ז נלע"ד ברור לדינא דנהי דהמנהג פשוט דגם כשהשליח מביא הרשאה בעדים ומקויימת מב"ד אומר בפ"נ ובפ"נ וחלילה לשנות מ"מ אם אירע שלא אמר בפ"נ ובפ"נ אין כאן חששא כלל והגט כשר כיון שיש בו קיום שטרות ולהדיא אמרו חז"ל (ט"ו:) או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים ר"ל אמירת בפ"נ ובפ"נ וכיון שיש קיום הגט א"צ תקנת חכמים וכוונת רבינו הרמ"א הוא רק כשאין קיום ב"ד על ההרשאה רק עדים בלבד רק המנהג שכתב הוא וודאי בכל גווני אף כשיש קיום ב"ד ואין לשנות ולדינא העיקר כמ"ש ובפרט כשאין מכירין חתימות הדיינים במקום הנתינה וודאי שיש להחמיר אם אינו מקום עיגון ובמקום עיגון יש להקל כמ"ש רבינו הרמ"א ס"ס זה ע"ש:

10. And based on this, it appears clear to me, in terms of the law, that although the established custom is that even when the messenger brings authorization with witnesses and it is validated by the court, he still says "in my presence it was written and in my presence it was signed," and Heaven forbid to change this practice. Nevertheless, if it happened that he did not say "in my presence it was written and in my presence it was signed," there is no concern at all, and the get (divorce document) is valid since it contains the validation of documents. And explicitly, our sages said (Gittin 15b), "either entirely through the validation of the get or entirely through the enactment of the sages," meaning the statement "in my presence it was written and in my presence it was signed." Since the get is validated, the enactment of the sages is not necessary. And the intent of our master the Rema is only when there is no validation of the court on the authorization, only witnesses alone. But the custom he wrote about is certainly in all cases, even when there is court validation, and it should

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

not be changed. And the primary law is as I have written, especially when the signatures of the judges are not recognized in the place of delivery, it is certainly proper to be stringent if it is not a case where a woman would be left chained (agunah). In such cases, one should be lenient as our master the Rema wrote at the end of this section, see there.

יא. וגם זה שנתבאר בסעיף ו' דעכשיו בכל מקום צ"ל בפ"נ מטעם דהאידנא כולהו ניידי כבני מחוזא נראה ג"כ דהוא רק חומרא בעלמא ותדע לך שכן הוא שהרי הרי"ף והרא"ש והרמב"ם בפ"ז לא הביאו כלל הך דבני מחוזא דניידי (עהגה"מ שם אות א' ואות ב' וצ"ע ונ"ל כמ"ש הרמב"ם בפי' המשנה רפ"ד דר"ה דמדינה היא עיר ודו"ק) ורק מטעם אחר נ"ל דהאידנא מדין גמור צ"ל בפ"נ ובפ"נ אפילו בעיר אחת שהרי כתיבתינו בשטרות ובאגרות הוא בכתב משיט"א שלא בכתב אשורית שבזה שייך שיש מכירין על החתימות שזה כתבו של פלוני וזה של פלוני אבל בגט שהמנהג שהעדים חותמין באשורית אין מי שיכיר חתימתן לבד הרב שחותמין בפניו ואיך שייך בזה לומר עדים מצויין לקיימו ולכן נ"ל דהאידנא מדין גמור צ"ל בפ"נ ובפ"נ גם בעיר אחת כשאין הרשאה מקויימת כפי שנתבאר:

11. And also, as it was explained in section 6, that nowadays in every place, one must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (Befanai Nechtav U'Befanai Nechtam) because today everyone is as mobile as the people of Mehoza, it also appears that this is merely a stringency. And you should know that this is indeed the case, since the Rif, the Rosh, and the Rambam in chapter 7 did not mention at all the case of the people of Mehoza who are mobile (see Hilchot Gittin there, notes 1 and 2, and it requires further study. It seems to me as the Rambam wrote in his commentary on the Mishnah, beginning of chapter 4 of Rosh Hashanah, that a medina is a city. Analyze this well). But for another reason, it appears to me that nowadays, by strict law, one must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" even in the same city, because our writing in documents and letters is in the script of Meshita and not in Ashurit script. In this case, it is relevant that some people recognize the signatures, knowing that this was written by one person and that by another person. But with a get (divorce document), where the custom is that the witnesses sign in Ashurit script, no one recognizes their signatures except for the rabbi in front of whom they sign. How can it be said in this case that the witnesses are available to validate it? Therefore, it appears to me that nowadays, by strict law, one must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" even in the same city when there is no established authorization, as explained.

יב. ודע שיש בגמ' עוד אוקימתא מי שסובר שתקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ היה מפני שני דברים האחת מפני הקיום כמ"ש והשנית מפני שבח"ל אינם בקיאים שצריכים לכתוב הגט לשמו ולשמה לפי שאינן בני תורה (רש"י) לפיכך הצריכו שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה (שם) וזה שלא הצריכוהו לומר בפירוש בפ"נ לשמה משום שחששו אם נרבה עליו דבורים אולי ישכח לומר הלשמה ויהיה משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין (ג'. רש"י שם) ולפיכך לא הצריכוהו רק לומר בפ"נ ובפ"נ והב"ד שואלין אותו ממילא אם יודע שנכתב ונחתם לשמה ועוד דאפילו אם אין שואלין אותו אם נכתב לשמה מסתמא לשמה קא מסהיד (תוס' ב': ד"ה לפי) וזה שחששו על לשמה יותר מלשארי פסולין יש טעם על זה (שם) ובאמת בירושלמי איתא לפי שאין בקיאין בדקדוקי גיטין ע"ש שחששו לכל הפסולים והש"ס שלנו תפס פסול דלשמה משום דזהו העיקר ומצוי משא"כ שארי מיני פסולים כמחובר וכיוצא בזה דלא שכיחי ועוד יש תירוצים בזה (ער"ן ריש גיטין ורשב"א):

12. And know that there is another explanation in the Gemara, according to the opinion that the ordinance of saying "befanai nechtav u'befanai nechtam" ("It was written in my presence and it was signed in my presence") was established for two reasons. The first reason is for validation, as we have stated, and the second reason is because in the Diaspora they are not proficient in the requirement that the get (bill of divorce) must be written for the sake of the husband and the wife, as they are not Torah scholars (Rashi). Therefore, they required the messenger to say "befanai nechtav u'befanai nechtam," and consequently, we ask him if it was written for her sake (there). This is why they did not require him to explicitly say "in my presence it was written for her sake," because they were concerned that if we increased the number of words he must say, he might forget to say "for her sake" and would deviate from the formula established by the Sages for gittin (Gittin 3, Rashi there). Therefore, they only required him to say "befanai nechtav u'befanai nechtam," and the court would ask him if he knew that it was written and signed for her sake. Furthermore, even if they did not ask him if it was written for her sake, we assume that he is testifying that it was written for her sake (Tosafot 2: d.h. lefi). The reason they were more concerned about "for her sake" than other disqualifications has a reason (there). In fact, in the Jerusalem Talmud, it is stated that they were concerned about all disqualifications because they are not proficient in the precise details of gittin. Our Talmud focused on the disqualification of "for her sake" because it is the main and common issue, unlike other types of disqualifications like being written while attached (to the ground) and the like,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

which are not common. There are further explanations on this (Ran at the beginning of Gittin and Rashba).

יג. והנה כל רבותינו הראשונים תפסו לפי סוגית הש"ס דהך טעמא אידחי מהלכה והטעם הוא רק משום קיום בלבד אך אחד מרבותינו ס"ל דהלכתא גם כהך טעמא (הראב"ד בס' הזכות והביאו הר"ן והרשב"א) ויש לו ראיות על זה ודחאום הראשונים אך ראיה אחת יש מגמ' (ה':) דרבה בר בר חנה אייתי גיטא דפלגא איכתב קמיה ופלגא לא איכתב קמיה אתא לקמיה דר"א לשאול אם יכול לומר בפ"נ וא"ל אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב א"צ כלומר אפילו לא עמד השליח אלא בשעת כתיבת שיטה ראשונה ושמע שכתב לשמה שוב א"צ לעמוד דמסתמא סיימו לשמה (תוס') אלמא דהטעם הוא משום לשמה אמנם אין ראיה מזה דה"ק שאם אפילו לא עמד רק בשיטה ראשונה שהיא העיקר שצריך לשמה מפני שיש בה שם האיש והאשה והזמן יכול לומר בפ"נ דהוה כאלו כל הגט נכתב בפניו מפני שזהו תורפו של גט שעיקר לשמה צריך בשיטה זו אבל אין הטעם מפני חשש דלשמה (ר"ן) אך זהו א"ש למאן דס"ל שבשיטה ראשונה הוא כל תורף הגט ובו צריך לעמוד (רש"י רפ"ב) אבל רוב הפוסקים לא ס"ל כן כמו שיתבאר בס"ד וי"ל דאדרבא מזה ראיה להיפך בשנדקדק למה בהחתימות צריך לעמוד על כל החתימה ובכתיבה די בשיטה ראשונה כמו שיתבאר אלא וודאי משום דהעיקר הוא משום קיום ובפני נכתב הוא כי היכי דלא ליתי לחלופי בקיום שטרות דעלמא כמ"ש ולכן הקילו בהכתיבה ומ"מ איך הוא אומר שבפניו נכתב הלא לא נכתב לפניו רק שיטה ראשונה אלא וודאי משום דאמירת הלשמה הוא בשיטה ראשונה שהסופר בהתחלת הכתיבה אומר הנני כותב לשם פלוני ופלונית ולכן חשיבא ככתיבה שלימה ולפ"ז מה שאומר שיטה אחת לשמה לאו משום חששא דלשמה אלא טעמא קאמר למה די בשיטה אחת מפני שהיא לשמה כלומר שיטה ראשונה שהכתיבה בה לשמה (נ"ל):

13. And behold, all of our early sages concurred according to the Talmudic discussion that this reasoning was dismissed from the law and the reason is solely for the sake of establishing the matter. However, one of our sages held that the law also follows this reasoning (the Ra'avad in Sefer HaZechut, and it is brought by the Ran and the Rashba), and he has proofs for this which the early sages refuted. Yet, there is one proof from the Gemara (5b): Rabbah bar bar Hana brought a get (divorce document) where half was written before him and half was not written before him. He came before Rabbi Eliezer to ask if he could say "it was written and signed in my presence," and Rabbi Eliezer said to him that even if only one line was written for its sake, it suffices, meaning that even if the agent was present only at the time of writing the first line and heard it being written for its sake, it is no longer necessary to be present, as it is assumed that the rest was completed for its sake (Tosafot). This implies that the reason is because of "for its sake." However, there is no proof from this because this means that if he was present only during the first line, which is the main part that needs to be "for its sake" because it contains the name of the man, the woman, and the date, he can say "it was written in my presence," as if the entire get was written in his presence because this is the essential part of the get that needs to be "for its sake." But the reason is not due to a concern of "for its sake" (Ran). However, this is correct according to the opinion that in the first line is the entire essence of the get and it is necessary to be present (Rashi beginning of chapter 2), but most of the poskim do not hold this way, as will be explained with God's help. And it can be said that on the contrary, this is proof to the opposite if we examine why it is necessary to be present for the entire signing but for the writing, it suffices to be present for the first line, as will be explained. Rather, it is certainly because the main reason is for the sake of confirming the matter, and "it was written in my presence" is so that it should not be confused with the validation of other documents, as explained. Therefore, they were lenient regarding the writing. Nevertheless, how does he say that it was written in his presence when only the first line was written before him? Rather, it is certainly because the declaration of "for its sake" is in the first line when the scribe at the beginning of the writing says, "I am writing for the sake of so-and-so." Therefore, it is considered as if the entire writing was for its sake. According to this, when he says one line for its sake, it is not because of a concern of "for its sake," but rather he is stating the reason why one line suffices, because it is for its sake, meaning the first line, which is written for its sake (as it seems to me).

יד. ולפ"ז מה שנתבאר בסדורי גיטין שהשליח צריך לשמוע איך שכותב הסופר לשמה ושחותמין העדים לשמה ושבהבאת הגט להאשה שואלים אותו הב"ד אם נכתב ונחתם לשמה כמ"ש בסי' קנ"ד זהו חומרא בעלמא לצאת ידי דיעה זו דס"ל דהתקנה היתה גם משום לשמה אבל לרוב הפוסקים א"צ לשאול מהשליח כלל על לשמה וממילא דגם השליח א"צ לחשוש שמא לא כתבו ולא חתמו לשמה וכך אמרו חז"ל ריש גיטין סתם ספרי דדייני מגמר גמירי ויודעים שצריך לשמה ורק למאן דס"ל שהתקנה היתה משום לשמה חוששין לזה אבל כיון דקיי"ל דהטעם הוא משום קיום אין אנו חוששין כלל לחששא דלשמה דהכל בקיאין שצריך לשמה:

14. According to this, what is explained in the arrangements of Gittin (divorce documents) that the emissary must hear how the scribe writes it for the purpose (of the specific woman) and that the witnesses sign it for the purpose, and that when bringing

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the get (divorce document) to the woman, the court asks him if it was written and signed for the purpose, as it is written in Siman 154, this is merely a stringency to fulfill this opinion that holds that the ordinance was also for the purpose. However, according to most authorities, there is no need to ask the emissary at all about the purpose, and consequently, the emissary also does not need to be concerned that perhaps it was not written or signed for the purpose. And so the sages said at the beginning of Gittin that generally the scribes of the judges are learned and know that it needs to be for the purpose. And only according to the one who holds that the ordinance was for the purpose do they worry about this. But since we hold that the reason is for validation, we are not concerned at all about the issue of the purpose, as everyone is proficient that it needs to be for the purpose.

טו. ודווקא שליח להולכה צ"ל בפ"נ ובפ"נ (רש"י) אבל שליח לקבלה א"צ וטעמא דמילתא דכיון דהחשש הוא שמא יבא הבעל ויערער אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מת"י אינו גומר ומגרש עדיין לכן חוששין שמא ימלך ויערער אבל כשנותנו לידה או ליד שלוחה לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מת"י גומר ומגרש ואין לחוש שמא יבא ויערער והאשה מותרת להנשא אע"פ שלא נתקיים הגט דכל היכי דליכא למיחש לערעורו של בעל א"צ לקיומו של גט מיהו אם יבא הבעל ויערער יתקיים בחותמיו והו"ל כמו ששנינו במשנה דהמביא גט בא"י א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו (ר"ן):

15. It is specifically the messenger for delivery who must say "It was written and signed in my presence" (Rashi), but a messenger for receipt does not need to. The reason is that since the concern is that the husband may come and contest (the validity of the get), there is no need to worry about his contesting unless it is given to a messenger for delivery. This is because at the time the get leaves his hand, he has not yet completed the divorce, so we are concerned that he might reconsider and contest. However, when he gives it to her or her agent for receipt, at the time the get leaves his hand, he completes the divorce, and there is no concern that he might come and contest. The woman is permitted to remarry even though the get was not verified, because whenever there is no concern of the husband's contesting, there is no need for the get to be verified. However, if the husband comes and contests, it should be validated by its signatures, and this is similar to what we learned in the Mishnah that one who brings a get within the land of Israel does not need to say "It was written and signed in my presence," and if there are objections, it should be validated by its signatures (Ran).

טז. וכיון שהשליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ לכן צריך לעמוד בעת כתיבת הסופר ובעת חתימות העדים ולראות איך שכותבים וחותמין לשמו ולשמה ולשם גירושין ואח"כ כשמוסרו ליד האשה אומר בפני שנים בפ"נ ובפ"נ ותיכף לאמירתו ימסור לה הגט בפניהם ותתגרש בו ואמירתו הוא כקיום ב"ד בכל השטרות שאם בא הבעל וערער לומר מזוייף הוא לא משגחינן ביה ואע"פ שאין עידי הגט ידועים אצלינו מ"מ אנו סומכים על השליח כעל שני עדים שמעידים על כשרות העידי חתימה ודע דזה שכתבנו דהנתינה בפני שנים הוא מפני שהשליח מצטרף לשלישי דצריך ב"ד ואם השליח קרוב או אשה צריך ליתנו בפני שלשה ועוד יתבאר בזה בס"ד:

16. And since the messenger must say "In my presence it was written and in my presence it was signed," therefore, he must stand by during the scribe's writing and the witnesses' signing, and see how they write and sign it for his [the husband's] sake, for her [the wife's] sake, and for the sake of divorce. Afterwards, when he delivers it to the woman, he says in the presence of two [witnesses], "In my presence it was written and in my presence it was signed," and immediately upon his saying this, he delivers the get [bill of divorce] to her in their presence, and she is thereby divorced. His statement is like the validation of a court regarding all documents, such that if the husband comes and claims it is a forgery, we do not pay attention to him. And although the witnesses of the get are not known to us, nevertheless, we rely on the messenger as we would on two witnesses who testify to the validity of the signing witnesses. Know that what we have written, that the delivery must be in the presence of two, is because the messenger joins to make a third, as a court is required. If the messenger is a relative or a woman, he must give it in the presence of three. Further details on this will be explained with God's help.

יז. וכתב הרמב"ם שם דין ה' שליח שהביא גט ממקום למקום בח"ל או מא"י לח"ל או מח"ל לא"י אם היה השליח עומד בשעת כתיבת הגט וחתימתו ה"ז אומר בפני שנים בפ"נ ובפ"נ ואח"כ יתן לה בפניהם ותתגרש בו ואע"פ שאין עדיו ידועים אצלינו ואפילו היה שמות עדיו כשמות הכותים אין חוששין להם ואם בא הבעל ועמד וערער אין משגיחין בו עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף א' והדברים תמוהים במ"ש דאם השמות כשמות כותים אין חוששין להם דבגמ' (י"א:) מבואר להדיא דזה אינו רק בגיטין הבאין מח"ל לפי שרוב ישראל שבח"ל שמותיהם כשמות כותים ואין חוששין להם שמא כותים הם אבל לא בא"י וא"כ הרמב"ם והש"ע דמיירי גם בגיטין הבאין מא"י איך כתבו שאין חוששין לזה (וכן הקשה הלח"מ ותרוצו דחוק ע"ש) ולהיפך ק"ל דהא השליח כשאומר בפ"נ ובפ"נ הימנוהו רבנן כבי תרי וא"כ ה"ז כמו שהעידו שני עדים על עידי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הגט שכשרים הוא ולכן נ"ל ברור דהרמב"ם מפרש הסוגיא דמיירי בלא אמירת בפ"נ ובפ"נ כגון שהשליח לא עמד בשעת כתיבה וחתימה אבל כשאומר בפ"נ ובפ"נ אין כאן חשש ולזה דקדק לומר ה"ז אומר וכו' ואפילו וכו' כלומר דבכה"ג לא חיישינן לפסולי עדות (ואין להקשות דהא הש"ס אומר גיטין הבאין ממדה"י ובע"כ צ"ל בפ"נ ובפ"נ די"ל דמיירי באשה שבאה עם גיטה או בשליח קבלה שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כמ"ש):

17. And the Rambam wrote there in Law 5: A messenger who brings a get (divorce document) from one place to another in the Diaspora, or from the Land of Israel to the Diaspora, or from the Diaspora to the Land of Israel, if the messenger was present at the time of the writing and signing of the get, he must declare before two [witnesses], "In my presence it was written and in my presence it was signed," and afterwards he should give it to her in their presence, and she will be divorced by it. Even if the witnesses are not known to us, and even if the names of the witnesses are like the names of non-Jews, we do not concern ourselves with them. And if the husband comes and stands and disputes it, we do not pay attention to him. These are the words of the Rambam, and similarly is written in the Shulchan Aruch, Section 1. However, this is surprising in what is said that if the names are like the names of non-Jews, we do not concern ourselves with them. For in the Gemara (Gittin 11b), it is explicitly explained that this is only regarding gittin that come from the Diaspora, because most Jews in the Diaspora have names like those of non-Jews, and we do not concern ourselves that they might be non-Jews. But not in the Land of Israel. And if so, how did the Rambam and the Shulchan Aruch, which are also discussing gittin that come from the Land of Israel, write that we do not concern ourselves with this? (And similarly, the Lechem Mishneh raised this question, and his answer is forced, see there.) On the other hand, it is difficult, for the messenger, when he says "In my presence it was written and in my presence it was signed," the Rabbis trusted him as if there were two [witnesses]. And if so, it is as if two witnesses testified about the witnesses of the get that they are valid. Therefore, it seems clear to me that the Rambam explains the sugya (Talmudic discussion) as referring to when there is no declaration "In my presence it was written and in my presence it was signed," such as when the messenger was not present at the time of writing and signing. But when he says "In my presence it was written and in my presence it was signed," there is no concern. And for this reason, he carefully wrote "he must declare," etc., and even if, etc., meaning that in such a case, we do not worry about invalid witnesses. (And one should not question that the Talmud says gittin that come from Medinat HaYam (overseas), and it must be said "In my presence it was written and in my presence it was signed," for it can be said that it refers to a woman who comes with her get or a messenger of acceptance who does not need to say "In my presence it was written and in my presence it was signed," as explained.)

יח. יש מי שאומר דנאמנות השליח אינו אלא כשהבעל מערער לאחר זמן ולא כשמערער מיד בעת אמירתו בפ"נ ובפ"נ (ב"ש סק"ב) והטעם דכיון דנאמנות השליח הוא מטעם דמן התורה נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד כמ"ש ויש מן הפוסקים דס"ל דזהו רק כשאין מערער אבל כשיש מערער צריך קיום מן התורה וכבר הזכרנו סברא זו בח"מ ריש סי' מ"ו ע"ש וא"כ בשלמא אם בעת נתינת הגט לא היה ערעור וכבר אמר בפ"נ ובפ"נ כבר הוחזקה לפנויה ואין הבעל נאמן בערעורו עד שיבואו שני עדים אבל אם הבעל מערער בשעת מעשה וצריך קיום מן התורה שוב אין השליח נאמן באמירתו עד שיבואו שני עידי קיום (שם) אמנם כמעט אין מציאות לדין זה דממ"נ אם הבעל בא רגע קודם הנתינה לידה מה צריך לערעור הרי בידו לבטלו ואולי בלשון הערעור כלול דברים כעניין ביטול ואם בא אחר הנתינה הרי כבר אמר בפ"נ ובפ"נ דהאמירה היא סמוכה להנתינה כמ"ש והוחזקה לפנויה דאיזה חילוק יש בין שעה קצרה לכמה ימים ואם נאמר שבא תוך כדי דיבור הא קיי"ל בגיטין וקדושין הוה כלאחר כ"ד כמ"ש בסי' הקודם ורק אפשר לומר כגון שלא אמר בפ"נ ובפ"נ בשעת הנתינה וצריך ליטלו מידה ולומר בפ"נ כמו שיתבאר ובתוך כך בא הבעל וערער (עת"ג) ואין לשאול לפי דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ג מעדות דכל השטרות הם מדרבנן איך אפשר לומר בזה דמן התורה הוה כמו שנחקרה עדותן בב"ד הא לדידיה אין עדות כלל מן התורה בשטר אך כבר בארנו בח"מ ריש סי' כ"ט דזהו רק בשטרי ראיה אבל בשטרי מקנה וגיטין וקדושין מודה הרמב"ם דמן התורה הוה עדות בשטר ע"ש:

18. There are those who say that the credibility of the messenger is only when the husband disputes the validity after some time has passed, but not when he disputes it immediately at the time of the messenger's declaration of "It was written and signed in my presence" (Beit Shmuel, subsection 2). The reason is that the credibility of the messenger is because, according to Torah law, it is as if the testimony has been investigated in a court, as we have mentioned. And there are some poskim (decisors of Jewish law) who hold that this is only when there is no dispute, but when there is a dispute, it requires validation according to Torah law. We have already mentioned this reasoning in Choshen Mishpat, beginning of Siman 46. Therefore, if at the time of giving the get (divorce document) there was no dispute and the messenger has already said "It was written and signed in my presence," she is presumed to be single, and the husband is not believed in his dispute until two witnesses come. But if the husband

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

disputes it at the time of the act, and Torah law requires validation, then the messenger's declaration is not credible until two validating witnesses come (there). However, this situation is almost non-existent, because if the husband comes a moment before the delivery of the get, there is no need for a dispute since he can annul it himself. And perhaps the language of the dispute includes elements similar to annulment. And if he comes after the delivery, the messenger has already said "It was written and signed in my presence," and the declaration is close to the delivery, as we have explained, and she is presumed to be single. What difference does it make between a short time and several days? And if we say he came within the duration of speech, it is established in Gittin and Kiddushin that it is as if it is after the duration of speech, as we mentioned in the previous siman. It can only be said if he did not say "It was written and signed in my presence" at the time of the delivery, and he needs to take it from her and say "It was written and signed in my presence," as will be explained. And in the meantime, the husband comes and disputes (Atzei Gittin). According to Rambam's opinion in chapter 3 of Testimonies, that all documents are rabbinic, how can we say that according to Torah law it is as if the testimony has been investigated in a court, while according to him, there is no testimony at all by Torah law in a document? But we have already explained in Choshen Mishpat, beginning of Siman 29, that this applies only to evidentiary documents, but in acquisition documents, and in Gittin and Kiddushin, Rambam agrees that by Torah law there is testimony in a document. See there.

יט. הדבר פשוט שכשהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ גובה כתובתה גם מן הלקוחות ואע"פ שבמקום שא"צ לומר בפ"נ אינה גובה מלקוחות מטעם שהרי הבעל יכול לערער ולא תגבה מלקוחות עד שיהא קיום כדין ורק מבני חורין גובית מטעם תנאי כתובה שכתוב בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי אבל מלקוחות אינה גובה מ"מ כשהשליח אומר בפ"נ גובית גם מלקוחות שהרי הבעל לא יוכל לערער אח"כ אמנם זהו הכל בכתובה דאורייתא אבל תוספת כתובה לא תגבה מלקוחות דאין התוספת בכלל תנאי כתובה ואפשר דגם מהבעל עצמו לא תגבה התוספת אם מערער עד שיבואו עידי קיום כבכל השטרות ונאמנות השליח אפשר הוא רק לכתובה עצמה ולא לתוספת (הה"מ פ"ז דין ז' בשם הרמב"ן וכ"כ הר"ן ועב"ש סק"ב) אך כשיש הרשאה מקויימת נראה דגובה הכל אפילו מלקוחות דזהו קיום גמור (שם):

19. It is clear that when the agent states "before us" and "before us," she can collect her ketubah even from purchasers. And even though in a situation where there is no need to say "before us," she does not collect from purchasers because the husband can contest, and she cannot collect from purchasers until there is proper verification according to the law. She can only collect from unsold properties due to the condition of the ketubah that states, "when you marry another, you will take what is written for you." However, from purchasers, she does not collect. Nevertheless, when the agent says "before us," she can collect even from purchasers because the husband will not be able to contest afterward. However, this applies only to the basic ketubah, which is a Torah obligation. The additional amount of the ketubah cannot be collected from purchasers because the addition is not part of the ketubah's condition. It is possible that even from the husband himself, she cannot collect the addition if he contests until witnesses come to verify it, as with all documents. The agent's credibility may only apply to the basic ketubah and not to the additional amount (Hilchot Ishut 7:7 in the name of the Ramban, as well as the Ran and Avnei Shoham, section 2). However, when there is an authenticated authorization, it seems that she can collect everything, even from purchasers, because this is a complete verification (ibid.).

כ. כתב רבינו הב"י בסעיף ג' כשם שא"צ לקיים הגט כשאומר בפ"נ ובפ"נ כך א"צ לקיים עידי השליחות אלא נאמן לומר שהבעל עשאו שליח בעדים אע"פ שאין מכירין חתימות עידי השליחות או אפילו אין לו שום עדים בהשליחות אלא שאמר שהבעל עשאו שליח כראוי נאמן עכ"ל דכי היכי דהימנוהו רבנן לומר בפ"נ ובפ"נ הימנוהו נמי לומר שהבעל עשאו שליח כיון שהגט יוצא מת"י ולא מצי מכחיש ליה וכן נ"ל מסברא דאי לא מהימן לומר שהוא שליח הבעל נמצא צריך השליח לקיים כתב שליחותו וא"כ למה הוצרכו משום עיגונא להאמין לשליח על קיום הגט כי היכי שיקיים השליח כתב שליחות יקיים חתימות הגט אלא וודאי משום שאין עדים מצויין לקיימו האמינוהו חכמים על הכל (רא"ש) ודע דכל זה לא נצרך אלא אם נאמר דבשליח הולכה אין לו דין שליש ורק בשליח קבלה יש לו דין שליש (ב"ש סי' קמ"א סק"פ) אבל למאי דקיי"ל בסי' הקודם דאין חילוק ובכל שליחות נאמן מטעם שהשליש נאמן וכמ"ש רבינו הרמ"א שם סעיף נ"ה הדבר פשוט דהשליח נאמן מטעם שליש ואף גם אם הגט הוא כעת ביד האשה ג"כ נאמן כמ"ש ברמב"ם וטור וש"ע שם סעיף נ"ו (עמ"ש הב"ש סק"ז וצ"ע ולענ"ד הדבר ברור כמ"ש ודו"ק):

20. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 3 that just as there is no need to validate the get (divorce document) when one says "in my presence it was written and in my presence it was signed," there is similarly no need to validate the witnesses of the agency. Rather, he is believed to say that the husband appointed him as an agent with witnesses, even if the signatures of the witnesses of the agency are not recognizable, or even if he has no witnesses at all regarding the agency. As long as he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

says the husband appointed him properly as an agent, he is believed. His words mean that just as the sages believed him to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," they also believed him to say that the husband appointed him as an agent, since the get is in his possession and it is not possible to contradict him. This also seems logical to me, for if he were not believed to say that he is the husband's agent, it would result that the agent would need to validate his agency documentation. If so, why did the sages, to prevent a situation of chained women (agunot), believe the agent regarding the validation of the get? Just as the agent would validate his agency documentation, he would validate the signatures of the get. But certainly, because witnesses are not readily available, the sages believed him regarding everything (Rosh). And know that all this is only necessary if we say that an agent for delivery does not have the status of a trustee, and only an agent for receiving has the status of a trustee (Beit Shmuel, Section 141, Paragraph 80). However, according to what we established in the previous section, that there is no distinction, and in all types of agency he is believed because a trustee is believed, as our master the Rema wrote there in Section 55, it is clear that the agent is believed as a trustee. Even if the get is now in the woman's hands, he is also believed, as stated in the Rambam, Tur, and Shulchan Aruch there in Section 56 (refer to what the Beit Shmuel wrote in Paragraph 7, and this requires further study. But in my humble opinion, the matter is clear as I have written, and examine it well).

כא. ובמקום שהשליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ יכול להיות שליח אף אחת מחמש נשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה ולהביא את גיטה משום דחשדינן להו שכוונתן להכשילה אבל כשצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ יכולה להיות שליח וטעם דבר זה בארנו בסי' הקודם סעיף קל"ז ע"ש ובמקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אם אמר השליח בפ"ל ובפ"נ מועיל לעניין שאין הבעל יכול לערער אח"כ ולא אמרינן כיון דבמקום זה לא תקנו חכמים שיאמר אינו מועיל אמירתו וצריך קיום כבכל השטרות לא אמרינן כן דכיון דרבנן תקנו שהשליח באמירתו נאמן כשנים אין סברא לחלק בנאמנות בין מקום למקום וזהו כשהשליח עמד בשעת כתיבה וחתימה אבל אם לא עמד א"א לו לומר ומקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ נותן לה כך ואם בא הבעל וערער יתקיים בחותמיו ויכול השליח להיות ג"כ מהשלשה לקיום הגט ובמקום שצ"ל בפ"נ לא יתן לה עד שיקיימו את הגט ואם נתן לה בלא קיום ה"ז פסול עד שיתקיים כיון שאינו יכול לומר בפ"נ ואם בא הבעל וערער וא"א לקיימו להרמב"ם בפ"ז הגט בטל ואם נשאת תצא והולד ממזר וודאי ולהטור הוה ספק ממזר וכבר בארנו בזה ג"כ בסי' קמ"א סעיף קל"ו (עב"ש סק"ה) ואם נאבד הגט ה"ז ספק מגורשת וכבר בארנו שם וגם זה הוא דבר פשוט שזה שהאמינו חכמים לשליח באמירת בפ"נ ובפ"נ זהו לדחות ערעורו דבעל אבל אם הביא הבעל עדים ומעידים שגט זה שהשליח אמר עליו בפ"נ ובפ"נ מזוייף הוא וה"ז גט בטל ואם נשאת תצא והבנים ממזרים ואם שנים אומרים מזוייף ושנים אומרים אינו מזוייף דינו כשנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה ויבואר בסי' קנ"ב בס"ד (ובזה לא דמי שליח לקיום גמור):

21. In a situation where the agent must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (בפ"נ ובפ"נ), even one of the five women who are not trusted to say her husband died and to bring her divorce document (get) can serve as an agent because we suspect their intention is to mislead. However, when it is necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," she can be an agent. The reasoning for this we explained in the previous section, paragraph 137. And in a place where it is not necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," if the agent says it, it is effective in that the husband cannot later contest it. We do not say that since in this place the sages did not institute that it must be said, his statement is ineffective and requires validation like all other documents. We do not say this because since the sages instituted that the agent is trusted as two witnesses with his statement, there is no reason to differentiate in trustworthiness between different places. This is when the agent was present at the writing and signing. But if he was not present, he cannot say it. In a place where it is not necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," he gives it to her as such, and if the husband contests, it is validated by its signatories. The agent can also be one of the three for validating the get. In a place where it must be said "in my presence it was written and in my presence it was signed," he should not give it to her until the get is validated. If he gave it without validation, it is invalid until validated because he cannot say "in my presence it was written and in my presence it was signed." If the husband contests and it cannot be validated, according to the Rambam, in chapter 7, the get is void. If she married, she must leave, and the child is certainly a mamzer (illegitimate). According to the Tur, it is a doubtful mamzer. We have already explained this in section 141, paragraph 136. If the get is lost, she is doubtfully divorced. We have also explained there that it is obvious that the sages trusted the agent's statement "in my presence it was written and in my presence it was signed" to dismiss the husband's contest. But if the husband brings witnesses who testify that the get, which the agent said "in my presence it was written and in my presence it was signed," is forged, the get is void. If she married, she must leave, and the children are mamzerim. If two say it is forged and two say it is not forged, its law

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is like two who say she was divorced and two who say she was not divorced, and it will be explained in section 152. In this case, the agent is not like a complete validation.

כב. וכיון שאמירת השליח בפ"נ ובפ"נ הוי כמו קיום וכל קיום שטרות הוא בב"ד שהם שלשה ולכן כשהשליח מוסר הגט להאשה וצ"ל בפ"נ ובפ"נ צריך ליתן לה בפני ג' אלא דמ"מ אמרו חז"ל (ה':) דדי בפני שנים דהשליח עצמו נחשב מהשלשה דקיי"ל שליח נעשה עד וכן בדרבנן עד נעשה דיין כמ"ש בח"מ סי' ז' וקיום שטרות הוא מדרבנן כמ"ש ולכן מצטרף השליח להב"ד ולפ"ז אם השליח אשה או קרוב או פסול שאינו ראוי לב"ד צריך ליתנו לה בפני שלשה כשרים (שם) ויש מי שרוצה לומר דבכאן הקילו חכמים גם אם השליח קרוב שיצטרף להג' (ר"ן שם בשם י"א ולכן לא הזכירו שם רק אשה) ואינו עיקר ולא כן משמע מכל רבותינו (עתוס' שם ד"ה ה"ג וכו' וחד מינייהו נקט דה"ה קרוב):

22. And since the statement of the agent "in my presence it was written and in my presence it was signed" (B'fanai Nechtav U'fanai Nechtam) is considered like a validation, and all validation of documents is done in a court of law which consists of three judges, therefore, when the agent delivers the get (divorce document) to the woman and says "in my presence it was written and in my presence it was signed," he must give it to her in the presence of three judges. However, the sages have said that it is sufficient in the presence of two, as the agent himself is considered as one of the three, since we hold that an agent can act as a witness. Likewise, in rabbinic matters, a witness can act as a judge, as is written in Choshen Mishpat, Siman 7, and the validation of documents is rabbinic, as is written. Therefore, the agent joins the court. According to this, if the agent is a woman or a relative or disqualified person who is not fit to serve in court, he must give it to her in the presence of three qualified men. There are those who wish to say that here the sages were lenient, and even if the agent is a relative, he can join the three. This is based on the Ran in the name of some authorities, and therefore they only mentioned a woman. However, this is not the primary view, and it does not seem to be the opinion of our rabbis. (See Tosafot there, s.v. "he teaches," etc., and one of them holds that the same applies to a relative.)

כג. וכתב הטור בשם רבינו פרץ וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ד' דיש להחמיר אפילו כשאין השליח קרוב או פסול ליתנו לה בפני שלשה אחרים וכן נוהגים עכ"ל ויש לחומרא זו עיקר גם ע"פ הש"ס (שם) שיש מי שסובר כן מטעם דחיישינן אם תביא אשה גט שיתנו בפני שנים ולא יעלה ע"ד לחלק ודחי הש"ס דאשה כשתביא מידע ידעי ולא סמכי עלה ע"ש ועתה בעוה"ר בזמנינו זה כולנו יודעים שמסדרי הגיטין מעטים המה שידעו הדינים ממקור הש"ס והפוסקים וגם המהרש"ל בדורו התרעם ע"ז וכ"ש בדורינו ולא ירגישו כי אם השליח הוא קרוב ישתנה הדין ולכן חלילה לשנות מזה:

23. The Tur writes in the name of Rabbeinu Peretz, and similarly Rabbeinu Rema rules in section 4, that one should be stringent even when the messenger is neither a relative nor disqualified, to deliver it to her before three others, and this is the custom. And this stringency has a basis also according to the Talmud (Gittin 5b) where there is an opinion that maintains this due to the concern that if a woman brings a get (bill of divorce), it might be given in the presence of two, and it would not occur to differentiate. And the Talmud rejects this by stating that when a woman brings a get, it is known, and they do not rely on it. And now, due to our many sins, in our times, we all know that those who arrange gittin (divorces) are few who know the laws from the sources in the Talmud and the poskim (decisors), and even the Maharshal in his generation complained about this, and all the more so in our generation. They do not realize that if the messenger is a relative, the law changes, and therefore, Heaven forbid to deviate from this.

כד. עוד כתב שיש מחמירים עוד ליטול שנים אחרים לעידי מסירה ולא יהיו קרובים לדיינים ולא לאיש ולא לאשה גם הג' שיושבים לא יהיו קרובים לעידי הגט ולא לשליח עכ"ל והטעם י"ל בזה דאע"ג דהדיינים עצמם יכולים להיות גם ע"מ דלא תהא שמיעה גדולה מראיה ועוד דבדרבנן עד נעשה דיין כמ"ש מ"מ כיון דלפי המנהג שנותנים בפני ג' מהטעם שנתבאר אין ניכר כלל שהם עידי מסירה יהיה קלקול דבמקום שא"צ ב"ד לקיום כגון במקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ או שהגט מקויים יטעו לומר שא"צ אפילו שנים לע"מ לכך המנהג ששני ע"מ יהיו תמיד אפילו כשיש ג' ועוד דאלו השלשה אולי לא ידקדקו לראות הנתינה לידה בידעם שהם ב"ד לקיום וידקדקו לשמוע מה שאומר בפ"נ ובפ"נ ועל הנתינה לא יתנו לב לכן מצרכינן שנים אחרים המיוחדים לע"מ והמה יראו נתינת הגט מיד השליח לידה (נ"ל):

24. It is also written that some are stringent and require two additional witnesses for the delivery of the get (bill of divorce), and these witnesses should not be relatives of the judges, nor of the man or the woman. Additionally, the three judges who are present should not be relatives of the witnesses of the get nor of the messenger. The reasoning behind this is that although the judges themselves can also serve as witnesses since hearing is not greater than seeing, and moreover, in rabbinic matters a witness can become a judge as has been explained, nonetheless, because by custom the get is delivered in front of three judges for the reason that has been explained, it is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

apparent at all that they are the witnesses for the delivery. This could lead to a problem in cases where a court is not needed for validation, such as where there is no need to declare ‘in my presence it was written and in my presence it was signed’ or where the get is already validated. People may mistakenly think that even two witnesses are not needed for the delivery. Therefore, the custom is that there should always be two witnesses for the delivery, even when there are three judges present. Additionally, these three judges might not be meticulous in observing the actual handing over of the get into her hand, as they consider themselves as a court for validation and focus on hearing the declaration of ‘in my presence it was written and in my presence it was signed’ and might not pay attention to the actual delivery. Therefore, we require two other specific witnesses for the delivery, and they will observe the delivery of the get from the messenger into her hand.

כה. עוד כתב שיש מחמירים ואומרים שהרב הנוטל שכר מסדר נתינת הגט לא יהיה אחד מהשלשה היושבים לדיינים אלא יושיב ג' אחרים והרב שואל כל השאלות ומסדר הנתינה עכ"ל והטעם פשוט דהא קיי"ל הנוטל שכר לדון דיניו בטילין וכיון דאמירתו הוא לקיום וצריך ב"ד הוה כדין ואין ליטול שכר מזה ולכן טוב שלא יהיה המסדר שלוקח שכר אחד מהב"ד ולא דמי לסתם גט שג"כ מחמרינן לכתחלה שלא ליתן בלילה ושיהיו שלשה ועכ"ז כתב בעצמו בסדר הגט שהיתר פשוט הוא ליטול שכר ע"ש די"ל דשם באמת הוא חומרא בעלמא דבשעת הדחק נותנים בלילה וא"צ ב"ד משא"כ ע"י שליח מדינא דגמ' צריך קיום ב"ד כמ"ש ועוד דשם נוטל הרב שכר על הטורח להורות להסופר ולהעדים איך לכתוב ולחתום ולא בעד עצם הנתינה משא"כ השליח שהביא גט כתוב לפנינו שאין בו רק טורח הנתינה אין נכון ליטול שכר ומה שאני תמה בזה למה לא הזכיר זה רבינו הרמ"א לקמן בסי' קנ"ד בסידור הגט וכמדומני שאין נוהגין כך ואולי מפני שעתה יש טורח רב להמסדר בשאילות שאלות לשליח ולאשה ובקריאת ההרשאה ודקדוקה כמו שיתבאר שם לכן נטילת השכר אפשר לומר שהוא בעד הטורח ולא בעד עצם הנתינה ואמירת בפ"נ וצ"ע:

25. Additionally, he wrote that there are those who are stringent and say that the rabbi who takes payment for arranging the giving of the get should not be one of the three sitting as judges; rather, he should seat three others, and the rabbi should ask all the questions and arrange the giving [of the get]. The reason is clear, as we hold that one who takes payment for judging invalidates his judgments. Since his statement is for validation and requires a court, it is considered a judicial act, and it is improper to take payment for this. Therefore, it is better that the arranger who takes payment not be one of the court. This is not comparable to a standard get where we also stringently prefer not to give it at night and to have three [judges], yet he himself wrote in the order of the get that it is simply permitted to take payment. This is because, in that case, it is merely a stringency, and in times of necessity, they give it at night and do not require a court. However, in the case of an agent, according to the Talmudic law, it requires court validation, as mentioned. Furthermore, in that case, the rabbi takes payment for the effort to instruct the scribe and witnesses on how to write and sign, not for the act of giving itself. This differs from the agent who brings a written get before us, where there is only the labor of the giving, and it is not proper to take payment. What surprises me is why our master the Rema did not mention this later in Siman 154 in the order of the get. It seems to me that this is not the practice, perhaps because now there is much labor for the arranger in asking questions to the agent and the woman, in reading the authorization and its details, as will be explained there. Therefore, taking payment could be said to be for the labor, not for the act of giving itself or for the statement "in my presence." This requires further investigation.

כו. כתבו הטור והש"ע סעיף ה' אותם שנותנו לה בפניהם א"צ לישב וכשאומר השליח בפ"נ ובפ"נ צריך לעמוד ויש מי שאומר שלכתחלה צריכים לישב אותם שאומר בפניהם בפ"נ ובפ"נ ולכתחלה יתנו לה ביום ולא בלילה עכ"ל ובוודאי נראה שלכתחלה צריכים לישב כיון שזהו כדין כמ"ש שהדיינים בישיבה ודעה ראשונה אולי סוברת שזה כעין גמר דין ולא כתחלת דין דמהאי טעמא כשר בדיעבד גם בלילה כמ"ש בח"מ סי' ה' ולכן א"צ גם לכתחלה לישב ועוד דכיון דעיקר הדין הוא משום הקיום ובקיום עצמו מקילינן בכמה דברים כמ"ש בח"מ סי' מ"ו ע"ש ויותר נ"ל דלא פליגי כלל דדעה ראשונה סוברת כיון דהדיינים הם ג"כ ע"מ והמסירה היא יותר עיקר מאמירת בפ"נ לכן טוב שינהגו כעדים ולעמוד והיש מי שאומר אולי סובר כהחומרא שנתבאר בסעיף כ"ד שלוקחין שני עדים לע"מ לבד השלשה ונשארים השלשה לב"ד בלבד ובוודאי נכון שישבו כדין ב"ד וכן המנהג הפשוט אצלינו שהשלשה יושבים והשליח והע"מ עומדים ואין לשנות:

26. The Tur and Shulchan Aruch (Section 5) wrote that those who give it in their presence do not need to sit, and when the messenger says "it was written in my presence and it was signed in my presence," he needs to stand. There is an opinion that initially, they should sit when he says "in their presence it was written and in their presence it was signed," and initially, it should be given during the day and not at night. Certainly, it seems that initially, they should sit because this is the correct procedure, as it is written that the judges sit. The first opinion perhaps holds that this is like the conclusion of a judgment and not the beginning of a judgment, and for this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

reason, it is valid even at night after the fact, as it is written in Choshen Mishpat (Section 5), and therefore, even initially, there is no need to sit. Additionally, since the main law is for the sake of validation, and in the validation itself, we are lenient in several matters, as written in Choshen Mishpat (Section 46). It seems to me that there is no disagreement at all, as the first opinion holds that since the judges are also witnesses and the delivery is more important than the statement "it was written in my presence and it was signed in my presence," therefore it is good to act like witnesses and stand. The "there is an opinion" perhaps holds by the stringency explained in Section 24, where they take two witnesses for the delivery aside from the three, and the three remain as the court alone. Certainly, it is proper that they sit as a court, and so the simple custom among us is that the three sit and the messenger and witnesses stand, and there is no need to change this.

כז. כתבו גדולי האחרונים אשה שנתגרשה צריכה כתב מב"ד שנתגרשה ואין הרב נאמן להעיד ע"ז יחידי שהרי מוציא אותה מחזקת א"א לכן היא צריכה מעשה ב"ד ותוכל להראות בכל מקום אשר תבא שהיא מגורשת (ט"ז וב"ש סק"ח) וזהו שהמנהג שאשה כשמקבלת גיטה ונוסעת למקום אחר מקבלת כתב מב"ד שנתגרשה וקורין לזה פְּטור ופשוט דזהו במקום שנתחזקה לא"א אבל במקום שאינה מוחזקת לא"א נאמנת בעצמה לומר גרושה אני אבל במקום שמוחזקת לא"א אין להתירה להנשא בלי ב"ד של שלשה החתומים על פטור שלה ואף שיש מקילים לסמוך על חת"י הרב בלבד חלילה לסמוך ע"ז ואף בחתימת שנים שיכולים אנו לדונם כעדים שמעידים בכתב ונתבאר בח"מ סי' כ"ח שיש מקילים לקבל עדות מתוך הכתב ע"ש מ"מ אין לסמוך ע"ז למעשה באיסור א"א ובפרט האידנא שהבי דואר הולכת בכל העולם בכל יום ואפשר לברר ע"י קיום ב"ד של שלשה שאין להקל כלל וכלל (ולעניין הכרת חתימות ב"ד יש לסמוך בשעת הדחק על דברי הרמ"א ס"ס זה ע"ש):

27. The prominent later authorities have written that a divorced woman needs a document from a Beit Din (rabbinic court) stating that she is divorced, and the rabbi alone is not believed to testify to this by himself, as he is removing her from the presumption of being a married woman. Therefore, she requires an act of the Beit Din, and she can show it wherever she goes to prove that she is divorced (Taz and Shach, subsection 8). This is why it is customary that when a woman receives her get (divorce document) and travels to another place, she receives a document from the Beit Din stating that she is divorced, and this is called a "ptur" (release). And it is clear that this is necessary in a place where she was presumed to be married. However, in a place where she is not presumed to be married, she is believed by herself to say, "I am divorced." But in a place where she is presumed to be married, she cannot be permitted to remarry without a Beit Din of three that are signed on her release. And even though there are those who are lenient to rely on the signature of the rabbi alone, Heaven forbid to rely on this. And even with the signatures of two, whom we can consider as witnesses testifying in writing as explained in Choshen Mishpat, section 28, where there are those who are lenient to accept testimony from writing, nevertheless, it is not to be relied upon in practice in the matter of the prohibition of a married woman. Especially nowadays, when the mail travels all over the world every day, it is possible to verify through the confirmation of a Beit Din of three, and there is absolutely no room to be lenient at all. (And regarding the recognition of the signatures of the Beit Din, one may rely in pressing circumstances on the words of the Rema at the end of this section, see there).

כח. כבר כתבנו בסעיף ט"ז שהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ ותיכף מוסר לה הגט וכ"כ הרמב"ם פ"ז דין ה' וז"ל ה"ז אומר בפ"נ ובפ"נ ואח"כ יתן לה בפניהם עכ"ל וכן הוא לשון רבינו הב"י בסעי' א' ופשוט דמ"ש ואח"כ היינו תיכף ומיד תוך כ"ד דלהדיא מוכח בש"ס (ה':) דצריך דווקא בשעת נתינה ע"ש אבל לשון הטור כן הוא ויאמר בפ"נ ובפ"נ בשעה שנותנו ליד האשה או סמוך לו מיד תוך כ"ד עכ"ל ורבינו הב"י העתיק לשון זה בסעי' ו' (ועב"ש סק"ט) ויראה לי דהכל אחד והעיקר כן הוא דאם אפשר לצמצם האמירה והנתינה בבת אחת מה טוב וזהו שכתב הטור אומר בשעה שנותנו אמנם לא כל אדם אפשר לו לצמצם ולכן עכ"פ יראה שיהיו תכופים זל"ז ואין קפידא אם האמירה קודם או הנתינה קודם ולכן הרמב"ם נקיט כאורחא דמילתא שמדבר דבריו ואח"כ נותן והטור שכתב או סמוך לו כוונתו בין מלפניו ובין מלאחריו ואין דברי הש"ע סותרים זא"ז וזה שמצינו לרבותינו בעלי התוס' (ה': ד"ה יטלנו) והרא"ש שם שמסתפקים אם מהני אמירה קודם נתינה כוונתם קודם כדי דיבור והספק הוא דאע"ג דמוכח בש"ס שצריך בשעת נתינה דווקא אולי הכוונה הוא במעמד אחד אף לאחר כ"ד או אפשר דדווקא תוך כ"ד ואין הפוסקים חולקים כלל בעניין זה (נ"ל) וכן משמע במרדכי ע"ש:

28. We have already written in section 16 that the messenger says "in my presence it was written, in my presence it was signed" and immediately hands her the get (divorce document). Similarly, Rambam wrote in Chapter 7, Law 5: "He says 'in my presence it was written, in my presence it was signed' and then gives it to her in their presence." This is also the language of our teacher, the Beit Yosef, in section 1. It is clear that when he says "and then," it means immediately within 24 hours, as it is explicitly proven in the Talmud (Gittin 5:) that it must be specifically at the time of giving.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

However, the language of the Tur is: "He shall say 'in my presence it was written, in my presence it was signed' at the time he gives it to the woman or immediately within 24 hours." The Beit Yosef copied this language in section 6 (and see the commentary there). It seems to me that it is all the same, and the main point is that if it is possible to synchronize the statement and the giving simultaneously, that is best. This is what the Tur meant by "at the time he gives it." However, not everyone can achieve this synchronization, so at the very least, they should be close to each other, and it does not matter whether the statement comes before or the giving comes before. Therefore, Rambam takes the usual approach where he speaks first and then gives, and the Tur, who wrote "or immediately thereafter," means either before or after. The words of the Shulchan Aruch do not contradict each other. This is what we find in the writings of our teachers, the Tosafists (Gittin 5: s.v. "he shall take it"), and the Rosh there, who are uncertain if the statement made before the giving is effective; their intention is before the time of speech. The doubt is that although it is proven in the Talmud that it must be at the time of giving, perhaps the intention is in the same setting even after 24 hours, or perhaps it must be specifically within 24 hours. The poskim do not disagree on this matter at all (in my opinion), and this is also implied in the Mordechai there.

כט. ואין לשאול כיון דהאמירה היא במקום קיום ולמה באמת החמירו חכמים בזה והרי הקיום יכול להיות גם לזמן מרובה וגם בגט גופה אם צריך קיום כשר אם יקיימנו לזמן מרובה והתשובה בזה י"ל דכיון דמה שהקילו שאמירת השליח יעלה כשני עדים הוא מפני תק"ע כמ"ש והיא נעשית פנויה בקבלת גיטה לכן החמירו בזה שתהא האמירה סמוך ממש לקבלתה להכירה שמטעם קבלתה הקילו באמירתו להחשב כשני עדים (נ"ל):

29. And one should not question, since the declaration is in place of verification, why indeed did the sages make a stringent ruling in this matter, and verification could take place even after a long period, and even with regard to the get (divorce document) itself, if verification is required it would be valid if verified after a long period. The answer to this is that since the leniency allowing the declaration of the messenger to be considered as two witnesses is due to concerns of "Agunah" (a woman who is unable to remarry because her husband's whereabouts are unknown, or he refuses to grant a divorce), as mentioned, and she becomes free to remarry upon receiving her get, therefore they were stringent in this matter to ensure that the declaration is made immediately upon her receipt of the get, to recognize that it is due to her receipt of the get that they were lenient in considering his declaration as equivalent to two witnesses (this seems correct to me).

ל. ולכן אם נתן לה את גיטה ולא הספיק לומר בפ"נ ובפ"נ עד שנשתתק הרי הגט פסול ואין לו תקנה עד שיתקיים בחותמיו ואף אם יכול לכתוב שבפניו נכתב ונחתם אינו מועיל ואף שבכ"מ כתיבה כדיבור דמי הכא היתה התקנה דדווקא שידבר בפיו וטעם התקנה מפני הקולא שהקילו שיתחשב כשני עדים החמירו בשארי דברים ואז אם השליח יכול לדבר לא מהני כתיבתו הגם שלעניין עדות יש דעות בח"מ סי' כ"ח דכל שראוי לדבר מהני גם כתיבתו מ"מ בזה לא הקילו וכן מתבאר מדברי רבינו הב"י בספרו הגדול ע"ש וזה שהקילו מפני תק"ע לעניין עדות שמת בעלה בכתב כמבואר בסי' י"ז זהו מפני שא"א בעניין אחר דזה המעיד בכתב לא יבא לכאן להעיד בפיו אבל שליח המביא גט ועומד במקום האשה למה לא ידבר בפיו ואי משום שמא ישתתק זהו מילתא דלא שכיחא וזה שהקילו בסי' קכ"א בנשתתק שיכתוב כתבו גט לאשתי לדעת הרמב"ם שם משום דא"א בעניין אחר עוד דבשם אין זה עדות אלא גילוי דעת בעלמא שהוא בדעתו ורצונו לגרש ואע"ג דרבינו הרמ"א הקיל בח"מ סי' מ"ו סעיף ז' בקיום בכתב זהו בקיום גמור ולא באמירת בפ"נ שהקילו חכמים להיות אמירתו כשני עדים ולכן החמירו שיעיד דווקא בפיו (עב"ש סקי"א שכתב שהריב"ש בסי' ר"מ סותר א"ע למ"ש בסי' תי"ג ואין כאן סתירה דמחלק בין קיום גמור לשליח כמ"ש) ודע שאע"פ שאחד מהראשונים כתב להדיא שמועיל באלם אמירת בפ"נ ובפ"נ בכתב (ר"ן פ"ק) מ"מ מכל הראשונים לא משמע כן וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם והטור וכן הכריע רבינו הב"י (ערא"ש פ"א ס"ט ובתוס' ה'. ד"ה אילימא מבואר להדיא דאינו מועיל בכתב וכ"מ ממהרש"א ומהר"ם שם):

30. Therefore, if he gave her the get (divorce document) and did not manage to say "in front of me it was written and in front of me it was signed" before he became mute, the get is invalid and cannot be rectified until it is verified by its signatories. Even if he can write that "in front of me it was written and in front of me it was signed," it is not effective. Even though generally writing is considered like speaking, in this case the ordinance was specifically that he must speak with his mouth. The reason for this ordinance is that since they were lenient in considering him as two witnesses, they were stringent in other matters. Therefore, if the messenger can speak, his writing does not help, even though regarding testimony there are opinions in Choshen Mishpat, Section 28, that if he is capable of speaking, his writing is effective. Nevertheless, in this case, they were not lenient. This is also clarified from the words of our master, the Beit Yosef, in his great book. The leniency regarding testimony about her husband's death in writing, as explained in Section 17, is because it is impossible otherwise since the one testifying in writing will not come here to testify orally. But a messenger

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

delivering a get and standing in the place of the wife, why should he not speak with his mouth? And if the concern is that he might become mute, this is an uncommon occurrence. The leniency in Section 121 regarding a mute person writing "write a get for my wife" according to the Rambam is because it is impossible otherwise and because there it is not testimony but merely revealing his intention and desire to divorce. Even though our master, the Rema, was lenient in Choshen Mishpat, Section 46, Paragraph 7, regarding verification in writing, this is for complete verification and not for the statement "in front of me" that the sages were lenient to consider his statement as two witnesses. Therefore, they were stringent that he must testify specifically with his mouth (see Beit Shmuel, Subsection 11, who wrote that the Rivash in Section 240 contradicts himself to what he wrote in Section 413, but there is no contradiction, as he differentiates between complete verification and a messenger as explained). Know that although one of the early authorities explicitly wrote that it is effective for a mute person to say "in front of me" in writing (Ran, Chapter 1), nevertheless, it does not imply this from most of the early authorities. This is also clearly seen from the words of the Rambam and the Tur, and our master, the Beit Yosef, ruled accordingly (Aruch HaShulchan, Chapter 1, Section 9, and in Tosafot, s.v. "if you say," it is clearly explained that writing is not effective, and so it appears from the Maharsha and the Maharam there).

לא. וז"ל הש"ע סעיף ז' אם איחר מלאומרו יותר מתוך כ"ד או שלא אמרו בפני האשה או שנתנו לה בינו לבינה אע"פ שנשאת נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים ואומר בפניהם בפ"נ ובפ"נ ואם לא נטלו ממנה ה"ז פסול עד שיתקיים בחותמיו ולכן אלם לא יוכל להביא גט אע"פ שיכול לכתוב בפ"נ ובפ"נ דצריך לומר בפיו וי"א דצריך לאמרו בלה"ק דהיינו בפני נכתב ובפ"נ ואם ע"ה הוא מקרין אותו מלה במלה ומודיעים לו בלע"ז הפירוש מיהו בדיעבד אם אמרו בלשון לע"ז נ"ל דכשר ואם לא אמר השליח בפ"נ ובפ"נ ומת הבעל אין תקנה ליטלו ממנה ולחזור וליתנו לה ולומר בפ"נ ובפ"נ ואין לזה תקנה אלא להתקיים בחותמיו עכ"ל הש"ע:

31. And this is the language of the Shulchan Aruch, section 7: If one delayed saying it more than twenty-four hours or did not say it in the presence of the woman, or gave it to her privately, even if she is married, it is taken from her and given to her again in front of two witnesses, and he says before them "It was written in my presence and it was signed in my presence." If it was not taken from her, it is invalid until it is verified by its signatures. Therefore, a mute person cannot bring a get (divorce document), even though he can write "It was written in my presence and it was signed in my presence," because it needs to be said verbally. Some say it needs to be said in the Holy Tongue, meaning "It was written in my presence and it was signed in my presence." If he is unlearned, they teach him word for word and inform him of the meaning in the vernacular. However, after the fact, if he said it in the vernacular, it seems to me that it is valid. If the agent did not say "It was written in my presence and it was signed in my presence" and the husband died, there is no remedy to take it from her and give it back to her and say "It was written in my presence and it was signed in my presence." There is no remedy other than to verify it by its signatures. This is the language of the Shulchan Aruch.

לב. והנה זה שכתבו דמועיל האמירה אף לאחר זמן כן מבואר בתוספתא פ"ב דתניא המביא גט ממדה"י ולא אמר לה בפ"נ ובפ"נ ה"ז מקבלו ממנה אפילו לאחר ג' שנים וכו' עכ"ל וזה שמבואר בגמ' (ה':) כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר בפ"נ ובפ"נ זהו אפילו לזמן מרובה וממילא דגם אם נשאת כשר דהא זהו במקום קיום והקיום יכול להיות אף לזמן מרובה ורק צריך ליטלו וליתן לה דכך היתה התקנה שהאמירה תהיה דווקא בשעת הנתינה ולא דמי לקיום גמור כמו שבארנו ולכן כשמת הבעל אין לזה תקנה אף אם לא נשאת מפני שצריך לומר בשעת נתינה ואיך יתן לה והבעל כבר מת ומיחזי כגט לאחר מיתה אבל כשהוא חי אף שנשאת מ"מ לענין הבעל שייך עתה נתינת גט לידה ולכן במת אין תקנה רק בקיום גמור שבזה לא נצריך נטילתו ממנה ולחזור וליתן לה כמ"ש (נ"ל) ועוד דכשמת הבעל בטל השליחות ואינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ (ב"י בשם ריב"ש):

32. And behold, what they wrote that the declaration is effective even after a period of time is indeed clarified in the Tosefta, Chapter 2, where it states: "One who brings a get (divorce document) from overseas and did not say 'It was written and signed in my presence' (b'fanai nechtav u'b'fanai nechtam), he may accept it from her even after three years, etc." This is further clarified in the Gemara (Gittin 5a): "What should he do? He should take it from her and give it back to her and say 'It was written and signed in my presence.'" This applies even after a long period of time, and consequently, even if she remarried, the get is valid, because this is in place of the validation, and the validation can occur even after a long period of time. However, it is necessary to take it and give it to her, as this was the enactment - that the declaration must be specifically at the time of giving. This is not comparable to a complete validation, as we have explained. Therefore, when the husband dies, there is no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

remedy, even if she has not remarried, because the declaration must be made at the time of giving, and how can he give it to her when the husband is already dead? It would appear as a get given after death. But when he is alive, even if she remarried, it still pertains to the husband, as the giving of the get to her is still relevant. Therefore, when he dies, there is no remedy except with a complete validation, in which case it is not necessary to take it back from her and give it to her again, as we have stated. Additionally, when the husband dies, the agency is nullified, and he is not believed to say 'It was written and signed in my presence' (b'fanai nechtav u'b'fanai nechtam), as stated in the Beit Yosef in the name of the Rivash.

לג. וזה שכתבו או שלא אמרו בפני האשה לאו משום דהיא צריכה לשמוע אמירת בפ"נ ובפ"נ אלא כלומר כיון דצריך לאמר תוך כ"ד לנתינה בע"כ שיאמר בפניה דאל"כ בוודאי לא הוה תוך כ"ד וה"פ דכשלא אמר בפניה וודאי דהוה לאחר כ"ד (עט"ז סק"ה והגר"א סקכ"ד ולפמ"ש א"ש ודו"ק) אך זה שכתב או שנתנו לה בינו לבינה זה אינו אלא לשיטת הרי"ף והרמב"ם בסי' קל"ג דבדיעבד גם בלא ע"מ סגי ולכן רק משום אמירת בפ"נ צריך ליטלו וליתן בפני שנים אבל לשארי רבותינו גם בלא זה אין הגט כלום כמ"ש שם ולפ"ז היה להם לבאר דזה שכתבו אע"פ שנשאת וכו' אינו לשארי הפוסקים שהרי נשאת באיסור וצ"ע ואולי סמכו על מ"ש בסי' קל"ג וא"צ כאן לבאר:

33. And that which they wrote, or that he did not say [the declaration of] "in my presence it was written and in my presence it was signed" before the woman, it is not because she needs to hear this declaration. Rather, it means that since it needs to be said within 24 hours of the delivery, it must be said in her presence, because otherwise, it would certainly not be within 24 hours. The explanation is that if it was not said in her presence, it is certainly after 24 hours. (See Taz, subparagraph 5, and the Gra, subparagraph 24, and according to what I have explained, it is clear and investigate further.) However, what is written, or that it was given to her privately, this only follows the opinion of the Rif and the Rambam in Siman 133, that after the fact, even without the stipulation, it is sufficient. Therefore, just because of the declaration "in my presence," it needs to be taken and given before two [witnesses]. But according to the other authorities, without this, the get (divorce document) is nothing, as is written there. And according to this, they should have explained that what they wrote, "even though she married," etc., is not for the other authorities, for indeed she married in prohibition, and this requires further investigation. And perhaps they relied on what is written in Siman 133 and there is no need to explain it here.

לד. וזה שכתבו דבאלם לא מהני מתוך הכתב כבר בארנו זה בסעיף ל' ולאו דווקא חרש דה"ה בפקח לא מהני כמ"ש שם אך זה שכתבו דצריך לאמרו בלה"ק דווקא אין לזה שום טעם דאטו דברי קדושה הן ואף בדברי קדושה הרבה דברים כשר גם בלשון לע"ז כדתנן בסוטה פ"ז וזה שציינו דכן משמע מהרא"ש וודאי כוונתו למ"ש הרא"ש בפ"ק (ס"ג) דאין לומר רק הלשון שתקנו חכמים ע"ש בוודאי כן הוא דאין לומר נוסחא אחרת כמו ידעתי שזהו הכתיבה והחתימה וכיוצא בזה אבל באיזה לשון מה קפידא יש בדבר ואמת שרבינו הרמ"א עצמו בספרו ד"מ (אות ז') פקפק בזה ג"כ ולכן כתב בש"ע דאם אמרו בלע"ז כשר אבל מ"מ מי שאמר כן דצריך רק לה"ק מאיזה טעם אמר ונ"ל דשפיר אמר דהנה בש"ס (ג'.) הקשו למ"ד דהטעם משום לשמה למה לא תקנו לומר בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה ותרצו דאתי למגזייה כלומר אם נרבה עליו דבורים לא יאמר כתקון חכמים ע"ש הרי מפורש ששיערו חז"ל שביותר מד' תיבות יוכל ליפול טעות בדבריו וזהו דבר ידוע שלה"ק הוא לשון שמועט מחזיק את המרובה משא"כ בכל הלשונות לע"ז ולכן אם יאמר בפ"נ ובפ"נ בלע"ז יהיה יותר מד' תיבות ויוכל להיות טעות ולפ"ז שפיר קאמר שאין לומר רק בלה"ק (ואע"ג שזהו לרבה מ"מ בסברא לא פליגי):

34. And what they wrote that for a mute it does not help to write it, we have already explained this in section 30. And it is not specifically a deaf person, for the same applies to a hearing person, as we wrote there. However, what they wrote that it must be said specifically in the Holy Tongue (Hebrew) has no reason, for are these matters of holiness? And even in matters of holiness, many things are valid also in a foreign language, as it is taught in Sotah chapter 7. And what they cited that this is implied by the Rosh, certainly his intention is what the Rosh wrote in the first chapter (section 63) that one should not say anything other than the language that the sages instituted. Certainly, this is so, that one should not say a different version like "I know" which is the writing and signing and the like. But in which language, what importance is there in the matter? And it is true that our teacher the Rema himself in his book Darkei Moshe (section 7) also doubted this, and therefore he wrote in the Shulchan Aruch that if it was said in a foreign language it is valid. But still, whoever said that it must be only in the Holy Tongue, from what reason did he say it? And it seems to me that he said well, for behold in the Talmud (3a) they asked the one who says that the reason is because of "for its sake", why did they not institute to say "before me for its sake" and "before me for its sake"? And they answered that it would come to confuse him, meaning if we increase the words, he will not say it as the sages instituted. Behold, it is explicitly stated that the sages estimated that with more than four words, there could be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

an error in his words. And it is a known fact that the Holy Tongue is a language where a small amount holds much, unlike all other foreign languages. Therefore, if he says "before me and before me" in a foreign language, it will be more than four words and there could be an error. And according to this, it is well said that it should only be said in the Holy Tongue (and even though this is according to Rava, in reasoning they do not disagree).

לה. ודע שיש מהראשונים דס"ל דכשלא אמר בפ"נ א"צ דווקא ליטלו מן האשה ולהחזירו לה בפני שנים ולומר בפ"נ ובפ"נ אא"כ אין העידי מסירה לפנינו אבל כשהע"מ לפנינו די שיאמר לפניהם גט שנתתי בפניכם לאשה פלונית בפ"נ ובפ"נ (רא"ש ומרדכי בשם ר"י מקינון) ויש שמקילים עוד לומר דאפילו אם יש עדים אחרים שעמדו בעת המסירה אף שהם לא היו מיוחדים לע"מ יכול השליח לומר גם בפניהם גט שנתתי לאשה פלונית בפני עדים פלוני ופלוני בפ"נ ובפ"נ (טור בשם הרמ"ה) אבל מרוב רבותינו לא משמע כן וגם בש"ע לא הובא דעה זו והראיה שהביא מירושלמי אינה מכרעת כלל ע"ש (דראיתו של ר"י מקינון ממ"ש שם כדי להחזיקה גרושה בפני שנים וי"ל דה"ק דצריך להחזיקה בחזרת נתינת גיטה לידה ע"ש ודו"ק):

35. And know that there are some of the early authorities who hold that when one does not say "before me it was written and before me it was signed," it is not necessary to specifically take it from the woman and return it to her in the presence of two witnesses and say "before me it was written and before me it was signed," unless there are no witnesses to the delivery before us. But when the delivery witnesses are before us, it is sufficient for him to say before them, "The get that I gave before you to such-and-such a woman was written and signed before me" (Rosh and Mordechai in the name of R' Yitzchak of Kinon). And there are those who are even more lenient to say that even if there are other witnesses who were present at the time of the delivery, even if they were not designated as delivery witnesses, the agent can say before them as well, "The get that I gave to such-and-such a woman in the presence of such-and-such witnesses was written and signed before me" (Tur in the name of the Ramah). However, from the majority of our rabbis, it does not appear so, and this opinion is not brought in the Shulchan Aruch. The proof brought from the Jerusalem Talmud is not decisive at all. Look there (the proof of R' Yitzchak of Kinon from what is stated there in order to establish her as divorced before two witnesses, and it can be said that this means that it is necessary to establish her by returning the giving of her get to her hand. Look there and examine carefully).

לו. לא אמר השליח בפ"נ ובפ"נ ולא נטלו ממנה להחזיר לה ולומר בפ"נ כמ"ש וגם לא נתקיים הגט בחותמיו אף שאין כאן ערעור מהבעל הגט פסול מפני שלא נעשה כתקון חכמים ולא תנשא בו ואפילו אם ניסת כבר תצא (טור) ומיהו אין הולד ממזר (שם) ואע"ג דר"מ ס"ל (ה':) דבלא אמירת בפ"נ הולד ממזר דכך אמר ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר ובירושלמי משמע דהלכה כמותו מ"מ בש"ס דילן משמע דאין הלכה כמותו בזה וכן משמע מהרמב"ם וכל הפוסקים ואדרבא לפי הכלל שכלל הרמב"ם בפ"י ויתבאר בסי' קנ"ב דכל שאמרנו גט פסול אם נשאת לא תצא היה לנו לומר גם בזה אם נשאת לא תצא (עב"י) אלא דלעניין תקנה זו מתבאר מהש"ס והפוסקים דאלמוה רבנן לתקנתא שאם נשאת תצא ומדברי רבינו הב"י בספרו הגדול מתבאר דלהרמב"ם לא תצא ע"ש וצ"ע אך אם בא הבעל וערער ולא נתקיים כתב הרמב"ם בפ"ז דאינו גט ואם נאבד הגט הולד ספק ממזר ומדברי הרא"ש והטור מתבאר דגם בלא נאבד הגט ובא הבעל וערער ולא נתקיים הוי ספק מגורשת והולד ספק ממזר ע"ש ויש להחמיר ככל הדעות לעניין אם קבלה קדושין מאחר שצריכה גט גם מהשני וכבר דברנו מזה (עב"י):

36. If the agent did not say "Before me it was written and before me it was signed," and it was not taken from her to return to her and say "Before me it was written," as mentioned, and the get was not validated by its signatures, even if there is no objection from the husband, the get is invalid because it was not done according to the sages' ordinance, and she should not marry with it. Even if she has already married, she must leave (Tur). However, the child is not a mamzer (illegitimate) (ibid). Even though Rabbi Meir holds (Gittin 5a) that without the declaration "Before me it was written," the child is a mamzer, as Rabbi Meir says: anyone who deviates from the formula established by the sages in gittin, the child is a mamzer, and in the Jerusalem Talmud it appears that the law follows him, nevertheless, in our Talmud it appears that the law does not follow him in this case. This is also the implication from Maimonides and all the poskim (decisors of Jewish law). On the contrary, according to the principle that Maimonides established in chapter 10, which will be explained in section 152, that wherever we say a get is invalid, if she married, she does not have to leave, we should say the same here, that if she married, she does not have to leave (see Beit Yosef). However, regarding this ordinance, it is clarified from the Talmud and the poskim that the sages strengthened the ordinance, so if she married, she must leave. In the words of our teacher, the Beit Yosef, in his great book, it is clarified that according to Maimonides, she does not have to leave, see there, and it requires further study. However, if the husband came and objected and it was not validated, Maimonides

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

wrote in chapter 7 that it is not a get, and if the get was lost, the child is a doubtful mamzer. From the words of the Rosh and the Tur, it is clarified that even if the get was not lost, and the husband came and objected and it was not validated, she is doubtfully divorced, and the child is a doubtful mamzer, see there. One should be stringent according to all opinions regarding if she received kiddushin (betrothal) from another, that she needs a get from the second one as well, and we have already spoken about this (see Beit Yosef).

לז. וכבר נתבאר דקיום החתימות הוה כאמירת בפ"נ ובפ"נ ורק אנו נוהגין דאע"ג שיש הרשאה מקויימת מ"מ אומר השליח בפ"נ ובפ"נ אבל מדינא אינו מעכב וכיצד הוא הקיום נתבאר בח"מ סי' מ"ו חמשה דרכים בקיום ע"ש וגם נתבאר שם דאף כשיש קיום ב"ד על החתימות מ"מ צריכים להכיר חת"י הב"ד ובגט מקילינן אף בהכרת אחד מהדיינים כמ"ש רבינו הרמ"א בסי' קמ"א סעיף כ"ד ע"ש:

37. It has already been explained that the validation of signatures is equivalent to saying "It was written in my presence and it was signed in my presence." However, our custom is that even though there is an authorized validation, the messenger still says "It was written in my presence and it was signed in my presence." But, according to the law, it is not mandatory. The method of validation is elucidated in Choshen Mishpat, Siman 46, where five methods of validation are discussed. It is also explained there that even when there is a court validation of the signatures, it is still necessary to recognize the handwriting of the court, but in the case of a get (divorce document), we are lenient even with the recognition of one of the judges, as our teacher, the Rema, wrote in Siman 141, Section 24.

לח. ודע דבסוף סי' זה הקיל עוד יותר דאף בלא הכרת חת"י הדיינים כלל אין מעכב בדיעבד וגם בלא אמירת בפ"נ ובפ"נ וז"ל י"א דאם הביא השליח הגט מקויים בחותמיו אע"פ שאין מכירין חתימות דייני הקיום מ"מ במקום דחק ועיגון יש להקל ולסמוך עליו אע"פ שלא אמר השליח בפ"נ ובפ"נ הואיל וא"א להחזיר ולומר יש לסמוך על החתימות דמן התורה עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי עכ"ל ור"ל דמן התורה א"צ קיום כלל ורק מדרבנן הוא הקיום ולכן מקילינן בזה כשיש קיום אע"פ שאין מכירין חתימות דייני הקיום וסמכינן על הפוסקים דס"ל דא"צ להכיר חתימות דייני הקיום (ב"ש סקמ"ב) ולפ"ז נראה דדווקא כשאין ערעור מהבעל אבל כשיש ערעור וטוען שהכל מזוייף בהכרח להכיר חתימות דייני הקיום ואולי בכה"ג גם במקום עיגון ודחק אינו מועיל כלום עד שיכירו חתימות כל דייני הקיום דכבר נתבאר דכשיש ערעור דעת הרבה פוסקים שצריך קיום מן התורה:

38. And know that at the end of this section, it is even more lenient, that even without the recognition of the signatures of the judges at all, it does not invalidate the get (divorce document) after the fact. And even without the statement "In my presence it was written and in my presence it was signed." And these are the words: "There are those who say that if the agent brings the get that is validated by its signatures, even though the signatures of the validating judges are not recognized, nevertheless, in a pressing situation and to prevent the woman from being chained (agunah), one should be lenient and rely on it, even though the agent did not say 'In my presence it was written and in my presence it was signed,' since it is impossible to return and say it. One should rely on the signatures, for by Torah law, witnesses who sign a document are as if their testimony has been examined in a court of law." And the conclusion is: by Torah law, no validation is needed at all, and only by rabbinic decree is validation required. Therefore, we are lenient in this matter when there is validation, even though the signatures of the validating judges are not recognized. And we rely on the authorities who hold that the signatures of the validating judges do not need to be recognized (Beit Shmuel, section 142). And according to this, it seems that this leniency applies specifically when there is no challenge from the husband. But when there is a challenge and he claims that everything is forged, it is necessary to recognize the signatures of the validating judges. And perhaps in such a case, even in a situation of pressing need and agunah, it is not effective at all until the signatures of all the validating judges are recognized, for it has already been explained that when there is a challenge, many authorities hold that validation is required by Torah law.

לט. כבר נתבאר בסי' ק"מ וקמ"א ששליח עושה שליח אם חלה או נאנס השליח הראשון ובציוי הבעל אף אם לא חלה ולא נאנס וכיצד עושין כשצריך לומר בפ"נ ובפ"נ שהשני אין ביכולתו להגיד זה שהרי לא בפניו נכתב הגט כך שנו חכמים במשנה (כ"ט:) המביא גט ממדה"י וחלה עושה שליח בב"ד ומשלחו ואומר לפניהם בפ"נ ובפ"נ ואין שליח אחרון צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ אלא אומר שליח ב"ד אני ומסתמא ב"ד עשו הדבר בהכשר (רש"י) וכשהשני חלה ועושה שלישי עושיהו ג"כ בב"ד ואומר שליח ב"ד אני וכן לעולם וכשהאחרון מוסר להאשה בפני ב"ד אומר ג"כ שליח ב"ד אני וכל האמירות צריך להיות בשעת מסירת הגט להשני והשני להשלישי או סמוך לו תוך כדי דיבור כמו שנתבאר במסירת השליח ליד האשה דכך היתה התקנה שהשליח הראשון כשמוציא הגט מת"י בין שמוסרו להאשה ובין שמוסרו לשליח שני צריך שיאמר סמוך לו בפ"נ ובפ"נ:

39. It has already been explained in Siman 140 and 141 that an agent can appoint

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

another agent if the first agent becomes ill or is compelled, and even at the instruction of the husband, even if he is not ill or compelled. How does one act when it is necessary to say "In my presence it was written and in my presence it was signed" and the second agent cannot say this because the get (divorce document) was not written in his presence? The sages taught in the Mishnah (Gittin 29b): One who brings a get from overseas and becomes ill, appoints an agent in a court and sends it, and says before them "In my presence it was written and in my presence it was signed." The last agent does not need to say "In my presence it was written and in my presence it was signed," but rather says, "I am an agent of the court," and it is presumed that the court acted properly (Rashi). When the second agent becomes ill and appoints a third, he also appoints him in a court and says, "I am an agent of the court," and this continues indefinitely. When the last agent delivers the get to the woman in the presence of a court, he also says, "I am an agent of the court." All these declarations must be made at the time of the transfer of the get to the second agent and from the second to the third, or immediately thereafter, within the time span of "while speaking" (toche kedei dibur), as has been explained concerning the transfer of the get from the agent to the woman. This was the enactment: the first agent, when handing over the get, whether to the woman or to a second agent, must say immediately "In my presence it was written and in my presence it was signed."

מ. ומפני מה צריך ב"ד מפני שגם השליח כשמוסרו ליד האשה צריך ב"ד וזה שנותן לה בפני שנים נתבאר מפני שגם השליח מצטרף להב"ד ולכן גם בדין זה אם השליח ראוי לב"ד שאינו קרוב או פסול ואינו אשה גם בכאן די בפני שנים והשליח מצטרף לשלישי וכן השני כשעושה שליח שלישי וכן לעולם אפילו עד מאה שלוחים ולכן לפמ"ש בסעיף כ"ג שאנו מחמירים לבלי לצרף את השליח להב"ד גם בזה יש להחמיר ומושיבין ב"ד של שלשה וגם עידי מסירה בפ"ע לבד הב"ד כמ"ש בסעיף כ"ד וכן המנהג הפשוט ואין לשנות:

40. And why is a Beit Din necessary? Because even when the agent delivers it to the woman, a Beit Din is needed. The requirement for giving it in the presence of two witnesses is explained by the fact that the agent also joins the Beit Din. Therefore, in this case as well, if the agent is fit to be part of the Beit Din (i.e., he is not a relative or disqualified, and is not a woman), then it is sufficient to have two witnesses, and the agent joins as the third member. This applies as well when the second agent appoints a third agent, and so on indefinitely, even up to one hundred agents. Therefore, according to what is stated in Section 23, where we are stringent and do not combine the agent with the Beit Din, in this case too we should be stringent and establish a Beit Din of three members, as well as having separate witnessing of the delivery apart from the Beit Din, as stated in Section 24. This is the common custom, and it should not be changed.

מא. ואע"ג דבאמירת בפ"נ ובפ"נ אין לשנות הלשון מתקנת חכמים כמ"ש בסעיף ל"ד אבל לשון זה של שליח ב"ד אני יכול לומר כמו שירצה רק שהנושא מהעניין יהיה שנעשה שליח מהראשון בב"ד או שאומר אני השליח נעשיתי לפני ב"ד וכיוצא בזה דבזה לא היתה תקנה על הלשון שלא לשנותו ולהדיא מוכח בש"ס שם שאין הב"ד ממנין אותו לשליח אלא השליח ממנה אותו לשליח בפני ב"ד (הגר"א סקל"א):

41. Even though regarding the statement "in my presence" and "in my presence" one should not change the wording from the decree of the Sages, as stated in section 34, but this wording of "the agent of the court" may be said in any manner he wishes, as long as the subject matter indicates that he was appointed as an agent by the first party in court, or he says "I was appointed as an agent before the court," or something similar. In this case, there was no decree to not change the wording, and it is explicitly proven in the Talmud there that the court does not appoint him as an agent, but the agent appoints him as an agent before the court (Gra, section 31).

מב. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ט' דאפילו לא אמר השליח השני כלום אם יש לו הרשאה והוא במקום עיגון יש להקל וכך יאמר כל אחד לחבירו הנני פלוני בן פלוני ממנה אותך פלוני בן פלוני להיות שליח במקומי ובחריקאי ויהיה ידך כידי וכו' לגרש פלונית בת פלוני אשתו של פלוני ב"פ בכל מקום שתמצאנה והנני נותן לך רשות לעשות שליח ושליח שליח וכו' ומיד שיגיע הגט ליד פלונית בת פלוני אשת פב"פ תהא מגורשת וכו' כדרך שנתבאר לקמן בסדר הגט ואין שליח ב"ד צריך הרשאה כמו שליח הראשון אבל נוהגין בהרשאה כמו בשליח הראשון ואפילו לא היו חתומים על ההרשאה רק שנים וכתבו בלשון עדות ולא בלשון דיינות נאמן השליח השני לומר שהיו ג' או שהוא היה עמהם ולא שייך בזה אין עד נעשה דיין ולא חיישינן לב"ד טועין אא"כ אנו מכירין באותן שסידרו הגט שאין בקיאין שאז אפילו כתוב כהוגן חוששין להם עכ"ל:

42. And our teacher, the Rema, wrote in section 9 that even if the second messenger did not say anything, if he has authorization and it is a situation of potential marital strife, one may be lenient. Thus, each person should say to his fellow: "I, [name], son of [name], appoint you, [name], son of [name], to be my messenger in my place and for my needs, and your hand shall be as my hand, etc., to divorce [name], daughter of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

[name], the wife of [name], son of [name], in any place where you find her. And I give you permission to appoint a messenger and a messenger of a messenger, etc. And as soon as the get (bill of divorce) reaches the hand of [name], daughter of [name], the wife of [name], son of [name], she will be divorced, etc., as explained below in the order of the get. And a court-appointed messenger does not need authorization like the first messenger, but we customarily use authorization like for the first messenger. And even if only two were signed on the authorization and it was written in the language of testimony and not in the language of judgment, the second messenger is trusted to say that there were three or that he was with them. And the principle that a witness cannot become a judge does not apply here, and we are not concerned about a mistaken court unless we know that those who arranged the get are not knowledgeable, in which case, even if it is written properly, we are concerned about it. End of quote.

מג. והנה זה שכתב דכשלא אמר כלום ויש בידו הרשאה יש להקל במקום עיגון לפמ"ש בסעיף ח' יש הפרש גדול בין שההרשאה מקויימת דבפשיטות יש להקל גם שלא במקום עיגון ובאינה מקויימת וודאי יש להחמיר אם לא במקום עיגון ושעת הדחק ע"ש בסעיף י' וזה שכתב שאין שליח ב"ד צריך הרשאה כשליח הראשון הטעם פשוט דכמו שהאמינו חכמים לשליח ראשון לומר בפ"נ ובפ"נ מפני שהגט בידו כמו כן נאמן השני לומר שליח ב"ד אני כיון שהגט בידו אלא דמ"מ המנהג שגם לזה יש הרשאה כמו להראשון שנהגו בהרשאה אף שא"צ מדינא:

43. Now, regarding what is written that when nothing is said and there is authorization in his possession, it is permissible to be lenient in a case of potential agunah (a woman bound in marriage) as stated in Section 8. There is a significant difference between whether the authorization is validated, in which case it is straightforward to be lenient even not in a case of agunah, and if it is not validated, then certainly it is necessary to be stringent unless it is a case of agunah and a pressing situation, as mentioned in Section 10. And regarding what is written that a court-appointed agent does not need authorization like the first agent, the reason is straightforward: just as the Sages trusted the first agent to say "it was written and signed in my presence" because the get (divorce document) is in his possession, so too the second agent is trusted to say "I am a court-appointed agent" since the get is in his possession. However, in any case, the custom is that this agent also has authorization like the first agent, as they have adopted the custom of having authorization even though it is not required by law.

מד. אך זה שכתב דאפילו לא היו חתומים רק שנים וכתוב בלשון עדות נאמן השליח לומר שהיו ג' או שהוא הצטרף עמהם וכו' לא ידעתי איזה נאמנות שייך לזה והרי בע"כ היו שלשה השנים החתומים והשליח וכן מבואר במקור הדין בריב"ש (סי' שי"ח ע"ש) וי"ל דכוונתו דשמא בכוונה לא צירפוהו עמהם ולא היו רק שנים ואין זה ב"ד קמ"ל דאין אנו חוששין לזה דלמה לנו לחשוש בדבר שאנו יודעין שהיו ג' עם השליח ואי משום שכתוב בלשון עדים כבר אמרו בש"ס על כיוצא בזה דלא שנא כתוב בלשון עדים וחתימי דיינים או להיפך (גיטין ל"ג.) ועיקר הטעם הוא כיון דהשליח נאמן בלא הכתב כמ"ש מפני שהגט בידו לכן כל שנוכל לומר שהכתב אינו סותר דבריו אמרינן ודע דמדבריו למדנו שגם השליח השני מצטרף אל הב"ד דלא כיש מי שמגמגם בזה (עפ"ת סקט"ז):

44. However, regarding what was written that even if only two were signed and it is written in the language of testimony, the messenger is believed to say that there were three or that he joined them, etc., I do not understand what kind of credibility applies to this. For necessarily there were three: the two signatories and the messenger. And so it is explained in the source of the law in the Rivash (Siman 318, see there). One could say that his intention was that perhaps intentionally they did not join him with them, and there were only two, which is not a court. The text comes to teach us that we do not worry about this, for why should we be concerned about something when we know there were three with the messenger? And if it is because it is written in the language of witnesses, the Talmud already said about such a case that it does not matter if it is written in the language of witnesses and signed by judges or vice versa (Gittin 33a). The main reason is that since the messenger is believed without the document, as it is written because the get (bill of divorce) is in his hand, therefore, as long as we can say that the document does not contradict his words, we say so. And know that from his words we learn that the second messenger also joins with the court, contrary to the opinion of some who are uncertain about this (see Pitchei Teshuvah, section 16).

מה. כבר נתבאר בסי' קמ"א דשליחות א"צ דווקא בפניו ולפיכך יכול השליח הראשון לעשות בב"ד שליח שני אפילו שלא בפני השליח השני ואומר בפני ב"ד הנני ממנה את פב"פ להיות שליח במקומי וזה הראשון הולך לו וכשיבא השני מוסרים לו ב"ד את הגט ומודיעים אותו שפלוני השליח הראשון מינה אותו לשליח ובזה יכול השני לומר במסירתו ליד האשה שליח ב"ד אני ויותר מזה שאפילו לעשות את השני א"צ הראשון לעשותו אלא יכול למסור שליחותו לב"ד שהם יעשו שליח אחר ויכולים הב"ד לעשות שליח שני שלא בפני הראשון וזהו דאיתא בגמ' (כ"ט:) מסור מילך קמן וכו' כלומר אמור בפנינו ב"ד בפ"נ ובפ"נ והנח אצלינו הגט ואנחנו נעשה שליח שני במקומך ויהיה שליח ב"ד דכח ב"ד יפה בזה שיכולים הם לעשות שליח במקומו כשמצוה כן:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

45. It has already been explained in Siman 141 that agency does not require being in the presence of the principal. Therefore, the first agent can appoint a second agent in a court of law even not in the presence of the second agent. He states before the court, "I hereby appoint so-and-so to be my agent," and the first agent then departs. When the second agent arrives, the court gives him the get (divorce document) and informs him that the first agent appointed him as an agent. The second agent can then say when delivering it to the woman, "I am an agent of the court." Furthermore, the first agent does not even need to appoint the second agent himself; he can transfer his agency to the court, and they will appoint another agent. The court can appoint a second agent not in the presence of the first agent. This is what is stated in the Gemara (29b): "Hand over your matter to us, etc."—meaning, say before us (the court) "in my presence it was written and in my presence it was signed," and leave the get with us, and we will appoint a second agent in your place who will be an agent of the court. The authority of the court is effective in this matter, as they can appoint an agent in his place when he so instructs.

מו. אך רבינו הרמ"א מפקפק בזה דבכה"ג אין השני יכול לומר שליח ב"ד אני כיון שלא שמע מהראשון בפ"נ ובפ"נ דזה לא נתקן אלא כשהוא בעצמו שמע בפ"נ ובפ"נ מהראשון וז"ל בסעיף י' וי"א דלא מהני שיאמר שליח ב"ד אני מאחר שלא שמע שהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ אלא צריך שיהיה לו הרשאה או שיתקיים בחותמיו עכ"ל דבההרשאה מבואר שאמר בפ"נ ובפ"נ וכשיש קיום א"צ בפ"נ ובפ"נ והולך לשיטתו דההרשאה בלבד לא מקרי קיום וכבר בארנו דזהו בהרשאה שאינה מקויימת כמ"ש בסעיף ח' וסעיף מ"ג ובעיקר חומרא זו יש לפקפק דלהדיא לא משמע כן בש"ס שם וכבר תמהו בזה (עב"מ):

46. However, our teacher, the Rema, questions this, arguing that in such a case the second person cannot claim to be a court messenger since he did not hear the first person say "in my presence it was written and in my presence it was signed." This rule was only established when the person himself heard "in my presence it was written and in my presence it was signed" from the first person. His words in section 10 are: "There are those who say that it is not valid for him to say 'I am a court messenger' since he did not hear the messenger say 'in my presence it was written and in my presence it was signed.' Rather, he needs authorization, or the document needs to be validated by its signatures." For, in the authorization, it is clarified that he said "in my presence it was written and in my presence it was signed," and when there is validation, "in my presence it was written and in my presence it was signed" is not needed. He follows his reasoning that authorization alone is not considered validation. We have already explained that this applies to authorization that is not validated, as mentioned in sections 8 and 43. Regarding the essence of this stringency, there is room for doubt, as it does not explicitly seem so in the Talmud there, and this has already been questioned (Avnei Miluim).

מז. הסומא בשתי עיניו אינו יכול להביא גט שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ ואינו יכול שהרי אינו רואה ואפילו לפי מה שיתבאר דבשמע קול הקולמוס דיו מ"מ איך יאמר בפני נכתב הלא אינו רואה הכתיבה ואם יאמר שמעתי קול הקולמוס אין זה כתקון חכמים (רא"ש) לפיכך אם נכתב ונחתם לפניו כשלא היה סומא ואח"כ קודם שמסר להאשה נסתמא כשר וה"ז אומר בפ"נ ובפ"נ והוא צריך מדינא ליתן בפני ג' דהוא אינו מצטרף שהוא פסול לדין כמ"ש בח"מ סי' ז' ואין לשאול דהא סומא פסול לעדות ג"כ כמ"ש שם סי' ל"ה ואפילו נסתמא באמצע העדות פסול כמ"ש שם וא"כ איך כשר לשליחות ולהעיד בפ"נ ובפ"נ די"ל דכאן אפילו פסולי עדות כאשה וקרוב כשרין כמו שבארנו כבר ולכן גם הוא כשר ופסולו אינו אלא מפני אמירתו בפ"נ ובפ"נ ולכן כשראה בשעת כתיבה כשר (תוס' כ"ג. ד"ה וה"ה):

47. A blind person in both eyes cannot deliver a get (bill of divorce) because he must say "It was written and signed in my presence," and he cannot do so since he does not see. Even according to the opinion that hearing the sound of the quill is sufficient, how can he say "It was written in my presence" when he did not see the writing? And if he says, "I heard the sound of the quill," this is not in accordance with the enactment of the Sages (Rosh). Therefore, if the get was written and signed in his presence before he became blind, and then he became blind before delivering it to the woman, it is valid, and he can say "It was written and signed in my presence." He must deliver it in the presence of three people because he himself is disqualified from serving as a judge, as mentioned in Choshen Mishpat, Siman 7. One might ask, isn't a blind person also disqualified from testimony, as stated in Siman 35, and even if he became blind in the middle of the testimony, he is disqualified, as mentioned there? How, then, can he be valid for delivering the get and testifying "It was written and signed in my presence"? The answer is that here, even those disqualified from testimony, such as a woman or a relative, are valid, as we have already explained. Therefore, he is also valid, and his disqualification is only regarding the statement "It was written and signed in my presence." Hence, if he saw at the time of the writing, it is valid (Tosafot 23a, s.v. "and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he").

מח. וכתבו הטור והש"ע סעיף י"א שהסומא צריך שיכיר את האשה בטביעת קול ואם אינו מכירה בטביעת קול לא מהני מה שאחרים אומרים לו שהיא זאת אע"ג דבפקח מהני עכ"ל והטעם דבסומא יש לחוש יותר שמא יטעיהו (תוס' כ"ג.) ודע שלפי סוגית הש"ס שם אין מוכרח לומר כן לפי המסקנא ע"ש ומ"מ נראה מהראשונים שתפסו סברא זו גם לפי המסקנא ויש מי שחשש דהאידנא אין סומכין על טב"ע גם בת"ח (עסמ"ע ס"ס רס"ב) וגם באבידת הגט יש מי שחשש שלא לסמוך על טב"ע (ב"ש סקי"ח) ומה בין טב"ע לטביעת קול אמנם באמת אין עניין זל"ז דאטו ליכא השתא טב"ע אלא שאין מאמינים על טב"ע וזה אינו אלא בדבר שיש לחושדו כמו באבידה שרצונו בהחפץ וכן בגט הנאבד אומר בדדמי מפני שיודע שאבד אבל בכאן במה נחשוד אותו ועוד דהכא לבד הטביעות קול הלא נותנו לה בפני ע"מ וע"פ רוב יודעים אותה וגם שארי אנשים ממקומה המכירים אותה:

48. The Tur and Shulchan Aruch (section 11) wrote that a blind person must recognize the woman by her voice. If he does not recognize her by her voice, it does not help that others tell him it is she, even though for a sighted person, it does help. The reason is that for a blind person, there is more concern that he might be deceived (Tosafot 23a). Note that according to the Talmudic discussion there, it is not necessary to say this according to the conclusion. Nevertheless, it appears from the early authorities that they adopted this reasoning even according to the conclusion. There are those who are concerned that nowadays we do not rely on voice recognition even for Torah scholars (Sma, end of section 262). Also, regarding a lost get (divorce document), there are those who are cautious not to rely on voice recognition (Beit Shmuel, subsection 18). What is the difference between physical recognition and voice recognition? In truth, there is no connection between the two. It is not that physical recognition does not exist now, but rather that we do not trust it. This lack of trust only applies to situations where there is a suspicion, such as in the case of a lost item where there is a desire for the object, and similarly with a lost get where one might say it is the get because he knows it was lost. But here, what is there to suspect him of? Moreover, besides voice recognition, he gives it to her in front of witnesses, and generally, they know her, as do other local people who recognize her.

מט. כתב רבינו הרמ"א בסעיף י"א דבאינו סומא כשאינו מכיר אותה בעינן שני עדים כשרים שאינם קרובים ולא פסולים עכ"ל והדברים תמוהים דהא להדיא קיי"ל לעיל סי' ק"כ דהכרה מועיל גם ע"י קרובים וגמ' מפורשת היא ביבמות (ל"ט:) מטעם דמילתא דעבידי לגלויי לא משקרא אינשי ועוד דאי בעדים כשרים למה לא יסמוך הסומא עליהם דמי איכא מילתא שלא נסמוך על שני עדים ופשוט הוא שזה שאמרו הראשונים שהסומא לא יסמוך על אחרים זהו כשאינם עדים כשרים אבל בעדים כשרים איזו סברא י"ל שלא יאמינם ואמת הוא שכ"כ בעל תה"ד סי' רל"ח והוסיף לומר דבסומא גם בשני עדים כשרים אין לסמוך ע"ש וזה יותר תמוה כמ"ש וכמה מהגדולים השיגו ע"ז וכתבו שלא אמרו כן רק לכתחלה (ט"ז וב"ש סקי"ט) ולא משמע כן וגם על לכתחלה הדבר תמוה ולכן נ"ל דאין כוונתם שיעידו בתורת עדות דכה"ג גם בסומא מהני ושלא בסומא גם בקרובים מהני כשמעידים בתורת עדות מטעם מילתא דעבידי לגלויי אלא דכוונתם שאומרים בדיבור בעלמא ולא בתורת עדות וצ"ע בכל זה:

49. Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 11 that for one who is not blind, if he does not recognize her, we require two valid witnesses who are neither relatives nor disqualified individuals. And his words are perplexing, for it is explicitly ruled earlier in Siman 120 that recognition is valid even through relatives, and it is explicitly stated in the Gemara in Yevamot (39b) for the reason that something destined to be revealed is not lied about. Furthermore, if valid witnesses are required, why should the blind person not rely on them? Is there anything for which we do not rely on two witnesses? It is obvious that what the early authorities said, that the blind person should not rely on others, is only when they are not valid witnesses. But with valid witnesses, what reason is there not to believe them? And it is true that the author of the Terumat HaDeshen wrote similarly in Siman 238 and added that for a blind person, even with two valid witnesses, one should not rely on them. This is even more perplexing as I have written, and many of the great authorities have objected to this and wrote that it was only said as a matter of preference (Taz and Beit Shmuel in subsection 19). It does not seem so, and even as a preference, it is perplexing. Therefore, it appears to me that their intention is not that they testify as formal witnesses, for in such a case, even for a blind person, it is effective, and for one who is not blind, even relatives are effective when testifying formally due to the principle that something destined to be revealed is not lied about. Rather, their intention is that they are speaking verbally and not as formal witnesses. This requires further investigation.

נ. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ב אם יש עדים שהבעל מסר לסומא זה גט זה לגירושין כשר שהרי כיון שיש עדים אינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ ויהיב לה באפי הנהו סהדי גופייהו ואם נתקיים בחותמיו כשר בכל גוונא עכ"ל והוא מהטור בשם הרמ"ה וכתב דלכן צריך הני סהדי גופייהו כי היכי דלא ליהוי חצי דבר ע"ש וזהו לדעת הרי"ף והתוס' (ב"ב נ"ו:) שבארנו בח"מ סי' ל' דכל שאין תועלת בעדות זו מקרי חצי דבר וה"נ במסירת הגט להסומא לא נגמר שום עניין ואינו דומה לאשה שעשתה שליח לקבלה שצריכה שני כיתי עדים אחת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שיאמרו בפנינו אמרה ואחת שיאמרו בפנינו קיבל וכשר כשאינם כת אחת כמ"ש בסי' הקודם דבשם עידי אמירה א"צ לעידי קבלה שהרי הגט בידו וכבר נתגרשה בקבלתו (תוס' גיטין ס"ג:) משא"כ בשליח להולכה אין תועלת בקבלתו כל זמן שלא מסר לה (אך לתירוץ הנמק"י שם דמעידים על השליחות שוין הם ע"ש ודו"ק) אבל לדעת הרשב"ם שם דכל שאינו בזמן אחד לא מקרי חצי דבר כמ"ש בח"מ שם ובסי' קמ"ה ע"ש לא מקרי בכאן חצי דבר שהרי ראו כל מה שיכולין לראות ונראה דהרמ"ה לא ס"ל כסברא זו (עב"ש סקכ"א ויש בו טה"ד):

50. Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 12: If there are witnesses that the husband handed the blind person this get for divorce, it is valid, since there are witnesses, and it is not necessary to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," and he gave it in the presence of those very witnesses. And if it has been validated through its signatures, it is valid in all respects. This is the end of the quotation, and it is from the Tur in the name of the Ramah. He wrote that therefore these very witnesses are needed so that it should not be a case of "half a matter," as explained there. And this is according to the opinion of the Rif and Tosafot (Baba Batra 56b), as we explained in Choshen Mishpat, section 30, that whenever there is no benefit from the testimony, it is called "half a matter." And similarly, in the case of handing the get to the blind person, no matter is completed, and it is not similar to a woman who appoints an agent to receive the get, where she needs two sets of witnesses —one set to say "in our presence she said," and another set to say "in our presence he received." And it is valid when they are not one set, as we wrote in the previous section, that in that case, the witnesses of the statement do not need to be the witnesses of the receipt, since the get is in his hand and she is already divorced by his receipt (Tosafot Gittin 63a). However, in the case of an agent for delivery, there is no benefit in his receipt as long as he has not handed it to her (but according to the explanation of the Nimukei Yosef there, that they testify about the agency, they are equal, as explained there. Examine this carefully). But according to the Rashbam there, that whenever it is not at the same time, it is not called "half a matter," as explained in Choshen Mishpat there and in section 145, it is not called "half a matter" here, since they saw all that could be seen. And it appears that the Ramah does not hold this reasoning (see Beit Shmuel, subsection 21, where there is a typographical error).

נא. ויש להתפלא על רבינו הב"י דבסעיף זה סתם כסברת הרמ"ה ובסעיף י"ח לעניין כשהשלוחים שנים או אחד מהם שאצ"ל בפ"נ ובפ"נ ודעת הרמ"ה שם ג"כ שימסרנו בפני אותם העדים מטעם חצי דבר כמבואר בטור ולא סתם כמותו שם רק כתבו בשם ויש מי שמצריך וכו' ע"ש (ועב"ש סקל"ט) אבל באמת דבריו מדוקדקים בשנדקדק דאיך כתבו בדין זה כשיש עדים שהבעל מסר לגירושין א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ מנלן לומר כן והרי אין כאן לא קיום הגט שיתקיימו החתימות ולא תקנת חכמים מאמירת בפ"נ ולא דמי לדין דלקמן בשנים שהביאו גט דהתם משום דעשאן שניהם או אחד מהם שליח אבל כשהשליח אינו מאלו השנים פשיטא שהשליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ דכן כתבו מפורש הרשב"א רפ"ב והמגיד משנה פ"ז דין י"ד ע"ש וכן מבואר מדברי הטור וכל הראשונים דעכ"פ אחד מאלו השנים יהיה שליח ולא כשהשליח הוא איש אחר ולכן נ"ל ברור דוודאי בכה"ג צ"ל בפ"נ ובפ"נ אלא דאם אותם השנים הם עידי מסירה ג"כ מקרי דבר שלם לעניין שא"צ השליח לומר בפ"נ ובפ"נ שהרי לא נשאר לפני הבעל מקום לערער כיון שראו כל עניינו של גט ולפ"ז מ"ש רבינו הב"י ויהיב לה באפי הני סהדי גופייהו לאו משום דינא דחצי דבר לעניין עדות דבזה אינו מודה להרמ"ה ואדרבא חולק עליו (בבד"ה שתמה עליו הרי עידי שליחות לחוד ע"ש והיא סברת הנמק"י בב"ב שם) אלא לעניין שא"צ השליח לומר בפ"נ לזה צריך דבר שלם דאל"כ היה צריך לומר בפ"נ ובפ"נ וזה הסומא אינו יכול לומר ובנתקיימו החתימות פשיטא שא"צ כלום ויכול סומא להיות שליח ולבד שיכיר את הבעל ואת האשה בקולם ובנסתמא קודם נתינה לא הצרכנו שיכיר בקול רק האשה אבל כשהיה סומא מקודם פשיטא שצריך שיכיר גם את הבעל:

51. And it is puzzling regarding our teacher, the Beit Yosef, that in this section he ruled straightforwardly according to the opinion of the Ramah. And in section 18, regarding when the agents are two or one of them, that they do not need to say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam" (It was written in my presence, and it was signed in my presence), the Ramah's opinion there is also that he should deliver it in the presence of those witnesses due to the concept of "half a matter," as explained in the Tur. And he did not rule straightforwardly like him there, but rather wrote it in the name of "there are those who require," etc. (see there and in the Beit Yosef, section 39). But in truth, his words are precise if we scrutinize how he wrote in this law that when there are witnesses that the husband delivered for divorce, there is no need to say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam." From where do we know to say this? For there is neither the validation of the get requiring the signatures nor the rabbinic enactment of saying "Befanai Nechtav" here. And it is not similar to the law below where two brought a get, for there it is because they made both or one of them an agent. But when the agent is not one of these two, it is obvious that the agent must say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam," as explicitly written by the Rashba at the beginning of chapter 2 and the Maggid Mishneh in chapter 7, law 14 (see there). And it is also clear from the words of the Tur and all the early authorities that at the very least, one of these two must be the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

agent, and not when the agent is another person. Therefore it seems clear to me that certainly in such a case, he must say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam." However, if those two are also witnesses to the delivery, it is also considered a complete matter regarding that the agent does not need to say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam," for since they saw the entire context of the get, there is no place left for the husband to contest. And according to this, what our teacher the Beit Yosef wrote, "and he gave it to her in the presence of these witnesses themselves," is not because of the law of "half a matter" regarding testimony, for in this, he does not agree with the Ramah. On the contrary, he disputes him (in the Beit Din, where he wondered about it, for the witnesses of the agency alone, see there, and it is the opinion of the Nimukei Yosef in Bava Batra there). Rather, regarding that the agent does not need to say "Befanai," for this, a complete matter is necessary. Otherwise, he would need to say "Befanai Nechtav, U'Befanai Nechtam." And this blind person cannot say it, and once the signatures are validated, it is obvious that nothing is needed, and a blind person can be an agent as long as he recognizes the husband and the wife by their voices. And if he became blind before the delivery, we do not require him to recognize by voice, only the wife. But when he was blind beforehand, it is obvious that he needs to recognize both the husband and the wife.

נב. שנו חכמים במשנה (כ"ג:) האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ ופריך הש"ס מי משכחת לה והא אשה מכי מטא גיטא לידה איגרשה ותירץ כגון שהבעל נתן לה הגט ואמר לה הוי שליח להולכה עד דמטית למקום פלוני ושם תעשה שליח להולכה או תמסור הגט לב"ד והב"ד יעשו שליח אחר ותקבל את הגט מאותו השליח וממילא יש לה ג"כ דין שליח להולכה ובמסירתה להשליח או להב"ד צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ כשארי שלוחים ולכאורה אין בדין זה שום התחדשות ומאי קמ"ל ואי משום האי דינא גופה אין בזה רבותא כל כך שהרי ביד הבעל להתנות כל מה שירצה וממילא כשעושה אותה לשליח צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ (וי"ל דקמ"ל שלא נקראת שליח שלא ניתן לגירושין כמ"ש התוס' שם וכיוצא בזה ודוחק):

52. The sages taught in the Mishnah (23b): A woman herself can bring her own divorce document, provided that she must say "It was written and signed in my presence." The Gemara questions: How can this be found? For when the divorce document reaches her hand, she is already divorced. The Gemara answers: Such as when the husband gives her the get and says to her, "Be a messenger to deliver it until you reach such-and-such place, and there you will become a messenger to deliver it, or you will hand the get to a court, and the court will appoint another messenger, and you will receive the get from that messenger." Consequently, she also has the status of a delivery messenger, and when she hands it over to the messenger or to the court, she must say "It was written and signed in my presence," just like other messengers. At first glance, there is nothing novel in this ruling. What does it teach us? And if it is because of this very ruling itself, there is not much novelty since the husband has the right to stipulate whatever he wants, and consequently, when he makes her a messenger, she needs to say "It was written and signed in my presence." (It can be said that it teaches us that she is not called a messenger who was not appointed for the purpose of divorce, as Tosafot explain there, and similar cases, but this is a forced explanation.)

נג. ומדברי הרמב"ם ספ"ז והראב"ד פי"ב למדנו תירוץ לזה דלהרמב"ם קמ"ל דדווקא כשהבעל התנה עליה תנאי זה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ אבל סתם אשה המביאה גט לפנינו א"צ כלום אף שהגט אינו מקויים מתירין אותה מיד וכשיבא הבעל ויערער נצריכנה לקיום ולפ"ז קמ"ל מתניתין עוד רבותא שאשה זו אע"פ שאלו רצתה לא היתה אומרת כלום ורק הראתה גיטה לפנינו והיינו מתירים אותה ככל הנשים המביאות גיטן בידן וא"כ גם כשאומרת שהבעל עשאה שליח כמ"ש למה נצריכנה לומר בפ"נ ובפ"נ תהא נאמנת במיגו קמ"ל דלא אמרינן כן וצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ (וכ"כ הר"ן ספ"ב):

53. And from the words of the Rambam in Chapter 7 and the Raavad in Chapter 12, we learn a resolution to this issue: According to the Rambam, it informs us that only when the husband stipulated this condition upon her does she need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed." But a regular woman bringing a get (divorce document) before us does not need to say anything. Even if the get is not certified, we permit her immediately, and when the husband comes and challenges it, we will require certification. Accordingly, our Mishnah teaches us another significant point: that this woman, even though if she wanted, she would not need to say anything and could just present her get before us, and we would permit her like any other woman bringing their get. Therefore, even when she says that the husband appointed her as an agent, as it says, why do we require her to say "in my presence it was written and in my presence it was signed?" She should be believed due to the principle of "miggo" (since she could have said something more advantageous). It informs us that we do not say so, and she needs to say "in my presence it was written

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and in my presence it was signed" (and so wrote the Ran in the second chapter).

נד. וז"ל הרמב"ם שם האיש שנתן גט לאשתו ונכתב ונחתם בפניה וא"ל הרי את שלוחתי להולכה עד ב"ד פלוני והם יעמידו שליח ויתנו לך גט זה ותתגרשי בו ה"ז נאמנת לומר בפניהם בפ"נ ובפ"נ והם נוטלין אותו ונותנין אותו לשליח ליתנו לה כמאמר הבעל בד"א כשהתנה עליה הבעל תנאי זה אבל אם לא התנה עליה אלא נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מת"י א"צ לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת הואיל שגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו ואע"פ שאין אנו מכירין כתב אותן העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה אותו שהרי אינה מקלקלת על עצמה ועוד שהעדים החתומין על הגט הרי הן כמו שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראיה שהוא מזוייף או בטל שאם נחוש לדברים אלו וכיוצא בהן היה לנו לחוש לגט שיתן הבעל בפנינו שמא ביטלו ואח"כ נתנו או שמא עדים פסולים חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו או שמא שלא לשמה נכתב וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידנו על חזקתו עד שיוודע שהוא בטל כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מת"י שאין דיני האיסורין כדיני ממונות עכ"ל:

54. The Rambam states: A man who gives a get to his wife, and it is written and signed in her presence, and he says to her, "You are my agent to deliver it to such-and-such a court, and they will appoint an agent to give you this get, and you will be divorced by it," she is believed to say before them "It was written and signed in my presence," and they take it and give it to an agent to give it to her according to the husband's instructions. When does this apply? When the husband stipulated this condition to her. But if he did not stipulate this to her, and he simply gave her the get, and the get is in her possession, she does not need to say anything. She is presumed to be divorced, since the get in her possession is written according to the law, and the witnesses are signed on it. Even though we do not recognize the handwriting of those witnesses and it has not been validated, we do not suspect that it might be forged, since she would not harm herself. Moreover, the witnesses signed on the get are as if their testimony has been examined in court unless there is a challenger. Therefore, we maintain the get in its presumed validity, and she can marry, and we do not suspect that it might be found to be forged. Just as we presume the get to be valid when the agent brings it until the husband challenges it or brings evidence that it is forged or nullified, because if we were to be concerned about such things and the like, we would have to be concerned about a get that the husband gives in our presence that he might have nullified it afterward or that invalid witnesses signed it, making it like an internal forgery, or that it was written not for the sake of the proper intent. Just as we are not concerned about these and similar matters but rather presume its validity until it is known to be nullified, so too we are not concerned about the agent or the woman herself when the get is in her possession. The laws of prohibitions are not like the laws of monetary matters.

נה. וכ"כ הרמב"ם בריש פי"ב דאשה שהוחזקה א"א אינה נאמנת לומר גרושה אני ואם הביאה גט נאמנת אף שאינו מקויים ע"ש ולמדנו מדבריו עיקר גדול בעניין איסורים שאפילו דבר שהוחזק בחזקת איסור אם אחד הביא כתב ראיה שיצא זה הדבר מחזקת איסור אף שאין הכתב מקויים ויש לחוש בו כמה חששות לפוסלו מ"מ אין פוסלין אותו כל זמן שלא נתברר פסולו והדבר יצא מחזקת האיסור ואע"ג שבממון אם אחד הביא שט"ח אין מוציאין מחבירו ממון שלא בפניו עד שיקיים את השטר אע"פ שלא ידענו אם מזוייף הוא אם לאו כדמוכח מדברי הרמב"ם פי"ג ממלוה ולוה ובטור וש"ע ח"מ סי' ק"ו ע"ש וזהו שדקדק בדבריו שאין דיני איסורין כד"מ מפני שבממון השני הוא מוחזק משא"כ באיסורין ואע"ג דגם בגט מוציאין ממון דהיא גובה כתובתה זהו מתנאי כתובה שכתוב בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי כמו באומרת מת בעלה שגובית כתובתה אבל עיקרא דמילתא היא מילתא דאיסורא (ועיו"ד סי' קי"ח סעיף ט' ובש"ך סקל"א ודו"ק):

55. And so wrote the Rambam at the beginning of Chapter 12, that a woman who is established as a married woman is not believed to say "I am divorced," but if she brings a get (divorce document), she is believed even if it is not validated, see there. And we learn from his words a major principle concerning prohibitions: Even if something is established with a presumption of prohibition, if someone brings a written proof showing that this matter has left the presumption of prohibition, even if the document is not validated and there are several concerns to invalidate it, nevertheless, we do not invalidate it as long as its invalidity has not been clarified, and the matter leaves the presumption of prohibition. And although in monetary matters, if someone brings a promissory note, we do not extract money from another based on it until the document is validated, even if we do not know whether it is forged or not, as is evident from the Rambam's words in Chapter 13 of Laws of Creditor and Debtor, and in the Tur and Shulchan Aruch, Choshen Mishpat, Siman 106, see there. And this is what he precisely stated, that the laws of prohibitions are not like the laws of monetary matters, because in monetary matters, the other party holds the presumption, which is not the case with prohibitions. And although with a get (divorce document), money is also extracted since she collects her ketubah, this is due to a condition of the ketubah that states,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"When you marry another, you shall take what is written for you," similar to when she says her husband died and she collects her ketubah. But the essence of the matter is a matter of prohibition (and see Yoreh De'ah, Siman 118, Paragraph 9, and in the Shach, Subsection 31, and scrutinize it well).

נו. ואף שיש לפקפק בעיקר עניין זה דאין אנו צריכין לנאמנות לפמ"ש בריש סי' זה בשם הירושלמי דאין הבעל חשוד לקלקלה בידי שמים והיא גם כן לא תקלקל א"ע כמ"ש הרמב"ם שהרי מפני חומר שהחמרנו עליה בסופה קיי"ל בסי' י"ז שנאמנת לומר מת בעלה וה"נ דכוותיה מ"מ אי לאו הנאמנות של הכתב א"א לסמוך על זה דאולי היא סומכת על הזיוף שתכחישנו ע"פ עדים שקרנים אלא וודאי דהעיקר הוא נאמנות של הכתב ודע דזה שכתב שאם נחוש לדברים אלו היה לנו לחוש וכו' שמא ביטלו עכ"ל אין לשאול בזה שהרי הרמב"ם עצמו כתב בפ"ו דין ק' שבאמת אנו חוששין לזה ואין מניחין אותו לצאת עד גמר הגט ע"ש דוודאי כן הוא דבמקום שאפשר לתקן זה וודאי יש לחוש ולתקן כמו אם נותן הגט להאשה בפנינו והכא ה"ק דאי ס"ד שיש לחוש מדינא בזה היה לנו לתקן שלא יתן גט ע"י שליח מפני חשש ביטול אלא וודאי דמדינא אין חוששין לזה אלא כשהוא בפנינו ויש לנו לתקן חשש זה בוודאי מהראוי לתקן וכמ"ש בפ"ו:

56. And even though there is room to question the fundamental matter that we do not need [the husband's] trustworthiness according to what was mentioned at the beginning of this chapter in the name of the Jerusalem Talmud, that the husband is not suspected of causing her to be prohibited by divine decree, and she also would not cause herself to be prohibited, as Maimonides wrote, that due to the stringency we imposed on her at the end, we hold in chapter 17 that she is believed to say her husband died, and similarly here, nevertheless, if not for the trustworthiness of the document, we cannot rely on this, for perhaps she relies on forgery and will deny it based on false witnesses. Rather, certainly the primary matter is the trustworthiness of the document. And know that what was written, that if we were concerned about these things, we would have to worry, etc., perhaps they nullified it, end quote, there is no question about this, for Maimonides himself wrote in chapter 6, law 100, that indeed we are concerned about this, and we do not allow him to leave until the completion of the get (divorce document), see there. Certainly, this is so, that in a place where it is possible to rectify this, we certainly should be concerned and rectify, like if he gives the get to the woman in our presence. And here it means to say that if it would enter your mind that we should be concerned about this by law, we would have to establish that a get should not be given through an agent due to the concern of nullification. Rather, certainly, by law, we are not concerned about this except when he is present, and where we can rectify this concern, it is certainly proper to rectify, as was written in chapter 6.

נז. אבל הראב"ד ז"ל שם בפי"ב כתב וז"ל אומר אני שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יצא עליו ערעור עכ"ל ולפ"ז ס"ל דמשנה דאשה עצמה מביאה גיטה קולא קמ"ל דאע"ג דאשה כשמביאה את גיטה לא שבקינן לה להנשא עד שתעשה קיום על החתימות מ"מ אם אמרה בפ"נ ובפ"נ דיו ואין הבעל יכול לערער כמו בשליח ולזה פריך הש"ס אשה מכי מטא גיטא לידה איגרשה ר"ל מה מועיל אמירתה בפ"נ הא כבר נתגרשה וכשם שאין מועיל בשליח כשלא אמר בשעת נתינה בפ"נ עד שיטלו ממנה ויחזיר לה ויאמר בפ"נ כמו שנתבאר מפני שתקון של אמירת בפ"נ אינו מועיל רק בשעת נתינה וא"כ אשה זו שכבר נתגרשה מה מועיל אמירת בפ"נ ובפ"נ ובע"כ צריכה לקיום ומתרץ כגון שלא נתגרשה עדיין שא"ל הבעל שתבא למקום פלוני ותעשה שליח כמ"ש ולכן מהני אמירתה בפ"נ ובפ"נ (למדתי מדברי ריב"ש סי' שפ"ה ולחנם טרח בזה הלח"מ ספ"ז) ולפ"ז הבעל כיון לטובתה שלא תצטרך לקיום ולמדנו מדברי הראב"ד דס"ל דכל חזקת איסור אין מוציאין ע"פ כתב מחזקת איסור עד שיתקיים הכתב וצ"ל לדבריו שתקנת ר"ג שהתקין שהעדים יחתומו על הגט תועלת התקנה הוא שעל חתימות תמצא עידי קיום משא"כ אם תצטרך לע"מ ולהרמב"ם ז"ל א"ש בפשיטות דא"צ כלום עד שהבעל יערער:

57. However, the Ra'avad of blessed memory wrote in Chapter 12 as follows: "I say that it should be validated by its signatures even though no objection has been raised against it." According to this, he holds that the Mishnah which states that a woman herself brings her own get (divorce document) is a leniency, teaching us that although when a woman brings her own get, we do not allow her to remarry until the signatures are validated, nevertheless, if she says "in my presence it was written and in my presence it was signed" it is sufficient, and the husband cannot object, just as with an agent. Thus, the Talmud questions: once the get reaches the woman's hand, she is already divorced. What use is her saying "in my presence it was written and in my presence it was signed," since she is already divorced? Just as an agent's statement is only effective at the time of delivery, if not said at the time of delivery, the get is taken from her and returned with the statement said properly, as explained. Since the regulation of saying "in my presence it was written and in my presence it was signed" is only effective at the time of delivery, and thus this woman, who is already divorced, what benefit is there in her saying "in my presence it was written and in my presence it was signed?" Therefore, she needs validation. The answer is that she was not yet divorced, as the husband told her to go to a certain place and appoint an agent, as mentioned. Therefore, her statement "in my presence it was written and in my presence

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it was signed" is effective. (I learned this from the words of the Rivash, section 385, and the Lechem Mishnah's effort on this matter in chapter 7 was unnecessary.) According to this, the husband intended for her benefit that she would not need validation. From the words of the Ra'avad, we learn that according to his view, any document that deals with a matter of prohibition cannot change that status without validation. And according to him, Rabban Gamliel's ordinance that witnesses should sign the get was so that validation of the signatures would be readily available, unlike if witnesses were required to appear. According to the Rambam of blessed memory, it is simple that no validation is needed unless the husband objects.

נח. ורבינו הב"י בסעיף י"ג כתב דעת הרמב"ם ולכן כתב שהיא בחזקת מגורשת גם בלא קיום וכו' ואפילו אמר לה אל תתגרשי בו אלא בב"ד פלוני תנאה בעלמא הוא וכשתבא לאותו ב"ד והגט ברשותה מתגרשת בקבלתה ראשונה וא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אא"כ צוה לה למוסרו לב"ד ושהם יעשו שליח כמ"ש ובסעיף י"ד כתב דעת הראב"ד דבלא קיום אין להתיר לעולם אף כשאין עליו עוררים וסיים שם ומעולם לא שמענו מי שנהג קולא בזה עכ"ל ואולי שגם מפני זה המנהג אצלינו שלא למסור הגט ליד האשה אלא פטור מב"ד וזהו כקיום דמה יועיל לה הגט אם נצריכה לקיימו:

58. And our teacher, the Beit Yosef, wrote in paragraph 13 the opinion of the Rambam, and therefore he wrote that she is presumed to be divorced even without validation, etc. And even if he tells her, "Do not get divorced with it except in such-and-such court," it is merely a condition, and when she comes to that court and the get (divorce document) is in her possession, she is divorced with her initial acceptance, and there is no need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" unless he instructed her to deliver it to the court and for them to appoint an agent, as he wrote. And in paragraph 14, he wrote the opinion of the Raavad that without validation, it is never permissible even if there are no objections, and he concluded there: "And we have never heard of anyone who acted leniently in this matter." End quote. And perhaps this is also why the custom among us is not to deliver the get into the woman's hand, but rather a release from the court, and this serves as validation because what benefit is the get to her if she needs to validate it.

נט. איתא בגמ' (ה'.) בעל עצמו שהביא גיטו שכתבו במקום אחר והביאו לכאן לגרש בו א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ דכיון דטעם אמירת בפ"נ הוא כדי שלא יבא הבעל ויערער והכא הלא בעצמו מביאו ונותנו ואינו מערער ואע"ג דנכתב כבר והוא מוקדם אין פסול בזה כמו בשליח המביא גט דאית לזה קול (תו"ג) ומ"מ כתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ד דבשעה שנותן לאשתו את הגט דינו כשליח וצ"ל בפ"נ ובפ"נ כדי שלא נבא לטעות גם בשליח אחר מאחר שעכשיו אינן בני תורה עכ"ל ודברים תמוהים הם ומי יכול לחדש גזירה כזו ואדרבה לכמה דברים דינינו כבני תורה ובגט לא נמצא סברא זו בגמ' רק לעניין לשמה ואנן קיי"ל מטעם קיום (ועב"ש סקכ"ז):

59. It is stated in the Gemara (5a) that if a husband himself brings a get (Jewish divorce document) that was written in another place and brings it here to divorce his wife, he does not need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (b'fanai nichtav u'b'fanai nichtam). This is because the reason for saying "in my presence it was written and in my presence it was signed" is so that the husband does not come and contest the validity of the get. Here, however, he himself is bringing and giving it, and he does not contest it. And even though it was already written and is dated earlier, there is no disqualification in this like with an agent bringing a get, for this has a public reputation (kol). Nevertheless, our master, the Rema, wrote in paragraph 14 that when the husband gives the get to his wife, his status is like that of an agent, and he must say "in my presence it was written and in my presence it was signed" so that we do not come to make a mistake with another agent, since nowadays people are not well-versed in Torah, end of quote. These words are puzzling, and who can innovate such a decree? On the contrary, in several matters our status is like that of people well-versed in Torah, and in the matter of a get, this reasoning is not found in the Gemara except concerning the requirement for the sake of the wife (lishma). And we hold by the reason of certification (kium), and see the Beit Shmuel, subparagraph 27.

ס. כיון שהשליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ לפיכך צריך לעמוד על כתיבת הגט וחתימתו וחז"ל הקילו עליו שא"צ לעמוד על כתיבת כל הגט דכיון דהעיקר הוא קיום החתימות והכתיבה אינו אלא כי היכי דלא ליתי לאיחלופי בשטרות דעלמא כמ"ש לפיכך הקילו שאפילו לא עמד אלא בשעת כתיבת שיטה ראשונה שוב א"צ (ה':) ויותר מזה אפילו לא שמע רק קן קולמוסא וקן מגילתא (שם) ופירש"י שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן ולפ"ז בגיטין שלנו שאין בשיטה ראשונה רק הזמן צריך לעמוד כמה שיטות אבל מהרמב"ם וכל הראשונים לא משמע כן דבשיטה ראשונה בהתחלתה שהיא העיקר לעניין שהסופר צ"ל שכותב לשמה ועל אמירה זו כותב כל הגט אפילו אין בו התורף לית לן בה ונכון לכתחלה (להחמיר) כרש"י (ב"ש סקכ"ח) ובקן קולמוסא וקן מגילתא פירש"י שני פירושים האחד ששמע כשתיקן הקולמוס והקלף לשמה והשני ששמע קול הקולמוס כשכותב וקול המגילה בעת שכותבין עליה נשמע כקול ונראה שגם הרמב"ם פי' כן וכן משמע בטור וש"ע סעיף ט"ו ואמרו עוד שם שאין להחמיר ולעמוד על כתיבת כל הגט כדי שלא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להוציא לעז על גיטין הראשונים שלא עשו כן ואף שבכמה דברים לא חששו ללעז הראשונים בזה חשו חכמים ואין לשנות:

60. Since the agent must declare "in my presence it was written and in my presence it was signed," he needs to be present for the writing and signing of the get (divorce document). However, the Sages leniently ruled that he does not need to be present for the writing of the entire get; because the main aspect is the validation of the signatures, the writing is only important to prevent confusion with other documents, as stated. Therefore, they ruled leniently that even if he was only present at the writing of the first line, he does not need to be present afterward (Gittin 5). Moreover, even if he only heard the sound of the quill or the sound of the scroll (ibid.), and Rashi explains that the first line includes the names of the man and woman and the date. According to this, in our gittin where the first line only contains the date, the agent needs to be present for several lines. However, from Maimonides and all the early authorities, it does not appear so; the main point is the beginning of the first line, indicating that the scribe is writing for the sake of the participants, and this intent covers the entire get, even if it does not contain the essential parts. It is proper to be stringent initially (according to Rashi) (Beit Shmuel, section 28). Regarding the sound of the quill and the scroll, Rashi offers two explanations: one is that he heard when the quill and the parchment were prepared for writing, and the second is that he heard the sound of the quill while writing and the sound of the scroll when being written upon. It seems that Maimonides also interpreted it this way, and this is also implied in the Tur and Shulchan Aruch, section 15. They further stated that one should not be stringent and require the agent to be present for the writing of the entire get to avoid casting doubt on previous gittin that were not done this way. Even though in several matters they did not worry about such doubts, in this case, the Sages were concerned, and one should not change this practice.

סא. ולפיכך אמרו חז"ל (רפ"ב) דהעיקר הוא חציו הראשון של הגט וכשאמר בפני נכתב חציו הראשון או אפילו שורה ראשונה דיו ואפילו יצא הסופר לשוק אחר כתיבת מקצת הגט וחזר והשלימו לגט אין חוששין שמא אחר מצאו וא"ל לכתוב ולשם אשה אחרת כתבו אבל חציו אחרון אינו כלום אך החתימות צריך השליח לעמוד על כתיבת שני החתימות מראשיתם עד אחריתם שהם העיקר ולפיכך אם אמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם כולו או בפני נחתם אבל לא בפני נכתב כלל אינו כלום ואפילו אמר בפני נכתב חציו אחרון אינו כלום דהעיקר חציו ראשון ודי בשיטה ראשונה כמ"ש:

61. Therefore, our Sages (beginning of Chapter 2) stated that the essential part is the first half of the Get (divorce document). When [the messenger] says, "It was written in my presence" regarding the first half or even the first line, it is sufficient. Even if the scribe went to the market after writing part of the Get and then returned and completed it, we are not concerned that someone else might have found it and told him to write it for another woman. However, the second half is of no significance. Yet, the signatures are crucial; the messenger must witness the writing of both signatures from the beginning to the end, as they are the essential part. Therefore, if he says, "It was written in my presence," but not the entire signing, or "It was signed in my presence," but not written at all, it is invalid. Even if he says, "The last half was written in my presence," it is invalid, as the essential part is the first half, and the first line is sufficient, as mentioned.

סב. ולכן אמר בפני נכתב כולו ובפני חתם עד אחד אבל לא השני ואפילו אמר אני הוא העד השני והראשון חתם בפני וחתימת השני שלי היא שהיה אחד מעידי הגט אינו כלום ואע"ג דזה הוא עיקר קיום שטר כשאומר זאת היא חתימתי ולמה יגרע מבפני נחתם דכך אמרו חז"ל או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים (שם) ולכן בכה"ג יתקיים בחותמיו שני החתימות וטעמא דמילתא דכיון דאמר אני הוא עד שני מעיד על עיקר הגט ובהך חתימה דאמר בפ"נ הוא מעיד רק על החתימה ואמאי דקא מסהיד בהאי לא מסהיד בהאי ולא תקון רבנן להימניה יחיד לחצאין (ר"ן) אבל שנים מהימני בכה"ג ולכן אם על החתימה השני מעידים שנים אחרים שזו היא חתימתו מהני ואפילו העיד הוא ואחר על חתימת השני כשר דליכא מילתא דאלו אמר הוא בלבד בפני נחתם יועיל וכשיעידו שנים על חתימתו לא יועיל ואע"ג דבכה"ג מתקיים הגט שלשה חלקים על פיו ורביע ע"י השני ובקיום שטרות בכה"ג כשאומר זה כתב ידי וזה כת"י השני ועד אחר מעיד עמו על השני אינו קיום כמ"ש בח"מ סי' מ"ו בכאן מועיל ולא חיישינן לזה דהא בלאו האחר הוי מתכשר אפומיה דהימנוהו רבנן כתרי (רש"י):

62. Therefore, if one witness says "It was all written and signed before me," but the other witness does not, and even if he says, "I am the second witness, and the first one signed before me, and the second signature is mine," it is invalid. Even though the primary validation of a document is when someone says, "This is my signature," why should it be less effective than saying "It was signed before me"? For the Sages have said either the entire validation of the get (divorce document) is based on the get itself or entirely on the rabbinic enactment (Gittin 5a). Therefore, in such a case, the get should be validated by verifying both signatures. The reason is that when he says "I

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

am the second witness," he is testifying about the essence of the get, and when he says "It was signed before me," he is only testifying about the signature. What he testifies about in one instance, he does not testify about in the other. The Sages did not establish that one witness should be trusted for half of the testimony (Ran). However, if two testify about the second signature, it is effective. Even if he and another testify about the second signature, it is valid because there is no issue. If he alone had said "It was signed before me," it would have been effective, and when two testify about his signature, it should not be less effective. Even though the get is validated in three parts by his testimony and the fourth by someone else, in validating documents, when someone says, "This is my handwriting, and this is the handwriting of the second, and another witness testifies with him about the second," it is not considered valid as stated in Choshen Mishpat, Siman 46. Here, it is effective, and we do not worry about this because, without the other, it would be validated based on his testimony, as the Sages trusted him as if he were two (Rashi).

סג. כתבו הטור והש"ע בסעיף י"ז היו שלשה עדים חתומים בו והשנים חתמו בפניו אע"פ שהאחד חתם שלא בפניו אינו כלום עכ"ל כגון שבחתימת האחד הלך משם ולא ראה בשעה שחתם אע"פ שכל עידי הגט אין חותמין זה בלא זה כשאמר כולכם חתומו משום עדים וצריכין לחתום כולם ביום אחד וזה בפני זה כמ"ש בסי' ק"ך מ"מ בזה שהוא כקיום שטרות הקילו וא"צ קיום רק על שני עדים (הגר"א סקנ"ב ועב"ש סקל"ד):

63. The Tur and Shulchan Aruch wrote in section 17: If there are three witnesses signed on it and two signed in his presence, even though the third did not sign in his presence, it is nothing. The explanation is as follows: For example, if after one signed, he left and did not see when the others signed. Even though all the witnesses of the get (divorce document) do not sign without each other when he said, "All of you sign," because of witnesses, they need to sign all on the same day and in each other's presence as stated in section 120. Nevertheless, in this case, which is similar to the validation of documents, they were lenient and only two witnesses are required for validation (Gra, note 52; Avnei Shoham, note 34).

סד. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז דין י"ד שנים שהביאו גט בח"ל אע"פ שלא נכתב ונחתם בפניהם הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה אע"פ שאינו מקויים שהרי שלוחיו הם עדיו שאלו אמרו השנים בפנינו נתגרשה ה"ז מגורשת אע"פ שאין שם גט עכ"ל ונראה מדבריו דדווקא כששניהם שלוחין להוליך את הגט אבל כשאחד מהם שליח אע"פ שיש כאן שנים והרי עדים מצויין לקיימו מ"מ אינו מועיל וכ"כ רש"י ז"ל (ט"ז:) דשנים שהביאו גט א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ דטעמא מאי הצריכו לומר משום שאין עדים מצויין לקיימו והרי עדים מצויין לקיימו ולכן הגט כשר אע"פ שלא אמרו כלום ואי קשיא כיון דסוף סוף שנים הם מה לי שניהם שלוחים מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו לא פלוג רבנן בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי דאין מבחין ובודק באלה דלא מוכחא מילתא ואם באת להכשיר את זה יכשירו את זה אבל כששנים הביאוהו מילתא דמוכחא ולא שכיחא היא ולא אחמור בה רבנן עכ"ל הרי מפורש דדווקא כששניהם שלוחים:

64. The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 7, Law 14: "When two individuals bring a get (bill of divorce) from outside the land [of Israel], even though it was not written and signed in their presence, since the husband gave it to them to deliver to his wife, they should give it to her and she is considered divorced. This is because the husband cannot contest this get even though it is not validated, for his messengers are like his witnesses. If these two individuals say, 'She was divorced in our presence,' she is divorced even if there is no get present." And it seems from his words that it is specifically when both of them are messengers to deliver the get, but if one of them is a messenger, even though there are two individuals present and thus witnesses are available to validate it, it does not help. And so Rashi, of blessed memory, wrote (Gittin 16b) that two who bring a get do not need to say "It was written and signed in our presence" (b'fanei nichtav u'b'fanei nichtam). Why did they require this statement? Because there are no witnesses available to validate it, but here there are witnesses available to validate it, and therefore the get is valid even if they say nothing. And if you ask, since in the end, they are two, what difference does it make if both are messengers or if one of them is? After all, witnesses are available to validate it. The Rabbis did not differentiate between one who comes with a group of people and one who comes alone, since people do not distinguish and check in such cases, as it is not evident. But if you start to validate this, they will validate that. However, when two bring it, it is evident and uncommon, and the Rabbis did not impose a stringency in this case. Thus, it is explicitly stated that it is specifically when both are messengers.

סה. אבל התוס' והרא"ש והרשב"א והר"ן והטור פסקו שאפילו השליח אינו אלא אחד אך השני מעיד על השליחות שבפניו נתן הבעל את הגט הזה להראשון להוליך לאשתו הוה כשניהם שלוחים וא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ דזה הוה כשניהם שלוחים כיון שמעיד על השליחות וכתבו שאפשר גם הרמב"ם יודה לזה וכוונתו אינו אלא להוציא כשהשני בא בחבורתו ואין לו שייכות להשליחות אבל כל שמעיד על שליחותו של ראשון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שוב אין הבעל יכול לערער (רשב"א והה"מ שם) ואפשר דגם רש"י יודה לזה וכן משמע מלשון התוס' והרא"ש שלא באו לחלוק בזה על רש"י ז"ל ע"ש ויש מי שסובר דבשניהם שלוחים או כשאחד שליח והשני מעיד על השליחות צריכים הם ג"כ להיות ע"מ כי היכי דלא ליהוי חצי דבר (טור בשם הרמ"ה) ורבינו הב"י בספרו בד"ה תמה בזה דאין זה עניין לחצי דבר שהרי המה מעידים על השליחות ע"ש ועוד יש טעם שאין זה חצי דבר מפני שראו כל מה שיכולין לראות (כמ"ש הרשב"ם בב"ב נ"ו:) מ"מ חשש רבינו הב"י לדעה זו וכתבה בסעיף י"ח וז"ל ויש מי שמצריך בזה שימסרנו בפני עידי שליחות עצמם עכ"ל וזה שבסעיף י"ב סתם לגמרי כדעה זו בארנו בס"ד בסעיף נ"א ע"ש:

65. However, Tosafot, the Rosh, the Rashba, the Ran, and the Tur ruled that even the messenger (shaliach) is only one person, but the second one testifies about the agency, that in his presence the husband gave this get (divorce document) to the first to deliver to his wife. This is considered as if both are messengers, and there is no need to say "in my presence it was written and in my presence it was signed" (b'fanei nechtav u'b'fanei nechtam), because it is as if both are messengers since he testifies about the agency. They wrote that it is possible that even the Rambam would agree with this, and his intention was only to exclude when the second comes in his company and has no connection to the agency. But whenever he testifies about the agency of the first, the husband cannot dispute anymore (Rashba and Maggid Mishneh there). It is possible that even Rashi would agree with this, and this is implied from the language of Tosafot and the Rosh, who did not come to disagree with Rashi, of blessed memory. And there are those who hold that when both are messengers, or when one is a messenger and the second testifies about the agency, they also need to be combined (i.e., to act together) so that it should not be a partial matter (Tur in the name of the Ramah). Our master, the Beit Yosef, in his book, questioned this, stating that this is not related to a partial matter, since they are testifying about the agency. And there is another reason that it is not a partial matter, because they saw everything they were able to see (as Rashbam wrote in Bava Batra 56a). Nevertheless, our master, the Beit Yosef, was concerned about this opinion and wrote it in section 18, and these are his words: "And there are those who require that it be handed over in the presence of the witnesses of the agency themselves." And what is written in section 12 is stated completely according to this opinion, as we elucidated with the help of Heaven in section 51.

סו. ובזה שכתב הרמב"ם ז"ל דכששנים הם שלוחים שוב לא יכול הבעל לערער הטור לא כתב כן וז"ל ואם שנים שלוחים להביאו א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אלא ינתן לה אע"פ שאינו מקויים בחותמיו ותנשא בו ומ"מ כשיבא הבעל יכול לערער ולומר מזוייף הוא וצריך שיתקיים בחותמיו עכ"ל וכבר תמה רבינו הב"י על סברתו זאת ואיך יאמר מזוייף הוא והרי אלו השנים מכחישים אותו ולכן השמיט דעתו בש"ע אבל רבינו הרמ"א כתב וי"א דאם בא הבעל וערער צריך להתקיים בחותמיו עכ"ל וזהו דעת הטור ופירשו בכוונתו (ב"ש סקל"ז) שמערער שבכוונה נתן להם גט מזוייף כדי להכשילה ואף שכתבנו בשם הירושלמי שאינו חשוד להכשילה בידי שמים זהו בסתמא שאין אנו צריכין לחשוש לזה אבל אם מערער וטוען שהכשילה טענתו טענה והנה לבד שלשון ערעור סתם משמע ככל הערעורים שטוען מזוייף הוא גם מלשון הירושלמי שהבאנו בריש סי' זה משמע שאין הבעל נאמן לומר כלל שהכשילה בידי שמים ועוד שאם נאמין לבעל בכל מה שיאמר מה נעשה לו אם יאמר שביטלו לגט או שנכתב שלא לשמה וכיוצא בזה אלא וודאי שבלא ראיה אינו נאמן לומר אחר שבא הגט לידה אלא מזוייף הוא וצריך קיום ככל השטרות שכל זמן שהחתימות לא נתקיימו יכול לטעון מזוייף הוא ודע דאין הטור יחיד בסברא זו וגם רש"י ז"ל סובר כן (שכתב בריש גיטין ד"ה דאתיוה בי תרי ושניהם נעשו שלוחים וכו' לרבא לא בעו למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויים לקיימו עכ"ל ועתוס' שם):

66. The Rambam wrote that if there are two agents, the husband can no longer contest the get (divorce document). The Tur did not write this. Instead, the Tur wrote: "If there are two agents bringing the get, they do not need to declare 'it was written and signed in my presence;' rather, it is given to her even though it is not validated by its signatures, and she may remarry with it. However, if the husband comes, he can contest it and claim it is forged, and it must be validated by its signatures." The Beit Yosef already questioned this view, asking how the husband can claim it is forged when these two agents contradict him. Therefore, he omitted this opinion in the Shulchan Aruch. However, the Rema wrote: "Some say if the husband comes and contests it, it must be validated by its signatures." This is the opinion of the Tur, and its intention is explained (Beit Shmuel se'if katan 37) that the husband claims he deliberately gave them a forged get to entrap her. Although we wrote in the name of the Jerusalem Talmud that he is not suspected of entrapping her before Heaven, this applies generally when there is no need to suspect this. But if he contests and claims entrapment, his claim is valid. Besides this, the term 'contesting' generally implies all types of contesting, including claiming it is forged. The language of the Jerusalem Talmud that we brought at the beginning of this section also implies that the husband is not believed to say at all that he entrapped her before Heaven. Moreover, if we believe the husband in everything he says, what will we do if he says he nullified the get or that it was written not for its intended purpose, or similar claims? Therefore,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

without proof, he is not believed to say anything after the get has come into her hands, except to claim it is forged, and it needs validation like all documents. As long as the signatures are not validated, he can claim it is forged. Know that the Tur is not alone in this opinion; Rashi also holds this view. (Rashi wrote at the beginning of Gittin in the commentary starting "That they brought it in the presence of two," and both became agents, etc. For according to Rava, they do not need to declare because they are two. If the husband contests, they are available to validate it.)

סז. ונלע"ד שאינם מחולקים כלל והעניין כן הוא דבוודאי כששנים הביאו גט ואמרו הרי אנחנו שלוחים מבעלך ששלח לך גט זה שוב אין הבעל יכול לערער ובזה מיירי הרמב"ם כדמוכח מלשונו שכתב שאלו אמרו השנים בפנינו נתגרשה וכו' משמע להדיא דגם כאן אומרים איזה דבר ונהי שלא אמרו בפנינו נכתב ונחתם מיהו שהם שלוחי הבעל לגרשה וודאי אמרו אבל הטור לא הזכיר כלל זה ורש"י פירש להדיא (ט"ז:) אע"ג דלא כלום קאמרי ע"ש אלא שמסרו לה גט זה ולכן כל זמן שלא נתקיימו החתימות יכול הבעל לערער ולומר מזוייף הוא הא למה זה דומה לשנים שהביאו שט"ח שחתום בו ראובן שמגיע לשמעון מנה ולא דיברו כלום האם אין ביכולת ראובן לטעון מזוייף הוא שהרי לא מצינו חילוק זה בשום מקום דכלל גדול הוא כל זמן שלא נתקיימו החתימות ושני עדים לא העידו שפלוני הלוה שלחו אין זה קיום וה"נ דכוותיה דזהו מילתא דפשיטא דנאמנות עדים בהגדה תליא כדכתיב אם לא יגיד ולא כששותקים אף שמוכח ממעשיהם (ועת"ג שתירץ דאם יערער ותברר שהיו שנים בטל ערעורו ע"ש ולא נראה דא"כ היה להטור לומר כן ולא יתקיים בחותמיו ומ"ש שצריכים בעצמם לבא לא אבין דמה לי אם הם עצמם או אחרים מעידים שהיו שנים וגם מ"ש שצריכים לבא לב"ד דווקא צ"ע והמחוור מ"ש):

67. It appears to me that they are not in disagreement at all, and the matter is as follows: Certainly, when two people bring a get (divorce document) and say, "We are messengers from your husband who sent you this get," the husband can no longer contest it. This is what Maimonides is referring to, as is evident from his language when he wrote, "If the two said, 'In our presence she was divorced,' etc." It clearly implies that they said something, and even though they did not say, "In our presence it was written and signed," they certainly said that they are the husband's emissaries to deliver the get. However, the Tur did not mention this at all, and Rashi explicitly explained (Gittin 16b) that even though they did not say anything, they handed over this get to her. Therefore, as long as the signatures have not been validated, the husband can contest and say it is forged. What is this similar to? It is like two people who bring a promissory note signed by Reuven, stating that Reuven owes Shimon money, and they did not say anything. Can Reuven not claim it is forged? For we do not find such a distinction anywhere. It is a general rule that as long as the signatures are not validated and two witnesses did not testify that so-and-so borrowed from so-and-so, it is not considered validated. The same applies here. It is obvious that the trustworthiness of the witnesses depends on their testimony, as it is written, "If he does not testify," and not when they are silent, even if it is evident from their actions (and the Atzei Giborim answered that if he contests and it becomes clear that there were two witnesses, his contestation is nullified. See there. But it does not seem so, for if that were the case, the Tur should have said so, and it would not be considered validated by their signatures. And what he wrote that they themselves need to come, I do not understand what difference it makes if they themselves or others testify that there were two witnesses. And what he wrote that they need to come before the court specifically requires further investigation. The correct explanation is what was mentioned).

סח. שנים שהביאו גט ואחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפ"נ אם שניהם שלוחים או אפילו אחד מהם שליח והשני מעיד על השליחות כשר שהרי אין אנו צריכין לאמירתן כלל כמו שנתבאר אבל אם רק אחד מהם שליח והשני אינו מעיד על השליחות פסול ולא ינתן לה עד שיתקיים בחותמיו דלהשליח האמינו חז"ל ולא לאחר והוא צ"ל שני הדברים בפ"נ ובפ"נ ולא עוד אלא אפילו אם שנים שאינם שייכים להשליחות אומרים בפנינו נכתב והשליח אומר בפני נחתם ג"כ אינו כלום ולא ינתן לה עד קיום חותמיו ואע"ג דנאמנות השליח אינו יותר משנים והרי שנים מעידים על הכתיבה מ"מ מטעם אחר פסול דכיון שהשליח אינו מעיד רק על החתימות אתי לחלופי בקיום שטרות דעלמא שיאמרו שדי בעד אחד ולא ירגישו שבכאן יש שנים אחרים המעידים על הכתיבה אבל אם שנים אומרים בפנינו נחתם והשליח אומר בפני נכתב כשר דכיון ששנים מעידים על החתימות הרי נתקיים הגט וזהו קיום שטר וא"צ לאמירת השליח כלל (תוס' י"ז. ד"ה אחד) ודע שהטור כתב בזה וז"ל אבל אם אחד מהאומרים בפני נחתם הוא לבדו שליח לא ינתן עד שיהא אחר עמו עכ"ל ותמהו עליו המפרשים דכיון ששנים מעידים על החתימות ה"ז קיום גמור ולמה לן האחר ויש שכתבו שהוא טה"ד וכצ"ל אבל אם אחד אומר בפני נחתם וכו' ולא נראה כן מסידור לשונו ואך למותר הוא ע"ש:

68. Two people who brought a get (a bill of divorce), and one says, "It was written in my presence," and the other says, "It was signed in my presence"—if both of them are messengers, or even if one of them is a messenger and the other testifies about the agency, it is valid. This is because we do not actually need their statements at all, as has been explained. But if only one of them is a messenger and the other does not testify about the agency, it is invalid and should not be given to her until it is verified

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

by its signatures. For the Sages trusted the messenger, but not someone else, and he must say both things: "It was written in my presence" and "It was signed in my presence." Furthermore, even if two people who are not related to the agency say, "It was written in our presence," and the messenger says, "It was signed in my presence," it is still nothing and should not be given to her until its signatures are verified. And even though the trustworthiness of the messenger is not greater than that of two people, and here two people testify about the writing, it is still invalid for another reason: since the messenger only testifies about the signatures, it might lead to confusion with the verification of other documents, where they might say that one witness is enough and not realize that here there are two others testifying about the writing. However, if two people say, "It was signed in our presence," and the messenger says, "It was written in my presence," it is valid, because since two people testify about the signatures, the get is considered verified, and there is no need for the messenger's statement at all (Tosafot 17b, s.v. "echad"). And know that the Tur wrote in this matter as follows: "But if one of those who says 'It was signed in my presence' is the sole messenger, it should not be given until there is another with him." The commentators were puzzled by this, because since two people testify about the signatures, this is a complete verification, and why do we need another person? Some have written that it is a scribal error, and it should say, "But if one says 'It was signed in my presence'..." However, this does not seem correct from the arrangement of his words, and it is superfluous. See there.

סימן קמג

א. **דין גט על תנאי. ובו פ"ז סעיפים:**
מפני שיש להרמב"ם בדיני תנאים שבגיטין איזה דברים תמוהים שתמהו עליו הראשונים וגם מפרשי דבריו המגיד משנה והכ"מ תמהו עליו ולעניות דעתינו אינו יחיד בזה כי גם הראב"ד לא השיגו וכן הטור העתיק דבריו ולכן נבארם בסייעתא דשמיא:

1. **The Law of a Conditional Get. It contains 87 sections:**
Because Rambam has some perplexing matters in the laws of conditions in divorces that the early authorities found puzzling, and even the commentators on his work, the Maggid Mishneh and the Kesef Mishneh, were puzzled by him. In our humble opinion, he is not alone in this, as the Raavad did not criticize him on this matter, and the Tur copied his words. Therefore, we will explain them with the help of Heaven.

ב. וז"ל הרמב"ם בפ"ח המגרש על תנאי אם נתקיים התנאי ה"ז מגורשת ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת וכבר בארנו משפטי התנאים בפ"ו מה' אישות ושם נתבאר שהמגרש על תנאי כשנתקיים התנאי ה"ז מגורשת בשעה שיתקיים לא בשעת נתינת הגט לידה לפיכך יש לבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו או להתנות תנאי אחר כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון אע"פ שהגיע הגט לידה ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף קודם שיתקיים התנאי אינה מגורשת ולכתחלה לא תנשא עד שיתקיים התנאי ואם נשאת לא תצא אא"כ לא נשאר בידה לקיימו שהרי בטל התנאי ושם נתבאר שאם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך או שאמר לה הרי את מגורשת על מנת כך וכך כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתינת הגט לידה לפיכך אינו יכול לבטל הגט ולא להוסיף על תנאו משהגיע הגט לידה ואם אבד או נשרף אפילו מת הבעל קודם שיתקיים התנאי הרי זו מקיימת התנאי אחר מותו וכבר נתגרשה משעת נתינת הגט לידה ויש לה להנשא לכתחלה אע"פ שעדיין לא נתקיים התנאי ואין חוששין שמא לא יתקיים הואיל והיה התנאי במעכשיו או בעל מנת עכ"ל:

2. And these are the words of the Rambam in Chapter 8 of Hilchot Gerushin: If a divorce is conditional, if the condition is fulfilled, she is divorced, and if the condition is not fulfilled, she is not divorced. We have already explained the laws of conditions in Chapter 6 of Hilchot Ishut, and it is explained there that if one divorces on a condition, once the condition is fulfilled, she is divorced at the time the condition is fulfilled, not at the time the get (divorce document) is given into her hand. Therefore, the husband can cancel the get or add to his condition or stipulate a different condition as long as the first condition has not been fulfilled, even though the get has already been given into her hand. If the husband dies or the get is lost or burned before the condition is fulfilled, she is not divorced initially. She should not remarry until the condition is fulfilled, but if she did remarry, she does not have to leave her new husband unless she can no longer fulfill the condition, in which case the condition is nullified. It is also explained there that if he said to her, "You are divorced from now or from today on the condition of such and such," or if he said, "You are divorced on the condition of such and such," once the condition is fulfilled, she is divorced from the time the get was given into her hand. Therefore, he cannot cancel the get or add to his condition once the get has been given into her hand. If the get is lost or burned, even if the husband died before the condition was fulfilled, she fulfills the condition after his death and has been divorced since the time the get was given into her hand. She may

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

remarry initially even though the condition has not yet been fulfilled, and we are not concerned that the condition might not be fulfilled since the condition was made "from now" or "on the condition." End of quote.

ג. ותמהו עליו בזה שכתב בסתם תנאי דאם נשאת לא תצא למה לא תצא דכיון דחלות הגט הוא משעת קיום התנאי ואם מת הבעל או אבד הגט אינה מגורשת כמ"ש בעצמו וא"כ כשנשאת קודם קיום התנאי הרי היא עדיין א"א ואיך פסק שלא תצא ולכן רבינו הב"י בסעיף א' פסק באמת שאם נשאת תצא ולא הזכיר דעת הרמב"ם כלל ובפ"ט דין ה' כתב הרמב"ם במגרש על תנאי והגט קיים בשעת קיום התנאי אע"פ שאינו מונח ברשותה הוה גט ע"ש וג"כ תמוה דכיון דחלות הגט הוא בשעת קיום התנאי בוודאי צריך להיות ברשותה (ועב"ש סי' קמ"ו סק"ב):

3. And they were astonished at him for writing, without qualification, that if she remarried, she does not have to leave [her second husband]. Why should she not have to leave? Since the validity of the get (divorce document) is from the time the condition is fulfilled, if the husband died or the get was lost, she is not divorced, as he himself wrote. Therefore, if she remarried before the condition was fulfilled, she is still a married woman, so how did he rule that she does not have to leave? Therefore, our teacher, the Beit Yosef, ruled in the first section that if she remarried, she must leave and did not mention the opinion of the Rambam at all. And in Chapter 9, Law 5, the Rambam wrote regarding one who divorces on condition and the get is extant at the time the condition is fulfilled, even though it is not in her possession, it is still a valid get. This is also puzzling, since the validity of the get is at the time the condition is fulfilled, it certainly needs to be in her possession (and see the Beit Yosef, Siman 146, Subparagraph 2).

ד. וגם מה שכתב בספ"ח וז"ל מי שנתגרשה על תנאי וקדשה אחר קודם שיתקיים התנאי אם נתקיים התנאי ה"ז מקודשת וכו' עכ"ל ומבואר דכוונתו בסתם תנאי ולא בתנאי דמעכשיו או בעל מנת (ב"ש שם סק"ה) וקשה איך תפסו קדושי שני הלא עדיין היא א"א ולהדיא כתב בעצמו בפ"ו מאישות בתנאי קדושין דבלא מעכשיו נחשבת כפנויה קודם קיום התנאי ודכוותיה בתנאי גט נחשבת כא"א וגם מה שפסק בתנאי דמעכשיו שיכולה להנשא קודם קיום התנאי קשה טובא למה לא ניחוש שהתנאי לא יתקיים ותהיה א"א ומה בין תנאי סתם שחיישינן שמא לא יתקיים התנאי לבין תנאי דמעכשיו דלא חיישינן והטור פסק באמת דלא תנשא ואם נשאת מפרישין אותם עד שיתקיים התנאי ויש שחלקו בזה בין תנאי דשב ואל תעשה דלא חיישינן שתעבור בפועל ובין תנאי דקום ועשה דחיישינן שלא תקיים (ר"ן) ויש מחלקים בין תנאי שבידה לקיימו לאין בידה לקיימו (שם פ"ז) ויש מחמירים בכל עניין (שם):

4. And also what is written in Siman Pe Tet (Chapter 88), and this is the language: "One who was divorced conditionally and was betrothed by another before the condition was fulfilled — if the condition is fulfilled, she is betrothed, etc." And it is explained that his intention is regarding a general condition and not a condition of "from now" or "on the condition" (Beit Shmuel there, Section 5). It is difficult, how could the second betrothal take effect, for she is still considered a married woman? And he explicitly wrote himself in Chapter 6 of Ishut regarding conditions of betrothal that without "from now," she is considered single before the fulfillment of the condition, and similarly, in the condition of a get, she is considered a married woman. Also, what he ruled regarding the condition "from now" that she can marry before the fulfillment of the condition is very difficult — why do we not worry that the condition will not be fulfilled and she will be a married woman? And what is the difference between a general condition where we are concerned that the condition might not be fulfilled and a condition of "from now" where we are not concerned? The Tur indeed ruled that she should not marry, and if she did marry, we separate them until the condition is fulfilled. And some differentiate between a condition of "sit and do not act," where we are not concerned that she will transgress in practice, and a condition of "arise and act," where we are concerned that she will not fulfill it (Ran). And some differentiate between a condition that is in her power to fulfill and one that is not in her power to fulfill (there in Chapter 7). And some are stringent in every case (there).

ה. ולבד זה מצינו לו להרמב"ם בענייני תנאי גיטין הרצאת דברים שלא מצינו דוגמתן בעניינים אחרים שכתב בריש פ"ט המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע והרי זה דומה לתנאי ואינו תנאי דומה לתנאי שהיא מתגרשת לכשיגיע הזמן שקבע ואינו תנאי שהמגרש על תנאי הרי גירש וזה עדיין לא גירש עד שיגיע אותו הזמן לפיכך המגרש על תנאי צריך לכפול תנאו וזה א"צ לכפול דברו ולא לשאר משפטי התנאים שבארנו כיצד האומר לאשתו ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום אינה מגורשת אלא לאחר ל' יום ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף בתוך ל' יום אינה מגורשת הלכה והניחתו בצידי רה"ר ונגנב או אבד משם לאחר ל' יום ה"ז מגורשת הואיל והיה הגט קיים ביום שמתגרשת בו וייחדה אותו במקום שאינו רה"ר שצידי רה"ר אינן כרה"ר עכ"ל והנה כעין דין זה יש בקדושין בפ"ז מאישות ולא האריך בזה:

5. Aside from this, we find that the Rambam presents matters regarding the conditions of divorce documents in a manner unlike other subjects. He wrote at the beginning of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Chapter 9 that if a man divorces his wife effective at a later fixed time, she is divorced when that specified time arrives. This is similar to a condition but is not exactly a condition. It is similar to a condition because she becomes divorced when the specified time arrives, but it is not a condition because when one divorces based on a condition, the divorce takes effect immediately, whereas in this case, the divorce does not take effect until that specified time. Therefore, when one divorces based on a condition, he must double the condition, but in this case, he does not need to double his statement nor comply with the other conditions we explained. For example, if one says to his wife, "This is your divorce document, but you will not be divorced by it until after 30 days," she is not divorced until after 30 days. If the husband dies, or the divorce document is lost or burned within those 30 days, she is not divorced. If she placed the document on the side of a public domain and it was stolen or lost from there after 30 days, she is divorced, since the document existed on the day she would be divorced, and she designated it in a place that is not a public domain, as the sides of a public domain are not considered like the public domain itself. And a similar ruling exists regarding betrothal in Chapter 7 of the Laws of Marriage, but it is not elaborated upon there.

ו. עוד כתב וכן אם תלה הגירושין במעשה דינו כדין מגרש אחר זמן כיצד כגון שאמר לאשה ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז מתגרשת אחר שתתן וא"צ לכפול תנאו ולא לשאר משפטי התנאים שבארנו שהרי לא גירש על תנאי אלא עדיין לא גירש זה אלא תלה הגרושין בעשיית כך וכך ואח"כ תתגרש עכ"ל והנה שם בה' אישות לא נתבאר בקדושין כעין זה וכלשון זה ע"ש:

6. Additionally, he wrote: Similarly, if the divorce is contingent upon an action, its law is like that of a divorce set for a later time. How so? For example, if a man says to his wife, "This is your bill of divorce, but you will not be divorced with it until you give me two hundred zuz," she is divorced after she gives it, and there is no need to double his condition or for the other legal requirements of conditions that we have explained, since he did not divorce her on a condition but rather has not yet divorced her; he merely made the divorce contingent on the performance of such and such action, and afterwards she will be divorced. And behold, in the laws of marriage, it is not explained in the betrothal cases like this, and in this language. See there.

ז. עוד כתב ומה בין המגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגירושין או תלאן במעשה שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם היה הגט קיים אע"פ שאינו ברשותה ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותו ברשותה אחר שנתקיים התנאי שהרי הגיע לידה תחלה בתורת גירושין ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי לא תצא כמו שבארנו אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה לפיכך כשהגיע הזמן צריך להיות הגט ברשותה או תחזור ותטלנו או שיהיה במקום שייחדה אותו בו אע"פ שאינו רשותה כמו שבארנו ואח"כ תתגרש בו ואם נשאת קודם שיגיע הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממזר שעדיין היא א"א גמורה ואין כאן שם גירושין עכ"ל וגם דברים כאלו לא השמיענו בשום מקום ולבד מה שקשה עליו כמ"ש:

7. He also wrote: What is the difference between one who divorces conditionally and one who sets a time for the divorce or makes it dependent on an action? The one who divorces conditionally has initiated the divorce but it is not completed until the condition is fulfilled. Therefore, when the condition is fulfilled, she is divorced if the get (bill of divorce) is still valid, even if it is not in her possession. She does not need to take it again or have it in her possession after the condition is fulfilled, since it originally reached her as a divorce. If she marries before the condition is fulfilled, she does not have to leave her new husband, as we have explained. But if the divorce is dependent on a specific time or action, the get does not reach her as a divorce but as a deposit until the specified time or action occurs. Therefore, when the time arrives, the get must be in her possession or she must take it again, or it must be in the place designated for it, even if it is not in her possession, as we have explained. Only then does she become divorced by it. If she marries before the specified time arrives or before the action upon which the divorce is dependent is performed, she must leave her new husband and the child is a mamzer (illegitimate), since she is still fully married and there is no valid divorce. And such things have not been taught to us anywhere, besides the difficulty it poses, as I have written.

ח. עוד כתב הנותן גט ביד אשתו ואמר לה אם לא תתני לי מאתים זוז אין זה גט או אין את מגורשת ה"ז לא גירש כלל ואין כאן גט לא על תנאי ולא תלוי במעשה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל ואע"פ שמשמעו אם תתן תהיה מגורשת דמכלל לאו אתה שומע הן כיון שלא הזכיר גירושין בפירוש ולא אמר לה הרי את מגורשת או ה"ז גיטך אינה מגורשת כן כתב המגיד משנה ותמיהני הא קיי"ל דכשעסוקין באותו עניין אף שנתן לה סתם בין בגט בין בקדושין ה"ז מגורשת או מקודשת אף שלא אמר כלום כמ"ש הרמב"ם עצמו בפ"א דין י"א גבי גט ובפ"ג מאישות דין ח' גבי קדושין ובע"כ צ"ל הטעם משום דבתנאי צריך תנאי כפול וזה לא כפליה לתנאיה וא"כ אדרבה היה לנו לומר שהתנאי בטל והמעשה קיים (וע' בהגר"א סי' קמ"ו סקי"ד וצ"ע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וע' תוס' גיטין ע"ה. ד"ה לאפוקי) ועוד למה לא ביאר בקדושין דין כעין זה:

8. Additionally, it is written: If a man gives a get (divorce document) to his wife and says to her, "If you do not give me two hundred zuz, this is not a get," or "You are not divorced," this is not a valid divorce at all. It is neither a conditional get nor dependent on any action. And the same applies to anything similar. And even though it might imply that if she gives the money, she would be divorced, as one might infer a positive from a negative statement, since he did not explicitly mention divorce and did not say to her, "Behold, you are divorced," or "This is your get," she is not considered divorced. This is what the Maggid Mishneh wrote. However, I am puzzled because we hold that when one is engaged in the matter at hand, even if he gives her the get without any specific statement, whether in divorce or betrothal, she is considered divorced or betrothed, even if he did not say anything, as Rambam himself wrote in Hilchot Gerushin (Laws of Divorce) Chapter 1, Halacha 11, regarding divorce, and in Hilchot Ishut (Laws of Marriage) Chapter 3, Halacha 8, regarding betrothal. Therefore, we must say that the reason is because a condition requires a double stipulation, and this was not a double stipulation. Hence, on the contrary, we should say that the condition is nullified and the action is valid (see Gra, Siman 146, Se'if 14, and it requires further investigation. Also, see Tosafot, Gittin 75, s.v. "to exclude"). Furthermore, why did he not explain a similar law in betrothal?

ט. עוד כתב הרוצה לגרש על תנאי ויהיה עניין תנאו שלא תתגרש עד זמן פלוני ה"ז מוציא עניין זה בלשון תנאי ויתלה התנאי בביאתו בזמן קבוע או בהליכתו כיצד כגון שיאמר לה אם לא באתי מכאן ועד ל' יום ה"ז גט ואם באתי בתוך ל' יום לא יהיה גט ונותן הגט בידה או יאמר לה ה"ז גיטך ע"מ שלא אבא למדינה זו עד ל' יום וכן כל כיוצא בזה עכ"ל ואיני יודע מאי קמ"ל הלא כבר ביאר דיני תנאים בהלכות אישות וכן בפ"ח מגירושין כתב שצריך כל דיני תנאי ומה לי תנאי שהתנה אם תתן לי מאתים זוז או אם לא באתי מכאן ועד ל' יום וכן מה שכתב בעל מנת וכוונתו שבזה א"צ לדיני תנאי ג"כ כבר ביאר זה בה' אישות פ"ו דין י"ז ע"ש:

9. He further wrote: One who wishes to divorce on a condition, and the matter of his condition is that the divorce will not take effect until a certain time, should express this matter in the language of a condition and make the condition dependent on his coming at a fixed time or on his going. How so? For example, if he says to her, "If I do not come from now until thirty days, this is a get (divorce document), but if I come within thirty days, it will not be a get," and he gives her the get. Or he says to her, "This is your get on the condition that I do not come to this city for thirty days," and similarly, for any such case. And I do not know what he meant to teach us, for the laws of conditions have already been explained in the laws of marriage, and also in chapter 8 of the laws of divorce, it is written that all the laws of conditions are required. What difference does it make whether the condition is "if you give me two hundred zuz" or "if I do not come from now until thirty days"? And what he wrote "on the condition," and his intention that in this case, there is no need for the laws of conditions, has also already been explained in the laws of marriage, chapter 6, law 17. See there.

י. ולכן נ"ל ברור דהרמב"ם ז"ל ס"ל דתנאי גט חלוק מדיני תנאים שבקדושין ומכירה ומתנה והטעם דעניין תנאי הוא שייך בדבר שיש לשני הצדדים דעה בזה כמו בקדושין שכשם שהאיש אינו מקדש אלא ברצונו כמו כן האשה אינה מתקדשת אלא לרצונה וכן במכר בעינן רצון הלוקח ורצון המוכר וכן במתנה בעינן דעת הנותן ודעת המקבל שהרי אינו יכול לכופו לקבל מתנה וכן בכל העניינים שבעולם וממילא דכשיש שני צדדים שצריכים להתרצות ואינם מתרצים אלא על תנאי כך וכך אבל בגט שאין להאשה שום דעה כלל והכל תלוי בו אם רוצה לגרש מגרשה אף שהיא אינה מתרצית דכן הוא מדין התורה ולכן מצינו לרבותינו חכמי המשנה והגמ' שבקדושין ביארו התנאי מממון על שני אופנים הרי את מקודשת לי ע"מ שאתן לך מאתים זוז (קדושין ס'.) על מנת שאדבר עליך לשלטון (שם ס"ג.) ע"מ שאעשה עמך כפועל (שם) וכן יש תנאים שעליה (שם נ'.) ובגט לא מצינו רק תנאי שעליה ע"מ שתתני לי מאתים זוז (ע"ד.) ע"מ שתשמשי את אבא ע"מ שתניקי את בני (ע"ה:) ולא מצינו תנאי שהוא יתן מעות והדבר פשוט דבקדושין אין רצונה להתקדש לו על אופן אחר אבל בגט למה צריך ליתן לה מעות הרי מתגרשת בע"כ ולהיפך ע"מ שהיא תתן לו מעות שייך כגון שמבקשת ממנו גט ואומר איני מתרצה רק באופן כך וכך:

10. Therefore, it is clear to me that the Rambam of blessed memory holds that the conditions of a get (divorce document) are different from the conditions in betrothal, sale, and gift. The reason is that the concept of a condition applies in matters where both parties have a say, such as in betrothal, where just as the man only betroths with his consent, so too the woman only becomes betrothed with her consent. Similarly, in a sale, the consent of both the buyer and the seller is required, and in a gift, the intent of both the giver and the receiver is necessary, since one cannot force someone to accept a gift. This applies to all matters in the world, and consequently, when there are two parties who need to agree and they only agree on certain conditions, it makes sense. However, in the case of a get, the woman has no say at all, and everything depends on

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the husband's will; if he wants to divorce her, he divorces her even if she does not consent, as this is the Torah law. Therefore, we find that our sages of the Mishnah and the Gemara have clarified conditions in betrothal involving money in two ways: "Behold, you are betrothed to me on the condition that I give you two hundred zuz" (Kiddushin 60a), "on the condition that I speak to the ruler on your behalf" (Kiddushin 63a), "on the condition that I work for you as a laborer" (Kiddushin 63a), and there are conditions that depend on her (Kiddushin 50a). However, in a get, we only find conditions that depend on her: "on the condition that you give me two hundred zuz" (Gittin 74a), "on the condition that you serve my father," "on the condition that you nurse my son" (Gittin 75a). We do not find a condition where he gives money, and it is clear that in betrothal, she does not want to be betrothed to him in any other manner. But in the case of a get, why would he need to give her money? She is divorced against her will, and on the contrary, conditions where she gives him money make sense, such as if she requests a get and he says he only agrees on certain conditions.

יא. אמנם גם זה מן התימה ולמה צריך ליתן לה עתה גט ולהתנות לא יתן לה הגט עד שתתן לו המעות ואז יגרשנה ובשלמא בקדושין כל אחד מוכרח לזה שחושש פן אח"כ יתחרט צד השני ומתקשרים מעתה באופן כך וכך אבל בגט למה צריך לתנאי הלא בכל עת שירצה יגרשנה וכשתתן לו יגרשנה אז אך זה אפשר שרצונו לגרשה כשתתן לו מעות וחושש שכשיהיו לה המעות לא יזדמן לפניו סופר ועדים ולכן כותב לה הגט מעתה אבל גם בכה"ג מי מכריחו לתנאי יתן לה הגט ויאמר לה ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד לאחר שתתן לי מעות כך וכך ומי מכריחו לתנאי:

11. However, this too is perplexing. Why must he give her a get (divorce document) now and stipulate that the get should not be effective until she gives him the money? Instead, let him not give her the get until she gives him the money, and then he shall divorce her. In the case of betrothal, it is understandable that each party is compelled to act out of concern that the other might later regret it, so they bind themselves in a specific manner from the outset. But in the case of a get, why is a condition necessary? At any time he wishes, he can divorce her, and when she gives him the money, he can divorce her then. Perhaps it is possible that he wishes to divorce her when she gives him the money but is concerned that when she has the money, a scribe and witnesses might not be available. Therefore, he writes the get now. But even in such a case, who compels him to make a condition? He can give her the get and say, "This is your get, but you will not be divorced by it until after you give me such and such amount of money." Who compels him to make a condition?

יב. ובוודאי האמת כן הוא וזהו שביאר הרמב"ם בפ"ח דין ד' שתלה הגירושין במעשה שא"ל ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז שהבאנו בסעיף ו' ואין לו לחשוש שמא תחזור בה והלא אין תלוי כלל ברצונה:

12. And certainly the truth is so, and this is what the Rambam clarified in Chapter 8, Law 4, that the divorce is contingent upon an action, as he said, "This is your get (divorce document), but you will not be divorced by it until you give me two hundred zuz," which we brought in Section 6. And there is no need to worry that she might retract, for it is not dependent on her will at all.

יג. והנה אם זה האיש לא עשה כן ונתן לה גט בלשון תנאי אם תתני לי מאתים זוז והוא לא הוצרך לזה ש"מ דכוונתו כן הוא שהוא מיתרצה לעשות רצונה שיתחיל הגט מזמן הנתינה ולא יגמור עד אחר קבלת המעות ונ"מ אם תנשא לאחר קודם קיום התנאי לא תתחשב כא"א שנשאת אלא מקיימת התנאי וישבת תחתיו אך מדלא אמר מעכשיו אמרינן ששייר לעצמו כח זה לבטל התנאי או להוסיף עליו או להתנות תנאי אחר או לבטל כל הגט ושיהיה הגט בשלימות עד קיום התנאי ואע"פ שאינו ברשותה שהרי הגיע לידה בתורת גירושין וטעמו של דבר דכיון דאנו צריכין לתת לה איזה תוקף מפני התנאי שעשה שלא היה צריך לזה אין לנו ליתן לה רק תוקף אחד עיקרי שלא תתחשב כא"א מעתה שזהו עיקר רצונה דלזה נותנת לו מעות או איזה תנאי אחר שמתנה עמה כמו לשמש את אביו או להניק בנו וכיוצא בזה ולכן אם נשאת לא תצא וממילא שא"צ הגט להיות תחת ידה אבל שארי כחות כמו שלא יהיה ביכולתו לבטל הגט או להחליף התנאי או לבטלו או להוסיף מנלן שלא שייר לעצמו ובוודאי שייר לעצמו וממילא דצריך הגט להיות בשלימות עד קיום התנאי:

13. And behold, if this man did not do so and gave her a get (divorce document) with a conditional clause, saying "if you give me two hundred zuz," and he did not need to do so, it indicates that his intention was to agree to her desire that the get should begin from the time of giving and not be completed until after the receipt of the money. Therefore, if she marries another before the condition is fulfilled, she is not considered a married woman who married unlawfully, but rather she fulfills the condition and remains with him. However, since he did not say "from now," we say that he reserved for himself the power to annul the condition, or to add to it, or to condition another condition, or to annul the entire get. The get is considered complete only after the condition is fulfilled. Even though it is not in her possession, since it reached her as a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

divorce document, the reasoning is that since we need to give her some legal standing due to the condition he made, which he did not need to do, we give her only one primary legal standing: that she is not considered a married woman from now, as this is her main desire—that she should give him money or some other condition he stipulates with her, like serving his father or nursing his son and similar conditions. Therefore, if she married, she does not need to leave [the second husband], and it follows that the get does not need to be in her possession. However, other powers, such as not being able to annul the get or change the condition or annul it or add to it, where do we derive that he did not reserve for himself? Certainly, he reserved for himself, and it follows that the get needs to be complete until the condition is fulfilled.

יד. ואם זה האיש הוסיף בהתנאי לטובתה עוד דבר שלא היה צריך לזה כמו אם אמר מעכשיו או מהיום או על מנת שדינו כמעכשיו מסתמא גמר בלבו לגרשה מעתה גירושין גמורין ומסתמא בטוח הוא שתקיים התנאי דאל"כ לא היה אומר מעכשיו ונתן לה כל הכחות ולכן אינו יכול לבטל הגט ולא להוסיף על התנאי או לבטלו או להחליפו על תנאי אחר דהגט נגמר וא"צ להיות הגט בשלימות עד קיום התנאי וביכולתה להנשא לאחר דאין ספק שתקיים התנאי דאל"כ לא היה אומר מעכשיו ומיירי שיש בידה לקיים התנאי דאל"כ לא היה אומר מעכשיו והנה בתנאי דמעכשיו או ע"מ בכל התנאים כן הוא כמ"ש בסי' ל"ח לעניין קדושין אלא שבגט י"א דגם במעכשיו יכול לבטלו ורבינו הרמ"א הביא דעה זו בסוף סעיף ב' ע"ש והטעם דס"ל דכיון דעיקר בעל דעה בגט הוא הבעל לא מהני גם תנאי דמעכשיו שלא יהיה ביכולתו לחזור בו וכמה ראשונים ס"ל כן (ע' בהגר"א סקי"ז) והרמב"ן והרשב"א והמ"מ ס"ל בזה כהרמב"ם (שם) דאין לגרע תנאי גט מתנאי דקדושין ולפי מ"ש בדעת הרמב"ם אדרבא תנאי גט עדיף משארי תנאים מדלא היה צריך לזה ועשה ש"מ שנתן לה יפוי כחות כמו שבארנו:

14. And if this man added to the condition for her benefit something that was not necessary, such as if he said "from now" or "from today" or "on the condition" which has the same status as "from now," it is presumed that he fully intended to divorce her from now as a complete divorce and presumably he is confident that she will fulfill the condition. Otherwise, he would not have said "from now" and given her all the powers. Therefore, he cannot annul the get (divorce document), nor add to the condition, nor annul it, nor exchange it for another condition, as the get is finalized and there is no need for the get to be complete until the condition is fulfilled. And she is able to marry another because there is no doubt that she will fulfill the condition; otherwise, he would not have said "from now." And it refers to a situation where she has the ability to fulfill the condition; otherwise, he would not have said "from now." And behold, in the condition of "from now" or "on the condition," in all conditions, it is as it is written in Siman 38 regarding betrothal, except that with a get, there are those who say that even with "from now," he can annul it. And our teacher, the Rema, brings this opinion at the end of section 2. And the reason is that they hold that since the main party with decision-making power in a get is the husband, even a condition of "from now" does not prevent him from retracting it. And several early authorities hold this view (see the Gra, sub-paragraph 17). And the Ramban, Rashba, and Maggid Mishneh hold in this matter like the Rambam (there) that the condition of a get should not be inferior to the condition of betrothal. And according to what is written in the view of the Rambam, on the contrary, the condition of a get is preferable to other conditions since it was not necessary and he made it, showing that he gave her additional powers, as we have explained.

טו. ולפ"ז אם מגרשה לאחר זמן קבוע כגון שא"ל ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום או שתולה במעשה כמו שאומר לה ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד שתתן לי מאתים זוז אין כאן עניין תנאי כלל ואין שום התחלה לגט זה עד שיעברו הל' יום או עד שתתן המאתים זוז ולכן צריך להיות הגט ברשותה בכלות הל' יום או בעת נתינת המאתים זוז וזהו שביאר בפ"ט יבואר שם ההפרש בין תנאי לזה שקבע זמן או תלה במעשה כמו שבארנו וזה שפסק בצידי רה"ר אינו כרה"ר יתבאר בסי' קמ"ו בס"ד:

15. According to this, if he divorces her after a set time, such as saying, "This is your get (divorce document), but you will not be divorced with it until after 30 days," or if he makes it contingent upon an action, like saying to her, "This is your get, but you will not be divorced with it until you give me 200 zuz," there is no matter of a condition here at all. There is no beginning to this get until the 30 days pass or until she gives the 200 zuz. Therefore, the get needs to be in her possession at the completion of the 30 days or at the time she gives the 200 zuz. This is what is explained in Chapter 9, where the difference between a condition and setting a time or making it contingent upon an action is clarified as we have explained. The ruling regarding the sides of the public domain, which is not like the public domain, will be clarified in Siman 146 with the help of Heaven.

טז. וכיון שגט שתלה במעשה אין שום התחלה עדיין להגט לפיכך יפה כתב הרמב"ם כשנתן הגט ואמר לה אם לא תתני לי מאתים זוז אין את מגורשת אין זה גט כלל ור"ל אפילו אם תתן לו המאתים זוז ואע"ג דאמירת ה"ז גיטך אינו מעכב כשעסוקין באותו עניין זהו כשמוסר לה עתה לשם גט אבל בתלה במעשה אין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זה רק כפקדון בידה וא"כ מעולם לא בא לידה בתורת גט ואף כשתתן לו המעות הלא אז לא דיבר כלום וגם מקודם לא הזכיר ה"ז גיטך ונמצא שלא גירשה ואף אם נאמר מכלל לאו אתה שומע הן זהו אם היה מוסר לה לשם גט משא"כ כשמוסר בתורת פקדון (וזהו כוונת הה"מ שהבאנו בסעיף ח'):

16. And since a get (bill of divorce) that is contingent on an action has no beginning as a get, therefore Maimonides wrote correctly that if he gave the get and said to her, "If you do not give me two hundred zuz, you are not divorced," this is not a get at all. And this means even if she gives him the two hundred zuz. And although the statement "This is your get" is not an absolute requirement when they are engaged in that matter, that applies when he gives it to her now as a get. But if it is contingent on an action, it is only like a deposit in her hand. Therefore, it never comes into her hand as a get. And even when she gives him the money, he did not say anything at that time, and earlier he did not mention "This is your get," so it turns out he did not divorce her. And even if we say that from a negative you understand a positive, that applies if he gave it to her as a get, which is not the case when he gives it as a deposit. (And this is the intention of the Maggid Mishneh that we brought in paragraph 8).

יז. וזה שכתב הרוצה לגרש על תנאי שהבאנו בסעיף ט' נ"ל דכוונה אחרת לוטה בזה דהנה לפי מה שביארנו משונה תנאי גט מתנאי דעלמא דבגט גם בתנאי דאם מתחיל הגט מהנתינה ולא מקיום התנאי דמהאי טעמא אם נשאת לא תצא כמו שבארנו וזה אינו אלא בתנאי שעליה לעשות כמו שתתן לו מעות או תניק את בנו וכיוצא בזה מטעם שבארנו שכיון שא"צ דעתה למה היה לו להתנות כמו שבארנו ונמצא דזה לא שייך רק בתנאי שעליה לעשות אבל בתנאי שמתנה על עצמו שבאמת א"צ תנאי לזה רק רצונו להתנות דרך תנאי כמו שרצונו שתתגרש לאחר ל' יום וברצונו לעשות זה דרך תנאי אם באתי אם לא באתי וכיוצא בזה בוודאי תנאי זה דינו ככל תנאי דעלמא שאם התנה בלשון אם אין הגט חל מקודם כלל ואם נשאת תצא ובתנאי דמעכשיו או ע"מ חל הגט מיד ואין אומרים כיון שתנאי זה משונה דינו מתנאי שעליה לעשות שוב אין חילוק בין אם לע"מ וגם בעל מנת לא יחול מקודם קמ"ל דאינו כן:

17. And this that is written about one who wishes to divorce on a condition, which we brought in section 9, it seems to me that there is a different intention hidden here. For behold, according to what we have explained, the condition of a get (divorce document) is different from other conditions in general. In a get, even with a condition, the get begins from the time of giving it and not from the fulfillment of the condition. For this reason, if she remarries, she does not have to leave, as we have explained. This applies only to a condition that she has to fulfill, such as giving him money or nursing his son, and similar cases, for the reason we have explained, that since her consent is not needed, why would he need to make a condition, as we have explained. Hence, this applies only to a condition that she has to fulfill. However, for a condition that he stipulates upon himself, in truth there is no need for a condition, only his desire to stipulate it as a condition, like his desire to divorce after thirty days, and his desire to make it conditional upon whether he comes or does not come, and similar cases, surely this condition is treated like any other condition. If he stipulated in the language of "if," the get does not take effect at all beforehand, and if she remarries, she must leave. In the condition of "from now" or "on the condition," the get takes effect immediately. We do not say that since this condition is different it should follow the rule of a condition that she must fulfill. Again, there is no difference between "if" and "on the condition," and "on the condition" does not take effect beforehand. This teaches us that it is not so.

יח. וזהו שכתב הרוצה לגרש על תנאי ויהיה עניין תנאו שלא תתגרש עד זמן פלוני (כלומר שבזה הרי א"צ לתנאי כלל אלא שרצונו בכך) ה"ז מוציא עניין זה בלשון תנאי וכו' ור"ל שכיון שעכ"פ מוציא עניין זה בלשון תנאי צריך כל דיני תנאי הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה ותנאי כפול ובעל מנת א"צ לכל דיני תנאי ותנאי זה יש לו כשארי תנאים שבקדושין ומקח וממכר וכן כל כיוצא בזה כמו בתנאי דאם מתי ואם לא מתי דזה שחלקנו תנאי גיטין מתנאי דעלמא אינו אלא בתנאי שעליה לעשות כמ"ש (כנלע"ד) וגם אפשר לומר דכוונתו כיון שתנאי זה הוא לקביעת זמן הגם שהוא בלשון תנאי וצריך דיני תנאי מ"מ בזה גם בע"מ אין דינו כמעכשיו וצ"ע ונראה כפי' הראשון שבכל הדינים דומה לכל התנאים:

18. And this is what is written: One who wishes to divorce on a condition, and the matter of his condition is that she will not be divorced until a certain time (meaning that in this case, there is no need for a condition at all, but he desires it so), he expresses this matter in the language of a condition, etc. This means that since he expresses this matter in the language of a condition, it necessitates all the laws of conditions: the positive must precede the negative, the condition must precede the action, the condition must be doubled, and "on the condition" does not require all the laws of conditions. This condition is like other conditions in matters of betrothal, purchase and sale, and the like, such as the condition "if I die" or "if I do not die". This distinction we made between conditions of divorce and other conditions only applies to a condition where she must perform an action as stated (as it appears to me). It is also possible to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

say that his intention is that since this condition is for setting a time, even though it is in the language of a condition and requires the laws of a condition, in this case, even "on the condition" is not like "from now", and this requires further investigation. It appears according to the first interpretation that in all matters it is similar to all conditions.

יט. ויש ראיה להרמב"ם דבתנאי דאם תתן לי מאתים זוז כשנשאת לא תצא מסוגיית הש"ס (ע"ד.) דפליגי אמוראי בע"מ אי הוה כמעכשיו או לא בין בגיטין בין בקדושין ובקדושין אומר הנ"מ לעניין כשפשטה ידה וקבלה קדושין מאחר ובגיטין אומר הנ"מ לעניין שנתקרע הגט ע"ש ומדלא קאמר גם בגיטין נ"מ אם קבלה קדושין מאחר ש"מ דבגט גם באם תפסי קדושין (ע' תוס' דהו"מ לומר נ"מ זו ודוחק ובקדושין ס'. כתבו תירוץ אחר דגם לר"י צריכה גט מספק ע"ש וצ"ע דאכתי נ"מ בין קדושי וודאי לקדושי ספק כמ"ש מהרש"א בגיטין שם בכוונת התוס' ודו"ק):

19. And there is proof for the Rambam that with a condition of "if you give me two hundred zuz when you marry, you shall not go out" from the Talmudic discussion (74a) where the Amoraim disagree whether a condition is as if it is now or not, both in divorce and in betrothal. In betrothal, it is said that this applies to extending her hand and accepting betrothal from another. And in divorce, it is said that this applies to the tearing of the divorce document there. And from the fact that it does not say also in divorce that it applies if she accepted betrothal from another, it is inferred that in divorce, even if she held betrothal (see Tosafot who say that it could have said this difference, but it is forced, and in betrothal 60, they wrote another answer that also according to Rabbi Yehuda, she needs a divorce out of doubt, and it needs examining, as there is still a difference between definite betrothal and doubtful betrothal as the Maharsha wrote in Gittin there in the intention of Tosafot, and examine it well).

כ. וזה שפסק דבמעכשיו תנשא לכתחלה הגם ששנינו שם בתנאי דעל מנת דלאחר לא תנשא עד שתתן מ"מ הרמב"ם דחאה לה מהלכה דבריש פ' המגרש מבואר שם להדיא לכולהו תנאי דבע"מ מותרת לינשא מיד (וכ"כ הה"מ בפ"ח דין א' ע"ש) וגם אפשר לומר דהברייתא מיירי כשאין לה מעות דוודאי חוששין שמא לא תוכל לקיים תנאה:

20. And regarding what was ruled that in the case of "from now" she may marry from the outset, even though it was taught there as a condition that "on the condition that after" she should not marry until she gives, nevertheless, the Rambam rejected this from the halacha. For at the beginning of Chapter "HaMegarash" it is explicitly explained there that in all conditions of "on the condition that" she is permitted to marry immediately (and so wrote the Magid Mishneh in Chapter 8, Law 1, see there). And it is also possible to say that the baraita deals with a case where she does not have money, for certainly we are concerned that perhaps she will not be able to fulfill her condition.

כא. וכל זה הוא דעת הרמב"ם ז"ל וגם הראב"ד לא השיג עליו וגם הטור הביא דבריו אבל רוב רבותינו חולקים בזה וס"ל דגם בגט בתנאי דאם אם נשאת תצא וכן במעכשיו לא תנשא לכתחלה ויש להחמיר למעשה כשני הדעות ובש"ע נראה שתפסו דעת החולקים לעיקר:

21. All of this is the opinion of the Rambam, of blessed memory, and the Raavad did not disagree with him. The Tur also brought his words, but most of our rabbis disagree with this and hold that even in the case of a conditional get, if she gets married, she must leave. Similarly, in the case of "from now," she should not marry initially. It is proper to be stringent in practice according to both opinions, and it appears that the Shulchan Aruch has adopted the opinion of those who disagree as fundamental.

כב. כתב הטור המגרש על תנאי ה"ז כשאר כל מעשה שנעשה על תנאי שאין המעשה מתקיים אא"כ יתקיים התנאי ואם לא יתקיים התנאי אין כאן גט כלל ואפילו אם הוא כהן מותרת לו ובלבד שיהא כהלכתו שיהא כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללאו ותנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר ושיוכל להתקיים המעשה ע"י שליח ושיהיה בדבר שתוכל לעשותו כדפי' בהלכות קדושין אבל אם לא נעשה כהלכתו התנאי בטל והמעשה קיים עכ"ל וכבר בארנו משפטי התנאים בסי' ל"ח וגם נתבאר שם בסעיף מ"ו שיש מראשונים דס"ל דרק לחומרא בעינן משפטי כל התנאים ולא לקולא ולכן בוודאי יש לילך בכל אופן לחומרא וכמ"ש רבינו הב"י שם בסעיף ד' (וכ"כ שם החמ"ח סק"ד ועי' שם סק"ו) אבל במה שכתב דבלא נתקיים התנאי אפילו הוא כהן מותרת לו אין חולק בזה ומשנה מפורשת היא (פ"א.) שלא נפסלה מן הכהונה כשלא נתקיים התנאי ואפילו בתנאי דמעכשיו וכן הוא בשכ"מ כהן כשמגרשה ולא מת דמותרת לו:

22. The Tur writes that a divorce given on a condition is like any other act done on a condition: the act is not valid unless the condition is fulfilled. If the condition is not fulfilled, there is no divorce at all, and even if he is a Kohen, she is permitted to him. However, this is only if the condition is made in accordance with the proper halachic procedure, which requires that the condition be doubled, the condition precedes the act, the affirmative precedes the negative, the condition and the act concern different

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matters, the act can be carried out through an agent, and it is something she can do, as explained in the laws of betrothal. If the condition is not made according to these rules, the condition is nullified and the act remains valid. We have already explained the rules of conditions in Siman 38, and it is also explained there in section 46 that some of the early authorities hold that these rules are only required stringently and not leniently. Therefore, one should definitely follow the stringent opinion, as our teacher the Beit Yosef wrote there in section 4 (and the Chavat Yair agreed in section 4, and see there section 6). However, regarding the statement that if the condition is not fulfilled, even if he is a Kohen she is permitted to him, there is no disagreement. This is explicitly stated in the Mishnah (Gittin 81a) that she is not disqualified from marrying a Kohen if the condition is not fulfilled, even if the condition was "from now." This also applies to a Kohen who is on his deathbed and divorces his wife but does not die; she is still permitted to him.

כג. דעת הרמב"ם בפ"ז מאישות דבתנאי דמעכשיו וכן בעל מנת שהוא כמעכשיו א"צ לתנאי כפול ולא להקדים התנאי למעשה אבל צריך בדבר שאפשר לקיימו וכן הוא דעת הרי"ף (פ"ז) וזהו דעת רב האי גאון והראב"ד ז"ל אבל הרא"ש ז"ל כתב (שם) שגם במעכשיו וכ"ש בע"מ צריך כל דיני תנאי וזהו דעת ר"ת והר"י בעל התוס' (ע"ה.) והרמב"ן והרשב"א ז"ל נסתפקו בזה וממילא דלדינא יש להחמיר וכן המנהג פשוט שגם בתנאי דמעכשיו נוהגין בכל דיני תנאי כמו בתנאי דשכ"מ שמגרשה מהיום אם ימות ופשוט דכיון דפלוגתא דרבוותא היא יש לילך בכל הצדדין לחומרא (עב"י) וכן בעל מנת יש אומרים שאין דינו כמעכשיו כמ"ש בסי' ל"ח:

23. The opinion of the Rambam in Chapter 7 of Ishut is that in a condition of "from now" (me'achshav) and similarly "on the condition that" (al menat) which is like "from now," there is no need for a double condition, nor to precede the condition to the action. However, it must be something that can be fulfilled. This is also the opinion of the Rif (Chapter 7), and this is the opinion of Rav Hai Gaon and the Raavad of blessed memory. But the Rosh of blessed memory wrote (there) that even in "from now," and certainly in "on the condition that," all the laws of conditions are necessary. This is also the opinion of Rabbeinu Tam and the Ri, the author of Tosafot (Avodah Zarah 75a). The Ramban and the Rashba of blessed memory were uncertain about this, and consequently, the ruling is to be stringent. The simple custom is that even in the condition of "from now," all the laws of conditions are practiced, just as in the condition of "a dying man who divorces from today if he dies." It is clear that because it is a dispute among the authorities, one should be stringent in all aspects. Similarly, regarding "on the condition that," some say that its law is not like "from now," as written in Siman 38.

כד. עוד כתב הטור דלכשיתקיים התנאי מתקיים הגט למפרע משעת נתינה לפיכך מת הבעל או נשרף הגט או נאבד קודם קיום התנאי הוי גט בד"א שאומר מעכשיו או ע"מ דהוה כמעכשיו כיצד אמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי ר' זוז לאחר ל' יום חל הגט מיד ולכשתתן לו תהיה מגורשת למפרע אפילו אם נשרף הגט ומ"מ לאחר לא תנשא עד שתתן ואם נשאת כתב הרמ"ה שיוציא עד שיתקיים התנאי ואם קיימה התנאי יקיים והרמב"ם כתב שיכולה לינשא מיד ולא חיישינן שמא לא תתן כיון שהיה התנאי במעכשיו או בע"מ ולא נהירא דבהדיא קתני בברייתא ולאחר לא תנשא עד שתתן עכ"ל:

24. The Tur also wrote that when the condition is fulfilled, the get (divorce document) is retroactively valid from the time of its delivery. Therefore, if the husband dies or the get is burned or lost before the condition is fulfilled, it is still considered a valid get. This applies in a case where he says "from now" or "on condition," which is equivalent to "from now." How so? If he said to her, "This is your get on the condition that you give me two hundred zuz after thirty days," the get is valid immediately, and when she gives it to him, she is retroactively divorced, even if the get is burned. However, she may not marry another person until she gives it. If she marries, the Ramah wrote that he must divorce her until the condition is fulfilled, and if she fulfills the condition, he can remain married. The Rambam wrote that she can marry immediately and we are not concerned that she might not give it, since the condition was "from now" or "on condition." But this does not seem correct, for it is explicitly stated in a Baraita that she may not marry another until she gives it. End of quote.

כה. והנה זה שכתב דע"מ הוי כמעכשיו זהו דעת הרמב"ם ג"כ ורוב הפוסקים מיהו י"א דע"מ לא הוי כמעכשיו וכבר בארנו בזה בסי' ל"ח ורבינו הב"י ברוב המקומות לא חשש לסברא זו אך בסי' קמ"ד סעיף ד' לעניין ע"מ שתצא חמה מנרתיקה (עב"ש שם סק"ז) ואפשר דרק בתנאי הנעשה מאליו כמו שתצא חמה מנרתיקה שאין התנאי על האדם לעשות בזה חייש לדעה זו מפני שבזה לא שייך כל כך לשון אם דהא וודאי תצא לכן אומר בלשון על מנת כלומר ע"מ כן אני נותן לך הגט לזמן שתצא חמה מנרתיקה מיהו רבינו הרמ"א בסי' זה סעיף ב' חשש לדעה זו בכל מקום והולכין לחומרא בכל עניין:

25. And behold, what is written that "on condition" (al menat) is like "from now" (me'achshav) is also the opinion of the Rambam and most of the poskim (decisors of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Jewish law). However, there are those who say that "on condition" is not like "from now," and we have already explained this in Siman 38. Our master, the Beit Yosef, in most places, did not concern himself with this opinion; however, in Siman 144, Section 4, regarding the condition "that the sun shall come out of its sheath" (see the Ba'er Heitev there, subsection 7), it is possible that only in a condition that happens by itself, such as the sun coming out of its sheath, where the condition does not depend on a person's action, he was concerned with this opinion because in such a case, the language of "if" does not apply so much, as it is certain that the sun will come out. Therefore, he uses the language "on condition" (al menat), meaning, "on this condition, I am giving you the get (divorce document) at the time the sun comes out of its sheath." However, our master, the Rema, in this Siman, Section 2, was concerned with this opinion in all cases, and we follow the stringent approach in every matter.

כו. וזה שכתב בשם הרמ"ה שיוציאנה עד שתקיים התנאי אין הכוונה להוציאה בגט אלא הפרשה בעלמא (בד"ה) וכמ"ש בש"ע סעיף ב' וז"ל יפרוש ממנה עד שיתקיים התנאי ע"ש ומ"ש בשם הרמב"ם כבר כתבנו ליישב דבריו בסעיף ב' וי"א דתנאי שבידה לקיים והוא בשב ואל תעשה רשאה להנשא מיד דלא חיישינן שתעבור בפועל אבל תנאי שאין בידה אף שהוא בשב וא"ת או תנאי שהיא בקום עשה אע"פ שהוא בידה אסורה להנשא עד שתקיים התנאי (ר"ן פ"ז) ובש"ע הסכים לדעה זו וכן עיקר והנה לא הזכיר הטור בכאן אם יכול לבטל התנאי במעכשיו אמנם בסוף הסי' כתב לשון הרמב"ם בפ"ח שהבאנו והסכים לכל דבריו ורק במה שמתיר במעכשיו להנשא השיג עליו ונראה שמסכים ג"כ לדעת הרמב"ם דבמעכשיו אינו יכול לבטל התנאי ובאם יכול לבטל כמו שבארנו וכן סתמו בש"ע סעיף ב' וי"א דגם במעכשיו יכול לבטל ויש להחמיר:

26. And what is written in the name of the Ra'avad that he should separate from her until the condition is fulfilled, the intention is not to divorce her with a get (bill of divorce) but rather mere separation. And as it is written in the Shulchan Aruch, section 2, and these are his words: "He should separate from her until the condition is fulfilled." And what is written in the name of the Rambam, we have already explained to reconcile his words in section 2. And some say that if the condition is within her power to fulfill and it is a passive condition, she is allowed to marry immediately because we do not worry that she will actively transgress it. But a condition that is not within her power, even if it is passive, or a condition that is active, even if it is within her power, she is forbidden to marry until the condition is fulfilled (Ran, chapter 7). In the Shulchan Aruch, this opinion is agreed upon, and this is the primary ruling. The Tur did not mention here whether he can nullify the condition with "from now," but at the end of the section, he wrote the language of the Rambam in chapter 8 that we brought, and he agreed with all his words, except regarding what permits "from now" to marry, he disputed him. And it seems that he also agrees with the Rambam that with "from now" he cannot nullify the condition. And if he can nullify it as we explained, and so it is concluded in Shulchan Aruch, section 2. And there are those who say that even with "from now" he can nullify, and it is proper to be stringent.

כז. עוד כתב הטור דאם לא אמר מעכשיו וע"מ אלא ה"ז גיטך אם תתן לי מאתים זוז לאחר ל' יום לא חל עד שעת נתינה ואם נקרע או נאבד קודם נתינה אינה מגורשת עכ"ל וכ"ש אם מת והנה לא הזכיר הטור איך ס"ל באם נשאת קודם קיום התנאי אם תצא כדעת רוב הפוסקים או לא תצא כדעת הרמב"ם ובסוף הסי' העתיק דברי הרמב"ם ולא חלק עליו בזה ע"ש ש"מ דס"ל כוותיה ולכן כתבנו בסעיף כ"א דהטור ס"ל כהרמב"ם אבל רבינו הב"י השמיט דברי הרמב"ם בסעיף ב' ואדרבה כתב דאם נשאת תצא וכן בסי' קמ"ח השמיט בכוונה הך דאם נשאת לא תצא (והב"ש סק"ב כתב דהב"י ס"ל כהרמב"ם וצ"ע ואינו כן וכ"כ הגר"א סק"ח ע"ש):

27. The Tur also wrote that if one did not say "from now" and "on condition," but rather said, "This is your bill of divorce if you give me two hundred zuz after thirty days," it does not take effect until the time of giving. If the bill of divorce was torn or lost before the giving, she is not divorced, end quote. And certainly if he died [before the giving]. Now, the Tur did not mention how he holds regarding if she married before the condition was fulfilled—whether she must leave [the second husband] according to the opinion of most authorities, or if she does not need to leave according to the opinion of the Rambam. At the end of the section, the Tur copied the words of the Rambam and did not disagree with him on this matter, implying that he holds like him. Therefore, we wrote in Section 21 that the Tur agrees with the Rambam. However, our teacher the Beit Yosef omitted the words of the Rambam in Section 2 and, on the contrary, wrote that if she married, she must leave. Likewise, in Section 148, he intentionally omitted the opinion that if she married, she does not need to leave (and the Beit Shmuel in sub-paragraph 2 wrote that the Beit Yosef holds like the Rambam, which is questionable and not so, and the Gra in sub-paragraph 8 also wrote similarly, see there).

כח. כתב רבינו הב"י בסוף סעיף ב' די"א דאפילו לא אמר מעכשיו ולא מהיום ולא ע"מ דינו כאומר מהיום

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

משום דזמנו של גט מוכיח עליו הלכך אזלינן בה לחומרא עכ"ל ורבינו הרמ"א כתב די"א דאפילו בתנאי דמעכשיו יכול לבטלו ויש להחמיר עכ"ל ביאור הדברים דר' יוסי ס"ל (ב"ב קל"ו.) דשטר מתנה שנכתב בו זמן הוה כמו שנכתב בו מהיום והכי קיי"ל כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' זכייה ומתנה והטור והש"ע בח"מ סי' רנ"ח ואיתא בש"ס גיטין (ע"ב.) דגם לעניין גט כן הוא והרמב"ם ז"ל לעניין גיטין לא פסק כן ותמהו עליו (ר"ן ספ"ז) אך טעמו משום דאמרינן דהתקין רב לכתוב בגט מן יומא דנן לאפוקי מר' יוסי (פ"ה:) ואמת שרש"י ז"ל כתב דזהו לשופרא בעלמא אבל לדינא קיי"ל כר"י וכ"כ כמה מהראשונים ויש שמסתפקים בזה (ערא"ש ספ"ז) וגם הטור בסי' קמ"ד מספקא ליה ע"ש וגם מדברי הרי"ף ז"ל בפ"ח דב"ב מבואר דמפני חומרא דגיטין לא קיי"ל כר"י ע"ש מבואר להדיא דרק לקולא לא פסקינן כוותיה ולא לחומרא (ר"ן שם) אבל הרמב"ם ס"ל דמתקנת רב נדחה זה מהלכה ולדינא בוודאי קיי"ל כרבינו הב"י דאזלינן בה לחומרא:

28. Our teacher, the Beit Yosef, wrote at the end of Section 2 that there is an opinion that even if one does not say "from now" or "from today" or "on the condition," it is considered as if he said "from today" because the date on the get (divorce document) proves it. Therefore, we are stringent in this matter. And our teacher, the Rema, wrote that there is an opinion that even with a condition of "from now," it can be nullified, and one should be stringent. The explanation of these matters is that Rabbi Yose holds (Bava Batra 136a) that a gift document that has a date is considered as if it says "from today," and this is the halacha, as the Rambam wrote at the end of the Laws of Acquisition and Gifts, and the Tur and the Shulchan Aruch in Choshen Mishpat, Siman 258. It is also stated in the Talmud in Gittin (72a) that this applies to a get as well. However, the Rambam did not rule this way regarding gittin, and there were those who wondered about his reasoning (Ran, end of Chapter 7). But his reasoning is because it is said that Rav established to write in the get "from this day" to exclude the opinion of Rabbi Yose (Gittin 85b). And indeed, Rashi wrote that this is merely for enhancement, but for the halacha, we follow Rabbi Yose. Several of the Rishonim wrote similarly, though some are uncertain about this (Arba'ah Turim, end of Chapter 7). The Tur in Siman 144 also has doubts about this. From the words of the Rif in Chapter 8 of Bava Batra, it is clear that due to the stringency of gittin, we do not rule according to Rabbi Yose. It is explicitly stated there that we do not rule leniently like him but not stringently either (Ran there). However, the Rambam holds that due to Rav's enactment, this opinion was dismissed from the law. For the halacha, we certainly follow our teacher, the Beit Yosef, that we are stringent in this matter.

כט. ולע"ד היה נראה לומר דהנה כבר בארנו בח"מ סי' קנ"ח סעיף ג' דזה דקיי"ל כן זהו כשהנותן צוה לכתוב הזמן וא"כ למה צוה לכתוב כיון שנותן המתנה לאחר מיתה היה לו לכתוב שיקנה לאחר מותו אלא וודאי דזהו כמהיום ולאחר מיתה שיקנה הגוף מהיום והפירות לאחר מיתה אבל כשהנותן לא צוה לכתוב הזמן והעדים מעצמם כתבו כן כדרך כותבי שטרות אין ראיה מהזמן דכוונתו מהיום ע"ש וטעמא דמסתבר הוא ולפ"ז גם בגט אין דין זה רק אם הבעל צוה לכתוב הזמן ואין זה מדרך העולם דבסתמא הסופר כותב בעצמו כפי תקנת חז"ל לכתוב זמן ובכה"ג וודאי דקיי"ל כרבנן וזה הוא שכתב הרי"ף בגיטין (פ"ז) והלכתא כרבנן וזהו בסתם גיטין ומ"ש בב"ב דלחומרא קיי"ל כן זהו כשצוה הבעל (ומה שהקשה הרי"ף בב"ב שם דרב אדרב ותירץ דמשום חומר ע"ש זהו משום דמשמע ליה דבכל עניין תיקן רב כן ומתורץ מה שהקשו עליו ולכן הרמב"ם דמיירי בסתם גיטין השמיט זה לגמרי ודו"ק):

29. In my humble opinion, it seems to me that we have already explained in Choshen Mishpat, section 158, paragraph 3, that this ruling, which we hold, applies when the giver instructed to write the date. If so, why did he instruct to write, since the giver of the gift is transferring it after death? He should have written that it should be acquired after his death. Rather, it is certain that this means that it is from today and after death, so that the body is acquired from today and the fruits after death. But when the giver did not instruct to write the date and the witnesses themselves wrote it, as is the manner of deed writers, there is no proof from the date that his intention was from today. See there, and the reasoning is logical. Accordingly, also in a bill of divorce, this law only applies if the husband instructed to write the date. It is not customary for the scribe to write on his own beyond the enactment of our sages to write the date. In such a case, we certainly hold like the Rabbis. This is what the Rif wrote in Gittin (chapter 7), and the halacha follows the Rabbis in standard bills of divorce. What is written in Bava Batra, that we hold strictly in this regard, applies when the husband instructed. (And regarding the Rif's question in Bava Batra, about Rav's contradiction, and his answer due to stringency, see there: this implies that Rav enacted this in all cases, and this answers the questions posed to him. Therefore, the Rambam, who deals with standard bills of divorce, omitted this entirely. Delve deeply into this matter.)

ל. ועוד דהטור כתב בח"מ שם בשם הרמ"ה דדווקא בנותן לאחר מותו גוף המתנה בזה אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו דלמה היה לו לכתוב זמן יכתוב דנותן לו לאחר מותו אבל במתנה לזמן כמו לאחר ל' יום בזה לא אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו דבהכרח לכתוב זמן כדי לידע מתי יכלו הל' יום וכן פסק שם רבינו הרמ"א וא"כ בגט דבע"כ א"א להיות הזמן לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה לא אמרינן זמנו של שטר מוכיח והש"ס בגיטין שם באמת מיירי לעניין אם גירש מהיום ולאחר מיתה ע"ש (וצ"ע על קושית

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הש"ך בח"מ שם סק"ב ע"ש) וכן משמע להדיא מדקדוק לשון הרמב"ם בסוף הל' זכייה דס"ל כהרמ"ה ע"ש ולכן השמיט זה ומיהו למעשה יש להחמיר ולומר דהוה ספיקא דדינא כפסק הטור וש"ע:

30. Furthermore, the Tur wrote in Choshen Mishpat there in the name of the Ramah that specifically when one gives a gift to take effect after his death, we say that the date on the document proves its validity. For why would he need to write the date? He should write that he is giving it to him after his death. But in the case of a gift set for a certain time, such as after 30 days, we do not say that the date on the document proves its validity, because it is necessary to write the date to know when the 30 days are up. And so our master the Rema ruled there. Consequently, regarding a get (divorce document), since it cannot take effect after death, as a get after death is not valid, we do not say that the date on the document proves its validity. And the Talmud in Gittin there indeed deals with the matter if one divorces from today and after his death, see there (and there is a question on the Shach's query in Choshen Mishpat there, subparagraph 2, see there). This is also clearly implied from the precise language of the Rambam at the end of the laws of Acquisition, who holds like the Ramah, see there. Therefore, he omitted this. However, in practice, one should be stringent and say that it is a doubtful legal matter, as ruled by the Tur and Shulchan Aruch.

לא. וזה שכתב רבינו הרמ"א די"א דאפילו בתנאי דמעכשיו יכול לבטלו ויש להחמיר עכ"ל משמע מדבריו דבכל ענייני תנאי דמעכשיו י"א דיכול לבטלו ולא נתברר לי מי המה החולקים דהן אמת דהטור כתב בס"ס זה בשם תשו' הרא"ש באחד שנתן גט במעכשיו אם לא יבא תוך שתי שנים שיכול לבטל התנאי ותנשא מיד וה"ה בכל תנאי אע"פ שהתנאי לטובתה וכ"כ העיטור ע"ש הלא הרא"ש ז"ל בירר דבריו בתשו' (כלל מ"ו) דדווקא בתנאי שלא היה לצערה ואדרבה לטובתה כמו תנאי זה שאם יבא תוך הזמן שישוב אליה יכול לבטל והגט חל למפרע אבל בתנאי שלצערה כמו ע"מ שתתן לי מאתים זוז אם בטלו אין בדבריו כלום שהרי נתן הגט ע"מ לצערה והרי לא ציערה ע"ש וכ"כ רבינו הב"י שם בספרו הגדול ע"ש וזה שכתב הטור אע"פ שהתנאי לטובתה ר"ל וכ"ש תנאי שאינה לטובתה ולא לצערה ואפשר דגם העיטור ס"ל כן דהא הטור משוה דעתו לדעת הרא"ש כמ"ש:

31. And this is what our master, the Rema, wrote: "There are those who say that even with a condition of 'from now,' it can be nullified, and one should be stringent." From his words, it seems that in all matters of conditions of 'from now,' there are those who say it can be nullified. I have not clarified who these dissenters are. It is true that the Tur wrote at the end of this section in the name of the responsa of the Rosh, regarding someone who gave a get (divorce) with the condition of 'from now' if he does not come within two years, that he can nullify the condition and she can remarry immediately. And the same applies to any condition, even if the condition is for her benefit. And so too wrote the Itur, see there. However, the Rosh clearly explained his words in his responsa (Klal 46) that it is specifically in a condition that was not to her detriment, and on the contrary, for her benefit, like this condition that if he comes within the time, he returns to her, he can nullify it and the get is retroactively valid. But in a condition that is to her detriment, like "on the condition that you give me 200 zuz," if he nullifies it, his words are meaningless, for he gave the get on a condition to cause her distress, and he did not distress her, see there. And so too wrote our master, the Beit Yosef, in his great work, see there. And what the Tur wrote, "even if the condition is for her benefit," he means to say, and how much more so a condition that is neither for her benefit nor to her detriment. And it is possible that the Itur also holds this view, for the Tur aligns his opinion with that of the Rosh, as he wrote.

לב. והנה גם הראב"ד בפ"ט דין ט' כתב דבתנאי כל זמן שלא נתקיים התנאי יכול לבטלו עכ"ל וברור הוא דלא מיירי במעכשיו דאל"כ למה שתק ליה להרמב"ם בפ"ח דין א' שכתב דתנאי דמעכשיו אינו יכול לבטל וכללא הוא ביד הפוסקים דבכל מקום שהראב"ד ז"ל לא השיג עליו אודויי אודי ליה אלא וודאי דלא קאמר רק לעניין תנאי דלזמן כמבואר שם וגם בזה לא מיירי כלל בתנאי דמעכשיו:

32. And behold, the Ra'avad also wrote in Chapter 9, Law 9, that in the case of a condition, as long as the condition has not been fulfilled, it can be nullified. His words end there. And it is clear that he is not referring to a case of "from now," because if that were the case, why did Rambam remain silent in Chapter 8, Law 1, where he wrote that a condition of "from now" cannot be nullified? It is a rule among the decisors that in any place where the Ra'avad did not object to Rambam, he agreed with him. Therefore, it is certain that the Ra'avad only spoke concerning a condition set for a future time, as is explained there. And in this case, too, he is not referring at all to a condition of "from now."

לג. וכן הרמב"ן ז"ל דס"ל דגם בתנאי ע"מ שתתן לי מאתים זוז יכול לבטלו זהו כשגם היא מסכמת בביטולו ואז בטל הגט והוא בעצמו אינו יכול לבטל כמ"ש הר"ן ז"ל בשמו (בפ"ז) אבל שיהא ביכולתו לבטל התנאי ולקיים הגט בלא התנאי לא שמענו מדבריו והר"ן עצמו ס"ל דאפילו שניהם אין יכולין לבטל רק בתנאי שהוא להנאתה ע"ש ואדרבה המ"מ כתב שהרמב"ן והרשב"א הכריעו כהרמב"ם ע"ש ורק המרדכי כתב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(שם) וז"ל וצ"ע דאפשר לומר דע"מ ומעכשיו לא מהני אלא לאחר שנתקיים התנאי אבל קודם שנתקיים מצי לבטולי ויכול לחזור בו עכ"ל ושם מיירי גם בתנאי שתתן מאתים זוז ע"ש וגם המרדכי לא פסק להדיא כן אלא מסתפק בזה וכיון דרוב רבותינו לא ס"ל כן נראה כן עיקר לדינא ומ"מ כיון שיצא מפי רבינו הרמ"א להחמיר אין להקל רק במקום עיגון ושעת הדחק (ע' בהגר"א סקי"ז דמשמע מדבריו דהראב"ד והרא"ש ס"ל כן וצ"ע):

33. Similarly, the Ramban, of blessed memory, who holds that even in a condition of "on the condition that you give me two hundred zuz," it can be annulled only if she also agrees to its annulment. Then the get (divorce document) is nullified. But he himself cannot annul it, as the Ran, of blessed memory, writes in his name (in the seventh chapter). However, that he would have the ability to annul the condition and validate the get without the condition, we have not heard from his words. The Ran himself holds that even both of them cannot annul it, except in a condition that is for her benefit, as mentioned. On the contrary, the Maggid Mishneh writes that the Ramban and the Rashba ruled like the Rambam, as mentioned. Only the Mordechai writes (there) and states: "This requires further investigation, for it is possible to say that 'on the condition' and 'from now' does not help except after the condition is fulfilled, but before it is fulfilled, he can annul it and retract." And there it discusses also the condition of giving two hundred zuz, as mentioned. And even the Mordechai did not rule explicitly thus but remains uncertain about it. And since most of our rabbis do not hold this way, it seems this is the main ruling in practice. Nevertheless, since it has come from the mouth of our Rabbi, the Rema, to be stringent, one should not be lenient except in a case of a chained woman (agunah) and in pressing circumstances (see the Gra, note 17, where it appears from his words that the Raavad and the Rosh hold this way, and this requires further investigation).

לד. אמר לה ע"מ שתתני לי מאתים זוז מכאן ועד שלשים יום ומת בתוך השלשים יום קודם שנתנה לו אינה יכולה לקיים התנאי וליתן ליורשים דלי משמע לי דווקא ולא ליורשים (גמ' ע"ד. וכת"ק) ופסקו הטור והש"ע סעיף ג' דכיון דלי ולא ליורשיי בטלו הגירושין וחולצת או מתייבמת ומלשון הטור משמע דמיד שמת בטלו הגירושין והסברא כן הוא דהא א"א לקיימו אבל מלשון הש"ע שכתב כיון ששלמו השלשים יום ולא נתנה לו בטלו הגירושין משמע דקודם כלות השלשים יום עדיין לא נבטלו הגירושין אע"פ שא"א לקיימו וכן מתבאר מלשון הרמב"ם פ"ח סוף דין כ"א ע"ש והולך לשיטתו בפ"ט דין י"א באומר מעכשיו אם לא באתי עד י"ב חדש ומת בתוך יב"ח שאע"פ שא"א שיבא מ"מ כל זמן שלא עבר הזמן לא תנשא דבעינן שיבוטל התנאי בפועל ממש ולא בכח כל זמן שלא יצא לפועל (הה"מ) והטור הולך לשיטתו בסי' קמ"ד דזה שמחמרינן במעכשיו אם לא אבוא עד יב"ח ומת שתמתין עד כלות יב"ח זהו משום דגזרינן מת אטו לא מת אבל מעיקר הדין כיון שא"א להתקיים התנאי בטל הגט מיד ויכולה להתייבם (נ"ל):

34. He said to her, "On the condition that you give me two hundred zuz from now until thirty days," and he died within the thirty days before she gave it to him, she cannot fulfill the condition and give it to the heirs, as it implies "to me" specifically and not to the heirs (Gemara 74 and the first opinion). The Tur and Shulchan Aruch, Section 3, ruled that since it says "to me" and not "to my heirs," the divorce is nullified, and she must perform chalitzah or yibbum. From the language of the Tur, it seems that as soon as he dies, the divorce is nullified, and this reasoning is correct because it is impossible to fulfill the condition. However, from the language of the Shulchan Aruch, which states "since the thirty days have passed and she did not give it to him, the divorce is nullified," it implies that before the thirty days are completed, the divorce is not yet nullified, even though it is impossible to fulfill. This is also clarified from the language of the Rambam in Chapter 8, end of Halacha 21, where he follows his reasoning in Chapter 9, Halacha 11, saying "from now, if I do not come within twelve months," and he died within the twelve months, that even though it is impossible for him to come, nevertheless, as long as the time has not passed, she should not marry, because we require the condition to be nullified in actual reality and not potentially as long as it has not come to fruition (Maggid Mishneh). The Tur follows his reasoning in Section 144 that in the case where we are strict about "from now, if I do not come within twelve months," and he died, that she should wait until the twelve months are completed, this is because of a decree lest he might have died. But fundamentally, since it is impossible to fulfill the condition, the get is nullified immediately, and she can perform yibbum. (This appears to me.)

לה. עוד כתב הרמב"ם שם אמר לה זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן ומת קודם שתתן אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה עליה אלא שתתן לו ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן לפיכך אע"פ שאבד הגט או נקרע קודם שימות ה"ז לא תנשא לזר עד שתחלוץ עכ"ל וכ"כ בש"ע שם וגם זה הוא לשיטתו דאף שא"א שיקויים התנאי כיון שמת מ"מ כל זמן שלא נבטל בפועל ממש והיינו שיעבור הזמן שקבע ולא נתנה עדיין לא נבטל הגט לגמרי וממילא כשלא קבע זמן לעולם לא יצא לפועל ולכן לא תנשא בלא חליצה והטור הביא דבריו והשיג עליו בזה"ל ואיני מבין דבריו כיון שאינה יכולה לקיים התנאי לעולם א"כ למה לא יתבטל הגט עכ"ל ולא ס"ל חילוק זה בין ביטול בכח בין ביטול בפועל כיון שא"א לצאת לפועל לעולם:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

35. The Rambam further wrote there: If a man said to his wife, "This is your get (divorce document) on the condition that you give me two hundred zuz," and he did not set a time limit, and he died before she gave it, she cannot give it to his heirs, for he conditioned it only that she give it to him. Nevertheless, the get is not nullified, for he did not set a time limit. Therefore, even if the get was lost or torn before he died, she may not marry another man until she performs chalitzah (the ritual of removing a shoe). This is also written in the Shulchan Aruch there, and this follows his (the Rambam's) reasoning that even though the condition cannot be fulfilled because he died, still, as long as the get is not explicitly nullified, meaning the time set has passed and she has not given it, the get is not completely nullified. Consequently, when no time was set, the condition can never be fulfilled, and therefore she cannot marry without chalitzah. The Tur brought his words and objected as follows: "I do not understand his words. Since she can never fulfill the condition, why should the get not be nullified?" And he (the Tur) did not hold of this distinction between potential nullification and actual nullification, since it can never come into effect.

לו. ובעיקר הדבר שפסקו דלי דווקא ולא ליורשיי בגמ' (ע"ד.) יש פלוגתא בזה דרשב"ג סבר לי ואפילו ליורשיי והרמב"ם והטוש"ע פסקו כהת"ק מיהו יש שפוסקים כרשב"ג דיכולה ליתן ליורשים (הגה"מ פ"ח בשם התוס') וכן מתבאר מדברי רבינו הרמ"א בסעיף ח' דכל עכבה שאין העיכוב ממנה יש להחמיר ושם יתבאר בס"ד (וכ"כ הב"ש סק"ה) אמנם בדין זה נ"ל דאין נ"מ דמה תרויח אם תתן להיורשים סוף סוף לא נפטרנה בלא חליצה מפני דעת הרמב"ם והטוש"ע אך הנ"מ הוא כשקבע זמן לא תתייבם בהגיע זמן ולעולם חולצת ולא מתייבמת וגם זה הוא כשתתן להיורשים אבל אם לא תתן הרי לכל הדעות נבטל הגט בהגיע הזמן ולכ"ע או חולצת או מתייבמת וא"כ מה תרויח אם תתן להיורשים ואין לומר דתרויח כשאין ברצונה להתייבם דאז אם תתן להיורשים לא יניחו ב"ד להיבם לייבמה ונכוף אותו לחלוץ לה כרצונה דממ"נ אם ירצו לכוף אותה ליבום לא יקבלו ממנה המעות ויתבטל הגט דנתינה בע"כ לא שמה נתינה כמו שיתבאר אם לא שהיורש הוא האב ויקבל המעות וממילא לא יהיה ביכולת האח לייבמה:

36. And regarding the main issue that they ruled "to me specifically and not to my heirs" in the Gemara (74a), there is a dispute about this. For Rabbi Shimon ben Gamliel holds "to me and even to my heirs," while the Rambam and the Tur/Shulchan Aruch ruled like the first Tanna. However, there are those who rule like Rabbi Shimon ben Gamliel that she can give to the heirs (Hagahot Maimoniot Chapter 8 in the name of the Tosafot). And this is also elucidated from the words of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in paragraph 8, that for any delay which is not caused by her, we should be stringent, and it will be explained there with God's help (and so writes the Beit Shmuel in subparagraph 5). However, in this law, it seems to me that there is no practical difference. What will she gain if she gives to the heirs? In the end, she will not be exempt without chalitzah due to the opinion of the Rambam and the Tur/Shulchan Aruch. But the practical difference is when a time is set; she should not perform Yibbum (levirate marriage) when the time arrives, and she always performs chalitzah and not Yibbum. And this is also when she gives to the heirs. But if she does not give, according to all opinions, the get (divorce) is nullified when the time arrives, and according to all opinions, she either performs chalitzah or Yibbum. And if so, what will she gain if she gives to the heirs? And one cannot say that she will gain when she does not want to perform Yibbum, because then if she gives to the heirs, the court will not allow the levir to perform Yibbum with her and will compel him to perform chalitzah according to her will. For if they want to compel her to perform Yibbum, they will not accept the money from her, and the get will be nullified because giving against one's will is not considered giving, as will be explained, unless the heir is the father and he accepts the money, and automatically, the brother will not be able to perform Yibbum with her.

לז. ודע דזה שכתבנו לדעת הרמב"ם דכל שהתנאי לא יצא עדיין לפועל אע"פ שא"א להתקיים מ"מ עד הזמן לא נחשבת כגרושה וכ"כ המגיד משנה וא"כ איך כתב הרמב"ם במעכשיו אם לא תתן לי מאתים זוז עד ל' יום שיכולה להנשא מיד ולא חיישינן שמא לא תקיים תנאה נהי נמי דתקיים הא עדיין התנאי לא יצא לפועל וצריך לחלק בין ביטול התנאי לקיום התנאי דבקיומו של תנאי אף שלא יצא עדיין לפועל הרי הוא כנתקיים משא"כ בביטולו וטעמא רבה איכא במילתא דזה שהתנאי מבטלת המעשה הוא גזירת התורה ולכן בעינן כל דיני תנאי ולכן בקיומו של תנאי לקיים המעשה נחשב כנתקיים במעכשיו לפי שהמעשה כבר נתקיימה משא"כ בביטולו של תנאי לבטל המעשה לא אמרינן דנתבטלה המעשה עד שיצא ביטול התנאי לפועל וכל זמן שלא יצא הביטול לפועל לא נתבטלה המעשה שהרי כבר נעשתה (נ"ל):

37. And know that what we have written according to the opinion of the Rambam, that as long as the condition has not yet been fulfilled, even though it is impossible for it to be fulfilled, nevertheless until the time comes she is not considered divorced. This is also written by the Maggid Mishneh. If so, how did the Rambam write that in the case of "from now if you do not give me 200 zuz within 30 days" she can marry immediately and we are not concerned that she might not fulfill the condition? Even

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

though she will fulfill it, the condition has still not been fulfilled, and we must distinguish between the negation of the condition and the fulfillment of the condition. In the fulfillment of the condition, even though it has not yet come into effect, it is considered as if it has been fulfilled, unlike in the case of its negation. There is a significant reason for this matter: the fact that the condition negates the act is a decree of the Torah, and therefore we require all the laws of conditions. Therefore, in the fulfillment of the condition to uphold the act, it is considered as if it has been fulfilled from now, since the act has already been accomplished. However, in the negation of the condition to nullify the act, we do not say that the act is nullified until the negation of the condition has come into effect. As long as the negation has not come into effect, the act is not nullified, since it has already been done (in my opinion).

לח. אמנם לשון הרמב"ם שכתב אע"פ שאבד הגט לא תנשא עד שתחלוץ תמוה מאד דזה אין רבותא כלל דפשיטא כיון שא"א התנאי להתקיים נתבטל הגט וצריכה חליצה והרבותא היא שאסורה להתייבם וא"כ כך הו"ל לומר אע"פ שאבד הגט חולצת ולא מתייבמת (מל"מ) ועוד דקדוקים יש בלשונו (ע"ש במל"מ) ויראה לי דה"ק דאפילו בלא קבע זמן אמרינן לי ולא ליורשיי דלא נימא כיון דלא קבע זמן לנתינתה ורשות בידה ליתן מתי שתרצה אפילו לאחר זמן רב בוודאי כיון אף כשימות שתתנם ליורשיו לא אמרינן כן אלא דגם בכה"ג לי ולא ליורשיו ולכן לא בטל הגט לעולם שהרי בידה ליתנם אף לאחר זמן רב ואפילו אבד הגט בחייו דכבר נתבאר דבתנאי דמעכשיו לא חיישינן באבידת הגט ומקיימת התנאי אחר מותו והייתי אומר דבכה"ג שכבר נאבד הגט בחייו פשיטא שכוונתו היה שתקיים גם אחרי מותו בנתינתה ליורשיו דלאחר שנאבד הגט הרי כבר הותר הקשר ביניהם לזה קמ"ל דאפילו בכה"ג א"א להתנאי להתקיים ולכן לא תנשא עד שתחלוץ:

38. However, the language of the Rambam, who wrote "even though the get was lost, she should not remarry until she performs chalitzah," is very puzzling. This is not an additional stringency at all, as it is obvious that since the condition cannot be fulfilled, the get is nullified, and she requires chalitzah. The additional stringency is that she is forbidden to perform yibbum (levirate marriage). Therefore, it should have said "even though the get was lost, she performs chalitzah and does not perform yibbum" (Magid Mishneh). Moreover, there are other precise points in his language (see there in the Magid Mishneh). It appears to me that this is what it means: even without setting a specific time, we say "to me and not to my heirs." We do not say that since no time was set for its delivery and it is within her power to deliver it whenever she wishes, even after a long time, that surely, even if he dies, she can give it to his heirs. We do not say this. Rather, even in such a case, it is "to me and not to my heirs." Therefore, the get is never nullified, as it is within her power to give it even after a long time. And even if the get was lost during his lifetime, as it has already been explained that in a condition of "from now," we do not worry about the loss of the get, and she can fulfill the condition after his death. I might have said that in such a case, where the get was already lost during his lifetime, it is obvious that his intention was that she should fulfill it even after his death by giving it to his heirs. Since the get was already lost, the bond between them was already dissolved. Therefore, it comes to inform us that even in such a case, the condition cannot be fulfilled, and therefore, she should not remarry until she performs chalitzah.

לט. מדברי הרמב"ם נתבאר דכשאמר ע"מ שתתן לי מאתים זוז ולא קבע זמן ביכולתה ליתן אפילו לאחר שנים רבות ואע"ג דלעיל סי' קי"ד קיי"ל בנושא אשה ופסק לזון בתה חמש שנים שחייב לזונה מיד חמש שנים ראשונות כמ"ש שם והכי איתא להדיא בירושלמי כתובות (פי"ב) י"ל דלא דמי דהתם קידשה ע"מ כן ואנן סהדי שכוונתה היתה ע"מ כן דהא בתה צריכה לאכול ולכן החיוב חל מיד משא"כ בכאן וודאי שהיא בקשה הגט ממנו דאל"כ מי מכריחה ליתן מעות ונותן לה הגט ע"מ שתתן לו תלוי בדעתה מתי שתרצה תתן ומ"מ גם בכאן אם לפי העניין נראה שכוונתו היה שתעשה התנאי מיד כמו בע"מ שתשמשי את אבא שני שנים ע"מ שתניקי את בני שני שנים דבוודאי כוונתו לשני שנים הראשונים כדמוכח ממה שיתבאר בזה בס"ד והטעם דכיון דהאב צריך לשימוש והבן צריך להניק למה ימתין על זמן מאוחר לפיכך החיוב חל מיד משא"כ בע"מ שתתן לי מאתים זוז וכמ"ש (ועמל"מ פ"ח הל' כ"ב והנלע"ד כתבתי):

39. From the words of the Rambam, it is clarified that if someone says, "on the condition that you give me 200 zuz," and no time frame is set, she is able to give it even after many years. And even though above in Siman 114 it is ruled that if a man marries a woman and agrees to support her daughter for five years, he is obligated to support her immediately for the first five years, as stated there, and this is explicitly stated in the Jerusalem Talmud, Ketubot (Chapter 12), it can be said that it is not comparable. There, he betrothed her on that condition, and we can testify that her intention was on that condition since her daughter needs to eat. Therefore, the obligation falls immediately. This is not the case here; certainly, she requested the divorce from him. Otherwise, who forces her to give the money? And he gives her the get (divorce document) on the condition that she gives him the money, which depends on her discretion as to when she wants to give it. Nevertheless, even here, if it appears

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from the context that his intention was for the condition to be fulfilled immediately, like "on the condition that you serve my father for two years" or "on the condition that you nurse my son for two years," it is certainly understood to mean the first two years, as will be explained with God's help. The reason is that since the father needs to be served and the son needs to be nursed, why should they wait for a later time? Therefore, the obligation falls immediately. This is not the case with "on the condition that you give me 200 zuz," as I have written and as explained in Chapter 8, Halacha 22, and what seems correct to me, I have written.

מ. כתב הרמב"ם (שם) ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז מכאן ועד ל' יום נתנה בתוך ל' יום מדעתו ה"ז מגורשת לאחר ל' אינה מגורשת נתנה לו בעל כרחו והוא אינו רוצה לקבל ה"ז גט פסול עד שתתן מדעתו חזר ואמר לה בתוך הל' יום הרי הן מחולין לך אינה מגורשת שהרי לא נעשה התנאי עכ"ל והנה זה שכתב דבנתינה בע"כ הגט פסול וכוונתו שפסול מדרבנן משום דס"ל דמעיקר דינא נתינה בע"כ שמה נתינה ולכן מן התורה הגט כשר אלא דמ"מ מדרבנן פסול (ב"ש סק"ז) ובגמ' (ע"ה.) יש פלוגתא בזה והרא"ש והרשב"א פסקו דהיא ספק מגורשת והוי ספיקא דאורייתא (וכ"כ הר"ן בשם אחרים שם) ואפילו לדעת הרמב"ם נראה דדווקא כשעכ"פ קבלם וי"א דאפילו לא קבלם כיון שהיא רצתה ליתן הוה נתינה מדינא להרמב"ם (ב"י בשם רבו) ויש שדקדקו כן מלשונו שכתב והוא אינו רוצה לקבל (וכ"כ הב"ש סק"ז) וגם כתבו דכשקבלם אפילו בע"כ לכ"ע הוה נתינה (שם) ולא משמע כן מדברי הרא"ש והרשב"א ע"ש ולכן לדינא בכל עניין היא ספק מגורשת ואין להקל בזה ושלא בפניו וודאי לא הוה נתינה:

40. Rambam wrote (there): "This is your get (divorce document) on the condition that you give me two hundred zuz from now until thirty days. If she gave it within thirty days with his consent, she is divorced; after thirty days, she is not divorced. If she gave it to him against his will and he does not want to accept it, it is an invalid get until she gives it with his consent. If he later said to her within the thirty days, 'It is forgiven to you,' she is not divorced because the condition was not fulfilled." And indeed, what he wrote, that if it is given against his will the get is invalid, his intention is that it is invalid rabbinically because he holds that from the essence of the law, giving against his will is considered giving, and therefore, from the Torah, the get is valid. However, rabbinically, it is invalid (Beit Shmuel, section 7). In the Gemara (75a), there is a dispute about this, and the Rosh and the Rashba ruled that she is doubtfully divorced, and it is a doubt from the Torah (and similarly, the Ran wrote in the name of others there). Even according to the Rambam, it seems that specifically when he at least accepted it, and some say that even if he did not accept it, since she wanted to give it, it is considered giving according to the Rambam (Beit Yosef in the name of his teacher). Some have deduced this from his language, where he wrote, "and he does not want to accept" (and so wrote Beit Shmuel, section 7). They also wrote that when he accepted it, even against his will, according to all opinions, it is considered giving (there). It does not seem so from the words of the Rosh and the Rashba there. Therefore, according to the law, in any case, she is doubtfully divorced, and one should not be lenient about this. And not in his presence, it certainly is not considered giving.

מא. וזה שכתב שאם חזר ואמר בתוך הל' יום מחולין לך אינה מגורשת ומשמע דבטל הגט בוודאי ואפילו מת אח"כ (שם סק"ח) שהרי לא נעשה התנאי כלל וכבר נתבאר דבעל מנת ובמעכשיו אינו יכול להוסיף על תנאו או לבטלו ולא אמרינן דמחילה הוה כקיום התנאי דהרי אומר הריני כאלו התקבלתי דהא התנאי היה לצערה והרי לא ציערה (גמ' ע"ד:):

41. And this that is written, that if he retracted and said within the thirty days, "It is forgiven to you," she is not divorced, and it implies that the get is certainly nullified, even if he dies afterward (see there, subparagraph 8), since the condition was not fulfilled at all. And it has already been explained that in a case of "on condition" and "from now," he cannot add to his condition or nullify it. And we do not say that forgiveness is like the fulfillment of the condition, for he says, "It is as if I have received it," since the condition was to cause her distress, and behold, he did not distress her (Gemara 74b).

מב. וכתב הרשב"א ז"ל (שם) דכל זה הוא באומר מחולים לך אבל אם אמר לה ליהוי גיטא בלא שום תנאי ה"ז מגורשת וא"צ ליטלו ממנה וטעמו של דבר דוודאי לבטל התנאי אין ביכולתו ע"פ נתינה הראשונה אבל אם מבטל הנתינה הראשונה ועושה נתינה אחרת בלא תנאי הרי היא מגורשת בנתינה זו ואי קשיא דא"כ היה לו ליטלו ממנה ולחזור וליתן לה דבאמת זה אינו מעכב וה"ז דומה למ"ש בסי' קל"ח בנתן לה הגט כשהיא ישנה וניעורה וא"ל ה"ז גיטך דיו וא"צ ליטלו ממנה ע"ש דגם בלא נטילה ממנה מיחשב בנתינה אחרת ולא דמי לשליח כשלא אמר בפ"נ ובפ"נ בעת הנתינה שצריך ליטלו מידה ולחזור וליתן לה ולומר בפ"נ ובפ"נ כמ"ש בסי' קמ"ב דהתם היתה התקנה כך שיאמר רק בשעת נתינה כמ"ש שם וגם לא דמי למ"ש בסי' קל"ז באומר לה הרי את מגורשת חוץ מפלוני שצריך ליטלו מידה ולהתירה לכל בנתינה שנייה דבשם הטעם מפני שנתינה הראשונה היה תועלת לפוסלה לכהונה כמ"ש שם ולכן בהכרח לעשות נתינה שנייה משא"כ בכאן דבלא קיום התנאי אינה נפסלת לכהונה ולא מהני נתינה הראשונה כלל ולכן נחשבת האמירה השנייה שאומר לה ליהוי גיטא או ה"ז גיטך בלא שום תנאי כנתינה חדשה דהנתינה הראשונה נחשבת כאלו עתה נתנו לה (ומ"ש הב"ש סוף סק"ט צע"ג ואולי טה"ד יש שם וכצ"ל מ"מ יכול לבטל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הנתינה וכו') ועמ"ש בסעיף ס' ע"ש:

42. And the Rashba (of blessed memory) wrote (there) that all this is in the case where he says "You are released from me," but if he said to her, "This is your get without any condition," she is divorced and he does not need to take it back from her. The reason for this is that certainly he cannot nullify the condition based on the first giving, but if he nullifies the first giving and makes another giving without a condition, she is divorced by this giving. And if it is difficult to understand, that if so, he should take it back from her and then return and give it to her, in truth, this is not necessary. And this is similar to what is written in Siman 138, where if he gave her the get while she was sleeping and she awoke and he said to her, "This is your get," it is sufficient, and he does not need to take it back from her. There, even without taking it back from her, it is considered as another giving. And it is not similar to the case of a messenger who did not say "In my presence it was written and in my presence it was signed" at the time of the giving, where he needs to take it back from her and give it again and say "In my presence it was written and in my presence it was signed," as written in Siman 142, because there the enactment was specifically to say it at the time of giving, as mentioned there. And it is also not similar to what is written in Siman 137, where he said to her, "You are divorced except from so-and-so," where he needs to take it back from her and release her completely with a second giving. There, the reason is because the first giving has the effect of invalidating her for priesthood, as mentioned there. Therefore, it is necessary to make a second giving. But here, without fulfilling the condition, she is not invalidated for priesthood, and the first giving does not help at all. Therefore, the second statement he says to her, "This is your get" or "This is your get without any condition," is considered as a new giving, as if he is giving it to her now. (And what the Beit Shmuel wrote at the end of subparagraph 9 is difficult to understand, and perhaps there is an error in the text, and it should say, "Nevertheless, one can nullify the giving, etc.") See what is written in paragraph 60 there.

מג. ודע דשנינו בתוספתא (פ"ה) ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז וחזר וא"ל ה"ז גיטך מעכשיו לא אמר כלום כיצד יעשה יטלנו מידה ויחזור ויתננו לה עכ"ל אלמא דצריך נתינה אחרת דבאמת בנתן לה כשהיא ישנה וניערה יש פלוגתא בגמ' (ע"ח.) אם צריך נתינה אחרת אם לאו ע"ש ואנן קיי"ל כמ"ד דא"צ נתינה אחרת והתוספתא ס"ל כאידך ולא קיי"ל כן (רשב"א שם):

43. And know that it was taught in a Tosefta (Chapter 5): "This is your divorce on the condition that you give me two hundred zuz," and then he retracted and said, "This is your divorce from now," he has said nothing. What should he do? He should take it back from her and give it to her again. Thus is the conclusion. This implies that a new giving is needed. Indeed, if he gave it to her while she was asleep and she woke up, there is a dispute in the Gemara (78a) whether a new giving is required or not. And we hold according to the opinion that a new giving is not required. The Tosefta holds according to the other opinion, and we do not rule this way (Rashba there).

מד. אמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי כלי פלונית או בגד פלוני וכיוצא בזה ונאבד הכלי או הבגד או נגנב אע"פ שנתנה לו אלף זוז בדמיו אינו גט עד שתתן לו אותה כלי או אותו בגד שאמר וכך איפסקא הלכתא בגמ' (ע"ה. דלא כרשב"ג) והטעם דלא נתקיים התנאי דמעות לאו בגד הוא ולא אמרינן מה לי הן מה לי דמיהן דסוף סוף התנאי לא נתקיים ועוד דמסתמא כל מגרש מתוך שנאה מגרשה הלכך אמרינן דוודאי לצעורה קא מכוין וכוונתו רק להבגד או להכלי (רש"י ע"ד: וז"ש לשון ספק עב"ש סק"ח) וגם בכאן אם רוצה לעשות כנתינה אחרת א"צ ליטלו ממנה ורק שיאמר לה ה"ז גיטך בלא שום תנאי והוה כנתינה אחרת וכמ"ש בסעיף מ"ב בשם הרשב"א (וכ"ה כוונת הרמב"ם כמ"ש המ"מ):

44. He said to her, "This is your get (divorce document) on the condition that you give me a certain utensil or a certain garment," and that utensil or garment was lost or stolen. Even if she gave him a thousand zuz (a large sum of money) in its place, it is not a valid get until she gives him that specific utensil or garment that he mentioned. And so the Halacha (Jewish law) is decided in the Talmud (Gittin 75a, not according to Rabbi Shimon ben Gamliel). The reason is that the condition was not fulfilled, as money is not the same as a garment, and we do not say, "What difference does it make if it is the item itself or its value?" because ultimately the condition was not fulfilled. Additionally, it is generally assumed that anyone who divorces does so out of animosity. Therefore, we say that he certainly intended to cause her distress, and his intention was specifically for the garment or the utensil (Rashi, Gittin 74b). Also here, if he wants to make another stipulation, he does not need to take it from her; he only needs to say to her, "This is your get without any condition," and it will be like a different giving, as stated in section 42 in the name of the Rashba (and this is also the intention of the Rambam as explained by the Maggid Mishneh).

מה. ובדין שנתבאר כתב הרא"ש וז"ל ויראה דמדעתו הוי גט ואע"ג דמחולין לך לא הוי גיטא שאני התם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דלא ציערה אבל הכא דיהבה דמי וציערה על גוף הבגד יכול למחול עכ"ל וכ"כ הטור והש"ע סעיף ו' וז"ל ויש מי שאומר שאם הוא מתרצה בקבלת הדמים הוי גט עכ"ל והדברים תמוהים דא"כ צ"ל דהפלוגתא בש"ס הוא כשאינו מתרצה בקבלת דמים וא"א לומר כן דהא נתינה בע"כ לכ"ע לא הוה נתינה ואפשר לחלק דדווקא כשחוזר מתנאו לגמרי שאינו רוצה לקבל כפי התנאי בזה אמרינן דבע"כ לא הוה נתינה אבל כשרוצה בקיומו של תנאי וההפרש הוא בין הכלי למעותיה הוה נתינה (וזהו כוונת הב"ש סק"י) ומהרשב"א מבואר להדיא דאפילו רצונו לקבל מעות אין זה קיום התנאי ע"ש ולכן צ"ע בדין זה והוה ספיקא דדינא וכמה מהגדולים השיגו ע"ז (רש"י ודו"פ וב"ח ומהרש"ק):

45. And regarding the aforementioned law, the Rosh wrote as follows: "It seems that from his own intention it is a valid get (bill of divorce), and even though 'they are forgiven for you' it is not a get, because there she did not cause him distress, but here, since she gave the money and caused distress about the garment itself, he can forgive." End of quote. Similarly, the Tur and the Shulchan Aruch, Section 6, wrote: "There is one who says that if he consents to accept the money, it is a get." End of quote. These matters are perplexing, for if so, it must be said that the dispute in the Talmud is when he does not consent to accept the money, and it is impossible to say this because an involuntary giving is not considered giving according to all opinions. It is possible to differentiate that specifically when he completely retracts from his condition, not wanting to accept according to the condition, we say that an involuntary giving is not considered giving. But if he wants the condition to be fulfilled and the difference is between the vessel and the money, it is considered giving. (This is the intention of the Beit Shmuel, section 10.) And from the Rashba, it is explicitly clear that even if he wants to accept the money, this is not fulfilling the condition, see there. Therefore, this law requires further study, and it is a doubtful case of law, and several of the great authorities have challenged this (Rashi, Dov, Bach, and Maharshal).

מו. אמר לה ע"מ שתתני לי מאתים זוז מכאן ועד ל' יום אפילו לא נתנה לו עד יום ל' בסופו ה"ז מגורשת ואם אמר לה בתחלת יום ראשון לחדש מכאן ועד ל' יום ונתנה לו המעות בסוף ליל ראשון לחדש השני הוי ספק מגורשת דמספקא לן אם ל' יום מעל"ע והרי עברו או ל' יום כדאמרי אינשי ואין קפידא במה שעברה לילה אחת וצריכה גט שני ואם מת קודם שיתן לה גט שני חולצת ולא מתייבמת (טור):

46. He said to her, "On the condition that you give me two hundred zuz from now until thirty days," even if she did not give it to him until the thirtieth day at its end, she is divorced. But if he said to her, "At the beginning of the first day of the month, from now until thirty days," and she gave him the money at the end of the first night of the second month, it is uncertain whether she is divorced. For it is uncertain to us if thirty days means an exact thirty-day period, in which case the time has passed, or if thirty days means as people commonly say, and there is no strictness about exceeding one night, and she requires a second divorce. If he dies before giving her a second divorce, she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage (Tur).

מז. כתב הרמב"ם בפ"ח דין י"ט התנה עליה שתעשה דבר זה סתם ה"ז כמפרש יום אחד הואיל ולא פירש כמה זמן תעשה כיצד אמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתעשה עמי מלאכה ע"מ שתשמשי את אבא ע"מ שתניקי את בני אם עשתה עמו מלאכה או שמשה את אביו יום אחד או שהניקה בנו יום אחד בתוך הזמן שהבן יונק בו והוא בתוך כ"ד חדש ה"ז גט מת הבן או מת אביו קודם שתינוק ותשמש אינו גט אמר לה ע"מ שתניקי את בני או תשמשי את אבי שתי שנים הרי זו משלמת הזמן שפירש מת הבן או האב תוך הזמן או שאמר האב אין רצוני שתשמשיני אינו גט שהרי לא נתקיים התנאי וכן כל כיוצא בזה עכ"ל (ופסק כרב אשי (ד' ע"ה:) כמ"ש הרי"ף שם וגם פסק כת"ק דרשב"ג במשנה שם דאף בעכבה שאינה ממנה אינו גט):

47. Rambam wrote in Chapter 8, Law 19: If he stipulates that she should do something without specifying a time, it is as if he specified one day, since he did not specify how long she should do it. How so? He said to her, "This is your get (divorce document) on the condition that you do work with me," or "on the condition that you serve my father," or "on the condition that you nurse my son." If she did work with him or served his father for one day, or nursed his son for one day within the time that the child is nursing, which is within 24 months, it is a valid get. If the son or the father died before she could nurse or serve, it is not a valid get. He said to her, "on the condition that you nurse my son or serve my father for two years," she must fulfill the time specified. If the son or the father died within that time, or if the father said, "I do not want her to serve me," it is not a valid get, because the condition was not fulfilled. Similarly, in all such cases, the same rule applies. (And he ruled according to Rav Ashi (75b) as the Rif mentioned there, and also ruled according to the first tanna of Rabbi Shimon ben Gamliel in the Mishnah there, that even in cases where the delay is not due to her, it is not a valid get.)

מח. ואע"ג דבדיני ממונות כשאדם מתחייב עצמו בסתם כוונתו לכל הזמן שנצרך עניין זה בגיטין היינו טעמא דקים לן דכל מגרש אשתו לצערה קא מכוין ולא מפני הרווחה דידיה דרוב גירושין הוא מצד שנאה ולצערה די ביום אחד משא"כ בד"מ כשאומר ע"מ שתשמש או תזון וודאי כוונתו לכל הזמן שצריך (ר"ן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בשם הרשב"א) וכן בארנו בח"מ סי' ס' סעיף ו' בס"ד ע"ש ואין לומר מנלן דרק לצעורה קא מכוין שמא כיון גם להרווחה דידיה די"ל דאלו כן היה מפרש שתניק או תשמש כך וכך זמן כדי לצערה יותר אלא וודאי מדלא פירש כוונתו רק לצערו ודי ביום אחד (נ"ל) ולכן במת הבן או האב קודם הנקה ושימוש אינו גט שהרי לא נתקיים תנאו כלל שכוונתו היה לצערה ולא נצטערה ואפילו בלא זה בהכרח שיתקיים תנאו ולכן בהתנה שתי שנים ומתו קודם הזמן או שאין האב רוצה בשימושה אף שלא הקניטתו ואין העיכוב ממנה מ"מ סוף סוף הרי התנאי לא נתקיים (וכ"כ הר"ן לשיטת הרמב"ם ע"ש) וי"א דלשיטה זו (לרב אשי) בסתם דדי ביום אחד אם מתו קודם ולא הניקה ולא שימשה כלל דהוה גט כיון שלא פירש הזמן כוונתו היתה כשתצטרך וכשלא תצטרך אין התנאי מעכב (תוס' ורשב"א) ובוודאי שיש לילך בכל גווני לחומרא (ב"ש סקט"ו) ובאמת בירושלמי (שם) יש פלוגתא בזה ע"ש וכן י"א בהתנה שתי שנים ומתו קודם כלות השני שנים או שהאב אינו רוצה בשימושה והיא לא הקניטתו ג"כ הוה גט דכל עכבה שאינה ממנה ה"ז גט (רא"ש בשם ר"ת ור"י וכרשב"ג) ופשוט דגם בזה יש לילך לחומרא בכל עניין כיון דפלוגתא דרבוותא היא:

48. And even though in monetary matters when a person obligates themselves without specifying a time, their intention is for as long as needed, in the case of divorce, the reason is that it is established that anyone who divorces his wife intends to cause her distress and not for his own benefit. For most divorces are due to hatred, and causing her distress for one day is sufficient. This is different from monetary matters where if someone says "on condition that she serves or provides for him," his intention is certainly for as long as needed (Ran in the name of the Rashba). We also explained this in Choshen Mishpat, Siman 60, Se'if 6, with G-d's help, see there. And one cannot say, "From where do we know that his intention is only to cause her distress? Perhaps he also intended for his own benefit?" It can be answered that if this were the case, he would have specified that she should nurse or serve for such and such a time to cause her more distress. But certainly, since he did not specify, his intention was only to cause her distress, and one day is sufficient (so it seems to me). Therefore, if the son or father dies before the nursing or serving, it is not a valid divorce since his condition was not fulfilled at all, as his intention was to cause her distress and she was not distressed. And even without this, the condition must necessarily be fulfilled. Therefore, if he stipulated two years and they died before the time, or if the father does not want her service, even if she did not provoke him and the delay is not from her, nevertheless, ultimately, the condition was not fulfilled (and the Ran wrote similarly according to the Rambam's view, see there). And some say that according to this opinion (of Rav Ashi), in a case of an unspecified time, one day is sufficient. If they died before and she did not nurse or serve at all, it is a valid divorce, since he did not specify the time, his intention was for when she would need to, and when she does not need to, the condition does not delay (Tosafot and Rashba). And certainly, in all cases, one should be stringent (Beit Shmuel, section 15). And indeed, in the Jerusalem Talmud (there), there is a dispute about this, see there. And some say that if he stipulated two years and they died before the two years were completed or the father does not want her service and she did not provoke him, it is also a valid divorce, as any delay not from her is considered a valid divorce (Rosh in the name of Rabbeinu Tam, Rabbi Yitzchak, and Rashba Gaon). And it is obvious that in this case too, one should be stringent in every matter since it is a dispute among the authorities.

מט. אבל הרא"ש ז"ל ועוד ראשונים פסקו דאפילו אמר סתם ע"מ שתניקי את בני או שתשמשי את אבי צריכה לינק עד שתי שנים לולד ולהאב צריכה לשמש כל ימי חייו (כרבא שם) דכיון שלא פירש הזמן כוונתו לכל זמן שצריכים ובזה פשיטא דאם התחילה להניק או לשמש אפילו שעה אחת ומתו דהוה גט דהא נתקיים התנאי אבל באומר איני רוצה בשימושה אפילו לא הקניטתו יש להתיישב בזה ויותר הדעת נוטה דבכה"ג כשלא קבע זמן והתחילה לשמש והאב אינו רוצה יותר בשימושה והיא לא הקניטתו מקרי שנתקיים התנאי (וכ"כ הב"ש סוף סקט"ז וכ"מ מסידור המשנה דפלוגתא דרשב"ג ורבנן הוא רק בקביעת זמן וכ"מ מראשונים):

49. However, the Rosh of blessed memory and other early authorities ruled that even if he simply said, "on the condition that you nurse my son" or "that you serve my father," she is required to nurse the child for up to two years and serve the father for his entire lifetime (as per Rava there). Since he did not specify a time, his intention is for as long as it is needed. In this case, it is clear that if she began to nurse or serve even for a single moment and they died, it would be considered a valid divorce since the condition was fulfilled. But if he says he does not want her service anymore, even if she did not anger him, this requires further consideration. It seems more reasonable that in such a case, if no time was set and she began to serve and the father no longer wishes her service, and she did not anger him, it is considered that the condition was fulfilled (as the Beit Shmuel wrote at the end of section 16, and this is also evident from the arrangement of the Mishnah that the dispute between Rabbi Shimon ben Gamliel and the Rabbis is only regarding the setting of time, and this is also apparent from the early authorities).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נ. יראה לי דבע"מ שתעשי עמי מלאכה גם הרא"ש מודה להרמב"ם דכשאמר סתם די ביום אחד דאל"כ איזה גבול יש לדבר דבשלמא בהנקה הוא כל זמן שלא יהיה התינוק בן שני שנים ובשימוש האב הוה כל ימי חיי האב וכל ימי חיי פלוני ה"ז כריתות כמו שיתבאר אבל בעשיית מלאכה סתם אם נאמר דהוה בלא גבול ותצטרך לעשות מלאכה כל ימי חייה אין זה כריתות כלל כמו ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חייכי כאשר יתבאר ומסתמא לא היתה כוונתו להתנות תנאי שיתבטל הגט מחמתו אך אפשר לומר כיון שאמר ע"מ שתעשי עמי מלאכה הוה התנאי לכל ימי חייו והוה כריתות כמו שיתבאר וצ"ע:

50. It appears to me that in the case where a man stipulates "on the condition that you work for me," even the Rosh would agree with the Rambam that if he stated it generally, it means for one day. Otherwise, what limit would there be to this condition? For example, with nursing, the limit is as long as the child is not two years old; with serving the father, it would be for the lifetime of the father or for the lifetime of a certain person, which would be considered a severance as will be explained. However, if we say that the requirement to perform labor is indefinite, meaning she would have to work for him all her life, this would not be considered a severance at all, similar to the condition "on the condition that you do not drink wine all your life," as will be explained. Presumably, his intention was not to cancel the divorce because of this condition. However, it is possible to say that since he said "on the condition that you work for me," the condition applies for his entire lifetime, which would be considered a severance as will be explained. Further investigation is needed.

נא. כתב הטור שתוך הזמן אינה רשאה להנשא שמא לא תקיים התנאי עכ"ל ואיני יודע מאי קמ"ל הא בכל התנאים ס"ל להטור שאינה רשאה להנשא קודם קיום התנאי וכבר ביאר זה ע"ש ונ"ל דקמ"ל דאפילו לדעת הרמב"ם דבכל תנאי דמעכשיו או בע"מ רשאה להנשא ולא חיישינן שמא לא תקיים כמ"ש מ"מ בתנאי כזה שתלוי ביד אחרים כמו בשימוש שמא לא ירצה האב בשימושה ובהנקה שמא ימות הולד תוך הזמן שקבע או לא ירצה לינק ממנה או תפסק חלבה וכה"ג גם הרמב"ם מודה שלא תנשא עד קיום התנאי בקבע זמן ולדעת הרא"ש גם בלא קבע זמן כמו שנתבאר:

51. The Tur wrote that during the specified time, she is not allowed to marry, lest the condition not be fulfilled. I do not understand what this adds, as in all conditions, the Tur holds that she is not allowed to marry before the condition is fulfilled, and this has already been explained there. It seems to me that it means to inform us that even according to the Rambam, who in all conditions of "from now" or "on the condition" permits her to marry and we do not worry that the condition will not be fulfilled, as he wrote. Nevertheless, in such a condition that depends on others, like in service where the father might not agree to her service, or in nursing where the child might die within the specified time, or might not want to nurse from her, or her milk might stop, and similar cases, even the Rambam agrees that she should not marry until the condition is fulfilled if a time was set. According to the Rosh, this applies even if no time was set, as explained.

נב. בזה שנתבאר דלהרא"ש גם בסתם צריכה לינק עד שיהא להולד כ"ד חדשים וממילא דכשהולד בן שנה בעת הגט אין עליה לינק שני שנים אלא שנה אחת וכן כל כיוצא בזה וכתב הטור בשם הרמ"ה דזהו כשהתנאי היה קודם שיש להולד שני שנים אמרינן שכוונתו עד שיהא שני שנים אבל אם היה התנאי לאחר שנשלם להתינוק שני שנים אמרינן שכוונתו לכל זמן שראוי לינק עד ד' וה' שנים והרא"ש חולק בזה דאדרבה כשהתנאי היה לאח"כ אפילו לא הניקתו אלא שעה אחת קיימה תנאה עכ"ל והסברא כן הוא דבזה וודאי רק לצעורה קא מכוין ולא להרווחה דידיה ודי בשעה אחת (ע' בהגהות מהרלנ"ח דל"ק ע"ז מש"ס שלא תירץ בכה"ג ודו"ק):

52. Based on what has been explained, according to the Rosh, even in a general case, she needs to nurse until the child is twenty-four months old. Consequently, if the child is one year old at the time of the divorce, she does not need to nurse for two more years, but only for one more year, and similarly in all such cases. The Tur writes in the name of the Ramah that this applies when the condition was made before the child was two years old; we say that his intention is until the child is two years old. But if the condition was made after the child has completed two years, we say that his intention is for as long as it is appropriate to nurse, up to four or five years. The Rosh disagrees, arguing that, on the contrary, if the condition was made afterwards, even if she only nursed for one hour, she has fulfilled the condition. And logically this is correct, for in such a case, it is clear that his intention is only to cause her distress and not for the benefit of the child, and one hour is sufficient. (See the glosses of Maharlanach who raises an objection from the Talmud but does not resolve it in this manner, and examine this carefully).

נג. עוד כתב נ"ל שאם אמר ע"מ שתניק לבני ששה חדשים רואין אם נשאר לזמן הנקת העובר דהיינו עד שיהיה לו ב' שנים יותר מו' חדשים אז וודאי לאו לצעורה מכוין אלא להקל מעליה שלא תניק עד שיהא להולד כ"ד חדש וא"כ אם מת הבן אחר שהניקה מעט הוי גט אבל אם לא נשארו ו' חדשים להנקת העובר אז וודאי כיון שפירש ו' חדשים לצעורה קא מכוין ואם מת תוך ו' חדשים אינו גט עכ"ל וכתב ע"ז רבינו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הב"י ואין דבריו מוכרחים עכ"ל ולא ביאר טעמו ונ"ל דטעמו הוא דכיון דקיי"ל דאף בעכבה שאינה ממנה אינו גט בקבע זמן ולא השלימה הזמן כמ"ש א"כ מה נשתנה דין זה וצ"ל דס"ל להטור דכיון שיש לו לינק יותר מו' חדשים והוא הקל מעליה רק לו' חדשים מסתמא היתה כוונתו ג"כ שאם לא יצטרך גם לו' חדשים שיהא גט (עב"ח) ובאמת אין זה הכרח דשמא לא רצה שהולד יינק שני שנים שלימות ומנ"ל להקל בזה ולכן הוה ספיקא דדינא (ותמיהני שבש"ע לא הוזכר מדינים אלו כלל ע"ש):

53. Additionally, it is written: "It seems to me that if he said 'on the condition that you nurse my son for six months,' we consider whether the remaining time for nursing the child, that is, until he reaches two years old, is more than six months. If so, then surely he does not intend to cause her distress but rather to ease her burden so that she does not have to nurse the child for the full twenty-four months. Therefore, if the child dies after she has nursed him for a short time, it is a valid get (divorce). However, if less than six months remain for the nursing period, then clearly, since he specified six months, he intends to distress her. If the child dies within those six months, it is not a valid get." Thus ends the quote. Our teacher, the Beit Yosef, wrote on this matter that the words are not compelling. He did not explain his reasoning. It seems to me that his reasoning is that since we hold that even if the delay is not caused by her, it is not a valid get if a time was set and the time was not completed, as we have written. So, what difference does this case make? It must be that the Tur holds that since the child needs to nurse for more than six months and he eased her burden by only requiring six months, presumably his intention was also that if there was no need for even six months, it would still be a valid get. However, this is not necessarily the case, for perhaps he did not want the child to nurse for the full two years. Hence, this remains a doubtful ruling. I am puzzled that these laws are not mentioned at all in the Shulchan Aruch.

נד. כתב רבינו הב"י בסעיף ט' י"א דכי אמרינן דהניקה או שמשה יום אחד הוי גט לאו דווקא יום אחד דאפילו בשעה אחת סגי ויש מי שאומר דיום אחד דווקא כליל שבת ויומו עכ"ל ודבריו תמוהים דזה שאמרנו דיום אחד לאו דווקא זהו בסתמא וכמ"ש התוס' והטור ובזה לא יחלוק אדם מעולם וזהו הדין שהזכיר בעצמו מקודם בסעיף ח' ולמה כתב זה בלשון י"א וזה שכתב ויש מי שאומר דיום אחד דווקא כליל שבת ויומו זהו דעת הרמ"ה בטור כשאמר יום אחד מפורש וס"ל דלא מהני אפילו מעל"ע אם אין לילה ויום שלם כמבואר בטור ואיזה עניין הוא זל"ז (וזהו כוונת הב"ש סקי"ח):

54. Our master, the Beit Yosef, wrote in section 9: "Some say that when we state that if she nursed or had intercourse for one day, it counts as a valid divorce, it is not specifically one day, for even one hour suffices. There is also an opinion that it must be one complete day, including the night and the day." These words are puzzling, for when we say "one day," it is not specifically one day; this applies generally, as Tosafot and the Tur have written, and no one would ever dispute this. This is the law he mentioned himself previously in section 8, so why did he write it as "some say"? And that which he wrote, "There is an opinion that it must be one complete day, including the night and the day," is the opinion of the Rema in the Tur when he explicitly stated "one day," and he holds that even a period of a full 24 hours is not sufficient if it does not include a complete night and day, as explained in the Tur. What is the connection between these two concepts? (And this is the intention of the Ba'er Heitev in section 18).

נה. אמנם כוונתו ברורה אלא שקיצר בדבריו דהנה מדברי הר"ן מוכח להדיא דאפילו בפירש יום אחד די בשעה אחת דהא בגמ' יש אוקימתא כאן בסתם כאן במפרש ור"ל דבסתם צריך עד שני שנים ובמפרש יום אחד די ביום אחד (אוקימתא דרבא) והר"ן כתב דלדברי כולם יום אחד לאו דווקא אלא אפילו שעה אחת עכ"ל ור"ל דלכל האוקימתות כן הוא וכ"כ מקודם אכולי סוגיא דדווקא בלא התחילה להניק כלל אבל התחילה להניק במקום שא"צ עד שתי שנים די ומשמע להדיא דגם על פירש יום אחד קאי ע"ש ולכן כתב זה בשם י"א וממילא דמחולקת דעה זו עם דעת הרמ"ה בטור וגם מדברי הרשב"א מבואר להדיא דלא ס"ל כהרמ"ה שכתב במפרש יום אחד אע"פ שמיקל עליה דווקא קאמר ואם מת קודם שתניקנו אינה מגורשת עכ"ל ומשמע להדיא דאם רק הניקתו מעט מגורשת דכיון שאמר יום אחד לא היתה כוונתו דווקא ליום אלא כלומר להניקו מעט ולכן לדינא הוה ספק גט (ומפני שבש"ע לא נזכר כלל דין דמפרש יום אחד לכן נתקשה הב"ש בדבריו דסבר דאסתמא קאי):

55. However, his intention is clear, but he abbreviated his words. From the words of the Ran, it is explicitly proven that even if he specifies one day, one hour is sufficient. For in the Gemara, there is an establishment here in a general case and here in a specified case, meaning in a general case two years are needed, and in a specified case, one day is sufficient (the establishment of Rava). And the Ran wrote that according to everyone, "one day" is not literal but even one hour, end quote. And it means that for all establishments, this is the case, and so he wrote earlier regarding the entire subject that specifically when she did not begin to nurse at all, but if she began to nurse, where it is not necessary until two years, it is sufficient. And it is explicitly implied that this also applies to specifying one day, see there. Therefore, he wrote this in the name of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

those who say, and consequently, this opinion is different from the opinion of the Ramah in the Tur. And from the words of the Rashba, it is explicitly clarified that he does not agree with the Ramah, who wrote in specifying one day, even though he is lenient on her, he specifically meant that if he dies before she nurses him, she is not divorced, end quote. And it is explicitly implied that if she nursed him a little, she is divorced, because since he said one day, his intention was not specifically for a day but rather to nurse him a little. Therefore, in law, it is a doubtful divorce (and because in the Shulchan Aruch, the law of specifying one day is not mentioned at all, the Beit Shmuel had difficulty with his words, thinking it referred to a general case).

נו. אם התנה עמה ע"מ שתשלם שכר הנקה איתא בירושלמי דאפילו מאן דס"ל דבסתם די ביום אחד אבל כשאמר שכר הנקה כוונתו לכל השני שנים ועוד משמע שם דכשמת הבן קודם השני שנים א"צ לשלם יותר כיון ששילמה כל זמן שהיה חי (עב"ש סקי"ב וקיצר בדבריו) אבל בלא התחילה כלל לשלם אף שמת אינו גט שהרי התנאי לא נתקיים כלל ואם אמר ע"מ שתשלם שני שנים שכר אפילו מת קודם צריכה לשלם לו בשלימות דבירושלמי משמע להדיא דזהו הוה כאלו אמר ע"מ שתניקי שני שנים ע"ש ויראה לי שזהו ששנינו בתוספתא (פ"ה) ע"מ שתשמשי את אבא שני שנים ע"מ שתניקי את בני שני שנים יתקיים התנאי אפילו לאחר מיתה עכ"ל ואין שום פירוש לזה אלא וודאי דמיירי כשאמר שכר הנקה של שני שנים שכר שימוש של שני שנים ומת האב או הולד קודם השני שנים תשלם השכר שעד שני שנים להבעל:

56. If he stipulated with her on the condition that she would pay for the nursing, it is stated in the Jerusalem Talmud that even according to the opinion that generally considers a single day sufficient, when he specifies payment for nursing, his intention is for the entire two years. Additionally, it is implied there that if the child dies before the two years, she is not required to pay more, since she paid for the entire time the child was alive (see Beit Shmuel, section 12, who is brief in his explanation). However, if she did not begin to pay at all and the child dies, it is not a valid divorce, since the condition was not fulfilled at all. And if he said on the condition that she pays for two years of nursing, even if the child dies before, she must pay him in full, as it is explicitly implied in the Jerusalem Talmud that this is as if he said on the condition that she nurses for two years. And it appears to me that this is what we have learned in the Tosefta (chapter 5): "On the condition that you serve my father for two years, on the condition that you nurse my son for two years," the condition must be fulfilled even after death. There is no other explanation for this except that certainly, it refers to when he said payment for two years of nursing or service. If the father or the child dies before the two years, she must pay the fee up to two years to the husband.

נז. איתא בגמ' (ע"ו.) תנו רבנן אמר לה בפני שנים ה"ז גיטך ע"מ שתשמשי את אבא שני שנים וחזר וא"ל בפני שנים ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז לא ביטל דברו האחרון את הראשון רצתה משמשתו רצתה נותנת לו מאתים זוז אבל אמר לה בפני שנים ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז וחזר ואמר לה בפני שנים ע"מ שתתני לי ג' מאות זוז ביטל דברו האחרון את הראשון ופירש"י דבפעם הראשון לא מסר לה הגט בפניהם דאלו מסרו לה נתגרשה בהאי תנאי ותו לא מצי לאתנויי תנאה אחרינא אלא כך אמר בפניהם כשאמסרנו לה לא אמסרנו אלא ע"מ כן עכ"ל ובפעם השנית מסר לה הגט (שם) וכבר כתבנו זה בשם הרמב"ם ז"ל דבתנאי דע"מ אינו יכול לא להוסיף ולא לבטלו ולכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש כן וכ"כ הטור ע"ש ופשוט הוא דלדעה שבארנו דגם בתנאי דמעכשיו יכול לבטלו תתפרש הברייתא כפשוטו:

57. It is stated in the Gemara (76a): The Rabbis taught: If a man said to his wife in the presence of two witnesses, "This is your bill of divorce on the condition that you serve my father for two years," and then he said to her in the presence of two witnesses, "This is your bill of divorce on the condition that you give me two hundred zuz," his last statement does not cancel his first statement. If she wishes, she may serve his father; if she wishes, she may give him two hundred zuz. But if he said to her in the presence of two witnesses, "This is your bill of divorce on the condition that you give me two hundred zuz," and then he said to her in the presence of two witnesses, "on the condition that you give me three hundred zuz," his last statement cancels his first statement. Rashi explained that in the first instance, he did not deliver the bill of divorce to her in their presence, for if he had delivered it, she would have been divorced under that condition, and he would not be able to stipulate another condition. Rather, he said in their presence, "When I deliver it to her, I will deliver it under this condition." And in the second instance, he delivered the bill of divorce (there). We have already written this in the name of the Rambam, of blessed memory, that in the case of a condition "on the condition that," he cannot add to or cancel the condition. Therefore, Rashi, of blessed memory, was forced to explain this way. And so wrote the Tur, see there. It is obvious that according to the opinion we explained, even in the condition of "from now," he can cancel it, and the Baraita can be understood in its simple meaning.

נח. והנה הרמב"ם ז"ל העתיק לשון הש"ס בפ"ח דין י"ח ולא ביארו ובהכרח צ"ל דכוונתו ג"כ כפירש"י

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כיון דס"ל דבע"מ אינו יכול לבטל וזהו דוחק ויותר נראה דהרמב"ם מיירי בתנאי דאם ולא בעל מנת (הה"מ) ונראה להדיא כן שכתב הנותן גט לאשתו על תנאי וכו' והשמיט לשון הש"ס דעל מנת וס"ל דהברייתא ס"ל דע"מ לאו כמעכשיו דמי לפיכך יכול לבטל ואנן קיי"ל דכמעכשיו דמי והוכרח לפרש כן דבאמת לפירש"י קשה כיון שבפעם הראשון לא מסר לה ובפעם השני מסר לה לא היה לנו לילך רק אחר השני בעת שמסר לה וזהו באמת דעת הרמב"ן ז"ל כמ"ש המגיד משנה שם והוסיף לומר דהש"ס מיירי שגם בפעם השני עדיין לא מסר לה ואח"כ מסר לה סתם בפני שני הכיתי עדים וכ"כ הר"ן ע"ש וזהו דעת רבינו הרמ"א בסעיף י' ע"ש אלא שלא היה לו לכתוב כן אדברי המחבר שהם כדברי הרמב"ם דהשמיט לשון על מנת ואפשר דס"ל כתירוץ הראשון דהרמב"ם והמחבר מיירי בע"מ ולא מסר לה בפעם הראשון וכפירש"י דכן משמע בתוספתא ע"ש:

58. And behold, the Rambam, of blessed memory, copied the language of the Talmud in Chapter 8, Law 18, but did not explain it. It is necessary to say that his intention is also like Rashi's explanation, since he holds that "on condition" (בע"מ) cannot be nullified. This is difficult, and it seems more likely that the Rambam is dealing with a condition of "if" and not "on condition" (according to the Maggid Mishneh). It appears clearly so, as he wrote: "one who gives a get (divorce document) to his wife on a condition, etc." and omitted the Talmud's language of "on condition." He holds that the Baraita means that "on condition" is not considered as "from now," and therefore it can be nullified. But we hold that it is considered as "from now," and it is necessary to explain it this way. In truth, according to Rashi's explanation, it is difficult, because since the first time he did not give it to her, and the second time he gave it to her, we should only consider the second time when he gave it to her. This is indeed the opinion of the Ramban, of blessed memory, as the Maggid Mishneh wrote there. He added that the Talmud is dealing with a case where even the second time he did not give it to her, and afterward, he gave it to her unconditionally in the presence of two sets of witnesses. So wrote the Ran there. This is the opinion of our teacher, the Rema, in Section 10, but he should not have written this regarding the words of the Mechaber, which are like the words of the Rambam, who omitted the language of "on condition." It is possible that he holds like the first explanation, that the Rambam and the Mechaber are dealing with "on condition" and did not give it to her the first time, as Rashi explained. This also seems to be implied in the Tosefta there.

נט. אמנם באמת י"ל בכוונת הרמב"ם כפשוטו דמיירי בע"מ ומסר לה בפעם הראשון דכבר נתבאר בסעיף מ"ב דנהי דאינו יכול לבטל מ"מ כשעושה נתינה אחרת ואומר לה ליהוי גיטא בלא שום תנאי ביכולתו לעשות כן וא"צ ליטול הגט ממנה כמ"ש שם בשם הרשב"א ולפ"ז א"ש דהא בכאן מבואר בלשון הש"ס כשאמר לה בפעם השני ה"ז גיטך ע"מ והיא נתרצית לזה הוי כנתינה אחרת (ער"ן) אמנם הרמב"ם והש"ע לא כתבו כלשון הש"ס אלא שכתבו וחזר והתנה תנאי אחר ע"ש והמחוור בדבריו כמ"ש מקודם דלא מיירי בע"מ אלא בתנאי דאם (ועב"ש סקי"ט):

59. However, in truth, it can be said according to the straightforward understanding of the Rambam that he is referring to a conditional (get) and he handed it to her the first time. It has already been explained in section 42 that although he cannot nullify (the condition), nevertheless when he makes another handing over and says to her, "This should be your get without any condition," he has the ability to do so, and he does not need to take the get back from her, as stated there in the name of the Rashba. According to this, it is well explained, for here it is stated in the language of the Talmud that when he said to her the second time, "This is your get on condition," and she agreed to this, it is considered as another handing over (of the get) (refer to Ran). However, the Rambam and the Shulchan Aruch did not write in the language of the Talmud but rather wrote, "and he reverted and stipulated another condition." And the clarification in his words as written earlier is that he is not referring to a conditional (get) but rather to a condition of "if" (refer also to Beit Shmuel section 19).

ס. ודע דמפירש"י ומהטור מוכח דלא ס"ל כדברי הרשב"א שכתבנו בסעיף מ"ב דלהרשב"א דס"ל דבנתינה אחרת יכול לבטל התנאי הקודם אפילו בע"מ א"כ מי הכריחם לפרש שלא מסר לה בנתינה ראשונה אלא וודאי דס"ל דגם בכה"ג אינו יכול לבטל אפילו כשגם היא מסכמת לזה אא"כ מחזרת לו הגט ועושה ממש נתינה אחרת וכפשטא דתוספתא שהבאנו בסעיף מ"ג ע"ש וגם הר"ן ז"ל התפלא על דין זה וז"ל ובוודאי שזה מן התימה שכיון שנתנו לה בע"מ שהוא כאומר מעכשיו היאך הוא ביד שניהם לבטלו עכ"ל ומיירי שם באומר לה אח"כ ה"ז גיטך ע"מ וכו' שהיא כנתינה אחרת ולפיכך דין זה של הרשב"א הוה ספיקא דדינא ויש להחמיר בכל עניין:

60. And know that from Rashi and the Tur it is evident that they do not agree with the opinion of the Rashba, which we wrote about in section 42. According to the Rashba, who holds that with a different giving, one can nullify the previous condition even if it was given on condition (al menat). If so, who forced them to interpret that he did not give it to her in the first giving? Rather, it is certain that they hold that even in such a case, he cannot nullify it, even if she also agrees to this, unless she returns the get to him and makes an entirely new giving, as per the simple understanding of the Tosefta

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that we brought in section 43. Also, the Ran of blessed memory was astounded by this ruling, and his words are: "And certainly this is a wonder, for since he gave it to her on condition (al menat), which is like saying 'from now,' how is it in their power to nullify it?" And he is referring there to a case where he says to her afterward, "This is your get on condition, etc.," which is like a different giving. Therefore, this ruling of the Rashba is a doubtful matter of law, and one should be stringent in every situation.

סא. ולמדנו מדברי חז"ל כשהתנה שני תנאים זה אחר זה אם הם בעניין אחד ביטל האחרון את הראשון בין שתנאי השני מוסיף על הראשון כמו שבראשון אמר מנה ובשני מאתים או להיפך שגורע מהראשון (טור) ואם התנאי השני בעניין אחר לא ביטל האחרון את הראשון וביכולתה לברור איזה תנאי שתרצה ואם עשו התנאי הראשון בפני ראובן ושמעון והשני בפני לוי ויהודה והתנאי השני הוא בעניין אחר שלא ביטלו להראשון צריך למסור אח"כ בפני כולם ואז ביכולתה לברור איזה תנאי שתרצה ולא באופן אחר (כ"מ מדברי המ"מ והרמ"א ודו"ק) ואמרו חז"ל שם שאין עד אחד מן הראשונים ועד אחד מן האחרונים מצטרפים כשהתנאי השני היה בעניין אחר ואין מצטרפין להעיד שהיה תנאי בגט זה וכל זמן שלא יבואו שנים מעדות הראשון או שנים מהאחרון הגט כשר ע"י עידי החתימה ולאו כל כמינייהו לשוויי תנאה בגיטא (ר"ן שם) והטעם שאין מצטרפין עד מזה ועד מזה אע"ג דבכל האיסורין וד"מ מצטרפין זהו מפני שכל תנאי הוא עניין אחר ממש (ב"ש סק"ב):

61. And we learn from the words of our Sages that when one stipulates two conditions one after the other, if they pertain to the same matter, the latter condition nullifies the former. This is true whether the second condition adds to the first, such as if the first condition mentioned a hundred and the second two hundred, or vice versa, where it reduces from the first (Tur). If the second condition pertains to a different matter, the latter does not nullify the former, and she can choose whichever condition she prefers. If the first condition was made in the presence of Reuven and Shimon, and the second in the presence of Levi and Yehuda, and the second condition is about a different matter which does not nullify the first, it must then be presented before all of them. Only then can she choose whichever condition she prefers, and not in any other manner (as is evident from the words of the Maimonides and the Rema; be precise). And our Sages said there that a witness from the first group and a witness from the second group do not combine when the second condition is about a different matter. They do not combine to testify that there was a condition in this get. As long as two witnesses from the first group or two from the second group do not come, the get is valid by the signatures of the witnesses, and they do not have the power to establish a condition in the get (Ran there). The reason why a witness from one group and a witness from the other do not combine, even though in all prohibitions and monetary matters they do combine, is because each condition is an entirely different matter (Beit Shmuel, section 2).

סב. אמר לה ה"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת (גמ' כ:) דכיון שהנייר שלו לא נתן לה כלום ונמצאו אותיות פורחות באויר (רש"י) אבל אם אמר ע"מ שהנייר שלי מגורשת דע"מ כמעכשיו דמי והוה כמתנה ע"מ להחזיר דשמה נתינה ודווקא כשהחזירתו לבסוף דנתקיים התנאי ואז הוה גט משעה שבא לידה (תוס') אבל אי ע"מ לאו כמעכשיו דמי וחלות הגט הוא בשעת קיום התנאי ואז הרי הוחזר לו הגט ובמה תתגרש וכבר נתבאר בסי' ל"ח דבע"מ א"צ לדיני תנאי ויש חולקים בזה ע"ש שהארכנו בזה ואם אמר לה ה"ז גיטך והנייר שבין שיטה לשיטה שלי ועכ"ז יהיה הגט מעורה שיהיה ספר אחד הוה בעיא דלא אפשטא בגמ' שם והוה ספק גט:

62. He said to her, "This is your get, but the paper is mine," she is not divorced (Gemara 20b). Since the paper is his, he has given her nothing, and it is as if the letters are floating in the air (Rashi). However, if he said, "On the condition that the paper is mine," she is divorced, because a condition is considered as if it is from now, and it is like a gift on the condition of return, which is considered a valid giving, provided she returns it in the end, fulfilling the condition, and then the get is valid from the time it came into her hand (Tosafot). But if "on the condition" is not considered as if it is from now, then the get's effectiveness is at the time of the condition's fulfillment, and by then the get has been returned to him, so with what will she be divorced? It has already been explained in Siman 38 that with a condition, the laws of conditions do not apply, though there are those who disagree. If he said to her, "This is your get, and the paper between the lines is mine, yet the get shall be bound as one book," there is a question unresolved in the Gemara there, and it remains a doubtful get.

סג. כבר נתבאר בסי' ל"ח דתנאי שא"א לקיימו אינו תנאי והתנאי בטל והמעשה קיים דאינו אלא כמפליג בדברים ולצחוק בעלמא אומר כן שהרי יודע שזהו מן הנמנעות לפיכך אם א"ל ה"ז גיטך ע"מ שתעלי לרקיע או ע"מ שתרדי לתהום או ע"מ שתבלעי קנה של ד' אמות וכיוצא באלו הדברים אינו תנאי והגט כשר אבל אם אפשר לקיימו אלא דאיסורא הוא דרביע עלה כגון שא"ל ע"מ שתאכלי בשר חזיר וכיוצא בזה הוה תנאי דמה איכפת ליה אם תאכל איסור ואדרבה אפשר שרצונו להנקם ממנה וכאומר אם תרצה בגט אכול חזיר וילקו אותך וכוונתו לתנאי גמור ואין לשאול איך ביכולתו להתנות תנאי לעבור על ד"ת והרי המתנה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אין זו שאלה שהרי אינו מכריחה לזה ואם אין רצונה בזה לא תתגרש והרי אינו מכריחה שתתגרש ותעבור לא תתגרש ולא תעבור ולא דמי למקדש ע"מ שאין לך עלי עונה דתנאו בטל דהתם מתנה על עצמו ואיך יעבור על ד"ת וכיון שהוא רוצה בהקדושין תנאו בטל אבל בגט וכן בקדושין כשהתנאי עליה שפיר חל התנאי והברירה בידה ולפ"ז יראה לענ"ד דבמקום שמצוה מן התורה לגרשה אין ביכולתו להתנות תנאי כזה אלא שלא מצאתי דין זה בפוסקים וצ"ע לדינא:

63. It has already been explained in Siman 38 that a condition which cannot be fulfilled is not a valid condition; the condition is void and the act remains valid, as it is considered merely as idle talk and jest, for he knows that it is impossible. Therefore, if he says, "This is your get (divorce document) on the condition that you ascend to the heavens or descend to the depths, or swallow a reed that is four cubits long," and similar such things, it is not a valid condition and the get is valid. However, if it is possible to fulfill the condition but it involves a prohibition, such as if he says, "on the condition that you eat pork," and similar things, then it is a valid condition. What does it matter to him if she eats something prohibited? On the contrary, it is possible that he wishes to take revenge on her and says, "If you want the get, eat pork and you will be flogged," and his intention is a serious condition. One should not ask how he can stipulate a condition that involves violating Torah law, given that a condition that contradicts the Torah is void. This is not a question, for he is not forcing her to do this; if she does not wish to fulfill the condition, she will not be divorced. He is not compelling her to get divorced and violate the Torah. If she does not get divorced, she will not violate the Torah. This is not similar to one who betroths a woman on the condition that she has no marital obligations towards him, where the condition is void because he is making a condition upon himself and how can he violate Torah law? Since he desires the betrothal, the condition is void. But in the case of a get (divorce) and likewise in betrothal, when the condition is placed upon her, the condition rightfully takes effect and the choice is in her hands. Based on this, it seems to me that in a case where there is a Torah commandment to divorce her, he cannot make such a condition. However, I have not found this ruling in the decisors, and the matter requires further investigation regarding the law.

סד. זה שביכולתו להתנות תנאי איסור זהו כשהאיסור נוגע לה לבדה מהטעם שכתבנו אבל באיסור שנוגע לאחר כמו בעילת איסור כגון שא"ל ע"מ שתבעלי לאבא או לאביך או לשארי עריות לא הוה תנאי שהרי יודע שהאחר לא ישמע לזה ואין כוונתו לתנאי גמור אלא להפליגה בדברים והגט כשר ואם התנאי היה ע"מ שתבעלי לפלוני שאינה ערוה עליו הוה תנאי כמו שיתבאר לפנינו בס"ד:

64. This condition that she can stipulate a prohibition is when the prohibition concerns her alone, for the reason we have written. However, in a prohibition that concerns another, such as a prohibited sexual relation, for example, if he says to her, "On the condition that you have intercourse with my father or your father or other forbidden relations," it is not a valid condition, since he knows that the other person will not agree to this, and his intention is not for a serious condition but rather to exaggerate in words. The get (divorce document) is valid. But if the condition was "on the condition that you have intercourse with a specific person who is not forbidden to her," it is a valid condition, as will be explained before us with God's help.

סה. אם זה התנאי היה להיפך ע"מ שלא תבעלי לאבא וכיוצא בזה אם נבעלה לו פשיטא שהגט בטל אבל מסתמא אין חוששין לזה שמא נבעלה לו אפילו נתייחדה עמו אא"כ באו עדים שנבעלה לו ולא אמרינן בזה הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה דבוודאי אינם חשודים לעבור על איסור חמור כזה ולכן יכולה גם להנשא לאחר ולא חיישינן שתעבור על תנאה שתבעל לו ויתבטל הגט ויראה לי דאם מכבר חשודים בכך אע"פ שאין עדות ברורה אלא קלא דלא פסיק שפיר חוששין שתעבור על תנאה ולא שבקינן לה להנשא אא"כ יתן לה גט אחר בלא תנאי ולמה לנו לגרום להרבות ממזרים בישראל ופרוצה כזו בוודאי חובה לגרשה ולכן שפיר יש לעמוד עליו ליתן גט בלא תנאי (כנלע"ד) ואם א"ל ע"מ שלא תנשא לאבא ונשאת לו הוי גט שאין לו בה נשואין:

65. If the stipulation was the reverse, that she should not have relations with the father, and she did have relations with him, it is obvious that the get (divorce document) is nullified. However, generally, we do not concern ourselves with this possibility that she may have had relations with him even if she was secluded with him, unless witnesses came and testified that she did indeed have relations with him. We do not say in this case "the witnesses of seclusion are the witnesses of relations" because they are certainly not suspected of violating such a severe prohibition. Therefore, she is also permitted to marry another man, and we are not concerned that she might violate the stipulation and have relations with him, thereby nullifying the get. It seems to me that if they were already suspected of such behavior, even though there is no clear testimony but only a persistent rumor, we do indeed have to be concerned that she might violate the stipulation. We would not allow her to marry unless he gives her another get without any stipulation. Why should we cause an increase of mamzerim

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(illegitimate children) in Israel? Such a promiscuous woman certainly must be divorced, and therefore it is proper to insist that he gives a get without any stipulation (as it appears to me). If he said "on the condition that you do not marry my father" and she married him, it is a get that does not bind her in marriage.

סו. כתב הטור אמר לה ע"מ שתנשאי לפלוני הוי גט כשאר תנאי וכשנשאת לו נתקיים התנאי אבל אמרו חכמים (פ"ג.) לא תנשא לא לאותו פלוני ולא לאחר לאותו פלוני לא שמא יאמרו מחליפין נשותיהן זל"ז במתנה ולאחר לא תנשא כל זמן שלא נתקיים התנאי בנשואי פלוני ואם ניסת לאותו פלוני לא תצא נשאת לאחר קודם שנשאת לאותו פלוני תצא ואם תקיים התנאי שתנשא לאותו פלוני הוי גט למפרע ואם לא תקיים התנאי הוי בניה ממזרים עכ"ל והרמב"ם ז"ל כתב בפ"ח דין י"ז בלשון זה נשאת לאחר קודם שתנשא לאותו פלוני בטל הגט והולד ממזר וצריכה גט משני עכ"ל והשיגו עליו למה הולד ממזר הלא כשתנשא לאותו פלוני תתקיים התנאי (ראב"ד) כמ"ש הטור אמנם דעתו נראה שסובר שהתנאי היה שתנשא בראשונה לאותו פלוני וכיון שנשאת לאחר נתבטל התנאי והגט בטל (הה"מ) וכן נראה דוודאי כן היה דעתו שהרי אסורה להנשא לאחר כל זמן שאותו פלוני לא נשאה וגירשה והאחר באיסור א"א נשאה וזה שכתב הרמב"ם צריכה גט משני זהו מדרבנן כדי שלא יאמרו א"א יוצאה בלא גט (שם) שהרי גם באמרו לה מת בעלה ונשאת ואח"כ בא הבעל צריכה גט מזה ומזה כמ"ש בסי' י"ז וכ"ש בכה"ג דלאו כ"ע ידעי מתנאה:

66. The Tur wrote: If he said to her, "On the condition that you marry so-and-so," it is considered a valid get (divorce document) like any other condition, and when she marries him, the condition is fulfilled. However, the Sages said (Gittin 83a): She should not marry either that specific person or another person. Not that specific person, lest people say they are exchanging their wives with each other as a favor. Nor another person, as long as the condition (of marrying that specific person) has not been fulfilled. If she married that specific person, she need not leave him. If she married another person before marrying that specific person, she must leave him. If she fulfills the condition by marrying that specific person, the get is retroactively valid. If she does not fulfill the condition, her children are considered mamzerim (illegitimate). And the Rambam wrote in Chapter 8, Law 17, in these words: If she married another person before marrying that specific person, the get is nullified, the child is a mamzer, and she needs a get from the second husband. The Raavad objected to this, asking why the child should be a mamzer, since if she later marries that specific person, the condition is fulfilled, as the Tur wrote. However, the Rambam's opinion seems to be that the condition was that she must marry that specific person first, and since she married another person, the condition is nullified and the get is void. This also seems to be the opinion of the Maggid Mishneh, as it is clear that the Rambam's view was that she is prohibited from marrying another person as long as that specific person has not married and divorced her, and the second marriage was in violation of the prohibition of a married woman marrying another man. And this is why the Rambam wrote that she needs a get from the second husband, as a rabbinic decree, so that people do not say a married woman can leave without a get. As it is also stated in Siman 17, if she was told her husband died and then married, and later the husband returned, she needs a get from both men, and all the more so in this case, where not everyone knows the conditions.

סז. ואפילו לדעת הטור כשנשאת לאחר וגירשה ונשאת לאותו פלוני וגירשה אסורה לחזור להאחר דהו"ל מחזיר גרושתו מן הנשואין ולא עוד אלא אפילו מת הבעל הראשון או שנתן לה גט אחר בלא תנאי אחרי שנשאת להאחר מ"מ אסורה על האחר לעולם ויגרשנה ולא יחזיר עולמית דכיון שנשאת לו באיסור א"א נאסרת עליו איסור עולם כמו סוטה שאסורה לבעל ולבועל גם לאחר מיתת הבעל (שם בשם הרמ"ה ולשונו תמוה ע"ש) וראיתי מי שכתב שיש מראשונים שסוברים דאם נשאת לאחר מותרת לאותו פלוני אפילו לכתחלה כשהאחר מגרשה דבכה"ג לא שייך לומר נשותיהם נותנים במתנה מפני שאחר הפסיקן (ב"ש סקכ"ו בשם התוס') ותמיהני איך שייך היתר בעניין זה שההיתר תלוי שתנשא לאחר באיסור א"א והרי איסור חמור הוא יותר מאמירת שנותנין נשותיהן זל"ז במתנה אמנם זהו וודאי דכשנשאת לאחר ויש לה בנים ממנו בהכרח שיגרשנה ותנשא לאותו פלוני כדי לטהר הבנים לדעת הטור אבל אם אין לה בנים מהאחר בוודאי אינו מהראוי שתנשא לאותו פלוני (והתוס' לא כתבו זה לפי המסקנא כמ"ש הב"ש עצמו וכתבו זה לר"נ דלפי פירכא דרבא נראה שהיה סובר שיכולה לעשות כן ע"ש):

67. Even according to the opinion of the Tur, if she marries another man and he divorces her, and then she marries that certain individual and he divorces her, she is forbidden to return to the former, as it would be considered as taking back his divorced wife after she had been married to another. Moreover, even if the first husband dies or gives her a subsequent divorce without any conditions after she married the other, she remains forbidden to the former husband forever and he must divorce her and never take her back, because once she married him in prohibition as a married woman, she becomes permanently forbidden to him, similar to a sotah who is forbidden to her husband and the adulterer even after the husband's death (as mentioned there in the name of the Ramah, though his wording is perplexing, see there). And I have seen someone write that there are some early authorities who hold that if she marries

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

another, she is permitted to that certain individual even initially when the other divorces her, because in such a case it is not applicable to say that they give their wives to each other as a gift, as the other husband ends the marriage (Beit Shmuel, subsection 26, in the name of the Tosafot). But I wonder how this can be permitted, as the permissibility depends on marrying another in the prohibition of adultery, which is a more severe prohibition than saying that they give their wives to each other as a gift. However, it is certain that if she marries another and has children from him, she must be divorced and marry that certain individual to legitimize the children according to the Tur. But if she has no children from the other, it is certainly not proper that she should marry that certain individual (and the Tosafot did not write this according to the final conclusion, as the Beit Shmuel himself wrote, and they wrote it according to Rav Nachman, as it seems that he thought she could do so from Ravah's objection, see there).

סח. כל זה בנשאת לאחר אבל אם רק נתקדשה לו ועדיין לא נבעלה ואינה כסוטה וודאי דתצא וצריכה גט מדרבנן ואם נתקיים התנאי שאותו פלוני נשאה אפילו גירשה אח"כ אסורה להנשא לזה האחר שנתקדשה לו דהו"ל מחזיר גרושתו מן האירוסין שנשאת לאחר אמנם אם אותו פלוני לא נשאה והבעל הראשון מת או גירשה בגט אחר בלא תנאי מותרת לחזור להמקדש:

68. All this applies when she married another man. But if she only became betrothed to him and has not yet had relations, and she is not considered a definite adulteress, she must leave him and requires a rabbinic get (divorce document). And if the condition was fulfilled that the specific man married her, even if he subsequently divorced her, she is forbidden to marry the other man to whom she was betrothed, because it would be considered as if he is remarrying his betrothed wife after she had married another. However, if that specific man did not marry her, and the first husband died or divorced her with another get without conditions, she is permitted to return to the one who betrothed her.

סט. ממה שאמרו חז"ל שאין לה להנשא לאותו פלוני כדי שלא יאמרו שנותנין נשותיהן זל"ז במתנה כתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו דאפילו לא התנה עמה בפירוש שתנשא לפלוני אלא שניכר שגירשה משום זה כגון שאותו פלוני נתן לו ממון כדי לגרשה והוא מעלה לה מזונות כדי שיקחנה וכל כיוצא בזה עכ"ל ובוודאי אם יש כח ביד ב"ד למחות בכאלה החיוב מוטל עליהם דזהו מהדרכים הקרובים לזנות ולא יתכן לאיש ישראל לעשות כאלה:

69. From what our Sages of Blessed Memory said, that she should not marry that particular man so that people will not say that they exchange their wives as gifts, our teacher the Rema wrote in paragraph 15 that even if he did not explicitly stipulate with her that she should marry that man, but it is evident that he divorced her for this reason - for example, if that man gave him money to divorce her and he provides her with sustenance so that he can marry her, and any similar case - these are his words. And certainly, if the court has the power to protest such cases, the obligation falls upon them, for this is one of the actions close to promiscuity and it is not fitting for a Jew to do such things.

ע. ואם אמר לה ע"מ שתבעלי לפלוני פשיטא שאין לעשות כן דבזה יאמרו ג"כ נשותיהן נותנין זל"ז במתנה וכן איתא בירושלמי אמנם בזה יש איסור יותר גדול דאיך אפשר שתבעל לו והרי עד גמר ביאתו היא א"א שעדיין לא נתקיים התנאי ואיך תבעל לו בתחילת ביאה והיא א"א עדיין ובנשואין לא שייך זה דשם נשואין הוא ג"כ בלא ביאה וכיון שנשאת לו בחופה וקדושין נתקיים התנאי והביאה היא ביאת היתר (שם סקכ"ד) אבל בע"מ שתבעלי הרי תחילת ביאה באיסור ומ"מ אם נתקיים התנאי שנבעלה לו בין בזנות בין בנשואין ה"ז גט ויראה לי מסוגיית הש"ס (פ"ד:) שרשאי לקיימה ואין לשאול כיון שיש איסור לאותו פלוני לבועלה היאך חל התנאי והא כבר נתבאר דכשהאיסור הוא גם על אחר כמו ע"מ שתבעל לאבא אין התנאי חל די"ל דבזה יכול האותו פלוני לעשות בהיתר שישאנה ותבעל לו בהיתר (כ"מ מרש"י שם ד"ה ולאביי) דנשואין הם בכלל בעילה אבל אין בעילה בכלל נשואין וכשאמר ע"מ שתנשא לפלוני אם רק נבעלה לו לא מקרי קיום התנאי וכן משמע מהפוסקים (כנלע"ד) (ע' בטור מ"ש בשם הרשב"א וצ"ע):

70. And if he said to her, "on the condition that you have relations with so-and-so," it is obvious that this should not be done because people will then say that wives are giving themselves to others as gifts. This is also stated in the Jerusalem Talmud. However, there is an even greater prohibition here: how is it possible for her to have relations with him? Until the completion of the act, she is still considered a married woman because the condition has not yet been fulfilled, so how can she have relations with him at the beginning of the act when she is still considered married? In the case of marriage, this issue does not apply because marriage can occur without sexual relations. Once she is married to him through the chuppah (wedding canopy) and kiddushin (betrothal), the condition is fulfilled, and any subsequent relations are permissible. But with the condition that she must have relations, the initial act of relations is prohibited. Nevertheless, if the condition is fulfilled, whether through an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

act of prostitution or through marriage, it is considered a valid divorce. It seems to me from the Talmudic discourse (Kiddushin 4b) that he is permitted to maintain her. One should not question how the condition can be valid given that it is prohibited for that specific man to have relations with her. It has already been explained that when the prohibition applies equally to another, such as "on the condition that you have relations with my father," the condition does not take effect. However, in this case, the specific man can make it permissible by marrying her, thus having relations in a permissible manner. This is evident from Rashi's commentary there (s.v. veL'Abayei) that marriage is included in the term "relations," but "relations" are not included in the term "marriage." Therefore, if he said, "on the condition that you marry so-and-so," and she only had relations with him, it is not considered fulfillment of the condition. This is also implied by the poskim (as it appears to me). (Refer to the Tur, what he wrote in the name of the Rashba, and this requires further study).

עא. ואם התנאי היה להיפך ע"מ שלא תנשאי לפלוני והנה לאותה דעה שבסי' קל"ז שזה מקרי שיור בגט אין הגט כלום אבל לרוב הפוסקים שאין זה שיור בגט כמ"ש שם אם אמר סתם ע"מ שלא תנשאי לפלוני אינו גט כלל שאין זה כריתות כיון שקשורה בזה לעולם כמו שיתבאר אך אם אמר ע"מ שלא תנשאי לפלוני עד זמן פלוני ה"ז גט והתנאי יתקיים כמו שיתבאר:

71. And if the condition was the opposite, stipulating that she must not marry a certain person, then according to the opinion found in Siman 137 that this is considered a reservation in the get (divorce document), the get is invalid. However, according to most authorities who do not consider this a reservation in the get, as mentioned there, if he said simply that she must not marry a certain person, the get is entirely invalid, as this does not constitute a proper severance since she is perpetually bound by it, as will be explained. But if he said she must not marry a certain person until a specified time, then the get is valid, and the condition will be fulfilled, as will be explained.

עב. וכתב הטור שמותרת לינשא מיד כיון שבידה לקיימו שא"א להנשא לו אלא מדעתה ואין תקנה להתירה לו אא"כ יקדשנה המגרש ויחזור ויגרשנה סתם אבל אין תקנה להתירה במה שיטלנו מידה ויחזור ויתננו לה סתם כי כבר אינה ברשותו שגט גמור נתן לה אלא שהטיל בו תנאי עכ"ל וכן הוא בתשו' הרא"ש (כלל מ"ה סכ"ו) ויש לדקדק בזה דהא כמה פעמים בארנו בסי' זה דכל זמן שלא נתקיים התנאי יכול ליתן נתינה אחרת בלא תנאי ואפילו בלא נטילת גט ממנה כמ"ש בסעיף מ"ב ותוספתא מפורשת היא בנוטל גיטה מידה כמ"ש בסעיף מ"ג והטור עצמו בס"ס זה כתב בשם הרא"ש באחד שנתן גט במעכשיו אם לא יבא תוך שתי שנים שיכול לבטל התנאי ותנשא מיד ע"ש:

72. The Tur wrote that she is permitted to marry immediately because she can fulfill the condition, as she cannot marry him except with her consent. There is no remedy to permit her to him unless the divorcer betroths her again and then divorces her without any condition. However, it is not a remedy to permit her by taking the get from her and returning it to her without any condition, because it is no longer in his control, as he gave her a complete get, only he imposed a condition. These are the words of the Tur. Similarly, it is stated in the responsa of the Rosh (45:26). One must be precise about this, as we have explained several times in this section that as long as the condition has not been fulfilled, he can give another get without a condition, and even without taking the get from her, as we explained in section 42. The Tosefta explicitly states this regarding taking the get from her, as we explained in section 43. The Tur himself at the end of this section wrote in the name of the Rosh that someone who gave a get from now if he does not come within two years can annul the condition, and she can marry immediately.

עג. וצ"ל דס"ל שיש חילוק בין תנאי לתנאי דתנאי שתלוי בקיום מעשה כמו ע"מ שתתן לי מאתים זוז כהך דתוספתא או אפילו אינו תלוי בקיום מעשה אלא בהמשכת הזמן שלא יבא תוך שני שנים וודאי דלא מקרי שנגמר הגט לגמרי דעדיין מחוסר מעשה ומחוסר זמן ולפיכך יכול לבטלו או לחזור וליתן לה בלא תנאי דעדיין אגידא ביה משא"כ בתנאי כזה דשב ואל תעשה ובידה לקיימו כמו ע"מ שלא תנשא לפלוני נחשב הגט כגמור ונפרדה ממנו וזה שכתב הטור בע"מ שתשמשי לאבא וחזר וא"ל ע"מ שתתני מאתים זוז דדווקא בלא מסר לה הגט בראשונה דאם מסר לה אינו יכול לשנות התנאי זהו עניין אחר שהרי לא בא לעשות נתינה אחרת אלא תנאי אחר וזה אין ביכולתו כדעת הרמב"ם בר"ס זה דבמעכשיו אין יכול לבטל (עב"ח וב"ש סק"ל ולא נתבררו אצלי הדברים ונלע"ד ברור כמ"ש ודו"ק) ודע דאם מת הבעל קודם שנשאת לשום אדם דהותרה לאותו פלוני מיד (ב"י) (ועי' בהגר"א סק"מ ולפמ"ש א"ש הכל ודו"ק):

73. And we must say that they hold that there is a distinction between different types of conditions. A condition that depends on the fulfillment of an action, such as "on the condition that you give me two hundred zuz," as in the case of the Tosefta, or even if it does not depend on the fulfillment of an action but on the passage of time, such as not coming within two years, certainly the get (divorce document) is not considered completely finalized because it is still lacking an action and time. Therefore, he can nullify it or give it to her again without the condition because she is still bound to him.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

In contrast, with a condition like "on the condition that you do not marry so-and-so," which is a passive condition and within her ability to fulfill, the get is considered finalized and she is separated from him. This is what the Tur wrote regarding "on the condition that you serve my father," and then he said, "on the condition that you give two hundred zuz." Specifically, if he did not give her the get initially, if he gave it to her, he cannot change the condition. This is a different matter because he did not come to make another giving but another condition, and he does not have the ability to do this, according to the Rambam at the beginning of this section, that in the case of "from now," he cannot nullify it (see Beit Yosef and Beit Shmuel, subsection 30). The matters are not clear to me, and it seems clear to me as I have written, and be precise. And know that if the husband dies before she marries anyone else, she is permitted to marry that specific person immediately (Beit Yosef) (see Gra, subsection 40, and according to what I have written, everything is clear, and be precise).

עד. אבל יש מי שאומר שלא תנשא עד שימות אותו פלוני (רשב"א בשם ר"ח) ורבינו הב"י הביא שני דעות אלו בסעיף ט"ז ע"ש דס"ל לדעה זו דבכל התנאים כולם אפילו בשב וא"ת אסורה להנשא עד שיקויים התנאי ולכן אם גם אמר לה ע"מ שלא תשתי יין משך זמן אסורה להנשא תוך הזמן מחשש שמא תעבור (שם ד' פ"ב: ד"ה בכולהו) אבל דעת הטור ורוב הפוסקים דבתנאי דשב וא"ת לא חיישינן שתעבור וכן איתא להדיא בתוספתא (ספ"ה) וז"ל ע"מ שלא תלכי לבית אביך מכאן ועד שלשים יום ע"מ שלא תשתי יין מכאן ועד שלשים יום ה"ז גט ואינו חושש שמא תלך ושמא תשתה עכ"ל ורק בתנאי דקום ועשה כמו ע"מ שתתן לי מאתים זוז ס"ל להטור דאסורה לינשא עד קיום התנאי ולדעת הרמב"ם גם בכה"ג מותרת לינשא כמו שנתבאר:

74. However, there is an opinion that she should not marry until that specific person dies (Rashba in the name of R' Chananel). Our master, the Beit Yosef, brought these two opinions in section 16, where he agrees with the opinion that in all conditions, even in a passive condition, she is forbidden to marry until the condition is fulfilled. Therefore, if he also said to her, "on the condition that you do not drink wine for a certain period," she is forbidden to marry during that period out of concern that she might transgress (there, 4:82, s.v. "in all"). But the opinion of the Tur and most of the authorities is that in passive conditions, we do not worry that she will transgress, and so it is explicitly stated in the Tosefta (chapter 5): "On the condition that you do not go to your father's house from now until thirty days, on the condition that you do not drink wine from now until thirty days, this is a valid get, and he does not worry that she might go or that she might drink." The Tur holds that only in an active condition, like "on the condition that you give me 200 zuz," she is forbidden to marry until the condition is fulfilled. According to the Rambam, even in such a case, she is permitted to marry, as has been explained.

עה. וגם רבינו הב"י אף שהביא דעת יש מי שאומר מ"מ ברור הוא דלא ס"ל כן לדינא דאל"כ מהו זה שכתב בסעיף כ"א בע"מ שלא תלכי לבית אביך עד זמן פלוני שלא להשתדל בגט כזה כי א"א לעמוד על נפשה מלכת לבית אביה ונמצא גט בטל ובניה ממזרים עכ"ל הא לדעת יש מי שאומר לא שבקינן לה להנשא עד זמן של קיום התנאי ואיזה חשש ממזרות יש בזה אלא וודאי דס"ל לדינא כהטור (עב"ש סקכ"ט שהתפלא על הש"ע שהביא דעה זו) ודע דבתנאי שלא תנשא לפלוני אפילו אם זינתה עם אותו פלוני הגט כשר והולד אם היה מאותה בעילה כשר שלא התנה אלא על נשואין:

75. And also, our teacher, the Beit Yosef, even though he brought the opinion of "there are those who say," it is clear that he does not hold this opinion in practice. Otherwise, what is it that he wrote in Section 21, "If one stipulates that she should not go to her father's house until a certain time," that we should not attempt such a get (divorce document), because it is impossible for her to restrain herself from going to her father's house, and the get would be invalid, and her children would be considered mamzerim (illegitimate). This is his exact language. According to the opinion of "there are those who say," we would not allow her to remarry until the time of the fulfillment of the condition—what concern of mamzerut (illegitimacy) is there in this? Rather, it is certain that he holds the law according to the Tur (see Ba'er Heitev, note 29, who is astonished that the Shulchan Aruch brought this opinion). And know that in a condition that she should not marry a certain person, even if she had illicit relations with that person, the get is valid, and the child born from that intercourse is legitimate, because the condition was only regarding marriage.

עו. בתנאי דע"מ שלא תנשאי לפלוני עד זמן פלוני אפילו הפסיקו אחר כגון שאחר הגט נשאת לאחר וגירשה בסתם או נתארמלה מ"מ התנאי של הראשון קיים ועדיין לא הותרה לאותו פלוני עד הזמן שקבע הראשון ואם נשאת לו תוך הזמן שקבע נתבטל הגט ובניה אף מהשני ממזרים ואע"ג שאין כאן נשואין שהרי אם תנשא לו היא א"א ואין נשואין בא"א מ"מ כך היתה התנאי ולא דמי למ"ש בע"מ שלא תנשא לאבא דלא שייך נשואין דבשם גם בלעדי תנאי לא שייך שם נשואין אבל בזה שייך שם נשואין אם לא היה התנאי וזהו שהתנה ע"מ שלא תנשא לפלוני כלומר שהרי תוכל להנשא לו ואין רצוני בכך ולכן אני מטיל עליך שלא תנשא לו דלעניין נשואין שלו יהיה דינך כא"א (ועב"ש סקל"א):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

76. On the condition that [the woman] will not marry a specific man until a certain time, even if there was an interruption, such as if after the divorce she married another man and he subsequently divorced her without specifying any conditions or she became widowed, nonetheless, the condition of the first [divorce] remains in effect. She is still not permitted to marry that specific man until the time set by the first [husband]. If she marries him within the time set by the first [husband], the divorce is nullified and her children, even from the second [husband], are considered mamzerim (illegitimate). And even though there is no valid marriage since she is considered a married woman (as the condition was not fulfilled), and there cannot be a valid marriage to a married woman, nonetheless, this was the condition set. This is not similar to the case of a condition forbidding marriage to one's father, where marriage is inherently not applicable, because in that case, even without the condition, marriage to one's father is impossible. But in this case, marriage could apply if not for the condition. Therefore, the condition was set that she should not marry that specific man, meaning she could potentially marry him, but [the first husband] does not wish for that, and thus imposes the condition that she should not marry him. Regarding her marriage to him, she will be considered as if she were a married woman. (See Beit Shmuel, section 31).

עז. ודע דזה שכתבנו דאפילו נשאת לאחר לא נתבטל התנאי זהו גמ' ערוכה (פ"ג.) שאומר שם הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק והיו לה בנים ונתארמלה או נתגרשה ונשאת לזה שנאסרה עליו הגט בטל ובניה ממזרים ע"ש אך בזה שכתבנו דאע"ג דאין נשואין מדינא שהיא א"א מ"מ כך היה התנאי ולא דמי לנשואי אבא כן כתב הרשב"א בחי' שם אבל רבותינו בעלי התוס' שם דימו זל"ז וכתבו שאין בזה שם נשואין כמו לאבא ולאביך ע"ש וכתבו שזה שאומר הש"ס שנשאת לזה שנאסרה עליו הכוונה שנשאת לאחר מותו של המגרש ע"ש ודבריהם תמוהים דהרי לאחר מותו אין אנו צריכים לא לתנאי שלו ולא לגט שלו והותרה במיתתו וכמו שכתבנו בסוף סעיף ע"ג ע"ש:

77. And know that what we have written, that even if she married another, the condition is not nullified, this is an explicit Gemara (Yevamot 93a) which says there that if she went and married someone from the marketplace and had children, and then became widowed or divorced and married the one who was forbidden to her, the get (divorce document) is nullified and her children are mamzerim (illegitimate). However, in what we have written, although there is no marriage according to the law since she is a married woman, nevertheless, this was the condition. This is not similar to the case of the father's marriage. So wrote the Rashba in his chiddushim there. But our Rabbis, the Ba'alei Tosafot, there compared these cases and wrote that there is no marriage in this case, like in the case of the father or your father. And they wrote that the Gemara's statement that she married the one forbidden to her means that she married him after the death of the one who divorced her. Their words are puzzling because after his death we do not need his condition or his get, and she is permitted by his death, as we wrote at the end of paragraph 73.

עח. אמנם האמת הוא שיש בעניין זה פלוגתא דרבוותא שיש שסוברים שאפילו מת המגרש מ"מ תנאו קיים ויש שחולקים בזה והתוס' ס"ל דתנאו קיים ומחלוקת זו היא בבה"ג ריש הל' גיטין והביאו הרשב"א (ד' פ"ג. ד"ה אלא) וז"ל וודאי אמר לה כל ימי חיי פלוני ואינסיבא לה לאלתר והוי לה בני בחיי בעל ראשון ומית ליה בעל ראשון בחיי בעל שני והוי לה בני לאחר מיתתו ועדיין ההוא פלוני דתליא לתנאיה בגויה קיים ושתת יין בחייו לאחר מיתתו דבעל בטל גיטא למפרע ובני קמאי ממזרי בתראי לאו ממזרי ואסירא לשני והוו פליגי בה רבנן כיון דבחייו דבעל לא עברה עלוי' תנאיה ולאחר מיתה הוא דעברה כיון דבעל מית בטיל ליה תנאיה ולא בטיל גט למפרע עכ"ל בה"ג הרי היא מחלוקת הגאונים בכל תנאי שמתנה עמה על איזה משך זמן אם הבעל מת תוך הזמן דיש מהגאונים שסוברים דעכ"ז היא אסורה לעבור על תנאה כל זמן המשך ואם תעבור בטל הגט למפרע ויש מהגאונים שסוברים דכיון שמת אינה צריכה לקיום תנאה שהרי עתה הותרה במיתתו וכל ימי חייו קיימה התנאי וסברי התוס' כדעת האוסרים וגם הרשב"א הסכים לזה והביא ראיה מדאמרו חז"ל דכל ימי חייכי לא הוה כריתות וכל ימי חיי הוה כריתות דהא גם בכל ימי חייכי אפשר לקיומי תנאיה כשימות והיא חיה והרי היא מותרת אלא וודאי כדברי האוסרים ע"ש וזה שכתבנו בסוף סעיף ע"ג הוא לדעת המתירין:

78. The truth is that regarding this matter there is a dispute among the earlier authorities (Rishonim). There are those who hold that even if the divorcer (the husband) dies, nonetheless his condition stands. And there are those who disagree with this. The Tosafot hold that the condition stands. This dispute is found in the Ba'al Halachot Gedolot (BaHaG) at the beginning of the laws of Gittin, and the Rashba (on page 83, in the passage that starts with "Ela") brings it. His words are: "Certainly, he said to her 'All the days of the life of so-and-so,' and she married immediately. And she had children during the life of the first husband, and the first husband died during the life of the second husband, and she had children after his death. And the one on whom the condition depended is still alive. And she drank wine during his lifetime, and after

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the death of the husband, the get (divorce document) is nullified retroactively, and the first children are considered mamzerim (illegitimate), the latter ones are not mamzerim, and she is forbidden to the second husband." The Rabbis dispute this, saying since during the husband's life she did not violate the condition, and only after his death did she violate it, since the husband died, the condition is void, and the get is not nullified retroactively. These are the words of the BaHaG. Thus, there is a dispute among the Geonim regarding any condition that he (the husband) sets for a certain period of time. If the husband dies within that time, there are some Geonim who hold that nonetheless she is forbidden to violate the condition for the entire duration, and if she does, the get is nullified retroactively. And there are some Geonim who hold that since he has died, she does not need to fulfill the condition, for now she is permitted by his death, and throughout his life she upheld the condition. The Tosafot hold like those who prohibit, and the Rashba agreed with this, bringing proof from what the sages said: "All the days of your life" is not a valid separation, but "all the days of his life" is a valid separation, for even in the case of "all the days of your life," the condition can be fulfilled when he dies and she is alive, and she is then permitted. Thus, certainly the opinion of those who prohibit is correct. Refer to there (in the Rashba). And what we wrote at the end of section 73 is according to the opinion of those who permit.

עט. וטעם האוסרין הוא פשוט דכיון שהתנה התנאי על משך זמן היתה כוונתו שתקיים בין יחיה בין ימות והמתירין ס"ל דכל מגרש אינו חושש כלל במה שיהיה לאחר מותו ואיזה תנאי שמתנה אין כוונתו בקיומו רק בכל ימי חייו ולאחר מותו תעשה מה שתרצה וזה שאמרו חז"ל כל ימי חייכי אין זה כריתות נהי שיכול להיות שתותר במיתתו מ"מ לפי לשון התנאי שקושרה לכל ימיה אין זה כריתות וגם המגיד משנה הביא מחלוקת זו בפ"ח דין י"א והסכים לדברי האוסרים וכתב שגם הרמב"ם ס"ל כן ע"ש (ואינו מוכרח) (עתרעק"א סי' קכ"ו) וכל זה אינו עניין למ"ש בסעיף ל"ד בדעת הרמב"ם שסובר שצריך ליצא לפועל ע"ש דאין עניין זל"ז ועוד דשם היא לעניין ביטולו של תנאי דלקיומו לא אמרינן כן כמ"ש בסעיף ל"ז והוכחנו זה מדברי הרמב"ם עצמן וכאן מיירינן בקיומו של תנאי:

79. And the reasoning of those who prohibit is straightforward: since he stipulated the condition for a certain duration, his intention was that it should be upheld whether he lives or dies. Those who permit hold that any person who divorces does not concern himself at all with what will happen after his death, and any condition he makes is intended to be fulfilled only during his lifetime. After his death, she can do as she wishes. This is what the Sages said, "All the days of your life" is not a severance; although it may become permitted upon his death, nevertheless, according to the wording of the condition, which ties it to all her days, this is not a severance. The Maggid Mishneh also brought this dispute in Chapter 8, Halacha 11, and agreed with the prohibiting view, writing that even the Rambam holds this way, see there (although it is not conclusive) (see Responsa of Rabbi Akiva Eiger, Siman 126). All this is not related to what was written in Section 34 regarding the opinion of the Rambam, who holds that the condition must come into effect, see there. It is not related to this, and furthermore, there it concerns the annulment of the condition, whereas here we are discussing the fulfillment of the condition, as mentioned in Section 37. We have proven this from the words of the Rambam himself, and here we are dealing with the fulfillment of the condition.

פ. כתבו הטור והש"ע סעיף י"ט ע"מ שלא תבעלי לפלוני הוי גט ולא תנשא עד שימות אותו פלוני דחיישינן שמא תבעל לו באונס עכ"ל והרא"ש בפ"ט סי' ב' הביא מתוספתא ע"מ שלא תבעלי לפלוני חוששין שמא תבעל לו עכ"ל ולפנינו הגירסא בתוספתא (פ"ד) ע"מ שלא תבעלי לפלוני ה"ז גט ואינו חושש שמא תלך ותבעל עכ"ל וצ"ל שהגירסא שלפנינו משובש ואין לשאול הרי הטור והש"ע סוברים דאין חוששין שמא תעבור על תנאה בתנאי דשב וא"ת כמ"ש בסעיף ע"ד ולמה חוששין בזה די"ל דוודאי היא לא תעבור אבל חוששין שפלוני זה יתקפנה באונס כמו שנתבאר בדבריהם ואין לשאול כמו שאין אנו חוששין בתנאי דע"מ שלא תבעלי לאבא ולאביך שמא תבעל להם כמ"ש הטור והש"ע בסעיף י"ג ובארנו הטעם מפני שאין לחשוש שיעברו על איסור ערוה וא"כ ה"נ איך נחוש שפלוני יבא עליה בע"כ דהרי אז יתבטל התנאי ותהיה א"א ואיך יעברו על איסור ערוה ויש מי שתירץ דהחשש הוא שמא יבעלנה לאחר מיתת המגרש (ב"ש סקל"ב) ותמיהני דאין זה רק להסוברים דהתנאי נמשך גם אחר מיתתו אבל להחולקים בזה כפי מ"ש בסעיף ע"ח אין זה חשש כלל וגם להאוסרים למה לנו לחוש שהבעל ימות קודם ונ"ל דזה שחששו לזה משום דבוודאי זה המגרש כשהתנה תנאי כזה ע"מ שלא תבעלי לפלוני מסתמא היתה חשודה ממנו דאל"כ מה שייך תנאי כזה וכיון שנחשדת ממנו בוודאי חיישינן לתקיפת יצה"ר אבל באבא ואביך יכול להיות שלהקניטה או להקניטם מתנה תנאי כזה ועוד דבעריות של קורבה אין היצה"ר שולט כל כך כדאיתא בש"ס (יומא ס"ט:) ולכן לא חיישינן משא"כ בא"א חיישינן:

80. The Tur and Shulchan Aruch wrote in Section 19: "On the condition that you will not marry so-and-so, it is a valid get (divorce document), but she should not marry until that so-and-so dies, because we are concerned that she might be compelled to be with him." The Rosh in Chapter 9, Siman 2, brings from the Tosefta: "On the condition that you will not marry so-and-so, we are concerned that she might be with him." However,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in the Tosefta (Chapter 4) that we have before us, it says: "On the condition that you will not marry so-and-so, it is a valid get, and we are not concerned that she might go and be with him." We must say that the version we have is corrupted. And one should not ask: the Tur and Shulchan Aruch hold that we are not concerned that she will violate her condition, as mentioned in Section 74, so why are we concerned here? It can be answered that certainly she will not violate the condition, but we are concerned that this so-and-so might force her, as explained in their words. And one should not ask: why are we not concerned about the condition of "on the condition that you will not marry my father or your father" that she might be with them, as the Tur and Shulchan Aruch wrote in Section 13? We explained the reason is because there is no concern that they will violate the prohibition of arayot (forbidden relationships). And if so, why are we concerned that so-and-so might force her, as then the condition would be nullified, and she would be a married woman, and how could he violate the prohibition of arayot? There are those who answered that the concern is that she might be with him after the death of the divorcer (Beit Shmuel, Subsection 32). This is surprising because this is only according to those who hold that the condition extends even after his death, but according to those who disagree, as mentioned in Section 78, this is not a concern at all. And even according to those who prohibit, why should we be concerned that the husband might die first? It seems to me that the reason for this concern is that certainly, this divorcer, when he made such a condition "on the condition that you will not marry so-and-so," most likely suspected him. Otherwise, why make such a condition? And since she was suspected of him, we are certainly concerned about the overpowering of the evil inclination. But in the case of "my father or your father," it could be that he made such a condition to vex her or them, and also in cases of close relatives, the evil inclination does not dominate as much, as it says in the Talmud (Yoma 69b). Therefore, we are not concerned, unlike the case of a married woman, where we are concerned.

פא. צריך שלא יתנה עליה תנאי שעומדת בו כל ימיה כגון ע"מ שלא תאכלי בשר או שלא תשתי יין לעולם או כל ימי חייכי וכך אמרו חז"ל (פ"ג:) ה"ז גיטך ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חייכי אין זה כריתות שאין מפרידן אלא המות דעד יום מותה קשורה בו (רש"י) ומאי מהני הגט דלאחר מותה א"צ לגט אבל אם אמר כל ימי חיי או כל ימי חיי פלוני ה"ז כריתות דלאחר מותו או לאחר מותו של פלוני הרי תותר ביין ואע"פ שלכאורה היה נראה כיון דכל ימי חייו אגידה ביה אין זה כריתות כמו בכל ימי חייכי מ"מ סברת התלמוד אינו כן אלא מכיון שאפשר לה לקיים תנאו ה"ז כריתות כן כתב הרשב"א ז"ל שם וצ"ל הטעם דבאמת תנאי מילתא אחריתא היא ואין חוששין במה שאגידה בו בהתנאי לכל ימי חייו ורק בכל ימי חייכי כיון שאין לה היתר לעולם בדבר שאסרה בו ועד יום מותה קשורה בו בדבר זה מפני אישותו שביכולתו לעשות כן נמצא שלא נכרתה לגמרי ממנו כל ימי חייה לדבר זה והתורה אמרה ספר כריתות שיכריתה ממנו לגמרי ובהכרח להניח לה זמן בחייה שנכרתה ממנו לגמרי ולכן בכל ימי חיי הרי תכרת ממנו לאחר מותו ואע"ג שבלא זה המיתה שלו מכריתה ממנו אך היא מאישותה כבר נכרתה ממנו בחייו משעת הגט והתנאי הוא עניין אחר ואף בזה המקצת יש לה היתר בחייה כשימות:

81. One must not impose a condition on her that binds her for her entire life, such as "on the condition that you do not eat meat" or "that you do not drink wine forever" or "all the days of your life." Thus, our sages have said (Gittin 83b): "This is your divorce on the condition that you do not drink wine all the days of your life" is not a proper severance, as only death separates them, for she remains bound to him until her death (Rashi). What benefit is the divorce if after her death she does not need a divorce? But if he said "all the days of my life" or "all the days of so-and-so's life," it is a proper severance because after his death or the death of so-and-so, she will be permitted to drink wine. Although it might seem that since during all the days of his life she is bound to him, it is not a proper severance like "all the days of your life," nevertheless, the reasoning of the Talmud is not so. Since it is possible for her to fulfill his condition, it is a proper severance. Thus wrote the Rashba of blessed memory there, and the reason must be stated. Indeed, the condition is a separate matter, and we do not concern ourselves with the fact that she is bound to him by the condition for all his life. Only "all the days of your life" because she has no release ever from the matter she was forbidden in, and until her death, she remains bound to him in this matter because of his authority. Therefore, she is not completely severed from him for this matter all the days of her life. The Torah stated "a document of severance" that she is completely severed from him. It is necessary to leave her a time in her life when she is completely severed from him. Therefore, in "all the days of my life," she will be severed from him after his death. Even though without this, his death severs her from him, she is already severed from him in his life from the moment of the divorce, and the condition is a separate matter. Even in this small part, she has a release in her life when he dies.

פב. וכתבו הפוסקים דאפילו הוא ילד והיא זקינה או שאמר התנאי על נ' שנה שוודאי לא תחיה כל כך ה"ז גט שאין אנו חוששין רק על הלשון שבלשון התנאי יהיה זמן לכריתות לגמרי ולכן יש מי שכתב שאפילו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הרחיב הזמן ליותר מכדי חיי האדם כגון שאמר על מאה שנים או יותר כיון שהוא דבר פסוק ה"ז גט והכל מטעם שבארנו דתנאי מילתא אחריתא היא ולרוב הפוסקים יכולה להנשא מיד ולא חיישינן שתעבור על תנאה ורק דעה יחידאה הבאנו בסעיף ע"ד שאוסרה להנשא עד קיום התנאי ולדעה זו כשהרחיק לה הזמן אין לה תועלת בהגט רק אם תזנה לא נדונה כא"א אלא כפנויה והעיקר כרוב הפוסקים דכן פסקו בטור וש"ע וכן הוא להדיא בתוספתא כמ"ש שם:

82. The poskim (decisors of Jewish law) have written that even if he is a child and she is elderly, or if the condition was stated for fifty years, which certainly she will not live that long, it is still a valid get (divorce document). We are only concerned with the language, in that the language of the condition must allow for a complete separation. Therefore, there is an opinion that even if the time was extended beyond the typical lifespan of a human being, such as if he said one hundred years or more, since it is a definitive matter, it is considered a valid get. This is all for the reason we have explained, that a condition is a separate matter. According to most poskim, she can remarry immediately, and we are not concerned that she will violate the condition. We mentioned a singular opinion in section 74 that prohibits her from remarrying until the condition is fulfilled. According to this opinion, if the time was extended, the get is of no benefit to her, except that if she commits adultery, she would not be judged as a married woman but as a single woman. The primary ruling follows the majority of the poskim, as ruled in the Tur and Shulchan Aruch, and this is explicitly stated in the Tosefta as we have written there.

פג. וכתב רבינו הב"י בסעיף כ"א אמר לה ע"מ שלא תלכי לבית אביך עד זמן פלוני אע"פ שהגט כשר והתנאי קיים אין לשום אדם להשתדל בגט שינתן בתנאי כזה כי א"א לעמוד על נפשה מלכת לבית אביה ונמצא גט בטל ובניה ממזרים ואם המגרש הוא מאותן שכופין להוציא ולא רצה לגרש אלא בתנאי זה כופין אותו לגרש בלא תנאי זה עכ"ל ונראה דה"ה אם מצוה לגרשה כגון שהיא פרוצה אע"פ שאין ביכולתינו לכופו מ"מ בהכרח להשתדל הרבה שלא יתן על תנאי כזה ומשמע דעל תנאים אחרים כמו שלא תאכלי בשר ולא תשתי יין אין אנו חוששין שתעבור והוא תימא דוודאי יש לחשוש בזה ג"כ ואולי ג"כ כוונתו כן ולא נקט רק לדוגמא בעלמא ועכ"פ שמענו מדבריו שרשאה להנשא קודם קיום התנאי דאל"כ איזו ממזרות יש בזה וכמ"ש בסעיף ע"ה ע"ש אבל אם אמר ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כריתות (גמ' כ"א:) כמו בע"מ שלא תשתי יין לעולם ואע"ג דכשמת אביה או מכר הבית לאחר לא חשיב עוד בית אביה כדתנן בנדרים (מ"ו.) קונם לביתך שאני נכנס מת או מכרו לאחר מותר הכא שאמר בית אביך שאני דכל יוצאי חלציו קרוים בית אביו אפילו כשמת כדכתיב גבי תמר שבי אלמנה בית אביך וכבר מת אביה (תוס') וי"א דבאמת מיירי כשאמר בית זה דלעולם אסור כדאיתא בנדרים שם (רשב"א פ"ב:) ואע"ג דבכה"ג אם נפלה הבית או נשרפה ובנו אחרת מותר כמ"ש ביו"ד סי' רט"ז מ"מ הא אינה עומדת לנפילה או לשריפה ולהרמב"ם א"ש בלא זה כמו שיתבאר בס"ד (ער"ן) ובמכירה צ"ל לתירוץ הראשון דאף כשימכור שמא יקנה ממנו בחזרה (מל"מ):

83. Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 21: If he said to her, "On the condition that you do not go to your father's house until a certain time," even though the get (divorce document) is valid and the condition is upheld, no one should strive to have a get given with such a condition, because it is impossible for her to refrain from going to her father's house, and it turns out the get is void and her children are mamzerim (illegitimate). If the one divorcing is among those who we compel to divorce, and he did not want to divorce except with this condition, we compel him to divorce without this condition. It appears that the same applies if it is a mitzvah to divorce her, such as if she is promiscuous. Even though we cannot compel him, we must strive greatly not to give it on such a condition. It seems that for other conditions, such as "you shall not eat meat or drink wine," we do not fear she will transgress, which is surprising, because certainly there is concern in this case as well. Perhaps he meant this as an example only. In any case, we infer from his words that she is permitted to remarry before the condition is fulfilled, otherwise, what illegitimacy would there be, as stated in section 75. However, if he said, "On the condition that you never go to your father's house," this is not a valid severance (Gittin 21b), just like "on the condition that you never drink wine." Even though when her father dies or the house is sold to another, it is no longer considered her father's house, as stated in Nedarim (46a), "Konam (a type of vow) to your house I will not enter," if he dies or sells it to another, it is permitted. Here, he said "your father's house," meaning all his descendants are called his house, even after his death, as written regarding Tamar, "Sit as a widow in your father's house" and her father had already died (Tosafot). Some say it indeed refers to when he said "this house," which is always forbidden, as stated in Nedarim there (Rashba). Even though in such a case, if the house falls or burns and they build another, it is permitted, as written in Yoreh De'ah 216, nevertheless, it is not expected to collapse or burn. According to Rambam, it is understandable without this, as will be explained with God's help (Ran). In the case of sale, according to the first explanation, even if it is sold, perhaps he will buy it back (Magid Mishneh).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

פד. ז"ל הטור כתב הרמב"ם אמר לה ע"מ שלא תנשאי לפלוני אין זה כריתות כמו ע"מ שלא תשתי יין או שלא תלכי לבית אביך ולא נהירא דכיון שאפשר שימות אותו פלוני בחייה ויתבטל התנאי הוה שפיר כריתות ולא דמי לשלא תלכי לבית אביך שאפילו לאחר מיתתו אסורה ליכנס בו שנקרא על שם אביה עכ"ל וטעמו של הרמב"ם הוא דאין לה להיות אסור בחבלי התנאי שלפי דבריו לעולם ולכן במתנה שלא תנשא לפלוני דכל ימי חייו קשורה בהתנאי ולאחר מותו לא שייך התנאי דאין נשואין לאחר מיתה ונמצא דבתנאי זה היא קשורה לעולם כל זמן ששייך לשון תנאי זה ואף שלאחר מותו של פלוני נתבטל התנאי הרי אז לא שייך לשון תנאי זה ולשון נשואין שבתנאי הוא לעולם כל זמן ששייך נשואין מידי דהוה אע"מ שלא תלכי לבית אביך שאפשר כשימות האב או ימכור לאחר דמותרת ליכנס אך אז לא יהיה בית אביה ונמצא דלשון התנאי של בית אביך הוא לעולם כל זמן ששייך לשון זה וה"נ דכוותיה (ר"ן ומ"מ) ולפמ"ש מקודם אסורה בהבית לעולם:

84. The Tur wrote: The Rambam said that if a man tells a woman, "On the condition that you do not marry so-and-so," this is not considered a valid bill of divorce, similar to the conditions "on the condition that you do not drink wine" or "that you do not go to your father's house." However, this is not correct, because it is possible that the specified person might die during her lifetime, thereby annulling the condition, and it would then be a valid bill of divorce. This is different from the condition "that you do not go to your father's house," because even after her father's death, she would still be prohibited from entering it as it would still be called by her father's name. The Rambam's reasoning is that she should not be bound by the condition forever. Therefore, in the condition that she does not marry so-and-so, as long as he is alive, she is bound by the condition. After his death, the condition no longer applies, as marriage after death is not possible. Thus, with this condition, she is essentially bound forever as long as the condition is relevant. Even though after the person's death the condition is annulled, the condition of marriage persists as long as marriage is possible, similar to the condition "that you do not go to your father's house," which is possible to permit if the father dies or sells the house to another, but then it would no longer be her father's house. Thus, the condition regarding her father's house applies as long as the term is relevant. The same applies here (according to the Ran and Maimonides). According to what was stated earlier, she is prohibited from the house forever.

פה. עוד אפשר לומר דהנה הרמב"ם כתב דאם אמר לה ע"מ שלא תנשאי לפלוני עד חמשים שנה ה"ז גט ע"ש אף שאפשר וקרוב לוודאי שלא תחיה עוד חמשים שנה אלא דס"ל דאזלינן בתר לשון התנאי דכשהתנה שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני הרי נתן גבול לדבר כל ימי חייו ויש בלשונו לשון כריתות והיינו לאחר ימי חייו וכן בהתנה לחמשים שנה אבל כשהתנה סתם ע"מ שלא תנשאי לפלוני דלפי לשונו משמע לעולם אין בלשונו לשון כריתות וכן בע"מ שלא תלכי לבית אביך ותדע לך שכן הוא דאטו בכל ימי חיי פלוני אנו יודעים שימות מקודם שתמות היא ומה נעשה אם היא תמות קודם הרי נאסרה לכל ימי חייה אלא דלא חיישינן לזה כיון דלפי לשון התנאי לא אסרה לעולם וכ"ש דלחומרא כשאסרה בלשון התנאי לעולם דאין זה כריתות אף שאפשר שיתבטל התנאי כשימות הוא קודם (נ"ל):

85. It is also possible to say that the Rambam wrote that if he said to her, "On the condition that you do not marry so-and-so for fifty years," it is a valid get (divorce document). Refer to there, even though it is possible and likely that she will not live another fifty years. Rather, he holds that we follow the wording of the condition. When he stipulated that she should not drink wine all the days of so-and-so's life, he set a limit to the matter for all the days of his life, and his wording includes a term of severance, meaning after his lifetime. Similarly, when he stipulated for fifty years. But when he stipulated generally, "On the condition that you do not marry so-and-so," implying forever, his wording does not include a term of severance. The same applies to "On the condition that you do not go to your father's house." And you should know that this is the case, for do we know that in all the days of so-and-so's life, he will die before she does? What would we do if she dies first? She would be prohibited for all her life. Rather, we do not worry about this, since according to the wording of the condition, she is not prohibited forever. All the more so that stringently, when he prohibited her with the wording of the condition forever, it is not considered severance, even though it is possible that the condition would be nullified if he dies first. (This seems to me).

פו. רבינו הב"י בסעיף כ"ב הביא שני דעות אלו וכתב ונקטינן כדברי שניהם להחמיר ופשוט הוא עוד כתב בסעיף כ"ג אמר לה ע"מ שלא תשתי יין זה לעולם או שלא תעלי באילן זה או בכותל זה לעולם ונשפך היין ונקצץ האילן ונפל הכותל אין זה כריתות מאחר שלא הותרה לעולם במה שנאסרה וי"א שכיון שאין התנאי נמשך אלא כל זמן שהיין קיים או האילן או הכותל קיימים ה"ז כריתות ונקטינן כדברי שניהם להחמיר עכ"ל ודעה ראשונה היא דעת הרמב"ם והקשה עליו הטור דבתוספתא (ספ"ה) איתא בהדיא להיפך דקתני ע"מ שלא תעלה באילן זה לעולם ונקצץ האילן ה"ז גט עכ"ל אמנם לפנינו בתוספתא נשנית בלשון אחר וז"ל שם ע"מ שלא תעלי באילן זה וע"מ שלא תעלי בכותל זה נקצץ האילן נסתר הכותל ה"ז גט ע"מ שתעלי באילן זה ע"מ שתעלי בכותל זה נקצץ האילן ונסתר הכותל אינו גט עכ"ל ואינו כתוב לשון לעולם וס"ל להרמב"ם כיון שלא אמר לשון לעולם וסתם אילן וכותל עומדים לקציצה אין בלשון זה לשון עולמית

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

משא"כ בע"מ שלא תנשאי לפלוני יש בלשון זה לשון עולמית כיון שלא נתן קצבה לדבר אבל בכותל ואילן בסתמא אינו עולמית מפני שעומדים לקציצה ונפילה אבל באומר לשון לעולם אסורה גם בכותל ואילן וזהו לדרך שכתבנו בדעת הרמב"ם בסעיף הקודם דאלו לדרך שכתבנו בסעיף פ"ד סוף סוף נאסרה בתנאי זה דעליית אילן וכותל לעולם דלאחר שיפלו לא שייך לשון עלייה בהם כמובן:

86. Our master, the Beit Yosef, in section 22, brings these two opinions and writes that we adopt the stringencies of both. It is straightforward. He further writes in section 23: If he said to her, "On the condition that you do not drink this wine forever," or "that you do not ascend this tree or this wall forever," and the wine was spilled, the tree was cut down, or the wall fell, this is not considered a valid bill of divorce, since she was never permitted in what she was prohibited. There are those who say that since the condition persists only as long as the wine, tree, or wall exists, it is a valid bill of divorce. We adopt the stringencies of both opinions. The first opinion is that of the Rambam, and the Tur challenges him because in the Tosefta (Chapter 5), it explicitly says the opposite. It teaches: "On the condition that you do not ascend this tree forever," and the tree was cut down, it is a valid bill of divorce. However, in our version of the Tosefta, it is phrased differently: "On the condition that you do not ascend this tree," and "on the condition that you do not ascend this wall," and if the tree was cut down or the wall was destroyed, it is a valid bill of divorce. "On the condition that you ascend this tree," and "on the condition that you ascend this wall," and if the tree was cut down or the wall was destroyed, it is not a valid bill of divorce. It does not use the term "forever." The Rambam holds that because it did not use the term "forever," and generally, trees and walls are subject to being cut down and destroyed, this language does not imply permanence. However, "on the condition that you do not marry so-and-so" implies permanence, since no time limit was set. But with trees and walls, in general, it is not permanent because they are expected to be cut down or fall. Nevertheless, if he uses the term "forever," she would be forbidden even with respect to the tree and the wall. This aligns with what we wrote about the Rambam's opinion in the previous section, that according to our explanation in section 84, she is ultimately prohibited by this condition regarding ascending the tree and the wall forever, because after they fall, the term "ascend" does not apply to them, as is evident.

פז. אמנם באמת ברמב"ם לא נמצא כלל דין דכותל ואילן וז"ל בפ"ח דין י"א לפיכך האומר ה"ז גיטך ע"מ שלא תאכלי בשר זה לעולם שלא תשתי יין זה לעולם אין זה גט שאין זה כריתות עד ל' יום ה"ז גט עכ"ל ואפשר לומר דרק בדבר ששייך בו הנאה כשאסרה לעולם בדבר זה מקרי שלא נכרתה ממנו שמוכרחת לעצור תאוותה מפני תנאו ואם אפילו ישפך היין ותאבד הבשר סוף סוף בתנאי זה נאסרה לעולם דלאחר שנאבדו לא שייך אכילה ושתיה כמ"ש אבל בעליית כותל ואילן שאין בזה תאוה לא חיישינן בזה כלל:

87. However, in truth, in the Rambam, there is no ruling at all regarding a wall and a tree. And these are his words in Chapter 8, Law 11: "Therefore, if one says, 'This is your get on the condition that you do not eat this meat forever, or that you do not drink this wine forever,' this is not a get because this is not a complete severance. If he says 'for 30 days,' it is a get." And it is possible to say that only in a matter where there is pleasure, when he forbids it forever, it is considered that she is not severed from him since she is compelled to restrain her desire because of his condition. And even if the wine spills or the meat is lost, ultimately, with this condition, she is forbidden forever because after they are lost, eating and drinking are no longer relevant, as he wrote. But regarding climbing a wall or a tree, where there is no desire, we are not concerned about this at all.

סימן קמד

א. דין טענת אונס בתנאי גט ועוד דיני תנאי. ובו מ"ה סעיפים:
בסי' הקודם נתבארו שני מיני תנאים בגט האחד תנאי שעליה לעשות כמו ע"מ שתתני לי מאתים זוז וכיוצא בזה והשני תנאי שעליו כמו אם לא באתי מכאן ועד שלשים יום והנה בכל התורה קיי"ל דאונס רחמנא פטריה ולפ"ז היה לנו לומר דכל תנאי שלא נתקיים מחמת אונס דליהוי כנתקיים אמנם בתנאי שעליה לעשות לא שייך זה כמו שבארנו בח"מ סי' כ"א ע"ש דלא מפני אונסו של זה יתחייב זה דאונס רחמנא פטריה ולא רחמנא חייביה ולכן כשאמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתתן לי מאתים זוז נהי שנאנסה ולא יכלה לקיים תנאה מ"מ הגט בטל ואיך נחייבו בקיום הגט מפני אונסה ומה לו ולאונסה סוף סוף התנאי לא נתקיים אמנם בתנאי שעליו כמו אם לא אבא ונאנס ולא בא והוי גט והיה לנו לומר דלא ליהוי גט שהרי נאנס וכיון דאונס רחמנא פטריה נחשבנו כמו שבא מ"מ אמרו חכמים דאין טענת אונס בגיטין והוי גט וזהו מתקנת חכמים (ריש כתובות כלישנא קמא דרבא דאין אונס בגיטין דכן פסקו כל הפוסקים לבד המרדכי ספ"ג דגיטין בשם הגאון דיש לפסוק כשני הלשונות לחומרא והיא דעה יחידאה ועב"י והגר"א סק"א):

1. **The Law of the Claim of Compulsion in the Condition of a Get and Other Laws of Conditions. Comprising 45 Sections:** In the previous section, two types of conditions

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in a get (divorce document) were explained. The first is a condition that she must fulfill, such as "on the condition that you give me two hundred zuz," and similar cases. The second type is a condition that depends on him, such as "if I do not come from here until thirty days." Now, in all of the Torah, we hold that "compulsion is excused by the Merciful One," and based on this, we would have said that any condition that was not fulfilled due to compulsion should be considered as if it were fulfilled. However, regarding a condition that she must fulfill, this does not apply, as explained in Choshen Mishpat, Siman 21, where it states that one person should not be obligated because of another's compulsion, for "compulsion is excused by the Merciful One," not that the Merciful One obligates. Therefore, when he says to her, "This is your get on the condition that you give me two hundred zuz," even if she was compelled and could not fulfill the condition, nevertheless, the get is nullified. How can we obligate him to fulfill the get because of her compulsion? What does he have to do with her compulsion? In the end, the condition was not fulfilled. However, in a condition that depends on him, such as "if I do not come" and he was compelled and did not come, the get should be effective, and we would have said it should not be a get since he was compelled, and since "compulsion is excused by the Merciful One," it is considered as if he had come. Nevertheless, the Sages said that there is no claim of compulsion in gittin (divorce documents), and it is a get. This is an enactment of the Sages (beginning of Ketubot, according to the first version of Rava that there is no compulsion in gittin, which is the ruling of all the poskim except for the Mordechai in the third chapter of Gittin in the name of the Geonim, who ruled according to both versions stringently, and this is a singular opinion. See Beit Yosef and the Gra, section 1).

ב. וטעם התקנה אמרו חז"ל משום תקנת נשים צנועות ונשים פרוצות תקנת הצנועות הוא משום דזימנין דלא אנוס והוי גט והיא תחמיר עליה ותסבור שהוא אנוס ומן הדין א"צ לחוש לזה דרובן לא אניסי (תוס') ותתעגן לעולם שהרי הסיח דעתו ממנה וכבר נתגרשה ובפרוצות הוי להיפך דזימנין שידעה שהוא אנוס ואינו גט והיא תאמר שלא נאנס ובין כך תנשא לאחר ולכשיבא ויברר שנאנס ונמצא גט בטל ובניה מן השני ממזרים (שם ג'.) וכל מקדש אשה אדעתא דרבנן מקדש ולכך אומרים בשעת קדושין כדת משה וישראל (תוס') וכיון שתקנו חכמים בכל מגרשי על תנאי שלא יועיל להם טענת אונס מתחלה אדעתא דהכי מגרשי (כ"כ הפ"י שם וז"ש ואפקעינהו לקדושין ר"ל שאם יאמר לא גירשתי אדעתם הפקיעו הקדושין וממילא שלא יאמר כן כיון שאין לו תועלת וכ"כ הרשב"א בתשו' סי' אלף וקס"ג):

2. The reason for the enactment, the sages said, is for the benefit of modest women and promiscuous women. The benefit for modest women is because sometimes it happens that there is no coercion, and the get (divorce document) is valid, but she might be stringent upon herself and think that he was coerced, even though from a legal standpoint there is no need to be concerned about this since most men are not coerced (Tosafot). As a result, she would remain an agunah (a woman who is chained to her marriage) forever since he has already diverted his mind from her and they are already divorced. With promiscuous women, it is the opposite. Sometimes she might know that he was coerced and the get is invalid, yet she would say that he was not coerced. In this case, she would marry someone else, and when it becomes clear that he was indeed coerced, the get would be nullified, and the children from the second husband would be mamzerim (illegitimate) (Tosafot, Gittin 33). Everyone who sanctifies a woman does so with the understanding of the sages, and therefore they say at the time of sanctification "according to the law of Moses and Israel" (Tosafot). Since the sages enacted that in all cases of divorce on condition, the claim of coercion would not help them, from the outset, the divorces are made with this understanding (so wrote the Perisha there, and this is what is meant by "the sages annulled the betrothal," meaning that if he says he did not divorce according to their understanding, the betrothal is annulled. Consequently, he would not say this since it is of no benefit to him. So too, wrote the Rashba in his responsa, section 1063).

ג. כתבו רבותינו בעלי התוס' (שם) דשלשה ענייני אונס הם אונס דשכיח הרבה ואונס דשכיח ולא שכיח ואונס דלא שכיח כלל ולדינא כן הוא אונס דשכיח הרבה כההוא דאמר אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין להוי גיטא ובא בתוך הזמן ופסקיה מברא שהנהר הפסיקו והמעבורת היתה מצד העיר ולא יכול לעבור וצווח מעבר הנהר חזו דאתאי חזו דאתאי ואמר שמואל לא שמיה מתיא (גמ' שם) והוי גט דבזה פשיטא דמדינא אין טענת אונס גם בלא תקנה דכיון ששכיח הרבה היה לו להתנות ע"מ שלא יארע לי שום אונס ומדלא התנה איהו דאפסיד אנפשיה ואונס דשכיח ולא שכיח אף שמן הדין יש טענת אונס דלא עלה על דעתו שצריך להתנות כיון שאינו שכיח הרבה אך מפני תקנת צנועות ופרוצות אין טענות אונס כמו שנתבאר ואונס דלא שכיח כלל כמו שנפל עליו בית או נשכו נחש יש טענת אונס ולא שייך כאן התקנה דהצנועות לא יסברו לעולם שאירע לו אונס כזה וכן בפרוצות ולכן בכה"ג קיי"ל דיש טענת אונס בגיטין והסכימו לזה הרא"ש שם והר"ן (ספ"ג דגיטין) והמגיד משנה (פ"ט) והמרדכי (פ"ז) ואם חלה בתוך הזמן או מת זהו אונס דשכיח ולא שכיח (כן מבואר מהסוגיא) ומ"מ במיתה י"ל דלא שייך התקנה משום דלמיתה יש קול (תוס') ושביה הוה ג"כ אונס דשכיח ולא שכיח ואינו מבטל הגט מטעם התקנה והוא לא התנה ע"מ שלא יארע אונס (ומ"ש הרמ"א סוף סעיף א' דשביה שכיח ר"ל שאינו כנשכו נחש כמ"ש הח"מ והב"ש סק"ג) ולענ"ד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נראה דבזמה"ז שהמלכות משגחת היטב על המדינה הוה שביה אונס דלא שכיח כלל וצ"ע לדינא (ובש"ע סעיף א' השוה חלה לעיכבו נהר משום דלדינא שוים הם) (ועבאה"ט סק"ג מ"ש בשם בה"י דשביה הוי אונס דלא שכיח):

3. Our rabbis, the authors of the Tosafot (there), wrote that there are three types of duress: duress that is very common, duress that is somewhat common but not very common, and duress that is not common at all. According to the law, it is as follows: Very common duress is like the case where a person said, "If I do not come from here within thirty days, it shall be a get (divorce)," and he came within the time, but was stopped by a river that blocked his way, and the ferry was on the city side, and he could not cross. He shouted from across the river, "See that I have come, see that I have come," but Shmuel said, "It is not called coming" (Gemara there), and it is considered a get. In this case, it is clear that according to the law, there is no claim of duress even without a stipulation because since it is very common, he should have stipulated on the condition that no duress occurs. Since he did not stipulate, he caused his own loss. Duress that is somewhat common but not very common, even though according to the law there is a claim of duress because it is not very common and he did not think he needed to stipulate, but because of the decree regarding modest and immodest women, there is no claim of duress as explained. Duress that is not common at all, such as a house collapsing on him or being bitten by a snake, there is a claim of duress, and the decree does not apply here because modest women would not think that such a duress occurred to him, and the same with immodest women. Therefore, in this case, we hold that there is a claim of duress in divorces. This is agreed upon by the Rosh there, the Ran (chapter 3 of Gittin), the Maggid Mishneh (chapter 9), and the Mordechai (chapter 7). If he became ill within the time or died, this is duress that is somewhat common but not very common (as explained from the Gemara). Nevertheless, in the case of death, it can be said that the decree does not apply because death is well-known (Tosafot). Captivity is also duress that is somewhat common but not very common and does not cancel the get because of the decree, and he did not stipulate on the condition that no duress occurs. (What the Rema wrote at the end of section 1 that captivity is common means that it is not like being bitten by a snake, as explained by the Chelkat Mechokek and the Beit Shmuel in subsection 3). In my humble opinion, it seems that nowadays when the government supervises the country well, captivity is duress that is not common at all, and it requires further study according to the law. (In Shulchan Aruch section 1, illness is compared to being delayed by a river because according to the law, they are equal) (and in the Be'er Heitev subsection 3, it is written in the name of the Beit Yosef that captivity is considered duress that is not common).

ד. בזה שאמרנו אין טענת אונס בגט אפילו גילה בדעתו שאין רצונו לגרש וניכר שאלולי ידע שיבא בתוך הזמן לא היה מגרשה וכן בשארי תנאים בכה"ג מ"מ כיון שלא התנה להדיא שאם יקראנו אונס יתבטל הגט הגט קיים דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא:

4. In this matter that we have said there is no claim of coercion in a get (bill of divorce), even if he revealed his intention that he does not wish to divorce and it is evident that if he had known that it would come within the time frame, he would not have divorced her, and similarly in other conditions in such a case, nevertheless, since he did not explicitly stipulate that if coercion occurs the get will be nullified, the get is valid, for revealing one's intention in a get is not considered significant.

ה. כתב המרדכי (בפ"ג) ריב"ן פסק דאפילו בידי שמים אין אונס בגיטין ובספר המקצועות פסק דאונס בידי אדם לא הוי אונס בידי שמים הוי אונס וכן פסקו בשתי ישיבות ויש מביאין ראיה לזה ממה שאמרו חז"ל (ע"ג.) דבאכלו ארי יש טענת אונס עכ"ל ע"ש שזהו כוונתם אמנם לפי החילוקים שנתבארו אין ראיה מזה דזהו אונס דלא שכיח כלל ויש בזה טענת אונס וזהו דעת הריב"ן ולא הובא דעה זו בפוסקים כלל ויש לעיין למה דחו דעת גאוני קדמאי שבשתי הישיבות:

5. The Mordechai (in Chapter 3) wrote that the RIBaN ruled that even "by the hands of Heaven" (i.e., natural causes) there is no coercion in matters of divorce. In the Book of Professions, it is ruled that coercion by human hands does not count as coercion, but coercion by the hands of Heaven does count as coercion. This is also the ruling of the two yeshivot. Some bring a proof to this from the statement of our Sages (Avodah Zarah 40b) that if a lion eats [someone], there is a claim of coercion. End of quote. There, it is explained that this is their intention. However, according to the distinctions that were clarified, there is no proof from this, as this is an extremely uncommon form of coercion, and there is indeed a claim of coercion. This is the opinion of the RIBaN, but this view is not brought in the halachic decisors at all. We need to investigate why the opinion of the early Geonim in the two yeshivot was rejected.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ו. ויראה לי דגם הגאונים אין חולקים על כל מה שנתבאר בשנדקדק דהא משמע מדברי המרדכי דגם הגאונים ס"ל דאין טענת אונס בגיטין כלישנא קמא דרבא כמבואר שם וזה שמחלקים בין בידי אדם לבידי שמים הוא כדי לתרץ הך דאכלו ארי וא"כ איך חילקו בכך והרי חולי הוי ג"כ בידי שמים ועיקרא דסוגיא דאין אונס הא מיירי בחולי וכבר תמה בזה רבינו הב"י בספרו הגדול על דברי המרדכי ותפס בדברי הגאונים שפוסקים כלישנא בתרא דיש אונס בגיטין ע"ש ודבריו תמוהים דא"כ למה להו לחלק בין בידי אדם לבידי שמים יאמרו להדיא דיש אונס בגיטין והרי בגמ' מדמה פסיקת מעבורת לחולי ע"ש ופסיקת מעבורת הוא בידי אדם אלא וודאי העיקר הוא כהמרדכי דהגאונים ג"כ פוסקים דאין טענת אונס בגיטין וכן משמע להדיא מדברי הגהות מיימוני פ"ט ע"ש והיה אפשר לומר שמפרשים חולי שבסוגיא דשם שנחלה ע"י קור או חום וחולי כזה מקרי בידי אדם כמו שאמרו חז"ל (כתובות ל'.) הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים אלמא דצינים ופחים שזהו קור וחום מקרי בידי אדם אך גם זה דוחק דהא סתמא אמרו בגמ' חלה דמשמע כל מיני חולי:

6. And it seems to me that even the Geonim do not disagree with everything that has been explained if we scrutinize, for it is implied from the words of the Mordechai that even the Geonim hold that there is no claim of coercion in divorce, like the first opinion of Rava as explained there. And the distinction they make between human-caused and divinely-caused is to resolve the case where a lion devoured [the husband], and if so, how did they differentiate, for illness is also divinely-caused. And the essence of the discussion that there is no coercion refers to illness, and already our teacher the Beit Yosef wondered in his great work about the words of the Mordechai and leaned towards the words of the Geonim who rule according to the latter opinion that there is coercion in divorce. And his words are puzzling, for if so, why did they need to differentiate between human-caused and divinely-caused; they should have said directly that there is coercion in divorce. And indeed, in the Gemara, they compare the stopping of a ferry to illness, and the stopping of a ferry is human-caused. Rather, certainly, the main opinion is like the Mordechai, that the Geonim also rule that there is no claim of coercion in divorce. And this is also clearly implied from the words of the Hagahot Maimoni in chapter 9. And it could be said that they interpret the illness in the discussion there as an illness caused by cold or heat, and such an illness is called human-caused, as the sages said (Ketubot 30a) "everything is in the hands of Heaven except for cold and heat", implying that cold and heat are called human-caused. But even this is difficult, for in the Gemara they said simply "illness", which implies all types of illness.

ז. ולכן נ"ל דכוונה אחרת לוטה בדבריהם דבאמת זה שאנו אומרים הפרש בין בידי אדם לבידי שמים אין הכוונה כפשוטו דוודאי כל המקרים הבאים על האדם הכל הוא בהשגחה אלקית וכמאמרם ז"ל אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה (חולין ז':) ומקרא מפורש הוא מד' מצעדי גבר כוננו אלא הכוונה דבידי אדם מקרי דבר המורגל שרגיל לבא ואין הדבר ניכר שמן השמים הוא כמו חולי ומעבורת וכיוצא בהם ובידי שמים מקרי דבר הניכר לכל שמן השמים הוא כמו אכלו ארי נשכו נחש וכיוצא בזה וזהו ג"כ החילוק בין שכיח ולא שכיח ובין לא שכיח כלל:

7. Therefore, it seems to me that a different intention is embedded in their words. Indeed, when we say there is a distinction between matters in the hands of humans and those in the hands of Heaven, it should not be understood literally. Surely, all occurrences that befall a person are under Divine Providence, as our Sages said: "A person does not stub his toe below unless it has been decreed upon him from above" (Chullin 7b). This is also explicitly stated in the verse: "A man's steps are directed by the Lord." However, the intention is that matters in the hands of humans are those that are habitual and commonly occur, and it is not apparent that they are from Heaven, such as sickness or a ferry accident and similar occurrences. Matters in the hands of Heaven are those that are clearly recognizable to everyone as being from Heaven, such as being eaten by a lion or bitten by a snake and similar occurrences. This is also the distinction between what is common and uncommon, and between what is not common at all.

ח. יש מי שאומר דהאידנא לאחר תקנת רגמ"ה שאין האשה מתגרשת בע"כ אם התנית עליו תנאי מה שהוא יעשה לא מהני טענת אונס (ב"ש סק"א) אפילו אונס דלא שכיח כלל וביאור הדברים דכמו שכתבנו בסעיף א' לעניין תנאי שהתנה עליה לעשות ולא קיימה שיכול לומר מה לי ולאונסך אני לא נתרציתי ליתן גט רק באופן זה כמו כן האידנא תוכל גם היא לומר כן ויש חולקים בזה (ב"מ ועוד גדולים כמ"ש הפ"ת) וכן נראה עיקר דנראה דבזה לא גזר רגמ"ה ואין זה נקרא מגרש בע"כ וגם אפילו העובר ומגרש בע"כ ג"כ דעת רוב הגדולים דהוה גט כמ"ש בסי' קי"ט ומ"מ לדינא צ"ע ואולי כשהיא התנית עליו שע"מ כן אני מקבל הגט היה דעתו ג"כ שאם לא יקויים התנאי לא יהיה גט בשום עניין אפילו אם יהיה אנוס גמור ואונס דלא שכיח ולא דמי לתנאי שהוא מתנה ע"מ שלא אבא וכיוצא בזה (ונ"ל דלכן דקדק הב"ש לומר שהיא התניתה עליו ע"ש ודוק):

8. There are those who say that nowadays, after the decree of Rabbeinu Gershom which states that a woman cannot be divorced against her will, if she stipulated a condition upon him, whatever it may be, the claim of coercion (ones) does not help (Beit Shmuel, section 1), even if it is a totally uncommon form of coercion. The

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

explanation of the matter is as we wrote in section 1 regarding a condition that he stipulated upon her to fulfill, and she did not fulfill it, he can say, "what do I care about your coercion? I only agreed to give the get under this condition." Similarly, now she can also say this. However, there are those who disagree with this (Bayit Meir and other great authorities as cited by the Pitchei Teshuvah). And this seems to be the main opinion, as it appears that Rabbeinu Gershom did not decree in this matter, and it is not considered a forced divorce. Also, even one who transgresses and divorces against the will, the majority of great authorities hold that it is a valid get, as stated in Siman 119. Nevertheless, for the practical ruling, it requires further study. Perhaps, when she stipulated upon him that she accepts the get on this condition, his intention was also that if the condition is not fulfilled, there will be no get under any circumstances, even if he is entirely coerced and it is an uncommon coercion. This is not comparable to a condition he stipulates, such as "on the condition that I do not come," and the like (and it seems to me that this is why the Beit Shmuel was precise in saying that she stipulated upon him; see there and examine it carefully).

ט. כתב הטור וכן אם אמר ה"ז גיטך ע"מ שאם לא אפייסך שתתרצי בתוך שלשים יום יהא גט ופייסה ולא נתרצית הוי גט אע"פ שהוא אנוס שהרי פייסה בהרבה פיוסים ולא נתרצית ואפשר שתתרצה אם היה לו ממון הרבה והוא אנוס שאין לו אפילו הכי אין אונס בגיטין עכ"ל ודין זה הוא בגמ' (ל'.) וביאור הדברים דלשון זה שאמר אם לא אפייסך יהא גט אין הכוונה שתלוי בריצויה ואם לא נתרצית הוה גט דא"כ א"צ לכל האריכות הזה ובקצרה ה"ל לומר דכיון שלא נתרצית הרי נתקיים התנאי והוה גט אלא דה"פ דהתנאי היה מצדו אם לא יעשה כל טצדקי דאית ליה לפייסה ליהוי גיטא אבל אם יעשה כל מה שבכח לעשות לפייסה יתבטל הגט אף אם היא לא תתרצה כיון שהוא עשה כל טצדקי דאית ליה (תוס' שם ור"ן ע"ש) ולכן אם באמת נתן לה ממון הרבה ולא נתפייסה נתבטל התנאי שהרי עשה הכל אבל כשלא נתן לה ממון הרבה לפייסה נמצא שלא עשה כל מה שביכולת לעשות ונתקיים התנאי והוה גט ואע"ג דמה שלא נתן לה ממון הרבה אינו מפני העדר רצונו אלא מפני העדר יכולתו ונמצא שאנוס הוא מ"מ הרי אין טענת אונס בגיטין וזה שכתב הטור ואפשר שתתרצה ה"פ כיון שאפשר שתתרצה בממון הרבה והיא לא עשה כן אע"פ שהוא אנוס בזה הוה גט והרמב"ם ז"ל לא הביא כלל דין זה ונ"ל דטעמו משום דזה תלוי בלשון המדינה במשמעות אם לא אפייסך אם הכוונה שהתנאי עליו כמ"ש או שהתנאי עליה כלומר אם לא תתרצית ליהוי גיטא ולפיכך השמיט דין זה לגמרי:

9. The Tur wrote: Similarly, if he said, "This is your Get (divorce document) on the condition that if I do not appease you so that you consent within thirty days, it will be a Get," and he appeased her but she did not consent, it is a Get, even though he was coerced, because he did appease her with many attempts and she did not consent. It is possible that she would consent if he had a lot of money, and he is coerced because he does not have it. Even so, there is no coercion in Gitin (divorce documents). End quote. This law is in the Gemara (30a). The explanation is that this language—"if I do not appease you, it will be a Get"—does not mean that it depends on her consent, and if she does not consent it is a Get. For if so, there would be no need for all this elaboration, and it could be said briefly: since she did not consent, the condition is fulfilled and it is a Get. Rather, the explanation is that the condition was from his side: if he does not do everything possible to appease her, it will be a Get. But if he does everything in his power to appease her, the Get is nullified even if she does not consent, since he did everything he could (Tosafot there and Ran there). Therefore, if he indeed gave her a lot of money and she was not appeased, the condition is nullified since he did everything. But if he did not give her a lot of money to appease her, it turns out that he did not do everything he could, and the condition is fulfilled and it is a Get. And even though the reason he did not give her a lot of money is not due to lack of will but due to lack of ability, and he is coerced, nevertheless, there is no claim of coercion in Gitin. This is what the Tur wrote: "And it is possible that she would consent"—the explanation is: since it is possible that she would consent with a lot of money and he did not do so, even though he is coerced in this matter, it is a Get. The Rambam did not bring this law at all, and it seems to me that his reason is because this depends on the language of the country, whether "if I do not appease you" means the condition is on him, as stated, or the condition is on her, meaning if she does not consent, it will be a Get. Therefore, he omitted this law entirely.

י. כתב הטור ואם לא אמר מעכשיו אלא אם לא באתי בתוך ל' יום יהא גט ואם באתי בתוך ל' יום לא יהא גט כתב הרמב"ם שלא חל הגט עד תשלום שלשים יום כשלא בא לפיכך אם מת בתוך הזמן אינו גט כלל ומתייבמת והראב"ד כתב דהוי גט ומותרת לשוק והרמ"ה חילק וכתב דבע"פ שלא כתב התנאי בגט אינו גט כלל ומתייבמת ואם כתב התנאי בגט הוי ספק וחולצת ולא מתייבמת וי"א שלעולם הוה ספק מגורשת וחולצת ולא מתייבמת וכן דעת התוספת שחולצת עכ"ל:

10. The Tur wrote: "If he did not say 'from now,' but rather, 'If I do not come within 30 days, it should be a get [divorce], and if I come within 30 days, it should not be a get,' the Rambam wrote that the get does not take effect until the completion of the 30 days

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

if he did not come. Therefore, if he died within this time, it is not a get at all, and she requires yibbum [levirate marriage]." The Raavad wrote that it is a get, and she is permitted to marry anyone. The Ra'ah differentiated and wrote that if the condition was not written in the get, it is not a get at all, and she requires yibbum. If the condition was written in the get, it is doubtful, and she should perform chalitzah [ceremony to release from levirate marriage] and not yibbum. Some say that it is always doubtful, and she should perform chalitzah and not yibbum. This is also the opinion of the Tosafot, that she should perform chalitzah. End of quote.

יא. ביאור הדברים דכבר בארנו בסי' קמ"ג סעיף כ"ח דבשטרות קיי"ל כר' יוסי דזמנו של שטר מוכיח עליו דהכוונה הוא מעכשיו אף אם לא ביאר להדיא כן דאל"כ למה לנו הזמן וגם בגט אמרינן כן ולכן אף בלא מעכשיו דינו כמעכשיו וזהו דעת הראב"ד שפסק דהוה גט ומותרת לשוק מפני שזהו כמעכשיו והרמב"ם לא פסק כן בגיטין מפני הטעמים שבארנו שם ובלא זה טעמו פשוט דכיון דבגט מתקנת חכמים הוא לכתוב זמן בגט אין ראיה מהזמן לומר שמוכיח דכוונתו מעכשיו (ב"ח) והרמ"ה מחלק בין בע"פ לבכתב דכשהתנאי כתוב בהגט הזמן מוכיח דמהיום קאמר אבל כשהתנאי בע"פ י"ל דכי מסרו לה בתנאי זה חזר בו מזמן השטר (רש"י גיטין ע"ב:) ומשום דבש"ס (שם) יש מי שמסתפק בזה ולכן פסק דבע"פ הוה ספק וזהו לר' יוסי אבל לרבנן דפליגי עליה דר"י בע"פ וודאי לא הוה גט ובכתב הוה ספק דשמא לא נחלקו אלא בע"פ ולא בכתב ולכן ס"ל דבע"פ לא הוה גט ובכתב הוה ספק והי"א והתוס' ס"ל דלעולם הוה ספק וחולצת ולא מתייבמת משום דיש ספק אם קיי"ל כר' יוסי בגיטין ואם אמר ר' יוסי גם בע"פ ולכן בש"ע סעיף ב' סתמו הדברים וכתבו דהוה ספק ע"ש ולא חילקו בין בע"פ לבכתב דס"ל כהתוס' (ולפני הב"י היתה גירסא אחרת בטור כמ"ש הב"ח ע"ש):

11. The explanation of the matter is that we have already clarified in Siman 143, section 28, that regarding documents, we hold according to Rabbi Yossi that the date on the document proves its validity, meaning it is effective from now even if this is not explicitly stated. Otherwise, why would we need the date? This is also said regarding a get (divorce document). Therefore, even without stating "from now," its status is as if it were said "from now." This is the opinion of the Raavad, who ruled that it is a valid get and the woman is permitted to remarry because it is considered as if it were stated "from now." However, the Rambam did not rule this way in matters of gittin (divorce documents) due to the reasons we explained there. Moreover, his reasoning is straightforward: since it is a rabbinic enactment to write the date in a get, the date alone does not serve as proof that his intention was "from now" (Bach). The Rema distinguishes between oral and written conditions; when the condition is written in the get, the date proves it means "from today," but when the condition is oral, it could be said that when he handed it to her with this condition, he retracted the date on the document (Rashi, Gittin 72b). Because the Talmud (there) has someone who doubts this, the Rema ruled that if the condition is oral, it is a doubt. This is according to Rabbi Yossi, but according to the Rabbis who disagree with Rabbi Yossi, orally it is certainly not a get, and in writing, it is a doubt, since they might only dispute oral conditions and not written ones. Therefore, they hold that orally it is not a get, and in writing, it is a doubt. The Yesh Omrim and Tosafot hold that it is always a doubt, and she must perform chalitzah and not yibbum because there is a doubt whether we hold like Rabbi Yossi in gittin and whether Rabbi Yossi also said this regarding oral conditions. Therefore, in Shulchan Aruch, section 2, they summarized it as a doubt and did not differentiate between oral and written conditions, holding like Tosafot (and before the Beit Yosef, there was a different version in the Tur as the Bach wrote there).

יב. אך זה שכתבנו בדעת הרמ"ה שפסק דלא כר' יוסי נראה דוחק ולכן נ"ל דהולך לשיטתו לפמ"ש הטור בשמו בח"מ סי' קנ"ח דזמנו של שטר מוכיח אינו אלא בנותן לאחר מיתה ובגט לא שייך זה כמ"ש בסי' קמ"ג סעיף ל' ע"ש ולפ"ז בע"פ גם לר' יוסי לא אמרינן בגיטין זמנו של שטר מוכיח אבל בשטר ספוקי מספקא ליה דשמא כיון דאין דרך לכתוב תנאי בגט דאין זה שטר ממון לכתוב בו פרטים דהרי באמת קיי"ל שאין לכתוב תנאי בגט כמ"ש בסי' קמ"ז ולכן כיון שזה הכתיב התנאי בהגט יש ספק שמא בכה"ג אמרינן זמנו של שטר מוכיח לר' יוסי (ועב"ש סק"ד ולפמ"ש א"ש בפשיטות):

12. However, what we have written in the opinion of the Rema, who ruled not like Rabbi Yossi, seems forced. Therefore, it appears to me that he follows his own reasoning, according to what the Tur wrote in his name in Choshen Mishpat, Siman 158, that the date on a document only proves something when given after death. In a get (bill of divorce), this does not apply, as stated in Siman 143, section 30. Based on this, even according to Rabbi Yossi, we do not say in gittin (divorce documents) that the date on a document proves anything. However, in other documents, there is doubt because perhaps, since it is not customary to write conditions in a get, as it is not a financial document that would include details, and indeed we hold that one should not write a condition in a get, as stated in Siman 147. Therefore, since this person wrote a condition in the get, there is a doubt that perhaps in this case we do say that the date on the document proves something according to Rabbi Yossi. (Refer to the Beit Shmuel,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Siman 4, and according to what we have written, it is straightforward.)

יג. ויש מי ששאל בזה הדין שאלה גדולה והרי אנו כותבין בגט מיומא דנן ולעלם ואמרינן בגמ' (פ"ה:) דתקנו כן לאפוקי מדר' יוסי כלומר שלא לסמוך על זמנו של שטר אלא לכתוב מפורש מהיום וא"כ למה סתמו הפוסקים בדינים אלו ואיך פסקו הטור וש"ע דהוה ספק הא נכתב מעכשיו (ב"ש שם) ובאמת דא"כ יש לתמוה על הרמב"ם וכל הפוסקים שכתבו הרבה דינים בתנאים כאלו שאין הגט חל עד קיום התנאי ולמה כתבו זה והרי לפי הנוסחא שלנו ליתא לדינים אלו כלל וגם על הש"ס יש לתמוה למה לא אמרה והאידנא דכתבינן מיומא דנן ולעלם מתגרשת מעכשיו כמו שאמרו בכיוצא בזה בשארי שטרות (ב"ב קע"א:):

13. There is someone who has raised a significant question regarding this law. We write in a get (divorce document) "from today and forever," and it is stated in the Gemara (Gittin 85b) that this was instituted to exclude the opinion of Rabbi Yose, meaning not to rely on the date of the document alone but to write explicitly "from today." If so, why have the decisors been vague about these laws, and how did the Tur and Shulchan Aruch rule that it is doubtful when it is written "from now" (Beit Shmuel there)? In truth, if so, there is reason to be puzzled by the Rambam and all the decisors who wrote many laws regarding such conditions, that the get is not effective until the condition is fulfilled. Why did they write this? According to our version, these laws do not apply at all. It is also puzzling concerning the Talmud: why did it not say that nowadays, when we write "from today and forever," she is divorced from now, as it said similarly in other documents (Bava Batra 171b)?

יד. ולכן נלע"ד דדין זה שזמנו של שטר מוכיח עליו אינו אלא כשהוא בעצמו כותב או צוה לכתוב הזמן כמ"ש בח"מ שם והבאנו זה בסי' קמ"ג סעיף כ"ט וכן מצאתי סברא זו במהרי"ק שורש צ"ד וכתבה בשם הרשב"א ע"ש ולפ"ז גם בנוסחא דמיומא דנן כיון דנוסחא כללית היא ואינה נכתבת ע"פ ציוי הבעל וודאי אמרינן דהתנאי שבע"פ מבטלו ואע"ג דבגמ' המסקנא לר' יוסי דגם בע"פ ס"ל זמנו של שטר מוכיח (דרבא הכי ס"ל) זהו הכל כשכתבו בעצמו או צוה לכתוב אבל לא בסתמא ומ"מ לדינא יש להחמיר אף שמסתימת לשון הפוסקים משמע להדיא דלא חשו לה:

14. Therefore, it appears to me that this rule, that the date of a document provides evidence for it, is only when the party himself writes or instructs to write the date, as stated in Choshen Mishpat there, and we brought this up in Siman 143, Se'if 29. I also found this reasoning in the Maharik, Shoresh 94, and it is quoted in the name of the Rashba, see there. According to this, even in the formula "as of today," since it is a general formula and not written by the instruction of the owner, we certainly say that a verbal condition nullifies it. Although in the Gemara the conclusion according to Rabbi Yossi is that even verbally he holds that the date of the document provides evidence (for Rava holds this way), this is only when he wrote it himself or instructed to write, but not in a general case. Nevertheless, in practice, one should be stringent, even though the language of the poskim clearly indicates that they were not concerned with this.

טו. בגמ' (ע"ו:) יש בעיא במעכשיו אם לא באתי בתוך י"ב חדש ומת בתוך הזמן אע"ג שוודאי לא יבא מ"מ אולי אינה מותרת להנשא רק בכלות הי"ב חדש ונשאר בתיקו ופסקינן לחומרא והטעם כתבו התוס' דגזרינן מת אטו לא מת כי אין גלוי לכל שמת ויתמהו על מה שמתירים להנשא אבל בכלות הזמן הכל יודעים שנתקיים התנאי וכ"כ הרא"ש והטור אבל הרמב"ם ס"ל דמעיקר דינא יכול להיות כן דכל זמן שלא יצא ביטול התנאי לפועל אע"פ שבכח יצא לא מקרי ביטול התנאי וכבר כתבנו זה בסי' הקודם סעיף ל"ד ובארנו שם בסעיף ל"ז דזה אינו רק בביטול תנאי ולא בקיומו שהרי הרמב"ם פסק בעצמו במעכשיו אם לא תתן לי מאתים זוז עד ל' יום שיכולה להנשא לאלתר ע"ש ושם בארנו טעם ההפרש בין זל"ז (ובירושלמי פ"ז ה"ג מפרש טעם אחר):

15. In the Gemara (76b), there is a question about a conditional statement: "From now, if I do not come within twelve months," and he dies within that period. Even though it is certain that he will not come, perhaps she is not permitted to remarry until the completion of the twelve months. The matter remains unresolved (teiku), and we rule stringently. The reason, as written by the Tosafot, is that we make a decree in the case of death due to the concern that it might be confused with a situation where he did not die, as it is not known to everyone that he died, and they would wonder why she is permitted to remarry. However, at the end of the time period, everyone knows that the condition has been fulfilled. This is also the opinion of the Rosh and the Tur. But the Rambam holds that according to the fundamental law, it is possible that as long as the condition's negation has not been actualized, even though it is potentially actualized, it is not considered the negation of the condition. We have already written about this in the previous section 34, and we explained there in section 37 that this applies only to the negation of the condition and not its fulfillment, for the Rambam himself ruled that in a case of "from now, if you do not give me 200 zuz within 30 days," she can remarry immediately. See there for the reasoning behind the difference between these cases. (And in the Jerusalem Talmud, chapter 7, halacha 3, a different reason is given.)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. וז"ל רבינו הב"י בסעיף ג' ה"ז גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת תוך י"ב חודש ה"ז מגורשת אבל אם יש לה יבם לא תנשא בלא חליצה עד שיעברו י"ב חדש ואם נשאת לא תצא עכ"ל ומשמע דלכל הפוסקים אם נשאת לא תצא אפילו לדעת הרמב"ם דאיסור גמור הוא כמ"ש ויש מי שאומר דלהרמב"ם אם נשאת תצא (ב"ש סק"ה) וכ"ש למי שסובר דהספק הוא שמא לא כיון לגרשה אלא לאחר י"ב חדש דהוא לא אסיק אדעתיה שימות (ר"ן ספ"ז) ולי נראה דלהרמב"ם וודאי דא"א לומר כן דהא איהו ס"ל בריש פ"ח דאפילו בתנאי דאם תתן לי מאתים זוז בלא מעכשיו ג"כ אם נשאת לא תצא ובארנו טעמו בסי' הקודם סעיף י' ע"ש וכ"ש במעכשיו אם לא אבא לאחר י"ב חדש דלא תצא והן אמת שבסעיף י"ז שם בארנו דבתנאי זה אם נשאת תצא בלא מעכשיו וחלקנו בין תנאי שעליה לעשות לתנאי שעליו ע"ש מ"מ כיון שמיקל בתנאי שעליה גם בלא מעכשיו כ"ש בתנאי שעליו במעכשיו וגם מי שסובר הטעם שלא כיון לגרשה רק לאחר י"ב חדש ג"כ א"א לומר כפשוטו דהא מעכשיו קאמר אלא דה"פ שאולי היתה כוונתו דבכלות י"ב חדש תתגרש מעכשיו ובוודאי כן הוא ולכן אין לה לכתחלה להנשא אף כשבוודאי לא יתקיים התנאי מפני שכן היה דעתו אבל עכ"פ מפני מה היה דעתו כן מפני שלא אסיק אדעתיה שימות כמ"ש וממילא מובן דאי אסיק אדעתיה שימות היה מגרשה מיד דהא לא היה כוונתו להקניטה ולצערה וסוף סוף הכל היה כוונתו מפני קיום התנאי וכיון שכן ממילא כשמת וא"א שיתקיים התנאי נהי דלא שרינן לה לכתחלה מ"מ למה תצא אם נשאת הא אנן ידעינן ברור שלא יבא וסוף סוף תתגרש למפרע ומ"מ למעשה אפשר שיש להחמיר וצ"ע לדינא ומ"מ כיון דלהתוס' והרא"ש והטור פשיטא שלא תצא יש לסמוך עליהם כדי שלא להוציא אשה מבעלה ומה גם דאפילו לדעות שנתבארו ג"כ נראה כן (דדעתו הוא רק גילוי דעתא ואינו כלום):

16. And these are the words of our teacher the Beit Yosef in paragraph 3: "This is your bill of divorce from now if I do not come from here until twelve months, and he died within twelve months, she is divorced. But if she has a yavam (levirate husband), she should not marry without chalitza (ritual of release) until twelve months have passed. And if she married, she does not have to leave her husband." End of quotation. And it appears that, according to all the authorities, if she married, she does not have to leave her husband, even according to the Rambam who considers it a complete prohibition, as he wrote. And there is someone who says that, according to the Rambam, if she married, she must leave (Beit Shmuel, sub-paragraph 5). All the more so for those who hold that there is a doubt as to whether he intended to divorce her only after twelve months, as he did not anticipate his own death (Ran, end of chapter 7). And it seems to me that, according to the Rambam, it is certainly impossible to say so, for he holds at the beginning of chapter 8 that even in a case where the condition is that if she gives him two hundred zuz without "from now," if she married, she does not have to leave, and we explained his reasoning in the previous section, paragraph 10, see there. And all the more so in a case of "from now if I do not come after twelve months," she does not have to leave. And it is true that in paragraph 17 there, we explained that in this condition, if she married, she must leave without "from now," and we differentiated between a condition which she must fulfill and a condition which he must fulfill, see there. Nevertheless, since he is lenient in a condition which she must fulfill also without "from now," all the more so in a condition which he must fulfill with "from now." And also, those who hold the reasoning that he did not intend to divorce her only after twelve months, it is also impossible to say it plainly, for he said "from now." Rather, the explanation is that perhaps his intention was that at the end of twelve months she would be divorced from now, and certainly, this is the case. Therefore, she should not marry initially, even when it is certain that the condition will not be fulfilled, because this was his intention. However, at any rate, why was his intention so? Because he did not anticipate his own death, as we said. And consequently, it is understood that if he had anticipated his own death, he would have divorced her immediately, for his intention was not to provoke or distress her. Ultimately, it was all his intention because of the fulfillment of the condition. And since this is so, consequently, when he died, and it is impossible for the condition to be fulfilled, even though we do not permit her initially, why should she leave if she married? For we know clearly that he will not come, and ultimately, she will be divorced retroactively. Nevertheless, in practice, it is possible to be stringent, and the matter requires investigation in law. Nevertheless, since according to Tosafot, the Rosh, and the Tur, it is clear that she does not have to leave, we can rely on them so as not to separate a woman from her husband. Moreover, even according to the opinions explained, it also seems so (that his intention was merely an expression of his intent and is of no consequence).

יז. כתב רבינו הב"י בסעיף ד' נתן לה גט בלילה ואמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתצא חמה מנרתיקה ומת בלילה ה"ז גט אבל אם אמר לה אם תצא מנרתיקה או שאמר לכשתצא חמה מנרתיקה ומת בלילה ה"ז ספק וי"א דאף בע"מ נקטינן לחומרא אא"כ אמר מעכשיו בהדיא עכ"ל:

17. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 4: If he gave her a get (divorce document) at night and said to her, "This is your get on the condition that the sun emerges from its sheath," and he died that night, this is a valid get. But if he said to her,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"If the sun emerges from its sheath" or "When the sun emerges from its sheath," and he died that night, this is a doubtful get. And some say that even with the condition we are stringent unless he explicitly said "from now." Thus are the words of the Beit Yosef.

יח. ביאור הדברים דבע"מ דהוה כמעכשיו הרי נתגרשה בלילה אבל באם תצא או לכשתצא הוה גט לאחר מיתה אך הספק הוא דשמא קיי"ל כר' יוסי דזמנו של שטר מוכיח והוה כמעכשיו והכי איתא בגמ' (ספ"ז) והי"א ס"ל דע"מ אינו כמעכשיו והזכרנו דעה זו בסי' ל"ח ע"ש ותמהו עליו למה רק במקום זה חייש רבינו הב"י לדעה זו ולא בשארי מקומות (ב"ש סק"ז) ונ"ל משום דבעניין זה לשון על מנת אינו מובן דבשלמא בתנאי שעל האדם לעשות או לא לעשות שייך לומר ה"ז גיטך ע"מ שתעשי לי כך וכך אבל ביציאת חמה מה שייך תנאי בזה הא וודאי תצא ואין זה אלא כאומר שחלות הגט יהא אז ולכן אף שבגמ' מפורש גם בזה דכאומר מעכשיו דמי מ"מ בזה חשש לדעה החולקת וס"ל דלהלכה אינו כמעכשיו (ואל תשיבני מדברי הר"ן על משנה דה"ז גיטך ע"ש דהוא לא כתב סברתו בע"מ ע"ש ודו"ק):

18. Explanation of the matter: When it is "on condition" (בע"מ) that it is like "from now" (כמעכשיו), she is considered divorced at night. But if it is "if she goes out" or "when she goes out," it is a get (divorce) after death. However, the doubt is perhaps we hold like Rabbi Yosi that the date on the document proves it is like "from now," as it is stated in the Gemara (end of chapter 7). And there are those who say that "on condition" is not like "from now," and we mentioned this view in Siman 38, see there. And they were puzzled why our master the Beit Yosef only took this view into account in this specific case and not in other places (Beit Shmuel, subparagraph 7). It seems to me that in this matter, the phrase "on condition" is not understood. For if it were about a condition that a person must do or not do, it is appropriate to say "this is your get on condition that you do such and such for me." But regarding the rising of the sun, what condition is relevant here? Surely, the sun will rise, and this is only like saying that the effect of the get will be then. And therefore, even though it is clearly stated in the Gemara that in this case it is like saying "from now," nevertheless, in this specific case, he was concerned for the dissenting opinion and held that in practice, it is not like "from now" (and do not refute me with the words of the Ran on the Mishnah "this is your get" there, for he did not write his reasoning regarding "on condition" there, see and be precise).

יט. וזה שכתב בלכשתצא חמה מנרתיקה הוה כאם תצא לעניין זמנו של שטר ולכן הוה ספק כמ"ש יש מרבותינו דס"ל דבלכשתצא גם לר' יוסי לא אמרינן זמנו של שטר מוכיח כיון דמפורש אומר לכשתצא (רש"י ספ"ז) וה"ה בכל תנאי כמו ה"ז גיטך לכשתתן לי מאתים זוז וכה"ג ובוודאי שלחומרא יש לחוש לדעה זו דכן נראה ג"כ דעת הרמב"ם בפ"ט דין ט"ו שכתב ה"ז גיטך לכשתצא חמה מנרתיקה ומת בלילה אינו גט ע"מ שתצא חמה ומת בלילה ה"ז מגורשת וכשתזרח חמה יתקיים התנאי התנה עליה שאם זרחה חמה יהיה גט ואם לא זרחה לא יהיה גט ומת בלילה אינו גט וכו' עכ"ל ויש להבין כיון דס"ל דלכשתצא הוי חד דינא עם אם תצא למה חלקם בשני דינים אלא וודאי משום דלאו חד טעמא אינון דבאם תצא לר' יוסי הוה כמעכשיו ורק הרמב"ם ז"ל אינו פוסק כמותו כמו שבארנו אבל לכשתצא אפילו לר"י אינו גט:

19. And that which is written, "When the sun emerges from its sheath," is similar to "if it emerges" regarding the dating of a document. Therefore, it is a doubt, as some of our Rabbis hold that with "when it emerges," even according to Rabbi Yossi, we do not say that the date of the document proves [the time], since it explicitly states "when it emerges" (Rashi, end of Chapter 7). The same applies to any condition, such as "this is your get when you give me two hundred zuz," and the like. Certainly, for stringency, we should be concerned about this opinion. This also seems to be the opinion of the Rambam in Chapter 9, Halacha 15, where he writes: "This is your get when the sun emerges from its sheath, and he dies at night, it is not a get. If he said 'on condition that the sun emerges,' and he dies at night, she is divorced, and when the sun rises, the condition is fulfilled. The condition was that if the sun rises, it will be a get, and if it does not rise, it will not be a get, and he dies at night, it is not a get," etc. End of quote. And it needs to be understood that since he holds that "when it emerges" is the same status as "if it emerges," why did he separate them into two laws? Rather, surely it is because they are not based on the same reasoning. For "if it emerges," according to Rabbi Yossi, is like "from now," and only the Rambam does not rule like him, as we have explained. But "when it emerges," even according to Rabbi Yossi, is not a get.

כ. שנו חכמים במשנה אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש כתבו ותנו גט לאשתי כתבו גט בתוך י"ב חדש ונתנו לאחר י"ב חדש אינו גט שהרי שינו השלוחים ממה שצוה שלא לכתוב רק אחר יב"ח ולא אמרינן שלא הקפיד אלא על הנתינה דבוודאי גם על הכתיבה הקפיד (ר"ן ספ"ז) דאין רצון האדם להקדים בגט כל זמן שא"צ לזה ואפילו אמר כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד יב"ח וכתבו קודם יב"ח אינו גט (שם במשנה) ולא אמרינן מדהוה ליה למימר אם לא באתי כתבו ותנו והוא אמר כתבו ותנו אם לא באתי אולי כוונתו לכתוב עתה לא אמרינן כן דבוודאי כוונתו לכתוב אח"כ (גמ' ספ"ז) והכל מטעם שבארנו ומבואר מלשון הש"ס והפוסקים דאינו גט כלל מן התורה ואע"פ שלא התנה כדיני תנאי אין עיכוב בדבר דדיני תנאי א"צ כשאומר לשליח שהרי אינו שלוחו רק באופן זה ולא כשישנה מדבריו (ב"ח בשם ר"ן ורשב"א) ואין חילוק בין כתבו הזמן הקודם בהגט ובין שכתבו הזמן שאחר יב"ח כיון ששינו מדבריו הגט בטל מן התורה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(ב"ש סק"ח):

20. The Sages taught in the Mishnah: If a man says, "If I do not come from now until twelve months, write and give a bill of divorce to my wife," and they wrote the bill of divorce within the twelve months and gave it after the twelve months, it is not a valid bill of divorce. This is because the agents deviated from what he commanded, which was to write only after the twelve months. We do not say that he was only particular about the giving and not about the writing, for certainly, he was particular about the writing as well (Ran, end of chapter 7). A person does not wish to predate a bill of divorce when it is not yet necessary. Even if he said, "Write and give a bill of divorce to my wife if I do not come from now until twelve months," and they wrote it before the twelve months, it is not a valid bill of divorce (as stated in the Mishnah). We do not say that since he could have said, "If I do not come, write and give," and he said, "Write and give if I do not come," maybe his intention was to write now. We do not say this, for certainly, his intention was to write later (Gemara, end of chapter 7). All this is for the reason we explained, and it is clear from the language of the Talmud and the poskim that it is not a valid bill of divorce at all according to Torah law. Even though he did not stipulate according to the laws of conditions, there is no hindrance, for the laws of conditions are not required when he speaks to an agent, for he is only his agent in this specific manner and not if he deviates from his words (Bayit Chadash in the name of Ran and Rashba). There is no difference whether they wrote the earlier date in the bill of divorce or whether they wrote the date after the twelve months, for since they deviated from his words, the bill of divorce is nullified according to Torah law (Beit Shmuel, section 8).

כא. עוד שנינו שם במשנה (ספ"ז) כתבו לאחר יב"ח ונתנו לאחר יב"ח ומת אם הגט קודם למיתה ה"ז גט ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אין ידוע זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת עכ"ל המשנה ולכאורה אין בדינים אלו שום רבותא כלל ונ"ל דטובא קמ"ל דאם רק נתינת הגט קדים למיתה ה"ז גט ואפילו אם הנתינה היה אחר זמן רב לאחר יב"ח כמ"ש רבינו הרמ"א בסעיף ה' וז"ל לא נתנו לה מיד אחר יב"ח אלא זמן רב אח"כ אע"פ שהעיכוב היה מצד האשה שלא רצתה לקבלו מיד אפ"ה הוי גט ובלבד שיהיה הבעל חי עכ"ל ולא אמרינן שכוונתו היה דווקא תיכף אחר יב"ח וכן קמ"ל התנא דבאינו ידוע הוה ספק ולא אמרינן נוקמיה בחזקת חיים עד הגט ותתגרש בוודאי דכיון דהשתא מת מספקינן שמא מת קודם הגט (ר"ן) וכן לא אמרינן להיפך מדהשתא מת מעיקרא ג"כ מת כדאיתא סברא זו בסי' ל"ז מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת ותתייבם דכבר נתבאר שם סעיף ל"ח שכל מקום שיש חזקה כנגדה לא אמרינן סברא זו והכא הרי יש חזקת חיים וחזקת א"א כנגד סברא זו ובשם לעניין בוגרת ליכא חזקת נערות כנגדה דיומא דמשלם שית אין בה לא חזקת נערות ולא חזקת בגרות כמ"ש שם:

21. We also learned there in the Mishnah (chapter 7): "If he wrote [a bill of divorce] after twelve months and gave it after twelve months and he died, if the divorce preceded the death, it is a valid divorce; but if the death preceded the divorce, it is not a valid divorce. And if it is not known [which occurred first], this is the case of a woman who is 'divorced and not divorced.'" These are the words of the Mishnah. At first glance, there seems to be no novelty in these laws at all. However, it seems to me that it teaches us much, for if only the giving of the divorce precedes the death, it is considered a valid divorce, even if the giving was much later after twelve months, as our master the Rema wrote in section 5: "If he did not give it to her immediately after twelve months but rather much later, even if the delay was because the woman did not want to receive it immediately, it is still a valid divorce, provided that the husband is alive." And we do not say that his intention was specifically immediately after twelve months. And so, the Tanna teaches us that if it is not known, it is considered a doubt. We do not say that we establish him with the presumption of life until the divorce and she is certainly divorced, because now he is dead, we doubt that perhaps he died before the divorce (Ran). Similarly, we do not say the opposite, that since he is dead now, he was also dead from the beginning, as this reasoning appears in section 37: since she is now an adult, she was also an adult in the morning, and she should undergo levirate marriage. It has already been explained there in section 38 that whenever there is a presumption against it, we do not say this reasoning. And here, there is a presumption of life and a presumption of a married woman against this reasoning. And there, regarding an adult woman, there is no presumption of youth against her, for on the day that completes six months, there is neither a presumption of youth nor a presumption of adulthood, as explained there.

כב. גרסינן בגמ' (ספ"ז) תנו רבנן לאחר שבוע שנה לאחר שנה חדש לאחר חדש שבת לאחר שבת א' ב' ג' וקמי שבתא מקרי ד' ה' ו' ופירש"י אם אמר ה"ז גיטך אם לא אבא לאחר שבוע זו שמיטה זו ממתינים לו שנה שמינית דכל שנה שמינית קרויה אחר שבוע עכ"ל ואם אמר לאחר שנה ממתינים לו חדש ולאחר חדש ממתינים לו שבוע ימים ולאחר שבת ממתינים לו שלשה ימים היינו יום א' ויום ב' ויום ג' דהם נקראים אחר השבת ואם אמר קודם שבת נחשב מן יום ד' וטעמא דמילתא לפי שכיון שתפס חשבון זמן שהוא מקוב"ץ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מפרטים כמו שמיטה שמקובצת משנים נקרא אחר שלו החשבון המקובץ מפרטים שהוא בא אחריו והשמיטה פרטיו השנים לפיכך ממתנת שנה והשנה פרטיו חדשים ממתנת חדש והחדש פרטיו שבועות ממתנת שבוע ימים ולפ"ז גם באחר שבת היה לנו לומר דדי ביום המחרת שהרי השבוע מקובצת מימים אמנם לפי שבלשון בני אדם הוא שכשאומרין אחר שבת כוונתם עד יום ג' ועד בכלל וקודם שבת כוונתם מן יום ד' ואילך ומסתמא כוונתו כלשון בני אדם ואין חילוק בין שעומד בתחלת השמיטה או באמצע או בסופה דאפילו עומד בסוף שמיטה הוי שנה כיון שהזכיר לשון שמיטה (תוס') וכן בשנה ובחדש:

22. We learn in the Gemara (end of chapter 7): The Sages taught: If someone says "This is your get (divorce document) if I do not return after a week," this means the Sabbatical year, therefore they wait for him the entire eighth year, because the entire eighth year is called "after the week." And if he says "after a year," they wait for him a month; and if he says "after a month," they wait for him a week; and if he says "after Shabbat," they wait for him three days, which are Sunday, Monday, and Tuesday, as these are called "after the Shabbat." And if he says "before Shabbat," it is counted from Wednesday. The reasoning is because when he specifies a time that is cumulative from smaller units, such as the Sabbatical year which is composed of years, it is called "after" its cumulative unit that follows it. The Sabbatical year is composed of years, therefore they wait a year; a year is composed of months, therefore they wait a month; a month is composed of weeks, therefore they wait a week. Following this logic, "after Shabbat" should also imply the next day, since the week is composed of days. However, in common speech, when people say "after Shabbat," they mean up to and including Tuesday, and "before Shabbat" means from Wednesday onwards. Presumably, his intention is according to common speech. And there is no difference whether he is at the beginning, middle, or end of the Sabbatical year, for even if he is at the end of the Sabbatical year, it is considered a year since he used the term "Sabbatical year" (Tosafot). The same applies to a year and a month.

כג. וכתב הטור אמר כתבו גט ותנו לאשתי אם לא באתי לאחר השבוע לא יכתבו ויתנו עד שיעברו שני השמיטה הזאת שעומדים בה ושנה ראשונה של שמיטה שאח"כ עכ"ל וכן בשנה ימתינו כל השנה וחדש אח"כ וכן בחדש ימתינו כל החדש ושבוע ימים אח"כ ובאחר השבת ימתינו כל השבת וג' ימים אח"כ ע"ש וזהו ג"כ כעין פירש"י אלא דרש"י פירש כשנתן לה הגט ואמר לה כן והוא פירש כשצוה לכתוב וטעם אחד לשניהן וכתב עוד ובכולן אין מקדימין ממה שאמר אבל אם איחרו אין בכך כלום עכ"ל וזהו כמ"ש בסעיף כ"א דקפידתו לא היה רק שלא יקדימו ועל איחור הזמן אינו מקפיד:

23. The Tur writes: If one said, "Write a get (divorce document) and give it to my wife if I do not come after the week," they should not write and give it until two shemitah (sabbatical) years have passed — the one they are currently in and the first year of the subsequent shemitah cycle. Likewise, for a year, they should wait the entire year and one month afterwards. For a month, they should wait the entire month and one week afterwards. For a week, they should wait the entire week and three days afterwards. This is similar to Rashi's explanation, but Rashi explained it when he gave her the get and said so, whereas the Tur explains it when he commanded to write it. The reasoning is the same for both. The Tur also wrote that in all these cases, one should not act earlier than stated, but if they delayed, it is of no concern. This aligns with what was written in section 21, that his concern was only to not act earlier, but he is not particular about a delay in time.

כד. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ט דין כ"ג אמר להם כתבו ותנו לאשתי גט אחר השבוע אין כותבין אלא עד שנה מאחר השבוע אמר להם לאחר שנה אין כותבין עד לאחר חדש משנה שנייה אמר להם לאחר החדש אין כותבין עד לאחר השבת מחדש שני אמר לאחר שבת אין כותבין לאחר השבת עד סוף יום שלישי אמר להם כתבו ותנו לה קודם השבת כותבין מיום ד' ועד סוף יום ו' ונותנין לה הרי שאיחרו אחר הזמן שאמר ואח"כ כתבו ונתנו לה כגון שאמר להם לאחר החדש וכתבו ונתנו לה לאחר שתי שבתות מחדש שני ה"ז פסול עכ"ל (עמ"ש בסי' קמ"א סעיף קכ"ג):

24. However, the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 9, Law 23: If he said to them, "Write and give my wife a get after the week," they should not write it except after a year from the week. If he said to them after a year, "Write it," they should not write it until after a month from the second year. If he said to them after the month, "Write it," they should not write it until after the Sabbath from the second month. If he said after the Sabbath, "Write it," they should not write it until after the Sabbath until the end of the third day. If he said to them, "Write and give it to her before the Sabbath," they may write it from Wednesday until the end of Friday and give it to her. Thus, if they delayed beyond the time he specified and then wrote and gave it to her, such as if he said to them after the month and they wrote and gave it to her after two Sabbaths from the second month, it is invalid. End of quote (see what was mentioned in Siman 141, section 123).

כה. והרא"ש ז"ל פירש בכוונתו שאין להם לכתוב עד כלות השנה שאחר השמיטה והשיג עליו דוודאי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

רשאים לכתוב בכל השנה שאחר השבוע אבל הטור והר"ן והמגיד משנה פירשו גם דברי הרמב"ם כן דכוונתו לכתוב בכל השנה שאחר השבוע והנה לפי הנוסחא שלפנינו בהרמב"ם פשיטא דהוא כדברי הרא"ש שהרי בלאחר שנה כתב להדיא שאין כותבין עד לאחר חדש משנה שנייה וכ"כ בלאחר חדש ובלאחר שבת האמנם כתב רבינו הב"י בספרו כסף משנה דנוסחא מוטעת היא ובלאחר שנה הגירסא כותבין עד לאחר חדש ובלאחר חדש כותבין עד לאחר השבת ובלאחר שבת כותבין עד סוף יום ג' וכ"כ בש"ע סעיף ו' ע"ש וזה שכתב בלאחר שבוע אין כותבין אלא עד שנה ר"ל דכל השנה כותבין ולא יותר וזה שכתב באיחרו אחר הזמן שאמר כמו בלאחר החדש וכתבו ונתנו לה לאחר שתי שבתות מחדש השני לאו דווקא לאחר שתי שבתות ממש אלא כלומר לאחר שעברה שבוע ראשונה ונכנסה השבוע השנייה (כ"מ) וזה שפוסל באיחרו אחר הזמן אע"ג שכתבנו בסעיף כ"א דאיחור אינו פוסל זהו מפני שבכאן הגביל הזמן מתי לכתוב אבל בסעי' כ"א לא היה כוונתו אלא שלא יכתבו קודם (ב"ש סק"ט):

25. The Rosh of blessed memory interprets that their intention is not to write until the end of the year following the Shemitah year, and he argues that it is certainly permissible to write throughout the entire year following the Shemitah year. However, the Tur, the Ran, and the Maggid Mishneh interpret the words of the Rambam similarly, meaning that it is permissible to write throughout the entire year following the Shemitah year. According to the version of the Rambam before us, it is clear that it is like the words of the Rosh, for he explicitly wrote that after the year they do not write until after the second month, and so too after the month and after the week. However, our teacher the Beit Yosef wrote in his book Kesef Mishneh that this version is mistaken, and the correct version for "after the year" is that they write until the end of the month, and for "after the month" they write until the end of the week, and for "after the week" they write until the end of Tuesday. This is also written in the Shulchan Aruch, Section 6. And what was written "after the week, they only write until the year" means that they write throughout the entire year and no more. And this is what he wrote regarding delaying beyond the specified time, such as after the month, they wrote and gave it to her after two weeks of the second month—not precisely after two weeks, but meaning after the first week has passed and the second week has entered. And this disqualification of delaying beyond the specified time, even though we wrote in Section 21 that delay does not invalidate, is because here the time for writing is limited. But in Section 21, his intention was only to prohibit writing beforehand.

כו. ולפ"ז יכול להיות דהרמב"ם לא פליג על רש"י והפוסקים אלא בפירושא דברייתא אבל בזה מודה שאם אמר אם לא באתי עד לאחר השבוע בהכרח להמתין עד שיעבור שנה לאחר השמיטה ולא יבא לכתוב אז ולא קודם ואם איחרו הזמן ג"כ כשר דעיקר כוונתו היה שלא לכתוב קודם משא"כ לפירוש הרמב"ם שלא תלה באם לא יבא אלא סתמא קאמר כתבו ותנו אחר השבוע דכותבין כל השנה אחר השמיטה ולא יותר (וכ"כ הב"ש) ולפ"ז לא פליגי כל הפוסקים לדינא וזה שפסק הרמב"ם באיחרו דהוא פסול כלומר פסול דרבנן ואם נשאת לא תצא כמ"ש בסי' ק"ן ולמה לא הוי ספק מן התורה משום דבאמת י"ל דכל לאחר אפילו מופלג הרבה כלול בלשון לאחר אלא שחכמים חששו שלא לכתוב אלא בזמן דלישתמע מהלשון שהוא אחר סמוך ולכן אין בזה רק פסול דרבנן (ב"י) ומ"מ פסק בש"ע דהיא ספק מגורשת (עב"ש סקי"א):

26. Based on the above, it could be that the Rambam does not disagree with Rashi and the other poskim (legal decisors) except in the interpretation of the baraita, but in this case, he agrees that if he said, "If I do not come until after the week," it is necessary to wait until a year after the Sabbatical year has passed and not to write then, and not before. And if they delayed the time, it is also valid because his main intention was not to write before. This is unlike the Rambam's interpretation, which does not depend on "if he does not come" but rather states simply, "Write and give after the week," meaning they write all year after the Sabbatical year and not beyond that (as the Beit Shmuel wrote). Therefore, all the poskim do not disagree in practice. And what the Rambam ruled regarding a delay, that it is invalid, means invalid by rabbinic law, and if she married, she does not have to leave, as stated in Siman 150. And why is it not a doubt from the Torah? Because indeed, it can be said that all delays, even very extended ones, are included in the term "after," but the Sages were concerned not to write except at a time that can be understood from the language as "immediately after." Therefore, this is only a rabbinic invalidity (Beit Yosef). Nevertheless, the Shulchan Aruch ruled that she is doubtfully divorced (see Beit Shmuel, subparagraph 11).

כז. כתב הטור בשם רבינו חננאל שאם אמר ה"ז גיטך לאחר השבוע אינו גט עד שיעבור שנה ראשונה של שמינית וחדש ראשון של שנה שנייה וכן בלאחר שנה ובלאחר חדש ובלאחר שבת והרא"ש חולק בזה וס"ל שהיא מתגרשת מיד אחר השבוע וכן באינך ולא דמי לאומר ה"ז גיטך אם לא אבא לאחר השבוע דלא מצינן למימר שיהא גט אם לא בא בתוך השבוע דא"כ הו"ל לומר אם לא באתי בתוך שבוע זו אלא וודאי מדתלה זמן ביאתו בלאחר השבוע בע"כ ר"ל אם לא יבא בזמן הנקרא אחר השבוע והיינו שנה משבוע הבא ובלאחר שנה חדש אחד מחדשי השנה הבאה ובלאחר חדש שבת אחד משבתות החדש השני ובלאחר שבת לישנא דעלמא לחלק ימי השבוע חציין נקראין אחר שבת שעברה וחציין נקראין קודם שבת הבאה אבל הנותן גט לאשתו שתתגרש לאחר שבוע למה לא תתגרש מיד אחר שיעבור השמיטה כי קביעות הזמן היה כדי שלא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

תתגרש בתוך השבוע ואם היה בדעתו עד שתעבור שנה שמינית היה אומר אחר השבוע עכ"ל ונראה להדיא שיש טעות הדפוס וכצ"ל היה אומר שנה אחר השבוע:

27. The Tur writes in the name of Rabbeinu Chananel that if one says, "This is your get (divorce document) after the Shemitah year," it is not a get until the end of the first year of the eighth cycle and the first month of the second year. Similarly, with "after a year," "after a month," and "after a week." The Rosh disagrees with this and holds that she is divorced immediately after the week, and similarly for the other cases. It is not comparable to one who says, "This is your get if I do not come after the week," as we cannot say that it will be a get if he does not come within the week. If so, he should have said, "If I do not come within this week." Rather, since he stipulates the time of his coming after the week, it necessarily means if he does not come at the time called "after the week," which is a year from the coming week. "After a year" refers to one month from the months of the coming year. "After a month" refers to one week from the weeks of the second month. "After a week" is a term people use to divide the days of the week: half are called after the previous week, and half are called before the coming week. But one who gives a get to his wife to take effect after the week, why should it not take effect immediately after the Shemitah? The set time was so that she would not be divorced within the week. If his intention was until the eighth year passes, he would have said "after the week." It appears clearly that there is a printing error, and it should say "he would have said a year after the week."

כח. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ו' י"א דאם אמר אחר י"ב חדש כאלו אמר אחר שנה אמר לאחר ל' יום כותבין יום אחד לאחר ל' יום עכ"ל ובזה לא דמי אמירת אחר ל' יום לאמירת אחר י"ב חדש והטעם פשוט דבחדש כשהזכיר שם חדש הוי אחר אחד מהמניין שנקיט ודינו כלאחר שנה ולכן בלאחר ל' יום ג"כ הוי אחד מהמניין שנקיט וממילא דלא דמי ללאחר חדש וכן כל כיוצא בזה:

28. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 6: "Some say that if one says 'after twelve months,' it is as if he said 'after a year.' If one says 'after thirty days,' they write 'one day after thirty days.'" And in this case, saying 'after thirty days' is not similar to saying 'after twelve months.' The reason is simple: when mentioning a month, it means after one from the count he took, and its rule is as after a year. Therefore, when saying 'after thirty days,' it also means one from the count he took, and consequently, it is not similar to after a month, and similarly in all such cases.

כט. כתב הטור דאם אמר אם לא אבא עד לאחר הרגל לא יכתבו ויתנו עד שיעברו ט"ו ימים אחר הרגל עכ"ל וכ"כ הראשונים בשם ר"ח וכתבו דלא ידעו מאין יצא לו זה ולכן י"א דכמו שלאחר שבת חולקין ימי השבוע על שני השבתות כמו כן חולקין הימים שבין רגל לרגל על שני הרגלים והוי לאחר הרגל מחצית הזמן שבין רגל לרגל ושכ"כ הרי"ף בתשו' (ב"י בשם הר"ן והרמ"ה) אמנם באמת לפ"ז יתחלפו דינים אלו בכל הרגלים דבין פסח לשבועות הזמן קצר ובין שבועות לסוכות יותר ארוך ובין סוכות לפסח הרבה יותר ארוך וכפי הנראה שלפי לשון בני אדם אין חילוק בהם וטעמו של ר"ח והטור נ"ל ממשנה דפ"ק דתענית (י'.) דכשעלו לרגל הגיע האחרון לביתו בט"ו ימים אחר החג ע"ש ומבואר בש"ס (ב"מ כ"ח.) דזה היה בזמן בית שני ע"ש ולכן בוודאי אז היה נקרא אחר החג ט"ו יום וממילא כשבעונותינו גלינו מארצנו לא נשתנה שם זה גם אח"כ כי אנחנו מגלות בית שני תוב"ב:

29. The Tur wrote that if one says, "If I do not come until after the festival," they should not write and deliver [the document] until fifteen days have passed after the festival. And so wrote the early authorities in the name of R. Chananel, who stated that they did not know the source of this ruling. Therefore, some say that just as the days of the week are divided between the two Sabbaths, so too are the days between one festival and the next divided between the two festivals. Thus, "after the festival" would be half the time between one festival and the next. The Rif wrote similarly in his responsa (as cited by the Beit Yosef in the name of the Ran and the Rama). However, according to this, the rules would change for each festival period, as the time between Passover and Shavuot is short, between Shavuot and Sukkot is longer, and between Sukkot and Passover is much longer. It appears that according to common parlance, there is no distinction, and the reasoning of R. Chananel and the Tur seems to be from the Mishnah in the first chapter of Ta'anit (10a), which states that when they went up for the pilgrimage, the last person would reach home fifteen days after the festival. It is explained in the Talmud (Bava Metzia 28a) that this was during the time of the Second Temple. Therefore, it was certainly called "after the festival" for fifteen days, and consequently, when we were exiled from our land, this designation did not change, even afterward, because we are in the exile of the Second Temple, may it be speedily rebuilt in our days.

ל. כתב רבינו הב"י בספרו הגדול בשם הרשב"א והר"ן דלפני שנה חדש ושבוע לא אתפרש ולכאורה נראה דלפני שלו כלאחריו כדאמרינן לגבי שבת אבל בירושלמי לא משמע הכי עד כאן לשונו וה"פ דבירושלמי ספ"ז איתא ר' בון בר חייא בעא קומי ר"ז ה"ז גיטך ערב הפסח כלומר אם לא אבא לפני הפסח והשיב לו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דאפילו מאן דס"ל כל שלשים שלאחר החג כלאחר החג הן כל שלשים שלפני הפסח אינו כלפני הפסח עכ"ל אלמא אין למדין לפני מלאחר ואין לפרש הירושלמי באומר ערב פסח ממש דאז לא נכללו שלשים יום אבל בלפני הוה כלאחר דזהו מילתא דפשיטא דע"פ הוא ע"פ ממש ומאי קמיבעי ליה אלא וודאי דכוונתו כשאמר לפני הפסח (מה שכתב שם הש"ק ראיה לפיר"ח שכתבנו בסעיף כ"ז ודלא כהרא"ש אינו ראיה דלישנא קלילא נקיט וכוונתו אם לא אבא עוד איתא שם דאם אמר במוצאי שבת יש ספק עד ערב שבת וצ"ע דבש"ס משמע להדיא בכ"מ דמוצאי שבת אינו קרוי רק הלילה שאחר השבת ובירושלמי אומר שם גם לעניין נדרים כן ופשיטא דבלשון בני אדם אינו כן וצ"ע ועי' ביו"ד סי' ר"ך):

30. Our master, the Beit Yosef, wrote in his great book in the name of the Rashba and the Ran that the period of a year, month, and week is not explicitly defined. At first glance, it seems that before these periods is like after them, as we say regarding Shabbat. However, this is not implied in the Jerusalem Talmud. Thus is his language. The explanation in the Jerusalem Talmud (end of chapter 7) is as follows: Rabbi Bon bar Chiya asked Rabbi Zeira, "Here is your divorce document, valid on the eve of Passover," meaning if I do not arrive before Passover. He responded that even according to the view that all thirty days after the festival are considered as after the festival, the thirty days before Passover are not considered as before Passover. Hence, it is clear that we do not derive the laws of 'before' from 'after.' We cannot interpret the Jerusalem Talmud as referring to the eve of Passover literally because then the thirty days would not be included. However, 'before' is like 'after' in that it is obvious that the eve of Passover is literally the eve of Passover, and what was the question? Therefore, it is certain that his intention was when he said 'before Passover' (what is written there in Shabbat Kodesh as proof for the explanation we wrote in section 27 and not like the Rosh is not a proof because it uses a brief language and its intention is if I do not come further). There it is also stated that if he said on Saturday night, there is a doubt until the following Friday night, and this is difficult because in the Talmud it is explicitly understood in several places that Saturday night is only called the night after Shabbat. In the Jerusalem Talmud, it also says the same regarding vows, and it is clear that in the language of people, it is not so. This requires further study. Also, see Yoreh De'ah, section 240.

לא. ודע שיש מי שמסתפק בלשון תוך כמו אם לא אבא תוך זמן פלוני דאולי באמצע הזמן קאמר כמו שפירש"י על פסוק ועץ החיים בתוך הגן דהוה באמצע הגן עדן וכן תירגם אונקלוס ואין בזה ספק כלל ומוכח מכמה מקומות דעד סוף הזמן שקבע מקרי תוך ומעץ החיים אין ראיה כלל דבשם הקרא מיותר לגמרי דהא כתיב מקודם שהקב"ה נטע בעדן כל מיני אילנות והיה לו לומר שנטע שם גם עץ החיים ועץ הדעת ולמה לו לומר בתוך הגן דהא מיירי בהגן אלא וודאי לדרשא דאמצע אתי והרי בטומאת כלי חרס כתיב כל אשר בתוכו יטמא ומגיע הטומאה עד דפנות הכלי ובקרבן פסח תנן ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו (ריש פ"ז דפסחים) ובגמ' שם ר"י קוריהו תוך תוך ואטו החיוב שיתן באמצעיתו (ע"ש בפירש"י):

31. And know that there are those who are uncertain about the term “tuch” (within), such as in the phrase "if I do not come within a certain time," perhaps it means the middle of the time, as Rashi explained on the verse "and the tree of life in the midst of the garden," which he interpreted as being in the middle of the Garden of Eden, and so did Onkelos translate. However, there is no doubt in this matter at all, and it is proven from many places that until the end of the designated time is called “tuch.” And from the tree of life there is no proof at all, for there, the verse is entirely superfluous, for it already wrote earlier that the Holy One, blessed be He, planted in Eden all kinds of trees, and it would have sufficed to say that He also planted there the tree of life and the tree of knowledge. Why then say "in the midst of the garden," since it is already speaking about the garden? Rather, certainly, it comes for an exposition that it was in the middle. And behold, regarding the impurity of an earthenware vessel, it is written "everything that is within it shall be impure," and the impurity reaches the walls of the vessel. And in the offering of the Passover lamb, it is taught "and he places its legs and its inner parts within it" (beginning of chapter 7 of Pesachim), and in the Gemara there, Rabbi Yehuda calls it "tuch, tuch." And is there an obligation to place them in its middle? (See there in Rashi's commentary).

לב. וכן יש שמסתפק באומר מהיום עד יום פלוני או מכן עד י"ב חדש או עד שלשים יום אם יום האחרון הוה בכלל אם לאו והספק הוא אם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל (באה"ט סק"א בשם מהרי"ט) ולענ"ד נראה דעד ועד בכלל דאע"ג דפליגי בזה תנאי ואמוראי אי עד ועד בכלל אם לאו (נזיר ו': ונדה נ"ח:) ומפורש אמרו חז"ל (שם) שיש מהם עד ועד בכלל ויש דלא הוי בכלל ע"ש ובלשון בני אדם עד ולא עד בכלל (ר"ן נדרים ס"א.) מ"מ נ"ל ברור דזהו בדבר שמסויים וחלוק ממה שלפניו כמו עד הפסח עד החג וכיוצא בזה דימים אלו יש להם שם אחר משלפניהם אבל במה שאינו חלוק משלפניו עד ועד בכלל ולכן פסקו חז"ל לעניין זמן תפלות שאמרו עד ד' שעות עד ו' שעות דעד ועד בכלל כדאיתא בברכות (כ"ז.) מפני שהשעות שוות הן בשמן וגם בלשון תורה כן הוא דבחמץ כתיב מיום הראשון עד יום השביעי והוי עד ועד בכלל ובמצורע כתיב מראשו ועד רגליו ולא הוי עד ועד בכלל (ערכין י"ח:) משום דראש שם בפ"ע הוא וכן רגלים וממשנתינו גופה מוכח כן דתנן ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד יב"ח ומת בתוך יב"ח אינו גט והגט

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בטל לגמרי וכבר בררנו דתוך הוא כל הזמן ומשמע להדיא דאם אפילו מת ביום האחרון הגט בטל לגמרי ואי ס"ד שיש ספק בזה לא לישתמטו הש"ס והפוסקים לדבר מזה כדי שלא לבא לידי מכשול אלא וודאי דאין ספק בזה (ותשו' מהרי"ט אין בידי כעת לעיין בו ומ"מ יש להתיישב בזה לדינא וכתב הכנה"ג דטוב לעשות התנאי מפורש על יום פלוני ע"ש):

32. And there are those who are uncertain about one who says "from today until a certain day" or "from now until twelve months" or "until thirty days," whether the last day is included or not. The uncertainty is whether "until" includes that day or not (Ba'er Heitev 1, in the name of Maharit). In my humble opinion, it seems that "until" does include the last day. Although there is a dispute among the Tannaim and Amoraim about whether "until" includes the last day or not (Nazir 6b and Niddah 58a), and it is explicitly stated by our sages (there) that some hold it includes the last day and some hold it does not include the last day, and in the vernacular it is understood as "until" and not including the last day (Ran on Nedarim 61a), it nonetheless seems clear to me that this applies to something that is distinct and separate from what precedes it, like "until Passover" or "until the festival," because these days have a different name from what precedes them. However, in matters that are not distinct from what precedes them, "until" includes the last day. Therefore, the sages ruled regarding the times of prayers that "until the fourth hour," "until the sixth hour," means that it includes the last hour, as it is stated in Berachot (27a), because the hours are equal in their names. And in the language of the Torah, it is the same, as it is written concerning chametz, "from the first day until the seventh day," and it includes the seventh day. And concerning a leper, it is written "from his head to his feet," and it does not include the feet (Arachin 18a), because the head is a separate entity, and so are the feet. And from our Mishnah itself, it is proven so, for it teaches: "This is your bill of divorce if I do not come from now until twelve months," and if he dies within twelve months, it is not a bill of divorce, and the bill of divorce is completely void. And we have already clarified that "within" means the entire time, and it implies explicitly that if he even dies on the last day, the bill of divorce is completely void. And if you think that there is uncertainty about this, the Talmud and the poskim would not have omitted to discuss this to prevent stumbling. Therefore, it is certain that there is no doubt about this. (And I do not have the responsa of Maharit to examine it now, but it is necessary to consider this for the halacha, and Kenesset HaGedolah wrote that it is good to make the condition explicit about a certain day, see there).

לג. שנינו בברייתא (ע"ו:) דאם אמר לה ה"ז גיטך כל זמן שאעבור מנגד פניך שלשים יום והיה הולך ובא הולך ובא הואיל ולא נתייחד עמה ה"ז גט ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה עכ"ל הברייתא וה"פ דהתנאי היה שהגט יתקיים כשלא יראה אותה שלשים יום רצופין וקמ"ל התנא שני דברים האחד דלא בעינן בתנאי סתם שיתקיים מיד ולכן אע"פ שהיה הולך ובא ונתראה אצלה מ"מ כשיקויים התנאי והיינו שיתרחק על שלשים יום מפניה ולא יראנה יקויים הגט ועוד קמ"ל דאין חוששין שמא נתייחד עמה ובנתייחד הגט פסול משום שמא בא עליה ותוליד בן ואח"כ יראו שזמן הגט קודם לעיבורו של בן ויהיה לעז שיאמרו גיטה קודם לבנה ויתבאר בסי' קמ"ח והפסול הוא מדרבנן ובכאן כיון שלא ראינו שנתייחד עמה אע"פ שנתראה עמה מ"מ אין חוששין לגט ישן ולכשיתקיים התנאי הוי גט:

33. We learned in a Baraita (76b) that if a man said to his wife, "This is your get (divorce document) as long as I do not appear before you for thirty days," and he was going and coming, going and coming, since he did not seclude himself with her, it is a valid get. And there is no concern for an "old get," since he did not seclude himself with her. This is the conclusion of the Baraita. The explanation is that the condition was that the get would be valid when he did not see her for thirty consecutive days. The Tanna teaches us two things: first, that it is not necessary for the condition to be fulfilled immediately. Therefore, even though he was going and coming and saw her occasionally, nevertheless, when the condition is fulfilled—meaning he distanced himself from her for thirty days and did not see her—the get is valid. Additionally, the Tanna teaches us that there is no concern that he might have secluded himself with her, which would render the get invalid due to suspicion that they might have had relations and she might give birth to a son afterward. People might then see that the date of the get is earlier than the conception of the son and might say that the get is prior to the birth of the son. This will be explained in Siman 148. This invalidation is Rabbinic, and here, since we did not see him seclude himself with her, even though he saw her occasionally, we do not worry about an "old get." When the condition is fulfilled, it becomes a valid get.

לד. ופריך הש"ס וליחוש שמא פייס ומתרץ באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי ופירש"י דפריך דניחוש דשמא כשהיה בא אצלה פייס הקטטה שביניהם ונתייחד עמה ולאחר זמן אתי בעל ומערער ואומר פייסתי ומתרץ דבשעת התנאי אומר שע"מ כן אני מוסר הגט שתהא נאמנת עלי כמאה עדים כל זמן שתאמר שלא באתי ונתייחדתי ופייסתי עכ"ל וכן מקשה הש"ס על הא דתנן מעכשיו אם לא באתי עד י"ב חדש ומת בתוך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יב"ח ה"ז גט ופריך וניחוש שמא פייס ומתרץ ג"כ באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי ופירש"י לעיל (כ"ט:) ליחוש שמא פייס בתוך י"ב חדש שיש שהות הרבה לבא ואין זה דומה לשולח גט ממדה"י ואינו קובע זמן לשהותו בידו דהתם ליכא למיחש שמא פייס דמימר אמר הבעל השליח קדמני וכבר הגיע הגט לידה ולא עקר נפשיה מספיקא עכ"ל וכן פריך שם בגמ' באחד ששלח גט לאשתו ואמר להשליח שלא יתן לה עד שלשים יום ופריך וליחוש שמא פייס ופירש"י שמא בא בעל אצלה בתוך שלשים ונתייחד ופייסה ובעל והוי גט ישן עכ"ל ומתרץ דמיירי בארוסה שעדיין אינה חביבה עליו ואינו מחזר לפייסה ע"ש דרק בנשואה יש חשש זה:

34. The Talmud questions: Should we be concerned that maybe he appeased her? And it answers by stating that he says, "You are trusted by me to say that I did not come." Rashi explains that the concern is that perhaps when he came to her, he appeased the quarrel between them and secluded himself with her. Then, later, the husband might come and contest, claiming that he appeased her. The answer is that at the time of the condition, he says, "I am giving the get (divorce document) on the condition that you are trusted by me as if you were a hundred witnesses to say that I did not come and seclude myself with you and appease you." Similarly, the Talmud questions regarding the Mishnah that states, "From now, if I do not come within twelve months and I die within the twelve months, this is a get." The Talmud asks if we should be concerned that he might have appeased her, and it answers again that he says, "You are trusted by me to say that I did not come." Rashi explains (29b) that we should be concerned that he might have appeased her within the twelve months, which is a long time to come. This is not similar to sending a get from overseas and not setting a time for how long it should be in his hand, because in that case, there is no concern that he might have appeased her, as the husband would think that the messenger preceded him and the get already reached her, and he would not remove himself from the doubt. Similarly, the Gemara questions about one who sent a get to his wife and told the messenger not to give it to her until thirty days pass. The Talmud asks if we should be concerned that he might have appeased her, and Rashi explains that perhaps the husband came to her within the thirty days, secluded himself with her, appeased her, and had relations, making the get an "old get." The answer is that it refers to a betrothed woman, who is not yet dear to him, and he does not seek to appease her. This concern only exists with a married woman.

לה. ויש לשאול לפ"ז המשליש גט לאשתו על זמן והוא עמה בעיר ניחוש שמא פייסה שהרי א"צ לעקור ממקומו ועוד דהרי השליש לזמן דלפי המתבאר גם עוקר א"ע ממקומו לבא לפייסה וכ"ש כשהוא בעיר והתשובה בזה דכבר אמרו חז"ל על כעין זה אם איתא דפייס קלא אית ליה (י"ח:) ומדליכא קלא ש"מ שלא פייסה ולמה יש לזה קול שהרי השכנים שומעים הקטטה שביניהם וכאשר יפייסה וישקוטו מריב הכל מרגישין (רש"י שם) וצ"ל דסברא זו אינו אלא כשהן בעיר אחת שמתחלה שומעין הקטטות וממילא שמרגישין כשפייסה ונשקטו הקטטות אבל כשאינו בעיר ליכא הרגשה אף אם יבא בצנעה ויפייסה מפני שהקטטות שמכבר כבר נשכח וההרגש אינו אלא כשהפיוס הוא אחר הקטטה מיד ולכן בכל הני לא אמרו בש"ס סברא זו (כן מוכרח לומר לפירש"י דמ"ש התוס' שם ד"ה חיישינן דכשהולך משם מסתמא לטובתה נתכוין וליכא קטטה א"א לומר לפירש"י שהרי פירש בהדיא ספ"ז פייס הקטטה שביניהם ע"ש ודו"ק):

35. One might ask, according to this, if someone deposits a get (divorce document) with a third party to be given to his wife at a specific time and he is in the same city as her, should we be concerned that he has reconciled with her, since he doesn't need to leave his place? Additionally, since the get was deposited for a set time, it implies that he is also willing to move from his place to reconcile with her, especially when he is in the same city. The answer to this is that the sages have already stated in a similar case that if he had reconciled with her, there would be rumors (Gittin 18b). And since there are no rumors, it is clear that he has not reconciled with her. Why would there be rumors? Because the neighbors hear their quarrels, and when he reconciles with her and the quarrel ceases, everyone notices (Rashi there). It must be said that this reasoning only applies when they are in the same city, where initially the neighbors hear the quarrels, and naturally, they notice when the reconciliation occurs and the quarrels cease. But when he is not in the same city, there is no such awareness, even if he comes secretly and reconciles with her, because the old quarrels have already been forgotten, and the awareness is only when the reconciliation follows immediately after the quarrel. Therefore, in all these cases, the Talmud did not state this reasoning (this must be said according to Rashi's explanation, and what Tosafot wrote there, in the discussion beginning with "we are concerned," that when he leaves, he likely intends for her benefit and there is no quarrel, cannot be said according to Rashi, as he explicitly explained at the end of the chapter that he reconciled the quarrel between them).

לו. והנה לפירש"י עיקר חששא דשמא פייס הוא מפני שמא בא עליה והוי גט ישן וכ"כ הטור וז"ל אמר לה ה"ז גיטך כשאעבור מנגד פניך ל' יום וכו' אע"פ שהיה הולך ובא לא חיישינן שמא נתייחד עמה בנתים והוי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

גט ישן והוא שהאמינה תחלה וכו' עכ"ל ואין לשאול למה לנו לחוש לחששא קלה דגט ישן דאינו פסול רק מדרבנן כמ"ש והלא אם ניחוש שמא בא ופייסה הרי לא נתקיים התנאי שלא עבר מנגד פניה שלשים יום והגט בטל מן התורה די"ל דלא חיישינן על הזמן שעבר מנגד פניה ל' יום שמא בא באמצע דאין לנו לחוש לזה דבדין תורה העמד דבר על חזקתו ואין לחשוש בדבר שלא ראינו ואין ספק מוציא מידי וודאי (וכ"כ הה"מ פ"ט הל' י"א) אלא דהחששא הוא על הזמן שהיה הולך ובא וכן מבואר מדקדוק לשון הטור שהבאנו:

36. And behold, according to Rashi's explanation, the primary concern that he may have appeased her is due to the possibility that he had relations with her, making the get (divorce document) a "get yashan" (old get). The Tur similarly writes, stating: "If he told her, 'This is your get when I pass in front of you for thirty days,' etc., even though he was coming and going, we are not concerned that he may have secluded himself with her in the meantime, making it a get yashan, provided that she had initially believed him," etc. And one should not ask why we need to worry about the minor concern of a get yashan, which is invalid only rabbinically as we have written. For if we are concerned that he may have come and appeased her, then the condition that he did not pass in front of her for thirty days has not been fulfilled, and the get is nullified biblically. The answer is that we do not worry about the time that he passed in front of her for thirty days, fearing that he may have come in the middle, because we do not need to be concerned about this. According to Torah law, we maintain the presumption of the matter, and there is no need to worry about something we have not seen, and a doubt does not remove a certainty (as the Maggid Mishneh also writes in Chapter 9, Law 11). Rather, the concern is about the time he was coming and going. This is also clear from the precise wording of the Tur that we have cited.

לז. ואין לשאול על תירוץ זה דהא במעכשיו אם לא באתי מכאן עד יב"ח דחיישינן שמא בא באמצע והוי גט ישן בע"כ דבטל הגט שהרי לא נתקיים התנאי דבזה ג"כ י"ל כמ"ש דוודאי אם בא בטל הגט מן התורה אך באמת א"צ לחוש לזה מן התורה כיון שלא ראינו כמ"ש אלא דלעניין גט ישן דהוי חששא בעלמא שרבנן גזרו בזה אף שמדין תורה אינו חשש וא"כ גם בזה נגזור ותדע לך שכן הוא דאל"כ מה מהני הנאמנות שנתן לה סוף סוף ניחוש לזה אלא וודאי דאינו אלא חששא בעלמא שהוא יוציא לעז וממילא כשהאמינה לא יוציא לעז ואף אם יוציא אינו נאמן (וכ"כ התוס' שם י"ח: והר"ן ספ"ז ע"ש) (ולפמ"ש מתורץ קושית הב"ח והב"ש סקי"ד):

37. And one should not question this resolution, for in a case of "from now if I do not come from here within twelve months," we are concerned that perhaps he came in the middle and it becomes an "old get" (divorce document), which would invalidate the get because the condition was not fulfilled. In this case, too, it can be said, as was written, that certainly if he came, the get is invalidated by Torah law. However, in truth, there is no need to be concerned about this by Torah law since we did not see him, as was written. But regarding the "old get," which is merely a rabbinic concern, the sages decreed on this even though by Torah law it is not a concern. Therefore, we also decree in this case. And you should know that this is so, for if not, what benefit is there in the trust that he gave her? After all, we should still be concerned about this. Rather, it is certainly only a mere concern that he might cast doubt, and consequently, when he trusts her, he will not cast doubt. And even if he does cast doubt, he is not believed (and so wrote the Tosafot there on 18b and the Ran at the end of chapter seven, see there). (And according to what was written, the difficulty raised by the Bach and the Beit Shmuel in subsection 14 is resolved).

לח. אבל התוס' והרמב"ם יש להם שיטה אחרת בכל זה דחששא דשמא פייס אינו מפני גט ישן אלא מחששא דביטול הגט וז"ל הרמב"ם בפ"ט דין ט' התנה עליה שתתגרש כשיעבור מנגד פניה ל' יום והיה הולך ובא הולך ובא ולא נתייחד עמה כשילך וישהה שלשים יום תהיה מגורשת ואע"פ שהיה הולך ובא בתוך ל' יום הואיל ולא נתייחד עמה ה"ז גט כשר בד"א כשהתנה ואמר הרי היא נאמנת עלי לומר שלא פייסתיה אבל אם לא האמינה חוששין שמא פייסה כשהיה הולך ובא ומחלה לו וחזר וביטל הגט כשפייסה ומפני חשש זה יהיה הגט פסול אחר ל' יום וכן האומר לאשה ה"ז גיטך לאחר י"ב חדש והיה עמה במדינה (בעיר כמ"ש בפי' המשנה רפ"ד דר"ה) חוששין שמא פייסה עד שיאמר נאמנת עלי לומר שלא פייסתיה עכ"ל:

38. However, Tosafot and Rambam have a different approach to this matter, as the concern of "perhaps he appeased her" is not due to the issue of an old get (divorce document) but rather due to the concern of the cancellation of the get. And these are the words of the Rambam in Chapter 9, Law 9: If he stipulated that she would be divorced when he would leave from before her for thirty days, and he was going and coming, going and coming, and did not seclude himself with her, when he goes and stays away for thirty days she will be divorced. And even though he was going and coming within the thirty days, since he did not seclude himself with her, this is a valid get. In what case are these words said? When he stipulated and said that she is trusted to say that he did not appease her. But if he did not trust her, we are concerned that perhaps he appeased her when he was going and coming, and she forgave him and he then canceled the get when he appeased her. Due to this concern, the get would be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

invalid after thirty days. Similarly, one who says to a woman, "This is your get after twelve months," and he was with her in the city (as explained in the commentary on the Mishnah, beginning of Chapter 4 of Rosh Hashanah), we are concerned that perhaps he appeased her, unless he says she is trusted to say that he did not appease her. End quote.

לט. עוד כתב וכן כל התנאים שהן תלויין ברצונה ואם רצתה ומחלה אותן לבעלה בטל הגט חוששין לה שמא פייס עד שיאמר נאמנת עלי בד"א במתגרשת מן הנשואין שלבו גס בה אבל במתגרשת מן האירוסין אין חוששין לה שמא פייס עכ"ל עוד כתב ה"ז גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב"ח אין חוששין שמא בסתר בא שאין דרך בני אדם לבא בצנעה ואם תם הזמן שקבע ולא בא ה"ז מגורשת עכ"ל ולדבריו אדרבה דחששא דשמא פייס אינו אלא כשהם בעיר אחד ובהך דכשאעבור מנגד פניך אין החשש רק בזמן שהלך ובא אבל כשהלך מכאן לא חיישינן שמא בא בסתר מפני הטעם שכתב (ובמעכשיו אם לא באתי עד יב"ח פסק כלישנא קמא דספ"ז דמתני לה אברייתא אבל אמתניתין הא לא אתא ע"ש ור"ל שאין לנו לחשוש לביאתו בסתר ולדבריו גם הסוגיא דדף כ"ט: נדחית מהלכה והסוגיא אזלא ללישנא בתרא ורוב הפוסקים חולקים עליו וכן משמע מהרי"ף ע"ש):

39. Moreover, he wrote: Similarly, all conditions which depend on her consent, should she wish to forgive them to her husband, the get (divorce document) is invalid. We are concerned that perhaps he appeased her until he says, "She is trusted by me." In which case are we speaking? In the case of a woman divorcing from marriage, where his heart is familiar with her. But in the case of a woman divorcing from betrothal, we are not concerned that he appeased her. End of quote. He also wrote: This is your get from now if I do not come from here until twelve months. We are not concerned that perhaps he came secretly, for it is not the way of people to come secretly. If the time he set passed and he did not come, she is divorced. End of quote. According to him, on the contrary, the concern that perhaps he appeased her only exists when they are in the same city. In the case of "when I pass from before you," the concern is only during the time he went and returned. But once he left from here, we are not concerned that he came secretly, due to the reason he wrote. And in the case of "from now if I do not come until twelve months," he ruled like the first version in the end of the chapter who taught it in the Baraita. But regarding the Mishnah, this ruling does not apply. See there. And he means that we do not need to be concerned about his secret return. According to him, the sugya (discussion) on page 29b is rejected from the halacha, and the sugya follows the later version. Most of the poskim (decisors) disagree with him, and so it seems from the Rif. See there.

מ. ודבריו צריכין ביאור מה שייך תנאין שהן תלויין ברצונה אטו הגט או התנאי ברצונה תלוי הלא בין אם התנאי עליה לעשות כמו ליתן מאתים זוז או לשמש את אביו או להניק את בנו ובין שהתנאי הוא עליו לעשות כמו אם לא אבא או לא אתראה נגד פניך הלא הכל ברצונו תלוי שיכול לבטל התנאי ויכול לבטל הגט אם אינו בע"מ או מעכשיו כמ"ש בפ"ח ובארנו בסי' קמ"ג ע"ש אבל בהאשה אין שום דבר תלוי ובאמת כבר השיגו הראב"ד וז"ל איני יודע מחילה זו מה היא ומה יש בידה למחול בתנאים והפיוס אינו אלא שנתפייס עמה שלא לגרשה ובטל הגט שבידה עכ"ל וכן פירשו התוס' ורבינו חננאל כמ"ש הרשב"א ז"ל:

40. His words need clarification regarding what is relevant about conditions that depend on her will. Is the get (divorce document) or the condition dependent on her will? Whether the condition is something she must do, like giving two hundred zuz, serving his father, or nursing his son, or whether the condition is something he must do, like if he doesn't come or if he doesn't appear before her, everything depends on his will. He can annul the condition and annul the get if it is not made on condition or from now, as stated in Chapter 8 and explained in Siman 143. But with the woman, nothing depends on her. Indeed, the Raavad has already challenged this, saying: "I do not understand what this forgiveness is and what she has the power to forgive regarding the conditions. The appeasement is only that he was appeased with her not to divorce her, and the get in her possession is void." So also explained the Tosafists and Rabbeinu Chananel, as stated by the Rashba.

מא. ומדברי המגיד מתבאר דה"פ דהרמב"ם מיירי בתנאי דע"מ שאין הבעל יכול לבטל אבל כשגם היא מסכמת יכולים לבטל וזהו דעת הרמב"ן ז"ל ולפ"ז מה שאמר שהן תלויין ברצונה ר"ל שגם היא צריכה להסכים לביטולו וזהו שאומר שפייסה ומחלה לו וחזר וביטל הגט ור"ל דכיון שהסכימה בביטולו יכול לבטל (וכ"כ הב"ש סקט"ו) אבל הוא דוחק מבואר דהרי הרמב"ם לא כתב דמיירי בע"מ ועוד דאיך לא כתב דין זה בפ"ח ששם עיקרי דינים אלו ועוד דלדבריהם ס"ל להרמב"ם דגם בתנאים שעליה לעשות חיישינן שמא פייס כמ"ש בשם הרמב"ן והרי הביאו תשו' הרי"ף דבשארי תנאין כמו בע"מ שתתן לי מאתים זוז אין חוששין שמא פייס ע"ש וע"פ הרוב הרמב"ם הולך בשיטתו (והן אמת שדברי הרי"ף צ"ע וצריכין ביאור ועלח"מ אבל כמו שיתפרשו דבריו כן יתפרשו דברי הרמב"ם):

41. From the words of the Maggid, it is clarified that the Rambam's intent is that he is referring to a condition where the husband cannot annul it, but if she also agrees, they can annul it. This is the opinion of the Ramban, of blessed memory. According to this,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

what he said that it depends on her consent means that she also needs to agree to its annulment. This is what he means when he says that he appeased her and she forgave him, and then he annulled the get (bill of divorce), meaning that since she agreed to its annulment, he can annul it (and so writes the Beit Shmuel, section 15). However, it is clearly strained, for the Rambam did not write that he is referring to a conditional agreement. Furthermore, how could he not write this law in chapter 8, where these laws are primarily discussed? Additionally, according to their words, it would seem that the Rambam holds that even for conditions that she has to fulfill, we are concerned that perhaps he appeased her, as mentioned in the name of the Ramban. But he cited the responsa of the Rif that in other conditions, like if she has to give him 200 zuz, we are not concerned that perhaps he appeased her. And generally, the Rambam follows his own method (and it is true that the words of the Rif require examination and clarification, but as his words are interpreted, so should the words of the Rambam be interpreted).

מב. ולכן נלע"ד דכוונה אחרת לוטה בדבריו דהנה הבעל כשמגרש את אשתו הוא באחד מד' סיבות האחת כשהוא שונאה והשנית שהיא שונאתו ומבקשת ממנו גט והשלישית שמתוך קטטות ומריבות בא לכלל כעס ומגרשה והרביעית שמגרשה כדי שלא תזדקק ליבם כגון שהוא חולה או שמפליג א"ע למדה"י שלא תשאר עגונה והדבר מובן דבסיבה הראשונה כשמגרשה מפני ששונאה אינו מתנה שום תנאי ואינו מפליג לזמן רק מגרשה תיכף ומיד ובהסיבה השנייה ששונאתו ומבקשת ממנו גט מתנה עליה תנאי שתתן לו מעות וכיוצא בזה ובהשלישית כשמגרשה מפני קטטות ומריבות דרך הבעל לכתוב גט ולהשלישו או ליתנו לידה ומתנה עליו איזה תנאי להפליג הזמן עד ל' יום וכיוצא בזה כדי שבתוך הזמן יתיישב בזה:

42. Therefore, it seems to me that another intention is hidden in his words. Behold, when a husband divorces his wife, it is for one of four reasons: the first is when he hates her; the second is when she hates him and requests a divorce from him; the third is when, due to quarrels and conflicts, he comes to anger and divorces her; and the fourth is when he divorces her so that she will not need to undergo levirate marriage, such as if he is ill or if he is traveling to a distant land so that she will not remain an agunah (a woman bound to a missing husband). It is understood that in the first case, when he divorces her because he hates her, he does not set any conditions and does not delay, but divorces her immediately. In the second case, when she hates him and requests a divorce from him, he sets a condition upon her to give him money or something similar. In the third case, when he divorces her because of quarrels and conflicts, it is customary for the husband to write a get (divorce document) and place it with a third party or give it to her, setting a condition to delay the time up to thirty days or something similar, so that within that time he might reconsider.

מג. וכבר בארנו דחששא זו דשמא פייס הוא רק חששא דרבנן ומן התורה העמד על חזקתו כמ"ש המגיד משנה ומובן ממילא שאין לחשוש החששא אפילו מדרבנן אם ראינו המעשה להיפך (לח"מ) ולכן בתנאי שעליה לעשות ממ"נ אם לא קיימה בלא"ה אינו גט ואם קיימה למאי ניחוש לה דכשקיימה מסתמא לא ביטל את הגט דאם היה מבטל מי הכריחה לקיים התנאי ושנאמר שנתנה לו דרך מתנה למה ניחוש לדבר זר ורחוק ואדרבה יכול להיות להיפך שנתמלא רחמים עליה ומוחל לה שיתקיים הגט גם בלא קיום התנאי ואין בזה מכשול (וזהו כוונת הרי"ף בתשו') וכן בהרביעית כשמגרשה שלא תזדקק ליבם או שלא תשאר עגונה למה יבטל הגט ואין כאן סיבה שניחוש לזה:

43. And we have already explained that this concern, that perhaps he appeased her, is only a rabbinic concern (d'Rabbanan). According to Torah law, we rely on the presumption (chazakah) as stated by the Maggid Mishneh. It follows that there is no need to worry about this concern even rabbinically if we saw the opposite in practice (Lechem Mishneh). Therefore, under the condition that she must fulfill, if she did not fulfill it, the get (divorce document) is invalid. But if she fulfilled it, why should we be concerned? When she fulfills it, it is presumed that he did not annul the get, for if he had annulled it, what compelled her to fulfill the condition? And to say that she gave it to him as a gift, why should we be concerned about such a strange and distant matter? On the contrary, it is more likely that he had compassion on her and forgave her so that the get would be valid even without fulfilling the condition, and there is no stumbling block in this (this is the intent of the Rif in his responsa). Similarly, in the fourth case, when he divorces her so that she does not need to marry the levir (yavam) or remain an agunah (a chained woman), why would he annul the get? There is no reason to be concerned about this.

מד. אמנם בהשלישית כשמגרשה מתוך קטטות ומריבות ולכן מפליג הזמן בזה וודאי יש חשש שמא נתפייסו זע"ז וכיון שנתפייסו ממילא דמעשה הגט כמו זר אצלם ויש לחוש שביטל הגט וזהו שאומר כשמגרשה שיעבור מנגד פניה ל' יום שחוששין שמא פייס ומחלה לו כלומר שמחלה לו הקטטות והמריבות וממילא שיש לחוש שאח"כ חזר וביטל הגט כיון שנסתלקה הסיבה וכן זה שכתב וכן כל התנאין התלויין ברצונה ואם רצתה ומחלה אותן לבעלה בטל הגט חוששין לה שמא פייס עכ"ל ה"פ דתנאי שעליה לעשות לא מקרי תלוי ברצונה שהרי רצונה בהגט ובעד זה נותנת מעות ותלוי ברצון הבעל להיפך למחול לה התנאי ושיקויים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הגט בלי תנאי וכמ"ש הרי"ף אבל גט שנתהוה ע"י קטטות ומריבות מקרי שתלוי ברצונה דאם רצונה למחול הקטטות ולהתפייס עמו ובזה יתבטל סיבת הגט בזה חוששין שמא פייס כמ"ש וזה שכתב בטל הגט ר"ל שבטל סיבתו של גט ולכן במעכשיו אם לא באתי עד יב"ח אין חוששין לשמא פייס דאין כאן סיבה לזה וזהו שכתב דאין דרך בני אדם לבא בצנעה עכ"ל כלומר שאין כאן סיבה שניחוש לזה ואפילו אפשר שהיה ביניהם קטטות ומריבות מ"מ אין לחשוש שבא בצנעה דאין חוששין בדבר שאין מדרך לעשות ועיקר חשש זה אינו אלא כשהם בעיר אחת ומגרשה מפני הקטטות והמריבות ולפ"ז עולים דבריו כדברי הרי"ף ולא מיירי כלל איך היה התנאי באם או בע"מ או במעכשיו והדבר פשוט שאם היה התנאי באם יכול לבדו לבטל ואם היה בע"מ או במעכשיו צריכים שניהם להסכים כדברי הרמב"ן או אפשר דס"ל דגם שניהם אין יכולין לבטלו דכן משמע מדבריו פ"ח שלא הזכיר כלל דין זה ויש מראשונים שסוברים כן וזה שהוצרך לומר במעכשיו אם לא באתי שאין דרך בני אדם לבא בצנעה לא משום ביטול גט הוא אלא דממילא נתבטל הגט שהרי לא נתקיים התנאי כיון שבא:

44. However, in the third case, when he divorces her due to quarrels and arguments, and therefore the time is extended, there is certainly a concern that they might have reconciled with each other. And since they have reconciled, the act of giving the get (divorce document) becomes like a foreign matter to them, and there is a concern that he might have nullified the get. This is what is meant when it is said that if he divorces her, he should stay away from her for thirty days, as there is a concern that he might have appeased her and she forgave him, meaning she forgave the quarrels and arguments. Consequently, there is a concern that afterward he nullified the get since the reason for the get has been removed. Similarly, it is written that any conditions dependent on her will, if she wishes and forgives them to her husband, the get is nullified. We are concerned that he might have appeased her. The explanation is as follows: a condition that she must fulfill is not considered dependent on her will, for her will is to obtain the get, and for this, she gives money, and it is dependent on the husband's will to forgive her the condition and for the get to be valid without the condition, as the Rif wrote. But a get that came about due to quarrels and arguments is considered dependent on her will, for if she wishes to forgive the quarrels and reconcile with him, this nullifies the reason for the get. In this case, we are concerned that he might have appeased her, as stated. And when it is written that the get is nullified, it means that the reason for the get is nullified. Therefore, if there is a condition of "from now if I do not come within twelve months," we are not concerned that he might have appeased her, for there is no reason for this concern. This is what is meant by saying that people do not generally come secretly, meaning there is no reason to suspect this. Even if there might have been quarrels and arguments between them, there is no concern that he came secretly, as we do not suspect something that is not commonly done. The main concern is only when they are in the same city and he divorces her due to quarrels and arguments. According to this, his words align with the Rif's opinion, and it does not matter how the condition was made, whether "if" or "on the condition" or "from now." It is clear that if the condition was "if," he can nullify it alone, and if it was "on the condition" or "from now," both must agree, as Ramban states. Or it is possible that he holds that even both cannot nullify it, as this seems to be implied by his words in Chapter 8, where he does not mention this law at all, and some of the early authorities hold this way. This is why it was necessary to state "from now if I do not come," that it is not the way of people to come secretly, not because of the nullification of the get, but because the get is automatically nullified since the condition was not fulfilled, as he did not come.

מה. מיהו לדינא יש לחוש לכל הדעות ובכל מיני תנאים יש חשש זה דפיוס לבד בתנאי דאם מתי שאין התנאי תלוי ברצונם אין שייך לחשוש לפיוס ובע"כ יתקיים התנאי וכ"כ הרשב"א אבל בשארי מיני תנאין אפילו בתנאי שעליה לעשות חיישינן לשמא פייס ולכן בעת שעושין התנאי צריך ליתן לה נאמנות וז"ל רבינו הב"י בסעיף ז' בסוף הסעיף וכן המנהג להתנות בתחלה שתהא נאמנת לומר שלא פייס ואם כשהתנה תלה ביאתו בעדים שלא יתבטל הגט בבואו אא"כ יעידו עליו עדים שבא ועבר הזמן ואין מעידים שבא לדברי הכל אין חוששין שמא בא אע"פ שלא האמינה עכ"ל אמנם בימינו אלה לא נהגינן בשום תנאי בגט ומ"מ לעת ההכרח להתנות תנאי יאמר בפירוש שתהא נאמנת לומר שלא פייסה וממילא שלא יוציא לעז ואף אם יערער לית לן בה כמו שנתבאר ואם אין רצונו ליתן לה הנאמנות יתנה שלא יתבטל הגט אא"כ יעידו עדים כמ"ש:

45. However, in practice, one must consider all opinions, and in all types of conditions, there is this concern of appeasement alone. Therefore, if the condition is such that it is beyond their control, there is no concern for appeasement, and the condition will certainly be fulfilled. This is also what the Rashba wrote. But in other types of conditions, even if it is a condition that she must perform, we are concerned that perhaps she appeased him. Therefore, when making the condition, she must be given credibility. The words of our master, the Beit Yosef, in Section 7 at the end of the section: "And the custom is to stipulate at the outset that she is trusted to say that she did not appease him. And if, when he made the condition, he attached it to his arrival

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with witnesses, the get (divorce document) will not be nullified upon his arrival unless witnesses testify that he came and the time has passed, and they do not testify that he came, according to everyone, we do not worry that he came even if she was not trusted." However, in our times, we do not practice any conditions in a get. Nevertheless, in a situation where it is necessary to make a condition, it should be explicitly stated that she is trusted to say that she did not appease, and consequently, no blemish will be cast, and even if he protests, we do not concern ourselves with it as explained. And if he does not wish to grant her credibility, he should stipulate that the get will not be nullified unless witnesses testify, as mentioned.

סימן קמה

א. דין חולה שמגרש שלא תזקק ליבם ואם עמד. ובו ל"ב סעיפים:
יש מהגדולים ששאל בשכ"מ הנותן גט לאשתו וכוונתו שלא תזקק ליבם ונמצא שמגרשה מתוך אהבה מנ"ל לחכמים דהוי גט והרי בתורה בפרשת גט כתיב והיה אם לא תמצא חן וגו' ואולי לא צותה תורה בהיתר גט רק כשמגרשה מתוך שנאה ששונא אותה ולא כשמגרשה מתוך אהבה (לבוש בתשו' מהר"ם מלובלין סי' קכ"ג ותירוצו דחוק ע"ש) אמנם באמת אין שום שאלה בזה ולא מיבעיא להסוברים דאפילו ב"ש שאמרו שלא יגרש אא"כ מצא בה דבר ערוה אין זה לא מצוה ולא חובה אלא עצה טובה בעלמא (מל"מ פ"י הל' כ"א) אלא אפילו לפמ"ש בסי' קי"ט סעיף ה' דלא נראה כן מכל הפוסקים ומהש"ס ומהירושלמי מ"מ הא נתבאר שם סעיף ב' דזהו בגירושין בע"כ ולא כשמגרשה מרצונה (כ"כ הב"י שם) וראיה ברורה לזה דהתורה מיירי ג"כ כשהיא חפצה בגירושין שהרי דרשינן ושלחה מלמד שהיא עושה שליח ופשיטא שלא תעשה שליח כשאינה חפיצה בהגירושין (גיסי הג' בעה"מ הע"ש) אך מזה אין ראיה ברורה די"ל דמיירי שהוא שונאה והיא ג"כ שונאתו ולכן עושית שליח וטבע העניין כן הוא דכמים הפנים לפנים וסברא זו יש בגמ' (יבמות קי"ז.) אמנם הרי נתברר דבר זה גם מימי נביאים הראשונים דכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו ודרשינן ליה מקרא (שבת נ"ו.) ועשו כן כדי שלא ישארו עגונות ועוד דהא מבואר בסוף גיטין דאפילו לב"ש דס"ל דלא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר מ"מ אם עבר וגירש מה שעשה עשוי אלמא דלעניין קיומו של גט אין נ"מ מפני מה מגרשה ואם נתגרשה הגט קיים אלא דלכתחלה הזהירה התורה שלא לעשות כן ויש להבין איך שייך מן התורה לחלק בין לכתחלה ודיעבד אלא וודאי דלעניין עיקרו של גט אין שום הפרש בין מגרשה מתוך ערוה או מפני עניין אחר וזה שהקפידה התורה לאו מפני עיקר הגט אלא מפני עלבונה ובאמת לב"ש עשה איסור כשגירשה נגד רצונה בלא ערות דבר וכן לב"ה בלא הקדיחה תבשילו כמ"ש בר"ס קי"ט וממילא דכשרצונה להתגרש ואין לה עלבון בהגירושין יכול לגרשה גם לכתחלה אף כשמגרשה מתוך אהבה דלעניין עיקרו של גט אין שום נ"מ לאיזו טעם שמגרשה (וגם ראיה ממרע"ה שגירש צפורה לפי' אונקלוס על אחר שילוחי'):

1. **The Law of a Sick Person Who Divorces So That She Will Not Be Bound to Yibbum, and If He Recovers. It Contains 32 Sections:** Some of the great scholars have questioned a case of a person on his deathbed who gives a get (divorce document) to his wife with the intention that she will not be bound to yibbum (levirate marriage), and it is found that he is divorcing her out of love. From where do the sages derive that this act constitutes a valid get? For in the Torah, in the section dealing with divorce, it is written, "if she does not find favor in his eyes," etc., and perhaps the Torah only commands the permissibility of a get when he divorces her out of hatred, not when he divorces her out of love (Levush in the response of Maharam of Lublin, Siman 123, and his answer is strained, see there). However, in truth, there is no question about this. Not only according to those who hold that even according to Beit Shammai, who said that one should not divorce except if he finds some unseemly matter in her, it is not a mitzvah or obligation but merely good advice (Mishneh Torah, Chapter 10, Halacha 21), but even according to what is said in Siman 119, Section 5, that it does not appear that way from all the poskim (decisors of Jewish law), and from the Talmud and Jerusalem Talmud, nevertheless, it has been explained there in Section 2 that this applies to forced divorce and not when he divorces her willingly (so wrote the Beit Yosef there). And there is clear proof for this, as the Torah also addresses when she desires the divorce, for it is derived from "and she shall be sent away," which teaches that she can appoint an agent (to receive the get), and it is obvious that she would not appoint an agent if she did not desire the divorce (my esteemed brother-in-law, the Baal HaMeor on the Aruch HaShulchan). But from this, there is no clear proof, for one could say that it refers to when he hates her and she also hates him, and therefore she appoints an agent, and the nature of the matter is as "like water reflects the face," and this reasoning is found in the Talmud (Yevamot 117a). However, it has also been clarified from the times of the early prophets that everyone who goes to war in the house of David writes a get for his wife, and it is derived from a verse (Shabbat 56a), and they did so to prevent wives from becoming agunot (chained women). Moreover, it is explained at the end of Gittin that even according to Beit Shammai, who holds that one should not divorce except if he finds some unseemly matter in her, nevertheless, if he transgressed and divorced, what he did is done, indicating that concerning the validity of the get, it makes no difference why he divorces her. If she is divorced, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

get is valid, but initially, the Torah warned not to do so. And how can it be understood that the Torah differentiates between initially and after the fact? Certainly, concerning the essence of the get, there is no difference between divorcing due to unseemly matter or any other reason. The Torah's concern is not about the essence of the get but about her humiliation. Indeed, according to Beit Shammai, it is forbidden when he divorces against her will without an unseemly matter, and similarly to Beit Hillel without her burning his food, as stated at the beginning of Siman 119. Consequently, when she desires the divorce and there is no humiliation in the divorce, he can divorce her even initially, even when divorcing out of love, for concerning the essence of the get, there is no difference for what reason he divorces her (and also a proof from Moses our teacher, who divorced Tziporah according to the explanation of Onkelos after sending her away).

ב. דבר מובן מאליו שאע"פ שהשכ"מ מגרש מפחדו שמא ימות מ"מ הגט צריך לחול מחיים דאין גט לאחר מיתה ולכן שנינו במשנתינו (ע"ב.) זה גיטך אם מתי זה גיטך מחולי זה זה גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי ה"ז גט מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתייבמת עכ"ל המשנה ובתוספתא (פ"ה) תניא זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה אם מתי מחולי זה ה"ז גיטך מהיום דבריו קיימין וכו' עכ"ל התוספתא (ומכאן קשה להמצריכים דיני תנאי במעכשיו ויתבאר בסעיף י"ח):

2. It is self-evident that although the seriously ill person (Shechiv Meira) divorces out of fear that he might die, nevertheless, the get (bill of divorce) must take effect during his lifetime, for there is no get after death. Therefore, we learned in our Mishnah (72b): "This is your get if I die," "This is your get from this illness," "This is your get after death"—he said nothing. "From today if I die," "From now if I die"—this is a get. "From today and after death"—it is a get and not a get. If he dies, she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage (yibbum). End of the Mishnah's words. And in the Tosefta (Chapter 5), it is taught: "This is your get from today if I die from this illness," "If I die from this illness, this is your get from today"—his words stand, etc. End of the Tosefta's words. (And from here it is difficult for those who require the laws of conditions in [the case of] 'from now'; and it will be explained in paragraph 18).

ג. והנה בזה גיטך לאחר מיתה הטעם פשוט שאינו גט כלל ואם מת מתייבמת דאין גט לאחר מיתה וכן בזה גיטך מחולי זה משמע מחולי זה ואילך וכיון שמת מתוך החולי נמצא שאין הגט חל אלא לאחר מיתה (רש"י) ובזה גיטך אם מתי משמע ג"כ שמגרשה לאחר מיתה ואע"ג דלשון אם מתי אין הכרח שהכוונה הוא דווקא לאחר מיתה והרי במהיום אם מתי הוה גט ואי ס"ד דפירושו דווקא לאחר מיתה ליהוי דינא כמהיום ולאחר מיתה האמנם אם מתי משמע שתי לשונות משמע כמהיום וה"ק זה גיטך מעכשיו אם מתי ומשמע כפשוטו זה גיטך אם מתי ואז יחול הגט ולכן כשאומר מפורש מהיום אם מתי בע"כ פירושו מהיום אבל כשלא אמר מהיום כמו שאמר לה לאחר מיתה דמי (גמ') דאם היה כוונתו מהיום היה אומר כן ולכן יראה לי שאם טוען אחר נתינת הגט שכוונתו הוה מהיום טענתו טענה והולכין לחומרא ואם מת חולצת ולא מתייבמת ואם היה כהן אסורה לחזור לו ואע"ג דבכל התנאים לשון זה וודאי לאו כמעכשיו כגון שאומר ה"ז גיטך אם תתן לי ר' זוז וכיוצא בזה כמ"ש בסי' קמ"ג מ"מ הכא שאני שאין זה תנאי אלא המשך זמן (ב"ש סק"א) ועוד דבזה קרוב הדבר שידע שאין גט לאחר מיתה ולכן נ"ל דהולכין אחר טענתו לחומרא כמ"ש:

3. And behold, in the case of "This is your divorce after death," the reason is simple that it is not a divorce at all, and if he dies, she undergoes Yibbum (levirate marriage) because there is no divorce after death. Similarly, in the case of "This is your divorce from this illness," it implies from this illness and onward, and since he died from the illness, it turns out that the divorce only takes effect after death (Rashi). And in the case of "This is your divorce if I die," it also implies that he is divorcing her after death. And even though the phrase "if I die" does not necessarily mean after death – indeed, when he says "from today if I die," it is a valid divorce – if we think that "if I die" means specifically after death, then the ruling should be as "from today and after death." However, "if I die" implies two meanings: it could mean from today, as if he says "this is your divorce from now if I die," and it also implies simply "this is your divorce if I die," and then the divorce takes effect. Therefore, when he explicitly says "from today if I die," it must mean from today. But when he does not say "from today," it is as if he said "after death" (Gemara). For if his intention was from today, he would have said so. Therefore, it seems to me that if he claims after giving the divorce that his intention was from today, his claim is valid, and we proceed stringently. If he dies, she performs Chalitzah (removal of the shoe) and does not undergo Yibbum. If he was a Kohen (priest), she is forbidden from returning to him. And even though in all conditions, this phrase is certainly not like "from now," such as when he says "this is your divorce if you give me two hundred zuz" and the like, as stated in Siman 143, nevertheless, here it is different because this is not a condition but an extension of time (Beit Shmuel, Subsection 1). Moreover, in this case, it is likely he knew that there is no divorce after death. Therefore, it seems to me that we follow his claim stringently, as

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stated.

ד. י"א דגם בשלשה אלו שנתבארו זה גיטך אם מתי זה גיטך מחולי זה זה גיטך לאחר מיתה הוי ספק והטעם דכבר נתבאר בסי' קמ"ג דלר' יוסי דס"ל זמנו של שטר מוכיח דמהיום הוא כל גט ושטר שנכתב בו זמן הוה כאלו נכתב בו מהיום ולפ"ז להפוסקים לדינא כר' יוסי הוה בכל אלו דינם כמהיום אם מתי וכמהיום ולאחר מיתה והוי גט ואינו גט והנה לדעה שבארנו בסי' הקודם סעיף י"ט בזה גיטך לאחר מיתה גם לר' יוסי לא אמרינן זמנו של שטר מוכיח וגם בארנו שם כמה פרטים בזה וכן בארנו שם סעיף י"ג דלכאורה כיון שנכתב בגט מיומא דנן ולעלם הוה זה גופה כמהיום וע"ש מה שכתבנו בזה מ"מ מידי ספיקא לא נפקא ובכל גווני חולצת ולא מתייבמת (וכ"כ הב"י ע"ש):

4. Some say that even in the three cases that were explained: "This is your get if I die," "This is your get from this illness," and "This is your get after death," it remains a doubt. The reason is that it has already been explained in Siman 143 that, according to Rabbi Yossi who holds that the date on the document proves that it is from today, every get or document which has a date written on it is considered as if it says "from today." Therefore, according to the authorities who rule according to Rabbi Yossi, the law in all these cases is like "from today if I die" and "from today and after death." Thus, it would be a get and not a get. However, according to the opinion that we explained in the previous Siman, Section 19, in the case of "This is your get after death," even according to Rabbi Yossi, we do not say that the date on the document proves anything. We also explained several details there, and we also explained in Section 13 that since it is written in the get "from this day and forever," it is itself like "from today." See there what we wrote. Nevertheless, it remains a doubt, and in all cases, she performs chalitzah and does not undergo yibbum (as the Beit Yosef also wrote, see there).

ה. ובמהיום אם מתי דהוה גט הטעם פשוט כמ"ש וכ"ש במעכשיו דמהיום י"ל סוף היום ויתבאר עוד בזה ובמהיום ולאחר מיתה דהוי גט ואינו גט משום דמספקא לן בכוונתו אם כיון לתנאי כמהיום אם אמות וכיון שמת נתקיים התנאי ונמצא שהוא גט משעת נתינתו או שחזר בו ממהיום ואמר לאחר מיתה וביטל מה שאמר מהיום ואינו גט ולפיכך חולצת ולא מתייבמת ולא דמי למ"ש בח"מ סי' רנ"ז במתנה כשאמר מהיום ולאחר מיתה שאין שם ספק דוודאי כן הוא דבשם יש שני דברים גוף ופירות וה"ק גופא קני מהיום והפירות לאחר מיתה כמ"ש שם ובגט לא שייך זה הלכך הוה ספק אי תנאי אי חזרה ויש מי שאומר דרק במהיום ולאחר מיתה הוי ספק ולא במעכשיו ולאחר מיתה (טור בשם הרמ"ה) ולא משמע כן מכל הפוסקים וגם בש"ע לא הובא דעה זו והכי משמע להדיא בירושלמי (פ"ז סוף הל' ג' שאומר לעניין הפקר כשאמר מעכשיו לאחר שלשים יום תלוי בפלוגתא דרבי ורבנן ע"ש):

5. And if he says "from today if I die," the reason is simple as we have said, and all the more so if he says "from now if I die," since "from today" can mean the end of the day. This will be further clarified. And if he says "from today and after death," it is a [valid] get and not a get because we are uncertain about his intention. If he intended it as a condition, as in "from today if I die," then once he dies, the condition is fulfilled, making it a get from the time of giving. But if he went back on "from today" and said "after death," he nullified what he said about "from today," and it is not a get. Therefore, she performs chalitza and does not undergo yibum. This is not similar to what is written in Choshen Mishpat, Siman 257, regarding a gift when he says "from today and after death," where there is no doubt, because certainly, there it involves two aspects: the body and the produce. He means to say the body is acquired from today and the produce after death, as explained there. But in a get, this is not applicable. Therefore, there is doubt whether it is a condition or a retraction. Some say that only "from today and after death" is in doubt, but not "from now and after death" (Tur in the name of the Ramah). This does not appear to be the case according to all the poskim, and this opinion is not brought in the Shulchan Aruch. It is explicitly implied in the Jerusalem Talmud (Chapter 7, end of Halacha 3) regarding hefker (ownerless property), that if he says "from now after thirty days," it depends on the dispute between Rabbi and the Rabbis.

ו. יש מרבותינו שכתבו דאם אמר מהיום אם מתי ומת בו ביום הוה ספק דשמא לא כיון בחלות הגט רק בסוף היום (ר"ת בתוס' שם) וי"א דמהיום הוה כמו מעכשיו ודעתו שיהא גט לאלתר דמסתמא לכך נותן שמתיירא שמא ימות וכי אין לו לירא שמא ימות בו ביום אלא וודאי לאלתר קאמר ומ"מ נכון להחמיר (תוס' שם בשם רבינו אלחנן) וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף ב' דיותר טוב שיאמר מעכשיו משיאמר מהיום שאם אמר מהיום ומת בתוך היום יש להסתפק שמא אין דעתו אלא בסוף היום ואין גט לאחר מיתה עכ"ל ואע"ג דבאומר כתבו אחר שנה דכותבין מיד לאחר השנה כמ"ש בסי' הקודם והרי נתבאר שם דאחר שנה הוא חדש לאחר השנה ולמה לא ניחוש שכוונתו לסוף החדש (ב"ש סק"ה) די"ל דכל מגרש מחמת מיתה יש חשש שמאחר גיטו כל מה שיוכל עד רגע שקודם מיתתו כמו שיתבאר ולא עלה על דעתו שימות היום וקודם סוף היום שהרגיש בנפשו שעוד יש לו חיות והגם שחומרא יתירה היא מ"מ חלילה להקל בדבר שרבינו תם נסתפק בו:

6. Some of our rabbis have written that if a man says, "From today if I die," and he dies

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

on that same day, it is a doubt, because perhaps he intended the effect of the get (divorce document) to apply only at the end of the day (Rabbeinu Tam in Tosafot there). And there are those who say that "from today" is like "from now" and his intention is that it should be a get immediately, for presumably he gives it out of fear that he might die. And if he is afraid he might die, he is certainly also afraid he might die on that same day, so definitely he means immediately. Nonetheless, it is proper to be stringent (Tosafot there in the name of Rabbeinu Elchanan). This is what our teacher the Beit Yosef wrote in section 2: it is better that he says "from now" than "from today," for if he says "from today" and dies within that day, there is a doubt that perhaps his intention was for the end of the day, and there is no get after death. Even though if he says "write it after a year," they write it immediately after the year, as we wrote in the previous section, and it is explained there that "after a year" means a month after the year, and why should we not be concerned that his intention is for the end of the month (Beit Shmuel subparagraph 5)? It can be said that anyone who divorces because of fear of death delays his get as much as he can until the moment before his death, as will be explained, and it did not occur to him that he might die today. Before the end of the day, he felt he still had life. And although this is an excessive stringency, nonetheless, Heaven forbid to be lenient in a matter where Rabbeinu Tam was uncertain.

ז. ואפילו באומר מעכשיו ומת בו ביום דליכא לספוקי בלישנא מ"מ בהכרח שיעידו עדים שקבלה הגט בחייו ואע"ג דבכל גט לא מצרכינן לע"מ ודי בע"ח וזה היתה תקנת ר"ג שיהו עדים חותמין על הגט כמ"ש בסי' ק"ך וקל"ג מ"מ בכאן א"א לסמוך על ע"ח בלבד כיון שמתוך זמן הגט אין התירה ניכר רק ליום המחרת דהא לא נכתבו שעות בגט ויכול להיות שנכתב סמוך לערב והוא מת באמצע היום ולכן צריכה להביא ע"מ לפנינו שקבלתו קודם שמת (ב"ח וב"ש סק"ו) וכעין זה נתבאר בח"מ סוף סי' ר"מ ע"ש וכ"כ בטור:

7. Even if he says "from now" and dies on the same day, where there is no ambiguity in the expression, nevertheless, witnesses must testify that she received the get (divorce document) during his lifetime. And although in every get we do not require witnesses to testify about the timing, and it is sufficient with witnesses to the signing, and this was the decree of Rabban Gamliel that witnesses should sign on the get, as stated in Siman 120 and 133, nevertheless, here it is impossible to rely solely on the signing witnesses, since from the time written in the get her release is not evident until the next day, as hours are not written in the get. It could be that it was written close to evening, and he died in the middle of the day. Therefore, she must bring witnesses before us that she received it before he died (Beit Yosef and Beit Shmuel, subsection 6), and something similar is explained in Choshen Mishpat at the end of Siman 240, see there. This is also written in the Tur.

ח. ודע שהרבה מרבותינו התוס' ור"ח ורא"ש והר"ן וריא"ז והמרדכי ומהר"מ מרוטנבורג (תשו' מיימוני סי' ל') כתבו דזה שאומר מהיום אם מתי או מעכשיו אם מתי אין כוונתו שהגט יחול מיד לכשימות אלא שיחול שעה אחת קודם למיתתו וס"ל דזהו שאמרו בגמ' (ע"ג:) דימים שבינתים הרי היא כא"א וודאי או כא"א ספק דנעשה כאומר שהגט יחול מעת שאני בעולם כלומר סמוך למיתתו ולפ"ז אם נתקרע הגט קודם שימות הגט פסול (מרדכי ותשו' מיי' שם) וכן צריך שיונח הגט ברשותה בהשעה הסמוכה למיתה ואם מונח ברשות אחר אין הגט כשר ואם נשאת בגט זה הבנים ממזרים מדרבנן (שם) ולא דמי לכל התנאים דכשאומר מהיום או מעכשיו הגט חל מיד אם יתקיים התנאי דבכאן שאני דכיון דכל עיקר שמגרשה הוא מחמת חשש מיתה הוא מאחר הגט בכל יכולתו עד סמוך למיתתו ורש"י והרמב"ם והטור לא ס"ל כן וס"ל דמהיום אם מתי הוה ככל התנאים כדמוכח מדבריהם:

8. And know that many of our Rabbis, the Tosafists, Rabbi Chananel, the Rosh, the Ran, the Riaz, the Mordechai, and Maharam of Rothenburg (Teshuvot Maimoni, siman 30) wrote that when one says "from today if I die" or "from now if I die," his intention is not that the get (divorce document) will take effect immediately upon his death, but rather that it will take effect one hour before his death. And they hold that this is what is stated in the Gemara (73b) that the days in between (the declaration and the death) are like a married woman certainly, or like a married woman in doubt, as it is considered as though he said the get will take effect from the time I am in the world, meaning close to his death. According to this, if the get is torn before he dies, the get is invalid (Mordechai and Teshuvot Maimoni there). Also, the get must be in her possession at the moment close to his death, and if it is in someone else's possession, the get is not valid. And if she remarries with this get, the children are rabbinically considered mamzerim (illegitimate) (there). This is not similar to all other conditions, where when one says "from today" or "from now," the get takes effect immediately if the condition is fulfilled. Here it is different because, since the primary reason for the divorce is the concern of death, he delays the get as much as he can until close to his death. Rashi, Rambam, and the Tur do not hold this way and they hold that "from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

today if I die" is like all other conditions as is evident from their words.

ט. ולכן הרבה יש לתמוה על רבותינו בעלי הש"ע שלא הזכירו כלל דעה זו ורבינו הרמ"א בספרו ד"מ אות א' כתב וז"ל במרדכי בשם מהר"מ כתב שיהא הגט קיים בשעת מיתת הבעל ואם לא היה קיים תצא ובס"ס קמ"ג נתבאר דהרבה פוסקים חולקים וכו' עכ"ל ומאד תמיהני הלא גם דעת התוס' בשם ר"ת ורבינו חננאל ורא"ש והר"ן וריא"ז כן הוא בהכרח דכיון שפירשו דהוה כאומר מעת שאני בעולם ממילא צריך להיות הגט קיים וברשותה סמוך למיתתו ואדרבה יותר מדעת רש"י והרמב"ם והטור לא ראינו מי שיחלוק בזה ויותר מזה יש לתמוה על הטור איך לא הזכיר דעת אביו הרא"ש ז"ל בזה ועוד דבסי' קמ"ח כתב הטור במהיום אם מתי דהימים שבינתים היא כספק א"א וזהו כשיטה זו וא"כ למה לא הזכיר שצריך שיהא הגט קיים עד סמוך למיתה ובש"ע גם בשם לא הזכיר זה בדין בפ"ע אלא לעניין כל התנאים ע"ש (עב"ש סק"ג שנתעורר בזה ומ"ש זה גם בשם הטור לא ידעתי מנ"ל):

9. Therefore, it is very surprising that our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, did not mention this opinion at all. And our teacher, the Rema, wrote in his work Darkei Moshe, in section 1, as follows: "The Mordechai, in the name of Rabbi Meir, wrote that the get (bill of divorce) should be valid at the time of the husband's death. And if it is not valid, she must leave." And in section 143, it is explained that many authorities disagree, etc., end quote. And I am very perplexed, for this is also the opinion of the Tosafot in the name of Rabbeinu Tam, as well as Rabbeinu Chananel, the Rosh, the Ran, and the Ri'az, necessarily so, because since they explained that it is as if he said, 'from the time I am in the world,' it must be that the get needs to be valid and in her possession close to his death. And on the contrary, more than the opinion of Rashi, the Rambam, and the Tur, we have not seen anyone who disagrees with this. And furthermore, it is even more surprising that the Tur did not mention the opinion of his father, the Rosh, of blessed memory, on this matter. Moreover, in section 148, the Tur wrote regarding 'from today if I die,' that the days in between are considered as a doubtful married state, and this follows this opinion. And if so, why did he not mention that the get needs to be valid until close to death? And in the Shulchan Aruch, even by name, he did not mention this as a separate law, but rather in relation to all conditions, see there (and see Beit Shmuel, subsection 3, who raised this issue, and what he wrote also in the name of the Tur, I do not know from where he derived this).

י. ונלע"ד דטעמם הוא משום דבתוספתא תניא (פ"ה) זה גיטך מהיום אם מתי ימים שבינתים זכאי במציאתה וכו' דברי ר"י ר"מ אומר ספק ר' יוסי אומר בעילתה תלויה וחכ"א מגורשת לכל דבר ובלבד שימות עכ"ל והלכה כחכמים ולפ"ז שפיר עבדי שלא הזכירו דין זה דאפילו להראשונים דמפרשי דלא כרש"י שם בסוגיא מ"מ להלכה קיי"ל כחכמים ומגורשת משעה ראשונה אם ימות וזהו שכתב רבינו הרמ"א בד"מ דרוב הפוסקים חולקים בזה ורק מהר"ם ס"ל כן אבל שארי רבותינו לא ס"ל כן דקיי"ל כחכמים דתוספתא ואע"ג דבש"ס (ע"ד.) הגירסא דחכמים אומרים מגורשת ואינה מגורשת מ"מ לפי גירסת התוספתא אינו כן ואפשר שכן היה גירסתם בגמ' וכ"כ הרמב"ם בפ"ט דין י"ט וז"ל ובכל אלו התנאים כל הימים שמנתינת הגט עד שימות ויתקיים התנאי הרי היא מגורשת לכל דבר ובלבד שלא תתייחד עמו עכ"ל הרי מפורש כגירסת התוספתא וכן הוא גירסת הרי"ף לפמ"ש הרא"ש בפ"ז סי' ד' (אך על הטור צ"ע דהא הרא"ש לא הסכים לזה ע"ש והולך בשיטת רבו מהר"ם מרוטנבורג ושם בתשו' מיי' סי' ל' התשו' היא אל הרא"ש ע"ש):

10. It seems to me that their reasoning is based on what is taught in the Tosefta (Chapter 5): "This is your get from today if I die. During the interim days, he is entitled to her findings, etc.," according to Rabbi Yehuda. Rabbi Meir says it is a doubt. Rabbi Yose says her intercourse is pending. The Sages say she is divorced in all respects, provided that he dies." And the law follows the Sages. According to this, it is proper that they did not mention this law because even according to the earlier authorities who explain differently than Rashi in that discussion, in any case, the law follows the Sages, and she is divorced from the first hour if he dies. This is what our teacher, the Rema, wrote in Darkei Moshe, that most of the poskim dispute this, and only Maharam agrees, but our other teachers do not agree because the law follows the Sages of the Tosefta. And although in the Talmud (74a) the version is that the Sages say "she is divorced and not divorced," nevertheless according to the version of the Tosefta, it is not so, and it is possible that this was their version in the Gemara. And so wrote the Rambam in Chapter 9, Law 19: "In all these conditions, all the days from the giving of the get until he dies and the condition is fulfilled, she is divorced in all respects, provided that she does not seclude herself with him." This is explicitly according to the version of the Tosefta, and so is the version of the Rif according to what the Rosh wrote in Chapter 7, Siman 4 (however, regarding the Tur, it is questionable since the Rosh did not agree with this, as mentioned there, and follows the method of his teacher, Maharam of Rothenburg. And there in the Responsa of the Maimonides, Siman 30, the responsa is addressed to the Rosh, as mentioned there).

יא. והנה למעשה בוודאי יש להחמיר שהגט יהיה שלם וברשותה עד שימות אך בדיעבד נלע"ד להקל ולסמוך על כל הני רבוותא מהטעם שכתבנו ויש מגדולי האחרונים שהחמירו בזה גם בדיעבד ויש שהקילו וגם הרדב"ז הוא מן המקילים ויש לסמוך עליהם בדיעבד ועוד נ"ל דבימינו אלה שנוהגים לתרגם גם בלשון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לע"ז והחולה אומר מפורש שמגרשה משעה זו וודאי דאין חשש בזה דבאמת יש להבין על עיקר פירוש רבותינו אלה שפירשו דנעשה כאומר מעת שאני בעולם ואיך אפשר והלא מהיום קאמר אלא וודאי דה"פ מהיום שאני חי ולא מהיום ממש ולכן כשאומר מפורש מעכשיו וכ"ש כשמפרש בלשון לע"ז וודאי דיש לסמוך בדיעבד על הגדולים המתירים (כנלע"ד) וכ"ש לפי מה שאין נוהגים בתנאי כלל כמו שיתבאר:

11. Practically speaking, one should certainly be stringent that the get (bill of divorce) should be complete and in her possession until he dies. However, in retrospect, it seems to me that one can be lenient and rely on all these authorities for the reasons we have explained. Some of the great later authorities were stringent about this even in retrospect, while others were lenient. Among the lenient is the Radbaz, and one can rely on them in retrospect. Furthermore, it seems to me that in our times, when it is customary to translate even into foreign languages, and the sick person explicitly says that he is divorcing her from this moment, there is certainly no concern about this. Indeed, we must understand the principal explanation of our sages who interpreted it as if he said "from the time I am in the world," which seems impossible, for he says "from today." Rather, surely the explanation is "from today that I am alive," and not literally "from today." Therefore, when he explicitly says "from now," and especially when he specifies it in a foreign language, one can certainly rely in retrospect on the great authorities who permit it (as it seems to me), all the more so because we do not generally practice conditions at all, as will be explained.

יב. ויש מחמירים עוד אפילו בשארי תנאים במעכשיו שיהא הגט שלם עד קיום התנאי ושיהא ברשותה (ר"י מינץ בסדר הגט ומהרי"ק) ונדחו דבריהם כמ"ש בר"ס קמ"ג דלהדיא מבואר ברמב"ם רפ"ח ובטור וש"ע שם ההיפך מזה ואפשר דכוונתם בתנאי דאם לא באתי עד ל' יום וכיוצא בזה דהתנאי הוא בהמשך הזמן וכוונתו לאחר הזמן כל מה שיוכל והוה כמהיום אם מתי ומ"מ אין עיקר לדברים אלו ורק לכתחלה נכון להחמיר גם בזה ובדיעבד אין שום חשש אף להמחמירים במהיום אם מתי וכ"ש שבארנו דגם שם יש להקל בדיעבד:

12. There are those who are even stricter with other conditions in the case of "from now," requiring that the get (bill of divorce) be complete until the fulfillment of the condition and that it be in her possession (Rabbi Yitzchak Minz in the order of the get and Mahari Kolon). Their words have been rejected, as it is written earlier in section 143, where it is clearly explained in the Rambam at the beginning of chapter 8 and in the Tur and Shulchan Aruch there, to the contrary. It is possible that their intention was regarding a condition such as "if I do not come within thirty days" or similar, where the condition extends over time and his intention is to delay as much as possible, and it is like "from today if I die." Nevertheless, their words are not the main opinion, and it is only preferable to be stringent in this from the outset. But after the fact, there is no concern even for those who are stringent regarding "from today if I die," especially since we have explained that even there it is permissible after the fact.

יג. כתב הרמב"ם שכ"מ שכתב גט לאשתו וגירש ועמד אינו יכול לחזור בו שאין גיטו כמתנתו שאם תאמר יחזור בו יאמרו גיטו לאחר מיתה מגרש כמו מתנתו שאינה קונה אלא לאחר מיתה עכ"ל ר"ל דבמתנת שכ"מ קיי"ל בנותן כל נכסיו אם עמד חוזר ובמצוה מחמת מיתה אף במתנה במקצת אם עמד חוזר כיון שאינו נותן אלא מחמת דאגת מיתה ובגט הוה כמפרש מחמת מיתה שגלוי לכל מפני מה נותן לה הגט והיה לנו לומר דאם עמד בטל הגט אף שנתן לה בסתם מ"מ כדי שלא יאמרו שקניין הגט הוא לאחר מיתה כקניין מתנה לפיכך אם עמד אינו חוזר וכל המקדש ומגרש אדעתא דרבנן מקדש ומגרש (גמ' ע"ג.) וכיון דרבנן אמרו כן גם הוא גומר בלבו לגרש בכל עניין אף אם יעמוד מחליו וכמ"ש ר"ס קמ"ד ע"ש:

13. The Rambam wrote that when a person on their deathbed (shechiv me'ra) writes a get (divorce document) for his wife and divorces her, if he then recovers, he cannot retract it. This is because his get is not like his gift. If we were to say that he can retract it, people might say that his get takes effect only after death, similar to his gift which only takes effect after death. Therefore, the get is not invalidated if he recovers. The reasoning is that in the case of a gift from a deathly ill person, it is established that if he gives away all his possessions and then recovers, he can retract the gift. Even if he gives only a portion of his possessions while on his deathbed, he can retract it if he recovers because he gave it only due to the fear of death. Regarding a get, it would seem as if he is giving it due to the fear of death, as it is evident to all why he is giving her the get. We might have thought that if he recovers, the get would be invalid even if he gave it without specifying the reason. Nevertheless, to prevent people from saying that the acquisition of the get is like that of a gift, taking effect only after death, if he recovers, he cannot retract it. Anyone who betroths or divorces does so with the understanding that it is according to the rabbis' interpretation (as per the Gemara in Gittin 73a). Since the rabbis have decreed this, he resolves in his heart to divorce in every situation, even if he recovers from his illness, as stated in the beginning of section 144.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יד. והנה מדברי הרמב"ם נראה פשוט דמיירי בשכ"מ שגירש סתם בלא תנאי דמהיום אם מתי וכשיטת רש"י בגמ' שם וכ"כ רבינו הב"י בסעיף ד' וז"ל שכ"מ שגירש סתם בלא תנאי דמהיום אם מתי אין אומרים סתמו כפירושו כמו שאנו אומרים במתנה דגט שאני ואם עמד אינו חוזר עכ"ל אבל הטור כתב בזה"ל והיכא דאמר מעכשיו דהוה גט אפילו לא מת בחליו אלא עמד הוי גט אע"פ דגבי מתנה אינו כך אלא מיד כשעמד נתבטלה המתנה בגט הוי גט אא"כ פירש בפירוש שאם יעמוד שלא יהיה גט לכך צ"ל אם לא מתי לא יהא גט וכו' עכ"ל מבואר להדיא דמיירי גם במעכשיו אם מתי וזהו שיטת התוס' בגמ' שם (וכ"מ מהב"ח ע"ש ודברי הב"י בבד"ה צ"ע ודו"ק) ודבריו תמוהים דגם להתוס' שם אינו אלא כשעמד ואח"כ מת מאותי חולי ולא כשעמד לגמרי כמבואר בדבריהם והטור בכל עניין קאמר דאינו חוזר אם לא שנאמר דכוונתו ג"כ כן שמת אח"כ או דאין כוונתו כשאמר מעכשיו אם מתי אלא מעכשיו סתמא ואע"ג דא"כ היה לו לומר גירש סתם אך משום דעד כה לא הזכיר רק לשון אם מתי ומעכשיו אם מתי ולא הזכיר לשון גט סתם לכן כתב גם בזה לשון מעכשיו:

14. From the words of the Rambam, it seems clear that he is discussing a case of a deathly ill person (shekiv me-ra) who divorced without any condition, meaning without stipulating "from today if I die," following Rashi's interpretation in the Gemara there. Similarly, our teacher the Beit Yosef wrote in section 4, stating: A deathly ill person who divorced without any condition, meaning without stipulating "from today if I die," we do not interpret his unstated intention as we do in the case of a gift, because a get (divorce document) is different, and if he recovers, the get is not retracted. However, the Tur wrote: And in a case where he said "from now," the get is effective even if he did not die from his illness but recovered, although in the case of a gift it is not so, for as soon as he recovers, the gift is voided. In the case of a get, it remains valid unless he explicitly stated that if he recovers, it should not be a get. Therefore, he must say, "if I do not die, it should not be a get," etc. It is clear that this also refers to the case of "from now if I die," which is the opinion of Tosafot in the Gemara there (as is also evident from the Bach there, and the words of the Beit Yosef in the Beit HaBechirah are questionable and require further study). His words are puzzling because according to Tosafot there, it is only valid if he recovered and then died from that illness, but not if he fully recovered, as explained in their words. The Tur, in any case, states that it does not retract unless it is said that he recovered and then died or that his intention was "from now if I die" rather than "from now" without any stipulation. And even though if that were the case, he should have stated simply "divorced without stipulation," but since until now he only mentioned "if I die" and "from now if I die" and did not mention "divorced without stipulation," he therefore also used the term "from now."

טו. ויש להסתפק כיון שנתבאר דמן הדין היה לו להשכ"מ לחזור בו אלא משום שלא יאמרו יש גט לאחר מיתה כמ"ש א"כ אם גירש במעכשיו כמו שהמנהג אצלינו וגירש בסתם היה לנו לומר אם עמד חוזר ועוד דכל גט הוה כמעכשיו שהרי נכתב בו מיומא דנן ולעלם ובזמן הש"ס כבר היה הנוסחא כן ולהיפך ג"כ יש לשאול איך אפשר לומר דמן הדין אם עמד חוזר והרי בגט נכתב ולעלם ובאמת נראה ברור מדלא משתמטי הפוסקים להזכיר דבר זה דבאומר מעכשיו יכול לחזור בו ש"מ דבכל עניין אינו יכול לחזור בו ובפרט לפי דברי הטור שבארנו בסעיף הקודם והטעם פשוט דעדיין יהיה חשש שיאמרו דמהיום ולאחר מיתה הוי גט (עב"ש סק"ז) והש"ס שהוצרך לומר טעם זה שלא יאמרו יש גט לאחר מיתה זהו לפי עיקר דינא דכתיבת הגט שא"צ לכתוב ולעלם אבל כפי שנהגו לכתוב ולעלם א"צ לטעם זה וכן י"ל בכוונת הרמב"ם או אפשר דמכתיבת נוסח הגט אין ראיה ועדיין יהיה לעז וגם אפשר לומר דאם עמד חוזר שהרי היא נוסחא כללית ולא שהבעל צוהו לכתוב כן וכמו שהזכרנו סברא זו בסי' קמ"ד סעיף י"ד ע"ש:

15. It is a matter of doubt since it has been explained that from a legal standpoint, a person on their deathbed (shechim me'ra) should be able to retract, except for the concern that people might say there is a get (divorce document) after death, as has been stated. Therefore, if he divorced with an "effective immediately" clause (me'achshav), as is customary among us, and divorced without specifying conditions, we should say that if he recovers, the get is retracted. Moreover, every get is considered as if "effective immediately" since it is written "from this day and forever." In the times of the Talmud, this was already the standard formula. Conversely, one could question how it is possible to say that from a legal standpoint, if he recovers, the get is retracted, when the get states "from this day and forever." Indeed, it seems clear from the fact that the poskim (decisors of Jewish law) did not mention this issue, that if one says "effective immediately," he cannot retract. This is especially true according to the words of the Tur, as we explained in the previous section. The reason is simple: there would still be a concern that people might say that a get "from today and after death" is valid (see Beit Shmuel, section 7). The Talmud needed to state this reasoning, that people might say there is a get after death, based on the primary law of writing a get, which does not require the phrase "from this day and forever." However, since it has become customary to write "from this day and forever," this reasoning is not needed. This could also be the intention of the Rambam. Alternatively, it could be that writing the phrase "from this day and forever" is not proof, and there would still be room for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

suspicion. Furthermore, it is possible to say that if he recovers, the get is retracted since this is a general formula and not specifically instructed by the husband, as we mentioned in Siman 144, section 14.

טז. כתב הרמב"ם בפ"ט דין כ' חולה שרצה לגרש את אשתו על תנאי כשימות כדי שלא תפול לפני יבם ואם עמד לא תהיה מגורשת ולא רצה לגרשה מעכשיו כדי שלא תטרף דעתו כך הוא כותב בגט אחר שכותב התורף או אומר לה כשנותן הגט אם לא מתי לא יהיה גט ואם מתי יהיה גט ואם לא מתי לא יהיה גט כדי שתהיה תנאי כפול והן קודם ללאו ולא יפתח פיו תחלה לפורעניות ואם מת תהיה מגורשת כשימות והוא שיגיע הגט לידה קודם מיתה עכ"ל והוא מש"ס (ע"ה:) ע"ש:

16. Rambam wrote in chapter 9, law 20: A sick person who wishes to divorce his wife conditionally upon his death so that she does not fall before a levir (brother-in-law), and if he recovers she will not be divorced, and he does not wish to divorce her from now so that his mind does not become disturbed. Thus, he writes in the get (divorce document) after writing the essential part or he says to her when giving the get: "If I do not die, this will not be a get, and if I die, it will be a get, and if I do not die, it will not be a get." This is to make the condition double and to have the positive before the negative, and he should not begin with a statement of calamity. If he dies, she will be divorced upon his death, provided that the get reaches her hand before his death. End of quote, and this is from the Talmud (75b), see there.

יז. ביאור דבריו דשכ"מ כשרוצה לגרש מעכשיו א"צ כלום אלא אומר לה מעכשיו אם מתי וס"ל להרמב"ם דבמעכשיו א"צ לכל דיני תנאי כמ"ש בפ"ו מאישות ובארנו בסי' ל"ח אך אם אין רצונו לגרש מעכשיו אלא קודם מיתתו וצריך לדיני תנאי לכפילות התנאי ולהן קודם ללאו וההן הוא אם מתי יהא גט דאע"ג דוודאי אין רצונם שימות מ"מ לעניין נושא העניין דהיינו קיום הגט הוא כשימות ואין הולכין בזה אחר הרצון (עט"ז בהק' ליו"ד) ולפ"ז דיו שיאמר אם מתי אם לא מתי אך שלא לפתוח פיו לשטן מקדים לומר אם לא מתי ואינו מעיקר התנאי דאח"כ אומר אם מתי אם לא מתי ואין לומר מאי חזית למישדי האי אם מתי אאם לא מתי דבתריה נשדייה אאם לא מתי דקמיה והוי לאו קודם להן די"ל דהעיקר מה דמצרכינן הן קודם ללאו הוא כדי שלא יסיים בהן דבגמר דבריו אדם נתפס ולכן כיון דמסיים בלאו לא חיישינן מאי דפתח בלאו (ר"ן פ"ז):

17. The explanation of his words: When a person on their deathbed (שכ"מ) wants to divorce from now, nothing else is needed except to say to her, "from now if I die." And according to the Rambam, in a case of "from now," there is no need for all the conditions of a stipulation, as he wrote in the sixth chapter of Ishut and we explained in Siman 38. However, if he does not wish to divorce from now but rather before his death, the laws of stipulation apply, requiring the condition to be doubled, and the positive condition to precede the negative one. The positive condition is "if I die, it will be a get (bill of divorce)," because even though they certainly do not wish for him to die, nonetheless, regarding the matter at hand, which is the fulfillment of the get, it is when he dies. And we do not follow the intention in this matter (as explained in the Taz's introduction to Yoreh De'ah). According to this, it suffices for him to say, "if I die, if I do not die," but to avoid opening his mouth to the Satan, he should first say, "if I do not die." This is not essential to the condition, because afterward, he says, "if I die, if I do not die," and one should not say, "why assume to throw this 'if I die' after the 'if I do not die' that follows it? Let us throw the 'if I do not die' that precedes it," and it would be the negative before the positive. For it can be said that the main reason we require the positive before the negative is so that he does not conclude with the positive, as a person is held by their final words. Therefore, since he concludes with the negative, we do not worry about what he opened with the negative (Ran chapter 7).

יח. אבל עיקר דבריו תמוה דבלא מעכשיו איך הוה גט והא קיי"ל בזה גיטך אם מתי דהוה גט לאחר מיתה ותרצו בזה דהכפל מפקיע מידי לאחר מיתה דכשלא כפל הוא סובר שזהו כאומר לאחר מיתה ומפני כך אינו כופלו שאין צורך לכפול בלאחר מיתה אבל כשכופל מגלה דעתו שהוא אומר כן בתנאי כפי משפטי התנאים ולכשיתקיים התנאי הוה גט (הה"מ) דכבר בארנו בסעיף ג' ע"פ הש"ס דלשון אם מתי משמע שתי לשונות ואין הכרח שיהיה רק לאחר מיתה ובכפילת תנאי מוכח שאין זה אלא תנאי וחלות הגט הוא קודם מיתתו וא"א לומר מעכשיו דבמעכשיו א"צ לדיני תנאי ובאם מתי בלבד אין זה תנאי אלא המשך זמן כמ"ש שם ומתוספתא שהבאנו בסעיף ב' מוכח להדיא שא"צ דיני תנאי במעכשיו שהרי שנינו שם זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה אם מתי מחולי זה ה"ז גיטך מהיום דבריו קיימין ע"ש והרי זה גיטך מהיום אם מתי הוה מעשה קודם לתנאי ובדיני תנאי צריך תנאי קודם למעשה אלא וודאי כדאמרן ובאמת מתוספתא זו קשה להגאונים דמצריכים גם במעכשיו דיני תנאי דבשלמא במשנה י"ל דלאו דווקא נקיט אבל בתוספתא ששנינו דבר והפוכו קשה:

18. But the essence of his words is perplexing: without "from now," how could it be a valid Get (divorce document)? For we hold that in the case of "this is your Get if I die," it is considered a Get after death, and they resolved this by saying that the doubling of the condition removes it from the category of after death. When one does not double the condition, he holds that it is like saying "after death," and therefore does not double

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it, because there is no need to double it for after death. But when he doubles it, he reveals his intention that he says so as a condition according to the laws of conditions, and when the condition is fulfilled, it is a Get. For we have already explained in section 3 based on the Talmud that the phrase "if I die" implies two meanings, and it is not necessarily after death. And by doubling the condition, it proves that this is only a condition, and the effectiveness of the Get is before his death. And it is impossible to say "from now," because with "from now," there is no need for the laws of conditions. And with "if I die" alone, it is not a condition but an extension of time, as we explained there. And from the Tosefta that we brought in section 2, it is clearly proven that there is no need for the laws of conditions with "from now," for it is stated there: "This is your Get from today if I die from this illness, if I die from this illness, this is your Get from today." His words stand there, and behold, "this is your Get from today if I die" is an act preceding the condition, and in the laws of conditions, the condition must precede the act. But surely, as we said, from this Tosefta, it is difficult for the Geonim who require the laws of conditions even with "from now," for in the Mishnah, one could say it is not precise, but in the Tosefta, where we have stated the matter and its opposite, it is difficult.

יט. אבל הטור כתב שצ"ל אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט מעכשיו ואם לא מתי לא יהא גט ואז הוא בטל כשיעמוד ואם ירצה שלא יתבטל מיד כשיעמוד אלא עד זמן יאמר אם מתי עד זמן פלוני יהא גט מעכשיו ואם לא מתי עד זמן פלוני לא יהא גט עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף ה' וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והמ"מ ז"ל וס"ל דגם במעכשיו צריך לדיני תנאי ולא חשו להתוספתא שהבאנו ועוד דכבר כתבו דמעיקר הדין קיי"ל דא"צ תנאי כפול כלל ולא כל דיני תנאי (רשב"א ור"ן) דלא קיי"ל כר"מ ורק חומרא בעלמא שהחמירו חכמי הש"ס בגיטין ולכן החמירו גם במעכשיו וכן המנהג פשוט לומר מעכשיו ואם לא אמר מעכשיו הוה ספק וחולצת ולא מתייבמת דרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם ז"ל ובסדר הגט יתבאר שלא יאמר שום תנאי קודם כתיבת הגט ע"ש וכתב רבינו הרמ"א שלא יאמר לשון אם אמות אם לא אמות אלא אם מתי אם לא מתי שזהו לשון חכמים עכ"ל ובדיעבד אין קפידא:

19. But the Tur wrote that one must say: "If I do not die, it will not be a get (divorce), and if I die, it will be a get from now." And if he does not die, it will not be a get. Then, it is nullified if he stands (recovers). But if he wants that it should not be nullified immediately when he stands, but rather after a certain time, he should say: "If I die by such-and-such a time, it will be a get from now, and if I do not die by such-and-such a time, it will not be a get." And so it is written in the Shulchan Aruch, section 5, and so wrote the Ramban, Rashba, and the Maggid Mishneh, of blessed memory. They hold that even in the case of "from now," the laws of conditions apply, and they did not concern themselves with the Tosefta that we brought. Moreover, they already wrote that according to the fundamental law, we hold that a doubled condition is not necessary at all, nor all the laws of conditions (Rashba and Ran), for we do not hold like Rabbi Meir. It is only a stringency that the sages of the Talmud were stringent about in gittin (divorces), and therefore they were also stringent in the case of "from now." And the common custom is to say "from now," and if he did not say "from now," it is a doubt, and she does chalitzah and does not perform yibbum (levirate marriage), because most of the poskim (decisors) disagree with the Rambam, of blessed memory. In the order of the get, it will be explained that one should not state any condition before the writing of the get. See there. And our teacher, the Rema, wrote that one should not say the language "if I die" or "if I do not die," but rather "if I die" or "if I do not die," for this is the language of the sages. And in retrospect, there is no concern.

כ. כתב הטור לא עמד מחליו וגם לא מת מחמת החולי אלא נשכו נחש או נפל עליו הבית ומת לא הוה גט שלא התנה אלא על מיתה כדרכה אבל אונס כי האי לא שכיח ולא אסיק אדעתיה ולא הוי גט בין שאמר מהיום אם לא אעמוד מחולי זה בין אם אמר בסתם אם מתי מחולי זה ור"ח פסק מהיום אם מתי מחולי זה ונפל עליו הבית או נשכו נחש אינו גט אלא אם לא אעמוד מחולי זה ונפל עליו הבית או נשכו נחש הוי גט והרמב"ם כתב דאם לא אעמוד מחולי זה דהוה ספק מגורשת ולא נהירא לא"א הרא"ש אלא בתרווייהו לא הוי גט עכ"ל:

20. The Tur wrote: If he did not recover from his illness, nor did he die as a result of the illness, but was bitten by a snake or the house collapsed on him and he died, it is not considered a valid get (divorce decree), since the condition he set was only regarding a natural death from the illness. Such an unusual accident is not common and was not in his contemplation, so it is not a get, whether he said "from today if I do not recover from this illness" or if he said simply "if I die from this illness." However, Rabbeinu Chananel ruled that if he said "from today if I die from this illness" and the house collapsed on him or he was bitten by a snake, it is not a get; but if he said "if I do not recover from this illness" and the house collapsed on him or he was bitten by a snake, it is a get. The Rambam wrote that in the case of "if I do not recover from this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

illness," it is a doubtful divorce. However, this does not seem correct to my master, the Rosh, as in both cases it is not considered a get.

כא. והנה בתוספתא (פ"ה) ובירושלמי (פ"ז ה"ד) מפורש כדברי ר"ח ובמילתא בטעמא דבאם מתי מחולי זה כשנפל עליו הבית או נשכו נחש הרי לא נתקיים התנאי שהרי לא מת מחמת חולי זה אבל כשאמר אם לא אעמוד דתלה הגט בעמידתו ולא באיזה סיבה שימות והרי לא עמד ולכן הוי גט אבל הש"ס דילן (ע"ג.) משוה דינא דרישא לסיפא שאומר שם דסיפא קשיא ארישא ואינו מחלק בסברא זו משום דס"ל דאף אם אמר אם מתי מחולי זה אין הכוונה שימות מחמת סיבת המחלה דכיון דעיקר כוונתו שלא תזקק ליבם מה לו אם מת מתוך החולי או מתוך דבר אחר והוה אם מתי מחולי זה כמו שאומר אם לא אעמוד מחולי זה ואם תאמר דוודאי כן הוא אלא שלא עלה על דעתו שיארע לו אונס כזה דא"כ גם בלא אעמוד הדין כן וזהו דעת הרא"ש שפסק דבשניהם לא הוה גט והרמב"ם שפסק דבלא אעמוד הוה ספק משום דמספקא ליה בפירושא דהש"ס אם חולק על התוספתא והירושלמי או שיש להשוותם ולדינא קיי"ל לחומרא כהרמב"ם וכן פסקו בש"ע סעיף ו':

21. In the Tosefta (Chapter 5) and the Jerusalem Talmud (Chapter 7, Halacha 4), it is explicitly stated like the words of Rabbi Chiya, and in the matter of the reason that if he dies from this illness, when the house falls on him or a snake bites him, the condition has not been fulfilled, for he did not die from this illness. However, when he says, "If I do not recover," he is making the divorce conditional on his recovery and not on any specific cause of death. And since he did not recover, it is a valid divorce. But our Talmud (73a) equates the law of the beginning with the end, as it says there that the end contradicts the beginning and does not differentiate with this reasoning. Because it holds that even if he says, "If I die from this illness," it is not necessarily meant that he will die due to the illness itself, for since his main intent is that she should not need to perform yibbum (levirate marriage), what difference does it make if he dies from the illness or from another cause? And "If I die from this illness" is like saying, "If I do not recover from this illness." And if you say that this is certainly the case, but it did not occur to him that such an accident would happen to him, then even with "If I do not recover," the law would be the same. And this is the opinion of the Rosh, who ruled that in both cases, it is not a valid divorce. And the Rambam ruled that if he says, "If I do not recover," it is a doubt, because he is uncertain about the interpretation of the Talmud, whether it disagrees with the Tosefta and the Jerusalem Talmud or if they can be reconciled. And the law is decided stringently like the Rambam, and this is also ruled in the Shulchan Aruch, Section 6.

כב. ויש מי ששאל שאלה גדולה בזה והרי קיי"ל בריש סי' קמ"ד דאונס דלא שכיח לא אסיק אדעתיה והגט בטל בכל תנאי באונס דלא שכיח כמ"ש שם ולמה קיי"ל כאן דהוה ספק (ב"ש סק"י) והרי עיקרא דדינא דשם מהך עניינא הוא כמ"ש שם ויותר קשה להר"ח דס"ל בכאן דהוה גט וודאי הא הוה אונסא דלא שכיח ולא מסיק אדעתיה והתשובה בזה מדשינה מלשון חז"ל ומלשון העולם שתולים הגט במיתה והוא אמר אם לא אעמוד מסתמא כוונתו היתה כן כאומר יהיה איזה סיבה שתהיה אם רק לא אעמוד יהא גט והכי משמע בירושלמי ורק הרמב"ם והש"ע מפני חומר א"א ספוקא מספקא להו בדברי הש"ס והחמירו בזה ונלע"ד דאף אם לא אמר אם מתי מחולי זה אלא אם מתי סתם ואכלו ארי או נשכו נחש אינו גט דאונסא דלא שכיח לא אסיק אדעתיה והש"ס והפוסקים דנקטו מחולי זה משום דבלא אעמוד בהכרח לומר מחולי זה לכך נקטו גם באם מתי ג"כ אבל ה"ה באם מתי סתמא וצ"ע לדינא אף שהעיקר נ"ל כמ"ש ותדע לך שכן הוא דהא הרמב"ן והרשב"א והר"ן סוברים באומר אם מתי מחולי זה ומת מסיבה אחרת אפילו סיבה דשכיח אינו גט אפילו כשמת מתוך חולי זה שלא עמד ממנה אך כיון דמיתתו לא היתה מחמת המחלה אינו גט אפילו בסיבה דשכיח (עב"ש סק"ט) וא"כ למה נקטו הש"ס והפוסקים נפילת הבית ונשיכת נחש דלא שכיח לשמעינן רבותא אפילו במידי דשכיח אלא וודאי דנקטי אגב סיפא דאם לא אעמוד ומ"מ למעשה יש להחמיר:

22. There are those who pose a significant question regarding this matter, as it is established in the beginning of Siman 144 that an uncommon coercion (ones delo shachiach) is not considered, and the get (divorce document) is nullified under any condition involving uncommon coercion, as stated there. Why then do we maintain here that it is a doubt (as brought by the Beit Shmuel in Subsection 10)? After all, the fundamental principle of the law there is from this matter, as mentioned there. It is even more problematic according to the opinion of the Rosh, who holds here that it is a definite get, yet this is an uncommon coercion which is not considered. The answer to this is that he deviated from the language of the Sages and from the language of the world, where the get is contingent on death, and he said "if I do not recover." Presumably, his intention was that any reason whatsoever, as long as he does not recover, it should be a get. This is implied in the Jerusalem Talmud. However, the Rambam and the Shulchan Aruch, due to the severity of matters concerning a married woman, were uncertain about the interpretation of the Talmud and therefore were stringent in this matter. It seems to me that even if he did not say "if I die from this illness" but rather "if I die" in general, and he was eaten by a lion or bitten by a snake, it is not a get, because an uncommon coercion is not considered. The Talmud and the poskim who mentioned "from this illness" did so because without "if I do not recover,"

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it is necessarily understood to mean "from this illness," and therefore they also mentioned "if I die" in this context. However, the same applies to "if I die" in general, and this matter requires further study for a definitive ruling, even though it seems to me as I have written. You should know that this is indeed the case, as the Ramban, Rashba, and Ran hold that if he said "if I die from this illness" and he died from another cause, even a common cause, it is not a get, even if he died as a result of this illness from which he did not recover. Since his death was not due to the illness itself, it is not a get, even from a common cause (as noted by the Beit Shmuel in Subsection 9). Therefore, why did the Talmud and the poskim mention the collapse of a house and a snake bite, which are uncommon, to teach us that even in common causes, it is not a get? It is certain that they mentioned it in passing concerning "if I do not recover." Nevertheless, in practice, one should be stringent.

כג. כתב הרמב"ם (שם) ה"ז גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה ועמד והלך בשוק וחלה ומת אומדין אותו אם מחמת חולי הראשון מת ה"ז גט ואם לאו אינו גט ואם ניתק מחולי לחולי ולא עמד בשוק ה"ז גט וא"צ אומד עכ"ל מבואר מדבריו דאפילו הלך בשוק בלא משענת מ"מ כיון שחזר וחלה ואמדוהו שמחולי הראשון מת איגלאי מילתא דההיא הליכה לאו כלום היא ובוודאי לא נתרפא מאותו חולי לגמרי כיון שמת מאותו חולי (ב"י) ומסתברא דדווקא כשחלה מיד אבל אם במשך זמן נחלה אינו גט שהרי מחלה אחרת היא כעין מחלה הקודמת ואם ניתק מחולי לחולי ולא עמד והלך בשוק אף שבביתו הלך בלא משענת אין זה כלום וכן כשהלך בשוק במשענת אין זה כלום ולמדתי זה מדברי הרמב"ם פ"ד מרוצח שכתב שם וז"ל זה שנאמר בתורה על משענתו אינו שיהלך והוא נשען על המטה או על אחר שאפילו הנוטה למות יכול להלך על המשענת לא נאמר משענתו אלא שיהיה מהלך על משענת בוריו ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו עכ"ל וכן תירגם אונקלוס וכך שנינו במכילתא על פסוק זה ע"ש ובקרא כתיב אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה וכיון דהכוונה הוא על משענת בוריו אלמא דמשענת על מטה או על אחר גם בחוץ אינו כלום וזהו שיטתו של הרמב"ם ואע"ג דבש"ס (ע"ב:) אומר מפורש דבהולך בחוץ על משענת צריך אומד ומבואר להדיא דאם הלך בלא משענת בחוץ לא מהני אומד ס"ל להרמב"ם דזה אינו לפי מסקנת הש"ס (דזהו רק לר"ה ולא למסקנא דרבה ורבא לא ס"ל דר"ה ואף שהרמב"ם עצמו מפרש דאסתם קאי כדמוכח מדבריו שהבאנו בסעיף י"ג מ"מ ס"ל דדין זה גם במהיום אם מתי מחולי זה וכדעת הרמב"ן שהביא הר"ן בסוגיא ע"ש וכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש שלא הביאו כלל הך סוגיא דמשענת ע"ש ודו"ק):

23. Maimonides wrote (there) as follows: "Here is your bill of divorce from now if I die from this illness. If he recovered and went out to the marketplace, but then fell ill again and died, we assess whether he died from the first illness. If he did, it is a valid bill of divorce; if not, it is not a valid bill of divorce. If he transitioned from one illness to another without going out to the marketplace, it is a valid bill of divorce, and no assessment is needed." His words indicate that even if he went out to the marketplace without a crutch, since he fell ill again and it was assessed that he died from the first illness, it becomes evident that the act of going out was of no significance, and certainly he had not fully recovered from that illness since he died from it (Beit Yosef). It seems clear that this applies only if he fell ill immediately, but if some time passed and he fell ill, it is not a valid bill of divorce, for it is considered a different illness similar to the previous one. If he transitioned from one illness to another without going out to the marketplace, even if he walked in his house without a crutch, it holds no significance. Likewise, if he went out to the marketplace with a crutch, it holds no significance. I learned this from Maimonides' words in Chapter 4 of the Laws of Murderers, where he wrote: "The phrase 'on his crutch' mentioned in the Torah does not mean that he walks while leaning on a bed or another person, for even one who is about to die can walk on a crutch. Rather, 'on his crutch' means he walks on the crutch of his vitality and does not need any other support to lean on." This is also how Onkelos translated it, and it is taught in the Mekhilta on this verse. The verse in the Torah states, "If he rises and walks outside on his crutch, the one who struck him shall be cleared." Since the intention is 'on the crutch of his vitality,' it implies that leaning on a bed or another person, even outside, holds no significance. This is Maimonides' view. And even though in the Talmud (72b), it explicitly says that if he walks outside on a crutch, an assessment is needed, and it is clearly explained that if he walked outside without a crutch, no assessment is needed, Maimonides holds that this is not according to the conclusion of the Talmud. (This is only for Rava's initial understanding and not according to the conclusion of Rabbah and Rava, who do not follow Rava's initial understanding). Even though Maimonides himself interprets that it applies universally, as evidenced by his words we cited in section 13, he nonetheless holds that this law applies even to "from today if I die from this illness," as per the opinion of Nachmanides, cited by the Ran in the discussion there. This also seems to be the opinion of the Rif and the Rosh, who did not mention this discussion of the crutch at all. Investigate this thoroughly.

כד. אבל הטור כתב וז"ל עמד מחליו והלך בשוק בלא משענת כדרך הבריאים אע"פ שחזר וחלה ומת מהחולי הראשון בטל הגט כיון שנתרפא בנתים לא הלך בשוק אפילו ניתק מחולי לחולי והלך בנתים בביתו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בלא משענת ה"ז גט וא"צ אומד שוודאי מחולי זה מת ואם עמד והלך בשוק על משענתו אם לא ניתק מחולי לחולי אלא שהכביד עליו חליו ומת אפילו היקל בנתים א"צ אומד שוודאי מחולי הראשון מת ואם ניתק מחולי לחולי כיון שעמד והלך בשוק על משענתו אומדין אותו אם מחולי הראשון מת ה"ז גט ואם לאו אינו גט עכ"ל ותמיהני על רבינו הב"י שבספרו הגדול כתב שדרך הטור הוא דרך הישר ובש"ע סעיף ו' לא הזכיר דעתו כלל וצ"ע וי"א עוד דאף בניתק מחולי לחולי ולא הלך בשוק צריך אומדנא דכיון שאמר מהיום אם מתי מחולי זה שמא החולי האחר אין בו מהמחלה הראשונה ואינו גט ולכן צריך אומדנא מרופאים אם יש בו ממחלה ראשונה אם לאו (ב"י בשם הרשב"א) אמנם אם המחלה הראשונה כבידה ולא סרה אף שנפל למחלה אחרת א"צ אומד כיון שגם מהראשונה ראוי למות (שם):

24. However, the Tur writes as follows: "If he recovered from his illness and went to the marketplace without a support, like healthy people, even if he later fell ill again and died from the first illness, the get (divorce document) is void, because he recovered in the meantime. If he did not go to the marketplace, even if he transitioned from one illness to another and walked in his house without a support, it is a get, and no estimation is needed because he certainly died from this illness. If he recovered and went to the marketplace with a support, if he did not transition from one illness to another, but his illness worsened and he died, even if he had a period of improvement in the meantime, no estimation is needed because it is certain he died from the first illness. However, if he transitioned from one illness to another, since he recovered and went to the marketplace with a support, an estimation is required to determine if he died from the first illness. If he did, it is a get; if not, it is not a get." End quote. I am astonished by our teacher, the Beit Yosef, who in his major work wrote that the Tur's way is the straight path, yet in the Shulchan Aruch, section six, he did not mention this opinion at all, which requires investigation. Some say further that even if he transitioned from one illness to another and did not go to the marketplace, an estimation is needed because since he said "from today if I die from this illness," perhaps the other illness does not stem from the first illness, and it is not a get. Therefore, an estimation by doctors is needed to determine if the second illness derives from the first illness or not (Beit Yosef in the name of the Rashba). However, if the first illness was severe and did not resolve, even if he fell into another illness, no estimation is needed because he was also likely to die from the first illness (ibid.).

כה. כתב רבינו הב"י בסעיף ח' שכ"מ שנתן גט ואמר מהיום אם מתי סתם והבריא בטל גיטו ולא אמרינן לעולם קודם שימות קאמר אלא אם מתי מחולי זה קאמר אבל בריא שאמר מהיום אם מתי וודאי כל שמת בחייה קאמר וכל אימת דמאית ה"ז מגורשת עכ"ל ואע"ג דא"כ איזה תנאי הוא זה דהא פשיטא שבאיזה עת ימות די"ל דמצינו תנאי בכה"ג כמו אם תצא חמה מנרתיקה בסי' הקודם (ר"ן):

25. Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 8 that if a person on their deathbed gave a divorce (get) and said "from today if I die" without specifying further, and then recovered, the divorce is nullified. We do not say that he meant "if I die at any time" but rather "if I die from this illness" was implied. However, if a healthy person said "from today if I die," it certainly means if he dies during his lifetime, and whenever he dies, she is divorced, as quoted. And although one might question what kind of condition this is, since it is obvious that at some point he will die, it can be explained that we do find such a condition, like "if the sun emerges from its sheath" in the previous section (Ran).

כו. וזה שאמרנו בשכ"מ גם באם מתי סתם כשהבריא בטל גיטו זהו כשהבריא לגמרי חזק בגופו כמקדם אבל כשלא הבריא לגמרי אע"פ שהלך בשוק בלא משענת ואפילו מת מחולי אחר הוי גט ואין שייך אומד רק כשאמר מחולי זה אבל בלא מחולי זה כל שלא הבריא לגמרי א"צ אומד והוי גט (רמב"ן ורי"ז עב"י וב"ש סקי"ב) ויש חולקין בזה (שם בשם המ"מ) וכן נראה מלשון הטור ע"ש:

26. And that which we have said regarding a deathly ill person (shechiv me'ra), that even if he died without specifying which illness, if he recovered, his get (divorce document) is nullified—this is only if he recovered completely, becoming as strong in body as before. However, if he did not recover completely, even if he walked in the market without a cane, and even if he died from another illness, the get remains valid. This assessment is only relevant if he specified "from this illness," but without specifying "from this illness," as long as he did not recover completely, no assessment is needed, and the get is valid (Ramban and Ri'az, cited in Beit Yosef and Beit Shmuel, paragraph 12). There are those who disagree (mentioned there in the name of the Maggid Mishneh), and this also seems to be the language of the Tur, see there.

כז. עוד כתב בסעיף ט' עצה טובה ע"פ גדולי עולם לחוש לרמאין בגט שכ"מ שיאמר אם מתי מעכשיו ועד יום פלוני והוא בכלל יהא גט ולא יאמר אם אמות מחולי זה שיהא התנאי תלוי בחולי שמא יבא אדם שאינו הגון וישתדל עם הרופא שיאמר שלא מת מאותו חולי אלא מחולי אחר שנעתק אליו ויוציא לעז על הגט עכ"ל וזה אינו רק לדעה ראשונה שבסעיף הקודם דאלו להיש חולקין אין חילוק דאף אם לא אמר מחולי זה הוה כאמר (עב"ש סקי"ב) אבל לדעה ראשונה יש חשש גם לדעת הרמב"ם דבניתק מחולי לחולי א"צ אומד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דזהו מפני שאנו אומרים שוודאי נשאר בו מחולי הראשון ויש לחוש שישתדל שיאמר הרופא שלא נשאר בו כלל (שם סקט"ו):

27. Furthermore, it is written in Section 9, a good piece of advice according to the great sages of the world to be cautious of deceitful individuals in the case of a conditional get (bill of divorce) given by a deathly ill person who says, "If I die from now until a certain day, it shall be a get," and he should not say, "If I die from this illness," so that the condition should not depend on the illness. For perhaps an unscrupulous person will come and persuade the doctor to say that he did not die from that illness but from another illness to which he transferred, and thereby cast aspersions on the get. These are the exact words. This only applies to the first opinion mentioned in the previous section, for those who disagree make no distinction, as even if he did not say "from this illness," it is as if he had said it (see Beit Yosef, sub-section 12). However, according to the first opinion, there is a concern even according to Maimonides, for if he transfers from one illness to another, there is no need for an assessment, because we say that surely the first illness remains, and we must be concerned that the doctor might be persuaded to say that the first illness did not remain at all (see there, sub-section 15).

כח. ודע שיש מרבותינו שכתבו דבזמה"ז אין אנו בקיאין באומדנא אם מת מחולי ראשון אם לאו (תשו' מיי' סי' ל') ולכן כתב רבינו הרמ"א בסעיף ט' שאין לסמוך על אומדנות הרופאים בזמה"ז וגם כבר נתבאר דיש מחלוקת בין הראשונים אם במעכשיו צריך תנאי כפול וכל דיני תנאי אם לאו ויש לילך בכל הדברים לחומרא באיסור א"א:

28. And know that there are some of our rabbis who wrote that in this era, we are not proficient in estimating whether the person died from the first illness or not (Responsa of Maimonides, Siman 30). Therefore, our teacher, the Rema, wrote in Section 9 that one should not rely on the estimations of doctors in this era. It has also been clarified that there is a dispute among the early authorities whether, in the case of "from now" (me'achshav), a doubled condition and all the laws of conditions are necessary or not, and one should be stringent in all matters related to the prohibition of a married woman.

כט. ומפני שיש בגט שכ"מ כמה עיקולי ופשורי בגט בתנאי לכן כתב המרדכי (פ"ז) שר"י מפרי"ש השתדל תמיד בגט שכ"מ שלא לעשותו על תנאי אלא ליתן גט סתם ואי משום שרצונם שכשיבריא ישאו זא"ז יקבלו עליהם קנס כתקנת הקהלות כמו קישורי תנאים הנהוג אצלינו או ליתן משכונות שכשיעמוד יחזרו וישאו זא"ז וכ"כ רבינו הרמ"א שראוי לעשות כן ולהשתדל בזה אם לא שהוא כהן אז בהכרח לעשות גט על תנאי דאל"כ תהיה אסורה לחזור לו וכן אם החולה אינו חפץ רק בגט על תנאי לא ישתדלו עמו הרבה שיתן גט בלא תנאי מפני שיש לחוש שמפני הצער תטרוף דעתו ויש לעיין הרבה בזה כי הרבה חששו חכמים לטירוף דעת החולה והחכם עיניו בראשו לדעת מהות החולה ועניינו:

29. And because there are several complications and difficulties with a conditional get (bill of divorce) given by someone on their deathbed, the Mordechai (Chapter 7) writes that Rabbi Yehuda from Paris always endeavored that a get given by someone on their deathbed should not be conditional but rather a plain get. And if it is because they desire that if he recovers, they will remarry, they can accept upon themselves a fine according to the community's enactments, similar to the conditional engagements customary among us, or give collateral such that when he recovers, they will remarry. And so too wrote our Rabbi, the Rema, that it is proper to do so and strive for this, unless he is a Kohen, in which case it is necessary to make the get conditional, for otherwise, she would be forbidden to return to him. Likewise, if the ill person only desires a conditional get, one should not overly press him to give an unconditional get because there is a concern that due to the distress, his mind might become disturbed. This matter requires much consideration, as many sages were concerned about the disturbed state of mind of the ill, and the wise man has his eyes in his head to understand the nature and circumstances of the ill person.

ל. תקנה זו שכתבנו נקראת בפוסקים בשם תקנת הר"י מפרי"ש ולדעת התוס' (שבת נ"ו. גיטין ע"ג:) גם במלחמת בית דוד היו עושין כן שכתבו לנשותיהן גט גמור כדי שאם ימות במלחמה שלא תזקק ליבם אך היו עושין בצנעה שלא יתפרסם ובשובם ממלחמה נשאו זא"ז ומהאי טעמא היתה בת שבע מותרת לדוד דאוריה גירשה (ע' מהרש"א שילהי גיטין בד"ה למען ידעו הדורות) והדבר פשוט שאם אחר שהבריא אין רצון האשה להנשא לו שמשלמת הקנס או מהמשכונות ואין ביכולתו לבטל את הגט אחרי שנתגרשה סתם וקרעו את הגט וזה קרוב לשלשה מאות שנה שקם אחד מהגדולים וערער בזה לומר שזה שמתקשרים אח"כ חשוב כאלו התנה שאם לא מתי לא יהא גט ורבו עליו חכמי הדור וביטלו את דבריו וגזרו בגזירה שלא להוציא לעז על זה וצדקו מאד בזה ועיקר טעמו של אותו גדול הוא מפני האומדנא שבוודאי אלו ידע שלא תתרצה לחזור אליו לא היה מגרשה וכבר בארנו בסי' מ"ב דבגיטין וקדושין לא אזלינן בתר אומדנא ומטעם זה קיי"ל דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא ולכן אין בגיטין דיני אסמכתא והטעם דגו"ק דעיקר קיומם הוא רק ע"י עדים ובינו לבינה לא מהני הולכין רק אחר המעשה ודיבור פה ולא אחרי מחשבות שבלב שזהו עיקר טעם אומדנא ואסמכתא משא"כ ד"מ לא איברו סהדי אלא לשיקרא (ואף לפמ"ש התוס' רפ"ד דגיטין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בד"ה מ"ד ע"ש בסה"ד ג"כ לא שייך כאן דאין לנו לדעת דעתו מעצמינו וגם אינו דומה למ"ש הב"ש סי' מ"ב סקי"ב בשם המרדכי דהתם הוה כראיה ממש ואף גם בזה חולק הרשב"א ע"ש ומאד תמיהני על הגאון בעל משכנות יעקב סי' ל"ד שערב לבו לחזק דברי המהר"ם לובלין נגד כל גדולי הדור וכל דבריו לפי מ"ש נדחו מכל וכל וכ"כ הב"ש סקט"ז והב"ח סי' קמ"ח וח"ו לחלוק בזה ודו"ק):

30. This ordinance that we have written about is referred to by the poskim as the decree of Rabbi Yehuda of Paris. According to Tosafot (Shabbat 56a, Gittin 73a), during the wars of the House of David, they would similarly give their wives a complete bill of divorce so that if they died in battle, their wives would not be subjected to levirate marriage. However, they did this discreetly to avoid public knowledge, and upon returning from war, they would remarry their wives. For this reason, Batsheva was permitted to David because Uriah had divorced her (see Maharsha at the end of Gittin in the commentary starting "So that future generations will know"). It is clear that if, after recovering, the woman does not wish to remarry him, she pays the penalty or forfeits the collateral, and he cannot nullify the divorce after she has been generally divorced and the get (bill of divorce) has been torn up. Approximately three hundred years ago, one of the leading scholars challenged this practice, asserting that the subsequent remarriage indicated a condition that if he did not die, it would not be a valid get. The sages of the generation opposed him, nullified his words, and decreed not to cast aspersions on this matter. They were very correct in this, and the main reasoning of that scholar was due to the assumption that had he known she would not want to return to him, he would not have divorced her. We have already explained in Siman 42 that in matters of divorce and betrothal, we do not follow assumptions. For this reason, we rule that revealing one's intention regarding a get is not considered significant, and therefore there are no laws of asmachta (reliance) in gittin (divorce). The reason is that the validity of gittin and kiddushin (betrothal) depends entirely on the witnesses, and what transpires privately between them has no effect. We follow only the action and spoken words, not the thoughts in the heart, which is the primary reason for assumptions and reliance. However, in monetary matters, witnesses are created only for lies (and even according to what Tosafot wrote at the beginning of the fourth chapter of Gittin in the commentary starting "So that future generations will know," this does not apply here, as we cannot ascertain his intention ourselves, and it is also not similar to what Beit Shmuel wrote in Siman 42, subparagraph 12, in the name of Mordechai. There, it was like actual evidence, and even regarding this, the Rashba disagreed. See there. I am very astonished at the genius author of Mishkenot Yaakov in Siman 34, who felt confident to support the words of Maharam Lublin against all the great scholars of the generation. All his words, according to what we have written, are completely rejected. This is also written by Beit Shmuel in subsection 16 and Bach in Siman 148, and Heaven forbid to argue on this. Consider this well).

לא. אשה שנתגרשה על תנאי כמ"ש ומת הבעל אינה צריכה להתאבל עליו שכבר נפרדה ממנו ומ"מ אין איסור בדבר אם רצונה לבכות עליו ולצאת אחר מיטתו (רמ"א) ולא חיישינן שיאמרו שהיא אלמנה ולא גרושה ויתירוה לכהן (ב"ש סקי"ז) דעניין הגט נתפרסם ולא דמי למ"ש בסי' י"ז שאין מניחין לאשה עגונה להתאבל כל שלא ידענו ברור שמת דהתם חיישינן שמא לא מת והיא עדיין א"א ומ"מ גם בכאן נ"ל דרק לבכות ולילך אחר מיטתו שבקינן לה אבל אם רצונה לנהוג ז' ימי אבילות ושלשים מוחין בידה דלא ליתי לקלקולי כשיראו שמתנהגת כאשתו לגמרי יאמרו שהגט נפסל והיא אלמנה ולא גרושה ויתירוה לכהן:

31. A woman who was divorced conditionally, as was stated, and the husband died, she does not need to mourn for him since she was already separated from him. Nevertheless, there is no prohibition if she wishes to cry for him and follow his bier (Rema). We do not suspect that people will say she is a widow and not a divorcee and permit her to a Kohen (Beit Shmuel, subsection 17), since the matter of the divorce is known publicly. This is not similar to what is written in Siman 17, where we do not allow an agunah to mourn unless we know clearly that her husband died, because there we are concerned that perhaps he did not die, and she is still a married woman. Nevertheless, it seems to me that here we only allow her to cry and follow his bier, but if she wishes to observe the seven days of mourning and the thirty days, we object, lest this causes confusion when they see that she is behaving completely as his wife, and they will say that the divorce was invalid and she is a widow and not a divorcee and permit her to a Kohen.

לב. כתבו הטור והש"ע שכ"מ שנתן גט לאחד וא"ל זכי בגט זה לאשתי כדי שלא תפול לפני יבם ומת קודם שהגיע לידה ה"ז ספק מגורשת וחולצת ולא מתייבמת עכ"ל (והיא בעיא דלא איפשטא ביבמות ספט"ו) והספק הוא אם נאמר שזכות הוא לה וזכין לאדם שלא בפניו או שאפשר אוהבת את היבם ורצונה להתייבם ואין זה זכות לפניה ועפ"ז כתב המהרש"ל ביש"ש יבמות פט"ו סי' כ"א וז"ל ולכאורה היה נראה דהאידנא שאין נוהגין ביבום בוודאי זכות הוא לה אכן מאחר שכתבתי דאם שניהם מכוונים למצוה דאין מוחין בידם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א"כ גם האידנא איכא למיחש אכן במקומות שנתפשטה תקנת רגמ"ה שלא לישא שתי נשים ולא לגרש בע"כ בוודאי זכות הוא לה דאין סברא לומר שתצפה שמא תמות אשתו וישאנה ומ"מ לא מלאני לבי להקל לכתחלה לגרשה ע"י אחר אבל בדיעבד מגורשת ופטורה מן החליצה עכ"ל וכ"ש במקום יבם קטן כמ"ש המרדכי שם בשם אביאסף ובשם ר"ת דבדיעבד פטורה מחליצה ע"ש וכ"כ הט"ז בפשיטות דהאידנא זכות הוא לה ודווקא כשמזכה על תנאי דאל"כ אין זה זכות לפניה דשמא לא ימות ולא ישאנה בחזרה ובוודאי חוב הוא לה (פ"ת מרדב"ז) ודע דזה שכתבו הטור והש"ע דמת קודם שהגיע לידה ה"ז ספק מגורשת ומבואר להדיא דאם הגיע לידה קודם שמת מגורשת ואע"ג שלא עשאו לשליח להולכה משום דעיקר כוונתו כן היה שיגיע לידה אלא מפני שחשש שמא ימות קודם לפיכך א"ל זכי לה אבל וודאי לא היתה כוונתו שלא יהיה שליח להולכה ואנן סהדי שלא היתה כן כוונתו ועמ"ש בסי' ק"מ סעיף ט"ז:

32. The Tur and Shulchan Aruch wrote that if a man who is on his deathbed gave a get (divorce document) to someone and said, "Acquire this get for my wife so that she does not fall before a yavam (levirate marriage)," and he died before it reached her, she is in a state of doubtful divorce and must perform chalitzah (ceremonial release from levirate marriage) and cannot perform yibbum (levirate marriage). This is because the question, which remained unresolved in Yevamot Chapter 15, is whether we say that this is a merit for her and one can act meritoriously on behalf of someone not present, or perhaps she loves the yavam and desires to perform yibbum, and this is not a merit for her. Based on this, the Maharshal wrote in Yam Shel Shlomo, Yevamot Chapter 15, Siman 21, as follows: "It would seem that nowadays, when yibbum is not practiced, it is certainly a merit for her. However, since I have written that if both parties intend to fulfill the mitzvah, we do not protest against them, therefore, even nowadays, we must be concerned. However, in places where the enactment of Rabbeinu Gershom, which prohibits taking two wives and divorcing against the wife's will, has spread, it is certainly a merit for her, for it is unreasonable to say that she would hope his wife would die so that he would marry her. Nevertheless, my heart does not permit me to be lenient initially to divorce her through another, but after the fact, she is divorced and exempt from chalitzah." All the more so in the case of a minor yavam, as Mordechai wrote there in the name of Avi HaEzri and Rabbeinu Tam, that after the fact, she is exempt from chalitzah. The Taz also wrote plainly that nowadays it is a merit for her, specifically when he grants it conditionally, for otherwise, it is not a merit for her, as he might not die and might not marry her again, and it is certainly a detriment for her (Pitchei Teshuva, Radbaz). Note that what the Tur and Shulchan Aruch wrote, that if he died before it reached her, she is in a state of doubtful divorce, clearly means that if it reached her before he died, she is divorced. Even though he did not appoint him as an agent to deliver it, since his primary intention was for it to reach her, but he was concerned he might die first, therefore he said "acquire it for her." But certainly, his intention was not that he should not be an agent to deliver it, and we testify that this was his intention. See what I wrote in Siman 140, Section 16.

סימן קמו

א. **דין המגרש לאחר זמן ועוד דיני תנאי. ובו י"ב סעיפים:**
כתבו הטור והש"ע המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע ה"ז מגורשת כשיגיע הזמן שקבע וה"ז דומה לתנאי ואינו תנאי דומה לתנאי שהיא מתגרשת כשיגיע הזמן שקבע ואינו תנאי שהמגרש על תנאי הרי גירש וזה עדיין לא גירש עד שיגיע אותו זמן לפיכך המגרש על תנאי צריך לכפול תנאו וזה א"צ לכפול דבריו ולא לשאר משפטי התנאים כיצד האומר לאשתו ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום אינה מגורשת אלא לאחר ל' יום ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף בתוך ל' יום אינה מגורשת עכ"ל וזהו לשון הרמב"ם ז"ל ריש פ"ט וכבר הבאנו דבריו בסי' קמ"ג סעיף ה' ובארנוהו בס"ד בסעיף ט"ו ע"ש ודע דלאו דווקא כשאמר ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום דה"ה אם אמר ה"ז גיטך והתגרשי בו לאחר ל' יום וכן לקמן גבי לא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז לאו דווקא האי לישנא דה"ה אם אמר התגרשי בו לאחר שתתני לי מאתים זוז דכל זה הוה תולה בזמן או במעשה (ב"מ):

1. **The Law of Divorcing After a Set Time and Other Conditional Laws. It contains twelve sections:** The Tur and Shulchan Aruch wrote that if one divorces his wife after a set time, she is divorced when the set time arrives. This is similar to a condition but is not a condition. It is similar to a condition in that she becomes divorced when the set time arrives, but it is not a condition because one who divorces on a condition has already divorced, whereas in this case, the divorce does not take place until the set time arrives. Therefore, one who divorces on a condition must double his condition, but this does not require doubling of words or other legalities of conditions. For instance, if one says to his wife, "This is your get (divorce document), but you will not be divorced with it until after thirty days," she is not divorced until after thirty days. And if the husband dies, or the get is lost or burned within the thirty days, she is not divorced. These are the words of the Rambam at the beginning of Chapter 9, and we have already brought his words in Siman 143, Section 5, and explained it with G-d's help in Section 15. Note that it is not only when he says, "and you will not be divorced

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with it until after thirty days," but the same applies if he says, "This is your get, and you will be divorced with it after thirty days." Similarly, later on, regarding "you will not be divorced with it until you give me two hundred zuz," it is not specifically this language, but the same applies if he says, "you will be divorced with it after you give me two hundred zuz," for all this depends on time or action (Bava Metzia).

ב. עוד כתבו הלכה והניחתו בצדי רה"ר ונגנב או אבד לאחר שלשים יום ה"ז מגורשת הואיל והיה הגט קיים ביום שמתגרשת בו ויחדה אותו במקום שאינו רה"ר שצדי רה"ר אינם כרה"ר עכ"ל וגם זה הוא מלשון הרמב"ם שם וביאור הדברים דבגמ' (כתו' פ"ו:) מבואר דלעניין קניין הוה צדי רה"ר כסימטא ואגם דקונה שם ואינו כרה"ר אע"ג דלעניין שבת הוה כרה"ר משום דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי להתם ולא לקניין (רא"ש שם) ולכן בין לעניין ממון כגון שא"ל משוך פרה זו ולא תקנה לך עד לאחר ל' יום ובכלות הזמן עמדה בצדי רה"ר קנה הלוקח וכן לעניין גט כמ"ש:

2. They also wrote a law: If one placed the divorce document (get) on the side of a public domain and it was stolen or lost after thirty days, she is considered divorced, since the get was valid on the day she was divorced, and he designated it in a place that is not a public domain, as the sides of the public domain are not considered a public domain. End of quote. This is also from the language of the Rambam there. The explanation of the matter is that in the Gemara (Ketubot 86b), it is explained that regarding acquisition, the sides of a public domain are like an alleyway and a marsh where one can acquire, and it is not like a public domain, although regarding Shabbat, it is considered as a public domain because sometimes many people push and enter there, but not for acquisition purposes (Rosh there). Therefore, both regarding monetary matters, such as if one said, "Pull this cow and it will not be acquired by you until after thirty days," and when the time is up, it stands on the sides of the public domain, the buyer acquires it. Similarly, regarding a get, as said.

ג. והנה יש מרבותינו שפירשו דבשניהם מיירי במעכשיו (ר"ן שם בשם הראב"ד) שא"ל ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא מעכשיו ולאחר שלשים יום וכן בממון שא"ל משוך פרה זו ותקנה מעכשיו ולאחר שלשים דבלא מעכשיו אמרינן שם (פ"ב.) דלא קנה דכיון דהמשיכה היתה מקודם והקניין אחר ל' איך תועיל משיכה שמכבר לקניין שלאחר ל' יום וכן בגט בלא מעכשיו הוה כטלי גיטך מע"ג קרקע (שם) ואי קשיא הא בגט קיי"ל במהיום ולאחר מיתה דהוה ספק אי הוה תנאה אי חזרה כמ"ש בסי' הקודם וממילא דה"ה במעכשיו ולאחר שלשים יום וא"כ ממ"נ אי הוה תנאה א"צ צדי רה"ר ואפילו ברה"ר הוה גט דכבר נגמר מעשה הגט ואי הוה חזרה הרי הוה כבלא מעכשיו (כן הקשה הר"ן שם) די"ל או דס"ל דהוה תנאי ולא קיי"ל כן (דס"ל כשמואל בקדושין נ"ט: וקיי"ל כרב שם) או שיש לחלק בין מהיום ולאחר מיתה למעכשיו ועד ל' יום דבמהיום ולאחר ל' י"ל מהיום יתחיל ויגמור לאחר ל' דגט ראוי לאחר ל' כמו קודם ל' אבל במהיום ולאחר מיתה א"א לומר שיגמור לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה ובע"כ דהוה או תנאי או חזרה (עתוס' שם ס'. בד"ה כל ודו"ק):

3. Behold, there are some of our Rabbis who explain that in both cases, it refers to "from now" (Ran there in the name of the Ra'avad) where he says, "This is your get (divorce document), but you will not be divorced with it except from now and after thirty days." And similarly with property, where he says, "Pull this cow and acquire it from now and after thirty days." For without "from now," we say there (Bava Metzia 2a) that he does not acquire it, because since the pulling was done earlier and the acquisition is after thirty days, how can the previous pulling effectuate an acquisition that is after thirty days? Similarly, with a get, without "from now," it would be like "Take your get from the ground" (ibid.). And if one asks, regarding a get, we hold "from today and after death," which is a doubt whether it is a condition or a retraction, as written in the previous section. Consequently, the same applies to "from now and after thirty days." Therefore, either way, if it is a condition, public domain is not required, and even in the public domain, it would be a valid get because the act of the get is already completed. And if it is a retraction, it is like without "from now" (so asks the Ran there). One could answer that either they hold it is a condition and we do not hold like that (they hold like Shmuel in Kiddushin 59a, and we hold like Rav there), or there is a distinction between "from today and after death" and "from now until thirty days." For "from today and after thirty days," it can be said that it begins today and completes after thirty days, for the get is valid after thirty days just as before thirty days. But with "from today and after death," it cannot be said that it completes after death, for there is no get after death. Therefore, it must be either a condition or a retraction (Tosafot there, s.v. kol). And note well.

ד. ויש מרבותינו שפירשו דבשניהם מיירי בלא מעכשיו (ר"ן שם) ואין זה כטלי גיטך מע"ג קרקע דכל שלא יצא מרשותה מגורשת דהא איכא נתינה לשם גירושין אלא שאינו רוצה שיחול הגט עד יום ל' וצריך אז להיות הגט ברשותה והרמב"ם ז"ל אע"ג דבספ"ב ממכירה מפרש לה במעכשיו מ"מ לעניין גט סובר ג"כ דלא מיירי במעכשיו דבמעכשיו הוה ספק אי תנאי אי חזרה ואפילו מונח ברה"ר הוה ספק (ק"נ שם וב"ש סק"א) ולא דמי לממון דהקניין הוא במשיכה והמשיכה אינה לאחר ל' משא"כ בגט דהוא קיים ומונח במקום

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הראוי לקניין (הה"מ) וכן הוא דעת הטור והש"ע דבח"מ ס"ס קצ"ז כתבו דמיירי במעכשיו ובכאן כתבו כהרמב"ם ועוד דנראה דהעיקר ס"ל לרמב"ם דהוה תנאי אלא שבגיטין וקדושין מפני חומר א"א החמירו בזה (עב"ש):

4. Some of our rabbis have explained that in both cases, the discussion is about a situation where the condition of "from now" (me'achshav) is not applied (Ran there). This is different from the case of "Here is your get on the condition that it lands on the ground," where as long as it has not left her possession, she is divorced, as there is a giving for the sake of divorce, but he does not want the get to take effect until the thirtieth day and the get must be in her possession at that time. And even though the Rambam, of blessed memory, explains in Chapter 2 of Sales that it is regarding "from now," nevertheless, concerning a get, he also holds that it is not referring to "from now," because with "from now," there is a doubt whether it is a condition or a retraction. And even if it is placed in a public domain, there remains a doubt (Kesef Mishneh there and Beit Shmuel 1). This is not comparable to monetary matters where the acquisition is through pulling (meshicha), and the pulling does not occur after thirty days, unlike a get, which exists and is placed in a location appropriate for acquisition (Hagahot Maimoniyot). This is also the opinion of the Tur and the Shulchan Aruch, who wrote in Choshen Mishpat at the end of Siman 197 that they are discussing "from now," and here they wrote like the Rambam. Additionally, it appears that the Rambam fundamentally holds that it is a condition, but in matters of divorce and marriage, due to the stringency of issues concerning prohibited relations, they were stringent in this matter (Avnei Shoham).

ה. עוד כתבו וכן אם תלה הגירושין במעשה דינו כדין מגרש אחר זמן כיצד כגון שאמר לאשה ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי ר' זוז הרי זו מתגרשת אחר שתתן וא"צ לכפול תנאי ולא לשאר משפטי התנאים שהרי לא גירש על תנאי אלא עדיין לא גירש זה אלא תלה הגירושין בעשיית כך וכך ואח"כ תתגרש ומה בין מגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגירושין או תלאן במעשה שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינם גומרים עד שיתקיים התנאי לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם היה הגט קיים אע"פ שאינו ברשותה ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותו ברשותה אחר שנתקיים התנאי שהרי הגיע לידה תחלה בתורת גירושין אבל התולה הגירושין בזמן או במעשה לא הגיע לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד המעשה שתעשה לפיכך כשהגיע הזמן צריך להיות הגט ברשותה או תחזור ותטלנו או יהיה במקום שייחדה אותו בו אע"פ שאין רשותה כמ"ש ואח"כ תתגרש בו ואם נשאת קודם הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממנו ממזר שעדיין היא א"א גמורה ואין כאן שם גירושין עכ"ל וגם אלה דברי הרמב"ם שם שהבאנום בסי' קמ"ג סעיף ו' ז' ובסעיף י"ג בארנו טעמו של דבר למה צריך בתנאי שיהיה הגט בשלימות ואע"פ שאינו ברשותה ע"ש ושם נתבאר דס"ל גם בתנאי בלא מעכשיו אם נשאת קודם קיום התנאי לא תצא ע"ש (עב"ש סק"ב ומ"ש דהב"י ס"ל ג"כ דלא תצא בארנו שם דאינו כן ודיוקו בכאן לא אבין שהעתיק לשון הרמב"ם ואיזה דיוק הוא זה ודו"ק):

5. They further wrote: Similarly, if one makes the divorce conditional on an action, it is considered as if he divorces after a certain time. How so? For example, if he says to his wife, "This is your bill of divorce, but you will not be divorced by it until you give me 200 zuz," she is divorced after she gives [the money]. There is no need to double the condition or to follow the other rules of conditions, for he did not divorce her conditionally, but rather he has not yet divorced her. Instead, he made the divorce dependent on the performance of a particular action, and after that she will be divorced. What is the difference between one who divorces conditionally and this case, where he sets a time for the divorce or makes it dependent on an action? The one who divorces conditionally has already enacted the divorce, but it is not completed until the condition is fulfilled. Therefore, when the condition is fulfilled, she is divorced if the bill of divorce is still valid, even if it is not in her possession, and she does not need to retrieve it or have it in her possession after the condition is fulfilled, for it initially reached her as a bill of divorce. However, if the divorce is dependent on a time or an action, it did not initially reach her as a bill of divorce but rather as a deposit until the set time or the performance of the action. Therefore, when the time arrives, the bill of divorce must be in her possession, or she must retrieve it, or it must be in the place designated for it, even if it is not in her possession, as mentioned. Only after this does she become divorced by it. If she marries before the set time or before performing the action that the divorce is dependent on, she must leave [the second husband], and the child from him is a mamzer (illegitimate), for she is still fully married and there is no divorce here. These are also the words of the Rambam there, which we brought in Siman 143, paragraphs 6 and 7. In paragraph 13, we explained the reasoning behind why, with a condition, the bill of divorce must be complete even if it is not in her possession. There, it is also explained that he holds that even with a condition, if it is not specified as "from now," if she marries before the condition is fulfilled, she does not have to leave [the second husband]. There (in Avnei Miluim, section 2), it also says that the Beit Yosef holds similarly that she does not have to leave, but we explained

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there that this is not so, and I do not understand his precision in quoting the Rambam's language. Investigate this thoroughly.

ו. יש מי שאומר דזה שכתב בתולה בזמן או במעשה דצריך להיות הגט ברשותה ואם אינו ברשותה אינו גט זהו להפוסקים דלא כר' יוסי שזמנו של שטר מוכיח עליו אבל להפוסקים כר"י הוי ספק גט דזהו כמו מעכשיו ולאחר שלשים יום (ב"ש סק"ג) ולי נראה דלפי הלשון שנתבאר שאמר ולא תתגרשי בו עד לאחר ל' יום או עד לאחר שתתן לי מאתים זוז הרי להדיא עקר זמנו של שטר ודין זה אינו אלא כשאמר ה"ז גיטך ותתגרשי בו לאחר ל' או לאחר שתתני לי ר' זוז שכתבנו סוף סעיף א' (ול"ד לסעיף ג' ודו"ק):

6. There are those who say that what is written, "A virgin, in time or in action," means that the bill of divorce (get) must be in her possession, and if it is not in her possession, it is not a get. This is according to those who rule not like Rabbi Yossi, who states that the date on the document proves it. But according to those who rule like Rabbi Yossi, it is a doubtful get, as it is similar to "from now and after thirty days" (Beit Shmuel, note 3). It seems to me that according to the language explained, "and you will not be divorced by it until after thirty days or until you give me two hundred zuz," this explicitly uproots the date of the document. This ruling only applies when he says, "This is your get, and you will be divorced by it after thirty days or after you give me two hundred zuz," as we wrote at the end of section 1 (and it is different from section 3, see there and understand it well).

ז. עוד כתבו הנותן גט ביד אשתו ואמר לה אם לא תתני לי מאתים זוז אין זה גט או אין את מגורשת ה"ז לא גירש כלל ואין כאן לא גט על תנאי ולא תלוי במעשה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל וגם זה מדברי הרמב"ם ובארנוהו שם בסעיף ח' ע"ש ועיקר הטעם בארנו שם בסעיף ט"ז ע"ש היטב:

7. They also wrote: If a man gives a get (bill of divorce) to his wife and says to her, "If you do not give me two hundred zuz, this is not a get," or "You are not divorced," this is not a divorce at all. This is neither a conditional get nor dependent on an action. And similarly, any case like this. And this too is from the words of the Rambam, and we explained it there in section 8, see there. And the main reason we explained there in section 16, see there well.

ח. כתב רבינו הב"י בסעיף ג' שאם אמר לה הרי את מגורשת ואם לא תתני לו מאתים זוז לא תהיה מגורשת ה"ז מגורשת אע"פ שלא נתנה מפני שלא כפל תנאו עכ"ל וזהו לדעת הרמב"ם דס"ל דמן הדין צריך כפילת התנאי בגיטין וקדושין אבל כבר נתבאר שיש מרבותינו שסוברים דמעיקר הדין א"צ דלא קיי"ל כר"מ ורק לחומרא מצרכינן תנאי כפול וכל דיני תנאי וממילא דלמעשה יש לילך לחומרא והוי ספק גט והוא בעצמו הזכיר דעה זו בסי' ל"ח סעיף ד' ואיך סתם בכאן ואפשר שסמך על מ"ש שם:

8. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 3 that if a man says to a woman, "You are divorced, but if you do not give me two hundred zuz, you will not be divorced," she is divorced even if she did not give [the money], because he did not double his condition. This is according to the Rambam, who holds that by law, a condition must be doubled in matters of divorce and marriage. However, it has already been clarified that some of our rabbis believe that, fundamentally, there is no need for a doubled condition, as we do not follow Rabbi Meir's opinion, and it is only required as a stringency. Therefore, in practice, one should act stringently, and it becomes a case of a doubtful divorce. He himself mentioned this opinion in Chapter 38, Section 4. How then did he rule definitively here? It is possible that he relied on what he wrote there.

ט. כתב הרמב"ם ספ"ח מי שנתגרשה על תנאי וקדשה אחר קודם שיתקיים התנאי אם נתקיים התנאי ה"ז מקודשת ואם לא נתקיים התנאי ובטל הגט אינה צריכה גט משני שאין קדושין תופסין בה אבל אם נשאת ולא נתקיים התנאי ובטל הגט צריכה גט משני כמו שבארנו עכ"ל והעתיקו זה הטור והש"ע סעיף ד' והדבר פשוט דמיירי בתנאי דעל מנת דהגט חל מקודם ולכן אם נתקיים התנאי ה"ז מקודשת להאחר (הגר"א סקט"ז) וכל עניינא דלעיל מיניה מיירי שם בע"מ ע"ש דבלא ע"מ איך אפשר לומר שהיא מקודשת כשנתקיים התנאי והרי חלות הגט אינו אלא כשנתקיים התנאי ובעת קבלת הקדושין הרי היתה א"א ויש מי שרוצה לומר דמיירי באם ולא בע"מ והרמב"ם הולך לשיטתו דגם בתנאי דאם אם נשאת לא תצא (ב"ש סק"ה) ולא נהירא דא"כ איך יסתומו הטור והש"ע דבריהם והרי רבים חולקים עליו בזה כמ"ש ר"ס קמ"ג אמנם להרמב"ם וודאי כן הוא דהקדושין תופסין וטעמו בארנו שם בס"ד:

9. The Rambam writes in Chapter 8 of Hilchot Gerushin: If a woman was divorced on condition and married another man before the condition was fulfilled, if the condition was fulfilled, she is betrothed to the latter. If the condition was not fulfilled and the divorce is nullified, she does not need a get (divorce document) from the second man because the betrothal does not take effect with her. However, if she married and the condition was not fulfilled, and the divorce is nullified, she needs a get from the second man, as we have explained. End of quote. This was also copied by the Tur and Shulchan Aruch in paragraph 4. It is clear that this refers to a condition of "on the condition that the divorce takes effect retroactively." Therefore, if the condition is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fulfilled, she is betrothed to the latter. (The Gra, section 16) And all the matters discussed earlier refer to "on the condition," as mentioned there, because without "on the condition," how can it be said that she is betrothed when the condition is fulfilled, and the effect of the divorce is only when the condition is fulfilled, and at the time of accepting the betrothal, she was still a married woman. There are those who want to say that it refers to "if" and not "on the condition," and the Rambam follows his own reasoning that even in the condition of "if," if she marries, she does not have to leave. (The Beit Shmuel, section 5) This does not seem correct because, if so, how could the Tur and Shulchan Aruch leave their words ambiguous, and many disagree with him on this, as mentioned in the beginning of section 143. However, according to the Rambam, it is certainly the case that the betrothal takes effect, and his reasoning we have explained there with God's help.

י. אך בעיקר דבריו השיג עליו הראב"ד ז"ל דהרמב"ם ז"ל דימה דין זה לאשה ששמעה שמת בעלה ונתקדשה לאחר ואח"כ בא בעלה דא"צ גט משני ומותרת לחזור להראשון שהכל יבינו שקדושי טעות הם משא"כ אם נשאת לאחר צריכה גט משניהם ותצא מזה ומזה כמ"ש בסי' י"ז ואין הנדון דומה זל"ז דהתם הכל רואים שנתקדשה בטעות שהרי הבעל חי וזה שאמרו בניסת שתצא מזה ומזה הוא קנס חכמים שלא דייקה במיתתו כמ"ש שם אבל בגט על תנאי מאין יודעים אם נתקיים התנאי אם לאו ובוודאי יאמרו שהתנאי נתקיים ותופסין קדושי שני וצריכה גט מהשני וממילא שאסורה לחזור להראשון שלא יאמרו מחזיר גרושתו לאחר שנתקדשה לאחר כמ"ש בסי' מ"ו ע"ש אבל להרמב"ם מותרת להראשון כיון שא"צ גט מהשני:

10. However, the Raavad of blessed memory primarily disagreed with the Rambam of blessed memory on this matter. The Rambam compared this law to a case where a woman heard that her husband had died and got betrothed to another man, and then her husband returned. In such a case, she does not need a get (divorce document) from the second man and is permitted to return to the first husband because everyone understands that the betrothal was a mistake. This is unlike a case where she married another man, in which she would require a get from both men and must leave both, as stated in Siman 17. The two cases are not similar because in the former case, everyone sees that the betrothal was a mistake since the husband is alive. The rule that if she marries another she must leave both husbands is a penalty imposed by the Sages for not verifying the husband's death, as mentioned there. However, in the case of a conditional get, how can anyone know if the condition was fulfilled or not? People will certainly say that the condition was fulfilled and the second betrothal is valid, requiring a get from the second man. Consequently, she would be prohibited from returning to the first husband so that people do not say he is remarrying his divorced wife after she was betrothed to another, as stated in Siman 46. But according to the Rambam, she is permitted to return to the first husband since she does not need a get from the second man.

יא. והמגיד משנה כתב ליישב דברי הרמב"ם דמ"ש דאם לא נתקיים התנאי והגט בטל שאינה צריכה גט משני זהו בתנאי שלא לעשות דבר פלוני והיא עברה ועשתה דבר פלוני שעשתה מעשה בביטולו או אפילו בתנאי לעשות דבר פלוני אך שקבע לזה זמן ועבר הזמן ולא עשתה וכן בכל דרכים כאלה שבפועל נתבטל התנאי והגט בטל אבל בתנאי לעשות ובלא קביעות זמן ועדיין בידה לקיימו מתי שתרצה ואם יתקיים התנאי תהא מגורשת בוודאי צריכה גט מהשני דחיישינן שמא תקיים התנאי וחלו קדושי שני וממילא שאסורה לחזור להראשון שלא יאמרו מחזיר גרושתו משנתקדשה לאחר דכללא הוא שכל מקום שצריכה גט מהשני אסורה לחזור להראשון ורבינו הב"י בספרו הגדול הסכים לדבריו וע"פ זה כתב דברים אלו בש"ע סעיף ה' ע"ש:

11. The Maggid Mishneh wrote to reconcile the words of the Rambam: that which he wrote, that if the condition was not fulfilled, the get (bill of divorce) is void and she does not require a second get, this is in a case where the condition was not to do a certain thing and she transgressed and did that thing, where she actively nullified it. Or even in a condition to do a certain thing but a time was set for it and the time passed and she did not do it, and similarly in all such ways where the condition was nullified in practice and the get is void. However, in the case of a condition to do something without a set time and it is still within her power to fulfill it whenever she wishes, if the condition is fulfilled she will definitely be divorced and she requires a get from the second one. We are concerned that she might fulfill the condition and the second marriage will take effect, and consequently, she is prohibited from returning to the first husband so that people will not say that one returns his wife after she was married to another. The rule is that whenever she requires a get from the second one, she is prohibited from returning to the first one. Our teacher, the Beit Yosef, agreed with his words in his great book, and based on this he wrote these things in Shulchan Aruch, section 5.

יב. אבל דבריהם תמוהים דהרי עיקר טעמו של הראב"ד הוא שמא יאמרו שנתקיים התנאי מפני שאין הדבר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

גלוי לכל וא"כ גם בעבר הזמן או בתנאי שהוא בלאו ועברה ועשתה יאמרו להיפך כיון שאין הדבר גלוי לכל כבאשה שאמרו לה מת בעלה ובא חי וכבר השיגו עליהם (לח"מ ומל"מ) ויש מי שמתרץ דבריו דהרמב"ם ס"ל דלעולם לא יחשודו באיסור כיון שיש צד לומר שבהיתר החזירה שלא נתקיים התנאי ואין קדושי האחר תופסין דבכל מקום דחיישינן לכעין זה היינו מפני שבלא"ה יש צד איסור בזה ולכן יתלו גם זה באיסור אבל בגט על תנאי לא יתלו כלל באיסור (ב"ש סק"ו) ולי נראה דגם כוונת המגיד משנה כן הוא ואיהו ס"ל דגם הראב"ד לא יחלוק בזה ועיקר השגתו הוא על תנאי שעדיין בידה לקיימו כדמוכח מלשונו שכתב ע"כ אני אומר כל מקום שתמצא כן שהתנאי בידה לקיימו וכו' צריכה גט ואסורה לראשון עכ"ל ולזה אומר המ"מ דגם הרמב"ם ז"ל אינו חולק בזה כמ"ש:

12. However, their words are perplexing because the primary reasoning of the Ra'avad is that people might say that the condition has been fulfilled since the matter is not evident to everyone. Therefore, even if the time has passed or the condition involves a prohibition and she transgressed and acted, they might say the opposite because the matter is not evident to everyone, similar to a woman who is told her husband died and then he comes back alive. This has already been challenged (by the Lechem Mishneh and the Mishneh Lamelech). Some explain his words that the Rambam holds that they will never suspect a prohibition because there is a possibility to say that she returned under a permissible circumstance since the condition was not fulfilled and the second marriage is invalid. In every case where we are concerned about something like this, it is because there is an inherent prohibition in it, and therefore, they will also attribute this to a prohibition. But in the case of a conditional get (divorce), they will not attribute it to a prohibition at all (Beit Shmuel, section 6). It seems to me that the intention of the Maggid Mishneh is also this, and he holds that the Ra'avad would not disagree on this. The primary objection is for a condition that she still has the ability to fulfill, as is evident from his language where he writes, "Therefore, I say in every case where you find that the condition is in her power to fulfill, etc., she needs a get and is forbidden to the first husband," end quote. And to this, the Maggid Mishneh says that even the Rambam, of blessed memory, does not disagree, as stated.

סימן קמז

א. **שאין כותבין תנאי בגט ואם כתבו מה דינו. ובו י"ג סעיפים:**
כתב הרמב"ם בפ"ח דין ג' כיצד מגרש אדם על תנאי לא שיאמר כתבו גט לאשתי על תנאי זה או כתבו ותנו לה על תנאי ואין צ"ל שלא יכתוב בתוך הגט על תנאי זה גירש פלוני את פלונית אלא כיצד עושה אומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום וכותבים גט כשר בלא שום תנאי בעולם ואח"כ נותן לה הגט ואומר לה ה"ז גיטך או הרי את מגורשת בזה ע"מ כך וכך או יאמר להם או לשליח תנו לה גט זה ע"מ כך וכך עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף א' ע"ש:

1. One does not write a condition in a get (divorce document), and if one wrote it, what is its status? This section contains thirteen paragraphs: The Rambam wrote in Chapter 8, Law 3: How does one divorce on a condition? Not by saying, "Write a get for my wife on this condition" or "Write and give it to her on this condition", and it is needless to say that one should not write within the get, "So-and-so divorces so-and-so on this condition". Rather, how does one proceed? He tells the scribe to write and the witnesses to sign, and they write a valid get without any condition in the world. Afterwards, he gives her the get and says to her, "This is your get" or "You are hereby divorced with this, on the condition of such and such". Or he tells them or the agent, "Give her this get on the condition of such and such". These are the words of the Rambam, and similarly it is written in Shulchan Aruch, Section 1.

ב. עוד כתב כתב התנאי בגט אחר שגמר לכתוב תורף הגט ה"ז גט כשר בין שכתבו קודם חתימת העדים בין שכתבו לאחר חתימות העדים אבל אם כתבו קודם תורף הגט אפילו כתב ע"מ כך וכך ה"ז ספק גירושין שהרי נשאר לו זכות בגופו של גט וכן אם התנה על פה קודם כתיבת התורף ה"ז ספק גירושין עכ"ל והועתק בש"ע סעיף ב' ע"ש:

2. The condition written in the get (bill of divorce) after the main part of the get has been completed, this is a valid get whether it was written before the witnesses signed or after they signed. But if the condition was written before the main part of the get, even if it was written with a specific stipulation, it is considered a questionable divorce because he still retains some rights in the body of the get. Likewise, if the condition was made orally before the main part was written, it is considered a questionable divorce. These are the words of the author, and it has been copied in the Shulchan Aruch, section 2.

ג. ואח"כ כותב הרמב"ם הרבה דינים בתנאים וכותב דיני תנאי המבטלין את הגט כגון ששייר בגט לומר חוץ מפלוני או ע"מ שלא תנשא לפלוני ונתבארו דינים אלו בסי' קל"ז ואח"כ בדין ט"ז כתב וז"ל כל המגרש על תנאי שמבטל הגט כגון שהתנה לה שלא תאכל בשר ולא תשתי יין כל ימי חייה או שתהיה מותרת לכל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אדם חוץ מפלוני או שהתנה עליה שאר תנאים קודם כתיבת התורף אם היה התנאי כתוב בגט וחזר ומחקו ונתנו לה ה"ז ספק מגורשת ואם היה התנאי על פה ה"ז נוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה בלא תנאי כלל או בתנאי כשר עכ"ל והועתק בש"ע סעיף ג' ודעות אחרות לא הביאו כלל ועתה נבאר בס"ד דעת הרמב"ם ז"ל:

3. And afterwards, Rambam writes many laws regarding conditions and writes about the laws of conditions that invalidate the get (divorce document), such as if he left something out of the get by saying "except for so-and-so" or "on the condition that you do not marry so-and-so," and these laws are explained in Siman 137. And afterwards, in law 16, he writes as follows: "Anyone who divorces on a condition that invalidates the get, such as if he made a condition that she should not eat meat or drink wine all her life, or that she would be permitted to everyone except for so-and-so, or if he made other conditions before writing the essential part of the get, if the condition was written in the get and he then erased it and gave it to her, it is a doubtful divorce. And if the condition was verbal, he should take back the get from her and give it to her again without any condition at all or with a valid condition." This was copied in the Shulchan Aruch, section 3, and other opinions were not brought at all. Now, with God's help, we will explain the opinion of the Rambam.

ד. הרמב"ם ז"ל סובר דלפני התורף פוסל כל תנאי את הגט בין שכתב התנאי בגט ובין שאמר בע"פ כמו שביאר הטעם מפני שנשאר לו זכות בגופו של גט ור"ל דהתורה אמרה וכתב לה ספר כריתות שבעת הכתיבה יהיה כריתות גמור בינו לבינה וכיון שהטיל איזה תנאי קודם התורף הרי נכתב על תנאי ואם לא יתקיים לא יהיה כריתות הרי לא נכרת ממנה לגמרי בעת הכתיבה ועוד יש בזה חשש ברירה שכשיתקיים התנאי נצטרך לומר הוברר הדבר למפרע שנכתב לכריתות גמור ובדאורייתא קיי"ל אין ברירה (הה"מ) וסברא זו איתא בירושלמי (פ"ג ה"א) ואף שיש שם מחלוקת בזה מ"מ אפשר לפרש שם דגם המסקנא כן הוא ע"ש (דר' חנניא ור"י סוברין כן לרבי ור' יודן דוחה זה ור' חיננא מקיים דבריהם ואע"ג שזהו לרבי ולא לרבנן מ"מ חשש דלפני התורף גם רבנן מודים וכרבא בש"ס דילן ד' פ"ה. לפי שיטתו שיתבאר לפנינו ומפני שאין בבירור סברא זו לכן כתב הרמב"ם ספק גירושין):

4. Maimonides, of blessed memory, holds that any condition stated before the essential part of the get invalidates the get, whether the condition is written in the get or spoken orally. He explains the rationale: because this leaves a residual right in the body of the get. The Torah states, "he shall write her a document of severance," implying that at the time of writing, there should be a complete severance between him and her. Since a condition was posed before the essential part, it indicates that the get was written conditionally, and if the condition is not fulfilled, there will not be a complete severance. Hence, at the time of writing, the severance was not absolute. Additionally, there is a concern of retroactive clarification (Breira); when the condition is fulfilled, we would have to say that it has been clarified retroactively that the get was written for a complete severance. In matters of Torah law, we hold that there is no retroactive clarification (Breira) (Hilkhot Ishut). This reasoning is also found in the Jerusalem Talmud (Chapter 3, Halacha 1), and even though there is a dispute there regarding this, it is possible to interpret that the conclusion aligns with this reasoning (Rabbi Hananiah and Rabbi Yochanan hold this view according to Rabbi, while Rabbi Yudan rejects it, and Rabbi Chinana upholds their words. Although this is according to Rabbi and not the Rabbis, nonetheless, the concern regarding conditions before the essential part is also agreed upon by the Rabbis, and as Rava in our Talmud, Tractate Gittin, 85a, follows his view which will be explained later. Since this reasoning is not entirely clear, Maimonides wrote that it is a case of doubtful divorce).

ה. ולדבריו זה שנמצא בש"ס (פ"ד:) דא"ל רבא להנהו דכתבי גיטא שתקי שתוקי לבעל (שלא יזכיר שום תנאי) עד דכתביתו לתורף דגיטא ע"ש אינו מפני גזירה שיתבאר להסוברים דלא כהרמב"ם אלא מעיקר דינא כן הוא דלפני התורף כל מין תנאי פוסל בגט גם בע"פ וזהו שאמר רבא שם מחלוקת לאחר התורף וכו' אבל לפני התורף דברי הכל פסול ע"ש דמפני עיקר הדין כן הוא ומפני שאפשר לפרש דאינו מעיקר הדין אלא מטעם גזירה לכן כתב דהיא ספק מגורשת ופסולו דלפני התורף הוא אף כשנתקיים התנאי ואפילו בע"פ וכ"ש כשכתבו אף שחזר ומחקו פסול:

5. According to his words, that which is found in the Talmud (Gittin 84b) where Rava said to those who write bills of divorce, "Be silent, be silent to the husband (not to mention any condition) until you write the essential part of the get," this is not because of a decree that will be explained according to those who disagree with the Rambam, but rather this is the fundamental law. Before the essential part, any kind of condition invalidates the get, even if stated verbally. This is what Rava said there, "The dispute is after the essential part, etc., but before the essential part, all agree it is invalid." Refer there, for this is due to the fundamental law. And because it is possible to interpret that it is not from the fundamental law but rather due to a decree, therefore he wrote that she is in doubtfully divorced. The invalidation before the essential part applies even when the condition is fulfilled and even verbally, and certainly if it was written, even if it was later erased, it is invalid.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ו. ולאחר התורף וודאי לכתחלה יזהרו שלא לכתוב שום תנאי בהגט ולא מדינא אלא לפי שאין הכל בקיאין בין אחר התורף ללפני התורף ובין תנאי המבטל הגט כגון חוץ מפלוני או שלא תשתי כל ימי חייה לסתם תנאי (הה"מ) אבל בדיעבד לית לן בה בכל התנאים שאין מבטלין הגט דבכתב ובע"פ שוין הן ואפילו כתבו להתנאי קודם החתימות אף שנראה כאלו חתמו עדים על תנאי מ"מ לא חיישינן לזה דקיי"ל ע"מ כרתי ואין זה כמזוייף מתוכו ובלאחר התורף כשר באחד משני אופנים או כשנתקיים התנאי או לא נתקיים וביטלו וחזר ומחקו ובע"פ כשלא נתקיים נתבאר בסי' קמ"ג כמה פרטי דינים בזה ותנאי שמבטל הגט אם כתבו בהגט אפילו אחר התורף אפילו חזר ומחקו ה"ז ספק מגורשת וכ"ש כשלא מחקו הגט בטל מן התורה (ב"ש סק"ג) אבל בע"פ לאחר התורף נוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה בלא תנאי או בתנאי כשר שהגט לא נפסל אבל כשכתבו בתוכו אף אחר התורף ה"ז ספק מן התורה דאולי בכתיבה זו נתבטל כל הגט ויש מי שמשמע מדבריו דלהרמב"ם בתנאים המבטלין את הגט בכתבו לאחר התורף ומחקו קודם נתינה אינו ספק מגורשת ורק אם לא נמחק בשעת נתינה לא מהני חזר ומחקו (הגר"א סק"ג באמצע הדיבור וז"ל כיון שלא מחקו בשעת נתינה וכו') אבל בהמגיד הל' ט"ז מפורש כמ"ש וז"ל שם הרי שכתב תנאי בגט אם הוא מן התנאין המבטלין הגט וכו' באיזה מקום שנכתב אע"פ שחזר ומחקו ולא הזכירו כלל בשעת נתינה הגט פסול ואין לו תקנה עכ"ל (וכ"מ מהב"ש סק"ד) וכ"ז הוא לשיטת הרמב"ם וכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש ז"ל:

6. And after the essential part (of the get), certainly, ideally one should be careful not to write any condition in the get, not because it is inherently forbidden, but because not everyone is knowledgeable about the difference between what comes after the essential part and what comes before, and the difference between a condition that invalidates the get—such as "except for so-and-so" or "you shall not drink all the days of your life"—and a regular condition (as explained by the Maggid Mishneh). However, after the fact, it does not matter for any conditions that do not invalidate the get, as written and oral conditions are equal. Even if they wrote the condition before the signatures, even though it appears as if the witnesses signed on a condition, nevertheless, we do not worry about this, as we hold that "on condition" (al menat) constitutes a valid get and this is not considered forged from within. And if it is after the essential part, it is valid in one of two ways: either the condition was fulfilled, or it was not fulfilled and he annulled it and then erased it, and orally if it was not fulfilled, it has been explained in Siman 143 in detail. And if a condition that invalidates the get was written in it, even after the essential part, even if he annulled and erased it, she is doubtfully divorced, and certainly, if he did not erase it, the get is invalid from the Torah (as explained by the Beit Shmuel, section 3). But orally, after the essential part, he takes the get from her and gives it back to her without a condition or with a valid condition, so the get is not invalidated. But if it was written within it, even after the essential part, it is a doubt from the Torah, as perhaps by writing this the entire get is invalidated. There are those who imply from their words that according to the Rambam, in conditions that invalidate the get, if it was written after the essential part and erased before giving, she is not doubtfully divorced, and only if it was not erased at the time of giving does erasing not help (as explained by the Gra, section 3 in the middle of the discussion, "since it was not erased at the time of giving, etc."). But the Maggid Mishneh in Hilchot Gerushin 16:6 explicitly states as follows: "If he wrote a condition in the get, if it is among the conditions that invalidate the get, etc., wherever it is written, even if he annulled and erased it and did not mention it at all at the time of giving, the get is invalid and has no remedy," end quote (and this is also indicated by the Beit Shmuel, section 4). And all this is according to the Rambam's opinion, and it also appears to be the opinion of the Rif and the Rosh.

ז. והטור הביא מתשו' הרי"ף שהחמיר עוד יותר שאפילו נכתב לאחר התורף ואפילו נכתב מאחוריו פוסל הגט וז"ל הטור אחר שהביא דברי הרמב"ם ויותר מזה מחמיר רב אלפס שכתב בתשו' הנותן גט על תנאי וכו' אבל לכתוב התנאי בתוך הגט או מאחריו אינו רשאי שאם כתבו בתוכו ה"ל לבעל זכות בגווה ואינו כריתות עכ"ל ודברים תמוהים הם דאפילו נפרש דלאו דווקא קאמר שאינו כריתות אלא פסול מדרבנן מנ"ל הא דהא היותר מחמיר בש"ס שם הוא רבא וקאמר דבלאחר התורף פליגי רבי ורבנן דרבי גזר אטו לפני התורף ורבנן לא גזרי וידוע דהלכה כחכמים ונהי דלכתחלה אין לכתוב גם אחר התורף מפני שרבי פוסלו ובגיטין מהדרינן לצאת ידי כל הדעות וזהו טעמו של הרמב"ם שלכתחלה אין לכתוב תנאי בגט כמ"ש מ"מ לפוסלו בדיעבד לא שמענו והרי"ף בעצמו פסק כן בפ' המגרש ע"ש וצ"ע ולכן למעשה קשה להקל כיון שיצא מפי הרי"ף בתשו' והטור הביאו:

7. And the Tur brings from the responsa of the Rif, who is even more stringent, that even if the condition is written after the essential part of the get, and even if it is written behind it, it invalidates the get. These are the words of the Tur after he brings the words of the Rambam: "And even more so, the Rif is stringent, as he wrote in his responsa that one who gives a get on a condition, etc., but to write the condition within the get or behind it is not permissible, because if it is written within it, the husband has a right within it, and it is not considered a severance." End quote. These words are puzzling because, even if we explain that he does not mean it is not a severance but rather invalid from a rabbinic standpoint, from where do we derive this? For the most

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

stringent opinion in the Talmud there is Rava, and he says that regarding writing after the essential part, Rabbi and the Sages disagree: Rabbi decrees it invalid due to a concern for writing before the essential part, and the Sages do not decree this. And it is known that the law follows the Sages. And even though initially, it should not be written even after the essential part because Rabbi invalidates it, and in matters of divorce, we strive to satisfy all opinions, which is the reason for the Rambam's ruling that initially one should not write a condition in the get, as he wrote. Nevertheless, to invalidate it post facto, we have not heard, and the Rif himself ruled similarly in the chapter "HaMegareish," see there. Therefore, practically, it is difficult to be lenient since the Rif's responsa was pronounced, and the Tur brought it.

ח. ושיטת רבותינו בעלי התוס' כך הוא דפסול תורה אינו אלא בתנאי שמבטל את הגט ונכתב קודם התורף אבל נכתב אחר התורף אפילו אמר זה קודם לכן אינו פסול מן התורה ואינו חשוב כנכתב שלא לשם כריתות דאין דעת הסופר לשם תנאי זה בשעת כתיבת התורף כיון שלא נכתב עדיין בגט (תוס' פ"ד: ד"ה אבל) וטעמא דמילתא דאין הסופר והעדים כותבין אלא על דעת מה שירצה הבעל לבסוף (רשב"א שם) וזהו מן התורה:

8. And the opinion of our rabbis, the authors of Tosafot, is that a condition invalidates the Torah (i.e., the Torah requirement for a valid document) only if it nullifies the get (divorce document) and was written before the essential part (the "toref"). But if it was written after the essential part, even if one said it beforehand, it is not invalid according to Torah law and is not considered as having been written not for the sake of severance, because the scribe's intention regarding this condition does not apply at the time of writing the essential part, since it has not yet been written in the get (Tosafot, Gittin 4b, s.v. "aval"). And the reason for this matter is that the scribe and witnesses write only with the intention of what the husband will ultimately want (Rashba, ibid.). And this is according to Torah law.

ט. אך מדרבנן פסול כל מין תנאי לפני התורף כשכתוב בגט גזירה אטו תנאי שמבטל הגט כמו חוץ מפלוני ותנאי שמבטל הגט פסול אף לאחר התורף כשכתבו דגזרינן אטו לפני התורף וזהו בכתב אבל בע"פ אינו פוסל רק תנאי שמבטל הגט וכן כל תנאי קודם התורף שמבטל הגט אפילו אמרו בע"פ אף שחזר וביטלו פסול גזירה אטו בכתב לפני התורף וזה שאמרנו שכל תנאי לפני התורף פוסל כשכתבו בגט זהו כשלא נתקיים ומחקו אע"פ שביטל להתנאי דגזרינן אטו תנאי שמבטל הגט דלא מהני ביה מחיקה כיון שלא נכתב לשם כריתות (טור בשם ר"י) אבל כשנתקיים לית לן בה אפילו נכתב קודם התורף וכל תנאי לאחר התורף כשר כשכתבו אף אם לא נתקיים שחזר ומחקו וביטלו להתנאי וי"א שכל מין תנאי פסול לפני התורף גם בע"פ דגזרינן אטו תנאי שמבטל הגט (רשב"א) ואע"ג דזה ג"כ אינו אלא גזירה שמא יכתבנו כמ"ש מ"מ פסול זה עיקרו מן התורה כשאינו מבטלו ואפילו בשעת נתינה כשאומר חוץ מפלוני או שלא תשתי כל ימי חייכי בטל הגט מן התורה ולכן מחמרינן מדרבנן בכל תנאי גם בע"פ אם התנה לפני התורף אך רבים מרבותינו הראב"ד והמאור והרמב"ן והרשב"א סוברים דשארי תנאים בע"פ אין פוסלין כלל אפילו לפני התורף דכולי האי לא גזרינן (הגר"א שם):

9. However, from a rabbinic standpoint, any condition placed before the essential part of the get (bill of divorce) renders it invalid when written in the get, as a decree lest one might write a condition that nullifies the get, such as "except for so-and-so." A condition that nullifies the get invalidates it even if written after the essential part, as a decree lest one might write it before the essential part. This applies to written conditions, but an oral condition does not invalidate the get unless it is a condition that nullifies the get. Likewise, any condition before the essential part that nullifies the get, even if stated orally and later revoked, invalidates the get as a decree lest one might write it before the essential part. When we say that any condition before the essential part invalidates the get when written, it is when the condition was not fulfilled and was erased, even if the condition was nullified, as a decree lest one might write a condition that nullifies the get, which erasure does not correct since it was not written for the sake of severance (Tur in the name of Rabbi Isaac). However, if it was fulfilled, we have no issue with it, even if written before the essential part. Any condition after the essential part is valid when written, even if not fulfilled, as long as it was erased and nullified. Some say that any condition before the essential part is invalid even if stated orally, as a decree lest one might write a condition that nullifies the get (Rashba). Although this is also merely a decree lest one might write it, as stated, this invalidation is fundamentally from the Torah when not nullified. Even at the time of giving, if one says "except for so-and-so" or "you shall not drink all your life," the get is nullified according to Torah law. Therefore, rabbinically, we are stringent with any condition, even orally, if it was made before the essential part. However, many of our rabbis, including Raavad, the Meor, Ramban, and Rashba, hold that other oral conditions do not invalidate the get at all, even before the essential part, as we do not decree to that extent (Gra there).

י. ומה נקרא לפני התורף כתב הטור דקודם והרי את מותרת לכל אדם נקרא לפני התורף אבל הרשב"א

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כתב בתשו' דזה לא מקרי תורף (ב"י) שהרי בלא זה יש כמה לשונות בגט החשובין כמו הרי את מותרת לכל אדם ובטופסי גיטין הקדמונים לא היה כתוב לשון זה כלל ורבינו תם הנהיג לכתוב זה (כ"ו.) וכבר כתבנו זה בסי' קכ"ה:

10. And what is called "before the essential part"? The Tur wrote that before "and you are permitted to any man" is called before the essential part. But the Rashba wrote in his responsa that this is not considered the essential part (Beit Yosef), for even without this, there are several expressions in a get (divorce document) that are considered important, such as "and you are permitted to any man." In ancient get templates, this phrase was not written at all, and Rabbeinu Tam instituted the practice of writing it (Gittin 26a). And we have already written about this in Siman 125.

יא. והנה לדינא וודאי מחמרינן כדברי הרי"ף בתשו' שאין להזכיר שום תנאי בגט ואפילו בע"פ אסור להזכיר שום תנאי קודם כתיבת הגט כדברי הרמב"ם והש"ע ואם הזכיר הוה ספק גירושין ואם הוא ירט לדרכו ומוכרח לילך קודם כתיבת הגט ורוצה לצוות לכתוב גט ולמוסרו לשליח על תנאי אז יצוה שיכתובו ויתנו ליד השליח ולא יזכיר שום תנאי לא לפני הסופר ולא לפני ע"ח אך אח"כ יאמר להשליח בפני עדים אחרים אותו גט שצויתי ליתן לידך תמסרנו לאשתי ע"מ כך וכך והסופר וע"ה לא ידעו מזה כלל (ב"ש סק"א בשם הר"י אבן לב) ויש מגמגמים בזה דסוף סוף הרי הזכיר התנאי קודם כתיבת הגט ולכן כתבו שגם להשליח ימסור בסתם ויאמר לו עשה כמו שתרצה או תמסרנו לה בלא שום תנאי או בתנאי רק מקודם יגלה דעתו להשליח שרצונו על תנאי כך וכך וממילא דכשבעת שימסרנו להשליח אף שיתן לו רשות לעשות כמו שירצה מסתמא יעשה השליח כרצונו (כנה"ג) והנה יש עוד דרכים בזה אך באמת יש להתרחק מכל תנאי בגט וכן המנהג פשוט אצלינו שלא ליתן גט על תנאי אם לא בשכ"מ כשהוא כהן כמ"ש בסי' קמ"ה כי בתנאי קרוב הדבר לבא לידי כשלון ולא שמעתי מעולם ליתן גט על תנאי וכן יש לנהוג אם לא במקום דחק ועיגון דלא סגי בלא"ה:

11. And behold, regarding the law, we certainly are stringent like the words of the Rif in his response that no condition should be mentioned in a get (divorce document), and even verbally it is forbidden to mention any condition before the writing of the get, according to the words of the Rambam and the Shulchan Aruch. If a condition was mentioned, it would be considered a doubtful divorce. If he is about to embark on a journey and is compelled to leave before the writing of the get and wishes to instruct to write a get and deliver it to an agent on a condition, he should command that it be written and given to the agent without mentioning any condition to the scribe or the witnesses. However, afterward, he should tell the agent in front of other witnesses, "This get that I instructed to be given into your hand, deliver it to my wife on such and such a condition," and the scribe and witnesses should not know about this at all (Beit Shmuel, section 1, in the name of Rabbi Yitzchak ben Lev). Some are hesitant about this because, after all, the condition was mentioned before the writing of the get. Therefore, they wrote that even to the agent it should be given simply and he should say to him, "Do as you wish" or "Deliver it to her without any condition or with a condition," only beforehand he should reveal his intention to the agent that his desire is on such and such a condition, and naturally when he hands it over to the agent, even if he gives him the freedom to do as he wishes, the agent will presumably act according to his intention (Kenesset HaGedolah). And behold, there are other ways in this matter, but indeed one should avoid any condition in a get, and so the custom is among us not to give a get on a condition unless in the case of a seriously ill person if he is a Kohen, as it is written in section 145, because with a condition it is likely to lead to failure. I have never heard of giving a get on a condition, and so one should practice unless in a situation of pressing need and potential agunah (a woman who is chained to her marriage) where it is not possible otherwise.

יב. יש מי שאומר דזה שכתב הרמב"ם דבתנאי בע"פ צריך לחזור וליטלו ממנה ולמסור לה בלא התנאי או בתנאי כשר זהו בתנאי דחוץ מפלוני שמועיל נתינה ראשונה לפסול לכהונה אבל בתנאי דכל ימי חייכי שאינו מועיל לכלום א"צ ליטלו ממנה אלא מבטל התנאי ואומר לה ה"ז גיטך בלא תנאי שאמרתי ודיו דכן נתבאר בסי' קל"ז וקל"ח דכל שנתינה הראשונה היתה ללא תועלת א"צ ליטלו ממנה (ב"ש סק"ו) וכן בכל התנאים שאין מבטלין את הגט אם ביטל התנאי א"צ ליטול ממנה הגט בחזרה אלא חוזר ואומר לה ה"ז גיטך (שם):

12. There are those who say that what the Rambam wrote, that in the case of an oral condition, he must take the get (divorce document) back from her and give it to her again without the condition or with a valid condition, applies to a condition like "except for so-and-so," where the initial giving of the get is effective to disqualify her from marrying a kohen. But in the case of a condition like "all the days of my life," which has no legal effect, there is no need to take the get back from her; rather, he cancels the condition and says to her, "This is your get without the condition I mentioned," and that suffices. This is explained in Siman 137 and 138, that if the initial giving of the get was of no consequence, there is no need to take it back from her (Beit Shmuel,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

subsection 6). Similarly, in all conditions that do not invalidate the get, if he cancels the condition, there is no need to take the get back from her; rather, he says to her again, "This is your get" (there).

יג. י"א דאם התנה לפני התורף איזה תנאי ולהרמב"ם הגט פסול ולהחולקים עליו כשר כמ"ש אם התנאי לא נעשה כהלכתו אף שיש ספק אם נעשה כהלכתו אם לאו ונמסר גט זה לידה הגט כשר מטעם ס"ס ספק אם נעשה כהלכתו ואף אם תמצא לומר שנעשה כהלכתו ספק אם הלכה כהרמב"ם או כהחולקים עליו וכשנתקיים התנאי או שביטלו לתנאי כמו שנתבאר כשר (כנה"ג בשם ר"י אבן לב) וזה אינו אלא להסוברים דס"ס מתיר במקום חזקה אבל להסוברים שאין ס"ס מתיר במקום חזקה הרי היא אסורה דהא היא בחזקת א"א ואפשר דגם הסוברים כן מתירים דבכאן יש שלש ספיקות דהא להרמב"ם ג"כ אינו אלא ספק גירושין כמ"ש (וכ"כ הש"ך ביו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס אות ל"ב וע"ש בט"ז סקט"ו) אך נ"ל דזה לא שייך למקרי שלש ספיקות דשני הספיקות הספק של הרמב"ם ודעת החולקים ספק אחד הוא אם לפני התורף כשר אם לאו:

13. There are those who say that if a condition was stipulated before the essential part of the document, according to the Rambam, the get (divorce document) is invalid, but according to those who disagree with him, it is valid. As it is written, if the condition was not made according to the law, even if there is doubt whether it was made according to the law or not, and this get was delivered to her, the get is valid due to a double doubt: doubt whether the condition was made according to the law, and even if you say it was made according to the law, there is doubt whether the law follows the Rambam or those who disagree with him. And when the condition is fulfilled or the condition is nullified as explained, it is valid (Kenesset HaGedolah in the name of R. Yosef Ibn Lev). This is only according to those who hold that a double doubt permits in place of a presumption, but according to those who hold that a double doubt does not permit in place of a presumption, she is forbidden, as she is presumed to be a married woman. It is possible that even those who hold this would permit, because here there are three doubts, since according to the Rambam it is also only a doubtful divorce, as written (and so writes the Shakh in Yoreh De'ah 110 in the rules of double doubt, section 32, and see there in the Taz, section 15). However, it seems to me that this should not be called three doubts, since the two doubts, the doubt of the Rambam and the opinion of those who disagree, are one doubt regarding whether before the essential part is valid or not.

סימן קמח

א. דין גט ישן וגט על תנאי אסור לתתייחד עמה. ובו י"ח סעיפים:
לא יגרש אדם את אשתו בגט ישן ואיזהו גט ישן כל שנתייחד עמה מאחר שכתבו לה (משנה ע"ט:) גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה (גמ') דשמא ישהה את הגט בידו בין כתיבה לנתינה שתים ושלש שנים ויהיו לה בנים ממנו בתוך הזמן ואח"כ יגרשנה בו ולימים כשישתכח הדבר יראו זמן הגט קודם ללידת הבן ויהו סבורים שניתן לה משעת הכתיבה ויאמרו מן הפנויה נולדו והוה פגם לולד (רש"י) ואע"ג שולד כשר הוא מן הפנויה מ"מ בזיון גדול הוא לבני אדם:

1. **The Law of an 'Old Get' and a Conditioned Get; It is Forbidden to Be in Seclusion with Her. This Section Contains 18 Paragraphs:** A man should not divorce his wife with an 'old get'. And what is considered an 'old get'? Any time he has been in seclusion with her after it was written for her (Mishnah 79b). This is a decree lest people say her get predates her son (Gemara), for he might delay the get in his possession between writing and giving it for two or three years, and she may have children from him within that time. And afterwards, he divorces her with it, and in time when the matter is forgotten, they will see the date of the get as preceding the birth of the child and will think it was given to her from the time of writing and say that the child was born from a single woman, which would be a blemish for the child (Rashi). And although the child is legitimate from a single woman, nevertheless, it is a great disgrace for people.

ב. אם נתגרשה בגט ישן תנשא לכתחלה (גמ') ואינו דומה לכל פסולי דרבנן דאין זה אלא חשש לעז קל דאפילו נולד מן הפנויה אין בו פסול כמ"ש ופירש"י דכשנתגרשה והלך בעלה למדה"י תנשא לכתחלה ע"ש ומבואר מדבריו דרק לא מטרחינן להשיג ממנו גט מרחוק אבל אם הוא בכאן לא שבקינן לה להנשא עד שיתן לה גט אחר וכופין אותו לזה אבל מהרמב"ם פ"ג דין ה' ומהטור לא משמע כן (עב"י):

2. If she was divorced with an old get, she may marry ab initio (Talmud). It is not comparable to all other rabbinic disqualifications because this is merely a slight concern of rumor. Even if a child were born from a single woman, it would not be disqualified, as it is written. Rashi explains that if she was divorced and her husband went to a distant land, she may marry ab initio. It is clear from his words that we only do not trouble her to obtain a get from afar. However, if he is here, we do not allow her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to marry until he gives her another get, and we compel him to do so. But from Maimonides, Chapter 3, Law 5, and from the Tur, it does not seem so. (See Beit Yosef).

ג. ויש בזה שאלה והרי בלא"ה הוא גט פסול דהוא מוקדם (לח"מ שם ועתוס' כ"ז: ד"ה ה"ג) וצ"ל שישלח לה את הגט ע"י שליח דכשר כמ"ש בסי' קכ"ז ע"ש (וכ"כ הרשב"א) אמנם הטור כתב להיפך וז"ל ואם נתגרשה בו תנשא לכתחלה והוא שנתן הגט מידו לידה כדפרישית לעיל עכ"ל וכוונתו למ"ש בסי' קמ"א וז"ל בעל שכתב גט לאשתו ואח"כ נתייחדה עמו דקיי"ל שלא תתגרש בו כדלקמן בסי' קמ"ח ואם נתגרשה בו תנשא לכתחלה היינו דווקא כשהגט ביד הבעל ונתנו מידו לידה אבל אם שלחו לה ע"י שליח ונתייחד עמה אחר שנתנו ליד השליח ונתנו לה השליח לא תנשא בו ואם נשאת לא תצא עכ"ל הטור שם והטעם ביאר הרא"ש (פ"ח ס"ח) בשם הרמ"ה דוודאי לכתחלה חששו חכמים שלא יתן לה אחר היחוד שמא יאמרו גיטה קודם לבנה אבל אם נתנו לה תנשא לכתחלה דאם איתא דבא עליה הוה חייש לפגמא דבריה וכתיב לה גיטא אחרינא אבל כשמסרו לשליח קודם היחוד והשליח מסרו לה לאחר היחוד לא תנשא לכתחלה דאי הוה ממליך ביה שליח היה באמת נותן גט אחר ע"ש וא"כ הרי הוא מוקדם וגם אין לומר דס"ל כהדעה שהבאנו בסי' קכ"ז סעיף ל' דמוקדם אינו אלא כשנכתב בזמן מוקדם או נכתב ביום ונחתם בלילה אבל כשנכתב ונחתם ביום אחד אף שנשתהה הרבה ביד הבעל אין זה מוקדם וזהו דעת הרמב"ם ז"ל כמ"ש שם והא שם בסעיף ל"א בררנו דהרא"ש והטור ס"ל דגם זה הוה מוקדם ע"ש:

3. There is a question regarding this matter, for in any case, it is an invalid get (divorce document) because it is predated (according to Lechem Mishneh there and Tosafot 27a, s.v. "HaGa"). It must be said that he should send her the get via a messenger, which is valid as stated in Siman 127 there (and so wrote the Rashba). However, the Tur wrote the opposite, and these are his words: "And if she was divorced with it, she may marry ab initio, provided the get was given from his hand to hers as explained above." And his intention is based on what is written in Siman 141, and these are his words: "A husband who wrote a get for his wife and then was secluded with her, we hold that she should not be divorced with it, as explained later in Siman 148. But if she was divorced with it, she may marry ab initio, provided the get was in the husband's hand and he gave it directly to her hand. However, if he sent it to her via a messenger and then secluded with her after handing it to the messenger and the messenger gave it to her, she should not marry with it ab initio, and if she did marry, she need not divorce." These are the words of the Tur there. The reason was explained by the Rosh (Chapter 8, Halacha 8) in the name of the Ramah: Certainly, the Sages were concerned ab initio that he should not give it to her after seclusion, lest people say the get preceded the birth of the child. But if he gave it to her, she may marry ab initio, for if it were true that he had relations with her, he would be concerned about the blemish to his children and would write her another get. However, if he handed it to a messenger before seclusion, and the messenger gave it to her after seclusion, she should not marry with it ab initio, for if he had instructed the messenger, he would indeed give another get as stated there. Thus, it is predated, and one cannot say that he holds the opinion we brought in Siman 127, Paragraph 30, that a predated get is only when it is written at an earlier time or written by day and signed by night. But when it is written and signed on the same day, even if it remained for a long time in the husband's possession, it is not considered predated. This is the opinion of the Rambam as stated there. However, in Paragraph 31 there, we clarified that the Rosh and the Tur hold that this too is considered predated, as stated there.

ד. ויש מי שרוצה לומר דאין כוונתם ממש מידו לידה אלא כלומר שעתה ישלח לה ע"י שליח והעיקר מכוונתם הוא שהגט היה בידו לאחר היחוד (ק"נ שם) ואין הלשון משמע כן וכל כי האי לא ה"ל לסתום אלא לפרש ויש מי שאומר דכוונתם דאם כבר נתן לה הגט תנשא מפני דבמוקדם ס"ל להרא"ש והטור ג"כ בסי' קכ"ז דכשר בשעת הדחק (ב"ש סוף סק"ה) וא"א לומר כן דשם כתב הטור מפורש דווקא כשא"א להשיג גט אחר וכאן כתבו מפורש דתנשא לכתחלה ולא הזכירו כלל דעת רש"י שהבאנו כשהלך למדה"י (וכ"כ הק"נ שם אות ל"ד) וי"א דמיירי שאינו מוקדם שנתייחד עמה באותו יום קודם הנתינה (ב"ח בק"א ותוי"ט) ואע"ג דבכה"ג לא שייך הגזירה שיאמרו גיטה קודם לבנה אמנם גזרו בזה ג"כ שמא ישהה אצלו זמן רב (שם) ודברים דחוקים הם דא"כ ה"ל לפרש דרק בכה"ג תנשא לכתחלה ומדסתמו דבריהם ברור הוא דכוונתם בכל עניין ועוד מנ"ל לומר כן שנגזור גזירה לגזירה (ב"ש שם):

4. There are those who wish to say that the intention is not literally from his hand to hers, but rather that now he will send it to her via a messenger, and the main intent is that the get (divorce document) was in his possession after the seclusion (reference). However, the language does not imply this, and in such cases, it should not be left ambiguous but rather clarified. There are those who say that if he has already given her the get, she may remarry because in a case of urgency, the Rosh and the Tur also hold in Siman 127 that it is valid (reference). It is not possible to say this, as the Tur explicitly wrote that this is only when it is impossible to obtain another get. Here they explicitly wrote that she may remarry initially and did not mention at all the opinion of Rashi which we brought when he went to a distant land (reference). Some say that it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

refers to a case where the get is not predated, and he secluded with her on that day before giving it (references). And even though in such a case the decree that people might say the get was given before the birth does not apply, they still issued a decree lest he stays with her for a long time (reference). These words are strained because if so, it should have been clarified that only in such a case she may remarry initially, and from the fact that they left it ambiguous, it is clear that their intention is in every case. Furthermore, from where do we say that we should issue a decree upon a decree (reference)?

ה. ולי נראה בכוונתם כשנדקדק אעיקר דינא דגט ישן והא אמרו חז"ל (י"ח.) דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה כלומר דלא שכיח שהבעל יכתוב גט וישהה אותו אצלו ימים רבים אלא וודאי דמיירי שהכין את הגט לשלחו ע"י שליח ואירע סיבה שנשתהה אצל השליח ימים רבים ובתוך כך נתייחד עמה ובגט שע"י שליח ליכא חשש מוקדם ולזה אמרו הרא"ש והטור שבהגיעו למסור לה יטלנו לידו וימסור לה ולא שהשליח ימסור לה מפני הטעם שנתבאר וכן מדוקדק בלשון הרא"ש והטור סי' קמ"א ע"ש ועתה לא שייך מוקדם דפסול מוקדם הוא משום זנות ופירות כמ"ש בסי' קכ"ז וכשנשלח ע"י שליח יש קול לזה כמ"ש שם והקול הוא לשעתו אבל במשך השנים כשיראו זמן הגט והעניין נשכח יאמרו גיטה קודם לבנה:

5. It seems to me in their intention, if we examine the primary law of a "stale" get (divorce document), as the Sages said (Gittin 18a), "A person does not bring calamity upon himself," meaning it is uncommon for a husband to write a get and delay delivering it for many days. Rather, it is certainly dealing with a case where he prepared the get to send it through a messenger and a circumstance occurred that caused it to be delayed with the messenger for many days, and in the meantime, he secluded himself with her. In a get sent through a messenger, there is no concern of it being predated. For this reason, the Rosh and the Tur said that when it arrives to be given to her, he should take it into his own hand and give it to her, and not have the messenger deliver it, due to the reason explained. This is also precise in the language of the Rosh and the Tur in Siman 141, see there. And now, the issue of being predated does not apply, as the invalidity of a predated get is due to concerns of promiscuity and property rights, as explained in Siman 127. When it is sent through a messenger, there is publicity regarding it, as explained there. The publicity is immediate, but over the years, when they see the date on the get and the matter is forgotten, they will say the get predated the birth of her child.

ו. וז"ל הרמב"ם ז"ל בפ"ג מי שכתב גט לגרש אשתו ונמלך ולא גירשה ונתייחד עמה אחר שכתבו לא יגרשנה באותו הגט פעם אחרת כשירצה לגרשה ואם גירשה באותו הגט הישן ה"ז מגורשת ותנשא בו לכתחלה שהרי נכתב לשמה והרי נתן לה עתה בעדים כהלכתו ולמה לא יגרשנה בו לכתחלה גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף א' והאריך הרמב"ם בלשונו לתרץ מה שהקשינו הא לא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ולזה אומר שבעת שכתבו היה דעתו באמת לגרשה אך אח"כ נמלך והיה עמה ביחד כדרך איש ואשתו ואח"כ במשך זמן עלה בדעתו לגרשה ואין בו פסול מוקדם דהולך לשיטתו דכל שנכתב ונחתם בלא מוקדם אף שנשתהה בין כתיבה לנתינה אין בזה חשש מוקדם כמ"ש ריש פ"ב ע"ש והבאנו זה בסי' קכ"ז סעיף ל' ולזה דקדק בלשונו שהרי נכתב וכו' כלומר שאין בו שום פסול ולדעתו יכול למסור לה הגט בין ע"י עצמו בין ע"י שליח אבל הרשב"א ז"ל כתב דווקא למסור ע"י שליח מטעם חשש מוקדם כמו שבארנו ונמצא ששלש מחלוקות בדבר להרא"ש והטור אין היתר רק למסור בעצמו ולהרשב"א רק ע"י שליח ולהרמב"ם יכול לעשות כרצונו:

6. And these are the words of the Rambam (Maimonides) in chapter 3: If someone wrote a get (divorce document) to divorce his wife and then changed his mind and did not divorce her, and afterwards secluded himself with her after writing it, he should not divorce her with that same get if he wishes to divorce her later. However, if he did divorce her with that old get, she is considered divorced and may remarry based on it from the outset, since it was written for her sake and he gave it to her now with witnesses as required by law. So why shouldn't he divorce her with it from the outset? It is a decree lest people say her get preceded the birth of her child, end quote. And similarly, it is written in the Shulchan Aruch, section 1. The Rambam elaborated in his language to answer what we asked, that a person does not bring misfortune upon themselves in advance. Therefore, he states that at the time of writing, his intention was indeed to divorce her, but afterward, he changed his mind and was with her as husband and wife, and later, after some time, he decided to divorce her. There is no defect of being early, as he follows his view that as long as it was written and signed without being predated, even if there was a delay between writing and giving, there is no concern of predated, as stated at the beginning of chapter 2. We brought this in section 127:30. Therefore, he was precise in his language "since it was written," meaning there is no defect in it. According to his opinion, he can deliver the get either by himself or through a messenger. However, the Rashba wrote that it must be delivered specifically through a messenger due to the concern of being predated, as we explained. Thus, there are three differing opinions on the matter: according to the Rosh

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and the Tur, it is only permissible to deliver it by himself; according to the Rashba, only through a messenger; and according to the Rambam, he can do as he wishes.

ז. אמנם יש לשאול לדעת הרמב"ם שאלה גדולה והרי כתב בעצמו בפ"ט דכל שנתראה עמה בין כתיבה לנתינה אף שלא נתייחד עמה חוששין לביטול הגט וזהו חשש שמא פייס שבגמ' וכמו שבארנו בסי' קמ"ד וכ"ש כאן כשנתייחד עמה שיש לחוש לביטולו של גט ובשלמא על הטור ל"ק דאיהו מפרש שמא פייס שמא נתייחד עמה והוי גט ישן כפירש"י כמ"ש הטור בסי' קמ"ד אבל על הרמב"ם קשה והתשובה בזה דחשש זה אינו אלא כשהגט כבר בידה אבל כשאחר היחוד מוסרו לה ע"י עצמו או ע"י שלוחו הרי אין לחוש שמא ביטלו דאם היה מבטלו לא היה מוסר לה (ב"ש סק"א):

7. However, there is a significant question to ask regarding the Rambam's opinion. After all, he himself wrote in chapter 9 that if the husband meets with his wife between the writing and the giving of the get (divorce document), even if they did not seclude themselves, we are concerned about the nullification of the get. This concern is based on the possibility that he reconciled with her, as mentioned in the Talmud, and as we explained in section 144. All the more so here, when they did seclude themselves, there is a concern about the nullification of the get. And while this is not a difficulty for the Tur, who explains the concern of reconciliation as a possibility of seclusion and thus the get becoming old, following Rashi's explanation as mentioned by the Tur in section 144, it is difficult for the Rambam. The answer to this is that this concern only exists when the get is already in her possession. However, if after their seclusion, he gives it to her himself or through his messenger, there is no concern that he nullified it, for if he had nullified it, he would not have given it to her (Beit Shmuel, section 1).

ח. ודע דיש מי שאומר דמירושלמי מתבאר דאם גירשה מחמת ערות דבר ליכא חשש דגט ישן מפני שמאוסה היא בעיניו ולא יבא עליה (שם סק"ד) ואינו כן דהירושלמי לא קאמר רק דזהו טעמו של ב"ש שלא חששו לגט ישן משום דס"ל לא יגרש את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר אבל לב"ה היתה גזירת חכמים בכל עניין דלאו כ"ע ידעי מפני מה גירשה (וכ"כ התוי"ט):

8. And know that there is one who says that from the Jerusalem Talmud it is understood that if he divorced her due to a matter of sexual immorality, there is no concern of an "old get" (divorce document) because she is repulsive to him and he will not come upon her (see there, subsection 4). However, this is not so, for the Jerusalem Talmud only states that this is the reasoning of Beit Shammai, who were not concerned about an old get because they held that one does not divorce his wife unless he finds a matter of sexual immorality in her. But according to Beit Hillel, there was a rabbinic decree in every case, because not everyone knows the reason for the divorce (and so writes the Tosefot Yom Tov).

ט. כבר כתבנו דמלשון הרמב"ם והטור והש"ע מתבאר דכשנתגרשה בגט ישן תנשא לכתחלה אף שהבעל כאן אבל רש"י ז"ל כתב דווקא כשהלך הבעל למדה"י אבל אם הוא בעיר או בעיר אחרת קרובה יש להשתדל להשיג גט אחר (וכ"כ הר"ן ע"ש) ולמעשה יש להחמיר כדעת רש"י (יש"ש פ"ח סי' י"א):

9. We have already written that from the language of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, it is understood that when she is divorced with an old get, she may remarry initially even though the husband is present. But Rashi, of blessed memory, wrote that this is specifically when the husband has gone to a distant land. However, if he is in the city or in another nearby city, one should strive to obtain another get (and the Ran also wrote this, see there). In practice, one should be stringent according to Rashi’s opinion (Yam Shel Shlomo, Chapter 8, Siman 11).

י. כתב הטור שכ"מ שכתב גט לאשתו מעכשיו אם מתי לא יתייחד עמה אלא בעדים דקיי"ל כר' יוסי שהימים שבין גט למיתה היא ספק מגורשת דמספקא לן אם חל הגט מיד או בשעת מיתה לפיכך היא כאשתו וחייב במזונותיה אלא שהבא עליה הוא באשם תלוי כיון שהיא כספק מגורשת לפיכך לא יתייחד עמה שאם אין הגט חל עד שעת מיתה הרי הוא גט ישן ואם חל מיד הרי הוא ככל אדם המתייחד עם גרושתו שצריכה ממנו גט לפיכך אם נתייחדה עמו צריכה גט שני מספק ודווקא מן הנשואין שלבו גס בה אבל מן האירוסין לא והוא שראו שני עדים ביחד שנתייחדו אבל אם ראו אחד בבקר ואחד בערב אין מצטרפין ואם פירש בפירוש שלא יחול הגט אלא עד שעת מיתה ונתייחד עמה בנתיים בעדים או שנתן לה גט על תנאי ועדיין לא נתקיים אז ליכא למיחש שמא בעל לשם קדושין ומ"מ לא תתגרש בו לכתחלה אבל נתגרשה בו תנשא אפילו לכתחלה ויכול להתייחד עמה אפילו ע"פ עד אחד אפילו הוא עבד ושפחה חוץ משפחתה מפני שלבה גס בה עכ"ל:

10. The Tur wrote that if someone who is critically ill writes a divorce (get) for his wife, effective from now if he dies, he should not seclude himself with her except in the presence of witnesses. This follows the opinion of Rabbi Yosi, as we hold that the days between the divorce and death are a period of doubtful divorce. We are uncertain whether the divorce takes effect immediately or at the time of death. Therefore, she is considered his wife and he is obligated to support her. However, anyone who has

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relations with her during this period brings a provisional guilt offering because she is considered possibly divorced. Therefore, he should not seclude himself with her, because if the divorce does not take effect until the time of death, it would be considered an "old divorce." If it takes effect immediately, it is like any person who secludes himself with his divorced wife, who would then need another divorce. Therefore, if he secluded himself with her, she would need a second divorce out of doubt. This applies specifically to those who were married, as they have a familiar relationship, but not to those who were only betrothed. Furthermore, two witnesses must see them seclude themselves together; if one saw them in the morning and another saw them in the evening, they do not combine. If he explicitly stated that the divorce should not take effect until the time of death and he secluded himself with her in the meantime in the presence of witnesses, or if he gave her a conditional divorce that has not yet been fulfilled, there is no concern that he had relations with her for the sake of betrothal. Nonetheless, she should not initially remarry based on this divorce, but if she did remarry, even initially, she may remain married. He may seclude himself with her even with the testimony of one witness, even if that witness is a servant or maid, except for her maidservant, because she is familiar with her. (End of text)

יא. והנה זה שכתב דקיי"ל כר"י שהימים שבין גט למיתה היא ספק מגורשת כבר בארנו בסי' קמ"ה סעיף י' דזהו לפי הגירסא בגמ' (ע"ד.) דחכמים ס"ל ג"כ כר"י ע"ש אבל הרי"ף והרמב"ם שגירסתם ע"פ התוספתא דחכמים ס"ל דהיא מגורשת גמורה אין הלכה כר' יוסי ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין זה וכן בש"ע לא הוזכר זה דבארנו שם דס"ל כגירסת הרמב"ם ע"ש והטור הולך בשיטת אביו הרא"ש שם שמסכים לגירסתינו ע"ש וזה שכתב שהבא עליה באשם תלוי כן איתא שם בגמ' משום דמספקא לן על שעת ביאה אי גרושה היא דשמא זו היא השעה הסמוכה למיתה או שמא אין עדיין שעה זו והיא א"א ולכן אם ימות חייב הבועל באשם תלוי ואם לא ימות יביא חטאת (רש"י) וי"א דסבירא להו דבאשם תלוי לא בעי חתיכה משתי חתיכות (תוס' שם) ועל הטור דוחק לומר כן דוודאי קיי"ל כמאן דס"ל דבעינן חתיכה משתי חתיכות דכן מוכח סוגית הש"ס בכריתות (י"ח.) וכן פסק הרמב"ם בפ"ח משגגות ולכן נ"ל דהטור ס"ל כהרמב"ם שם דטעמא דבעינן שתי חתיכות משום דבאשם תלוי צריך להיות איקבע איסוריה וספק גרושה מקרי איקבע איסורא שהרי עד עתה היתה בחזקת א"א וראיה לזה מדברי הרמב"ם שם בדין ג' שכתב וכן כל הבא על א"א שעד אחד אומר מת בעלה ואחד אומר לא מת בעלה חייב בא"ת וה"ה לספק מגורשת שהרי נקבע האיסור (והתוס' צ"ל שכתבו למאן דס"ל בכריתות שם דהטעם הוא משום דאפשר לברר איסורו ובכאן בשעה זו א"א לברר כמובן או שכתבו למאן דס"ל הטעם משום יש אם למקרא והראשון עיקר דכן ס"ל ר"ז ורבא ע"ש ודו"ק):

11. Behold, what was written that we hold according to Rabbi Yose (R"Y) that the days between the giving of the get (divorce document) and death are considered a doubtful divorcee has already been explained by us in Siman 145, Section 10, that this is according to the version in the Gemara (74a) that the Sages also hold like R"Y. However, the Rif and the Rambam, whose version is based on the Tosefta, hold that the Sages believe she is fully divorced, and therefore the law is not according to Rabbi Yose. Hence, the Rambam did not mention this law, and it is also not mentioned in the Shulchan Aruch, as we explained there that they hold according to the Rambam's version. The Tur follows the approach of his father, the Rosh, who agrees with our version. And what was written that one who has relations with her brings an asham talui (a provisional guilt offering) is indeed stated in the Gemara because we are uncertain at the moment of intercourse whether she is divorced, as perhaps this is the moment close to death, or perhaps it is not yet this moment, and she is still a married woman. Therefore, if the husband dies, the one who had relations with her is liable for an asham talui, and if he does not die, he brings a sin-offering (Rashi). And there are those who say that they hold that for an asham talui, one does not need an instance of a piece from two pieces (Tosafot there). It is difficult to say this about the Tur, as we certainly hold like the opinion that we need a piece from two pieces, as this is proven by the Gemara in Keritot (18a), and so the Rambam ruled in Chapter 8 of Shgagot. Therefore, it appears to me that the Tur holds like the Rambam there, that the reason we need two pieces is because for an asham talui the prohibition must be established, and a doubtful divorcee is considered an established prohibition, as she was up until now in the status of a married woman. A proof for this is from the words of the Rambam there in Law 3, who wrote similarly regarding anyone who has relations with a married woman when one witness says that her husband died and another says he did not die, that he is liable for an asham talui, and the same applies to a doubtful divorcee, as the prohibition is established. And Tosafot must say that they wrote according to the opinion in Keritot there that the reason is because it is possible to clarify the prohibition, and here at this moment it is impossible to clarify, obviously, or they wrote according to the opinion that the reason is based on the principle of "yesh em la-mikra," and the first opinion is primary, as so holds Rav Zeira and Rava there, and examine this well.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יב. ודע דפי' זה שכתבנו הוא ע"פ פירש"י שם אבל מלשון הטור משמע דהספק הוא פשוט דמספקא לן בלשון זה אם מיד קאמר או שיחול הגט סמוך למיתתו וכ"כ הרשב"א והרא"ש והר"ן ולכן חייב הבא עליה באשם תלוי וצ"ל דהספק אינו תלוי בכוונתו דא"כ ביכולת לשאול ממנו איך היה כוונתו אלא הספק הוא בלשון זה לכ"ע ואינו נאמן לומר שכיון כך או כך (והטור הולך בשיטת התוס' דלא מיירי באומר מעת שאני בעולם כפירש"י אלא דקאי אמהיום אם מתי וצ"ע על הטור דלפ"ז צ"ל דר"י אית ליה ברירה כמ"ש התוס' והרשב"א שם כדמוכח בגיטין כ"ה: ע"ש ואנן קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה וצ"ל דבתולה בדעת אחרים יש ברירה וצ"ע):

12. And know that this explanation we have written follows Rashi's interpretation there. However, from the language of the Tur, it seems that the uncertainty is straightforward, as we are unsure whether this language means immediately or if the get (divorce document) will take effect close to his death. Similarly, the Rashba, the Rosh, and the Ran wrote, and therefore one who has relations with her is obligated to bring a conditional guilt offering. It must be said that the uncertainty is not dependent on his intention, for if it were, we could ask him what his intention was. Rather, the uncertainty is in the language itself according to all opinions, and he is not believed to say that he intended one way or another. (And the Tur follows the approach of Tosafot, who do not interpret 'from the time I am in the world' as Rashi does, but rather that it refers to 'from today if I die'. However, there is an issue with the Tur's position, for according to this it must be said that Rabbi Yehuda holds of retroactive clarification, as Tosafot and the Rashba wrote there, as is evident in Gittin 25b. But we hold that in matters of Torah law there is no retroactive clarification, and it must be said that in matters dependent on others' decisions, retroactive clarification is valid, and this requires further study.)

יג. וז"ש בטעמא דלא יתייחד או משום גט ישן או משום דחיישינן לקדושין הוא פשוט וזה שחילק בין מן האירוסין לבין מן הנשואין זהו לעניין חשש קדושין דאלו חשש גט ישן גם מן האירוסין שייך וכן מה שהצריך עדים א"צ לגט ישן והחילוק בין אירוסין לנשואין דבנשואין כיון שלבו גס בה אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה אבל באירוסין לא אמרינן אבל כשידענו שנבעלה גם באירוסין אמרינן שבעלה לשם קדושין ויתבאר בסי' קמ"ט ולכן הצריך שני עדים ביחד כדין עידי קדושין דעדות מיוחדת שאחד ראה מקודם והשני אח"כ אינו מועיל וגם בענין שהוא והיא יראו את העדים לפי שאדם יודע שקדושין בלא עדים לאו כלום הוא ובוודאי שבעל רק לשם זנות (ב"י) ואפילו הוא ראם והיא לא ראתם אין חשש קדושין (שם) דבקדושין בענין כוונת שניהם לקדושין וכיון שהיא לא ראתם הרי לא כיונה רק לזנות וגם מ"ש שאם פירש בפירוש שהגט לא יחול עד קרוב למיתה אף שנתייחד עמה בעדים ליכא חשש קדושין הוא פשוט שהרי עדיין היא א"א ואף שי"ל שעלה בדעתם שמא זו היא השעה הסמוכה למיתה וחל הגט ומקדשה מ"מ לכולי האי אין לנו למיחש:

13. And this is what is said in the reasoning: that he should not be secluded either due to the concern of an old get (divorce document) or due to the concern of betrothal is straightforward. And the distinction made between [seclusion] from betrothal and from marriage is regarding the concern of betrothal, for if it were the concern of an old get, it would also apply to betrothal. And what is required of witnesses is not needed for an old get. The distinction between betrothal and marriage is that in marriage, since he is familiar with her, we say that the witnesses to seclusion are also witnesses to intercourse. But in betrothal, we do not say this. However, when we know that she has had intercourse, even in betrothal, we say that he had intercourse for the sake of betrothal, as will be explained in Siman 149. Therefore, two witnesses together are required, as is the law of witnesses for betrothal. Testimony that one saw first and the other saw afterward is not valid. Additionally, it is necessary that both he and she see the witnesses, because a person knows that betrothal without witnesses is nothing, and certainly, he had intercourse only for the sake of fornication (Beit Yosef). Even if he saw them and she did not, there is no concern of betrothal (ibid.), for in betrothal, the intention of both is required, and since she did not see them, she intended only for fornication. Also, what was said that if he explicitly stated that the get would not take effect until close to death, even if he secluded with her in the presence of witnesses, there is no concern of betrothal, is straightforward, for she is still a married woman. And even though it could be said that they might have thought that perhaps this is the time close to death and the get took effect, and he betrothed her, nevertheless, we do not need to be concerned to such an extent.

יד. אמנם מ"ש דגם בנתן גט על תנאי ועדיין לא נתקיים דליכא חשש קדושין הוא תמוה ולמה אין כאן חשש קדושין הלא יכול להיות שחושבין שיתקיים התנאי ויקויים הגט ובועלה לשם קדושין והרמב"ם באמת סובר כן כמו שיתבאר בס"ד ורבינו הב"י כתב דהטור מיירי בתנאי דאם דאין הגט חל עד קיום התנאי ועד הקיום היא א"א גמורה ולא שייך חשש קדושין אבל בתנאי דמעכשיו שייך חשש קדושין ולא ס"ל להטור כהרמב"ם ריש פ"ח דגם בתנאי דאם אם נשאת קודם קיום התנאי לא תצא ע"ש וצ"ע חדא דא"כ לא הו"ל להטור לסתום הדברים ועוד דנראה להדיא שגם הטור סובר בזה כהרמב"ם שהרי הביא דבריו בס"ס קמ"ג ולא השיג עליו וכן בארנו זה שם בסעיף כ"א (וגם הב"ש סק"ז כתב דהטור ס"ל בתנאי דאם כהרמב"ם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ע"ש):

14. However, what is written that even if he gave a get (divorce document) conditionally and the condition has not yet been fulfilled, there is no concern of betrothal, this is puzzling. Why is there no concern of betrothal? Is it not possible that they think the condition will be fulfilled and the get will be valid, and he cohabits with her for the sake of betrothal? Indeed, the Rambam holds this view, as will be explained with God's help. And our master, the Beit Yosef, wrote that the Tur is referring to a condition where the get does not take effect until the fulfillment of the condition, and until its fulfillment, she is a fully married woman, and there is no concern of betrothal. But in the case of a condition from now, there is a concern of betrothal, and the Tur does not hold like the Rambam at the beginning of chapter 8, who also considers a condition of "if" (where if she married before the fulfillment of the condition, she does not have to leave her husband). See there, and this requires further study. First, if so, the Tur should not have left things ambiguous. Additionally, it appears clearly that the Tur agrees with the Rambam in this, as he brought his words at the end of section 143 and did not object to him. And we have explained this there in section 21 (and also the Beit Shmuel in subsection 7 wrote that the Tur holds in the condition of "if" like the Rambam; see there).

טו. ולכן נ"ל דלהטור דעת אחרת בזה וס"ל דחשש קדושין אינו אלא או בנתגרשה לגמרי כהך דסי' קמ"ט או שיש סברא לומר שכבר נתקיים הגט כמו במהיום אם מתי שיש ספק שמא חל הגט מיד ובועלה לשם קדושין ואף שיש ספק אולי לא ימות ואינה מגורשת מ"מ הספק אינו תלוי בהם וחייש שמא ימות והיא מגורשת מעתה ולכן בועלה לשם קדושין אבל בגט התלוי בתנאי לא שייך כלל לומר שבועלה לשם קדושין דממ"נ אם רצונם בקדושין לא יקיימו התנאי וממילא שאין הגט כלום ומיירי בסתם תנאי שהדבר תלוי בו או בה ופשיטא שאם רצונם שלא להתפרד מי מכריחם לזה אלא וודאי מדנתקיים התנאי ש"מ שרוצים בגירושין וממילא דמה שבעלה אינו רק זנות בעלמא ואין כאן רק חשש גט ישן:

15. Therefore, it appears to me that the Tur has a different opinion on this matter and holds that the concern of betrothal only exists either if she is completely divorced, as in the case in Siman 149, or if there is a reason to say that the get (divorce document) has already taken effect, such as when it is stated "from today if I die," where there is a doubt that the get may take effect immediately and he cohabits with her for the sake of betrothal. And even though there is a doubt that he might not die and she would not be divorced, nevertheless the doubt is not dependent on them, and there is a concern that he might die and she would be divorced from now, and therefore he cohabits with her for the sake of betrothal. However, with a get that is dependent on a condition, it is not applicable at all to say that he cohabits with her for the sake of betrothal because, in any case, if they desire betrothal, they would not fulfill the condition, and consequently the get is nothing. And we are discussing a standard condition where the matter is dependent on him or her, and it is obvious that if they do not want to separate, no one forces them to do so. Therefore, certainly, if the condition is fulfilled, it indicates that they desire the divorce, and consequently, his cohabitation is merely licentiousness, and there is only a concern of an old get.

טז. וגם זה שכתב ומ"מ לא תתגרש בו לכתחלה אבל נתגרשה בו תנשא אפילו לכתחלה עכ"ל הטעם דכך הוא דינו דחשש גט ישן כמו שנתבאר אלא שרבינו ב"י הקשה על לשונו שכתב לא תתגרש בו וכו' הרי כבר קבלה הגט ומה שייך לא תתגרש בו ע"ש ועוד הקשו עליו על מה שפסק דאם נתגרשה בו תנשא לכתחלה דזה סותר למ"ש בעצמו בריש סי' זה דאינו כשר רק כשמוסרו לה עתה מידו לידה (ב"ש סק"ז) ולי נראה דחדא קושיא מתורצת בחבירתה ואדרבה דלכן דקדק לומר לא תתגרש וכו' ואם נתגרשה וכו' ור"ל דזה שהגט בידה אינו מועיל כלום דצריך עתה למוסרו לה ועל זה אומר לא תתגרש בו לכתחלה כלומר אף אם יקח הגט מידה וימסור לה גם זה אין לעשות לכתחלה ואם נתגרשה בו כלומר שעשה מעשה ולקח הגט ממנה ומסרו לה עתה תנשא לכתחלה כדין גט ישן שביאר בריש הסימן:

16. And also that which he wrote, "Nevertheless, she should not initially get divorced with it, but if she did get divorced with it, she may even remarry initially," the reason is that this is its law, as the concern of an old get (divorce document) is as explained. However, our teacher, the Beit Yosef, raised an issue with his wording, where he wrote "she should not get divorced with it," etc., since she has already received the get, what is relevant about "she should not get divorced with it"? See there. Additionally, they raised an issue with his ruling that if she did get divorced with it, she may remarry initially, as this contradicts what he wrote at the beginning of this section, that it is only valid if he gives it to her now from his hand to hers (Beit Shmuel, subsection 7). And it appears to me that one difficulty resolves the other, and on the contrary, therefore he precisely wrote "she should not get divorced with it," etc., and "if she did get divorced," etc., meaning that the fact that the get is in her possession does not help at all, as it now needs to be given to her, and regarding this, he says "she should not initially get divorced with it," meaning even if he takes the get from her and gives it to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her again, this should not be done initially. But if she did get divorced with it, meaning he performed the act and took the get from her and gave it to her now, she may remarry initially, as is the law of an old get explained at the beginning of the section.

יז. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ח דין ב' וז"ל כל המגרש על תנאי בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה ה"ז לא יתייחד עם אשתו כל זמן שלא נתקיים התנאי אלא בפני עד ואפילו עבד ואפילו שפחה חוץ משפחתה או בנה קטן מפני שאינה בושה מלשמש בפניהם והדבר ידוע שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד אפילו נתקיים התנאי אח"כ ה"ז ספק מגורשת שמא בעלה ובטל הגט כמו שיתבאר בהלכות אלו עכ"ל וכוונתו למ"ש בפ"י דהמגרש את אשתו וחזר ובעלה או נתייחדו בפני עדים חיישינן לקדושין (הה"מ) ויתבאר בסי' הבא בס"ד ורבינו הב"י כתב בסעיף ב' ממש כלשון הרמב"ם ורק הוסיף לומר שראו הוא והיא את העדים ע"ש וכבר בארנו זה בלשון הטור:

17. However, the Rambam (may his memory be blessed) wrote in Chapter 8, Law 2, and these are his words: "Anyone who divorces on a condition, whether he says 'from now' or 'if it will be' or 'if it will not be,' he should not seclude himself with his wife as long as the condition has not been fulfilled, except in the presence of a witness, even a servant or a maidservant, except for her maidservant or her young son, because she is not ashamed to be intimate in their presence. It is known that if he secluded himself with her in the presence of two witnesses together, even if the condition is later fulfilled, it is a doubtful divorce, perhaps he had relations with her and annulled the get (divorce document), as will be explained in these laws." End of quote. His intention is what is written in Chapter 10: "If one divorces his wife and then has relations with her or secluded himself with her in the presence of witnesses, we are concerned about the validity of the marriage (according to the Maggid Mishneh)." This will be explained in the next section with God's help. And our teacher, the Beit Yosef, wrote in Paragraph 2 almost in the language of the Rambam, only adding that he and she saw the witnesses. Refer to there. And we have already explained this in the language of the Tur.

יח. ובאמת יש להתפלא על זה ואיך נחוש לקדושין דא"כ מי מכריחם לקיום התנאי ודוחק לומר דמיירי בתנאי שאינו תלוי בהם שהרי כל המגרש על תנאי קאמר דמשמע להדיא כל תנאי וצ"ל דטעמו כן הוא דכיון שראינו שחז"ל חששו במהיום אם מתי לחשש קדושין אף שמקודם רצו בהגט כדי לפוטרה מיבום מ"מ אולי אח"כ נתעוררו מפני האהבה לקדשה מחדש ולא חשו למה שיהיה אח"כ כמו כן יש לחוש בכל התנאים שעתה בהתחברם חזרו בהם וכוונתם לקדושין ואח"כ בהתרחקם נשארו על דעתם כמקדם לקיים התנאי ואף שאין זה תועלת שכבר קידשה מ"מ יחשובו שיהיה בזה תועלת ובענייננא דא"א חששו גם לחששא קלה ודע דבשמירת שומר סגי גם ביוצא ונכנס וא"צ לישב שם כל היום אך בלילה נראה דצריך שמירה מעולה ובחולה צריך שמירה אף אם הוא חולה גדול ואפילו כשהוא גוסס וקטן וקטנה שיודעים טעם ביאה כגון שהם בני י"ב שנה נחשבין שומר לעניין זה:

18. Indeed, it is perplexing, and how can we be concerned about the validity of the betrothal? If so, who compels them to fulfill the condition? It is difficult to say that we are dealing with a condition not dependent on them, as it is stated that anyone who divorces on a condition implies any condition. One must say that the reasoning is as follows: Since we saw that the Sages were concerned about the issue of "from today if I die" regarding betrothal, even though they initially intended the get (bill of divorce) to exempt her from levirate marriage, nevertheless, perhaps later they rekindled their love and betrothed her anew, disregarding what would happen afterward. Similarly, we must be concerned with any conditions, that now upon their reunion, they rescinded their previous intent and intended for betrothal, and afterward, upon their separation, remained with their original intention to fulfill the condition. Even though this is not beneficial since she has already been betrothed, they think it would be beneficial. In matters of forbidden marriages, even slight concerns are taken into account. Moreover, know that in guarding a watchman is sufficient even if he comes and goes, and he does not need to sit there all day. However, at night, it seems that superior guarding is required. For a sick person, guarding is needed even if he is gravely ill, and even when he is in his death throes. A minor boy or girl who understands the reason for intercourse, such as those who are twelve years old, are considered a guard for this matter.

סימן קמט

א. המגרש אשתו ואח"כ בא עליה או נתייחד עמה. ובו ט"ו סעיפים:
המגרש את אשתו בין מן האירוסין בין מן הנשואין ובא עליה אח"כ בעדים קודם שנשאת לאחר צריכה ממנו גט שני שוודאי בעל לשם קדושין (טור) שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הואיל שהיתה אשתו ה"ז בחזקת שהחזירה ולא בעל לשם זנות ואפילו ראו אותו שנתן לה מעות אין אומרים שאתנן הוא שדבר זה הוא חזקה וודאית שאין אדם עושה באשתו בעילת זנות אחרי שבידו לעשותה ביאת מצוה ולפיכך היא מקודשת בחזקת קדושי וודאי (רמב"ם פ"י הי"ז):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

1. **A man who divorces his wife and subsequently has relations with her or secludes himself with her. It contains fifteen sections:**
A man who divorces his wife, whether from betrothal or from marriage, and then subsequently has relations with her in the presence of witnesses before she marries another, requires a second get (divorce document) from him, as it is certainly presumed that he had relations with her for the sake of marriage (Tur). A person does not engage in promiscuous relations with his former wife, as she was once his wife. It is presumed that he takes her back and did not have relations for promiscuous purposes. Even if witnesses saw him giving her money, it is not considered payment for illicit relations, because this is a strong presumption that a person does not have promiscuous relations with his wife when he has the option to make it a mitzvah (commanded act of marital intimacy). Therefore, she is considered married with a strong presumption of certain marriage (Rambam, Chapter 10, Halacha 17).

ב. ומבואר להדיא מלשון הרמב"ם והטור שלאו בקדושי ספק מחזקינן לה אלא בקדושי וודאי ונ"מ דאם קבלה קדושין מאחר אין הקדושין תופסין (ב"ח וב"ש סק"ג) ודבר פשוט היא דדווקא כשהעדים ראו אותם והם ראו את העדים כמ"ש בסי' הקודם סעיף י' בשם הטור ורבינו הרמ"א כתב וז"ל או שגלוי לכל שבא עליה כגון שנשאה עכ"ל כלומר דגם זה דינו כאלו בעלה בעדים וסברא כזו כתבו התוס' ביבמות (מ"ה: ד"ה מי) לעניין טבילה ע"ש וכבר הזכרנו זה בסי' כ"ו סעיף ה' ע"ש עוד יש ראיה לסברא זו ממה שאמרו חז"ל (שם ק"ט:) בקטנה שלא מיאנה והגדילה ועמדה ונשאת שאינה צריכה גט משני מפני שהראשון בעלה אח"כ וודאי לשם קדושין שיודע שאין קדושי קטנה יתומה כלום ואפילו מאן דפליג שם טעמיה דעל דעת קדושין הראשונים בעל ע"ש אבל בנתגרשה לא שייך זה והתם ליכא עדים על הביאה אלא כיון שישבה תחתיו כדרך איש ואשתו ובעלה הוה כעדים וה"נ כיון שאמרו חז"ל דאם בעלה לפני עדים וודאי בעל לשם קדושין וא"כ גם כשגלוי לכל שנשאה והיינו שדרו יחד כדרך איש ואשתו לא גרע מעדים אך שיש לדחות דשם מיירי שידוע לנו שבעלה כפשטא דלישנא דגמ' שם אך הריב"ש כתב בס"ס קצ"ג וז"ל והרא"ה ז"ל כתב דקטנה שהגדילה אפילו לעידי יחוד א"צ דכיון דאשתו היא ועומדת עמו כ"ע ידעי שנתייחד עמה ובא עליה עכ"ל אמנם הריב"ש בעצמו בס"ס ו' הביא זה בשם הרא"ה וכתב שזה דעת יחיד שכל הראשונים כתבו שצריכה לעידי יחוד עכ"ל (ועמל"מ פי"א מגירושין הל' ו') ויראה לי שבסי' ו' לא כתב זה רק לעניין שאלתו שבשם שלא היתה מעולם אשתו בדת ישראל ע"ש ומ"מ יש מפקפקים על דין זה (ב"ש סק"א) ולכן יש לילך לחומרא באיסור א"א:

2. It is clearly explained from the language of the Rambam and the Tur that we only consider her to be married with definite kiddushin (betrothal), not with doubtful kiddushin. The practical difference is that if she received kiddushin from another man, the kiddushin would not be effective (Bach and Beit Shmuel, section 3). It is obvious that this applies only when the witnesses saw them and they saw the witnesses, as mentioned in the previous section, paragraph 10, in the name of the Tur. And our master, the Rema, wrote: "Or if it is known to all that he had relations with her, such as if he married her," end quote. This means that this is also considered as if he had relations with her in the presence of witnesses. The Tosafot wrote a similar reasoning in Yevamot (45b, "Who") regarding immersion, see there. We have already mentioned this in section 26, paragraph 5, see there. There is further support for this reasoning from what our Sages said (ibid. 109b) regarding a minor who did not refuse (her husband) and then matured and got married, that she does not require a get (divorce document) from the second (husband) because the first one certainly had relations with her with the intention of kiddushin, knowing that the kiddushin of a minor orphan is worthless. Even those who disagree there argue that his intention was based on the original kiddushin, see there. However, in the case of a divorce, this does not apply. In that instance, there were no witnesses to the relations, but since she lived with him in the manner of a husband and wife, and he had relations with her, it is considered as if there were witnesses. Similarly, since our Sages said that if he had relations with her in the presence of witnesses, it is certainly for the sake of kiddushin, so too, if it is known to all that he married her, and they lived together in the manner of a husband and wife, it is not inferior to having witnesses. However, one could argue that in that case, it is clear to us that he had relations with her, as the simple reading of the language of the Gemara there implies. But the Rivash wrote at the end of section 193: "And the Ra'ah wrote that a minor who matured does not need witnesses of seclusion because, since she is his wife and lives with him, everyone knows that he secluded with her and had relations with her," end quote. However, the Rivash himself, at the end of section 6, brought this in the name of the Ra'ah and wrote that this is a minority opinion, as all the early authorities wrote that she needs witnesses of seclusion, end quote (and see Maggid Mishneh, chapter 11 of Laws of Divorce, law 6). It seems to me that in section 6, he wrote this only regarding his question there, where she was never his wife according to Jewish law, see there. Nevertheless, there are those who question this ruling (Beit Shmuel, section 1). Therefore, one should be stringent in matters of forbidden relationships.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ג. דבר פשוט הוא שחזקה זו שאין אדם עושה באשתו בעילת זנות אינו אלא כשאין עבירה בביאה זו ולכן אם היא נדה שעובר באיסור כרת או שהוא כהן ואסור לו להחזיר גרושתו או שבא עליה אחר שנשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה וכן אם יש לו עתה אשה אחרת ובמקום שאסור לישא שתי נשים לא אמרינן חזקה זו (מל"מ פ"י הי"ח ובאה"ט בשם כמה גדולים) ומ"מ י"א דאם רק קדושין תופסין בה יש לחוש לקדושין (שם בשם כנה"ג) ואף שלא נראה כן מ"מ יש לילך בזה לחומרא להצריכה גט ממנו ופשיטא שאם קבלה קדושין מאחר שצריכה ממנו גט וכלל גדול הוא באיסור א"א שא"א לברר הדין להדיא מהש"ס יש לילך לחומרא בכל צד (וקצת ראיה יש להי"א מהסוגיא ספ"ח דמוקמינן למתניתין כשלא ראוה שנבעלה ומשמע דבראוה שנבעלה גם ב"ש מודים והם סוברים שלא יגרש אא"כ מצא בה ע"ד כדאיתא בירושלמי ודו"ק):

3. It is a simple matter that this presumption, that a man does not engage in licentious intercourse with his wife, only applies when there is no sin involved in this intercourse. Therefore, if she is a menstruant (niddah), which involves the sin of kareth, or if he is a Kohen and it is forbidden for him to take back his divorced wife, or if she had relations with him after marrying another man and becoming widowed or divorced, or if he currently has another wife and it is a place where it is forbidden to marry two women, we do not apply this presumption (Mechaber, Chapter 10, Halacha 18 and Ba'er Hetev in the name of several great authorities). Nevertheless, some say that if the betrothal is valid, we must be concerned about the betrothal (ibid. in the name of Knesses HaGedolah), and even though this does not seem to be the case, one should be stringent in this matter and require a get from him. It is obvious that if she accepted betrothal from another man, she would need a get from him. The general principle in the prohibition of a married woman is that if it is impossible to clarify the law directly from the Talmud, one should always take the stringent approach. (There is some evidence for this opinion from the Sugya at the end of Chapter 8, where we establish the Mishnah when they did not see her engage in intercourse. It implies that if they saw her engage in intercourse, even Beit Shammai agrees, and they hold that he should not divorce her unless he found in her a matter of indecency, as stated in the Jerusalem Talmud. Examine this carefully.)

ד. וכל זה הוא כשידענו שבא עליה אבל אם לא ידענו שבא עליה רק נתייחדה עמו בפני עדים והשני עדים היו כאחד והוא והיא ראו את העדים בזה יש חילוק בין אירוסין לנשואין שאם נתגרשה מן הנשואין אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה ומסתמא בא עליה דגייסי בהדדי אבל אם היא מגורשת מן האירוסין דלא גייסי בהדדי לא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה אמנם אם אנו רואים דגייסי אהדדי שמכירין זא"ז ברמיזות וקריצות ויש להם התקרבות רב דינה כנשואה וחיישינן לקדושין:

4. And all this is when we know that he had relations with her. But if we do not know that he had relations with her, and she was only secluded with him in the presence of witnesses, and the two witnesses were together, and he and she saw the witnesses, in this there is a distinction between betrothal and marriage. If she is divorced from the marriage, we say that the witnesses to the seclusion are the same as the witnesses to the intercourse, and it is presumed that he had relations with her because they are familiar with each other. However, if she is divorced from the betrothal, where they are not familiar with each other, we do not say that the witnesses to the seclusion are the same as the witnesses to the intercourse. Nevertheless, if we see that they are familiar with each other, recognizing each other through gestures and winks, and they have great closeness, her status is like that of a married woman, and we are concerned about the sanctity of the marriage.

ה. ואף גם מן הנשואין אין אומרים שבא עליה בוודאי ולחושבם קדושי וודאי אלא הם קדושי ספק לעניין שצריכה ממנו גט אבל אם קידשה אחר צריכה גט גם מהשני וכ"כ הרמב"ם חוששין לה שמא נבעלה דמשמע חששא בעלמא וכ"כ הטור והש"ע ואף שמלשון רש"י ז"ל לא נראה כן שכתב כיון דראו שנתייחדו א"צ עדות של ביאה גדול מזה וודאי אנן סהדי כיון דגייסי אהדדי לא פירשו זמ"ז עכ"ל מ"מ העיקר לדינא כמ"ש ובפרט שזהו לחומרא:

5. And even from the marriage, we do not say that he definitely had relations with her to consider it a definite marriage, but rather it is a doubtful marriage in the sense that she needs a divorce (get) from him. However, if another man betrothed her, she would also need a get from the second one. And so wrote the Rambam, that we are concerned that perhaps they had relations, which implies it is merely a concern. And so wrote the Tur and the Shulchan Aruch. And even though from the language of Rashi of blessed memory it does not seem so, as he wrote that since they saw them seclude themselves, there is no need for testimony of relations, for it is certain, as we are witnesses that since they are familiar with each other, they did not separate from one another. Nevertheless, the main ruling is as we wrote, especially since this is a stringency.

ו. ודע שיש מהראשונים שכתבו דדווקא לכתחלה צריכה ממנו גט שני כשנתייחדה עמו אבל בדיעבד אם הלך למדה"י תנשא לכתחלה כדין גט ישן (הגמרא פ"ו) ואין כן דעת כל הפוסקים דוודאי הוי ספק קדושין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(רמ"א בד"מ) ואמת שזהו דרך הירושלמי שתלה פלוגתא זו בפלוגתא דגט ישן ע"ש ואין כן דרך הש"ס שלנו (והדבר פשוט דמחבר הירושלמי הוא ר' יוחנן ואיהו ס"ל בש"ס דילן ג"כ דבלא ראו שנבעלה א"צ גט שני והש"ס חולק עליו ואולי זהו טעם שיש פוסקין כר"י כמ"ש הר"ן משום דהירושלמי ס"ל כוותיה אבל לדינא אינו כן והרי לרש"י הוי וודאי קדושין כמ"ש):

6. And know that some of the early authorities wrote that it's only initially (lekhatchila) that she needs a second get from him if she secluded herself with him, but after the fact (b'dieved), if he went overseas, she can remarry lekhatchila as in the case of an old get (the Gemara, Chapter 6). However, this is not the opinion of all the poskim, for certainly it is considered a doubtful kiddushin (Rema in Darkei Moshe). And indeed, this is the approach of the Jerusalem Talmud, which links this dispute to the dispute regarding an old get, as mentioned there. However, this is not the approach of our Talmud. (And it is clear that the author of the Jerusalem Talmud is Rabbi Yochanan, and he also holds in our Talmud that without witnesses seeing intercourse, a second get is not required, and our Talmud disagrees with him. Perhaps this is the reason some rule according to Rabbi Yochanan, as the Ran writes, because the Jerusalem Talmud agrees with him. But according to the law, it is not so, for according to Rashi it is certainly considered kiddushin, as he wrote).

ז. יראה לי דאפילו להפוסקים שחוששים גם בביאת איסור שבעל לשם קדושין אם רק הקדושין תופסין כמ"ש בסעיף ג' מ"מ בנתייחדה עמו מודים דכשיש בעילת איסור לא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה וכן פסק הרדב"ז ז"ל דבביאה חיישינן וביחוד לא חיישינן כשיש איסור בביאתם ונ"ל שאין חולק בזה וכן אם שניהם אומרים שלא בא עליה נראה דאף כשאין איסור בביאתם אין חוששין לקדושין (ש"ג) ויש מגמגמים בזה (ב"ש סק"ד) וכן יש מגמגמים גם בנתייחדה בלבד אף כשיש בעילת איסור (א"מ סי' ל"ג) וצ"ע לדינא וע' בסעיף י':

7. It appears to me that even according to the authorities who are concerned about prohibited intercourse where the man had relations with the intention of marriage, if the marriage can take effect as stated in section 3, nevertheless, if he secluded himself with her, they agree that when there is prohibited intercourse, we do not say that the witnesses to the seclusion are also witnesses to the intercourse. This is also the ruling of the Radbaz, of blessed memory, that in the case of intercourse we are concerned, but in the case of seclusion we are not concerned when their intercourse is prohibited. It seems to me that there is no disagreement on this. Similarly, if both of them say that he did not have relations with her, it appears that even if their intercourse is not prohibited, we are not concerned about the marriage (Shulchan Aruch). There are some who dispute this (Beit Shmuel, section 4), and there are also some who dispute regarding seclusion alone, even when there is prohibited intercourse (Even HaEzer, section 33), and the ruling is unclear. See also section 10.

ח. כתב רבינו הרמ"א אבל אם נתייחד עם משודכת שלו אע"ג דגס בה לא חיישינן אא"כ בא עליה בפני עדים עכ"ל ומבואר להדיא דאם בא עליה בפני עדים חיישינן לקדושין ואע"ג דבפנויה בעלמא לא אמרינן חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כמו שיתבאר מ"מ במשודכתו שצריך ליקח אותה אמרינן שבעל לשם קדושין והסברא נותנת כן דאם בארוסתו שגירשה אמרינן חזקה זו כ"ש זו המיועדת לו להנשא ומקור דין זה מתשו' להרמב"ן (הובא בב"י) ויש מי שאומר דבתשו' זו משמע דאף אם וודאי בא עליה לא אמרינן חזקה זו והיא כפנויה בעלמא (ב"ש סק"ו) ואינו כן דאדרבה שם מבואר להדיא כמ"ש דז"ל שם משודך שהיה נכנס לבית חמיו וכו' אם לנה עמו ונתייחדו בלילה בפני עדים כיון דגייסי אהדדי ועכ"ז כל שלא ראוה שנבעלה אין חוששין לקדושין וכו' עכ"ל אבל ראוה שנבעלה חוששין וזה שבסוף התשו' כתב דאפילו בראוה שנבעלה אין חוששין אאשה דעלמא קאי ולא אמשודכתו ע"ש וכן עיקר לדינא מיהו אפשר דלא נחשבם לקדושין וודאין אלא לספק קדושין:

8. Rabbi Moshe Isserles writes: "But if one was secluded with his betrothed, even though they are familiar with each other, we are not concerned [about the validity of the marriage] unless it was witnessed that he had relations with her." It is explicitly explained that if it was witnessed that he had relations with her, we are concerned about the marriage. And even though regarding a single woman, in general, we do not say that a man does not make his relations promiscuous, as will be explained, nevertheless with his betrothed, whom he is supposed to marry, we say that he had relations for the sake of marriage. And logic supports this, for if we say this presumption regarding his betrothed whom he divorced, all the more so for this one who is designated to marry him. The source of this law is from the responsa of the Ramban (brought in the Beit Yosef). There are those who say that from this responsa it seems that even if it was certain that he had relations with her, we do not say this presumption, and she is like a regular single woman (Beit Shmuel, section 6). However, this is not so. On the contrary, it is clearly explained there as I wrote. The text there reads: "A betrothed man who would enter his father-in-law's house, etc., if he slept with her and they were secluded at night in front of witnesses, since they are familiar with each other, and nevertheless, as long as they did not see them having

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relations, we are not concerned about the marriage, etc." But if they saw them having relations, we are concerned. And what is written at the end of the responsa, that even if they saw them having relations, we are not concerned, refers to an ordinary woman and not to his betrothed. Refer there. And this is the main point of the law. However, it is possible that we do not consider it definite marriage but rather doubtful marriage.

ט. הדבר פשוט שחזקה זו לא אמרינן אלא כשהבעל ידע שנתגרשה כבר אבל אם הוא סבור שעדיין לא נתגרשה כמעשה שהיה באחד ששלח גט לאשתו ואח"כ ביטלו להגט ואח"כ נתייחד עמה ואח"כ נתברר שכבר הגיע הגט לידה קודם ביטולו אינה צריכה ממנו גט שני דוודאי בזה לא שייך לומר שבעל לשם קדושין שהרי היה סבור שהגט נתבטל ולא עלה ע"ד לקדשה מחדש אלא ע"ד קדושין הראשונים בעל ולכן אפילו וודאי בא עליה אין חוששין לקדושין:

9. It is clear that this presumption [of remarriage] is only stated when the husband knew that she had already been divorced. But if he thought that she had not yet been divorced, as in the case where a man sent a get (divorce document) to his wife and afterwards canceled the get, and then had seclusion with her, and later it was clarified that the get had already reached her hands before it was canceled—she does not need a second get from him. Certainly, in this case, it cannot be said that he had marital relations with her for the sake of a new marriage, because he believed that the get was canceled and did not intend to remarry her, but rather had relations based on the original marriage. Therefore, even if it is certain that he had relations with her, we are not concerned about [the possibility of] a new marriage.

י. מעשה באחד שגירש אשתו ונתייחד עמה אח"כ בפני עדים ועדיין לא גירשה פעם שנית ולקחה אחר וקידשה לשם פילגש ושהתה עמו איזה זמן לשם פילגש ופסק הרא"ש ז"ל שאסורה לשניהם וצריכה גט משניהם שהשני וודאי בא עליה ונאסרה עליו כיון שהיא ספק א"א מפני היחוד של ראשון וצריכה גט גם מהשני שהרי אינה נחשבת ע"פ היחוד כוודאי א"א אלא כספק א"א כמ"ש ודע שמפסק זה ראיה להיש מגמגמים שכתבנו בסעיף ז' שאף אם אומרים שלא בא עליה אין נאמנים דמסתמא במעשה דהרא"ש חקרו אותם ואמרו שלא בא עליה דכן נראה ממרוצת הדברים ועכ"ז לא השגיחו בדבריהם:

10. There was an incident involving a man who divorced his wife and later secluded himself with her in the presence of witnesses. He did not divorce her a second time, and she then took another man and he betrothed her as a concubine. She stayed with him for some time as a concubine. The Rosh, of blessed memory, ruled that she is forbidden to both men and requires a get (bill of divorce) from both. This is because the second man certainly had relations with her, and she is forbidden to him since she is possibly still married to the first man due to their seclusion. She also requires a get from the second man since, according to the seclusion, she is not considered definitely married but only possibly married, as we have written. Know that from this ruling there is proof for those who are uncertain, as we have written in Section 7, that even if they say there was no intercourse, they are not believed. It is presumed that in the case of the Rosh, they investigated and said there was no intercourse, as this seems from the flow of the text, and nevertheless, they did not pay attention to their words.

יא. כתב הרמב"ם בפ"י דין י"ט הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו' ואין ראוי לסמוך עליהם שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי אשתו היא ובאשתו היא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או יפרש שעל תנאי הוא בועל אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש כי הוא לשם קדושין וכו' עכ"ל וכ"כ הרא"ש ס"פ הזורק וז"ל אבל אם ראו עדים שבעל אשה דעלמא אין חוששין לקדושין דהא אמר ר"א פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ולא אמרינן שבעל לשם קדושין ולא מפליג בין בעל לפני עדים ובין בעל שלא בפני עדים וכן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו ולא חיישינן שמא בעל לשם קדושין והוי אשת אביו וכ"כ הרמב"ם ז"ל עכ"ל וכ"כ הרשב"א והר"ן ז"ל שם וכ"כ הטור והש"ע ורק במרדכי (פ"ג דקדושין) חשש לזה ע"ש:

11. Maimonides wrote in Chapter 10, Law 19: "Some of the Geonim ruled that any woman who has relations in the presence of witnesses requires a get (divorce document) due to the presumption that a person does not engage in licentious relations, etc. However, it is not appropriate to rely on them, for the Sages only stated this presumption regarding a man's wife whom he divorced, or when he betrothed on condition and then engaged in relations without specifying, since she is his wife. In the case of his wife, we presume he does not engage in licentious relations unless he specifies that it is a licentious act or clarifies that he is engaging in relations conditionally. But with other women, any promiscuous woman is presumed to engage in relations for the sake of licentiousness unless it is specified that it is for the sake of marriage, etc." So wrote the Rosh at the end of Chapter "Hazorek," stating: "But if witnesses saw a man engaging in relations with a random woman, we do not suspect it is for the sake of marriage, for Rabbi Eliezer said that a single man who has relations with a single woman makes her a harlot, and we do not say he engaged in relations for

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the sake of marriage, nor do we distinguish whether he engaged in relations in the presence of witnesses or not in the presence of witnesses. Similarly, a man may marry his father's violated or seduced woman, and we do not suspect that perhaps his father engaged in relations for the sake of marriage and she is his father's wife." So wrote Maimonides, and so wrote the Rashba and the Ran there, and so wrote the Tur and the Shulchan Aruch. Only the Mordechai (Chapter 3 of Kiddushin) was concerned about this. See there.

יב. ולכן תמיהני על רבינו הרמ"א בסי' ל"ג שכתב י"א דפנוי הבא על הפנויה לפני עדים חוששין שמא כיון לשם קדושין וכו' ויש מקילין וכו' עכ"ל שחשש לדעה יחידאה נגד כל רבותינו אלה ובתוספתא ריש קדושין שנינו ג"כ כל ביאה שהיא לשם קדושין מקודשת ושאינה לשם קדושין אינה מקודשת עד כאן לשונו ופשיטא שאין כוונת התוספתא שפירש שהיא לשם זנות דמאי קמ"ל אלא וודאי בסתמא וכדברי רבותינו אלה וז"ל התה"ד ס"ס ר"ט ונראה דבסברא כל דהו דחינן להך חזקה וכו' דיפה כתב הרמב"ם שהדבר רחוק מן הדעת על איש ואשה שנתפתתו ליצרם שיבעול לשם קדושין ועתה בדורותינו אינו מצוי כלל עכ"ל ושם מבואר אף שהבטיחה לישאנה ע"ש ויותר מזה כתב הריב"ש בסי' ו' על איש ואשה שבעת הגזירות היו אנוסים ונשאו זא"ז בחוקות הכותים ואח"כ יצאו מהגזירות שאע"פ שמתייחדים ביחד בכל יום לעיני הכל כהנהגת איש ואשה מ"מ אין לחוש לקדושין והביאו רבינו הב"י בסעיף ו' וביאר הטעם שכיון שנשאו בחקותיהם ה"ז כאלו פירשו שאין דעתם לשם קדושין והתירה לאחר אע"פ שהיה לה ולד ממנו ע"ש:

12. Therefore, I am astonished by our Master, the Rema, in Siman 33, who wrote: "There are those who say that if an unmarried man engages in relations with an unmarried woman in the presence of witnesses, we suspect that he intended this for the purpose of marriage, etc., and there are those who are lenient, etc." His words imply that he took into account a singular opinion against all of our Sages. And in the Tosefta at the beginning of Kiddushin, we also learned: "Any intercourse that is for the purpose of marriage establishes marriage, and if it is not for the purpose of marriage, it does not establish marriage." This is the end of its language, and it is obvious that the Tosefta does not mean intercourse for the purpose of promiscuity, for what would it be teaching us? But certainly, it refers to a general case, aligning with the words of our Sages. And the Terumat HaDeshen wrote at the end of Siman 209: "It seems that, with any logical argument, we reject this assumption, etc., for the Rambam wrote correctly that it is far-fetched to think that a man and woman, succumbing to their desires, would engage in intercourse for the purpose of marriage." And nowadays, in our generations, this is not common at all. And there, it is explained further that even if he promised to marry her, see there. And even more so, the Rivash wrote in Siman 6 about a man and woman who, during the persecutions, were coerced and married each other according to the customs of the Gentiles, and afterward, the persecutions ceased. Although they continue to live together every day in the manner of husband and wife, we still do not suspect marriage. And our Master, the Beit Yosef, brought this in Siman 6 and explained that the reason is that since they married according to Gentile customs, it is as if they explicitly stated that their intention was not for marriage, and she is permitted to another man, even though she had a child from him, see there.

יג. ועוד תמיהני למה לא הגיה בכאן סעיף ה' על דברי המחבר לעיין בסי' ל"ג שיש חולקים בזה כדרכו בכל המקומות ועוד למה קבע דין זה בהל' קדושין ולא בסי' זה שהוא עיקר מדינים אלו ולכן אפשר לומר דבסתם זנות מודה גם הוא דלית מאן דחש לה ושם מיירי כשהיה דברי שידוכין ביניהם אף שעדיין לא נשתדכו מ"מ בכה"ג אפשר שיש לחוש לדעת המחמירים כשבא עליה בעדים אף שמסידור דבריו שם לא משמע כן ודע שהסכימו גדולי עולם שאף במקום שמדינא יש לחשוש לקדושין כמו שנתבאר אם הוא פרוץ בעריות ובזנות אין אומרים עליו חזקה זו אבל אם אינו פרוץ בזנות אפילו נתייחדה עמו בדרך חוששין לקדושין ויראה לי דלכן שנה לנו התנא ולנה עמו בפונדקי (ע' כתובות ס"ה. ובא"ח סי' ר"מ סעיף י"ג ודו"ק):

13. Additionally, I am puzzled why the author did not correct here in Section 5 to refer to Section 33 where there are those who disagree, as is his usual practice in all places. Furthermore, why did he establish this law in the laws of Kiddushin and not in this section, which is the primary source of these laws? Therefore, it is possible to say that in the case of general promiscuity, even he agrees that there is no one who considers it significant. And there, it refers to a situation where there were words of betrothal between them, even though they were not yet betrothed. Nevertheless, in such a case, it is possible that there is a reason to be concerned according to those who are stringent when there are witnesses, even though from the arrangement of his words there, it does not seem so. Know that the great scholars of the world have agreed that even in a place where, according to the law, there is a reason to be concerned about betrothal, as explained, if he is known to be promiscuous and licentious, this presumption does not apply to him. But if he is not known to be promiscuous, even if he secluded himself with her on the road, there is concern for betrothal. And it seems to me that therefore the Tanna taught us "and she stayed with him at the inn" (see Ketubot 65 and Orach Chaim, Section 240, Paragraph 13, and examine this carefully).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יד. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ט דין כ"ה נתייחד עמה אחר שצוה לכתוב ולחתום וליתן לה הרי אלו לא יכתבו וק"ו הדברים אם הגט שניתן לה לידה כשנתייחד עמה נפסל הגט שמא בעל ק"ו לזה שלא נכתב ואם כתבו ונתנו לה אחר שנתייחד עמה אינו גט עכ"ל ואין כוונתו להשוות הטעמים דבגט שניתן לידה הוה הספק שמא בעל לשם קדושין כמו שנתבאר ובכאן לא שייך זה אלא דה"ק ומה במקום שכבר נגמר הגט חיישינן ביחוד לקדושין וממילא שע"י זה נפסל הגט כלומר שמעשה הגט לא נתקיים מפני החשש שמא נתקדשה כ"ש כשעדיין לא נכתב שאינו צריך לקדשה אלא לבטל אמירתו פשיטא שביטל האמירה ואינו גט:

14. Maimonides, of blessed memory, wrote in chapter 9, law 25: "If he secluded himself with her after ordering the writing, signing, and giving of the get, they should not write it. All the more so, if the get was given into her hand after he secluded himself with her, the get is invalid, lest he have had relations with her. All the more so, if it was not written. And if they wrote and gave it to her after he secluded himself with her, it is not a get." These are his exact words. His intention is not to equate the reasons. In the case where the get was given into her hand, the doubt is whether he had relations for the sake of betrothal, as explained. Here, this reasoning does not apply; rather, he is saying that in a place where the get has already been completed, we are concerned that seclusion might be for the sake of betrothal. Consequently, the get is invalid, meaning that the act of the get is not fulfilled because of the concern that she might have been betrothed. All the more so, when it has not yet been written, he does not need to betroth her, only to nullify his statement. It is obvious that the statement is nullified, and it is not a get.

טו. ותמהו עליו חכמי הדורות הרמב"ן והרשב"א והר"ן (ספ"ח) והמ"מ דמנליה לומר שהגט בטל לגמרי והרי ביחוד אינו אלא ספק וה"נ יש חששא דשמא פייס וביטל את הגט והוה גירושי ספק אבל לומר שבוודאי ביטל אין שום טעם בזה ולכן פסקו דאם נתייחד עמה ואח"כ כתבו ונתנו לה ה"ז ספק מגורשת וכן פסק רבינו הב"י בסעיף ז' ולא הביא דעתו כלל ע"ש ובודאי שכן עיקר לדינא אמנם לזה א"צ יחוד דכבר נתבאר בסי' קמ"ד דכל שנתראה עמה בין כתיבה לנתינה חיישינן לשמא פייס וביטל את הגט אם לא כשאומר נאמנת עלי לומר שלא באתי וזה אין לומר דבנתייחדה לא מהני אמירתה דלהדיא מוכח בש"ס (ע"ו:) דגם בנתייחדה מהני אמירתה אלא שיש בזה חשש גט ישן ע"ש (שאומר ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה ומוקי באומר נאמנת וכו' מבואר להדיא דבנתייחד יש חשש גט ישן בלבד) אך דהאמת כן הוא וזה הוא שחולקים עליו דגם בכאן אין בזה וודאי ביטול גט אלא ספק ביטול ובכה"ג באמת א"צ ליחוד (ומהב"ש סק"ז משמע דבכאן לא מהני נאמנות וצע"ג דמהש"ס משמע להדיא דמהני כמ"ש) ודעת הרמב"ם נראה דס"ל כיון דהש"ס חשש גם בלא יחוד לביטול גט כשלא נתן לה נאמנות א"כ כשנתייחד עמה אין ספק שבוודאי ביטל וכ"ש בכה"ג כשעדיין לא נכתב י"ל דאתי מעשה ומבטל דיבור וכן נראה מדבריו דס"ל דביחוד בלבד נתבטלה אמירתו והק"ו שהביא אינו אלא לראיה שכל איש מהדר אחר אשתו לקחתה אף אחר שנתגרשה וכ"ש כשעדיין לא נתגרשה ולא עשה עדיין שום מעשה אלא אמירה בעלמא שמהדר אחריה וביחודו נתבטלה אמירתו ולדינא קיי"ל כהחולקים עליו:

15. The sages of the generations, the Ramban, the Rashba, the Ran (end of chapter 8), and the Maggid Mishneh were perplexed by him. From where did he derive the notion that the get (divorce document) is entirely nullified? After all, in the case of seclusion, it is only a doubt, and here too, there is a concern that perhaps he appeased her and nullified the get, making it a doubtful divorce. However, to say that it is certainly nullified has no basis. Therefore, they ruled that if he secluded himself with her and afterward wrote and gave her the get, she is doubtfully divorced. This is also the ruling of our master, the Beit Yosef, in section 7, who did not mention his opinion at all. Indeed, this is the primary ruling in law. However, for this, seclusion is not required, for it has already been clarified in section 144 that if he met with her between the writing and the giving, we are concerned that perhaps he appeased and nullified the get unless he says, "She is trusted to say that I did not come to her." And this cannot be said, for in the case of seclusion, her statement does not help, as it is explicitly proven in the Talmud (76b) that even in the case of seclusion, her statement is valid. Rather, there is a concern of an old get, as mentioned there (that it is stated regarding an old get that we are not concerned since he did not seclude with her, and it is established with "she is trusted" etc., clearly proving that in the case of seclusion, there is only a concern for an old get). However, the truth is that this is the case, and this is what they dispute with him, that even here, it is not a definite nullification of the get but a doubtful nullification. In such a case, seclusion is not required (and from the commentary of Beit Shmuel, section 7, it implies that in this case, her trustworthiness does not help, and this is perplexing, for from the Talmud, it clearly implies that it does help, as I have written). The opinion of Maimonides appears to be that since the Talmud is concerned about the nullification of the get even without seclusion if she was not given trustworthiness, then certainly if he secluded with her, there is no doubt that he nullified it. And all the more so in such a case when it was not yet written, it can be said that an action nullifies a statement. And it seems from his words that he holds that with seclusion alone, his statement is nullified. And the a fortiori argument he brought is only proof that every man seeks after his wife to take her back even after

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is divorced, and all the more so when she is not yet divorced and no action has been taken, only a mere statement that he seeks after her, and with his seclusion, his statement is nullified. And the law is established according to those who dispute him.

סימן קנ

א. **איזה הפרש יש בגט בין פסול דאורייתא לדרבנן. ובו י"ב סעיפים:**
דע שהרמב"ם ז"ל כללא כייל בפ"י שכל מקום שכתב בחבורו הגט בטל או אינו גט הוא פסול מן התורה וכל מקום שכתב הגט פסול הוא רק מדרבנן ע"ש ואין כלל זה בש"ס ופוסקים אחרים בוודאי כשאמרו הגט בטל או אינו גט או אינה מגורשת הוא פסול מן התורה אבל גם במקום שאמרו פסול יכול להיות ג"כ מן התורה (הה"מ) ויש שלשון פסול הוא מדרבנן ויש פסול דרק לכתחלה לא תנשא והדבר מובן לפי עניינו (שם):

1. **What is the difference in a get between a Biblical and Rabbinic invalidation? This consists of 12 sections:** Know that the Rambam of blessed memory provided a general rule in Chapter 10: Whenever he wrote in his work that the get is void or it is not a get, it is invalid according to the Torah. And whenever he wrote that the get is invalid, it is only Rabbinically invalid. Refer there. This rule is not found in the Talmud and other decisors. Certainly, when they said the get is void or it is not a get or she is not divorced, it is invalid according to the Torah. However, even in a place where they said it is invalid, it can also be according to the Torah (according to the Maggid Mishneh). There are cases where the term invalid means Rabbinic, and there are cases where it means that it is only invalid initially but she should not remarry, and the matter is understood according to its context (ibid.).

ב. כל מקום שהגט פסול מן התורה עדיין היא א"א גמורה ואם נשאת לאחר תצא והולד ממנו ממזר ואם היה בעלה כהן לא נאסרה עליו משום גרושה לבד בהמגרש את אשתו ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם שאע"פ שאין זה גט הרי זו פסולה לכהונה מדרבנן שנאמר ואשה גרושה מאישה לא יקחו ואמרו חז"ל (יבמות צ"ד.) שאפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה וזהו ריח הגט שפוסל מדבריהם כ"כ הרמב"ם שם ולדעתו היא אסמכתא בעלמא אבל באמת מש"ס גיטין (פ"ב:) משמע להדיא דמן התורה היא פסולה לכהונה (הה"מ) ויש ליישב שיטת הש"ס גם להרמב"ם (ע"ש בפירש"י וי"ל דדייק מדרבנן למן התורה ודו"ק) וגם בירושלמי (רפ"ט) משמע דמן התורה שיהא ריח הגט צריך עכ"פ להתירה לאיש אחד ע"ש (ומה שהקשה הלח"מ מיבמות שם ג"כ י"ל בפשיטות דגם דרשת ר"א בן מתיא הוי אסמכתא דלמה לן קרא לזה פשיטא ע"ש ודו"ק):

2. Any case where a get (divorce document) is invalid according to Torah law, she remains fully married, and if she marries another man, she must separate from him and the offspring from this union is considered a mamzer (illegitimate). If her original husband was a kohen, she is not prohibited to him because of being a divorcee, except in the case where a man divorces his wife and says to her, "You are hereby divorced from me but not permitted to any other man." Even though this is not a valid get, she is disqualified from marrying into the priesthood (kehuna) by rabbinic decree. This is based on the verse that states, "A divorced woman from her husband shall not be taken" (Leviticus 21:7), and the sages said (Yevamot 94a) that even if she is only divorced from her husband, she is disqualified from the priesthood. This is known as the "scent of a get" which disqualifies her by rabbinic decree. The Rambam wrote similarly, and according to his opinion, it is merely an asmachta (a rabbinic support based on a biblical text). However, from the Talmud in Gittin (8b), it clearly implies that from the Torah she is disqualified from the priesthood. It is possible to reconcile the Talmudic view with the Rambam's by interpreting the Talmudic text as indicating rabbinic law rather than Torah law. Additionally, the Jerusalem Talmud (beginning of chapter 9) implies that from the Torah, the "scent of a get" requires her to be permitted to at least one man. The Kesef Mishneh's difficulty from Yevamot can also be resolved easily, as R. Eliezer ben Mattia's interpretation is an asmachta, for why would we need a verse for something that is obvious?

ג. וי"א דגם באומר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני אינה נפסלת מכהונה מן התורה להרמב"ם (ב"ש סק"ה) ואין נראה כן מהש"ס שם שאומר דלכן צריך ליטלו ממנה ולהחזיר לה ולומר הרי את מותרת לכל אדם משום דגם נתינה ראשונה הועילה לפסול לכהונה ע"ש ואי ס"ד דמן התורה לא הועילה כלום לא היה צריך ליטול ממנה דדוחק לומר דמפני שמדרבנן הועילה דמדרבנן אין זה רק גזירה ולא שיהא ממש בעצמות הגט (וכ"כ בשם הש"ג דבזה פשיטא דפסולה לכהונה מה"ת ובירושלמי נראה שיש פלוגתא בזה ע"ש פ"ט סוף ה"א וצ"ל דלשון חשו ר"ל דחשו שמן התורה פסול ודו"ק):

3. And there are those who say that even if he says, "You are permitted to everyone except for so-and-so," she is not disqualified from marrying a Kohen according to Torah law, according to Maimonides (Beit Shmuel, subsection 5). However, this does not seem to align with the Talmud there, which states that he must take the get from her and give it back to her and say, "You are permitted to everyone," because the initial

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

giving was effective in disqualifying her from marrying a Kohen. And if you were to think that according to Torah law, it was not effective at all, there would be no need to take it from her, as it is forced to say that it was effective Rabbinically. According to Rabbinic law, it is only a decree and does not have intrinsic validity in the essence of the get (and similarly, it is written in the name of the Shita Mekubetzet that in this case, it is clear that she is disqualified from marrying a Kohen according to Torah law. And in the Jerusalem Talmud, it seems there is a dispute about this, see there, Chapter 9, end of Halacha 1. And it must be said that the phrase "they were concerned" means that they were concerned that according to Torah law, it is invalid. Consider this well).

ד. ובזה שכתב הרמב"ם דזולת זה כל פסולי תורה אינה נפסלת מן הכהונה כתב הראב"ד דלאו כללא הוא דכל מקום שאין פסלות הגט מוכח להדיא פסולה לכהונה שלא יאמרו גרושה מותרת לכהן ע"ש ולא ידעתי איזה פסול יש מן התורה שלא יהא מוכח להדיא ואין לומר כגון בנתנו על תנאי ולא נתקיים התנאי דאין הדבר גלוי לכל והרי בזה שנינו להדיא דכשירה לכהונה (פ"א.) וגם אין לומר שכוונתו על תנאי שהתנה על כל ימי חייה דוודאי דכשירה לכהונה דאין לך מוכח גדול מזה וכמ"ש בסי' קמ"ו ואפשר לומר דכוונתו כשלא היה ע"מ רק ע"ח ולהפוסקים דס"ל דבלא ע"מ לאו כלום היא ולדידן בלא"ה א"א לומר כן דהרי היא ספק מגורשת דלהרי"ף והרמב"ם הגט כשר כמ"ש בסי' קל"ג וצ"ע:

4. And with this that the Rambam wrote that aside from this, all Torah disqualifications do not disqualify her from the priesthood, the Ra'avad wrote that this is not a rule, for in any case where the invalidity of the divorce document is not explicitly evident, she is disqualified from the priesthood, lest people say that a divorced woman is permitted to a priest. See there. I do not know of any Torah disqualification that is not explicitly evident. And it cannot be said, for instance, in a case where it was given conditionally and the condition was not fulfilled, since this matter is not evident to all. And behold, we have explicitly taught that she is fit for the priesthood (Gittin 81a). Nor can it be said that his intention was in a case where the condition was placed upon her for all her life, for surely she is fit for the priesthood, as there is no greater proof than this, as written in Siman 146. And it is possible to say that his intention was in a case where it was not conditional but contingent, according to those who rule that without a condition, it is nothing. And for us, in any case, it cannot be said thus, for she is doubtfully divorced, since according to the Rif and the Rambam the divorce is valid, as written in Siman 133. This requires further investigation.

ה. כשנשאת לאחר בגט הפסול מן התורה צריכה גט גם מבעל השני מדרבנן כדי שלא יאמרו א"א יוצאה בלא גט וצריכה גט מן הראשון להתירה לעלמא ונאסרה על שניהם לעולם אע"פ שנשאת בשוגג כגון שלא ידעה שהגט בטל מ"מ כדי שלא יאמרו שזה החזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר (רמב"ם) ולהשני אסורה דקנסום רבנן מפני שעשו איסור גדול (מל"מ) ואם אחד משניהם עבר והכניסה מוציאין אותה ממנו וכופין שיגרשה וכל הי"ג דרכים ששנינו במשנה דפ' הזורק (גיטין פ'.) ובארנום בפרטיות בסי' י"ז סעיף רנ"ז נוהג בם ורק לעניין ירושה י"א שבעלה הראשון יורשה שהרי הוא לא עשה איסור וכמ"ש בסי' י"ז ע"ש אבל אם רק נתקדשה לאחר ולא נכנסה עמו עדיין לחופה מותרת לבעלה הראשון וא"צ גט מהשני כיון שעדיין לא היתה איסור ביניהם וי"א דגם בנתקדשה צריכה גט מהשני ואסורה לשניהם (ראב"ד שם) ונ"ל שטעמו דלא דמי לאמרו לה מת בעלה ונתקדשה שמותרת להראשון דבשם הכל רואין שהעידו שקר אבל בגט לאו כ"ע ידעי שהגט בטל ויאמרו שהחזיר גרושתו אחר שנתקדשה לאחר ולהרמב"ם י"ל דבקדושין ליכא גזירה שיותר יתלו לומר שהיה תנאי בקדושי שני ולא נתקיים אבל בנשואין ליכא תנאי ובאמת דלכן י"א דהטעם דאסורה להראשון אינו משום גזירה אלא משום קנס כמו להשני ולכן בקדושין דליכא איסורא לא קנסום רבנן (עמל"מ שם ודו"ק):

5. When she marries another man with a get that is invalid according to Torah law, she requires a get from the second husband by rabbinic decree so that people do not say that a married woman can leave without a get. She also needs a get from the first husband to permit her to marry anyone else, and she is prohibited to both men forever, even if she married in error, such as not knowing that the get was invalid. This is to prevent people from saying that he took back his divorced wife after she married another (Rambam). She is prohibited to the second man as well because the Rabbis penalized her since they committed a great sin (Meiri). If either of them transgressed and married her, they must divorce her, and we compel them to do so. All the thirteen methods listed in the Mishnah in the chapter "HaZorek" (Gittin 79a) and explained in detail in Siman 17, Sif 257 apply to them. However, regarding inheritance, some say that her first husband inherits her because he did not commit a sin, as written in Siman 17. But if she only became betrothed to another man and did not yet enter the chuppah with him, she is permitted to her first husband and does not need a get from the second because no sin occurred between them. Some say that even if she only became betrothed, she requires a get from the second and is prohibited to both (Raavad there). It seems to me that the reason is that it is not similar to the case where they told her that her husband died and she became betrothed, where she is permitted to the first because everyone sees that the testimony was false. But with a get, not everyone

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

knows that the get is invalid, and they will say that he took back his divorced wife after she became betrothed to another. According to Rambam, it can be said that with betrothal, there is no decree because it could be said that there was a condition in the second betrothal that was not fulfilled. But with marriage, there is no condition. Therefore, some say that the reason she is prohibited to the first is not because of a decree but because of a penalty, similar to the second. Therefore, with betrothal, where there is no sin, the Rabbis did not penalize her (Meiri there, and scrutinize carefully).

ו. כשנאסרת על שניהם וצריכה גט משניהם אין שום חילוק בין שקבלה גט משניהם או שלא קבלה מאחד מהם כגון שאחד מהם מת ולטעמו של הרמב"ם כשהשני מת היה אפשר להתירה להראשון דבשלמא כשקבלה גט מהשני שייך לומר שיאמרו שהראשון החזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר מפני שראו שקבלה גט אבל כשלא קבלה גט מהשני לא יאמרו דאינו כן דלא פלוג רבנן ועוד דעדיין יאמרו שנשאת לאחר ומת והחזירה הראשון (שם):

6. When she is forbidden to both of them and needs a get (divorce document) from both of them, there is no difference whether she received a get from both of them or did not receive from one of them, such as if one of them died. According to Rambam's reasoning, when the second one dies, it would be possible to permit her to the first one. It makes sense that when she received a get from the second one, people might say that the first one took back his divorced wife after she had been married to another because they saw that she received a get. But when she did not receive a get from the second one, they would not say this, as it is not so. The Sages did not differentiate, and furthermore, people would still say that she married another man who died, and then the first one took her back (there).

ז. וכל מקום שהגט פסול רק מדרבנן נפסלה בו מן הכהונה מן התורה ולא תנשא לכתחלה ואם נשאת לא תצא והולד כשר וכותבין לה גט אחר כשר והיא יושבת תחת בעלה ואם א"א לכתוב אחר והיה הבעל ותיק וגירש מעצמו ה"ז משובח אם אין לה בנים אבל אם יש לה בנים לא יוציא שמא יוציאו לעז על הגט (רמב"ם) ואין לשאול דא"כ לא ניתן לה גט אחר כשיש לה בנים מפני לעז די"ל דבנתינת גט בלבד לא יהיה לעז על הבנים שיאמרו דלרווחא דמילתא נתנו גט (ב"ש סק"ב) וראיה שהרי יושבת תחתיו משא"כ כשיוציאנה שפיר יהיה לעז:

7. And in any case where the get (divorce document) is invalid only by rabbinic decree, she is disqualified from marrying a kohen by Torah law. She should not marry initially, but if she does marry, she need not divorce, and the child is legitimate. They should write her another valid get, and she may remain with her husband. If it is impossible to write another get and the husband was a pious man and divorced her of his own accord, this is praiseworthy if she does not have children. However, if she has children, he should not divorce her lest it casts aspersions on the get (Rambam). There is no need to question that if so, one should not give another get when she has children due to such aspersions, since it can be said that by giving a get alone, there will be no aspersions on the children, as people will say the get was given to remove any doubts (Beit Shmuel, subsection 2). And proof of this is that she remains with her husband, unlike the case where he divorces her, which would certainly cast aspersions.

ח. מלשון הרמב"ם והטור והש"ע מתבאר דבכל פסולי דרבנן אם נשאת לא תצא אבל י"א דבפסול מוקדם אף שהוא דרבנן אם נשאת תצא כשאין לה בנים (ב"ש בשם הר"ן) וכבר נתבאר זה בסי' קכ"ז ע"ש ודבר פשוט הוא דבפסולי דרבנן כשנשאת או נתקדשה לאחר ומת או גירש שמדין תורה אסורה להראשון שכיון שהגט היה כשר מן התורה הרי תפסו בה קדושי שני ואסורה לראשון כדין גרושה לאחר שנתקדשה לאחר:

8. From the language of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch, it is understood that in all rabbinic disqualifications, if she marries, she does not have to leave him. However, there are those who say that in the case of a prior disqualification, even if it is rabbinic, if she marries she must leave him if she has no children (Beit Shmuel in the name of the Ran). This has already been explained in Siman 127, see there. It is also clear that in rabbinic disqualifications, if she marries or is betrothed to another and he dies or divorces her, from the perspective of Torah law, she is forbidden to the first one. Since the get (divorce document) was valid according to Torah law, the second one's betrothal is valid, and she is forbidden to the first one as a divorced woman who was betrothed to another.

ט. ודבר שאנו מחמירין בגיטין אפילו שחז"ל החמירו בזה ולא מעיקר הדין אלא מפני החומרא כמו גט ישן או במחובר בכתיבת טופס שגזרינן אטו תורף (הגר"א) וכיוצא בזה כיון שהגט כשר בלא"ה אלא שמחמירין לכותבו לכתחלה אם לא נכתב הגט כשר דלא גרע מגט ישן דקיי"ל אם נתגרשה בו תנשא לכתחלה ויש שרוצה לומר דבכל פסולי דרבנן בשעת הדחק מכשרינן להו בדיעבד וכשנתגרשה בו תנשא לכתחלה (מרדכי רפ"ז בשם הר"א) ולא משמע כן מכל הפוסקים ואם הפסול הוא מעיקר הדין כמוקדם וכיוצא בזה לא תנשא לכתחלה ורק אם נשאת לא תצא ובמוקדם עצמו יש כמה חלוקי דינים כמ"ש בסי' קכ"ז ויש במוקדם שהוא חמור מכל פסולי דרבנן ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

9. And the matter in which we are stringent regarding gittin (divorce documents) even though the Sages were stringent on this not from the essence of the law but because of the stringency, like an old get (divorce document) or something attached in the writing of the form which we decree due to the essential parts (of the document) (according to the Gra) and similar cases, since the get is kosher (valid) regardless, but we are stringent to write it initially. If the get was not written, it is kosher, as it is not worse than an old get, concerning which we hold that if she was divorced with it, she may remarry initially. There are those who want to say that in all rabbinic invalidations, in a pressing situation, we validate them after the fact, and if she was divorced with it, she may remarry initially (Mordechai, end of Chapter 7 in the name of Rabeinu Eliezer). However, this is not implied by all the decisors. If the invalidation is from the essence of the law, like an antedated get or similar cases, she should not remarry initially, but if she did, she does not need to leave the marriage. Regarding an antedated get itself, there are several distinctions, as written in Siman 127, and there are antedated gets which are more severe than all rabbinic invalidations. See there.

י. ודבר פשוט הוא דדבר חומרא שאינו מדינא דגמ' אלא מחומרת הפוסקים אם נתגרשה תנשא לכתחלה ואפילו לא נתגרשה אלא שקשה להשיג גט אחר מגרשין בו לכתחלה:

10. And it is a simple matter that a stringency which is not from the law of the Talmud but from the stringency of the later authorities, if she was divorced, she may remarry initially. And even if she was not divorced, but it is difficult to obtain another get (divorce document), one may use it initially.

יא. וכל שהיא ספק מגורשת והספק הוא מן התורה לא תנשא ואם נשאת תצא והולד מן השני ספק ממזר וכל החומרות שיש בוודאי פסול תורה יש גם בספק ועוד יש שספיקו חמור מוודאו כשנתקדשה לאחר דבספק צריכה גט מהשני ואסורה להראשון דשמא תפסו בה קדושי שני:

11. And any woman who has a doubtful divorce, and the doubt is of a biblical nature, she should not remarry. If she does remarry, she must leave, and the child from the second husband is a doubtful mamzer (illegitimate child). All the stringencies that apply to a definite Torah prohibition also apply in cases of doubt. Moreover, sometimes the doubt is more stringent than the certainty, as when she gets betrothed to another man while in doubt, she requires a divorce from the second man and is prohibited to the first, because perhaps the second betrothal was valid.

יב. מי שגירש את אשתו בגט שהוא פסול מדרבנן או אפילו בגט שנפסל בספק תורה כשעדיין לא נתקדשה לאחר והראשון רוצה להחזירה צריך לקדשה מחדש אפילו בספק פסול תורה דשמא הגט כשר והיא פנויה אבל אין לברך שבע ברכות דספק ברכות להקל ויש איסור בספק ברכה ואפילו בגט כשר מן התורה ופסולו דרבנן א"צ ז' ברכות כיון שאינה פנויה לגמרי (הה"מ) ועוד דברכות הם דרבנן וכל שהגט פסול מדרבנן לא הטילו עליו חכמים את חיוב הברכות אבל בספק פסול דרבנן יראה לי שיש לברך ז' ברכות וכן א"צ כתובה אחרת אפילו בפסול דרבנן ומתנאי כתובה נלמדנה שכתוב בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי והרי אינה יכולה להנשא לאחר לכתחלה ולכן א"צ לכתוב לה כתובה אחרת ועומדת על כתובתה הראשונה וכ"ש בספק תורה ובספק פסול מדרבנן נ"ל שצריך לכתוב לה כתובה אחרת וצ"ע והדבר פשוט שאם הגט כשר ורק מפני חומרת הפוסקים נפסל שצריכה ז' ברכות וכתובה אחרת:

12. If a man divorces his wife with a get (divorce document) that is invalid rabbinically, or even with a get that is possibly invalid according to Torah law, and she has not yet remarried, and the first husband wishes to take her back, he must betroth her anew even if the get is possibly invalid according to Torah law, because perhaps the get is valid and she is considered single. However, one should not recite the seven blessings (Sheva Brachot) because in cases of doubt regarding blessings, we are lenient, and there is a prohibition against reciting a blessing in doubt. Even if the get is valid according to Torah law and invalid rabbinically, there is no need for the seven blessings because she is not completely single. Additionally, the blessings are rabbinic, and in cases where the get is rabbinically invalid, the sages did not impose the obligation of the blessings. But in cases of doubt regarding rabbinic invalidity, it seems to me that the seven blessings should be recited. There is also no need for a new ketubah (marriage contract) even in cases of rabbinic invalidity. This can be learned from the conditions of the ketubah which state that if she marries another man, she will take what is written for her, and since she cannot marry another man initially, there is no need to write her a new ketubah, and she retains her original ketubah. All the more so in cases of doubt according to Torah law or doubt regarding rabbinic invalidity, it seems to me that a new ketubah should be written, and this requires further study. It is obvious that if the get is valid and only invalidated due to the stringency of the poskim (decisors), she would require the seven blessings and a new ketubah.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סימן קנא

א. **דין טעות שנחלף הגט בהשובר והשובר בהגט. ובו ח' סעיפים:**
שנו חכמים במשנה (פ'.) כתב סופר גט לאיש ושובר לאשה וטעה ונתן גט לאשה ושובר לאיש ונתנו זל"ז שהסופר כתב הגט למוסרו להאיש שימסרנו לאשתו ואת השובר כתב להאשה למסור לה וכשיפרע לה הבעל כתובתה תמסור לו השובר לראיה (ע"ש בתוס' ד"ה כתב) וטעה הסופר ומסר הגט להאשה והשובר להאיש ולא פתחו לראותם ומסר הבעל את השובר להאשה במקום הגט והאשה מסרה להבעל את הגט במקום השובר ולאחר זמן נמצא שהגט יוצא מת"י האיש והשובר מת"י האשה ונשאת לאחר תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה וכל י"ג דרכים שחשבנום בסי' י"ז סעיף רנ"ז וכל מ"ש בסי' הקודם סעיף ה' נוהג בזה ובזה היא קרובה לפשיעה דהו"ל לקרותם (יבמות צ"א:):

1. **The Law of a Mistake Where the Get and the Receipt Were Switched, and This Has Eight Sections:**
Our sages taught in the Mishnah (p.): A scribe wrote a get for a man and a receipt for a woman, and he erred and gave the get to the woman and the receipt to the man, and they handed them to each other. The scribe wrote the get to be given by the man to his wife, and the receipt was written for the woman to give to her husband when he pays her the ketubah, as proof (see Tosafot s.v. "katav"). The scribe erred and gave the get to the woman and the receipt to the man. They did not open them to check, and the husband gave the receipt to the woman instead of the get, and the woman gave the get to the husband instead of the receipt. Later, it was found that the get was in the possession of the man and the receipt in the possession of the woman. If she married another man, she must leave both this man and the other, and she requires a get from both. All thirteen consequences that we considered in Siman 17, Section 257, and all that we wrote in the previous Siman, Section 5, apply here. She is close to negligence, as she should have read them (Yevamot 91b).

ב. ודווקא כשהבעל ערער בזה קודם שנשאת לאחר אבל אם לא ערער עד אחר שנשאת לא משגחינן בזה ואמרינן שעשו קנוניא ביניהם להוציאה מבעלה השני להחזירה אליו ומסר לה עתה את השובר והיא מסרה לו הגט להראות שהוחלפו זה בזה ואע"ג דלפי האמת לא ירויח בזה גם לפי הקנוניא שהרי נאסרה גם עליו כמ"ש מ"מ לפעמים אינו שם על לבו לדעת שנאסרה עליו ועושה קנוניא ונראה מהש"ס והפוסקים שהעמידו על זה ולא ניתן להם נאמנות אפילו אם ישבעו שהאמת אתם אם לא שיביאו עדים וכך אמרו חז"ל שם לא כל הימנו לאבד זכותו של שני ובוודאי אם היה כדבריהם לא הוה שתיק מעיקרא קודם שנשאת ולא היה מניחה להנשא ואינו נאמן לומר שלא פתחו עד אחר שנשאת דאין דרך העולם כן (ע"ש בתוס' פ"א.):

2. And specifically, this is only when the husband raised an objection before she married another man. However, if he did not object until after she married, we do not pay attention to it. We say that they conspired together to take her away from her second husband and return her to him, and he now gave her the receipt, and she gave him the get (divorce document) to show that they exchanged them. And even though, according to the truth, he would not benefit from this even according to the conspiracy, since she is also forbidden to him as we have said, nevertheless, sometimes he does not consider that she is forbidden to him and makes a conspiracy. It appears from the Talmud and the decisors that they established this and did not grant them credibility even if they swear that they are telling the truth, unless they bring witnesses. Thus, the Sages said there, "He cannot lose the rights of the second [husband]." Certainly, if it were as they said, he would not have been silent initially before she married and would not have allowed her to marry. He is not believed to say that she did not open [the matter] until after she married, as this is not the way of the world (see there in Tosafot, first chapter).

ג. ויש בזה שאלה והיאך אפשר להיות החלפה מגט לשובר והא קיי"ל דע"מ מחוייבים לקרות הגט קודם הנתינה כמ"ש בסי' קל"ה והתשובה בזה כגון שקראו אותו ומהקריאה עד הנתינה אשתהה מעט זמן ובין כך הוחלף זה בזה כן כתבו הראשונים ולי נראה דלכן דקדקה המשנה לתלות הטעות בהסופר משום דכן הוא המנהג גם אצלינו שאחר הקריאה ואחרי השאלות ששואלים לסופר ולעדים מוסרים הגט להסופר שיכפלנו ודרך הבעל והאשה לדקדק קודם הגירושין בחשבון הכתובה ולכן מכינה השובר ושניהם כתבן הסופר ואירע מקרה שכאשר הסופר הכפיל את הגט וגם השובר היה כפול אצלו וטעה בהחלפת הניירות זה בזה וקריאה דאחר הנתינה אינו מעכב כמ"ש שם:

3. And there is a question regarding this: How is it possible for there to be a mix-up between a get (bill of divorce) and a shover (receipt of payment), considering that we hold that one is obligated to read the get before giving it, as stated in Siman 135? The answer to this is that they read it, and from the reading until the giving, a little time passed, and in the meantime, they got switched. This is what the early authorities wrote. It seems to me that this is why the Mishnah is precise in attributing the mistake to the scribe, because this is also our custom: after the reading and after the questions asked of the scribe and witnesses, the get is handed over to the scribe to fold it. It is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

common for the husband and wife to be meticulous about the calculations of the ketubah (marriage contract) before the divorce, and therefore they prepare the shover, and both documents are written by the scribe. It happened that when the scribe folded the get, the shover was also folded with him, and he mistakenly exchanged the papers. The reading after the giving is not essential, as stated there.

ד. לאו דווקא כשנשאת לאחר דה"ה נתארסה (ב"ח וב"ש) ואף גט לא מצרכינן לה מבעלה הראשון אף שתהא מותרת להשני דלגמרי לא האמינוהו רבנן (שם) וכן יראה לי שאם הוא כהן אינו נאמן להחזירה אף קודם שנשאת לאחר שהרי גם בזה יש לחוש לקנוניא שחוזרים מהגט ולכן לא שבקינן ליה שיחזירנה אך צריכה גט אחר דהא איהי שויתה על נפשה חד"א כשאומרת שעדיין לא נתגרשה ועוד דכל זמן שעדיין לא נשאת ולא נתארסה לאחר נאמנים לעניין זה שלא תנשא לאחר בגט זה (וגם הוא בעצמו אם מערער כופין אותו ליתן גט אחר):

4. It is not specifically when she marries another man, as the same applies if she becomes betrothed (Bach and Beit Shmuel). Even a bill of divorce (get) is not required from her first husband, even though she would be permitted to marry the second, because the Rabbis did not believe him completely (ibid). It also appears to me that if he is a Kohen, he is not believed to take her back, even before she marries another, as there is also a concern of collusion that they are retracting the get. Therefore, we do not allow him to take her back, but she requires another get, because she has made herself forbidden as a married woman by saying that she has not yet been divorced. Furthermore, as long as she has not yet married or become betrothed to another man, they are believed regarding the matter that she should not marry another with this get (and even if he himself disputes it, we force him to give another get).

ה. ודע שזה שכתבנו הטעם דאין נאמנין כשנשאת מטעם קנוניא כן כתבו רש"י והר"ן ז"ל ובהכרח לומר כן לפי לשון המשנה דהגט יוצא מת"י האיש והשובר מת"י האשה ולא מהמנינן להו לאחר שנשאת לאחר ובע"כ דאמרינן שאח"כ מסרו זל"ז ע"פ קנוניא ולפ"ז לשון הרמב"ם והש"ע תמוה וז"ל הרמב"ם בפ"י דין י"א כתב הסופר וטעה ונתן גט לאשה ושובר לאיש וכו' ואם נשאת ואח"כ הוציא הבעל את הגט ואמר עדיין לא נתגרשה שהרי הגט בידי ולא הגיע לידה אין שומעין לו לאוסרה על בעלה אלא ה"ז בחזקת גרושה ונפל הגט מידה ומצאו זה והרי בא לאוסרה על הבעל השני עכ"ל ומבואר מדבריו דרק הוא אומר כן ולא האשה דאל"כ למה לו לתלות בנפילה נימא שהיא מסרה לו והרי מלשון המשנה מבואר להדיא ששניהם בטענה זו:

5. And know that the reason we wrote that they are not believed when she has remarried due to the concern of collusion is as Rashi and the Ran, of blessed memory, wrote. It is necessary to say this according to the language of the Mishnah, that the bill of divorce is in the husband's hand and the receipt is in the wife's hand, and we do not believe them after she has remarried someone else. We must say that they later handed them to each other based on collusion. According to this, the language of the Rambam and the Shulchan Aruch is puzzling. The Rambam writes in Chapter 10, Law 11: "If the scribe wrote and mistakenly gave the bill of divorce to the woman and the receipt to the man, etc., and if she remarried and afterward the husband produced the bill of divorce and claimed she is not yet divorced because the bill of divorce is still in his possession and had not reached her hand, we do not listen to him to prohibit her to her second husband. Rather, she is presumed to be divorced, and the bill of divorce must have fallen from her hand and he found it. Therefore, he aims to prohibit her to her second husband." From his words, it is clear that it is only the husband who says this and not the wife, for if it were the wife, why attribute it to a fall? We should say that she handed it to him, and indeed from the language of the Mishnah it is explicitly clear that both of them are making this claim.

ו. ונ"ל דהרמב"ם לא ס"ל טעמא דקנוניא דמה ירויח בזה הרי נאסרה עליו ולא ס"ל התירוץ שכתבנו בסעיף ב' שלא ישים על לבו דאם נאמר כן ישתנו כמה דיני מיגו וכיוצא בזה וכן קשה ליה להרמב"ם דאיך אפשר לפרש במשנה שקודם שנשאת נתראה החילוף דא"כ איך נשאת לאחר שע"ז שנינו תצא מזה ומזה הא אין לך פרוצה שתעשה כן ועוד דבש"ס יבמות (צ"א:) אמרינן בטעמא דתצא מזה ומזה דאיבעי לה לאקרויי לגיטא וכמ"ש בסעיף א' והא לפמ"ש הרי נשאת במזיד שהרי נתגלה החילוף קודם שנשאת ולמה לן טעמא דקנסא:

6. It seems to me that the Rambam does not agree with the reasoning of "kanunya" (collusion), as what would one gain from this since she is now forbidden to him. He also does not agree with the explanation we wrote in section 2, that he would not take it to heart, because if we say so, several laws of "migo" (a principle in Jewish law) and similar matters would change. Additionally, it is difficult for the Rambam to understand how it is possible to interpret the Mishnah as if the exchange was revealed before the marriage; for if so, how did she marry someone else afterward, since it was taught that she must leave both this one and that one? Is there any more promiscuous woman who would do such a thing? Furthermore, in the Talmud Yevamot (91b), it is stated regarding the reason she must leave both that she should have demanded a bill of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

divorce, as we wrote in section 1. According to what we wrote, she married intentionally, since the exchange was revealed before the marriage, so why do we need the reasoning of a penalty?

ז. ולכן הרמב"ם מפרש לה באופן אחר דהנה זה שחלקנו בין קודם שנשאת לאח"כ לאו דברי הכל היא ורק ר"א ס"ל כן במשנה והת"ק פליג עליה ואנן קיי"ל כר"א כמ"ש הרי"ף והרא"ש ע"ש ופריך בירושלמי במאי עסקינן אילימא בשנתברר שהיה טעות וחילוף איך יפלוג ר"א ואם נתברר שלא היה טעות איך פליג הת"ק ומתרץ דמיירי בסתם ע"ש כלומר אנן לא ידעינן כלום אלא שהבעל אומר כן ולפ"ז לא מיירינן כלל כשגם היא מסייעתו אלא הוא אומר שנתחלף בטעות וא"א לברר הדבר כגון שהשובר כבר אינו בעולם ולכן אומר הת"ק שהוא נאמן דטענתו טענה שיכול להיות כן ולכן אפילו נשאת קודם קנסינן לה דהיה לה ליתן את הגט תיכף אחר שקבלתו להעדים שיקראוהו ואז לא היה לו מקום לערער וכיון שלא עשתה כן קנסינן לה כדאיתא ביבמות ור"א סובר דאם ערער אחר שנשאת לא משגחינן ביה וביאר הרמב"ם בפי' המשנה דא"כ כל אחד יוציא לעז כדי להוציאה מבעלה השני ואף שלא שפיר עבדה במה שלא נתנה לקרותו אחר קבלתה מ"מ אין לנו להוציאה מבעלה מפני זה וזה ששנינו במשנה ולאחר זמן הרי הגט יוצא מת"י האיש והשובר מת"י האשה אין הכוונה שהאמת כן הוא שנתברר לנו כן אלא הוא אומר כן שמפני שהסופר היה אצלו הגט והשובר יכול להיות החילוף וזהו שמפרש הירושלמי בסתם ור"ל דזה ששנינו ולאחר זמן וכו' אין הכוונה שנתברר אלא בסתם שהוא אומר כן ולזה אומר הרמב"ם אף שמראה לפנינו הגט אמרינן שנפל הגט מידה והוא מצאו אבל אם גם היא אומרת כן ומוציאה השובר לפנינו וודאי דתצא מזה ומזה ולא תלינן בקנוניא (עב"ב קע"ב: דלנפילה דיחיד ל"ח וקשה על הרמב"ם וי"ל דס"ל כפיר"ח שהביא הרשב"ם שם שהאובד היה צועק ע"ש וזה לא שייך רק בשטר ממון אבל בגט מה היה לה לצעוק ועתוס' יבמות קט"ז. ד"ה למאי ודו"ק):

7. Therefore, the Rambam interprets this differently, for this distinction we made between before she was married and afterwards is not universally accepted. Only Rabbi Eliezer holds this in the Mishnah, and the Tanna Kamma disagrees with him. We follow the ruling of Rabbi Eliezer, as stated by the Rif and the Rosh (see there). The Jerusalem Talmud questions: what are we dealing with here? If it is clarified that there was a mistake and an exchange, how can Rabbi Eliezer disagree? And if it is clarified that there was no mistake, how can the Tanna Kamma disagree? It resolves that we are dealing with a case of doubt (see there), meaning we do not know anything for certain, only the husband claims so. Accordingly, we are not dealing at all with a case where she also supports his claim, but rather he claims there was an error and it is impossible to verify, for example, if the receipt is no longer in existence. Therefore, the Tanna Kamma says he is believed because his claim is plausible, and even if she was married beforehand, we penalize her because she should have given the get (divorce document) immediately after receiving it to be read by witnesses, which would have prevented any grounds for dispute. Since she did not do so, we penalize her, as stated in Yevamot. Rabbi Eliezer holds that if he disputed after she was married, we do not pay attention to him. The Rambam explains in his commentary on the Mishnah that if we were to accept everyone's claims, it would lead to people casting aspersions to force a woman to leave her second husband. Even though she did not act correctly by not having the get read immediately after receiving it, we do not force her to leave her husband because of this. This is what is taught in the Mishnah: after some time, the get is found in the husband's possession and the receipt in the wife's possession. The intention is not that this is verified, but that he claims it due to the scribe having both documents, which could lead to a mix-up. This is what the Jerusalem Talmud means by a case of doubt. The Rambam says even if he shows us the get, we say it fell from her hand and he found it. But if she also claims the same and produces the receipt before us, she must leave both husbands, and we do not suspect a conspiracy. (See Bava Batra 172b: regarding falling from an individual, it is not common. This is difficult for the Rambam, and it can be explained according to the explanation brought by the Rashbam there, that the one who lost it would protest. This applies only to monetary documents, but regarding a get, what would she have to protest about? See Tosafot Yevamot 116, s.v. "for what purpose," and study well.)

ח. ודע דזה שכתבנו דגם אם נתארסה דינה כנשאת בירושלמי יש פלוגתא בזה ומכריע כן ע"ש ומפרשי הירושלמי רוצים לומר דלהש"ס שלנו ולהרמב"ם אינו כן ואין לזה הכרח וכ"כ הרשב"א ז"ל דה"ה נתארסה וכ"כ האחרונים:

8. And know that what we have written, that even if she is betrothed, her status is like being married, in the Jerusalem Talmud there is a dispute about this, and it concludes thus. See there. And the commentators of the Jerusalem Talmud want to say that according to our Talmud and the Rambam, it is not so, but this is not necessarily the case. And so wrote the Rashba, of blessed memory, that the same applies if she is betrothed, and so wrote the later authorities.

סימן קנב

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א. דין כשהבעל או היא אומרים שנתגרשת או עדים מכחישים זא"ז. ובו כ"ב סעיפים:
בעל שאמר גירשתי את אשתי אינו נאמן להחזיקה בגרושה אפילו מכאן ולהבא לא לעניין שתנשא לאחר ולא שאם ימות בלא בנים תהא מותרת לשוק ומ"מ לחומרא חוששין לדבריו שאם מת חולצת ולא מתייבמת כן פסקו כל הפוסקים וכן הוא בש"ס (ב"ב קל"ה.) ונראה דגם לכהונה נאסרה וכן אם הוא כהן אסורה עליו וכן אפילו הוא ישראל אסורים להתייחד שהרי לחומרא אנו מאמינים לו שנתגרשה ואסור לו להתייחד עם הפנויה ולכן אנו אומרים לו עשה אחת משתי אלה או תתן לה עתה גט בפנינו ותנשא לאחר או תקדשנה מחדש ותדורו יחד ובכל זה אין חילוק בין שהיא מודה לדבריו ובין שמכחשת אותו מפני הטעם שיתבאר בס"ד:

1. **Laws concerning when the husband or the wife claims they are divorced or when witnesses contradict each other. This section contains 22 subsections:**
A husband who says, "I divorced my wife," is not believed to establish her as a divorced woman even from now on, neither regarding her ability to marry another nor regarding if he dies childless, she would be permitted to the general public. Nevertheless, out of stringency, we are concerned for his words such that if he dies, she performs chalitza and not yibbum. This is the ruling of all the poskim (decisors), and so it is in the Talmud (Bava Batra 135a). It appears that she is also prohibited to marry a kohen, and similarly, if he is a kohen, she is prohibited to him. Even if he is an Israelite, they are prohibited from secluding themselves together because, out of stringency, we believe him that she is divorced, and it is forbidden for him to seclude himself with an unmarried woman. Therefore, we say to him, "Do one of two things: either give her a get (divorce document) now in our presence and she will marry another, or betroth her again and live together." In all of this, there is no difference whether she admits to his words or denies them, due to the reason that will be explained with God's help.

ב. דמעיקר הדין לפי המתבאר בש"ס שם (קל"ד:) היה צריך להיות כן דאם אומר גירשתיה עתה היה צריך להיות נאמן אף להנשא לשוק שהרי יש לו מיגו דאי בעי מגרשה עתה וממילא שמטעם זה אפילו מכחשת אותו אינו כלום שהרי א"צ דעתה בגט רק היא שוותה על עצמה הד"א ואף בזמה"ז שיש תקנת רגמ"ה מ"מ אם גירשה הרי היא מגורשת ואם אמר כבר גירשתיה מעיקר הדין א"צ להיות נאמן ולא מיבעיא לעניין שלא תנשא לאחר אלא אפילו אם באו עדים שזינתה ממיתין אותה בזמן הבית דהא על זמן העבר אין לו מיגו שאין ביכולתו לעשותה גרושה מכבר ואין אומרים שמכבר היה יכול לגרשה דמיגו למפרע לא אמרינן וממילא דאם אפילו היא מודה לדבריו לית לן בה דכיון שהוחזקה בא"א א"א להם להוציאה מחזקה זו רק בעדים או בראיה ברורה:

2. According to the fundamental law as clarified in the Talmud (134b), it should be that if he says he divorced her now, he should be believed even to allow her to marry someone else, since he has a "migo" (a legal presumption) that if he wanted, he could divorce her now. Consequently, for this reason, even if she contradicts him, it means nothing, since her consent is not required for a get (divorce document); she has simply rendered herself forbidden to others by her own admission. Even in our times, with the enactment of Rabbeinu Gershom, if he divorces her, she is indeed divorced. If he says he already divorced her, fundamentally, he does not need to be believed, not only in regard to not remarrying another, but even if witnesses come and testify she committed adultery, she would be executed (in Temple times), since concerning past events, he does not have a "migo," as he cannot make her retroactively divorced. We do not say that in the past he could have divorced her, because we do not apply a "migo" retroactively. Consequently, even if she admits to his words, we do not accept it, because once she is established as a married woman, she cannot be removed from this status except by witnesses or clear proof.

ג. ואם אמר גירשתיה מכבר אם נאמן על להבא תליא בפלוגתא אם פלגינן דיבורא בגוף אחד שנאמין לדבריו במחציתו ובמחציתו לא להאמינו והיינו שאומר על אשה זו שגרושה היא מכבר ונאמין לו עליה מכאן ולהבא להחזיקה בגרושה ולמפרע בא"א או לא פלגינן דיבורא על גוף אחד דבשני גופים קיי"ל דפלגינן כמו מי שמעיד פלוני בא על אשתי הוא עד כשר לגבי הפלוני ולא לגבי אשתו (סנה' י'.) אבל בגוף אחד יש ספק אי פלגינן אם לאו כן הוא בש"ס שם ואף שמצינו בגמ' דגם בגוף אחד קיי"ל דפלגינן דיבורא בשכ"מ שכתב כל נכסיו לעבדו והדין הוא בשכ"מ שאם עמד חוזר במתנתו ובכתב לעבדו ועמד חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד (גיטין ט'.) ופלגינן דיבוריה של המתנה (כפירש"י שם) לעניין גוף העבד שיתקיים בו ולא בנכסים מ"מ לא דמי להא חדא דגם שם כשני גופים הם העבד והנכסים ועוד דבשם בהכרח לומר כן מפני שיצא עליו שם בן חורין וא"א להחזירו לעבד ע"ש ויש בגמ' (ב"ב שם) פלוגתא אי פלגינן דיבורא בחד גופא או לא פלגינן כן הוא מעיקר הדין שצריך להיות להלכה:

3. And if he says, "I have already divorced her," whether he is believed for the future depends on the dispute regarding whether we split the statement concerning one entity, such that we believe part of his words and not the other part. This means that if he says about this woman that she has been divorced already, we believe him concerning her status from now on to consider her a divorcee, but not retroactively. Or, whether we do not split the statement concerning one entity, as we rule with two entities, like when

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

someone testifies that a certain person had relations with his wife, he is a valid witness regarding the other person but not regarding his wife (Sanhedrin 10a). However, regarding one entity, there is doubt whether we split the statement or not. This is the case in the Talmud there. And even though we find in the Gemara that we do split the statement regarding one entity, like in the case of a sick person who writes all his possessions to his servant, and the law is that if he recovers, he retracts his gift. If he wrote to his servant and recovered, he retracts the property but not the servant (Gittin 9a). And we split the statement of the gift (as Rashi explains there) regarding the servant to take effect but not the property. Nevertheless, this is not comparable. Firstly, because even there, it is like two entities—the servant and the property. Also, there, it is necessary to say so because he has acquired the status of a free man, and it is impossible to return him to servitude, as explained there. And there is a dispute in the Gemara (Bava Batra there) whether we split the statement concerning one entity or not. This is the fundamental law that needs to be ruled upon.

ד. אבל למעשה פסקו בגמ' שם שיש לחוש לחומרא ואינו נאמן להתירה לשוק אפילו באומר גירשתיה עתה והטעם דאף שיש לו מיגו כמ"ש מ"מ יש סתירה למיגו זה דאם איתא שגירשה קלא אית לה למילתא (רשב"ם ותוס' שם) והוה כעין מיגו במקום עדים (שם) ומ"מ אין זה ממש כמיגו במקום עדים דהא עבידי אינשי דמגרשי בצינעא (כתובות כ"ג.) ועכ"ז סתירה קצת יש למיגו זה דבהרבה פעמים הדרך לגרש בפרהסיא (שם) כדי לפרסם שהיא גרושה וזהו שאמרו חז"ל (ערכין כ"ג.) אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש כלומר שברוב פעמים מגרשין בב"ד כדי לפרסם הגט ויש שמתביישין בהפירסום ואינם מגרשין בבית הב"ד אלא בצינעא ובביתם וממילא דלהלכה למעשה בין שאמר גירשתיה עתה ובין שאמר גירשתיה מכבר יש לילך לחומרא בכל צד ואם מת חולצת ולא מתייבמת ואפילו באומר גירשתיה כבר דשמא פלגינן דיבורא ונאמן על להבא ואין חילוק אם היא מודה אם לאו כמו שנתבאר:

4. However, in practice, the Gemara there ruled that one must be stringent and he is not believed to permit her to the general populace, even if he says, "I have just now divorced her." The reason is that even though he has a "migo" (a presumption of truthfulness, as he could have made a different claim), as we have written, nevertheless, there is a refutation to this migo. If it were true that he divorced her, there would be a rumor about it (Rashbam and Tosafot there), and it would be similar to a migo in the presence of witnesses (ibid.). Nevertheless, this is not exactly like a migo in the presence of witnesses because people sometimes divorce discreetly (Ketubot 23a). However, there is still some refutation to this migo because in many instances, the practice is to divorce publicly (ibid.) to publicize that she is divorced. This is what the Sages said (Arakhin 23a): "Does everyone who divorces do so in court?" meaning that often divorces are done in court to publicize the divorce, though there are those who are embarrassed by the publicity and do not divorce in court but discreetly at home. Consequently, in practical halakha, whether he says, "I have just now divorced her," or "I divorced her a long time ago," one must be stringent in every aspect. If he dies, she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage. Even if he says, "I divorced her a long time ago," perhaps we split his statement and he is believed for the future but not for the past. There is no difference whether she admits it or not, as has been explained.

ה. והדבר פשוט שאם נשאת לאחר בחייו קודם שפטרה בגט אחר שמוציאין אותה מהשני וצריכה גט מזה ומזה ואסורה לשניהם וכל י"ג הדרכים נוהג בה ואפשר דלא מחמרינן עליה בי"ג הדרכים שהרי שניהם צועקים שהיא גרושה ואין לנו דבר ברור להכחישם וכן נראה אבל אם הוא כהן וודאי דנאסרת עליו כמ"ש בסעיף א' (ובב"ש סק"ב יש טה"ד כמ"ש הת"ג והב"מ) ואין חילוק בכל זה אפילו כשאומרים נתגרשה בעיר אחרת דמ"מ ע"פ רוב היה לזה קול וכל זה כשהוחזקה אשתו אבל בלא"ה נאמנים בכל עניין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ופשוט הדבר שאם זינתה אח"כ וילדה ולד כיון שהוחזקה א"א ופסקנו דאין נאמנים הולד ספק ממזר (ב"ש שם):

5. It is obvious that if she marries another man during her husband's lifetime before he divorces her with a get, we remove her from the second husband, and she needs a get from both of them and is forbidden to both. All thirteen stringencies apply to her. However, it is possible that we do not impose upon her all thirteen stringencies, as both claim she is divorced, and we have no clear evidence to contradict them. This seems to be the case. But if he is a kohen, she is definitely forbidden to him, as stated in section 1 (and in the Beit Shmuel, section 2, there is a scribal error, as stated in the Turei Zahav and Beit Meir). There is no difference in all this even if they say she was divorced in another city, for in most cases it would have become known. All this applies when she was known to be his wife, but otherwise, they are believed in all matters because the same mouth that prohibited is the one that permitted. It is clear that if she subsequently committed adultery and bore a child, since she was known to be a married woman and we ruled that they are not believed, the child is a doubtful mamzer (Beit Shmuel there).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ו. ודע שבלשון הרמב"ם בעניין זה יש דברים הצריכים ביאור וז"ל בפי"ב דין ה' אמר הבעל גירשתי את אשתי אינו נאמן וחוששין לדבריו ותהיה ספק מגורשת ואפילו הודית לו שגירשה שמא התכוין לקלקלה או בגט בטל גירשה והיא אינה יודעת או שמא תעיז פניה כיון שהוא מאמינה (כ"ה בטור) לפיכך אומרים לו אם אמת הדבר הרי אתם קיימים גרשה עתה בפנינו עכ"ל ונ"ל דק"ל מה ראו חכמים להחמיר בדבר זה הרי יש לו מיגו כמ"ש וזה שכתבנו דאי הוה מגרשה היה לזה קול לא ס"ל דלהדיא אמרו חז"ל דעבידי אינשי דמגרשי בצינעא ואף שיישבנו הדברים בסעיף ד' ס"ל דדוחק הוא ונ"ל דס"ל דטעם החומרא הוא כהך דקיי"ל ביו"ד סי' א' דכל היכי דאיכא לברורי מבררינן ולא סמכינן אחזקה וה"נ כיון שיש תקנה שיגרשנה בפנינו לא סמכינן אמיגו ולכן אפילו היא מודית לדבריו וקיי"ל האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת אפילו הוא מכחישה וכ"ש כשהוא מודה ולזה אומר דאדרבא מיגרע גרע דשמא בגט פסול גירשה או שמא התכוין לקלקלה או כיון שמסייעה מעיזה פניה כלומר דטעמא דהיא נאמנת משום חזקה שאינה מעיזה כמ"ש בריש סי' י"ז ואין זה רק במכחישה ולא כשאומר ג"כ כן ובדין זה כשאומרת לו גרשתני והוא מכחישה ס"ל להרמב"ם דנאמנת בכל עניין כמ"ש שם מקודם ולא אמרינן אם איתא דנתגרשה קלא אית לה אלמא דטעמא דקלא לאו כלום היא ולעניין דינא נתבאר בסי' י"ז באריכות בס"ד ע"ש (ולשון ספק מגורשת קשה לפמ"ש וצ"ל דס"ל דבעצמן אין נאמנים להוציאה מחזקת א"א וצ"ע):

6. Know that in the language of the Rambam on this matter, there are things that require explanation. Here are his words in Chapter 12, Law 5: "If the husband says, 'I divorced my wife,' he is not believed, but we are concerned about his words and she becomes a doubtful divorcée. Even if she admits that he divorced her, perhaps he intended to harm her, or he divorced her with an invalid get (divorce document) and she does not know, or perhaps she is brazen because she believes him (as is stated in the Tur). Therefore, we say to him: 'If what you say is true, you are still together, so divorce her now in our presence.'" End quote. It seems to me that the question arises: Why did the sages see fit to be stringent in this matter, considering that he has the principle of "miggo" (a Talmudic principle that allows a claim to be believed because the claimant could have made a stronger claim)? What we wrote, that if he had divorced her, there would have been a public announcement, they do not hold by this, as it is clearly stated by the sages that people sometimes divorce in secret. Even though we resolved these matters in Section 4, it seems a forced explanation. It appears to me that the reason for the stringency is similar to what we hold in Yoreh De'ah, Chapter 1, that whenever the matter can be clarified, we clarify it and do not rely on presumptions. Here too, since there is a remedy that he can divorce her in our presence, we do not rely on "miggo." Therefore, even if she admits to his words, and we hold that a woman who says to her husband, "You divorced me," is believed even if he denies it, and certainly when he admits it, we say that on the contrary, it is worse because perhaps he divorced her with an invalid get or intended to harm her, or since she is supporting his claim, she is brazen. This means that the reason she is believed is due to the presumption that she would not be brazen, as we wrote at the beginning of Chapter 17, and this is only when he denies it, not when he also says so. In this matter, when she says to him, "You divorced me," and he denies it, the Rambam holds that she is believed in all respects, as he wrote earlier, and we do not say that if she were divorced, there would be a public announcement. This shows that the reason of the public announcement is not valid. Regarding the law, it is explained at length in Chapter 17, with the help of Heaven, as referenced there. (And the language "doubtful divorcée" is difficult according to what is written, and it must be said that he holds that by themselves, they are not believed to remove her from the presumption of being a married woman, and this requires further investigation).

ז. בסי' י"ז סעיף פ"ו נתבאר דכשיש הכחשה במיתתו ששנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת והיא ג"כ אומרת מת לא תנשא ואם נשאת לאחר תצא וחייב באשם תלוי או בחטאת אך אם נשאת לאחד מעידיה שאומר מת לא תצא ושם בסעיף פ"ז ופ"ח בארנו טעם הדבר ע"ש אך בגט אינו כן דכששנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה והיא אומרת ג"כ שנתגרשה אמרו חז"ל (כתובות כ"ב:) שלעולם תצא אפילו נשאת לאחד מעידיה האומר נתגרשה:

7. In Siman 17, Se'if 86, it is explained that when there is a contradiction regarding his death—two people say he died and two people say he did not die—and she also says he died, she should not remarry. If she does remarry someone else, she must leave him, and he is obligated to bring a suspended guilt offering or a sin offering. However, if she marries one of her witnesses who says he died, she does not have to leave him. There, in Se'if 87 and 88, we explained the reason for this—see there. But regarding a get (divorce document), it is not the same. When two people say she was divorced and two people say she was not divorced, and she also says she was divorced, the sages said (Ketubot 22b) that she must always leave, even if she married one of her witnesses who says she was divorced.

ח. ושני טעמים נאמרו בזה בגמ' שם מפני מה חלוק דין גט ממיתה טעם אחד דגירושין ביכולתה להכחישו אף כשיבא הבעל ויאמר לא גרשתיך אבל מיתה לא תוכל להכחישו ור"ל דבמיתה חשבינן לברי שלה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשאומרת מת בעלי לברי וודאי ולכן דינו כספק חלב ספק שומן כשאחד אומר ברי לי ששומן הוא כמ"ש שם אבל בגירושין אין ברי שלה כלום ואמרינן דגם עתה אינה יודעת בבירור וזה שאומרת נתגרשתי משום שמדמית שלא יתגלה שקרה ואף אם יבא ויאמר לא גרשתיך תכחישנו בפניו ואע"ג דאשה אינה מעיזה פניה בפני בעלה ומטעם זה נאמנת לומר גרשתני אף שמכחישה זהו כשאין עדים המסייעים לה אבל כשיש עדים שמסייעים אותה מעיזה ומעיזה ולכן הדר דינה כספק חלב ספק שומן וחייבת באשם תלוי ולטעם זה אם נשאת תצא אף באומרים שמכבר נתגרשה:

8. And two reasons are given for this in the Gemara there as to why the law of a get (divorce document) is different from that of death. One reason is that in the case of divorce, she can contradict him even when the husband comes and says, "I did not divorce you," but in the case of death, she cannot contradict it. This means that in the case of death, we consider her certainty when she says, "My husband died," to be absolute and certain. Therefore, its law is like the doubt whether a substance is forbidden fat or permitted fat, when someone says with certainty that it is permitted fat, as stated there. But in the case of divorce, her certainty is not considered at all, and we say that even now she does not know with certainty. And this, that she says, "I was divorced," is because she imagines that it will not be revealed as false, and even if he comes and says, "I did not divorce you," she will contradict him in his presence. And although a woman does not usually brazenly contradict her husband, and for this reason, she is believed to say, "You divorced me," even when it contradicts him, this is only when there are no witnesses supporting her. But when there are witnesses supporting her, she will brazenly contradict him, and therefore her status reverts to being in doubt like the case of forbidden fat and permitted fat, and she is liable to bring a conditional guilt-offering. According to this reasoning, if she marries, she must leave even if they say that she was already divorced.

ט. וטעם שני הוא דוודאי כשאומרים שמכבר נתגרשה אם נשאת לאחד מעידיה לא תצא כבמיתה אך זה שאמרנו תצא כגון שאומרים שזה מקרוב נתגרשה ואמרינן לה א"כ אחוי גיטך ומדלא הבאת הגט לפנינו ש"מ ששקר הוא אבל כשאומרים שמכבר נתגרשה י"ל שאבדה הגט משא"כ בזמן קרוב לא שכיח שתאבדנו וניכר שמשקרים ופסק הרי"ף כזה הטעם ע"ש ואע"ג דבליכא הכחשה מעדים לא חיישינן לה כשאומרת אבד גיטי אף כשהעדים אומרים שמקרוב נתגרשה וודאי כן הוא אבל כששנים מכחישים ואומרים לא נתגרשה וההיתר הוא שלא תצא בנשאת לאחד מעידיה דזהו כספק חלב ספק שומן כשאחד אומר ברי לי ששומן הוא ולכן כשיש קצת ראיה שאינו שומן לא שבקינן לו לאוכלו משא"כ כשהוא וודאי שומן לא חיישינן לזה ואמרינן שיש איזה טעות בהראיה וה"נ דכוותיה:

9. And the second reason is that certainly when they say that she was divorced a long time ago, if she marries one of her witnesses she does not have to leave him, as in the case of death. But this that we said she must leave, is when they say that she was recently divorced, and we say to her, "If so, show us your get (divorce document)." And from the fact that she did not bring the get before us, we infer that it is a lie. But when they say that she was divorced a long time ago, it can be said that the get was lost, unlike in the case of a recent time, where it is not common for it to be lost, and it is evident that they are lying. And the Rif ruled according to this reasoning, see there. And even though when there is no contradiction from witnesses, we do not worry about it when she says "my get was lost," even when the witnesses say that she was recently divorced, and certainly this is the case. But when two witnesses contradict and say she was not divorced, the ruling is that she does not have to leave if she married one of her witnesses, for this is like the case of a doubt whether it is forbidden fat or permitted fat. When one says "I am certain it is permitted fat," and therefore when there is some evidence that it is not permitted fat, we do not allow him to eat it, unlike when it is certainly permitted fat, we do not worry about it and say that there is some error in the evidence. This case is similar.

י. ובזה יתבארו דברי רבינו הב"י בסעיף ג' וז"ל שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה אפילו הבעל עומד והיא אומרת לו גרשתני ה"ז בחזקת א"א גמורה מפני שהעדים סומכים אותה ואפשר שתעיז פניה לפיכך אם נשאת תצא והולד ממזר בד"א כשאומרים עכשיו נתגרשה שהרי אומרים לה אם אמת הדבר הוציאי גיטך אבל אם אמרו העדים מכמה ימים נתגרשה י"ל אבד הגט והואיל והיא אומרת גרושה אני בוודאי ושני עדים מעידים לה אע"פ שהשנים מכחישין אותה אם נשאת לאחד מעידיה לא תצא שהרי היא ובעלה יודעין בוודאי שהיא מותרת וחזקה היא שאין מקלקלין עצמן אבל נשאת לאחר הואיל והדבר אצלו ספק וכן אם אמרה איני יודעת תצא והולד ספק ממזר אבל כל היכי דליכא הכחשה אלא באומרים נתגרשה עכשיו ואמרינן לה אחזינן גיטך ואמרה נאבד או נקרע לא חיישינן לה עכ"ל:

10. In this way, the words of our master, the Beit Yosef, in paragraph 3 will be explained. And this is what he says: If two people say she was divorced and two people say she was not divorced, even if the husband stands and she says to him, "You divorced me," she is considered to have the status of a completely married woman because the witnesses support her, and it is possible that she is being brazen. Therefore, if she marries, she must leave, and the child is a mamzer (illegitimate). This

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

applies when they say she was divorced now, for they say to her, "If it is true, produce your get (divorce document)." But if the witnesses say she was divorced several days ago, it is possible the get was lost. And since she says with certainty, "I am divorced," and two witnesses testify for her, even though the other two contradict her, if she marries one of her witnesses, she does not have to leave, because she and her husband know with certainty that she is permitted, and it is presumed that they would not ruin themselves. But if she marries someone else, since the matter is doubtful to him, and similarly, if she says, "I do not know," she must leave, and the child is a doubtful mamzer. However, in any case where there is no contradiction, but they say she was divorced now, and we say to her, "Show us your get," and she says it was lost or torn, we do not worry about her. This concludes the text.

יא. אם אין הכחשה גמורה בין העדים רק שנים אומרים ראינו שנתגרשה אשה זו ושנים אומרים לא ראינו אם אין כולם בחצר אחד לא חיישינן להו כלל להאומרים לא ראינו ולא חשיבי כמכחישים ותנשא אפילו לכתחלה דאטו ישמעו בכל העיר מהגט אמנם כשכולם שרויים בחצר אחד הוא דבר תמוה כשלא שמעו מהגט ומ"מ אין נחשבים לגמרי כמכחישים מפני שיש בני אדם שדרכם לגרש בצינעא מפני הבושה ולפיכך לכתחלה לא תנשא עד שתקבל גט אחר ואם נשאת לא תצא והולד כשר ואפילו אין לה בנים לא תצא ואפילו לשיטת רש"י והר"ן שכתבנו שגירושין יש לזה קול מ"מ לעניין הכחשת העדים לא חיישינן לה ואמרינן שנתגרשה בצנעא (ב"ש סק"ז) שהרי גם לשיטתם לאו כללא הוא שיש קול לגירושין כמ"ש בסעיף ד' ע"ש:

11. If there is no absolute contradiction between the witnesses, but rather two say, "We saw that this woman was divorced," and two say, "We did not see," if they were not all in one courtyard, we do not concern ourselves at all with those who say, "We did not see," and they are not considered as contradicting. She may even remarry ab initio, because surely one would not expect everyone in the city to hear about the get (divorce document). However, if they were all residing in one courtyard, it is certainly strange that they did not hear about the get. Nevertheless, they are not completely considered as contradicting, because there are people who customarily divorce in private due to embarrassment. Therefore, ab initio, she should not remarry until she receives another get. But if she has remarried, she does not have to leave the marriage, and the child is legitimate. Even if she has no children, she does not have to leave. And even according to the opinion of Rashi and the Ran, who wrote that a divorce has a public aspect, we are still not concerned about the contradiction of witnesses in this matter, and we say that she was divorced privately (Beit Shmuel sec. 7), for even according to their opinion, it is not a rule that a divorce necessarily has a public aspect, as written in paragraph 4 there.

יב. ויש מהראשונים שהקשו דא"כ מאי איריא שלא ראו שנתגרשה דלא תצא הא אפילו אומרים בבירור שלא נתגרשה אם נשאת לא תצא כמ"ש ותרצו דבשם הוא דווקא כשנשאת לאחד מעידיה ובכאן אפילו אם נשאת לאחר לא תצא ועוד דבשם דווקא כשהעדים שמעידים שנתגרשה אומרים שכבר נתגרשה ולא כשעכשיו גירשה כמ"ש ובכאן אפילו אומרים שעכשיו גירשה לא תצא (ש"מ כתובות כ"ג. בשם הרמב"ן ז"ל) ויש מי שאומר עוד דבכאן אפילו אינה אומרת ברי לי שנתגרשתי לא תצא (שם בשם הרא"ה) וצ"ע דנראה מתוך הסברא כיון שיש ריעותא לפנינו שאלו לא ידעו מהגט והיא גם היא אינה יודעת בבירור למה לא תצא ואפשר דאין זה ריעותא כלל דזה שלכתחלה לא תנשא הוא רק משום לזות שפתים כדפירש"י ולכן אם נשאת לא תצא (ולפ"ז אפשר דגם אם לא נשאת ואין להשיג גט אחר תנשא לכתחלה כיון שאין זה רק משום לזות שפתים אך מדלא תרצו הראשונים כן ש"מ דס"ל דבכל עניין לא תנשא ויש להתיישב בזה ודו"ק):

12. Some of the early authorities raised an objection: If so, why specify that they did not see her get divorced, that she should not leave, even if they say clearly that she was not divorced, if she married, she should not leave, as it is written. They answered that in that case, it is specifically when she married one of her witnesses, but here, even if she married another, she should not leave. Additionally, in that case, it is specifically when the witnesses who testified that she was divorced say that she was already divorced, not that he divorced her now, as it is written. But here, even if they say that he divorced her now, she should not leave (Ketubot 23a, in the name of Ramban, of blessed memory). And there is one who says further that here, even if she does not say with certainty that she was divorced, she should not leave (there, in the name of Ra'ah). This requires investigation, as it appears from reasoning that since there are doubts before us—that these did not know about the get (divorce document), and she also does not know clearly—why should she not leave? And perhaps this is not a doubt at all, that initially, she should not marry only because of gossip, as Rashi explained. Therefore, if she married, she should not leave. (And according to this, it is possible that even if she did not marry and another get cannot be obtained, she may marry initially, since it is only because of gossip. However, since the early authorities did not explain this way, it shows that they hold that in any case, she should not marry. This requires further deliberation, and analyze this well.)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יג. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ד' די"א שאם אמרו שהיו כולם במעמד אחד ושנים אומרים לא ראינו הוה הכחשה דכולי האי לא עבדי בצינעא עכ"ל וכה"ג קיי"ל בח"מ ס"ס כ"ט ומשם נתבאר דדווקא כשאומרים לא זזה ידם מידינו ע"ש (בסמ"ע סקי"ב) ואפשר דבגט אפילו שלא בכה"ג הוה הכחשה דדווקא בהלואה וכיוצא בזה שבשעה מועטת נעשית בענין בכה"ג אבל בגט שהכתיבה והסידור יש בזה שהיית זמן הוה הכחשה גם שלא בכה"ג ועוד מתבאר משם ומן סי' ל' דאם ההכחשה היה בענין זה שהשנים שאומרים ראינו שנתגרשה אומרים שגם אלו השנים היו עמהם ואלו מכחישים אותם לא מקרי הכחשה דאין עד מדקדק מי היה עמו בשעת העדות וי"ל שנדמה להם כן (ודוחק לחלק בין אחד לשנים) ויש להסתפק אם אלו השנים המעידים שנתגרשה אומרים שלא היו כולם במעמד אחד ואלו אומרים שהיו במעמד אחד אם מקרי הכחשה אם לאו ונראה דהוי הכחשה וצ"ע (ע' שבועות מ"א: ובח"מ סי' ע' סעיף ב'):

13. And Rabbi Moshe Isserles wrote in Section 4 that there are those who say that if it is claimed that they were all present together and two say, "We did not see," this constitutes a contradiction, because such a significant matter would not be done in private. These are his words. And similarly, we rule this way in Choshen Mishpat, the end of Section 29, and from there it is explained that this is specifically when they say, "Our hands did not leave their hands," see there (in Sema, Subsection 12). It is possible that in the case of a get (divorce document), even if it is not in such a manner, it constitutes a contradiction. This is because, specifically in cases like loans or similar matters that are completed in a short time, we require such a manner. But in the case of a get, where the writing and arrangement take time, it constitutes a contradiction even if not in such a manner. Furthermore, it is explained from there and from Section 30, that if the contradiction is in a manner where the two who say they saw the divorce claim that these two were also with them, and these others deny it, it is not considered a contradiction. This is because a witness does not precisely remember who was with him at the moment of testimony, and it might seem to them as such (and it is strained to differentiate between one and two). There is a doubt if the two witnesses who testify that the divorce occurred say that not all were present together, and the others say they were present together, whether this is considered a contradiction or not. It seems that it is considered a contradiction and requires further investigation (see Shevuot 41b and Choshen Mishpat, Section 70, Subsection 2).

יד. כתב הרמב"ם ז"ל (שם) האשה שלא הוחזקה א"א ובא עד אחד ואמר א"א היתה ונתגרשה ובא עד אחד ואמר לא נתגרשה הרי שניהם מעידין שהיא א"א ואחד מעיד שהיא גרושה ואין דבריו של אחד במקום שנים ולפיכך לא תנשא ואם נשאת תצא עכ"ל ואפילו היא אומרת ג"כ שנתגרשה (לח"מ) ואע"ג דבעד אומר מת ואח"כ בא אחד ואמר לא מת לא קיי"ל כן כמ"ש בסי' י"ז זהו מפני שבעגונה הקילו שעד אחד נחשב כשנים ואין דבריו של אחד במקום שנים כמ"ש שם משא"כ בגרושין וכן לא דמי לעד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה דקיי"ל בסי' מ"ז דלא תצא דהתם תרווייהו בפנויה קא מסהדי ואין דבריו של אחד במקום שנים והכא תרווייהו בא"א קא מסהדי (גמ'):

14. Rambam, of blessed memory, wrote (there) that a woman who is not known to be married, and one witness comes and says she was married and then divorced, and another witness comes and says she was not divorced, both of them are testifying that she is married, and one testifies that she is divorced, and the words of one do not stand against the words of two. Therefore, she should not marry, and if she marries, she must leave, end quote. And even if she says herself that she was divorced (Lechem Mishneh), and although in the case of one witness saying he died and afterward another comes and says he did not die, we do not hold this way as it is written in Siman 17, this is because in the case of an agunah (a woman whose husband is missing) they were lenient that one witness is considered like two, and the words of one do not stand against the words of two as written there. This is not the case with divorce. Similarly, it is not comparable to the case where one witness says she was betrothed and one witness says she was not betrothed, as we hold in Siman 47 that she does not have to leave, because there both are testifying about a single woman, and the words of one do not stand against the words of two. Here, both are testifying about a married woman (Gemara).

טו. והטור כתב אחד אומר נתגרשה ואחד אומר לא נתגרשה לא תנשא ואם נשאת אם היתה בחזקת א"א תצא בכל עניין ואם לא היתה בחזקת א"א אלא על פיהם אם יש הכחשה בעדותן כגון שאחד אומר נתגרשה ואחד אומר מעולם לא היו בה ספק גרושין תנשא לכתחלה ואם אין הכחשה בעדותן כגון שזרק לה גט אחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה אם נשאת תצא עכ"ל וכ"כ בש"ע סעיף ה' והטעם דכיון שמכחישין זא"ז א"א לצרף עדותן וחד מנייהו פסול וממילא שעומדת בחזקת פנויה ולכן תנשא לכתחלה אבל בקרוב לו או לה אין זה הכחשה דעבידי אינשי דטעו בהכי וממילא שמוחזקת א"א על פיהם ולכן לא מהימן עד אחד לאפוקה מחזקת איסור א"א (ר"ן) וזה שכתבו בראש דבריהם לא תנשא שיגרא דלישנא הוא מפני שבש"ס הלשון כן ע"ש אבל באמת אין כאן דין כלל שלא תנשא לכתחלה דבהוחזקה א"א או על פיהם כשאין ביניהם הכחשה הרי גם אם נשאת תצא ובלא הוחזקה תנשא לכתחלה ובלשון הש"ס א"ש לא תנשא ואם נשאת תצא כלומר אנו מזהירין אותה שלא תנשא ואם עברה ונשאת תצא:

15. The Tur wrote: One witness says she was divorced and another says she was not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

divorced, she should not marry. If she did marry, if she was presumed to be a married woman, she must leave [the second husband] in any case. If she was not presumed to be a married woman except based on their testimony, if there is a contradiction in their testimony, such as one says she was divorced and the other says she was never divorced, she may marry initially. If there is no contradiction in their testimony, such as one says the bill of divorce was thrown close to him and the other says it was thrown close to her, if she married, she must leave, as the Tur wrote. And similarly, it is written in the Shulchan Aruch, Siman 5. The reason is that since they contradict each other, it is impossible to join their testimonies, and one of them is invalid. Consequently, she remains presumed to be single and therefore may marry initially. However, in the case of the bill of divorce being close to him or her, this is not a contradiction, as people are prone to err in such matters. Consequently, she is presumed to be a married woman based on their testimony, and therefore one witness is not believed to remove her from the presumption of being a married woman (Ran). And what they wrote at the beginning, "she should not marry," is a common expression because this is the language of the Talmud. But in truth, there is no actual ruling here that she should not marry initially, for if she was presumed to be a married woman or based on their testimony when there is no contradiction between them, then even if she married, she must leave. And without a presumption, she may marry initially. And in the language of the Talmud, "she should not marry, and if she married, she must leave," meaning we warn her not to marry, and if she transgressed and married, she must leave.

טז. ומלשון הרמב"ם ז"ל שהבאנו מוכח דבכל עניין תצא שהרי לא חילק כחלוקו של הטור (ועב"ש סק"ט) ונוכל לומר דמיירי שהיא בעצמה אמרה א"א הייתי ונתגרשתי דשויתיה על נפשה חד"א ואינה נאמנת מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר כיון שיש עדים וממילא שנאסרת ע"פ עצמה ואין עד אחד ביכולתו להוציאה מאיסורה (כ"כ הרא"ה שם) אמנם גם זה היה לו לבאר אבל באמת יש מראשונים שאמרו דאין כאן דין עדות מוכחשת דשני עדות הם שמעידים שהיא א"א ובזה אין מכחישים זא"ז ועוד מעיד אחד על הגרושין ואחד מכחישו והעדות מהאישות קיימת וזה שאין מצטרפים זה עם זה זהו על להבא ולא על העבר ובכאן העדות מהאישות הוה כקדמו להכחשה דגרושין (ש"מ שם בשם הרשב"א ותלמידיו ע"ש):

16. From the language of the Rambam, as we have brought, it is evident that in every situation she must leave, for he did not differentiate as the Tur did (and see Beit Yosef, section 9). We can say that it refers to a case where she herself said, "I was married and I got divorced," thus establishing herself as a single witness. She is not believed due to the principle of "the mouth that prohibited is the mouth that permitted," since there are witnesses. Consequently, she forbids herself based on her own statement, and a single witness cannot release her from her prohibition (as the Ra'ah writes there). However, this too should have been explained. In truth, there are early authorities who said that there is no issue of conflicting testimonies here, as these are two separate testimonies. One set of witnesses testifies that she was married, which does not contradict the other. Additionally, one witness testifies to the divorce and another contradicts him. The testimony regarding the marriage stands, and the fact that they do not join together applies to the future, not the past. Here, the testimony about the marriage takes precedence over the contradiction concerning the divorce (as explained there in the name of the Rashba and his students).

יז. שנו חכמים במשנה (כתובות כ"ב.) האשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואם יש עדים שהיתה א"א והיא אומרת גרושה אני אינה נאמנת וי"א דזה שנאמנת באין עדים היינו דווקא כשאמרה תוך כ"ד גרושה אני אבל לאחר כ"ד אינה נאמנת אא"כ נותנת אמתלא על מה שלא אמרה מיד (הר"י בטור) וטעמם דזהו כחזרה מדבריה וצריך אמתלא (הה"מ ריש פי"ב) וי"א דוודאי כשאמרה א"א אני וגרושה אני בזה צריך מיד אבל כשאומרת לאחר זמן צריכה אמתלא אך באומרת א"א הייתי דלא משמע כלל שהיא עתה א"א נאמנת גם לאחר זמן לומר גרושה אני אף בלא אמתלא (שם) וי"א דלא בעינן תוך כ"ד אבל מ"מ בעינן שתאמר גרושה אני בשעה שעסוקים באותו עניין (רמ"ה בטור) ודעת הטור נראה כדעת הי"א הקודם ע"ש ורבינו הב"י בסעיף ו' לא הזכיר רק הי"א הראשון ע"ש (ואפשר דק"ל להי"א השני דמחלק בין הייתי לאני לפלוג וליתני בדידה ועמ"מ וב"ש שק"י ודו"ק):

17. The Sages taught in the Mishnah (Ketubot 22a): A woman who says, "I was married and now I am divorced," is believed, because the mouth that prohibited is the mouth that permitted. However, if there are witnesses that she was married and she says, "I am divorced," she is not believed. And some say that this credibility when there are no witnesses is specifically when she said within twenty-four hours that she is divorced, but after twenty-four hours, she is not believed unless she provides a valid reason for why she did not say it immediately (R' Yitzchak in the Tur). Their reasoning is that this is akin to retracting her statement and requires a valid reason (Hagahot Maimoniot, beginning of chapter 12). And some say that certainly when she says, "I was married and now I am divorced," this needs to be immediate, but if she says it after

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

some time, she needs a valid reason. However, if she says, "I was married," which does not imply at all that she is currently married, she is believed even after some time to say, "I am divorced," even without a valid reason (there). And some say that we do not require it within twenty-four hours, but nevertheless we require her to say, "I am divorced," at the time they are engaged in that matter (R'MaH in the Tur). The opinion of the Tur seems to follow the previous opinion (there). And our master, the Beit Yosef, in section 6, only mentioned the first opinion (there) (and possibly the second opinion that differentiates between "I was" and "I am" holds that it should be explicitly stated, and refer to the Beit Meir and Shach, section 110, and consider carefully).

יח. וכשיש עדים דאינה נאמנת אפילו אם נשאת תצא ואפילו נשאת קודם שבאו העדים והעידו שהיא א"א תצא ואין לשאול דהא אין זה דרכי נועם שמקודם מתירינן לה להנשא ואח"כ נוציאה מבעלה די"ל דוודאי גם מקודם מתרינן בה דע לך אולי יבואו עדים לא תנשא עד שתביא ראיה על הגרושין ועליה לדעת אם יש חשש שיבואו עדים לכאן אם לאו וכשלא עשתה כן פשעה בעצמה (נ"ל) ודווקא שני עדים אבל עד אחד לאו כלום הוא (ב"ש סקי"א) וכן אם יש קול שיש עדים במקום פלוני שיודעים שהיתה א"א לא שבקינן לה להנשא עד שתביא ראיה על הגרושין (שם) ורק בשבויה הקילו בקול בסי' ז' ולא בא"א:

18. When there are witnesses, she is not believed, and even if she has married, she must leave her husband. Even if she married before the witnesses came and testified that she is a married woman, she must leave him. One should not question this by saying that it is not the way of pleasantness to initially permit her to marry and then later force her to leave her husband. We can explain that we certainly warned her beforehand, saying, "Be aware that witnesses might come. Do not marry until you bring proof of your divorce." It is upon her to know if there is a concern that witnesses will come or not. If she did not act accordingly, she has caused her own misfortune. This applies specifically to two witnesses, but one witness is of no consequence. Likewise, if there is a rumor that there are witnesses in a certain place who know that she was a married woman, we do not allow her to marry until she brings proof of her divorce. This leniency is only applied to a captive woman, as explained in Siman 7, but not to a married woman.

יט. ואע"פ שאינה נאמנת כשיש עדים מ"מ לחומרא חוששין לדבריה והיא פסולה לכהונה לעולם ואם מת הבעל אף דלא שבקינן לה להנשא לשוק מ"מ לא שבקינן לה גם להתייבם וחולצת ולא מתייבמת ואפילו באו עדים ואמרו שמענו שהיא מגורשת אין זה עדות להוציאה מחזקת א"א דזהו כעד מפי עד עד שיעידו שיודעים שהיא גרושה ומ"מ לחומרא חוששין לשמועתם וכל זה כשעדים העידו שיודעים שהיא א"א אבל אם אינם מעידים שיודעים שהיא א"א רק אומרים שמענו שנתקדשה או שמענו שנתקדשה ונתגרשה דינם כקול בעלמא ויש בזה פרטי דינים ונתבארו בסי' מ"ו וכשיש עדים שיודעים שהיא גרושה מותרת בכל עניין אע"פ שמעידים שעתה נתגרשה ואין הגט לפנינו שאומרת שנאבד או נקרע ותנשא לכתחלה ואין זה ריעותא רק כשיש עידי הכחשה וכמ"ש בסעיף ט':

19. And even though she is not believed when there are witnesses, nevertheless, as a stringency, we are concerned about her statement, and she is disqualified from marrying into the priesthood forever. If her husband dies, even though we do not allow her to marry freely, we also do not allow her to enter into levirate marriage. She must perform the halitzah ceremony and cannot enter into levirate marriage. Even if witnesses come and say they heard she is divorced, this is not considered valid testimony to remove her from the presumption of being married, as this is akin to testimony from hearsay, unless the witnesses testify that they know she is divorced. Nevertheless, as a stringency, we are concerned about what they heard. All this applies when the witnesses testify that they know she is married, but if they do not testify that they know she is married, and only say they heard she was betrothed or heard she was betrothed and divorced, their testimony is considered as mere rumor. There are various detailed laws about this, which are explained in Siman 46. When there are witnesses who know she is divorced, she is permitted in all respects, even if they testify that she divorced recently and the get (divorce document) is not before us because she says it was lost or torn. She may marry l'chatchila (initially), and this is not a deficiency unless there are contradicting witnesses, as explained in section 9.

כ. כתב רבינו הב"י בסעיף ט' הוציאה גט מת"י ואמרה גרשני בעלי בזה ה"ז נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקויים כמ"ש בסי' קמ"א וקמ"ב בא הבעל וערער ואמר ממני נפל ומצאה אותו אינו נאמן שהרי הודה שכתבו לה והרי הוא יוצא מתחת ידה אבל אם אמר הבעל על תנאי היה ועדיין לא נתקיים התנאי או פקדון היה או מעולם לא כתבתיו או מזוייף הוא יתקיים בחותמיו או בע"מ כמ"ש בסי' קמ"א וקמ"ב ואם לא נתקיים אינה מגורשת להיות מותרת לאחרים אבל פסלה עצמה מכהונה עכ"ל ויש בזה הרבה פרטי דינים ונתבארו בארוכה בשם בס"ד ע"ש:

20. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in paragraph 9: If she produced a get (divorce document) from her possession and said, "My husband divorced me with this," she is believed, and she may remarry with it even though it is not validated, as stated in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

sections 141 and 142. If the husband comes and contests, saying, "It fell from me, and she found it," he is not believed, for he admitted that he wrote it for her, and it came from her possession. But if the husband says, "It was conditional, and the condition has not yet been fulfilled," or "It was a deposit," or "I never wrote it," or "It is forged," it must be validated by its witnesses or by the court, as stated in sections 141 and 142. If it is not validated, she is not considered divorced to the extent that she may marry others, but she disqualifies herself from marrying a kohen. There are many detailed laws on this matter, which are explained at length in their proper places.

כא. עוד כתב אשה שיש בידה מעשה ב"ד אינה יכולה להנשא בו עד שיוכרו חתימות ידי הב"ד עכ"ל וכבר נתבאר שם דבהכרה חתימה אחת סגי ודע שרבינו הרמ"א בס"ס קמ"ב כתב שבמקום עיגון יש לסמוך על החתימות גם בלא קיום ב"ד דדבר תורה עדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד וגם יש לסמוך על הפוסקים הסוברים דמעשה ב"ד א"צ קיום ולמה לא הגיה גם בכאן כן י"ל דסמיך אדהתם או שאפשר לחלק דבשם שיש הגט עצמו סמכינן אזה דזהו כראיה מוכחת שאינו מזוייף אבל הכא בכתב בעלמא חיישינן לזיוף ויש מהגדולים שמחולקים בזה (כמ"ש בפ"ת סקי"ט) ולי נראה דאם יש חותם על המעשה ב"ד וודאי שיש לסמוך במקום עיגון אך בזמה"ז הדבר פשוט שיש לברר ע"י הבי דואר וע"י חוטי הברזל ולא תנשא עד שיבררו וכל זה כשהוחזקה בא"א אבל בלא"ה א"צ כלום:

21. Furthermore, it is written that a woman who holds a court document cannot remarry with it until the signatures of the court are recognized. And it has already been clarified there that the recognition of one signature suffices. And know that our teacher, the Rema, wrote at the end of Siman 142 that in a case of potential agunah (a woman bound to her marriage without the possibility of divorce), one can rely on the signatures even without the formal validation by the court, because according to Torah law, witnesses signed on a document are considered as if their testimony was scrutinized in court. Also, one can rely on the authorities who hold that a court document does not require validation. Why did he not correct similarly here? It can be said that he relied on what was written there, or it is possible to distinguish that there, where the get (divorce document) itself is present, we rely on it as it is considered as definitive proof that it is not forged. But here, with just a written document, we are concerned about forgery. There are some prominent authorities who disagree on this (as written in the Pitchei Teshuvah, subparagraph 19). It seems to me that if there is a signature on the court document, certainly one can rely on it in a case of potential agunah. However, in our times, it is clear that it should be verified through the postal service and by iron wires (possibly referring to modern communication methods), and she should not remarry until it is verified. All of this applies when she is established as married, but otherwise, there is no need for any of this.

כב. כתב הטור ששאלו להרא"ש ז"ל על גט אחד שהעידו עדים על אחד מעידי הגט שגנב ויש עדים שעשה תשובה שראוהו מתענה ומניח תפילין וגם שבאה שבועה לידו ולא רצה לישבע והשיב שהגט פסול אע"פ שלא הכריזו עליו שהוא פסול והתשובה שעשה אינו מועיל עד שיעשה תשובה בממון שגנב וכן שאלו על גט שהסופר מעיד שהבעל לא צוה לחתום וכן מעיד עד אחד מעידי החתימה עצמן והשיב שהגט פסול ואפילו אם כת"י של העד יוצא ממקום אחר נאמן לומר לא צוני הבעל לחתום ואין זה כמעיד על עצמו שעשה שקר די"ל דכיון שצוה לכתוב לא משמע להו לאינשי דליהוי חתימת שקר ועוד כיון שגם הסופר מעיד כך (ב"י):

22. The Tur wrote that they asked the Rosh, of blessed memory, about a certain get (divorce document) where witnesses testified that one of the signatories of the get was a thief, but there were also witnesses who testified that he repented, as they saw him fasting and laying tefillin, and also that an oath came to him, and he refused to swear. The Rosh responded that the get is invalid, even though it was not publicly declared that he was invalid. The repentance he did is not effective until he makes restitution for the money he stole. They also asked about a get where the scribe testified that the husband did not instruct him to sign, and one of the signing witnesses himself also testified similarly. The Rosh responded that the get is invalid. Even if the handwriting of the witness is verified from another source, he is believed to say that the husband did not instruct him to sign. This is not considered as testifying falsely about oneself, as it can be said that since he was instructed to write, it does not appear to people as a false signature. Moreover, since the scribe also testifies this way, the get is invalid (Beit Yosef).

סימן קנג

א. דין המוצא גט בשוק למי יחזיר אותו. ובו י"ד סעיפים:
בסי' קל"ב נתבאר בשליח שהביא גט ונאבד ממנו ומצאו דאם מצאו לאלתר כשר ואם לאו חיישינן שמא הוא של איש אחר שהשמות שוין ואין היתר אלא כשאין שיירות מצויות ולא הוחזקו שני יוסף ב"ש או שהשליח נותן סימן היותר מובהק כמו נקב יש בו בצד אות פלונית והוא סימן יותר מובהק מסימנים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שמחזירין בהן אבידה הנקרא סימן אמצעי ולגבי אבידה מקרי סימן מובהק ברמב"ם ושארי פוסקים ובארנו זה בח"מ סי' רס"ז סעיף ה' ע"ש וזהו כשהשליח אבדו ובסי' זה יתבאר בגט הנמצא בשוק ואין כאן שליח שיאמר שאבדו אלא הבעל והאשה מחולקים הבעל אומר ממני נפל שכתבתיו ונמלכתי שלא ליתן לה והיא עדיין א"א והאשה אומרת כבר מסר לי הגט ומגורשת אני וממני נפל ואין כאן עדים שיתברר הדבר:

1. **The law regarding finding a get (divorce document) in the marketplace and to whom it should be returned. This section contains 14 paragraphs:** In Siman 132, it was explained about a messenger who brought a get and lost it, and it was found. If it was found immediately, it is valid, but if not, we are concerned that it might belong to another man with the same names, and there is no allowance unless caravans are not common, and it has not been established that there are two men named Yosef ben Shimon. Alternatively, if the messenger provides a more distinctive sign, such as a hole next to a specific letter, which is a more distinctive sign than those used for returning lost items, called a medium sign, and regarding lost items, it is considered a distinctive sign according to the Rambam and other authorities. We have explained this in Choshen Mishpat, Siman 267, Paragraph 5. This applies when the messenger lost it. In this Siman, it will be explained about a get found in the marketplace and there is no messenger to claim it was lost. Instead, the husband and wife are in dispute: the husband claims it fell from him as he wrote it but decided not to give it to her, so she is still married, while the wife claims that he already handed her the get and she is divorced, and it fell from her. There are no witnesses to clarify the matter.

ב. וכך אמרו חז"ל (ב"מ כ"ח.) הוא אומר סימני הגט והיא אומרת סימני הגט ינתן לה ודווקא בסימן מובהק כמו נקב יש בו בצד אות פלונית דמזה נתברר שהגט היה בידה דאל"כ מנא ידעה אבל שארי סימנים אפשר שראתה בעת שאחזו הבעל בידו וכן אם נותנים סימן בהחוט שהגט היה קשור בו ואומרת בצמצום כמה אורך החוט ינתן לה אבל אם אומרת הגט ארוך או קצר או החוט לבן או שחור וכיוצא בזה אינו כלום וכתב הרי"ף דדווקא נקב יש בו בצד אות פלונית או אורך החוט ולא סימן אחר ע"ש ומשמע דאפילו אומרת בצמצום ארכו ורחבו של גט לא הוה סימן וזה מבואר בגמ' שם דגרסינן אילימא במדת ארכו ורחבו דילמא בהדי דנקיט ליה חזיתיה ע"ש ולא דמי לאורך החוט שאין מדרך להפשיט החוט בעת שפושט הגט בידו עוד מבואר שם שכשנותנים סימן על הכלי שהיה הגט מונח בו שהוא אומר בחפיסה והיא אומרת בחפיסה והוא חמת של עור ינתן לו מ"ט דמידע ידעה דכל מאי דאית ליה בחפיסה מנח ליה וכתבו המפרשים (ר"ן ונמק"י) דכשנותנת סימן גרוע בהגט וא"א להחזיר לה אין נותנים אותו לא לו ולא לה אפילו הוא נותן סימן מובהק דלדידיה לאו ראיה היא שהרי כתבו וזהו בסימני גופו אבל בסימנים שחוץ לגופו כמו שאומר שהיה מונח בחפיסה מהדרינן ליה לפי שזה מוכיח שעדיין היה אצלו ואין לומר שהיא הניחתו בחפיסה שלה דאין דרך האשה להניחו בחפיסה והיא שומרתו בשמירה מעולה יותר לפי שרוצית להנשא בו ולכן זהו סימן רק לו ולא לה (שם):

2. And so our Sages said (Baba Metzia 28a): If he gives identifying marks of the get (bill of divorce) and she gives identifying marks of the get, it should be given to her. This is specifically with a distinct mark, such as a hole beside a particular letter, for this proves that the get was in her possession; otherwise, how would she know? But with other signs, it is possible she saw them when the husband held it in his hand. Similarly, if she gives a sign regarding the thread with which the get was tied and specifies exactly the length of the thread, it should be given to her. However, if she says the get is long or short, or the thread is white or black, this is meaningless. The Rif wrote that it is specifically a hole beside a particular letter or the length of the thread, and no other sign. And it seems that even if she specifies the exact length and width of the get, it is not a valid sign. This is explained in the Gemara there, where we learn: If we say it is about its length and width, perhaps she saw it while he was holding it. And this is not similar to the length of the thread, as it is not usual to stretch out the thread while holding the get. It is further explained there that when giving a sign about the container in which the get was placed—if he says it was in a box and she says it was in a box, and it is a leather pouch—it should be given to him. Why? Because she would know that everything he has, he places in the box. The commentators (Ran and Nimukei Yosef) wrote that if she gives a poor sign on the get and it cannot be returned to her, it is not given to him or her, even if he gives a distinct sign. For him, it is not proof, as they wrote. This is regarding the signs of the get itself, but with external signs, such as saying it was placed in a box, it is returned to him, as this proves it was still with him. And it cannot be said that she placed it in her box, as it is not usual for a woman to put it in a box; she guards it more carefully because she wants to remarry with it. Therefore, this is a sign only for him and not for her.

ג. ויש בזה שאלה ולמה לא נחזיר לה הגט והרי האשה שאמרה לבעלי גרשתני נאמנת אף כשאין גט כלל לפנינו וכ"ש כשיש גם גט והתשובה בזה דאדרבא כשיש גט מיגרע גרע דטעמא דנאמנת מפני שחזקה שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה וכשיש גט מעיזה ומעיזה (תוס' שם י"ח: ד"ה אין וכ"כ בגיטין כ"ז:) וזהו כמו בסי' הקודם כשיש עדים מעיזה ומעיזה וה"נ בגט:

3. There is a question regarding this matter: why do we not return the bill of divorce to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her, since a woman who claims, "My husband divorced me," is believed even when there is no bill of divorce before us? All the more so should she be believed when there is a bill of divorce. The answer to this is that, on the contrary, when there is a bill of divorce, it is worse. The reason she is believed is due to the presumption that a woman would not be so bold as to lie in the face of her husband. But when there is a bill of divorce, she is emboldened and dares to lie (Tosafot there, 18b, s.v. "Ein"; similarly in Gittin 27a). This is like the case in the previous section where, when there are witnesses, she is emboldened and dares to lie, and the same applies to a bill of divorce.

ד. ועוד יש בזה שאלה ולמה לא נחזיר לו הגט כשאינה אומרת סימן מובהק ובשלמא אם גם הוא אינו אומר סימן מובהק שפיר יש לחוש שמה יגרשנה בו ושמא גט אחר הוא ששמותיהן שוות וכבסי' קל"ב אבל כשאומר נקב יש בו בצד אות פלונית למה לא נחזיר לו ויעשה בו כרצונו והתשובה בזה מפני שאנו חוששין שמא ממנה נפל וצריכה להגט לגבות בו ממנו כתובתה במקום שאין כותבין כתובה כההיא דתנן (כתו' פ"ט:) הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה ואם נחזיר לו יעמיד ע"מ שכבר נתגרשה וכשתתבע כתובתה יאמר פרעתיך וראיה שהרי הגט בידי שהחזרת לי את הגט אחר שקבלת כתובתך (רש"י גיטין כ"ז.) ובהמשך הזמן ישכח הדבר שהגט נמצא והוחזר לו והיא לא תוכל לברר אז המעשה כאשר הוא (עב"ש סק"א):

4. Additionally, there is a question regarding why we do not return the get (divorce document) to him when she does not provide a distinct identifying mark. It makes sense if he also does not provide a distinct identifying mark, as there is a concern that he might use it to divorce her or that it might be another get with the same names, as discussed in Siman 132. However, if he says that there is a hole next to a certain letter, why do we not return it to him and let him do as he wishes with it? The answer is that we are concerned that it may have fallen from her, and she needs the get to collect her ketubah (marriage contract) in places where ketubot are not written. As it is taught in the Mishnah (Ketubot 89b): if she produces a get but not a ketubah, she collects her ketubah. If we return it to him, he will claim that she has already been divorced, and when she demands her ketubah, he will say that he has already paid her, bringing proof by showing that the get is in his possession, as Rashi explains in Gittin 27b. Over time, the matter will be forgotten that the get was found and returned to him, and she will not be able to clarify the situation as it actually was.

ה. עוד יש בזה שאלה ולמה אמרנו דבמצאו בחפיסה יחזירנו לו ויכול לעשות מה שירצה אף לגרש בו והרי אין כאן סימן מובהק וניחוש שמא של אחר הוא כבסי' קל"ב והתשובה בזה שבאמת נצטרך לומר דאין כאן שיירות מצויות ולא הוחזקו שני יוסף ב"ש (תוס' גיטין כ"ח. ע"ש) ובדין הקודם אין מחזירין לו אף בכה"ג מטעמא דכתבינן שמא רצונו להפסידה כתובתה וי"א דבאמת זה שנותנים לו אין הכוונה שרשאי לגרשה בו אלא כלומר שאין נותנין לה (רא"ש פ"ב דב"מ סי' י"ד ע"ש):

5. There is another question regarding this matter: Why did we say that if one finds it in a pouch, he should return it to him and he can do with it as he wishes, even to divorce with it? After all, there is no distinctive sign here, and we should be concerned that it may belong to someone else, as per Section 132. The answer to this is that indeed we must say that there are no frequent caravans and there is no established presence of two Yosef ben Shimon (as per Tosafot Gittin 28a, see there). And in the previous law, we do not return it to him even in such a case for the reason we wrote, lest he wishes to cause her to forfeit her ketubah. And some say that indeed, giving it to him does not mean that he is permitted to divorce with it, but rather that it is not given to her (Rosh, Chapter 2 of Bava Metzia, Section 14, see there).

ו. וזה ששנינו (שם י"ח: וגיטין שם) מצא גט אשה בשוק בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה אין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה כתב הרי"ף ז"ל שם דמיירי כשלא נתנה בו סימן מובהק ע"ש ואוקמא בגמ' כגון דליכא חשש שמא גט אחר הוא שאין שיירות מצויות ולא הוחזקו וכשהבעל מודה יחזיר לאשה בין שהוא מודה שעדיין צריך ליתנו לה (כנראה מפירש"י) יחזיר לאשה כלומר יתנו לה עתה בתורת גרושין בציוי הבעל ובין שהוא מודה שכבר נתן לה וממנה נפל (תוס' גיטין כ"ז: ד"ה בזמן ע"ש) ועכ"ז לא מהימן כשיש לחוש לגט אחר ואע"ג דיש מי שסובר דבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן זהו להבא ולא למפרע וכשאומר למפרע אינו נאמן גם על להבא (שם וצ"ע דהא גם בזה יש פלוגתא בב"ב קל"ד: ואם כוונתם דקיי"ל שנאמן קשה יותר דבשם מסקינן דאינו נאמן כמ"ש בסי' קנ"ב וצע"ג) ולכן בכה"ג ג"כ יחזירו לה בתורת גרושין ואי קשיא דלמה לן כולי האי הא האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת דכבר כתבנו דכשיש גט אינה נאמנת דמעיזה ומעיזה ועוד דאינה נאמנת רק כשהבעל מכחישה מטעם דאינה מעיזה ולא כשמסייעה כמ"ש שם וזה דכשאין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה הטעם פשוט דלה א"א להחזיר כיון שאינה נותנת סימן מובהק ומטעם נאמנות ג"כ א"א להחזיר לה דכשיש גט מעיזה כמ"ש ולהבעל א"א להחזיר אף דליכא כאן חששא דשמא גט אחר הוא מ"מ מפני החששא שמא רצונו להפסיד לה כתובתה כמ"ש בסעיף ד':

6. And this is what we have learned (Bava Metzia 18a and Gittin 27a): If one finds a woman's get (divorce document) in the marketplace, if the husband admits [that it is the get], it should be returned to the woman. If the husband does not admit, it should not be returned either to this one or to that one. The Rif writes there that this is referring

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to a case where she did not provide a definitive identifying mark, as he explains. And the Gemara establishes it in a scenario where there is no concern that it might be a different get because caravans are not frequent, nor is it established [that there are other such documents around]. And when the husband admits, it should be returned to the woman, whether he admits that he still needs to give it to her (as it appears from Rashi's commentary) — meaning, it should be given to her now as a divorce by the husband's directive — or whether he admits that he already gave it to her and it fell from her (as Tosafot explain in Gittin 27a, s.v. "when"). Nevertheless, he is not believed when there is a concern of a different get. And even though there are those who hold that a husband who says "I have divorced my wife" is believed, that is for the future and not retroactively. And when he says it retroactively, he is not believed even for the future (as discussed there, and it is a complex issue, as there is also a dispute in Bava Batra 134a. And if their intention is that we hold he is believed, it is more problematic, as there we conclude that he is not believed, as written in Siman 152, and it is a difficult matter). Therefore, in such a scenario, it should also be returned to her as a divorce. And if you ask why all this is necessary, since a woman who says to her husband "you divorced me" is believed, we have already written that when there is a get, she is not believed because she would be brazen and lie. Furthermore, she is only believed when the husband denies it, because she would not be brazen, but not when he supports her, as written there. And this, that when the husband does not admit, it should not be returned either to this one or to that one — the reason is simple: it cannot be returned to her because she did not provide a definitive identifying mark, and due to the reason of credibility, it cannot be returned to her, because when there is a get, she would be brazen, as written. And it cannot be returned to the husband, even though there is no concern here that it might be a different get, nevertheless, due to the concern that he might want to cause her to lose her ketubah, as written in Section 4.

ז. כל זה הוא לדעת הרי"ף וכן נראה דעת הרמב"ם בפי"ח מגזילה שכתב מצא גיטי נשים בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה אין הבעל מודה אם נתנה האשה סימן מובהק ינתן לה ואם לאו לא יחזיר לא לזה ולא לזה אמר הבעל מידי נפל ונתן סימניו והאשה אומרת מידי נפל ונתנה סימניו ינתן לה והוא שתתן סימן מובהק כגון שאמרה נקב יש בצד אות פלונית שאלו לא הגיע לידה לא היתה יודעת הוא אומר סימני החוט שקשור בו הגט והיא אומרת סימני החוט ינתן לה והוא שתאמר סימן מובהק כגון אורך מדת החוט אבל אם אמרה אדום או שחור הוא אין זה סימן מובהק הוא אומר בחמת היה מונח והיא אומרת בחמת היה מונח ינתן לו שאין זה סימן מובהק עכ"ל וזה שלא ביאר דבזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה הוא במקום שאין לחוש לגט אחר שלא הוחזקו שני יוסף ב"ש ואין שיירות מצויות סמך א"ע בדינים אלו על מ"ש בפ"ג מגרושין בשליח כשאבד גט (הה"מ):

7. All of this follows the opinion of the Rif, and it also appears to be the opinion of the Rambam in chapter 18 of Hilchot Gezeila, where he writes: "If one finds women's bills of divorce (gittin), if the husband acknowledges them, they should be returned to the wife. If the husband does not acknowledge them, if the woman provides a clear identifying mark, it should be given to her; if not, it should not be given to either party. If the husband says it fell from him and gives its identifying marks, and the woman also says it fell from her and gives its identifying marks, it should be given to her, provided she gives a clear identifying mark, such as saying there is a hole next to a specific letter, which she would not know unless it had come into her possession. If he says the identifying mark is the string tied around the get, and she also says the identifying mark is the string, it should be given to her, provided she gives a clear identifying mark, such as the length measurement of the string. But if she says it is red or black, this is not a clear identifying mark. If he says it was placed in a certain container, and she says it was placed in a certain container, it should be given to him because this is not a clear identifying mark." This is the conclusion of his words. This clarification that if the husband acknowledges it, it should be returned to the wife, applies in a situation where there is no concern for another get, where there are not two men named Yosef ben Shimon, and caravans are not common. These rulings rely on what is written in chapter 3 of Hilchot Gerushin regarding a messenger when a get is lost (as explained by the Maggid Mishneh).

ח. עוד נראה לענ"ד דהרמב"ם ס"ל דבכאן א"צ לחשוש לגט אחר ואע"ג דהוא עצמו פסק בפי"ב מגרושין דבעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן ואפילו היא מודית לדבריו ס"ל דזהו כשאין גט לפנינו אבל כשיש גט לפנינו והאיש והאשה אומרים שכבר נתגרשה אין לנו לחשוש לגט אחר וזהו דווקא כשגם היא לפנינו ואומרת כן ולכן הרמב"ם דמיירי בכאן שהיא לפנינו כדמוכח מדבריו שכתב אם נתנה סימן מובהק וכו' ומבואר שהיא לפנינו וטוענת שכבר נתגרשה וממילא דלשון מודה הכוונה שמודה לדבריה אבל בגמ' שם שהוצרכה לאוקמה כשאין חשש מגט אחר זהו לפי שלשון הברייתא אינו מוכח שהיא לפנינו ע"ש ובזמן שהוא מודה אין הכוונה שמודה לדבריה אלא כלומר שמודה לעניין גט זה ששלו הוא וממילא שא"א לסמוך על דבורו כמ"ש ועוד דבע"כ הכוונה כפירש"י שמודה שצריך ליתנו לה שהרי אינה בכאן שנאמר שמודה לדבריה וממילא שיש לחוש לגט אחר (ואולי שמפני זה הוכרח רש"י לפרש כן וזה שמסיים אין הבעל מודה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וכו' אין הפירוש שהיא בכאן אלא כלומר אין לנו לחזר אחריה ולמסור לה מפני שא"א להחזיר לה) (והתוס' יפרשו שהיא בכאן ע"ש):

8. Additionally, it appears to me, based on my humble opinion, that Maimonides holds that in this case, there is no need to be concerned about another get (divorce document). Although he himself ruled in Chapter 12 of the laws of divorce that a husband who says "I divorced my wife" is not believed, even if she admits to his words, he holds that this is when there is no get before us. However, when there is a get before us and the man and woman say that she has already been divorced, we do not need to be concerned about another get. This is specifically when she is also present and says this. Therefore, Maimonides, who discusses the case here where she is before us, as is evident from his words when he writes "if she gave a distinctive sign, etc.," it is clear that she is before us and claims that she has already been divorced. Consequently, the term "admits" means that she admits to her own words. But in the Gemara there, where it was necessary to establish that there is no concern about another get, this is because the language of the Baraita does not indicate that she is before us. And when it says "when he admits," it does not mean that he admits to her words, but rather that he admits regarding this get that it is his. Consequently, we cannot rely on his statement, as I have written. Additionally, it is necessarily understood according to Rashi's interpretation that he admits he needs to give it to her, for she is not here for us to say that he admits to her words, and consequently, there is a concern for another get. (And perhaps because of this, Rashi was compelled to explain it this way. And when it concludes, "the husband does not admit, etc.," it does not mean that she is here, but rather that we do not need to seek her out and deliver it to her, for it is impossible to return it to her). (And the Tosafot explain that she is here, see there).

ט. ולהרא"ש ז"ל שיטה אחרת בכל זה שכתב (בפ"ב דב"מ סי"ד) דכשהוא אומר ממני נפל והיא אומרת ממני נפל נאמנת אם רק נותנת סימן אמצעי שמחזירין בהן אבידה ולאו דווקא קאמר הש"ס שם נקב יש בצד אות פלוני ולא אתי לאפוקי רק סימנין גרועין כחיורי וסומקי וכן אם נותנת סימן במדת ארכו ורחבו של גט מהדרינן לה ומאי דמשמע שם דלא מהדרינן לה בזה זהו כשלא צמצמה המידה וטעמו דהא קיי"ל דאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת ואי משום דכשיש גט מעיזה ומעיזה כיון דסימנים מסייעים לה אין הגט סתירה לדבריה ולכן להחזירו לבעל כדי שיגרש בו בעינן סימן מובהק כנקב בצד אות פלונית כמו בשליח בסי' קל"ב אבל להחזיר לה כשאומרת שכבר נתגרשה נאמנת גם בסימן אמצעי כבכל אבידות והרי כשהוא אומר בחפיסה והיא אומרת בחפיסה אי לאו טעמא דמידע ידעה דכל מאי דאית ליה בחפיסה מנח ליה היו מחזירין לה אף שאין זה סימן מובהק וזה שמחזירין לו לא להתגרש בו דוודאי אינו יכול לגרשה בגט זה כיון שלא נתן סימן מובהק אלא הכוונה הוא שלא ינתן לה (שם):

9. According to the Rosh of blessed memory, there is a different approach in all this which he wrote (in the second chapter of Bava Metzia, Siman 14) that when he says "it fell from me" and she says "it fell from me," she is believed if she only provides an intermediate sign for which a lost item is returned. The Talmud there does not specifically mean a hole near a certain letter, and this does not exclude only weak signs like whiteness and redness. Similarly, if she provides a sign regarding the length and width of the get (divorce document), we return it to her. What seems to imply there that we do not return it to her is when she does not precisely specify the measurement. His reasoning is that we hold that a woman who tells her husband "you divorced me" is believed, and if it is because when there is a get she would be brazen and assertive, since the signs support her, the get does not contradict her words. Therefore, to return it to the husband so he can divorce with it, we need a clear sign like a hole near a certain letter, as in the case of a messenger in Siman 132. But to return it to her when she says she is already divorced, she is believed even with an intermediate sign, just like with any lost items. And indeed, when he says it is in a bag and she says it is in a bag, if not for the reason that she knows that everything he has, he places in the bag, it would have been returned to her even though this is not a clear sign. The fact that it is returned to him is not for him to divorce with it, because certainly he cannot divorce her with this get since he did not provide a clear sign, but the intention is that it should not be given to her.

י. ולדבריו הא דתניא מצא גט אשה בשוק בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה מיירי שאינה נותנת אף סימן אמצעי (וזהו כוונתו בפ"ק שם סמ"ה ודו"ק) וזה שאוקמוה בגמ' (שם י"ח: וגיטין שם) בסימן דנקב בצד אות פלונית זהו כשהוא נותן הסימן שרוצה לגרשה עתה בו אבל כשהיא נותנת סימן ואומרת שכבר נתגרשה וממנה נפל די בסימן אמצעי וגם יש לפרש שאפילו אם מודה שכבר נתגרשה ג"כ אינו כלום כיון שהיא לא נתנה שום סימן אינה נאמנת וגם הוא שאומר גרשתיה אינה נאמנת דהכי קיי"ל ולכן צריך דווקא נקב בצד אות פלונית או כשלא הוחזקו ואין שיירות מצויות ע"ש:

10. And according to his words, that which it states in the baraita, "If one finds a woman's get (divorce document) in the marketplace, if the husband admits, he should

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

return it to the woman," refers to a case where she does not provide even an intermediate sign (and this is his intention in the first chapter there, siman 45, and study it well). And this, which the Gemara (there 18b and Gittin there) establishes with a sign of a hole next to a specific letter, is when he provides the sign because he wants to divorce her now with it. But if she provides the sign and says she has already been divorced and it fell from her, an intermediate sign is sufficient. Additionally, it can be explained that even if he admits she has already been divorced, it is still nothing, because since she did not provide any sign, she is not believed. And he, who says he divorced her, is not believed either, as this is the ruling we follow. Therefore, it specifically requires a hole next to a specific letter or when they have not been established (as husband and wife) and caravans are not frequently found there. See there.

יא. ודברי הטור והש"ע נפלאו בעניין זה וז"ל הטור המוצא גט אשה בשוק אם האשה נותנת סימן כגון שאומרת נקב יש בצד אות פלוני ואומרת שכבר נתגרשה בו וממנה נפל יחזירהו לה אפילו אם הבעל מכחישה ואומר שממנו נפל ולא גירשה מעולם אלא שצוה לכתבו ולא נתנו עדיין אפילו אם גם הוא נותן בו סימן ואם אינה נותנת בו סימן והבעל מכחישה לא יתנוהו לא לו ולא לה עכ"ל וזהו ממש כשיטת הרי"ף והרמב"ם דבעינן דווקא סימן מובהק:

11. The words of the Tur and the Shulchan Aruch are wondrous in this matter, and this is what the Tur says: "If one finds a woman's get (divorce document) in the market, if the woman gives a sign, such as saying there is a hole next to a certain letter, and she says that she has already been divorced with it and that it fell from her, it should be returned to her even if the husband denies it and claims that it fell from him and that he never divorced her but only commanded it to be written and has not given it yet, even if he also gives a sign. But if she does not give a sign and the husband denies it, it should not be given neither to him nor to her." And these are the exact words of the Rif and the Rambam, that we specifically require a clear identifying mark.

יב. ואח"כ כתב וז"ל ואם הבעל מודה שכתבו ואומר שיתנוהו לה להתגרש אם נמצא במקום ובשעה שראוי להחזיר דליכא למיחש שמאחר נפל כדפרישית לעיל (סי' קל"ב שמצא לאלתר או שאין ש"מ ולא הוחזקו) יתנוהו לה ותתגרש בו מעתה ואם לאו לא יתנוהו לה עכ"ל וזה עולה לכל השיטות כמו שבארנו אלא דלהרי"ף מיירי כשאינה נותנת סימן מובהק ולהרא"ש כשאינה נותנת גם סימן אמצעי ורק מסידור לשונו הקודם נראה דכוונתו כהרי"ף כמובן (וזהו כפירש"י שמודה ליתן להתגרש כמ"ש):

12. And afterwards he wrote as follows: "If the husband admits that he wrote it and says that it should be given to her for the purpose of divorce, if it is found in a place and at a time when it is appropriate to return it, and there is no concern that it fell from someone else, as I explained above (Siman 132, where it is found immediately or there is no presumption of death and it was not established), it should be given to her and she will be divorced from that moment. If not, it should not be given to her." This applies according to all opinions as we have explained, but according to the Rif, it refers to when she does not provide a distinctive sign, and according to the Rosh, it refers to when she does not provide even a medium sign. And just from the wording of the previous statement, it seems that his intention is like the Rif, as is evident (and this is like Rashi's explanation, who admits to giving for the purpose of divorce as mentioned).

יג. ואח"כ כתב וז"ל ואם הוא מודה שנתגרשה בו והיא שואלת אותו לגבות בו כתובתה כההיא דתנן הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה והוא אומר שכבר פרעה והחזירתו לו וממנו נפל מחזירו לה אפילו אינה אומרת נקב יש בצד אות פלונית רק כשאומרת סימן מובהק (באבידה הוא סימן מובהק) כגון שאומרת כך וכך אצבעות באורך הגט או ברחבו או שאומרת מדת החוט הקשור בו אבל אם אמרה הגט היה ארוך או קצר ואינה מכוונת מדתו או החוט לבן או שחור או שאמרה שהיה מונח בחפיסה או בדלוסקמא אינו סימן להחזירו לה על ידו עכ"ל ודברים אלו הם לשיטת הרא"ש ולא להרי"ף וי"א דמ"ש אפילו אינה אומרת נקב וכו' על ריש הסי' קאי וכשיטת הרא"ש (ב"ח וב"ש סק"ה) ודברים תמוהים הם דא"כ למה האריך כל כך ולבד הדוחק בהלשון ולמה לו להזכיר עניין הכתובה דממילא הוא כשמחזירין לה הגט תגבה כתובתה ועוד יש לפ"ז דקדוקים הרבה:

13. And afterwards he wrote, and these are his words: "If he (the husband) admits that she (the wife) was divorced with it (the get) and she asks to collect her ketubah with it, as in the case where it is taught: 'She produced a get but there is no ketubah with it, she collects her ketubah.' And he says that he already paid it and she returned it to him and it fell from him, he returns it to her even if she does not say there is a hole next to a certain letter, only when she says a clear sign (a clear sign is in the case of a lost item) such as saying the number of fingers in the length or width of the get, or she says the measure of the string tied to it. But if she said the get was long or short and does not specify its measure, or the string was white or black, or she said it was placed in a purse or a bag, it is not a sign to return it to her with it." End of quote. And these words

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

are according to the opinion of the Rosh and not the Rif. And some say that what he wrote, "even if she does not say there is a hole, etc.," refers to the beginning of the section and is according to the opinion of the Rosh (Bach and Beit Shmuel, section 5). And these words are puzzling because if so, why did he elaborate so much, and besides the difficulty in the language, why did he need to mention the matter of the ketubah, since it is obvious that when the get is returned to her, she will collect her ketubah. Moreover, according to this, there are many precise details.

יד. ולכן נראה דלדינא ס"ל להטור כהרי"ף דלהאמינה שנתגרשה צריך דווקא נקב בצד אות פלונית דכיון שיש גט מעיזה ומעיזה וכנגד זה נראה לו להטור שיטת הש"ס דב"מ שם דלאו דווקא נקב בצד אות פלונית דאינו מוציא שם רק חיורא וסומקא שהמה סימנים גרועים וזהו כהרא"ש ולכן תפס לו לעצמו שיטה אחרת בכ"ז דוודאי ברייתא דמצא גט אשה בשוק בזמן שהבעל מודה יתפרש כהרי"ף דכן נ"ל לדינא ודלא כהרא"ש וסוגית הש"ס דב"מ יתפרש כהרא"ש אך דלא מיירי שם לעניין היתר א"א דבזה שניהם מודים והמחלוקת בין האיש והאשה הוא רק לעניין הכתובה לפיכך הוי דין זה כשאר דיני ממונות ודי בסימן אמצעי (הגר"א סק"א וסק"ד) ואי קשיא דעכ"פ לעניין איסור איך נאמנים י"ל דמיירי כשיש עדים שנתגרשה או שמצאו לאלתר או שאין ש"מ ולא הוחזקו והמחלוקת ביניהם הוא רק לעניין כתובה ורבינו הב"י העתיק רק דברי הטור בש"ע וגם בספרו הגדול לא ביארו ע"ש (ודברי הגר"א בסק"ז צע"ק דלהטור א"צ כלל לזה והרא"ש לשיטתו הוצרך לזה ע"ש ודו"ק):

14. Therefore, it seems that according to the law, the Tur agrees with the Rif that to believe her claim of being divorced, a specific marking next to a particular letter is necessary. Since there is a divorce document, she is bold in her assertion. Conversely, it seems to the Tur that the method of the Talmud in Bava Metzia there does not specifically require a marking next to a particular letter, as it only mentions white and red, which are inferior signs, and this aligns with the Rosh. Therefore, the Tur adopted a different method in this matter. Certainly, the Baraita that states "if one finds a woman's divorce document in the market, when the husband admits it" should be interpreted according to the Rif, as it appears to me to be the correct law, and not like the Rosh. The Talmudic discussion in Bava Metzia should be interpreted according to the Rosh, but it is not addressing the permissibility of a married woman, as in this case both agree, and the dispute between the man and woman is only concerning the ketubah. Therefore, this ruling is like other monetary laws, where an intermediate sign is sufficient (see Gra, sections 1 and 4). And if it is difficult regarding the prohibition, how are they trusted, it can be said that it is referring to a situation where there are witnesses that she was divorced, or it was found immediately, or there is no presumption, and the dispute between them is only regarding the ketubah. Our teacher the Beit Yosef only copied the words of the Tur in the Shulchan Aruch and also did not explain it in his great book (and the words of the Gra in section 7 are difficult, as according to the Tur there is no need for this at all, and the Rosh according to his method required this — see there and examine well).

סימן קנד

א. אלו שחייבין ע"פ הדין לגרש כשתובעת גט ועוד דינים. ובו ס"ו סעיפים:
שנו חכמים במשנה (ס"פ המדיר) ואלו שכופין אותן להוציא (ברשיון המלכות) מוכה שחין שהוא מצורע (רמב"ם) ושהוא מאוס מאד ומסריח עד שאין ביכולת האשה לסובלו (כנה"ג) ואם הרופאים מחולקים אם הוא מצורע כזה אם לאו אם הרוב מהם מסכימים שהיא כן כופין אותו להוציא (שם) וכן אם הוא בעל פוליפוס שיש לו ריח הפה או ריח החוטם וכן אם היה לו נגעים בפיו ומוציא ליחה סרוחה כופין אותו להוציא (שם) וכן מי שיש לו חולי צרפתי ונקרא בלשוננו ויינערעס ומסכימים הרופאים שהתשמיש ממיקתו כלומר שבשרו מתמסמס כמו המק בשרו (זכריה י"ד:י"ב) וכן כשיש לו סרחון חזק או הוא מאוס מאד שאין ביכולת האשה לסבול כופין אותו להוציא (ע"ש בכנה"ג) וכל אלו כשהרופאים אומרים שא"א לו להתרפא ואם הוא אומר שנתרפא והיא אינה מאמנת לו נראה שידרשו ברופאים (ושם כתב דיש להסתפק בזה ולא אדע מה שייך ספק בדבר שאפשר לברר ע"פ הרופאים):

1. Those who are obligated by law to divorce when the wife demands a get, and additional laws. This section contains sixty-six paragraphs: The sages taught in the Mishnah (at the end of the chapter "Hamadir"): These are the ones whom we compel to divorce (with the permission of the authorities): someone afflicted with boils, who is a leper (Rambam), and who is extremely repulsive and foul-smelling to the extent that the wife cannot tolerate him (Kenesset HaGedolah). If the doctors are divided on whether he is such a leper or not, if the majority of them agree that he is, we compel him to divorce (ibid.). Similarly, if he has nasal polyps causing bad breath or a foul-smelling nose, or if he has sores in his mouth and emits foul-smelling saliva, we compel him to divorce (ibid.). Additionally, if he has a disease called "French disease" (syphilis) known in our language as "Vienneres," and the doctors agree that marital relations with him will cause his flesh to decay, like the melting of one's flesh (Zechariah 14:12), and if he has a strong foul odor or is extremely repulsive to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

extent that the wife cannot tolerate him, we compel him to divorce (see there in Kenesset HaGedolah). All these cases apply when the doctors say that he cannot be healed. If he claims to have been healed and she does not believe him, it seems that we should consult the doctors (and there it is written that there is doubt in this matter, but I do not understand what doubt there can be in a matter that can be clarified by consulting doctors).

ב. וכן שנינו שם שיש שכופין אותן מחמת מלאכתן שביכולתה לומר אין אני יכולה לסבול זאת ואלו הן המקבץ צואת כלבים שיש מקומות שמתקנין בהן עורות ויש ששורין בהם בגדים לפני כיבוסן יום או יומים וכן כשהוא בורסקי מעבד עורות או שאומנתו לחתך נחשת מעיקרו כלומר להוציא את הנחשת ממקורו בארץ שכל אלו אומנות שמסריחות ולא כל אדם יכול לסבול זאת אבל שאר מיני מלאכות אפילו היותר בזויות אין ביכולת אשה למחות בבעלה ואפילו היא מיוחסת וכמו שאמרו חז"ל פשוט נבילתא בשוקא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבה אנא (פסחים קי"ג.):

2. And so we have learned there that there are certain professions from which one can compel [a spouse] to separate due to the nature of the work, as she can claim, "I cannot tolerate this." These include: a collector of dog excrement, as there are places where it is used to process leather; and those who soak garments in it before washing them for a day or two. Similarly, a tanner who processes hides, or one whose trade is to cut copper from its source, meaning to extract copper from the earth. All these are professions that emit foul odors, and not everyone can tolerate them. However, for other types of work, even the most degrading, a woman cannot protest against her husband, even if she is of noble lineage. As our sages said, "Skin a carcass in the marketplace and do not say, 'I am a priest or a great man.'" (Pesachim 113a).

ג. ויש להסתפק אם מלאכתו לנקות בתי מחראות אם ביכולתה לכופו לגרשה ומשמע דק"ו הוא מצואת כלבים דצואת אדם מסרחת יותר כדמוכח בא"ח סי' ע"ט סעיף ד' ע"ש או אפשר דדווקא צואת כלבים שמקבצן למקום אחד כדי לעשות בהם מלאכה כופין אותו אבל המנקה בתי מחראות שמוליכן ומשליכן אין כופין אותו וצ"ע לדינא:

3. There is a doubt whether if his work is to clean latrines, if she can compel him to divorce her. It seems that it is certainly more severe than the case of dog excrement, as human excrement is more foul-smelling, as is evident in Orach Chaim, Siman 79, Se'if 4. However, it is possible that specifically in the case of dog excrement, where he collects it in one place to work with it, they can compel him, but in the case of someone who cleans latrines and removes the excrement and disposes of it, they cannot compel him. The matter requires further investigation to determine the law.

ד. כל אלו כשכופין אותן לגרש נותנין להנשים גם כתובתן אבל תוספת כתובה אין להן דהתוספת הקנה מדעתא דנפשיה ולא הקנה אדעתא דהכי שתתגרש ממנו שלא ברצונו וליטול מעותיו (ב"ש סק"א) וי"א דבמוכה שחין אם היה מקודם שנשאה דבזה לא שבקינן לה להיות עמו יחד מפני טובתו אפילו רצונה בכך כמו שיתבאר וממילא שביכולתה לכופו לגרשה חייב ליתן גם התוספת שהרי ידע בזה ורצה בעצמו ליזוק בנכסיו (שם) ונראה דדווקא כשידע בבירור שזהו מהשחין שהתשמיש קשה לו ולא שבקינן להו להיות יחד בלא עדים אבל אם לא ידע בבירור מזה א"צ ליתן התוספת:

4. All these cases where they are compelled to divorce, the women are given their basic ketubah amount, but they do not receive the additional amount of the ketubah. This is because the additional amount was granted based on his own volition, and not with the intention that he would be compelled to divorce against his will and give away his money (Beit Shmuel section 1). However, some say that in the case of one afflicted with boils, if this condition existed before he married her, in which case we do not allow her to stay with him for his benefit even if she wishes to, as will be explained, and consequently she is able to compel him to divorce her, he is obligated to also give the additional amount since he knew about it and willingly chose to harm his own property (ibid.). It appears that this is specifically when it is clearly known that the boils make intimacy difficult for him, and we do not allow them to be together without witnesses. But if it is not clearly known, he does not need to give the additional amount.

ה. בכל אלו הדברים אין אנו כופין אותו לגרשה רק כשתובעת גרושין אבל אם רצתה לישב עם בעלה לא מחינן בה ואפילו כשתובעת גרושין אין כופין אותו אא"כ נעשה הדבר לאחר שנשאה או אפילו שהיה מקודם רק היא לא ידעה מזה אבל כשהיה מקודם במחלה זו או במלאכה זו וידעה לא כפינן לו שיגרשנה שהרי סברה וקבלה ואין ביכולתה לומר סבור הייתי שאוכל לקבל ובאמת אין ביכולתי לקבל דגם אנו נאמר לה אף אם האמת כדבריך מ"מ איך ביכולתינו לכופו לגרשך הלא גט מעושה הוא כיון שידעת וסברת וקבלית לבד במוכה שחין אפילו היה מקודם וסברה וקבלה ולא עוד אלא שהתנה עמה שתהיה עמו ביחד ואפילו גם עתה אומרת הניחו לי ואדור עמו לא שבקינן לה וכ"ש כשנעשה אח"כ מוכה שחין ורצונה להיות עמו דלא שבקינן להו דבכולהו כשאנו כופין הוא לטובתה אבל במוכה שחין טובתו בהפרשה יותר מטובתה מפני שהתשמיש ממקתו וממסמסתו ויפלו ממנו חתיכות בשר ולכן מחינן בהו מלהיות ביחד אא"כ אומרת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אשב עמו בעדים שלא יבא עלי ובזה שומעין לה וממילא דכיון דלא שבקינן להו להתחבר יחד ומבקשת גט כופין אותו שיגרשנה וליתן לה כתובתה כמ"ש בסעיף הקודם:

5. In all these matters, we do not compel him to divorce her except when she demands a divorce. However, if she wishes to remain with her husband, we do not interfere with her. Even when she demands a divorce, we do not compel him unless the issue arose after they were married, or even if it was prior, but she was unaware of it. However, if it was known from before, whether it was an illness or a profession, and she was aware of it, we do not compel him to divorce her, for she accepted it knowingly. She cannot claim that she thought she could accept it but now finds she cannot, for we would respond: even if your claim is true, how can we compel him to divorce you? This would be a coerced divorce since you knew and accepted it. Except in the case of one afflicted with boils, even if it was known from before and she accepted it, and even if he stipulated with her that she would stay with him, and even now she says, "Leave me and I will live with him," we do not permit it. All the more so if he became afflicted afterward and she wishes to stay with him, we do not permit it. In all these cases, when we compel him, it is for her benefit. However, in the case of one afflicted with boils, it is more beneficial for him to separate from her than for her, because sexual relations would harm him, cause his flesh to deteriorate, and pieces of flesh may fall off. Therefore, we prevent them from being together unless she says she will live with him with witnesses ensuring he does not have relations with her. In this case, we listen to her. Consequently, since we do not allow them to be together and she requests a divorce, we compel him to divorce her and give her the ketubah, as stated in the previous section.

ו. וי"א דגם בכל הדברים ביכולתה לומר סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו איני יכול לקבל וכופין אותו להוציא אא"כ התנה עמה מקודם דעי שמלאכתי כך וכך או יש לי ריח הפה וכיוצא בזה והיא קבלה עליה התנאי דאז אין כופין אותו דא"א לכופו כיון שהיה תנאי בזה אבל בסתמא אע"ג דידעה מזה מ"מ יכולה לומר עתה אין ביכולתי לקבל (ר"ן ס"פ המדיר בשם י"א וזהו דעת הרשב"א) וממילא כיון שיש מחלוקת בדבר א"א לכופו וכלל גדול הוא בכפיית הגט דכל שיש מחלוקת בהכפייה הולכין לחומרא כדי שלא יהא גט מעושה להסוברים שאין כופין ולכן לא הובא בש"ע דעה זו ע"ש ועמ"ש בסעיף ס"ג:

6. There are those who say that in all matters, she can say, "I thought I could accept it, but now I cannot," and they compel him to divorce her, unless he made a prior condition with her that she should know that his work is such and such, or that he has bad breath or something similar, and she accepted the condition. In that case, they do not compel him because it is impossible to compel him since there was a condition. But in a general situation, even though she knew about it, she can still say, "I am now unable to accept it" (Ran at the end of the chapter "Hamadir" in the name of some opinions, and this is the opinion of the Rashba). Consequently, since there is a dispute on this matter, it is impossible to compel him. It is a great principle in compelling a get (divorce) that whenever there is a dispute regarding the compulsion, we follow the stringent view to avoid a get being coerced according to those who believe it should not be compelled. Therefore, this opinion was not brought in the Shulchan Aruch. See there and see what I wrote in section 63.

ז. מי שהיה בעלה בעל ריח הפה או ריח החוטם או מלקט צואת כלבים וכיוצא בה ומת ונפלה לפני אחיו ליבום ויש בו אותו מום שהיה בבעלה אמרו חכמים במשנה (שם) שיכולה לומר לאחיך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל וכופין אותו שיחלוץ ויתן לה כתובתה ואין לשאול דלדעה הקודמת איזו רבותא יש בזה והלא גם לבעלה היתה יכולה לומר סבור הייתי כמ"ש שם וכ"ש ליבם שלא סברה וקבלה כלל די"ל דאדרבא דיש יותר רבותא ביבם מבבעל דבשלמא בבעל ביכולתה לומר סבור הייתי שטבעי יסבול זה ועתה אראה שטעיתי אבל כשכבר סבלה מבעלה ואנו רואין שטבעה סובלת זאת ולמה יהיה עתה הבחירה נגד היבם בידה בדבר שהתורה הטילה עליה ואנן סהדי שמטבעה ביכולתה לסבול ועכ"ז אמרו חכמים שביכולתה לומר כן מפני שיכולה לומר את בעלי אהבתי וסבלה טבעתי ואת היבם איני אוהבת ולכן גם הטבע לא תוכל לסבול (נ"ל):

7. If a woman’s husband had bad breath or a nasal odor or collected dog excrement or similar, and he died, and she fell before his brother for levirate marriage (yibbum), and the brother had the same defect as her husband, the Sages stated in the Mishnah that she can say, "I could tolerate your brother, but I cannot tolerate you," and we compel him to perform chalitzah and give her the ketubah. One might ask, according to the previous opinion, what is the novelty here, since she could have said the same to her husband, as it says there, and certainly to the levir, whom she did not accept at all. The answer is that, on the contrary, there is a greater novelty with the levir than with the husband. With the husband, she could say, "I thought my nature could tolerate this, and now I see I was mistaken." But when she already tolerated it from her husband, and we see that her nature could tolerate it, why should the choice now be against the levir in a matter that the Torah imposed upon her? We are witnesses that her nature could

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

tolerate it. Nevertheless, the Sages said that she can say so because she can claim, "I loved my husband and my nature could tolerate it, but I do not love the levir, and therefore my nature cannot tolerate it." (This seems correct to me).

ח. מי שמשתין במטה בלילה ואינו מרגיש ואומרת שאינה יכולה לסבול אין כופין אותו להוציא ואין כופין אותה להיות עמו (כנה"ג בשם רדב"ז) וכן בכל מקום שיש ספק ואין כופין אותו לגרש מ"מ גם אין כופין אותה להיות עמו ואינה נחשבת כמורדת (עב"ש סק"ב) וכן יראה לי בשארי מומין או חסרונות שע"פ הדין אין כופין אותו מ"מ גם אין כופין אותה ולא גרע מאומרת מאיס עלי שבסי' ע"ז ונוהגין עמה כבכל הדינים שנתבאר שם וזהו רק בדבר שבאמת כמה בני אדם אין ביכולתם לסבול זה אבל שבר יד ושבר רגל או נסמית עינו אחת נחשבת כמורדת כמו שיתבאר דאין זה דבר המאוס:

8. If someone urinates in bed at night and does not feel it, and she says she cannot tolerate it, we do not compel him to divorce her, nor do we compel her to remain with him (Kenesset HaGedolah in the name of Radbaz). Similarly, in any situation where there is doubt and we do not compel him to divorce, nevertheless, we also do not compel her to remain with him, and she is not considered rebellious (Avnei Shoham, subsection 2). This also seems to me to apply to other defects or shortcomings that, according to the law, we do not compel him [to divorce], but we also do not compel her [to remain with him]. This is no less than a case where she says "he is repulsive to me" as in Siman 77, and we treat her according to all the rules explained there. This is only in a case where indeed several people cannot tolerate it, but if he has a broken hand or leg or loses one eye, she is considered rebellious as will be explained, for this is not something repulsive.

ט. וכתב רבינו הב"י בסעיף ד' האיש שנולדו בו מומין אחר שנשאה אפילו נקטעה ידו או רגלו או נסמית עינו ולא רצתה אשתו לישב עמו אין כופין אותו להוציאה וליתן כתובה אלא אם רצתה תשב ואם לא רצתה דינה כדין מורדת עכ"ל ונ"ל דדווקא במומין בכעין זה שהדעת סובלת אבל בדבר שיש אנשים שאינן סובלין זה מפני המיאוס אין דינה כמורדת:

9. And our master, the Beit Yosef, wrote in section 4: A man who developed blemishes after he married, even if his hand or foot was amputated or he became blind in one eye, and his wife does not want to stay with him — we do not force him to divorce her and give her a ketubah. Rather, if she wants, she can stay; and if she does not want, her status is like that of a rebellious wife. And it seems to me that this is specifically regarding blemishes of this sort, which the mind can tolerate. But in a matter that some people cannot tolerate because of repulsiveness, her status is not like that of a rebellious wife.

י. ואפילו בקטיעת יד ורגל דעת הרא"ש והטור דדווקא בנקטע בידו אחת וברגלו אחת ובעין אחת נסמא אבל נקטעו שתי ידיו או שתי רגליו או נסמא בשני עיניו כופין אותו להוציא דאדם כזה אינו ראוי לכלום והוא כעבר ובטל מן העולם וכן נראה דעת רבינו הרמ"א בסעיף ד' (וע' בהגר"א סקט"ז שחולק בזה) ודווקא שנולדה בו אח"כ אבל אם היה מקודם כן תליא בפלוגתא שבסעיף ו' (ב"ש סק"ח) ואפשר דבזה כ"ע מודים שאינה יכולה לומר כסבורה הייתי שאוכל לקבל ועכשיו אין ביכולתי שהרי אין זה דבר המאוס והחסרון מזה לא היה נעלם ממנה ומ"מ אין דינה כמורדת (שם):

10. Even in the case of the amputation of a hand and a leg, the opinion of the Rosh and the Tur is that it specifically refers to the amputation of one hand, one leg, and the blinding of one eye. But if both hands or both legs were amputated, or both eyes were blinded, we compel him to divorce her, because such a person is not suitable for anything and is like one who has passed away and is nullified from the world. This also seems to be the opinion of our teacher, the Rema, in Section 4 (and see the Gra, Section 16, who disagrees with this). And this is specifically if this happened afterward, but if he was like this from the beginning, it depends on the dispute in Section 6 (Beit Shmuel, Section 8). It is possible that in this case, everyone agrees that she cannot claim, "I thought I could accept it, but now I cannot," because this is not something repulsive, and this defect would not have been hidden from her. Nevertheless, her status is not like that of a rebellious wife (ibid).

יא. כתב הרא"ש בתשו' (כלל מ"ג סי' ג') ומה שהיא טוענת שבעלה מטורף וטפשות מתוספת עליו מדי יום יום ושואלת שיגרשנה וכו' ואביה היה עני ומחמת דוחקו השיאה לו וכסבורה היתה שיכולה לקבל ואינה יכולה לקבל וכו' וראובן משיב הכרת בו מקודם לכן וסברת וקבלית גם אינו מטורף אך אינו בקי בטיב העולם וכו' איני רואה דברים שיהיה ראוי לכופו עליהם לגרש כי אין להוסיף על מה שמנו חז"ל וכו' לכן אין לכופו לגרש אך תפייסנו שיגרש או תקבלנו ותזון מנכסיו עכ"ל ומשמע להדיא דאין כופין גם אותה להיות עמו וממילא כשאינה עמו שא"צ ליתן לה מזונות דדבר פשוט הוא דאין מזונות לאשה רק כשיושבת עם בעלה (ובש"ע הוא בסעיף ה'):

11. The Rosh wrote in his responsa (Klal 43, Siman 3): "Regarding her claim that her husband is insane and his foolishness increases daily, and she requests that he divorce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

her, etc., and her father was poor and due to his financial straits married her off to him, and she thought she could tolerate it but now realizes she cannot, etc., and Reuven responds that she recognized it beforehand and accepted it, and that he is not insane, just not knowledgeable in worldly matters, etc. I do not see grounds to compel him to divorce her, as we cannot add to what the Sages enumerated, etc. Therefore, we should not compel him to divorce her, but she should appease him to divorce or accept him and be sustained from his assets." End quote. It is clear that we do not compel her to stay with him either, and consequently, when she is not with him, she is not entitled to receive sustenance, for it is obvious that a woman only receives sustenance when she lives with her husband (and in Shulchan Aruch, this is in Siman 5).

יב. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ה' מי שהוא נכפה י"א שאינו מום ואין כופין על זה לגרש ומ"מ אין כופין אותה שתהיה עמו הואיל ובאה מחמת טענה וי"א דהוה מום באיש וכופין לגרש עכ"ל וכיון שיש מחלוקת הפוסקים אין כופין ומשמע דאין חילוק בין נכפה מזמן לזמן או נכפה בלא עת קבוע ואע"ג דבאשה כ"ע ס"ל דהוה מום כמ"ש בסי' קט"ו יש לחלק דאיתתא בכל דהוא ניחא לה (מרדכי והג"א) ויש עניינים שהם להיפך וצ"ע (ע"ש ובב"ש סק"ט) ופשוט היא שאם הוא מין נכפה שהתשמיש סכנה לו או לה שכופין להוציא (עב"ש שם) ודע דכל כפיות אלו אינם בדברים לחוד דבדברים לא יוסר עבד אלא כופין בכל מיני כפיות שביכולת לעשות ובסעיף ס"ג יתבאר עוד בזה:

12. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in section 5: "If someone is epileptic, some say that it is not considered a defect and one cannot be forced to divorce because of it. Nevertheless, one cannot force her to stay with him since she came with a claim. Others say it is considered a defect in a man and he can be forced to divorce." And since there is a dispute among the authorities, one cannot compel. It appears that there is no difference whether the epilepsy occurs from time to time or without a set time. Although regarding a woman, everyone agrees it is considered a defect, as stated in section 115, there is a distinction since a woman is generally willing to accept any condition (Mordechai and Hagahot Ashri). However, there are matters that are the opposite, and this requires further investigation (see there and in Beit Shmuel, subparagraph 9). It is clear that if it is a type of epilepsy where marital relations are dangerous for him or her, he can be forced to divorce (see Beit Shmuel there). Understand that all these coercions are not just through words, since a servant is not corrected through words alone, but through all types of coercion that can be applied. In section 63, this will be further explained.

יג. וכתב רבינו הב"י בסעיף ח' אם ידוע שהאיש רוצה לילך לארץ אחרת ישביעוהו שלא ילך או יכפוהו שקודם שילך יגרש אותה לזמן עכ"ל כלומר שיגרשנה בתנאי אם לא באתי מכאן ועד זמן פלוני אם אינו רוצה לגרש לגמרי בלא תנאי ואין אנו כופין אותו על הגט דאין כופין אלא למה שאמרו חז"ל בפירוש וזה לא נמצא בגמ' אלא אנו כופין אותו שלא ילך לארץ אחרת והיא אינה מחוייבת לילך אחריו כמ"ש בסי' ע"ה ואי משום שע"י כפיה זו הוא מוכרח ליתן גט אין זה גט מעושה שאין כופין אותו על הגט אלא הוא מעצמו נותן גט כדי להנצל מהכפיה האחרת (הגר"א סקמ"ח) וכבר בארנו זה בסי' קל"ד סעיף כ"ה ע"ש:

13. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 8: If it is known that the man wants to go to another country, they shall make him swear that he will not go, or they shall compel him to divorce her before he goes, temporarily. This means that he should divorce her on the condition that if he does not return by a certain time, he does not wish to divorce her completely without conditions. And we do not compel him to give a get (divorce decree), for we only compel for what the Sages explicitly stated, and this is not found in the Gemara. Rather, we compel him not to go to another country, and she is not obligated to follow him, as it is written in Section 75. And if because of this coercion he is forced to give a get, it is not considered a coerced get, for we do not compel him to give a get; rather, he himself gives a get to escape the other coercion (see Gra, commentary 148). We have already explained this in Section 134, Paragraph 25.

יד. עוד כתב בסעיף ט' אם הדבר ידוע שאינו רשאי לעמוד במקום שנשאה מפני סכנות נפשות כופין אותו לגרשה כי היא אינה צריכה ללכת אחריו עכ"ל אין הכוונה שכופין אותו על הגט דח"ו לעשות כן אלא כופין אותו שלא יעזבנה וממילא הוא בעצמו כדי להנצל מזה מסכים לגרשה וכמ"ש שאין זה כפיה (שם) וכל אלו הדברים עושין רק כשנתברר לב"ד שכן העניין שלו עומד ואין סומכין על דבריה בלבד בלא בירור וכן אם התנה עמה בשעת נשואין שתלך אחריו למדינה פלונית מחוייבת לילך ואם לאו תצא בלא כתובה:

14. Additionally, it is written in Section 9: If it is known that a person is not permitted to remain in a place due to danger to life, we compel him to divorce her, for she is not required to follow him. The intention is not that we force him to issue a get (bill of divorce), Heaven forbid, but rather we compel him not to abandon her. Consequently, in order to save himself, he will agree to divorce her on his own, as it is not considered coercion. All these matters are done only when it has been clarified to the court that this is indeed his situation, and we do not rely solely on her words without verification.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Similarly, if he stipulated with her at the time of marriage that she would follow him to a specific country, she is obligated to go, and if not, she will leave without receiving her ketubah (marriage contract).

טו. כתב רבינו הרמ"א בסעיף א' וי"א דנהפך כופין אותו ע"י ערכאות להוציא ובלבד שיבטל בשעת הגט עכ"ל כלומר שהערכאות יאמרו ויכופו אותו שיציית דין ישראל בעניין הגט וכעניין שנתבאר בסי' קל"ד ע"ש ובלבד שיבטל כל המודעות בשעת הגט כמ"ש שם וכן עיקר לדינא וכן המנהג פשוט וזה שכתב עוד דיש חולקים ואומרים דאין כופין או לשאר עובר על דת וכו' אין הכוונה בנהפך לגמרי כמובן ואף גם בזה כתב דאם פושע נגדה כגון שמאכילה דבר האסור או שעובר על מה ששיעבד עצמו נגדה שלא להקניטה ושלא להכותה או שנודר ואינו מקיים שבניו מתים בעון נדרים כמ"ש חז"ל (שבת ל"ב:) עכ"ל ואע"ג דלא נמצא זה להדיא בגמ' י"ל דק"ו הוא דאם על צער הגוף כמו ריח הפה כופין כ"ש בחיי נפש כשמאכילה דבר איסור וכן כשמקניטה ומכה אותה גרע יותר מריח הפה וכשבניו מתים פשיטא שגרע מריח הפה שהצער אין לשער וזה כל האדם ואף שבגמ' שם יש עוד חטאים שבנים מתים לדעות מהתנאים ע"ש מ"מ על כולם אין כופין כיון דפלוגתא היא ודעה זו שבעון נדרים עיקרית להלכה כנראה שם (וכ"מ מכתו' ע"ג.) ועוד דיש מי שסובר שם דהיא עצמה מתה בעון זה ע"ש:

15. Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 1: "And some say that if he has turned away, we force him through secular courts to issue a divorce, provided that he annuls at the time of the get (divorce document)." This means that the secular courts would state and compel him to follow Jewish law regarding the get, as explained in section 134 there, provided that he annuls all the declarations at the time of the get, as mentioned there. And this is the main ruling in law, and so is the simple custom. And what he wrote further, that there are those who disagree and say that we do not force [a divorce], or for other violations of religious conduct, etc., the intention is not if he has completely turned away, obviously. And even here it is written that if he sins against her, such as feeding her forbidden food, or violating what he has obligated himself to her not to irritate her and not to hit her, or he vows and does not fulfill, resulting in the death of his children due to the sin of vows, as our Sages said (Shabbat 32b), and even though this is not explicitly found in the Talmud, one could say it is an a fortiori argument: if for bodily distress, like bad breath, we force [a divorce], all the more so for the danger to life when he feeds her forbidden food. Similarly, when he irritates and hits her, it is worse than bad breath. And when his children die, it is obvious that it is worse than bad breath, for the distress is immeasurable, and this affects everyone. And even though in the Talmud there are other sins for which children die according to some Tannaim, nevertheless, for all of them we do not force [a divorce] because it is a dispute, and this opinion that children die due to the sin of vows is the main one in law, as it appears there (and so it is indicated in Ketubot 73b). Moreover, there is an opinion there that she herself dies due to this sin.

טז. עוד כתב מי שהוא רועה זונות ואשתו קובלת עליו אם יש עדות בדבר שראו אותו עם מנאפים או שהודה י"א שכופין אותו להוציא אבל משום שמביאים לו ילדים אין לחוש דילמא משקרים עליו עכ"ל ואע"ג דעל שארי עבירות כשאין נוגע לה אין כופין אותו לגרש מ"מ ברועה זונות כופין דוודאי נוגע לה לעונתה דרועה זונות ממאס בהיתר ומים גנובים לו ימתקו ובוודאי שמאוס עליה ואפשר שגם יש סכנה בדבר ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם דבמאיס עלי כופין להוציא אלא אפילו להחולקים במאיס עלי בכה"ג מודים והרי בש"ס מבואר דבמורד מתשמיש כופין וכ"ש ברועה זונות דגרוע יותר כמובן וכל זה כשנתברר הדבר בבירור גמור:

16. Additionally, it is written: If someone is a frequenter of prostitutes and his wife complains about him, if there is testimony that he was seen with adulterers or he confessed, some say we compel him to divorce. However, the fact that children are brought to him does not raise concern that they might be lying about him. And even though for other transgressions, when it does not directly affect her, we do not compel him to divorce, nevertheless, for a frequenter of prostitutes we do compel him because it certainly affects her marital relations, as a frequenter of prostitutes despises permissible relations and finds stolen waters sweeter. It is certain that she finds him repulsive and there might even be danger involved. Not only according to the Rambam, who says that when a wife claims "he is repugnant to me" we compel him to divorce, but even according to those who disagree, they would agree in this case. As it is clear from the Talmud that in the case of one who withholds marital relations, we compel him to divorce, and certainly in the case of a frequenter of prostitutes, which is worse. All this applies when the matter has been thoroughly clarified.

יז. עוד כתב בסעיף ג' דאיש שרגיל לכעוס ולהוציא אשתו מביתו תמיד כופין אותו להוציא כי ע"י זה אינו זנה לפעמים ופורש ממנה בתשמיש יותר מעונתה והוי כמורד ממזונות ותשמיש עכ"ל וכן פסק הרשב"א וממילא דאין ממהרין לגרש דהרי גם במודר נתבאר בסי' ע' וסי' ע"ז איך לנהוג וכ"ש בכה"ג אלא הכוונה הוא שמקודם מייסרין אותו כפי ראות עיני ב"ד ואם אינו מועיל כופין אותו להוציא אבל בתשו' הרשב"א (תרצ"ג) משמע דכיון שהוא רגיל בכך א"א למיקם עמו בדינא ודיינא וכופין אותו מיד ע"ש ועכ"ז כן הוא כמ"ש דעד שמתרגל בכך מסתמא אין שותקין בזה וממילא כשאינו מועיל ורגיל בכך תו אינו מועיל דינא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ודיינא:

17. It is further written in section 3 that a man who is prone to anger and habitually expels his wife from the house, we compel him to divorce her. Because through this behavior, he sometimes does not provide for her and abstains from marital relations more than her due time, and this is considered as rebelling against providing sustenance and marital relations. And so ruled the Rashba. Consequently, we do not hasten to force a divorce, for even in the case of someone who takes a vow, it is explained in sections 70 and 77 how to proceed, and all the more so in this case. Rather, the intent is that initially, we chastise him according to the discretion of the court, and if this does not help, we compel him to divorce. However, in the responsa of the Rashba (no. 493), it seems that since he is accustomed to this behavior, it is impossible to live with him in a legal manner, and we compel him immediately. Nevertheless, as I have written, until he becomes accustomed to this behavior, we generally do not remain silent about it. Consequently, when it does not help and he is habitual in this behavior, legal proceedings are no longer effective.

יח. עוד כתב איש המכה אשתו עבירה היא בידו כמכה חבירו ואם רגיל הוא בכך יש ביד ב"ד לייסרו ולהלקותו בכל מיני רידוי וכפיה ולהשביעו שלא יעשה עוד ואם אינו ציית לדברי הב"ד י"א שכופין אותו להוציא ובלבד שמתרין בו תחלה פעם אחת או שתים כי אין דרך בנ"י להכות נשותיהן ומעשה מצרי הוא זה וכל זה כשהוא מתחיל אבל אם מקללתו בחנם או מזלזלת אביו ואמו והוכיחה בדברים ואינה משגחת עליו י"א דמותר להכותה וי"א דאפילו אשה רעה אסור להכותה והסברא ראשונה היא עיקר ואם אינו ידוע מי הגורם אין הבעל נאמן לומר שהוא המתחלת שכל הנשים בחזקת כשרות ומושיבין ביניהן אחרות לראות בשל מי הרעה הזאת ואם היא מקללתו חנם יוצאה בלא כתובה ונ"ל דווקא ברגילה בכך ואחר ההתראה וכמ"ש לעיל סי' קט"ו ואם הלכה מביתו ולותה ואכלה אם יוצאת מכח שהכה אותה תמיד חייב לשלם וכמ"ש לעיל סי' ע' עכ"ל והכלל בדברים אלה גם בזמנינו שאין בכחינו להעמיד משפטי הדת על תלה מ"מ מעיינים ומשתדלים לעשות שלום בין איש לאשתו ואם רואים שאין ביכולת לעשות שלום ביניהם משתדלים בגט שיגרשו זא"ז מרצונם הטוב וכן אנו נוהגים:

18. Additionally, it is written: A man who strikes his wife commits a transgression, just as if he struck his friend. If he is accustomed to doing so, the court has the authority to discipline and punish him with all forms of admonishment and coercion, and to make him swear that he will not do it again. If he does not heed the words of the court, some say that he can be compelled to divorce her, provided that he is warned once or twice beforehand, because it is not the way of the Jews to strike their wives, and this is an Egyptian practice. This is all when he initiates it. But if she curses him without cause or disrespects his parents, and he rebukes her with words and she does not heed him, some say that it is permissible to strike her, while others say that even a bad wife should not be struck. The first opinion is the main one. If it is not known who is at fault, the husband is not believed to say that she initiated it, because all women are presumed to be of good character. Other women are placed between them to observe whose fault it is. If she curses him without cause, she goes out without her ketubah. It seems to me that this applies specifically if she is accustomed to doing so and after she has been warned, as stated above in Siman 115. If she leaves his house and borrows and eats, if she goes out because he struck her constantly, he is obligated to pay, as stated above in Siman 70. The general rule in these matters, even in our times when we do not have the power to enforce religious judgments, is that we still try to make peace between a man and his wife. If we see that peace cannot be made between them, we try to arrange a divorce by mutual consent, and this is our practice.

יט. איש ואשתו שמתקוטטים ומבינים שהסיבה בזה איש או אשה שבביתם או בשכונתם כחמותה וגיסתה או שונא שלה וכיוצא בהן החיוב מוטל על הב"ד להוציאן מביתם ושכונתם ואין הבעל יכול לומר לא אוציא אתהן בגלל אשתי ואין שומעין לו כי אין לך חיוב יותר מאשר מחוייב הבעל לכבד ולחבב את אשתו ולא לצערה וכך פסקו הקדמונים (עבאה"ג אות י' מ"ש בשם מהרי"ו):

19. A man and his wife who are quarreling, and it is understood that the cause of this is a man or woman in their household or neighborhood, such as her mother-in-law or sister-in-law or her enemy, or the like, it is incumbent upon the Beit Din (Jewish court) to expel them from their house and neighborhood. The husband cannot say, "I will not expel them because of my wife," and we do not listen to him, because there is no greater obligation than the husband's duty to honor and love his wife and not to cause her distress. And this is how the early authorities ruled (as stated in the Avodat HaGershuni, letter 10, in the name of the Mahari"v).

כ. כתב הטור האומר איני זן ואיני מפרנס או שאינו רוצה לשמש כופין אותו ויוציא מיד ויתן כתובה אם תרצה היא עכ"ל אבל הרי"ף והרמב"ם פי"ב מאישות פסקו שכופין אותו לזון דעד שכופין אותו לגרש טוב יותר לכופו ליתן לה מזונות וכן פסקו בש"ע סעיף ג' אבל הרא"ש והטור ס"ל דאשה בושה לבא לב"ד בכל פעם לתבוע מזונותיה ואין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת וכן פסק בה"ג ושני הדעות הם בגמ' (ס"פ המדיר)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והרא"ש ז"ל הביא מירושלמי (גיטין פ"ט ה"ט) שפוסק כן והכי איתא התם אם מפני ריח רע כופין מפני חיי נפש לא כ"ש עכ"ל ונלע"ד דהרי"ף והרמב"ם ז"ל לא חשו לזה כיון דבש"ס דילן איתא בלשון תמוה על האומר שכופין לגרש ע"ש ועוד נראה דגם הירושלמי סובר כן דאחר זה איתא שם בירושלמי ר' יסא בשם ר' יוחנן האומר איני זן ואיני מפרנס אומרים לו או זן ופרנס או פטור עכ"ל הרי שגם אח"כ מתרין בו שיזון ולא שכופין אותו מיד לגרש ואין לומר דזהו רק לאחר אמירתו כשלא עשה עדיין מעשה שלא לזונה דזהו מילתא דפשיטא דאמירה בעלמא לאו כלום היא ועביד אינש דגזים ולא עביד אמנם האמת נ"ל דכל הדעות לא פליגי לדינא דבוודאי דבר תמוה הוא לומר שמיד בפעם הראשון כשלא נתן לה מזונות תיכף ומיד יכפוהו לגרש והדבר פשוט שרואין ומייסרין אותו ומדברים לו דברי כבושין ואם עומד במרדו כופין אותו לגרש וכוונת הרי"ף והרמב"ם לא שלעולם יכפוהו לזון אלא בראשית המרדו מנסין איזה פעמים לכפותו לזון ואם אינו מועיל כופין לגרש וגם כוונת הרא"ש פשיטא דלא בפעם הראשון כופין לגרש וגם בש"ס לא פליגי ורק שתמה על הלשון שאומר האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה דמשמע מיד דלא כן הוא אלא מתחלה נכפוהו לזון וכשלא יועיל נכפוהו להוציא וזהו כוונת הירושלמי ג"כ (כנלע"ד):

20. The Tur wrote: "One who says, 'I will not support and provide,' or who refuses to engage in marital relations, we compel him to divorce her immediately and give her the ketubah if she desires." But the Rif and Rambam in Chapter 12 of Hilchot Ishut ruled that we compel him to support her, because before compelling him to divorce, it is better to compel him to provide her with sustenance. This is also the ruling in the Shulchan Aruch, Section 3. However, the Rosh and the Tur are of the opinion that a woman is embarrassed to come to the court every time to claim her sustenance, and no person can live with a snake in one basket. This is also the ruling of the Ba'al HaGoleh, and both opinions are found in the Gemara (at the end of the chapter "HaMadir"). The Rosh brought from the Jerusalem Talmud (Gittin, Chapter 9, Halachah 9) which ruled similarly, and it says there: "If they compel him because of a bad odor, then certainly they should compel him because of 'life sustenance.'" And it seems to me that the Rif and Rambam did not consider this, because in our Talmud it is stated in a perplexing language regarding one who says they compel him to divorce, see there. Moreover, it seems that the Jerusalem Talmud also holds this way, because afterwards it is stated there in the Jerusalem Talmud: "Rabbi Yasa in the name of Rabbi Yochanan said: One who says, 'I will not support and provide,' they tell him, 'Either support and provide, or be exempt.'" Hence, they also warn him afterwards to provide support, and they do not compel him to divorce immediately. And it cannot be said that this is only after his statement without any action of not supporting, as this is obvious, for a mere statement is nothing, and a person might declare and not act. However, the truth seems to me that all opinions do not differ in principle, for it is certainly strange to say that immediately the first time he does not provide her sustenance, they would compel him to divorce immediately. It is clear that they observe and admonish him, and speak to him words of rebuke, and if he persists in his rebellion, they compel him to divorce. The Rif and Rambam intended not that they would always compel him to support her, but at the beginning of his rebellion, they would try a few times to compel him to support, and if it does not help, they compel him to divorce. And the Rosh's intention is clear that not the first time they compel him to divorce. Also, the Talmud does not differ, only it wonders about the language that says, "One who says, 'I will not support and provide,' he must divorce and give the ketubah," which implies immediately, but it is not so. Initially, they compel him to support, and if it does not help, they compel him to divorce. This is also the intention of the Jerusalem Talmud, as it seems to me.

כא. וכתב הרמב"ם ז"ל (שם) והש"ע שאם אין ב"ד יכולים לכופו לזון כגון שאין לו במה לפרנס ואינו רוצה להשתכר להרויח ולזון אם תרצה היא כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה וכן הדין למי שאינו רוצה לשמש עכ"ל הש"ע ואם אין לו ליתן הכתובה תשאר הכתובה חוב עליו עד שתשיג ידו (רמב"ם) ולעניין הכפיה שוין הן תשמיש ומזונות אמנם לעניין פרטי דין מורד יש בהם חילוק לעניין להוסיף על כתובתה כמ"ש בסי' ע"ז (ב"ש סק"ז) ויש להסתפק כשנותן לה מזונות אך פחותים ממה שאוכל בעצמו אם כופין בעד זה להוציא אם לאו ונראה שאין כופין לגרש רק יש לייסרו ולהוכיחו שזהו מעשה רשע אכזרי עד שישוב מדרכו ולהבינו שעולה עמו ואינה יורדת עמו:

21. The Rambam of blessed memory (ibid) and the Shulchan Aruch wrote that if the court cannot compel him to provide sustenance, such as if he has no means to support and does not wish to work to earn and provide sustenance, if she desires, they compel him to divorce immediately and give the ketubah. The same law applies to someone who does not wish to engage in marital relations. And if he does not have the means to give the ketubah, it remains a debt upon him until he is able to pay (Rambam). Regarding compulsion, marital relations and sustenance are equal. However, regarding the specific laws of a rebellious husband, there are differences concerning adding to her ketubah, as explained in Siman 77 (Beit Shmuel, note 7). There is a question if he provides her sustenance but less than what he himself consumes, whether they compel him to divorce for this or not. It seems that they do not compel him to divorce, but they should rebuke and reprimand him, as this is a wicked and cruel act, until he repents

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from his ways and understands that she ascends with him and does not descend with him.

כב. שנו חכמים במשנה (יבמות ס"ד.) נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל ואיתא שם בברייתא נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ללמדך שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המניין לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שניהם חבושים בבית האסורים אין עולין לו מן המניין עכ"ל:

22. The Sages taught in the Mishnah (Yevamot 64a): If a man married a woman and stayed with her for ten years and she did not bear children, he is not permitted to neglect [the mitzvah of procreation]. And it is stated there in a Baraita: If a man married a woman and stayed with her for ten years and she did not bear children, he must divorce her and give her the ketubah, for perhaps he did not merit to be built up from her. Although there is no explicit proof for this matter, there is a hint to it from the verse, "At the end of ten years of Abram's dwelling in the land of Canaan" (Genesis 16:3), to teach you that the years of dwelling outside the Land do not count towards this calculation. Therefore, if he or she became ill, or both were imprisoned, these years do not count towards the ten-year calculation.

כג. ביאור הדברים דלקיום מצות פרו ורבו שיערו חכמים דאשה שלא ילדה עשר שנים שהיתה עם בעלה רחוק שתלד עוד ולכן החיוב מוטל עליו או לגרשה ולישא אחרת או לישא אחרת עליה (נמק"י) במקום שמותר לישא שתי נשים והברירה בידו ואינה יכולה לומר למה לך לגרשיני קח לך אחרת מפני שיכול לומר לה שכל זמן שלא אגרשך לא יתנו לי אחרת (שם) שרוב נשים אינן מתרצות שיהיה להבעל שתי נשים מפני שהן צרות זל"ז ולכן דקדק התנא לומר אינו רשאי לבטל כלומר יעשה לו אחת משתי אלה וכדי שלא לטעות דהכוונה רק שישא אחרת ולא לגרש אותה ביארה הברייתא בפירוש שהרשות בידו להוציא וליתן כתובה ודווקא שלא ילדה כלל אבל אם ילדה אף ילד אחד אף שמצות פו"ר הוא זכר ונקבה מ"מ לית לן בה (שם) ויש מי שאומר דכל שאין לו זכר ונקבה מחוייב לגרש ואינו כן (רשב"א ונמק"י):

23. Explanation of the matter: For the fulfillment of the mitzvah of procreation (Pru Urvu), the Sages assessed that a woman who has not given birth within ten years of being with her husband is unlikely to bear children anymore. Therefore, the obligation falls upon him either to divorce her and marry another or to marry another in addition to her (Nimukei Yosef) in places where it is permissible to take two wives. The choice is his, and she cannot say, "Why divorce me? Take another wife," because he can respond that as long as he does not divorce her, no other woman will agree to marry him (ibid.), since most women are not willing to share a husband with another woman due to the enmity it breeds between co-wives. Therefore, the Tanna stated precisely that he is not permitted to neglect the mitzvah, meaning he must do one of these two things. To avoid misunderstanding that the intention is only to take another wife and not to divorce her, the Baraita explicitly clarifies that he has the option to divorce and give her the Ketubah. This applies specifically if she has not given birth at all, but if she has given birth to even one child, even though the mitzvah of Pru Urvu is to have a male and a female, there is no concern in this matter (ibid.). There is an opinion that says that if he does not have both a male and a female, he is obligated to divorce her, but this is not the case (Rashba and Nimukei Yosef).

כד. והביא התנא ראיה מאברהם שהמתין עם שרה עשר שנים בארץ כנען ואח"כ נשא הגר ולמה לא חש אברהם לזה בהיותו בחו"ל והרי שהה עמה הרבה יותר מעשר שנים ולא נשא אחרת שהוא ידע שהוא עקר ולא יזכה להבנות רק בא"י כמו שא"ל הקב"ה לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול ולכן כששהה עשר שנים בא"י ושרה לא ילדה לו חש לזה ונשא את הגר וזה שאומר התנא שאין ישיבת חו"ל עולה מן המניין אין הכוונה לכולי עלמא דא"כ בטלת דין זה מחו"ל והרי פו"ר חובת הגוף היא וחובתה בכ"מ (שם) ועוד והרי רובא דעלמא פרים ורבים בחו"ל וכי מפני האחד מני אלף נתלה הדבר בעונש חו"ל (רא"ש) ועוד הרי מוכח להדיא בש"ס שם דאמוראים שהיו בבבל נהג בהם דין זה ע"ש (שם) אלא רק על אברהם קאי דהוא לא חש לזה בחו"ל מפני שידע שעליו לעלות לא"י:

24. The Tanna brings proof from Abraham, who waited with Sarah for ten years in the land of Canaan, and afterwards married Hagar. Why did Abraham not take this into consideration while he was in the diaspora, where he stayed with her for much more than ten years and did not marry another? This is because he knew that he was infertile and would only merit children in the Land of Israel, as the Holy One, Blessed be He, said to him: "Go from your land, etc., and I will make you a great nation." Therefore, when he had stayed ten years in the Land of Israel and Sarah had not borne him children, he took this into account and married Hagar. The Tanna means that the time spent in the diaspora does not count toward the ten years. This does not apply universally, for if it did, this law would be nullified in the diaspora, and be fruitful and multiply is an obligation of the body and is obligatory everywhere (as stated there). Additionally, the majority of the world is fruitful and multiplies in the diaspora, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would we attribute this to the punishment of the diaspora due to one in a thousand (Rosh)? Furthermore, it is explicitly proven in the Talmud there that the Amoraim in Babylon observed this law (as stated there). Rather, this only applies to Abraham, who did not take this into consideration in the diaspora because he knew that he had to ascend to the Land of Israel.

כה. ובאמת י"א דאדם הרגיל לישב בארץ ויצא לח"ל אין ישיבת ח"ל עולה לו מן המניין (רשב"א בשם הראב"ד) וכן משמע בירושלמי וי"א עוד דמי ששהה עם אשתו בח"ל ובא לו לא"י אין ישיבת ח"ל עולה לו ומונה עשרה שנים מיום ישיבתו בא"י דשמא זכות הארץ תעמוד להם (שם) ובזה לא מצינו מהפוסקים מפורש שיחלוקו על זה ועכ"פ זה מוסכם מכל רבותינו שדין זה נוהג בכל מקום ובכל זמן ובסמ"ג עשין מצוה מ"ט יש בזה דבר תמוה וזה לשונו משמע דשהה עשר שנים אף בח"ל יוציא וכן פסק רבינו משה ורב אלפס אמנם אני ראיתי בירושלמי ר' אמי בשם ר"ל מקץ עשר שנים וגו' צא שנים שעשה בח"ל ותני כן חלה הוא או שחלתה היא או שהלך למדה"י אינם עולים עכ"ל ולא ידעתי כוונתו והרי גם בש"ס שלנו איתא כן כמ"ש וצ"ע (ע"ש במהרא"ש):

25. Indeed, there are those who say that if a person who is accustomed to residing in the Land of Israel goes out to the Diaspora, the time spent in the Diaspora does not count towards the ten years (Rashba in the name of Raavad). This also appears to be implied in the Jerusalem Talmud. Additionally, there are those who say that if someone lived with his wife in the Diaspora and then came to the Land of Israel, the time spent in the Diaspora does not count, and he counts ten years from the day he starts residing in the Land of Israel, because perhaps the merit of the Land will stand by them (ibid.). In this regard, we do not find any explicit disagreement among the poskim (decisors of Jewish law), and in any case, it is agreed upon by all our Rabbis that this law applies in every place and at all times. In the Sefer Mitzvot Gadol (Sma"g), positive commandment 49, there is something puzzling, and this is its wording: it seems that if he stayed ten years even in the Diaspora, he should divorce her, and so ruled Rabbeinu Moshe and Rabbeinu Alfasi. However, I saw in the Jerusalem Talmud, Rabbi Ami in the name of Rabbi Yochanan says: “After ten years, etc.,” exclude the years spent in the Diaspora. And it is also taught: if he was sick or she was sick, or he went to the Diaspora, they do not count. End of quote. I do not understand his intention, and this is also found in our Talmud as I have written, and it requires further study (see there in the Mahara"sh).

כו. וביאור הדברים שאמרה הברייתא לפיכך חלה הוא וכו' כלומר דכמו שלאברהם לא היה ח"ל ראוי להוליד ותלה בזה אלמא דתלינן מאורע זה בעילה כל דהוא שאפשר וא"כ גם כשחלה הוא או היא אע"פ ששימשו בכל הזמן מ"מ אנו תולין שמפני מחלתו או מחלתה לא נתעברה וכן כשהיו חבושים בבית האסורים אע"פ ששימשו שם מ"מ תולין מניעת ההריון מפני דאגת בית האסורים אבל אין הכוונה כשלא שימשו כלל דא"כ אין זה רבותא כלל (רא"ש) ולכן אומר שהיו שניהם חבושים דאם אחד היה חבוש פשיטא כיון שלא היו ביחד ולא שימשו שאין זה מן החשבון אבל מלשון הירושלמי שהבאנו בסעיף הקודם לא משמע כן:

26. And the explanation of the matter that the Baraita said, "Therefore, if he was ill, etc." means that just as Abraham was not naturally fit to father children, and it was attributed to this, it is evident that we attribute this event to any illness that could have occurred. Thus, even if he or she was ill, even though they had relations during the entire time, nevertheless, we attribute the lack of conception to his or her illness. Similarly, when they were imprisoned, even though they had relations there, we attribute the lack of pregnancy to the anxiety of being imprisoned. However, this does not mean when they did not have relations at all, because if so, there is no novelty in this (Rosh). Therefore, it says that both were imprisoned, because if only one was imprisoned, it is obvious that since they were not together and did not have relations, it would not be considered at all. But from the language of the Jerusalem Talmud that we brought in the previous section, it does not seem so.

כז. וטעמא דמילתא דתלינן בכל אלה החששות לבטל מצות פו"ר דבאמת חומרא גדולה היא מה שהטילו חכמים עליו לגרשה דהא בכל המצות אין האדם מחוייב לעשות יתר מציוי הקב"ה ובמצוה זו צונו הקב"ה בתורתו לישא אשה כדי להוליד בנים וכיון שנשא אשה שאינה עקרה ידועה או אילונית והיא ראויה לילד מה יש לו לעשות עוד והרי הוא כבשי דרחמנא מה שאינו מוליד האמנם מפני גודל המצוה של פו"ר הטילו חכמים עליו לנסות א"ע באשה אחרת אולי יבנה ממנה ולפיכך הגבילו זמן לזה עשרה שנים וגם אם יש איזה עילה שנוכל לתלות בזה העדר ההולדה תלינן אף בעילה כל דהוא:

27. And the reason for this matter is that we consider all these concerns to nullify the mitzvah of procreation (Pru Urvu). For truly, it is a great stringency that the sages imposed on him to divorce her, for in all other commandments, a person is not obligated to do more than the commandment of the Holy One, blessed be He. And in this mitzvah, the Holy One, blessed be He, commanded us in His Torah to marry a woman in order to bear children. And since he married a woman who is not known to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

be barren or an aylonit (a woman who cannot have children due to underdeveloped sexual characteristics), and she is fit to bear children, what more can he do? It is in the hands of the Merciful One that he does not have children. However, because of the greatness of the mitzvah of procreation, the sages imposed on him to try himself with another woman, perhaps he will be built from her. Therefore, they limited the time for this to ten years. And also, if there is any reason we can attribute to the lack of childbirth, we attribute it even to a minor reason.

כח. וזהו שאמרו חז"ל יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה כלומר אע"ג דנוכל לתלות שהוא אינו ראוי להוליד שהרי אם אמר יודע אני בעצמי שאיני ראוי להוליד פשיטא שאין כופין אותו לישא אחרת וכן מוכח בש"ס שם (שאמרו דאיעקרו מפרקיה דר"ה) דאדם נאמן על עצמו כשאנו רואים שאינו עושה דרך מרד (נמק"י שם) וא"כ למה לא נתלה שהוא אינו ראוי להוליד אלא דמשום גודל המצוה כל זמן שלא נתברר אצלו שאינו בר הולדה לא תלינן בו אלא בה ואי קשיא דממ"נ אם תלינן בה למה יתן לה כתובה ואפילו כשיש ספק בדבר איך תוציא ממון מספק לזה אומר התנא שלא תלינן לא בו ולא בה אלא שמא לא זכה להבנות ממנה ור"ל דשניהם ראוים להוליד אלא שבהתחברם יחד אין ראוים ואין זה כמוציאין ממון מספק שהרי רוב נשים ראויות לילד ואין אנו רואין בה סימני עקרה ואילונית והיא מוחזקת בכתובה ולפיכך נותן לה כתובתה וע' בסעיף ל':

28. And this is what our sages said: "He should divorce her and give her the ketubah, lest he was not fortunate to build a family with her." This means that even though we could attribute the issue to him being unfit to procreate—since if he says, "I know myself that I am unfit to procreate," it is obvious that we do not compel him to marry another woman. And this is evident in the Talmud there (where it is said that the progeny were uprooted from the head of the household), for a person is believed about himself when we see that he is not acting out of rebellion (as explained by the Nimukei Yosef there). Therefore, why do we not attribute the issue to him being unfit to procreate? Because due to the greatness of the mitzvah, as long as it has not been clarified that he is incapable of procreation, we do not attribute the issue to him but to her. And if you question, "From whichever perspective, if we attribute the issue to her, why should he give her the ketubah? Even when there is doubt in the matter, how can you extract money out of doubt?" The tanna teaches that we do not attribute the issue to either him or her, but rather say that perhaps he was not fortunate to build a family with her. This means that both are fit to procreate, but together they are not fit, and this is not considered extracting money out of doubt, for most women are fit to bear children, and we do not see signs of her being barren or an aylonit (a woman who does not mature physically), and she is presumed to be entitled to her ketubah. Therefore, he gives her the ketubah. See also in section 30.

כט. אם לא רצה לשמוע לנו כופין אותו להוציא כבכל המצות שכופין ואפילו היא אומרת שהמניעה ממנו כגון שאומרת שאינו יורה כחץ וכיוצא בזה אין שומעין לה וכופין אותו לישא אחרת (ב"ש סקכ"ג) דדווקא אם הוא בעצמו אומר שאינו ראוי להוליד אז אין כופין כמ"ש ואפילו אמר איני בועלה והריני שוכן עמה בפני עדים כדי שלא אתייחד עמה כלומר דממילא אהיה מוכרח לישא אחרת אין שומעין לו בין שאמרה היא כן בין שאמר הוא ובין שאמרו שניהם אלא יוציא אותה וישא אחרת הראויה לילד (גמ' ס"פ המדיר) והטעם דע"פ רוב כל כמה דאגידא גביה לא יהבי ליה אחריתא (רא"ש ור"ן שם) וזה שכתבנו בסעיף כ"ג דהברירה בידו לישא אחרת ולא לגרשה וודאי כן הוא אם נשא אחרת למה נכוף לגרשה אף בכאן אנו אומרים שלא נסמוך על דבריו בזה מפני הטעם שנתבאר דשמא לא יתנו לו אחרת וכבר כתבנו דכ"ז הוא כשלא הוליד כלל אבל אם יש לו זרע קיימא אף שאין לו זכר ונקבה שלא קיים עדיין פו"ר אין כופין להוציא ואפילו אין לו רק בת בלבד ובסי' א' נתבאר דבזמה"ז אין אנו נוהגים לכוף כלל ע"ש:

29. If he does not want to listen to us, we compel him to divorce her, as with all commandments for which we compel, even if she claims that the prevention is from him, such as she says he is not capable of ejaculation like an arrow or similar, we do not listen to her and compel him to marry another (Beit Shmuel, section 23). Specifically, if he himself says he is not fit to procreate, then we do not compel, as it is written, even if he says, "I do not cohabit with her, and I dwell with her in the presence of witnesses so as not to be alone with her," meaning he will necessarily have to marry another, we do not listen to him, whether she says so, he says so, or they both say so. Rather, he divorces her and marries another who is fit to bear children (Gemara, end of chapter "Hamedir"). The reason is that generally, as long as he is tied to her, they will not give him another (Rosh and Ran there). And what we wrote in section 23, that the choice is in his hands to marry another and not divorce her, is certainly so. If he marries another, why should we compel him to divorce? Even here, we say we do not rely on his words because of the explained reason, that they might not give him another. And we have already written that all this applies when he has not procreated at all. But if he has viable offspring, even if he does not have both a son and a daughter and has not yet fulfilled the commandment to be fruitful and multiply, we do not compel him to divorce. Even if he only has a daughter. And in section 1, it is explained

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that in our times, we do not usually compel at all.

ל. וכבר נתבאר שאם יש סיבה לתלות העדר הלידה תולין בהסיבה ומונין עשרה שנים מיום שעברה הסיבה וכ"ש כשלא היה בביתו משך זמן דאינו מן החשבון וכן כשהיו להם בנים ומתו מונין עשרה שנים מיום שמתו וכן אם הפילה ולד אפילו בתוך ארבעים יום מונין י' שנים מיום שהפילה ורק אם הפילה ג' פעמים רצופים הוחזקה לנפלים וחייב לגרשה ולישא אחרת ויתן לה כתובה ואינו יכול לומר למה אתן לך כתובה הרי מוחזקת את למפלת שהיא יכולה לומר שהוא לא זכה להבנות ממנה ולכן מותרת גם להנשא לאחר והטעם שתולין שהוא לא זכה להבנות ממנה ואין אומרים להיפך שהיא לא זכתה להבנות ממנו מפני שאנו רואין שזהו עניין עונש מן השמים ובשלמא הוא שייך לומר שנענש שאינו יכול לקיים המצוה משא"כ היא לא מיפקדה אפו"ר ולא שייך לומר כל כך שמענישים אותה בזה (יבמות ס"ד:) ואע"ג דוודאי גם לה עונש הוא שכל אשה מתאוה לבנים מ"מ עונשו גדול מעונשה ולכן תלינן בו ולא בה (מפלת ג' פעמים גם קודם י' שנים יוציא):

30. And it has already been explained that if there is a reason to attribute the lack of childbirth to, we attribute it to that reason and count ten years from the day the reason ceased. Certainly, if he was not at home for a period of time, it is not included in the count. Similarly, if they had children and they died, we count ten years from the day they died. Likewise, if she miscarried, even within forty days, we count ten years from the day she miscarried. However, if she miscarried three consecutive times, she is presumed to be prone to miscarriages, and he is obligated to divorce her and marry another. He must give her the ketubah (marriage contract payment), and he cannot say, "Why should I give you the ketubah? You are prone to miscarriages," because she can say that it was he who did not merit to build a family with her. Therefore, she is also permitted to marry another. The reason we assume it was he who did not merit to build a family with her, and not the reverse, is because we see this as a matter of divine punishment. It makes sense to say that he was punished by not being able to fulfill the mitzvah (commandment), whereas she is not commanded in the mitzvah of procreation, so it is less likely to say that she was punished in this way (Yevamot 64b). And even though certainly it is also a punishment for her, since every woman desires children, nonetheless, his punishment is greater than hers. Therefore, we attribute the issue to him and not to her. (If she miscarries three times even before ten years, he should divorce her.)

לא. אם יש הכחשה בינו לבינה שלפי דבריו עדיין אינו מחוייב לגרשה ולפי דבריה מחוייב לגרשה כגון שהוא אומר הפילה בתוך עשר שנים ונצרך למנות מזמן שהפילה והיא אומרת לא הפילה היא נאמנת וכך אמרו חז"ל דאם היתה מפלת לא היתה מחזקת עצמה בעקרה וש"מ קושטא קאמרה וכן אם הוא אומר שרק שנים הפילה והיא אומרת שהפילה ג' היא נאמנת דאם לא היה כדבריה לא היתה מחזקת עצמה במפלת וכיון שלפי דבריה צריך לגרשה וליתן לה כתובה והוא מכחישה בברי ה"ז ככל טענות ממון וצריכה לישבע היסת שלא הפילה או שהפילה ג' פעמים שבטענה זו יתחייב ליתן לה כתובה ואף שהיא הרי אינה טוענת על הכתובה מ"מ ה"ז דומה ללוה שאומר עדיין לא הגיע זמן הפרעון צריך המלוה לישבע בהלואה בשטר כמ"ש בח"מ סי' ע"ג ואע"ג דבכ"מ שהמלוה נשבע ונוטל צריך לישבע שבועה חמורה מ"מ בהכחשת הזמן בלבד די בהיסת (סמ"ע שם סקי"ב) ואף שהאמינוה חכמים על עצם הדין מטעם שנתבאר מ"מ לעניין הכתובה צריכה לישבע כיון שהוא מכחישה ונהי שיש לה חזקה שכתבנו לא אזלינן בממון בתר רוב וכ"ש בתר חזקה:

31. If there is a contradiction between him and her, where according to his words he is not yet obligated to divorce her, and according to her words he is obligated to divorce her, such as if he says she had a miscarriage within ten years and therefore the count is from the time of the miscarriage, and she says she did not have a miscarriage, she is believed. This is what our Sages said: If she had miscarried, she would not maintain herself as barren, and thus it is evident she speaks the truth. Similarly, if he says she only had two miscarriages and she says she had three, she is believed, for if it were not as she said, she would not maintain herself as one who miscarries. And since according to her words he must divorce her and give her the ketubah, and he contradicts her with certainty, this is like any monetary claim, and she needs to take an oath (hesset) that she did not miscarry or that she miscarried three times, for with this claim he would be obligated to give her the ketubah. And even though she is not specifically claiming the ketubah, nonetheless, this is similar to a debtor who says the time for payment has not yet arrived, where the lender must swear regarding the loan with a document, as stated in Choshen Mishpat, Siman 73. And even though wherever the lender swears and collects, a stringent oath is required, nonetheless, in the case of contradicting the time alone, a hesset oath suffices (Sema there, section 12). And even though the Sages believed her on the essence of the matter for the reason explained, nonetheless, regarding the ketubah she needs to take an oath because he contradicts her. And although she has a presumption (chazaka) as we wrote, we do not follow the majority (rov) or the presumption (chazaka) in monetary matters.

לב. וזה שאמרנו הטעם דנאמנת משום דלא החזיקה עצמה בעקרה לאו דווקא באומרת עקרה אני להדיא אלא דכיון שאומרת לא הפלתי בתוך עשר והעולם מחזיקים העדר ההולדה בתוך עשר לעקרה אף שאנו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מתירים אותה להנשא לאחר ותולין העדר ההולדה בו שלא זכה להבנות ממנה מ"מ בפי העולם מוחזקת לעקרה ומי יודע אם ימצא מי שישאנה ולכן נאמנת אף כשאינה אומרת להדיא עקרה אני (יש"ש יבמות פ"ו סמ"ג) אבל מפירש"י שם משמע קצת דדווקא באומרת עקרה אני שפי' על מה שאמרו בגמ' שם היא אומרת לא אפלית אלא עקרה אני עכ"ל וזה שנתבאר דדווקא בג' פעמים מוחזקת במפלת אע"ג דלענין להנשא לשלישי אחר עשר שנים מוחזקת גם בשנים לעקרה כמו שיתבאר מ"מ במפלת אינו כן מפני שיש נשים רבות מפילות בתחלת עיבורן (נמק"י) וי"א דגם במפלת הוחזקה בשנים ולא קיי"ל כן דכן פסקו רוב הראשונים וכן משמע בש"ס שם (עב"ש סקכ"ז):

32. And this is what we said regarding the reason that she is believed because she did not establish herself as barren, it is not specifically when she explicitly says "I am barren," but rather because she says, "I did not miscarry within ten years," and the world considers the absence of birth within ten years as being barren. Even though we permit her to marry another and attribute the absence of birth to him, saying that he was not fortunate to have children from her, nevertheless, in the eyes of the world, she is considered barren, and who knows if someone will be found to marry her? Therefore, she is believed even when she does not explicitly say "I am barren" (Yam Shel Shlomo, Yevamot, Chapter 6, Section 43). However, from Rashi's explanation there, it seems that it is specifically when she says "I am barren," as he explains regarding what is said in the Gemara there: she says "I did not miscarry, but I am barren." And this is what was clarified, that specifically after three instances she is considered one who frequently miscarries, even though regarding marrying a third husband after ten years she is considered barren even with two instances, as will be explained. Nevertheless, regarding miscarriage, it is not so, because many women miscarry at the beginning of their pregnancy (Nimukei Yosef). And some say that even regarding miscarriage, she is considered established with two instances, but we do not rule this way, as most of the early authorities concluded, and so it appears from the Talmud there (Avnei Shoham, Section 27).

לג. וזה שאין אנו חוששין שמא נתנה עיניה באחר ולא תהא נאמנת כמו באומרת טמאה אני לך והשמים ביני לבינך דחיישינן שמא נתנה עיניה באחר כדתנן שילהי נדרים משום דהכא הוה לאחר עשרה שנים שלא ילדה ובמפלת ג' פעמים ג"כ לא חיישינן לזה כיון דלדבריו ג"כ היא מפלת וי"א דדווקא כשהב"ד כפו אותו לגרש רק הוא מתנצל שהפילה בתוך עשרה שנים דאז כשאומרת לא הפלתי אלא עקרה אני נאמנת (נמק"י ויש"ש) וכן במפלת מיירי ג"כ כשכפו אותו לגרש והוא מתנצל שלא הפילה רק שני פעמים דאז כשאומרת הפלתי שלש דנאמנת אבל בלא"ה אינה נאמנת משום דחיישינן שמא נתנה עיניה באחר ומשמע מדבריהם דגם בלאחר י' שנים חיישינן לעיניה נתנה באחר וכן כשידענו שעכ"פ היא מפלת וצ"ע דלכאורה כיון שיש ראיה לדבר לא היה לנו לחוש לזה (וכ"מ בתוס' שם ס"ה. ד"ה שבינו לבינה ועב"ש סקכ"ט) ועוד יתבאר בזה בס"ד:

33. And this, that we do not worry that she may have set her eyes on another man and thus should not be believed, as in the case when she says, "I am impure to you," or "There are heavens between you and me," where we do worry that she may have set her eyes on another man, as taught at the end of Nedarim, is because here it has been ten years without her having children. And in the case of a woman who miscarries three times, we also do not worry about this, since according to his words, she is also miscarrying. And some say that specifically when the court forces him to divorce her, and he excuses himself by saying she miscarried within ten years, then when she says, "I did not miscarry, I am barren," she is believed (Nimukei Yosef and Yam Shel Shlomo). And similarly, in the case of miscarriages, it is also when the court forces him to divorce, and he excuses himself by saying she miscarried only twice, then when she says, "I miscarried three times," she is believed. But otherwise, she is not believed because we worry that she may have set her eyes on another man. And it appears from their words that even after ten years, we worry she may have set her eyes on another man, and similarly when we know that she is indeed miscarrying. This requires further investigation because it would seem that since there is evidence for this matter, we should not worry about it (as also appears in Tosafot, Nedarim 65b, s.v. "between him and her," and see Beit Shmuel, section 29). This will be further clarified with God's help.

לד. ויש בזה שאלה ולמה לא יהא נאמן במיגו דאי בעי אמר יודע אני בעצמי שאיני ראוי להוליד דאז אין אנו כופין אותו להוציא כמ"ש בסעיף כ"ט ויש שתירץ כיון דגם לדבריו הפילה שני פעמים וחזינן שראוי להוליד שוב אין אנו מאמינים אותו כשאומר שנתקלקל אח"כ (נמק"י) ונהי דאם אמר כן הוא נאמן מ"מ אין זה מיגו אמנם זהו במפלת אבל בשהה עשר שנים ולא ילדה כשאומר שלא הפילה כלל למה לא יהא נאמן במיגו זה (ב"ש סק"ל) ויש מי שאומר דבזה מיירי ג"כ כשהוליד פעם אחת (שם) ודוחק הוא דא"כ הו"ל להש"ס והפוסקים לומר דרק בעניין זה נאמנת ולכן נראה דאין זה מיגו כלל דכי היכי דהיא נאמנת מטעם דלא מחזקה נפשה בעקרה ה"נ אין לו מיגו מטעם זה דלא ניחא ליה להחזיק עצמו בעקר ונהי שאם אמר כן נאמן מ"מ אין לו מיגו (שם) ועוד נראה דפשיטא ליה להש"ס דחזקה שלה חזקה אלימתא היא ומיגו במקום חזקה אלימתא לא אמרינן כמ"ש בח"מ סי' פ"ב בכללי מיגו אות ב' ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

34. And there is a question regarding this: Why should he not be believed with a miggo (a legal presumption) that if he wanted, he could say, "I know myself that I am not fit to father children," in which case we would not force him to divorce her, as stated in section 29? Some answer that since, according to his own words, she miscarried twice, and we see that he is capable of fathering children, we no longer believe him when he says he subsequently became impaired (Nemukei Yosef). And although if he says so, he is believed, nevertheless, this is not a miggo. However, this is in the case of a woman who miscarried. But if ten years have passed and she has not given birth, if he says she did not miscarry at all, why should he not be believed with this miggo (Beit Shmuel, subparagraph 30)? And there are those who say that this also applies when he fathered a child once (ibid), but this is a strained interpretation. If so, the Talmud and the codifiers should have stated explicitly that she is only believed in this context. Therefore, it seems that this is not a miggo at all, for just as she is believed because it is not in her interest to consider herself barren, similarly, he does not have a miggo for the same reason, as it is not in his interest to consider himself sterile. And although if he says so, he is believed, nevertheless, he does not have a miggo (ibid). Furthermore, it seems evident to the Talmud that her presumption is a strong presumption, and a miggo does not apply in the presence of a strong presumption, as stated in Choshen Mishpat, section 82, in the principles of miggo, letter 2. See there.

לה. שהה עם אשתו י' שנים והוציאה מפני שלא ילדה מותרת להנשא לשני מטעם שכתבנו דתלינן שלא זכה להבנות ממנה ולא מפני שהיא עקרה ואם שהתה עמו ג"כ עשר שנים ולא ילדה דינה עמו כדין עם הראשון ואם גירשה השני לא תנשא לשלישי עוד דבשני פעמים הוי חזקה שאינה ראויה לילד ואע"ג דלעניין ממון אין חזקה פחות מג' פעמים מ"מ לעניין זה בשני פעמים הוה חזקה ורק לעניין מפלת הדין כבממון מטעם שבארנו בסעיף ל"ב וכך אמרו חז"ל ביבמות (ס"ד:) ע"ש והטעם נ"ל דדבר היוצא מגדר שארי בני אדם די בחזקת שני פעמים לבד לעניין ממון א"א בפחות מג' פעמים בכל עניין (ע"ש ודו"ק) ועוד יש טעמים בזה (ע' בר"ף וביש"ש וצ"ע):

35. If a man is with his wife for ten years and divorces her because she did not bear children, she is permitted to marry a second husband. This is because, as we have written, we attribute the reason to the husband not being blessed to have children with her, and not because she is barren. If she remains with the second husband also for ten years and does not bear children, her status with him is the same as with the first husband. If the second husband divorces her, she should not marry a third husband, because after two instances, it is established that she is not fit to bear children. Although in monetary matters a presumption is not established with less than three instances, in this matter, two instances are sufficient to establish a presumption. However, regarding miscarriage, the law is like monetary matters, as we have explained in section 32. This is also stated by the sages in Yevamot (64b) - see there. The reason, in my opinion, is that for something that deviates from the norm of other people, two instances are enough to establish a presumption. In monetary matters, a presumption cannot be established with less than three instances in any matter (see there and examine it well). There are also other reasons for this (see Rif and Yam Shel Shlomo, and it requires further examination).

לו. ואם נשאת לשלישי כופין אותו להוציאה מיד ואין לה כתובה אא"כ הכיר בה ונשאה ע"מ כן דחייב ליתן לה כתובתה ואיהו דאפסיד אנפשיה ולעניין כפיה להוציא אם יש לו אשה אחרת או שכבר קיים פו"ר אין כופין אותו להוציא דכל דינים אלו הוא כשלא קיים עדיין פו"ר ולכן זה השלישי כשקיים פו"ר ונשאה אף שלא הכיר בה יש לה כתובה כשרצונו להוציאה (ב"ש) ואין לשאול כיון דלעניין ממון אין חזקה בפחות מג' פעמים כמ"ש למה אין לה מן השלישי כתובה כשמגרשה קודם ששהה עמה עשר שנים ואף שיש לחלק בין להוציא ממון ובין בא להחזיק מה שבידו מ"מ לא משמע כן כדמוכח מש"ס דסתמא קאמרינן דלעניין ממון אין חזקה בפחות מג' דבאמת י"ל דהכא טעמא אחרינא הוא דכיון דאנו כופין אותו להוציא כשלא קיים פו"ר ואין לו אשה אחרת והוא לא הכיר בה הרי מקחו מקח טעות וממילא שאין לה כתובה (תוס' שם ס"ה. ד"ה תצא):

36. And if she married a third (husband), we compel him to divorce her immediately, and she does not have a ketubah unless he was aware of her condition and married her with that understanding, in which case he is obligated to give her the ketubah, and he has brought the loss upon himself. Regarding compelling him to divorce: if he has another wife or has already fulfilled the commandment of procreation, we do not compel him to divorce, for all these laws apply when he has not yet fulfilled the commandment of procreation. Therefore, this third husband, if he has fulfilled the commandment of procreation and married her even without being aware of her condition, she has a ketubah if he wishes to divorce her (Beit Shmuel). And do not ask why she does not have a ketubah from the third (husband) when he divorces her before living with her for ten years, since it is established that regarding monetary matters, a presumption is not formed in less than three times as it is written. Although there is a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

distinction between extracting money and retaining what is in his possession, it does not appear so, as is evident from the Talmud, which states generally that regarding monetary matters, a presumption is not formed in less than three times. Here, it can be said that the reasoning is different: since we compel him to divorce when he has not fulfilled the commandment of procreation and does not have another wife, and he was not aware of her condition, his purchase is considered a mistaken purchase, and therefore she does not have a ketubah (Tosafot there, s.v. Tetse).

לז. וכיון שנתבאר שלעניין איסור הוה חזקה בשני פעמים ומטעם זה אין לה כתובה מהשלישי כמ"ש יש בזה שאלה ולמה יש לה כתובה מהשני כששהה עמה עשר שנים ולא ילדה והרי השתא היא מוחזקת בעקרה ויאמר לה השני ג"כ הרי מקחי מקח טעות ולא אתן לך כתובה די"ל דכיון שנשאת לו בהיתר וכל עשרה שנים הראשונים היתה אשתו גמורה ממילא דאח"כ כשכופין אותו לגרשה מחוייב ליתן לה כתובתה שהרי עשרה שנים היתה אשתו גמורה משא"כ בהשלישי שמקחו טעות לגמרי שהרי אנו כופין להוציאה מיד (למדתי מדברי הנמק"י) וכן משמע בירושלמי ובסמוך יתבאר עוד בזה (עתוס' ד"ה נשאת):

37. And since it has been clarified that regarding the prohibition, a presumption is established with two times, and for this reason, she does not have a ketubah from the third [husband] as it is written, there is a question about this: why does she have a ketubah from the second [husband] when she lived with him for ten years and did not give birth? After all, now she is presumed to be barren, and the second [husband] could also say, “My marriage was a mistaken transaction, and I will not give you a ketubah.” It can be said that since she married him permissibly and for the first ten years she was his complete wife, it follows that afterward, when we force him to divorce her, he is obligated to give her her ketubah, for she was his complete wife for ten years. This is not the case with the third [husband], where his transaction is completely mistaken since we force him to divorce her immediately (I learned this from the words of the Nimukei Yosef). This also appears from the Jerusalem Talmud and it will be further explained shortly (Tosafot, s.v. "Niset").

לח. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ח שהתה עם השלישי עשרה שנים ולא ילדה אם לא גבתה כתובה מהראשונים לא תגבה ואם גבתה לא תחזיר עכ"ל והטעם בזה שיכולין לומר לה הרי איגלאי מילתא דעקרה את ואם גבתה לא תחזיר מפני שיכולה לומר השתא נתקלקלתי ואצליכם שלא ילדתי מתוקנת הייתי ואתם לא זכיתם להבנות ממני אבל שתוציא מהם בטענה זו א"א כיון שהם מוחזקים וא"א לה לברר טענתה ואע"ג דלפמ"ש בסעיף הקודם הרי נשאת להם בהיתר ולמה לא ישלמו לה כתובה די"ל דהטעם שכתבנו אינו מועיל רק במקום שהחזקה לא נתבררה עדיין לגמרי והיינו שלא הוחזקה בשלשה פעמים ורק בשני פעמים דנהי דלאיסור מחמרינן מ"מ לגבי כתובתה מוציאה מהם כיון שנשאת בהיתר ועדיין יכולה לומר אתם לא זכיתם להבנות ממני ולא שאני עקרה וכיון שעשרה שנים ישבה תחתיהם מגיע לה כתובה משא"כ כשנתברר עקרותה בבירור גמור בג' פעמים בעשר שנים לכל פעם פשיטא שיכולים לומר לה דלפי מה שנתגלה עתה איגלאי מילתא שמקחינו מקח טעות היתה דהכל יודעים שאדם נושא אשה רק להוליד בנים ולפיכך אין לה כתובה ובאמת כשגבתה לא תחזיר ג"כ מפני שיכולה לומר עתה נתקלקלתי כיון שבדין גבתה בשעת מעשה ואין לשאול דא"כ יאמרו תמיד השנים הראשונים לא ניתן לך כתובה עד שתנשא לשלישי ותהיה עמו עשר שנים ויתברר הדבר אם מגיע לך ממנו אם לאו דלעולם לא מצינו כשהחיוב עתה ברור שיאמר החייב אמתין משך שנים רבות ואולי יתברר שאינני חייב ועוד שיכולה לומר אין רצוני להנשא כלל ולא יתברר לעולם:

38. Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 18: If she stayed with the third husband for ten years and did not give birth, if she has not collected her ketubah (marriage contract payment) from the previous husbands, she does not collect it. If she did collect it, she does not have to return it. The reason is that they can say to her, "It has become clear that you are barren." If she collected it, she does not have to return it because she can say, "Now I have become impaired, and with you, I was correct, and you did not merit having children from me." However, to extract payment from them with this claim is impossible, because they are in possession of the money, and she cannot prove her claim. And even though, as we said in the previous section, she married them with permission, and why should they not pay her the ketubah? It can be said that the reason we mentioned only applies where the presumption is not yet entirely established, meaning she was not presumed barren three times, but only twice. Although for prohibition we are stringent, nonetheless regarding her ketubah, she extracts payment from them since she married with permission and she can still say, "You did not merit having children from me, and it is not that I am barren." And since she was with them for ten years, she is entitled to the ketubah. However, if her barrenness is fully established in three instances over ten years each time, it is obvious that they can say to her that it has now been revealed that our purchase was a mistaken purchase, because everyone knows that a person marries a woman only to have children. Therefore, she is not entitled to a ketubah. But if she collected it, she does not have to return it because she can say, "Now I have become impaired," since she collected it lawfully at the time of the act. And there is no question that if so, the first two husbands will always say,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"We will not give you a ketubah until you marry a third husband and stay with him for ten years and it becomes clear whether you are entitled to the ketubah or not." We never find that when the obligation is clear now, the debtor would say, "I will wait many years, and perhaps it will become clear that I am not liable." Moreover, she can say, "I do not wish to marry at all," and it will never become clear.

לט. כשנשאת לשלישי והוציאה בלא כתובה כמ"ש ואח"כ נשאת לרביעי וילדה אינה יכולה לגבות כתובה מהשלישי בטענה שהרי איגלאי מילתא שאינני עקרה ורק אתה לא זכית להבנות ממני בשנים הראשונים מפני שיכול לומר לה שעתה נתרפאית ולא קודם דכללו של דבר הוא דכל שבשעת מעשה לפי עומק הדין פטור מכתובתה מאיזה טעם שהוא אף שאח"כ נראה שאין הטעם כן משכחינן כל טצדקי דאית לן ולומר שבעת הדין היה הטעם אמת וכן להיפך דאל"כ לא יתקיים כל דין לעולם וכן אין השלישי יכול לקלקלה ולומר אלו ידעתי שבת בנים את לא הייתי מגרשך ובטעות גרשתיך מפני שיכולה לומר ג"כ עתה נתרפאיתי (גמ' שם) ואין לשאול דאיך נסמוך על זה במילתא דאיסורא דבאמת הוא רק דחיה בעלמא להשיב לו אם יערער אבל עיקר הטעם הוא דאנן סהדי דהשלישי כשגירשה גירשה בכל עניין (רש"י) אף אם תלד אח"כ דמספיקא קא מגרש לה דמשום חזקה בעלמא שעמדה מלדת אין כאן סימן גמור וכשגירשה אפילו על דעת שתלד גירשה ואין ביכולתו לערער ולפיכך לא הצריכו חז"ל לומר להם בשעת הגט שידעו שהמגרש מפני זה אין לו להחזירה עולמית כמו שהצריכו בנדרים ובאילונית ובמוציא שם רע כמ"ש לעיל סי' י' ע"ש דבשם איכא אומדנא דמוכח מפני מה מגרשה וחשו לקלקול והצריכו להודיעם אבל הכא אומדנא קלה היא וסימנא בעלמא והכל יודעים שמגרשה בכל עניין ולא יוכל לקלקלה (נמק"י):

39. When she married the third husband and he divorced her without a ketubah, as mentioned, and then she married the fourth husband and bore a child, she cannot claim a ketubah from the third husband by arguing that it has now become apparent that she is not barren and that it was only with him that she did not conceive, because he can claim that she has now been cured and not earlier. The general principle is that if at the time of the event, according to the depth of the law, he is exempt from the ketubah for any reason, even if it later appears that the reason was not as initially thought, we employ all available means to assert that at the time of the ruling, the reason was valid. Conversely, if not so, no ruling would ever stand. Likewise, the third husband cannot claim that had he known she was capable of bearing children, he would not have divorced her, claiming that his divorce was a mistake, because she can also say that she has now been cured (Gemara there). There is no question of how we can rely on this in matters of prohibition, because it is merely a rebuttal to his claim. The main reason is that we are witnesses that the third husband, when he divorced her, did so in any case (Rashi), even if she would later bear children, as he divorced her due to a presumption that she was barren, which is not a definite sign. When he divorced her, even with the possibility that she might bear children, he divorced her, and he cannot contest this. Therefore, the sages did not require to inform them at the time of the get (divorce) that if the divorce is due to this reason, he cannot remarry her ever, as they required in cases of vows, an ailonit (a woman who does not develop signs of puberty), and one who brings a bad name upon her, as mentioned above in Siman 10, because there is a clear presumption regarding the reason for the divorce, and they were concerned about potential complications and required notification. But here, it is a minor presumption and merely a sign, and everyone knows that he divorced her in any case and he cannot contest it (Nimukei Yosef).

מ. כבר נתבאר בסי' א' דאשה אינה מצווה על פו"ר וגם בלשבת יצרה אינה מצווה ורק שישנה בכלל שבת ולא שהמצוה עליה כמ"ש שם סעיף ד' ע"ש ולפיכך אשה שבאה לב"ד ואמרה בעלי אינו מוליד שהוא עקר ונתברר הדבר ע"פ עצמו או ע"פ רופאים שכן הוא ואינה משקרת מ"מ אומרים לה לכי לך ואין ביכולתך לכופו שיתן לך גט וכתובה שאינך מצווה על פו"ר (יבמות ספ"ו) ומשמע קצת מפירש"י שם דכשמבקשת גט בלא כתובה כופין אותו ליתן וכן אם אומרת הגם שאיני מצווה על פו"ר מ"מ רצוני להיות לי ולד שיהא לי על מי לסמוך לעת זקנותי ואין לה עדיין שום בן או בת לא ממנו ולא מאחר טענתה טענה וכופין אותו לגרשה וליתן לה כתובה וכן אף אם אינה טוענת זה רק אומרת שאינו יכול לחיות עמה כדרך כל הארץ וישען על ביתו ולא יעמוד שאין לו גבורת אנשים והיא מבקשת תפקידה ועונתה והוא אינו מכחישה או שמבררת זאת ע"י רופאים כופין אותו ג"כ לגרשה וליתן לה כתובתה (עב"ש סקי"ח) ולא גריע זה ממוכה שחין שכופין אותו לגרשה מפני שאינו רשאי להזדקק לאשה ויראה לי דבטענה זו אפילו יש לה מכבר בנים ובנות יכולה לכופו לגרשה וליתן כתובתה כיון שקשה עליה להיות בלא תשמיש ויותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא (ובכתו' ס"ד: הוא לעניין צער כדפירש"י שם ולא לעניין התאוה ודו"ק) וגם בתוך י' שנים טענתה טענה כיון שאינו מכחישה:

40. It has already been explained in Siman 1 that a woman is not commanded to be fruitful and multiply (procreation), nor is she commanded regarding "settling the world" (having children), but she is included in the general commandment of "settling" and not that the mitzvah is upon her, as mentioned there in paragraph 4. Therefore, if a woman comes to the Beit Din (Jewish court) and says, "My husband is not able to have children because he is sterile," and this is verified by him or by doctors, and she is not lying, nevertheless, we tell her, "Go your way," and she does not have the ability to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

compel him to give her a get (divorce) and ketubah (marriage contract payment), because she is not commanded on procreation (Yevamot end of chapter 6). It seems somewhat from Rashi's interpretation there that if she requests a get without the ketubah, we can compel him to give it. Similarly, if she says, "Even though I am not commanded on procreation, I still desire to have children so that I have someone to rely on in my old age," and she does not yet have any son or daughter, neither from him nor from another man, her claim is valid, and we compel him to divorce her and give her the ketubah. Also, even if she does not claim this, but says that he cannot live with her in the normal way because he is impotent and she requests her marital rights and he does not deny it, or she verifies this through doctors, we also compel him to divorce her and give her the ketubah (see Beit Shmuel, paragraph 18). This is no less than a man with boils, whom we compel to divorce her because he is not permitted to engage with a woman. It seems to me that in this claim, even if she already has sons and daughters, she can compel him to divorce her and give her the ketubah because it is difficult for her to be without marital relations, and more than a man desires to marry, a woman desires to be married (and in Ketubot 64b, it is regarding distress as Rashi explains there and not regarding desire, investigate thoroughly). Even within ten years, her claim is valid if he does not deny it.

מא. ואם בעניין זה יש הכחשה בינו לבינה שהוא אומר שהמניעה מהולדה הוא ממנה והיא אומרת שממנו הוא המניעה וא"א לברר אמרו חז"ל בלשון זה (יבמות ס"ה.) הוא אמר מינה והיא אמרה מיניה אמר ר' אמי היא נאמנת דדברים שבינו לבינה היא נאמנת מ"ט היא קים לה ביורה כחץ ואינה מזרעת ואיהו לא קים ליה וממילא שטענתה הוה כטענת ברי וטענתו כטענת שמא וכך קים להו לחז"ל שהאשה מרגשת בזה יותר מהאיש ואין לומר למה לא חיישינן דעיניה נתנה באחר יש מרבותינו שכתבו דמיירי לאחר ששהה עמה עשר שנים ולא ילדה (תוס' שם) וכ"כ הטור דבכה"ג לא שייך חשש זה כיון שיש ראיה לדבר דלא כדעת הי"א שבסעיף ל"ג ע"ש ואי קשיא א"כ בלא"ה כופין אותו די"ל דמיירי שיש לו בנים מאשה אחרת דבכה"ג אין כופין אותו כמו שנתבאר ורק כשהיא באה מחמת טענה דתמיכה לזקנותה דאז כופין אם מודה בכך כמ"ש ואף אם אינו מודה היא נאמנת מטעמא דקים לה (שם):

41. And if in this matter there is a contradiction between him and her, where he says that the prevention of childbirth is from her and she says that it is from him, and it is impossible to clarify, our Sages said in this language (Yevamot 65b): "He says it is from her, and she says it is from him. Rabbi Ami said: She is believed, for matters that are between him and her, she is believed. What is the reason? She is certain that her womb is open like an arrow and she is not conceiving, but he is not certain." Consequently, her claim is considered definite and his claim is considered doubtful. And thus, it is established by our Sages that a woman senses this more than a man. And one should not say, "Why are we not concerned that she has set her eyes on another?" Some of our Rabbis wrote that this applies after he has been with her for ten years and she has not given birth (Tosafot there). And so wrote the Tur, that in such a case, this concern does not apply because there is evidence for the matter, unlike the opinion mentioned in Section 33 there. And if you ask, "If so, why do we not compel him in any case?" It could be said that it refers to a case where he has children from another woman, for in such a case, we do not compel him as explained. Only when she comes with a claim for support in her old age, then we compel him if he agrees, as mentioned. And even if he does not agree, she is believed for the reason that she is certain.

מב. ויש מרבותינו שכתבו דהויכוח הוא רק בעד הכתובה אבל בעד הגרושין ב"ד כופין אותו כגון ששהה עשר שנים ואין לו בנים ורק הוא רוצה להפסיד לה כתובתה בטענתו שהיא אינה ראויה לילד ומקחו מקח טעות והיא מכחישתו ואומרת שממנו המניעה והיא נאמנת וחייב ליתן לה כתובה וזהו שיטת הרי"ף ז"ל והטעם שנאמנת דכיון שטוענת ברי ומדינא אית לה כתובה לאו כל כמיניה להפסידה בטענת שמא שלו (נמק"י) ומשמע קצת דבנשאת לשלישי דמדינא אין לה כתובה כמ"ש אין ביכולתה להוציא ממנו כתובה בטענת ברי שלה וי"א דגם בכה"ג נאמנת (ריב"ם בתוס' שם) ואע"ג דקיי"ל בח"מ סי' ע"ה דבברי ושמא אוקמינן ממונא בחזקת הנתבע מ"מ בכתובה בכה"ג שנשאה י"ל דמהני ברי שלה וצ"ע ולכמה פוסקים אינו כן:

42. Some of our rabbis have written that the dispute is only regarding the ketubah (marriage contract), but regarding the divorce itself, the court compels him, for example, if he has delayed for ten years and has no children. He wants to avoid paying her ketubah by claiming that she is not fit to bear children and that the marriage is a mistake, while she denies this and claims that the issue is with him. She is believed, and he is obligated to give her the ketubah. This is the opinion of the Rif (Rabbi Isaac Alfasi) of blessed memory, and the reason she is believed is that since she claims with certainty and by law is entitled to the ketubah, he cannot make her lose it with his uncertain claim (Nimukei Yosef). It seems somewhat that if she married a third husband and by law is not entitled to the ketubah, as stated, she cannot extract the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ketubah from him with her certain claim. Some say that even in such a case, she is believed (Ribam in Tosafot there). And although we hold in Choshen Mishpat, Siman 75 that in a case of certainty versus uncertainty, we maintain the money in the possession of the defendant, nevertheless, in the case of a ketubah where she has married, her certain claim is effective. This requires further study, and according to many authorities, this is not the case.

מג. ולפי מה שנתבאר דטעמא דנאמנת משום דאיהי ידעה ביורה כחץ ואיהו לא ידע והוי ברי ושמא וממילא כשהטענה הוא בברי וברי כגון שאומרת שאין לו גבורת אנשים או שאינו בא עליה כדרך כל הארץ והוא מכחישה אינה נאמנת ואע"ג דבשילהי נדרים אמר להיפך דמה שידע הוא כמותה והיא טוענת נאמנת מטעם דאינה מעיזה פניה בפני בעלה ובמה שלא ידע כגון ביורה כחץ אינה נאמנת הטעם פשוט דבשם היא באה להוציא א"ע מבעלה והוא אינו רוצה להוציאה וכן הב"ד אין כופין אותו כיון שהוא בתוך עשרה שנים בזה וודאי בדבר שאינו יכול להכחישה אינה נאמנת להוציא עצמה בע"כ דבזה מעיזה ובמה שיודע כמותה ומכחישתו מסתמא אומרת אמת דחזקה שאינה מעיזה בדבר שיודע שמשקרת אבל בכאן הוא בא להוציאה או ע"י ב"ד שכופין אותו כיון שהוא לאחר עשר שנים והיא אין רצונה לצאת והמחלוקת הוא רק לעניין הכתובה וודאי דברי ושמא עדיף מברי וברי כבכל תביעת ממון (רמב"ן ור"ן סוף נדרים) אמנם אין זה רק לתירוץ שבסעיף הקודם ולא לפי התירוץ שבסעיף מ"א שכתבנו דבכאן ג"כ היא באה להוציא א"ע ממנו כמ"ש שם אמנם גם זה א"ש דכשם שאנו מסתפקים אם ביכולתה להפקיע א"ע ממנו כשהוא בתוך עשר שנים וחשדינן שמשקרת שעיניה נתנה באחר וודאי הסברא דבמה שאינו יודע כמותה נקל לה להעיז פניה יותר מבדבר שיודע כמותה אבל בכאן שהיציאה ממנו הוה כנתברר אצלינו מפני שזהו לאחר עשר שנים כמ"ש שם ולא נשאר רק לעניין הכתובה הוה כבכל תביעת ממון דברי ושמא עדיף מברי וברי (ועתשו' מיימוני לה' אישות סי' ו' ודו"ק):

43. According to what has been explained, the reason she is believed is because she knows (the matter) as if it were shot like an arrow, and he does not know; thus, it is a case of certainty versus uncertainty. Consequently, when the claim is one of certainty versus certainty, such as when she claims that he lacks the strength of men or does not engage with her in the usual manner, and he denies it, she is not believed. Even though at the end of Nedarim it is stated the opposite, that what he knows is like her knowledge, and she is believed because she would not brazenly lie in front of her husband, and in matters that he does not know, like "shot like an arrow," she is not believed. The reason is simple: there, she seeks to separate herself from her husband, and he does not want to divorce her, and the court does not force him since it is within ten years. In such a case, where he cannot refute her claim, she is not believed to release herself against his will, for in such a case she might brazenly lie. However, in matters he knows as well as she does, if he denies it, we assume she is telling the truth, as there is a presumption she would not lie about something he knows to be a lie. But here, he seeks to divorce her, or the court forces him since it is after ten years, and she does not want to leave. The dispute is only regarding the Ketubah. Certainly, in matters of monetary claims, certainty versus uncertainty is preferable to certainty versus certainty (Ramban and Ran at the end of Nedarim). However, this applies only to the explanation in the previous section and not according to the explanation in section 41, where it was also stated that she seeks to release herself from him, as mentioned there. But this also makes sense, as just as we are uncertain if she can release herself from him within ten years and suspect she is lying because she has set her eyes on another, the reasoning is that in matters he does not know as well as she does, it is easier for her to brazenly lie than in matters he knows as well as she does. But here, since the release from him is clear to us because it is after ten years, as mentioned there, and the dispute remains only regarding the Ketubah, it is like any monetary claim where certainty versus uncertainty is preferable to certainty versus certainty (and see the responsa of the Rambam on the laws of marriage, section 6, and consider this well).

מד. ודע שבכל העניינים האלו יש בדברי הרמב"ם ז"ל בפט"ו מאישות דברים תמוהים שכתב שם וז"ל נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה ה"ז יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד וכו' שהתה עשר שנים ולא ילדה והרי יורה כחץ ש"ז חזקת החולי ממנה ותצא שלא בכתובה וכו' ואם אינו יורה כחץ חזקת החולי ממנו בלבד ויוציא ויתן הכתובה וכו' הוא אומר ממנה נמנע הולד והיא אומרת ממנו נמנע מפני שאינו יורה כחץ נאמנת וכו' ואם אמרה איני יודעת אם ממנו אם ממני אין לה עיקר כתובה העמד ממון בחזקת בעליו עד שתטעון בוודאי שאינו יורה כחץ ולמה נאמנת מפני שהיא מרגשת אם יורה כחץ אם לא יורה כחץ והוא אינו מרגיש עכ"ל:

44. And know that in all these matters, there are perplexing statements in the words of the Rambam, of blessed memory, in Chapter 15 of "Ishut" (Laws of Marriage), where he writes the following: If a man marries a woman and she remains with him for ten years and does not give birth, he must divorce her and give her the marriage contract (ketubah), or marry another woman who is capable of bearing children, etc. If she remains with him for ten years and does not give birth, and he ejaculates forcefully, it is presumed that the illness is from her, and she leaves without the marriage contract,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

etc. But if he does not ejaculate forcefully, it is presumed that the illness is from him alone, and he must divorce her and give her the marriage contract, etc. If he claims that the impediment to childbirth is from her, and she claims that it is from him because he does not ejaculate forcefully, she is believed, etc. If she says she does not know whether the impediment is from him or from her, she does not have a principal marriage contract; the money remains in the possession of its owner until she claims with certainty that he does not ejaculate forcefully. And why is she believed? Because she can sense whether he ejaculates forcefully or not, whereas he cannot sense this. End of quote.

מה. עוד כתב האשה שבאה לתבוע מבעלה לגרשה אחר י' שנים מפני שלא ילדה והיא אומרת שאינו יורה כחץ שומעין לה אע"פ שאינה מצווה על פו"ר צריכה היא לבנים לזקנותה וכופין אותו להוציא ויתן עיקר כתובה בלבד וכו' עכ"ל ואח"כ בדין ט"ו כתב האשה שבאה לב"ד ואמרה בעלי אינו יכול לשמש כדרך כל הארץ שמוש שמוליד או שאינו יורה כחץ יעשו הדיינים פשרה ואומרים לה ראוי שתנהגי עם בעליך עד שתשהי עשר שנים ולא תולידי ואח"כ תתבעי ומגלגלין עמה בדבר זה ואין כופין אותה לישב ולא דנין אותה כדין המורדת אלא מאריכין בדבר זה עד שיעשו פשרה עכ"ל וזהו ממשנה דשלהי נדרים:

45. Additionally, it is written: A woman who comes to demand from her husband to divorce her after ten years because she has not given birth, and she says that he does not "shoot like an arrow" (i.e., he is impotent), we listen to her. Even though she is not commanded to be fruitful and multiply, she needs children for her old age. We compel him to divorce her, and he gives her the principal amount of the ketubah only, etc. And later in the laws of chapter fifteen, it is written: A woman who comes to the court and says, "My husband cannot perform marital relations in the normal manner that leads to childbirth, or he does not 'shoot like an arrow,'" the judges make a compromise and tell her, "It is proper that you live with your husband until you have waited ten years and have not given birth, and then you may demand [a divorce]." They negotiate with her about this matter and do not compel her to stay, nor do they judge her as a rebellious wife. Instead, they prolong the matter until they make a compromise. This is from the Mishnah at the end of Nedarim.

מו. והנה לדבריו גם בבעל הראשון בשהה עשר שנים שכופין אותו לגרשה וליתן לה כתובה היינו דווקא כשהמניעה ממנו או כשהיא אומרת שהמניעה ממנו אבל אם רק יש ספק בדבר אין לה כתובה ולפ"ז יש לשאול היכי משכחת לה שכופין אותו לגרש וליתן כתובה אם נתברר או שהיא אומרת שהמניעה ממנו למה יכפוהו לגרשה הרי אינו ראוי להוליד ואם לא נתברר הרי אין לה כתובה (לח"מ בשם ר"י אבן לב) ובאמת השיגו הראב"ד ז"ל דבראשון ושני יש לה כתובה בכל עניין וצ"ל דס"ל להרמב"ם דנהי דנאמנת לומר שאינו יורה כחץ לעניין גביית כתובתה מ"מ לעניין איסור שלו שלא יכפוהו לגרש ולקיים מצות פו"ר אינה נאמנת (שם) ודוחק לומר כן דא"כ אין דינו רק כשהיא אומרת ומסידור לשונו משמע דגם אם ידוע שאינו יורה כחץ יוציא ויתן הכתובה שהרי כן כתב להדיא קודם הדין מהיא אומרת כמ"ש:

46. According to his words, even in the case of the first husband who waited ten years, where we compel him to divorce her and give her the ketubah (marriage contract), this is specifically when the impediment is from him or when she says that the impediment is from him. But if there is merely doubt about the matter, she does not receive the ketubah. According to this, one might ask: how can we find a case where we compel him to divorce and give the ketubah? If it has been clarified or if she says that the impediment is from him, why should we compel him to divorce her? After all, he is not fit to procreate. And if it has not been clarified, she does not have a ketubah (as noted by the Beit HaLevi in the name of Rabbi Yosef Ibn Lev). Indeed, the Ra'avad, of blessed memory, objected, stating that in the case of the first and second husbands, she is entitled to the ketubah in any situation. And it must be said that the Rambam holds that although she is believed to say that he does not shoot like an arrow (i.e., he is impotent) regarding the collection of her ketubah, nevertheless, regarding his prohibition, they should not compel him to divorce to fulfill the mitzvah of procreation, she is not believed (as noted there). And it is far-fetched to say this because if so, his ruling applies only when she says so. And from the structure of his words, it seems that even if it is known that he does not shoot like an arrow, he should divorce and give the ketubah, as he explicitly wrote before the ruling where she says so, as mentioned.

מז. ולכן נ"ל דס"ל להרמב"ם דאף כשנתברר שאינו יורה כחץ וחייב ליתן לה כתובה מ"מ אמרינן שלא זכה להבנות ממנה וכשיקח אשה אחרת יתוקן הדבר ולפיכך כופין אותו לגרשה ובנשאת לשלישי אף שגם הוא אינו יורה כחץ מ"מ תצא שלא בכתובה כמ"ש שם לקמן ע"ש מפני שמזלה גרם והוחזקה ע"פ ג' אנשים שכל הבא עליה אינו יורה כחץ (ובזה יתורץ קושית התוס' ס"פ המדיר וביבמות ס"ד. ד"ה יוציא ונאמר דבזה פליגי אמוראי כשנתברר שאינו יורה כחץ אם כופין אותו לגרש ומאן דס"ל דאין כופין אוקי מתניתין כשלא נתברר ומ"מ כתובתה מחוייב ליתן כדעת כל הפוסקים ודו"ק):

47. And therefore it appears to me that the Rambam holds that even when it is clarified that he does not shoot like an arrow (i.e., he is infertile) and he is obligated to give her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a ketubah, we still say that he has not merited to build from her (i.e., have children). And when he marries another woman, the matter will be rectified. Therefore, we compel him to divorce her. And if she marries a third man, even though he also does not shoot like an arrow, she still must leave him without a ketubah, as it is written there later, because her fortune caused it, and she has established through three men that anyone who is with her does not shoot like an arrow (i.e., she is infertile). (And with this, the question of Tosafot at the end of Perek Hamadir and in Yevamot 64 can be resolved. Tosafot asks whether we compel him to divorce her when it is clarified that he does not shoot like an arrow. And those who hold that we do not compel him can establish the Mishnah as referring to a case where it was not clarified. Nevertheless, he is obligated to give her a ketubah according to all the poskim. Note well.)

מח. וזה שכתב כשתובעת אחר עשר שנים להתגרש ואומרת שאינו יורה כחץ שומעין לה וכופין אותו להוציא וליתן כתובה עכ"ל אין לשאול למה לנו להמתין על תביעתה הלא מצדו אנו כופין אותו לגרש די"ל בפשיטות כגון שיש לו אשה אחרת או שכבר קיים פו"ר האמנם בגמ' מבואר דדווקא כשאומרת בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה אבל בלא"ה אומרים לה זיל לא מיפקדת ומדבריו מבואר דבסתמא כופין אותו ואין הב"ד אומרים לה זיל לא מיפקדת ונ"ל דס"ל דוודאי בסתמא כן הוא כוונתה שרצונה בבנים לסמוך לעת זקנותה ואין תולין לומר שהיא טועה וסוברת שהיא מצווה על פו"ר וכן משמע להדיא בירושלמי ספ"ו דיבמות דאיתא שם דאם באה להנשא שומעין לדבריה ע"ש (אף שי"ל דבירושלמי מיירי כשאין לה בעל כלל אך לא משמע כן וכ"כ הק"ע והפ"מ ע"ש) ובגמ' ששאלו ממנה לחקור הדבר אם יודעת שאינה מצווה על פו"ר מפני שתפסו מדבריה שאינה יודעת כדמשמע שם מאשת ר"ח ששאלה ממנו אם האשה מצווה על פו"ר ובוודאי מודה הרמב"ם שאם אנו מבינין שמחמת המצוה תובעת להתגרש מודיעין לה שאינה מצווה על פו"ר אבל בסתם למה נתלה לומר שאינה יודעת והרי הדבר גלוי וידוע לכל שאין האשה מצווה על פו"ר ומסתמא באה מחמת טענת תמיכה לזקנותה (וז"ש בגמ' דילמא בבאה מחמת טענה ה"פ ואדלעיל קאי דלא מפני שהלכה כריב"ב ע"ש אלא כלומר שיודעת הדין ומסתמא באה מחמת טענה ודו"ק):

48. And this which was written: When she demands a divorce after ten years and says he does not shoot like an arrow, we listen to her and compel him to divorce and give the ketubah. One should not ask why we need to wait for her demand; should we not compel him to divorce on his own account? The answer is simple: for example, if he has another wife or has already fulfilled the mitzvah of procreation. However, in the Gemara it is explained that this is specifically when she says "I need a staff for my hand and a hoe for my burial," but otherwise, we tell her "Go, you are not commanded [to procreate]." From his words, it is clear that in a general case, we compel him, and the court does not tell her "Go, you are not commanded [to procreate]." It seems to me that he holds that certainly, in a general case, her intention is that she wants children to support her in her old age, and we do not assume that she is mistaken and thinks she is commanded to procreate. This is also clearly implied in the Jerusalem Talmud at the end of the sixth chapter of Yevamot, where it states that if she comes to marry, we listen to her words. Although it can be said that the Jerusalem Talmud is speaking when she has no husband at all, it does not seem so, and so writes the Ketzot HaChoshen and the Pe'at HaShulchan there. In the Gemara, they asked her to investigate the matter if she knows she is not commanded to procreate because they understood from her words that she did not know, as it implies there from the wife of Rabbi Chiya, who asked him if a woman is commanded to procreate. And certainly, Rambam agrees that if we understand that she is demanding a divorce because of the mitzvah, we inform her that she is not commanded to procreate. But in a general case, why should we assume she does not know? It is well known to everyone that a woman is not commanded to procreate, and presumably, she comes because of her claim for support in her old age. (And this is what is said in the Gemara: perhaps she comes because of a claim. This means, as stated earlier, not because the law follows Rabbi Yehoshua ben Levi, but meaning she knows the law and presumably comes because of a claim. And pay close attention to this).

מט. ואימתי שומעין לדבריה אחר עשרה שנים אבל בתוך עשרה מתגלגלין עמה ומבקשין אותה לסבול ומ"מ אם אין רצונה בכך אין דנין אותה כדין מורדת וזהו משנה אחרונה דנדרים ויראה לי דזה אינו רק כשהיא אומרת שאינו יורה כחץ ולא נתברר הדבר אבל אם הוא מודה או שנתברר שאינו יורה כחץ גם בתוך עשרה כופין אותו כשתובעת להתגרש ואפשר דגם באינה תובעת מצדו כופין אותו לקיים פו"ר כמ"ש דאולי באשה אחרת יתוקן וזה שנתבאר דרק בשהה עשר שנים כופין וודאי כן הוא דבתוך עשרה אין אנו מזדקקין להעניין אבל כשידענו מזה אולי כופין גם בתוך עשרה מדינא ומ"מ אפשר לומר דבכל עניין ממתינים עד עשרה שנים דאולי יתוקן הדבר וכן משמע מסתימת לשון הפוסקים (ובסעיף נ"ט יתבאר בדעת הרמ"א שכופין ע"ש):

49. And when do we listen to her words? After ten years. But within ten years, we endure with her and ask her to bear it. Nevertheless, if she is not willing, we do not judge her as a rebellious wife. This is the latter ruling of the Nedarim. It seems to me that this applies only when she says he does not emit like an arrow and the matter is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

clarified. But if he admits or it is clarified that he does not emit like an arrow, even within ten years, we compel him when she demands a divorce. It is possible that even if she does not demand it from her side, we compel him to fulfill the mitzvah of procreation, as it is said that perhaps it will be fixed with another woman. And it has been clarified that only after ten years do we compel. Certainly, this is true, for within ten years we do not attend to the matter. But when we know of this, perhaps we also compel within ten years by law. Nevertheless, it is possible to say that in any case we wait until ten years, for perhaps the matter will be resolved. This also seems to be implied from the general language of the poskim. (And in paragraph 59, the opinion of the Rema will be clarified, that we compel, as mentioned there).

נ. כ"ז הוא לשיטת הרי"ף והרמב"ם והתוס' אבל באמת יש מרבותינו דס"ל דגם בתוך עשר שנים כשאומרת השמים ביני לבינך שאינו יורה כחץ או שאינו יכול לבא עליה כדרך כל הארץ שכופין אותו לגרש וליתן לה כתובה ורק מחלקים בין אם הזכירה כתובה ובין לא הזכירה דאם תבעה כתובתה אינה נאמנת ואין שומעין לדבריה אבל אם לא הזכירה כתובה כופין אותו דכשמזכרת כתובה אנו חושדין אותה שמשקרת ואין רצונה רק להוציא כתובה ודימו עניין זה למ"ש בסי' י"ז באשה שאמרה מת בעלי דנאמנת וכשתובעת כתובה אינה נאמנת (ובזה מחלקים בין הך דיבמות לדשילהי נדרים וזהו שיטת התוס' שילהי נדרים ותוס' ספ"ו דיבמות ד"ה כי ותשו' הרא"ש סי' מ"ג ותשו' מיימוני סי' ו' ע"ש דשם מוכח להדיא דמיירי מיד אחר הנשואין ע"ש):

50. This is according to the opinion of the Rif, the Rambam, and the Tosafot. However, in truth, there are some of our Rabbis who hold that even within ten years, when she says "The heavens are between me and you," meaning that he does not shoot like an arrow or that he is unable to come upon her in the natural manner, we compel him to divorce and give her the ketubah. They only differentiate between whether she mentioned the ketubah or not. If she demanded her ketubah, she is not believed, and we do not listen to her words. But if she did not mention the ketubah, we compel him, because when she mentions the ketubah, we suspect her of lying and only wanting to collect the ketubah. They compared this matter to what is stated in Siman 17 regarding a woman who says, "My husband has died," that she is believed, but when she demands the ketubah, she is not believed. (And in this, they differentiate between the case in Yevamot and the end of Nedarim. This is the opinion of the Tosafot at the end of Nedarim and Tosafot in Yevamot 26b, s.v. "ki," and the responsa of the Rosh, Siman 43, and the responsa of Maimonides, Siman 6. There, it is explicitly proven that it refers to immediately after the marriage. See there.)

נא. אבל לאחר עשרה שנים לא מצאתי שום דעה מראשונים שיסבורו שלא תהיה נאמנת אף כשתובעת כתובה ולכן תמיהני על הטור וש"ע סעיף ו' שכתבו דכשתובעת כתובה אינה נאמנת גם לאחר עשר שנים ע"ש ועוד תמיהני דבגמ' ספ"ו דיבמות מפורש להדיא לא כן והכי איתא התם ההיא דאתאי לקמיה דר' אמי אמרה ליה הב לי כתובה אמר לה זיל לא מיפקדת אמרתי ליה מסיבו דילה מה תיהוי עלה דהך איתתא אמר כי הא וודאי כפינן וכו' ע"ש והרי מפורש שתבעה כתובתה ומ"מ כשבאה מחמת טענת תמיכה לזקנותה כופין אותו והיה לאחר עשר שנים כדמוכח מהרי"ף והרמב"ם ז"ל והמתבאר לי מדבריהם שיש להם שיטה אחרת בזה כמו שיתבאר בס"ד:

51. But after ten years, I have not found any opinion among the early authorities that would hold that she is not believed even when she demands her ketubah. Therefore, I am perplexed by the Tur and the Shulchan Aruch, section 6, which state that if she demands her ketubah, she is not believed even after ten years. See there. I am further perplexed because in the Gemara at the end of chapter 6 of Yevamot, it is explicitly stated otherwise. There, it says: A woman came before Rabbi Ami and said to him, "Give me my ketubah." He said to her, "Go, you are not commanded to do so." She said to him, "Provide for me from my support." What will be with this woman? He said: In such a case, we certainly compel him, etc. See there. And it is explicitly stated that she demanded her ketubah, and nevertheless, when she came with a claim for support in her old age, we compel him. And this was after ten years, as is proven from the Rif and the Rambam, of blessed memory. And it is clear to me from their words that they have a different approach to this, as will be explained with the help of Heaven.

נב. דעת הטור והש"ע לחלק בין טענה לטענה דבטענת יורה כחץ בתוך י' שנים אין שומעין לה כלל וגם לאחר י' שנים כשתובעת כתובה אינה נאמנת וזהו דבריהם בסעיף ו' ובטענת אין לו גבורת אנשים והוא מכחישה שומעין לה גם בתוך י' שנים ורק כשתובעת כתובה אינה נאמנת וזהו דבריהם בסעיף ז' ע"ש וי"ל דלאחר י' שנים גם בתובעת כתובה נאמנת וטעמם פשוט דבירייה כחץ כיון שהוא אינו יודע אמרינן שמעיזה משא"כ בטענת גבורת אנשים ולדבריהם צ"ל בעובדא דר' אמי שהבאנו היתה בטענת גבורת אנשים ולאחר עשר שנים:

52. The opinion of the Tur and Shulchan Aruch is to distinguish between different claims. Regarding the claim of "射 as an arrow" within ten years, we do not listen to her at all. Even after ten years, when she demands her ketubah, she is not believed.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

This is their ruling in paragraph 6. However, regarding the claim of "he does not have the strength of men" and he denies it, we do listen to her even within ten years, but if she demands her ketubah, she is not believed. This is their ruling in paragraph 7, as explained there. One can explain that after ten years, even when she demands her ketubah, she is believed. The reason is simple: regarding "射 as an arrow," since he does not know, we say that she has the audacity, which is not the case with the claim of "the strength of men." According to their opinion, one must say that the incident of Rabbi Ami that we mentioned was regarding the claim of "the strength of men" and it was after ten years.

נג. וז"ל רבינו הב"י בסעיף ו' האשה שתובעת גט בטענה שאינה ראויה לבנות ממנו אין שומעין לה ואם טענה שחפצה לילד כדי שיהא לה בן שתשען עליו ואין לה מכבר שום בן (וה"ה בת) ואומרת שהוא גורם שאינו יורה כחץ אם שהתה עמו י' שנים ולא נתעברה ואינה תובעת כתובתה כדי שנחוש שתובעת גט כדי לגבות כתובתה וגם אין לתלות תביעת הגט בשום דבר אחר שומעין לה אפילו יש לו בנים מאשה אחרת דשמא נתקלקל אח"כ וכופין אותו להוציא ויתן מנה ומאתים אבל לא תוספת ויתן נדוניתה מה שהכניסה לו ויש לו להטיל ח"ס על מה שטוענת דבר שאינה יודעת בו בוודאי ואח"כ יתן כתובה עכ"ל והנה ראש דבריו הוא לפי שיטת הרמב"ם ז"ל דדווקא כשאומרת שהוא גורם אבל זה שכתב ואינה תובעת כתובה אינו לשיטתו כמ"ש וז"ש שאין לה תוספת כן כתב גם הרמב"ם וביאר הטעם שלא כתב לה התוס' ע"מ שתצא לרצונה ותטול עכ"ל ולכן נדוניתה שהכניסה צריך ליתן לה וגם תוספת שליש על הנדוניא י"א שנותן לה אבל דורונות ומתנות שנתן לה הבעל בשעת שידוכין לא יתן לה ומתנות שאחרים נתנו לה הן מצד הבעל והן מצדה יש מחלוקת אם יתן לה אם לאו (כנה"ג ועבאה"ט סקט"ז) ולי נראה שמה שנתנו מצדו לא יתן לה ומה שנתנו מצדה יתן לה:

53. Here is the translation of the passage: And these are the words of our teacher, the Beit Yosef, in Section 6: A woman who demands a divorce on the grounds that she is not suitable to build a family with him is not listened to. However, if she claims that she desires to have a child so that she will have a son to rely on, and she currently has no son (and the same applies to a daughter), and she says that he is the cause, as he does not emit semen like an arrow, if she has lived with him for ten years and did not conceive, and she is not demanding her ketubah in order to suspect that she is demanding a divorce to collect her ketubah, and she is not tying the demand for divorce to any other matter, then she is listened to, even if he has children from another woman. For perhaps he became defective afterward, and he is compelled to divorce her and give her the basic ketubah amount of one hundred or two hundred zuz, but not the additional amount, and he should return to her the dowry that she brought to him. And he has the right to impose a cherem (ban) on her claim if it is something she is not certainly aware of, and afterward, he should give the ketubah, end of quote. And indeed, the beginning of his words follows the opinion of the Rambam, of blessed memory, that it is specifically when she says he is the cause. But this statement that she is not demanding the ketubah is not according to his opinion, as I have written. And that which he wrote that she does not get the additional amount, the Rambam also wrote and explained the reason that he did not write the additional amount with the intention that she should leave at her will and take it, end of quote. Therefore, the dowry that she brought needs to be given to her, and some say that he should also give her an additional third of the dowry. But gifts and presents that the husband gave her at the time of the engagement, he does not give her. And gifts that others gave her, whether from the husband's side or her side, there is a dispute whether he should give them to her or not (Kenesset HaGedolah and Avodat HaBayit Section 16). And it seems to me that what was given from his side, he does not give to her, and what was given from her side, he gives to her.

נד. ורבינו הב"י השמיט לגמרי מ"ש הרמב"ם שם דכשנתברר שהיא יורה כחץ ואנו כופין אותו להוציאה אינו נותן לה הכתובה אבל תוספת יש לה וביאר הטעם שלא תהא פחותה מאילונית שלא הכיר בה שיש לה תוספת ע"ש ואמת שיש חולקים עליו באילונית מ"מ הא הוא בעצמו פסק בסי' קט"ז באילונית כהרמב"ם וגם השמיט מ"ש הרמב"ם דאם נתברר שאינו יורה כחץ נותן לה כתובה ותוספת ואפשר מפני שפשוט הוא לא הוצרך לבאר ועוד נראה יותר דס"ל דבכה"ג אין כופין אותו לגרשה כלל וכן נראה עיקר לדינא והדין הקודם סמך על מ"ש בסי' קט"ז באילונית וק"ו הוא משם כמובן:

54. And our master, the Beit Yosef, completely omitted what the Rambam wrote there, that when it becomes clear that he ejaculates like an arrow and we force him to divorce her, he does not give her the ketubah but she does receive the additional amount. He explained the reasoning so that she should not be less than an ailonit (a woman who does not develop sexual characteristics) whom he did not recognize as such, who receives the additional amount. And indeed, there are those who disagree with him regarding an ailonit. Nevertheless, he himself ruled in Siman 116 regarding an ailonit like the Rambam. He also omitted what the Rambam wrote that if it becomes clear that he does not ejaculate like an arrow, he gives her the ketubah and the additional amount.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

It is possible that because it is obvious, he did not need to explain it. Moreover, it seems more likely that he holds that in such a case, we do not force him to divorce her at all. This also seems to be the primary ruling in practice. The previous ruling relied on what was written in Siman 116 regarding an ailonit, and it is a fortiori from there, as is clear.

נה. עוד כתב ואם אמר אשא אשה אחרת עליה ואבדוק עצמי שומעין לו ואם ילדה השניה תצא הראשונה בלא כתובה ואם לאו יוציא שתיהן ויתן כתובה או ישא שלישית אם אפשר לו למיקם בסיפוקייהו ויש מי שאומר שאם אמרה גם השנייה שאינו יורה כחץ יוציא שתיהן ויתן כתובה ובכל גווני אם ידוע שהוא עקר והיא באה מחמת טענה יוציא מיד עכ"ל והנה כדעה הראשונה כתבו הטור והנמק"י ואע"ג שבגמ' אינו מבואר להדיא שהראשונה מפסדת כתובתה בזה ובגמ' אינו אלא לעניין שאין ביכולתה למחות בידו לישא אחרת עליה ע"ש מ"מ הסברא נותנת כן וכן מוכח מהרמב"ם כיון שפסק דכשנתברר שהוא יורה כחץ מפסדת כתובתה כ"ש כשהוליד עם אשה אחרת ואין לשאול הרי בגמ' מבואר הטעם שמא לא זכה להבנות ממנה וא"כ מה איכפת לה אם יורה כחץ או ילדה לו השנייה די"ל דטעם זה אינו אלא כשהיא אומרת ולא כשנתברר הדבר דאיך תוציא ממנו ממון בטענה קלה כזו במקום שנתברר שהעיכוב הוא ממנה:

55. It is also written: If he says, "I will marry another woman in addition to her and test myself," we listen to him. If the second woman gives birth, the first one goes out without a ketubah. If not, he must divorce both and give a ketubah, or marry a third if he can support them. There is an opinion that if the second woman also says he does not shoot like an arrow, he must divorce both and give a ketubah. In any case, if it is known that he is sterile and she comes with a claim, he must divorce immediately. And behold, the Tur and the Nimukei Yosef wrote according to the first opinion. Although it is not explicitly stated in the Gemara that the first one loses her ketubah in this case, and the Gemara only states that she cannot prevent him from marrying another woman, nevertheless, logic supports this, and it is also proven from the Rambam, since he ruled that if it is clarified that he "shoots like an arrow," she loses her ketubah, all the more so if he had a child with another woman. And one should not ask, as the Gemara explains the reason is perhaps he was not destined to build with her, and if so, what difference does it make whether he "shoots like an arrow" or if the second one gave birth to him? It can be said that this reason only applies when she says so, not when the matter is clarified, for how can she extract money from him with such a flimsy claim when it is clarified that the impediment is from her?

נו. וזה שכתב או ישא שלישית אם אפשר לו לזונן הדבר פשוט דגם בשנייה צריך שיהא באפשרי לזונן כדמוכח בגמ' אלא דקמ"ל שהיכולת בידו לעכב הכתובה משתיהן ולבחון עצמו בשלישית והטעם שכבר בארנו דלעניין ממון לא הוה חזקה בפחות מג' פעמים ובזה חולק היש מי שאומר וס"ל דכשגם השנייה אומרת שאינו יורה כחץ אין ביכולתו לעכבן עד השלישית כיון דלעניין איסור הוה חזקה בשתי פעמים ומחוייב לגרשן וממילא שחייב בכתובתן ואם השנייה צריכה ג"כ להמתין עשר שנים יש שני דעות בטור ע"ש (ועב"ש סקט"ו ובהגר"א סקל"ב והנלע"ד כתבתי בביאור דברי הש"ע ודו"ק):

56. And that which is written, "or he should marry a third [wife] if he can support her" – it is clear that also in the case of the second wife, he must be able to support her as is evident in the Gemara. However, it teaches us that he has the ability to withhold the ketubah from both and test himself with a third wife. The reason for this is that we have already explained that in monetary matters, a presumption is not established with less than three times. In this, the "yesh mi she'omer" (there is one who says) disagrees and holds that when even the second wife says that he does not shoot like an arrow, he cannot withhold until the third because regarding prohibition, a presumption is established with two times, and he is obligated to divorce them and is therefore obligated in their ketubah. And if the second wife also needs to wait ten years, there are two opinions in the Tur, see there. (And see Beit Shmuel, section 15, and the Gra, section 32, and what appears correct to me, I have written in the explanation of the Shulchan Aruch, and examine it well).

נז. וז"ש דאם ידוע שהוא עקר יוציא מיד בבאה מחמת טענה אע"ג דמדברי הרי"ף והרמב"ם משמע דקודם י' שנים אין מזדקקין לה זהו הכל כשלא נתבררה עקרותו והגם שנתברר שאינו יורה כחץ זה אינו עקר וראיה שהרי הרמב"ם קורא לזה חולי ודרך החולי שיתרפא ועקר הוא עניין אחר שאינו ראוי כלל להוליד ואע"פ שהרא"ש ז"ל כתב בספ"ו דיבמות וז"ל ולא חיישינן שמא נתנה עיניה באחר דמיירי כשידענא ביה שהוא עקר ושהה עשר שנים עכ"ל ומשמע דבלא עשר שנים אע"ג שהוא עקר לא נזקקין לה צ"ל דכוונתו שאינו יורה כחץ וכה"ג ולא בעקר ממש וראיה לזה שהרי גם הטור פוסק כן ואיך לא היה מזכיר דעת אביו הרא"ש ז"ל ועוד שזהו נגד הסברא הישרה דאיך נסמוך על הנס שעקר יוליד אלא וודאי שהרא"ש ז"ל לא דקדק בלשונו כיון דמיירי בעניינא דיורה כחץ וכן משמע להדיא בתשו' הרא"ש כלל מ"ג סי' ו' ע"ש שלא הזכיר עשר שנים ופסק שכופין אותו ע"ש (ועב"ש סקט"ז והגר"א סקל"ג ונלע"ד כמ"ש ולדינא גם הגר"א כתב שכן עיקר כפסק הש"ע ע"ש ודו"ק):

57. And this is what it says: If it is known that he is sterile, he must divorce her immediately when she comes because of a claim, even though from the words of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rif and the Rambam it seems that before ten years we do not attend to her. This is all when his sterility has not been confirmed. And although it has been clarified that he does not shoot like an arrow, this is not considered sterility. The proof is that the Rambam calls this a sickness, and the way of a sickness is to be healed. Sterility is another matter, where he is entirely unfit to procreate. And even though the Rosh wrote in the sixth chapter of Yevamot, "And we do not worry that maybe she has set her eyes on another man, it speaks when we know that he is sterile and he has stayed with her for ten years." This implies that without ten years, even though he is sterile, we do not attend to her claim. It must be said that his intention is that he does not shoot like an arrow and similar cases, not actual sterility. The proof to this is that the Tur also rules this way, and how could he not mention his father's opinion, the Rosh? Moreover, this goes against straightforward reasoning; how can we rely on a miracle that a sterile man will procreate? Therefore, it is certain that the Rosh was not precise in his language since he was dealing with the matter of not shooting like an arrow. This is also clearly implied in the responsa of the Rosh, general section 43, siman 6, where he did not mention ten years and ruled that we compel him. Look there (and see Beit Shmuel, siman 16, and the Gra, siman 33. It seems to me as I have written, and the Gra also wrote that this is the main ruling as the Shulchan Aruch ruled. Look there and examine well).

נח. ודע שאחר סעיף זה כתב רבינו הרמ"א וז"ל וה"ה אם שהה י' שנים ולא ילדה ובאה מחמת טענה שכופין אותו להוציא וליתן כתובה והתם לא מהני מה שאומר אבדוק עצמי באשה אחרת דמ"מ לא אבדה הראשונה כתובתה הואיל ולא הוחזקה בג' אנשים והא דצריכה לטעון באינו יורה כחץ היינו שידוע שהיו לו כבר בנים אז תלינן בדידה אם לא שטוענת שאינו יורה כחץ או בבעל השלישי שכבר הוחזקה כך נראה סברת הטור והוא מסקנת התוס' והאשר"י עכ"ל וכבר תמהו עליו המפרשים שזהו ממש היפך דברי המחבר (עב"ש סקי"ז והגר"א סקל"ה):

58. And know that after this section, our teacher the Rema wrote as follows: "The same applies if he waited ten years and she did not bear children, and she comes with a claim that we compel him to divorce her and give her the ketubah. In such a case, it does not help for him to say, 'I will check myself with another woman,' because nevertheless, the first woman does not lose her ketubah since she was not established with three men. And the reason she needs to claim that he does not ejaculate like an arrow is when it is known that he already had children, then we attribute the issue to her, unless she claims that he does not ejaculate like an arrow or with the third husband she has already been established. This appears to be the opinion of the Tur and the conclusion of Tosafot and the Rosh." And the commentators have already wondered about him, as this is exactly the opposite of the words of the Mechaber (see Ba'er Heitev section 17 and the Gra section 35).

נט. ולענ"ד נראה דדבריו ברורים וקאי על מ"ש המחבר ויש מי שאומר שאם אמרה גם השנייה שאינו יורה כחץ יוציא שתיהן ויתן כתובה ובכל גוונא אם ידוע שהוא עקר והיא באה מחמת טענה יוציא מיד על זה אומר וה"ה וכו' ור"ל דהיש מי שאומר חולק באמת על הדעה הראשונה שהיא דעת הרמב"ם שנראה מדבריו דקודם י' שנים לא צייתינן לה בכל עניין ואינו מחלק הרמ"א בין שאינו יורה כחץ ובין עקר ממש דלא כהסברא שכתבנו בסעיף נ"ז וגם אחר י' שנים צריכה לומר שאינו יורה כחץ והיש מי שאומר ס"ל דבידוע שהוא עקר ובאה מחמת טענה יוציא מיד ולכן אם ידוע שאינו יורה כחץ גם בתוך י' שנים כופין אותו להוציא וליתן כתובה וה"ה לאחר י' שנים כשבאה מחמת טענה אף אם לא טענה שאינו יורה כחץ כופין אותו להוציא וליתן כתובה ולא מהני מה שיאמר אבדוק עצמי באחרת ובגמ' לא אמרו זה אלא לעניין היתר לישא עוד אשה או דהגמ' מיירי בתוך עשר וזה דמשמע בגמ' שהיא אומרת שממנו העיכוב והוא אומר שממנה ומשמע דקאי על הסוגיא הקודמת בשהה עשר שנים אלמא דגם אחר י' צריכה לומר שממנו העיכוב זהו כשכבר יש לו בנים וניכר שממנה העיכוב אז צריכה לומר שממנו העיכוב ונתקלקל אחר שהוליד וכמ"ש שם התוס' והרא"ש ולמד זה מדברי הטור שכתב וז"ל בא להוציא תוך י' שנים בלא כתובה ואומר שהיא גורמת והיא אומרת שהוא גורם שאינו יורה כחץ נאמנת וכו' עכ"ל הרי שלדברי הטור מיירי הש"ס בתוך י' שנים ואע"ג דהטור לא קאמר רק כשהוא בא להוציאה בלא כתובה ולא כשהיא מפקעת עצמה ממנו כמ"ש שם מ"מ עכ"פ ס"ל דהסוגיא מיירי בתוך י' שנים וס"ל לרבינו הרמ"א לדינא כהתוס' שם שכתבו בפשיטות דלאחר י' שנים א"צ לטענת יורה כחץ אא"כ יש לו בנים מכבר וכן ס"ל מ"ש התוס' שם בתירוץ השלישי דבשתי נשים הראשונות יש להן כתובה בכל עניין ורק השלישית צריכה לטעון כן וגם הרא"ש הביא שם כל דברי התוס' וזהו שכתב שזהו מסקנת התוס' והרא"ש דלא כהרמב"ם ז"ל וכן נראה באמת סברת הטור בריש סי' זה אע"ג שמסקנתו לא כן ולכן דקדק וכתב שסברת הטור כן הוא ומסקנת התוס' והרא"ש אבל מסקנת הטור לא כן הוא והטור כותב שם בסוף רק דברי הרמ"ה ואף שחולק עליו במקצת מ"מ בעיקר הדבר אינו כמ"ש מקודם בראש הסי' ע"ש היטב ובזה כל דבריו מבוארים:

59. In my humble opinion, it seems that his words are clear, and he is referring to what the author wrote: "And there are those who say that if the second wife also claims that he does not shoot like an arrow, he should divorce both and give a ketubah." In any case, if it is known that he is sterile and she comes with a claim, he should divorce her immediately. About this, it is said: "And the same applies, etc." This means that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one who says this really disputes the first opinion, which is the opinion of the Rambam. From his words, it seems that before ten years, we do not listen to her in any matter and the Rema does not differentiate between not shooting like an arrow and being completely sterile, contrary to the opinion we wrote in section 57. Even after ten years, she needs to claim that he does not shoot like an arrow. The one who says this holds that if it is known that he is sterile and she comes with a claim, he should divorce her immediately. Therefore, if it is known that he does not shoot like an arrow even within ten years, we compel him to divorce and give a ketubah. The same applies after ten years, when she comes with a claim, even if she does not claim that he does not shoot like an arrow, we compel him to divorce and give a ketubah. It does not help if he says he will test himself with another woman. In the Gemara, this was only said regarding the permission to marry another woman, or the Gemara deals with within ten years. This implies from the Gemara that she claims that the delay is from him, and he claims it is from her. This implies that it refers to the previous discussion of having waited ten years. Thus, even after ten years, she needs to claim that the delay is from him. This is when he already has children, and it is evident that the delay is from her, then she needs to claim that the delay is from him and that he became impaired after having children. As Tosafot and the Rosh wrote there, and this is learned from the words of the Tur, who wrote: "If he comes to divorce within ten years without a ketubah, and he says she is causing it, and she says he is causing it because he does not shoot like an arrow, she is believed, etc." Thus, according to the Tur, the Gemara deals with within ten years, and although the Tur only says this when he comes to divorce her without a ketubah and not when she releases herself from him, as written there, nevertheless, the Tur holds that the Gemara deals with within ten years. Our master, the Rema, holds the law as Tosafot wrote plainly that after ten years, she does not need to claim that he does not shoot like an arrow unless he already has children. Similarly, Tosafot wrote in their third answer that in the case of the first two wives, they have a ketubah in any case, and only the third needs to claim this. The Rosh also brings all the words of Tosafot there, and this is what he wrote, that this is the conclusion of Tosafot and the Rosh, not like the Rambam of blessed memory. This also seems to be the opinion of the Tur at the beginning of this section, although his conclusion is not so. Therefore, he precisely wrote that the Tur's opinion is so, and the conclusion of Tosafot and the Rosh, but the conclusion of the Tur is not so, and the Tur writes at the end only the words of the Ramah. Although he disagrees with him somewhat, mainly he is not as written earlier at the beginning of the section. See there carefully, and with this, all his words are explained.

ס. עוד כתבו בסעיף ז' וז"ל אם טוענת אין לו גבורת אנשים לבא עליה ושואלת גט והוא מכחישה י"א שהיא נאמנת ואפילו לא שהתה י' שנים וכופין אותו להוציא מיד ולא יתן לה כתובה ואם מגרשה מעצמו בלא כפיה יתן לה כתובה וי"א דאע"פ שיכול לבעול אחרת צריך ליתן לזאת הכתובה הואיל ולא יכול לבא עליה יכולה לומר מסרתי עצמי לך ומה אעשה לך יותר בד"א כשאינה תובעת כתובתה אבל אם תובעת כתובתה אינה נאמנת ואף להוציא אין כופין עכ"ל וכבר כתבנו בסעיף נ"ב שדעתם לחלק בין טענת יורה כחץ כיון שאינו יודע היא נאמנת ודווקא לאחר י' שנים ולסברת רבינו הרמ"א באחר י' שנים א"צ כלל לטענת שאינו יורה כחץ כמ"ש וצריך ליתן לה כתובה כדין ברי ושמא אבל בטענת גבורת אנשים הוה ממש להיפך דלעניין כתובה אינה נאמנת לעולם כיון שהוא מכחישה בברי והוה ברי וברי אבל לעניין שיכופו אותו להוציאה בלא כתובה כופין אותו מיד אחר הנשואין וא"צ לעשר שנים דכיון שהיא מכחישתו בפניו בדבר שיודע חזקה שאינה מעיזה בפני בעלה (וזהו החילוק בין סוגיא דיבמות לשילהי נדרים ודו"ק) אבל להוציא ממון בטענת חזקה א"א דחזקת ממון עדיף אפילו מרובא וכ"ש מחזקה ולכן כשתובעת כתובה חשדינן לה שמשקרת לגמרי שלא באה רק להוציא ממון ודעת הי"א אינו מבואר להדיא בראשונים ורק רבינו הב"י הביא זה בספרו הגדול בשם אורחות חיים ע"ש וטעמו נ"ל דכיון דבגמ' אמרו שמא לא זכה להבנות ממנה פירושו הוא שאע"פ שנתברר שמאחרת יוכל להבנות מ"מ צריך ליתן לה כתובתה ע"ש ודע דדעה זו לחלק בין טענת יורה כחץ לטענת גבורת אנשים הוא נגד דברי הרמב"ם פט"ו מאישות דין ט"ו שמשוה שני הטענות יחד ע"ש (וזה תלוי בפירושא דהשמים ביני לבינך בשילהי נדרים ע"ש בגמ' ובירושלמי ודו"ק):

60. They further wrote in Section 7 as follows: If she claims that he does not have the strength of men to come upon her and requests a divorce, and he denies it, some say that she is believed, and even if she has not waited ten years, he is compelled to divorce her immediately, but he does not have to give her the ketubah. If he divorces her of his own accord without coercion, he must give her the ketubah. Some say that even if he can have relations with another woman, he must give this one the ketubah because since he cannot come upon her, she can say, "I gave myself to you; what more can I do?" This applies when she is not claiming her ketubah, but if she claims her ketubah, she is not believed, and they do not compel him to divorce her. And we have already written in Section 52 that their opinion is to distinguish between the claim of "shooting like an arrow," since he does not know, she is believed, specifically after ten years. According to the opinion of our teacher, the Rema, after ten years, there is no need for the claim of "not shooting like an arrow," as it is written, and he must give her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the ketubah as per the law of certainty and doubt. But in the claim of the strength of men, it is the exact opposite, for regarding the ketubah, she is never believed since he denies it with certainty, and it is certainty against certainty. But regarding compelling him to divorce her without the ketubah, he is compelled immediately after the marriage and does not need to wait ten years, since she denies him to his face in a matter he knows, and there is a presumption that she would not be so bold before her husband (and this is the difference between the discussion in Yevamot and the end of Nedarim, and pay close attention). But to extract money based on a presumption is impossible since the presumption of money is stronger even than a majority, and certainly stronger than a presumption. Therefore, when she claims the ketubah, we suspect that she is lying entirely, only seeking to extract money. The view of the "some say" is not explicitly stated in the early authorities, only our teacher the Beit Yosef brought it in his great book in the name of Orchot Chaim, and his reasoning seems to me to be that since the Gemara says "perhaps he was not worthy to be built from her," its meaning is that even if it is clarified that he can be built from another, he still must give her the ketubah. And know that this opinion to distinguish between the claim of "shooting like an arrow" and the claim of the strength of men is against the words of the Rambam in Chapter 15 of Ishut, Halacha 15, who equates the two claims together (and this depends on the interpretation of "the heavens between me and you" at the end of Nedarim, see there in the Gemara and in the Jerusalem Talmud, and pay close attention).

סא. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ז' די"א דבזמן הזה שיש נשים חצופות אינה נאמנת ומ"מ במקום שיש אמתלאות ואומדנות שאומרת אמת נאמנת ואם יש לתלות שלא יוכל לבא עליה מפני שרחמה צר והיא בתולה שלא יכול לבא עליה מפני רכות שניו וחולשתו תולין בזה ואין כופין להוציא וי"א דאפילו במקום שאין כופין אותו מ"מ אין כופין אותה להתפייס עמו ואין דנין אותה כדין מורדת אלא מאריכין הדבר עד שיתפשרו או עד שישהה י' שנה ולא תלד עכ"ל ומשמע להדיא דלאחר י' שנה גם האידנא כופין בין על ביטול מצות פו"ר ובין כשהיא באה בטענת תמיכת זקנותה וכן יש להורות והן אמת דהאידנא לא שייך כפיה שאין לנו רשות כידוע מ"מ מצוה רבה להשתדל בזה שיגרשנה והרי הרבה מהראשונים ס"ל דאין בזה תקנת רגמ"ה אפילו אם המנהג להיפך כמ"ש הנמק"י והריטב"א ז"ל ספ"ו דיבמות ע"ש ועמ"ש בסי' א':

61. And our teacher, the Rema, wrote in Section 7 that some say that in our times, when there are brazen women, she is not believed. Nevertheless, in a place where there are reasons and presumptions that she is telling the truth, she is believed. And if there is reason to believe that he cannot have relations with her because her womb is narrow and she is a virgin, or because of the softness and weakness of his teeth, this is considered, and we do not compel him to divorce her. And some say that even in a place where he is not compelled, nevertheless, we do not compel her to reconcile with him, and we do not judge her as a rebellious wife, but rather, we prolong the matter until they come to an agreement or until ten years pass and she does not bear children. And it is clear that after ten years, even now, he is compelled, both for the nullification of the mitzvah of procreation and when she claims for the support of her old age. This is also the ruling. And it is true that nowadays compulsion is not applicable since we do not have permission, as is known. Nevertheless, it is a great mitzvah to strive that he should divorce her. And indeed, many of the early authorities held that there is no decree of Rabbeinu Gershom in this matter, even if the custom is otherwise, as stated by the Nimukei Yosef and the Ritva in the end of Chapter Six of Yevamot, and as I have written in Section 1.

סב. עוד כתב וה"ה אם קידש אשה ואסורה להנשא לו ולאחר כופין אותו להוציא עכ"ל כוונתו לקדושין שאין מסורין לביאה כגון שקידש אחת משתי אחיות דקיי"ל דהוה קדושין כמ"ש בסי' מ"א ואלו האחיות אסורות גם לו גם לאחרים ופשיטא שכופין אותו לגרשן או כמ"ש בתשו' הרשב"א כשאמר שתי בנותיך לשני בניי וכה"ג (הגר"א סקמ"ו ולחנם טרחו בכוונתו הלבוש והבאה"ג ומה שמצויין תשו' הרא"ש טעות הוא והדין השני הוא בתשו' הרא"ש) עוד כתב אם טוענת שבעלה אינו שוכב עמה ואינו בא עליה דינה כדין טוענת שאין לו גבורת אנשים עכ"ל ופשוט הוא דהא גם בזה יודע אם משקרת אם לאו ודבר ברור הוא שכל הנושא אשה בעבירה אפילו באיסור דרבנן כגון שניות לעריות דכופין אותו בכל מיני כפיות שיגרשנה ולעניין כתובה נתבאר בסי' קט"ז ע"ש:

62. Furthermore, it is written: the same law applies if a man betroths a woman who is forbidden to marry him or another, we compel him to divorce her. His intention refers to betrothals that cannot lead to consummation, such as if he betrothed one of two sisters, for we hold that this is considered betrothal, as stated in Siman 41. These sisters are forbidden both to him and to others. It is obvious that we compel him to divorce them. Similarly, as mentioned in the responsa of the Rashba, when he says "your two daughters to my two sons" and the like (the Gra in sk 146, and the efforts of the Levush and the Ba'al HaGolah to understand his intention are unnecessary. The citation of the responsa of the Rosh is an error; the second law is indeed found in the responsa of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rosh). It is further written: if she claims that her husband does not lie with her and does not have relations with her, her law is as one who claims that he does not have the strength of men. It is obvious, as in this case too it is known whether she is lying or not. It is clear that anyone who marries a woman in a forbidden relationship, even if it is a rabbinic prohibition such as secondary forbidden degrees of kinship, we compel him by all means to divorce her. Regarding the ketubah, this is explained in Siman 116, see there.

סג. כל ענייני כפיות שנתבארו בסי' זה יש מחלוקת הראשונים אם רק כפייה בדברים או בכפיות ממש כהכאות וכיוצא בזה וז"ל רבותינו בעלי הש"ע בסעיף כ"א כל אלו שאמרו להוציא כופין אפילו בשוטים וי"א שכל מי שלא נאמר בו בפירוש בתלמוד כופין להוציא אלא יוציא בלבד אין כופין בשוטים אלא אומרים לו חכמים חייבוך להוציא ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריין וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים שלא יהא הגט מעושה אבל אם יש לו אשה בעבירה לכ"ע כופין בשוטים וכל מקום שאין כופין בשוטים אין מנדין אותו ג"כ (בזמן הקדמון ועתה אסור מדינא דמלכותא) ומ"מ יכולין לגזור על כל ישראל (ברשיון הממשלה) שלא לעשות לו שום טובה או לישא וליתן עמו או למול בניו או לקבור עד שיגרש ובכל חומר שירצו ב"ד יכולים להחמיר בכה"ג ומלבד שלא ינדו אותו (דזהו ככפיה גמורה) אבל מי שאינו מקיים עונה יכולין לנדותו ולהחרימו (בזמן הקדמון כנ"ל) שיקיים עונה או שיגרש כי אין זה כפיה (על הגט) רק לקיים עונתו וכן כל כיוצא בזה וכן מי שגירש אשתו בגט כשר ויצא קצת לעז על הגט מותר לכופו לתת גט אחר ובכל מקום דאיכא פלוגתא אם כופין אם לאו אע"ג דאין כופין לגרש מ"מ כופין אותו ליתן כתובתה מיד וכן הנדוניא דאנעלת ליה עכ"ל אבל לא התוספת ולא מתנותיו שנתן לה:

63. All matters of coercion discussed in this section involve a dispute among the early authorities regarding whether coercion is only verbal or also involves physical coercion, such as beatings and similar methods. The language of our sages, the authors of the Shulchan Aruch, in section 21 is as follows: "All those whom they said should be forced to divorce, we coerce even with whips." And there are those who say that anyone about whom it is not explicitly stated in the Talmud that we force him to divorce, but rather that he should divorce, we do not coerce with whips. Instead, we tell him, "The sages have obligated you to divorce, and if you do not, it is permitted to call you a sinner." And since there is a dispute among the authorities, it is proper to be stringent and not coerce with whips so that the get (divorce document) should not be considered coerced. However, if he has a wife who is involved in transgression, everyone agrees that we coerce with whips. In any place where we do not coerce with whips, we also do not excommunicate him (as was done in ancient times, and nowadays it is forbidden by state law). Nevertheless, we can decree upon all of Israel (with government permission) not to do him any favor, nor to engage in business with him, nor to circumcise his sons, nor to bury him until he gives a get, and with all the severity that the court desires. They can be stringent in such a manner, except they should not excommunicate him (as this is considered complete coercion). But someone who does not fulfill his marital duties, they can excommunicate and ban him (as was done in ancient times, as mentioned above) until he fulfills his marital duties or divorces, for this is not coercion regarding the get but rather to fulfill his marital duties. Similarly, in all similar cases. Also, if someone divorced his wife with a valid get and there arose some suspicion about the get, it is permitted to coerce him to give another get. In any case where there is a dispute whether to coerce or not, although we do not coerce him to divorce, we do coerce him to immediately give her the ketubah (marriage contract) and the dowry she brought to him. However, not the additional amount or the gifts he gave her.

סד. עוד כתבו בסעיף כ"ב שצריך להטיל איסור על כל העומדים בשעת נתינת הגט שלא להוציא לעז על הגט ומזכירין שר"ת גזר בכנופיא עם תלמידיו על מי שמוציא לעז על הגט הניתן עכ"ל וכן המנהג בכל תפוצות ישראל ונוסח התקנה נמצא במרדכי סוף גיטין ע"ש וכ"ז אינו רק להוצאת לעז בעלמא אבל ת"ח שבא לידו הגט או ששמע מהגט ויש לו בו תיוהא ח"ו שישתוק ואדרבא מחוייב לשאול מהרב המסדר טעמו ונמוקו ואם אחר הפלפול יסכימו שצריך גט אחר משתדלין להשיג גט אחר וכל תשו' גדולי ישראל מליאין מעניינים כאלה:

64. They further wrote in section 22 that it is necessary to impose a prohibition on all those present at the time of the giving of the get (divorce document) not to cast aspersions on the get. They mention that Rabbeinu Tam decreed in a gathering with his students against anyone who casts aspersions on the given get, and this is the established custom in all Jewish communities. The text of the decree is found in Mordechai at the end of Gittin, see there. All of this is only to prevent general aspersions. However, a Torah scholar who has come into possession of the get or has heard about the get and has a serious doubt about it, Heaven forbid that he should remain silent. On the contrary, he is obligated to ask the officiating rabbi for his reasoning and explanation. If after thorough discussion it is agreed that another get is necessary, efforts are made to obtain another get. All the responsa of the great sages of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Israel are filled with such matters.

סה. עוד כתבו בסעיף כ"ג אם נשבע הבעל ליתן גט טוב שיתירו לו מקודם שלא יהא דומה לאונס אך ערבון יתן אם ירצה וע"ל סי' קל"ד סעיף ד' ובגט נהפך א"צ לשאול אם נשבע או נדר מאחר דצריך לגרש מדינא אך שואלין אותו אם מגרש ברצון וכן שואלין לאשתו עכ"ל וכן המנהג פשוט וכ"ש אם נשבע שלא לגרש דוודאי צריכין להתיר לו למאן דס"ל אי עביד לא מהני וכן אנו נוהגים בסידור הגט ואע"פ שלפי עומק הדין אין זה בכלל אי עביד לא מהני וגם בעיקר פסק ההלכה יש להסתפק אם מהני אם לאו מ"מ מי יכניס ראשו בגט בספיקות והרי גם בנשבע לגרש י"ל דכל מה שאדם עושה מרצונו אינו אונס וכמ"ש בסי' קל"ד וכ"כ הרא"ש פ"ג דנדרים והמרדכי פ"ג דשבועות ועכ"ז מתירין לו וכ"ש בנשבע שלא לגרש:

65. Furthermore, it is written in Section 23: If the husband swears to give a good divorce (get), they should release him first so that it does not appear to be coerced. However, he should provide collateral if he wishes. Refer to Section 134, Paragraph 4. In the case of a reversed divorce, there is no need to inquire if he swore or vowed, since he needs to divorce her by law. However, they should ask him if he is divorcing willingly, and they should also ask his wife. This is the plain custom. Certainly, if he swears not to divorce, they need to release him according to the opinion that if he acts, it is not effective. This is also our practice in arranging the divorce, even though, according to the strict law, this is not included in the principle of "if he acts, it is not effective." Moreover, there is doubt if the main ruling of the law is effective or not. Nonetheless, who would involve themselves in a divorce with uncertainties? And even in the case of swearing to divorce, we say that everything a person does willingly is not considered coercion, as stated in Section 134, and as written by the Rosh in Chapter 3 of Nedarim and the Mordechai in Chapter 3 of Shevuot. Despite this, they release him, and certainly so if he swore not to divorce.

סו. עוד כתבו בסעיף כ"ד מי שקיבל עליו נזירות שמשון לגרש את אשתו מותר לגרש ואין בו משום מגרש באונס וטוב לגרשה בשני גיטין ויתנם לה בזה אחר זה עכ"ל והטעם שאין זה אונס שהרי יכול לקיים נדרו ולא יגרשנה ומוכח כן להדיא ממשנה מפורשת בגיטין (מ"ה.) ע"ש וז"ש שטוב לגרשה בשני גיטין משום דנזירות שמשון אין לו התרה וא"כ נראה כמוכרח קצת ולא דמי לשאר נדר שיש התרה לפיכך טוב בשני גיטין האחד לקיים נדרו והשני לגט גמור (ט"ז):
בס"ד סליק הלכות גיטין

66. They further wrote in section 24: One who accepted upon himself the Nazirite vow of Samson to divorce his wife is permitted to divorce her, and it is not considered as divorcing under coercion. It is good to divorce with two writs of divorce, giving them to her one after the other. The reason is that this is not considered coercion, since he can fulfill his vow and not divorce her. This is clearly proven from a straightforward Mishnah in Gittin (45a). And they wrote that it is good to divorce with two writs of divorce because the Nazirite vow of Samson has no annulment. Therefore, it appears somewhat compelled, unlike other vows which have annulment. Therefore, it is good to use two writs of divorce: one to fulfill his vow, and the second as a complete divorce (Taz). By the grace of God, the laws of divorce are concluded.

סימן קנה

א. דיני מיאון בקטנה. ובו מ"ט סעיפים:
דבר ידוע שהקטנה היא ברשות האב וכשקבל קדושיה הויין קדושי תורה כדכתיב את בתי נתתי לאיש וכשאין לה אב אין לה קדושין עד שתגדיל אך רבנן תקנו נשואין לקטנה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר בזנות מוטב יותר שיהיה לה בעל ותהיה משומרת (יבמות קי"ב:) ולכן אע"ג דחכמים הקפידו באב שלא יקדש את בתו הקטנה לכתחלה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה (קדושין מ"ב.) מ"מ ביתומה שאין לה אב ואין מי שישמרנה מוטב יותר לקדשה כמ"ש ועוד דאינו דומה לקדושי תורה שצריכה גט ואולי ממאסת בו והוא לא ירצה לגרשה משא"כ בקדושי דרבנן שא"צ גט ותוכל לצאת במיאון כמו שיתבאר לא חששו חכמים בזה דממ"נ אם תמאסנו תמאן ותצא (מדינא דמלכותא אין להשיא את הקטנה):

1. ### Laws of Refusal by a Minor. It contains 49 sections: It is well known that a minor girl is under the authority of her father, and when he accepts her betrothal, it is considered a Torah-sanctioned betrothal, as it is written, "I have given my daughter to this man." When she has no father, she cannot be betrothed until she reaches the age of majority. However, the Rabbis instituted marriage for a minor girl so that she would not be treated promiscuously; it is better that she have a husband and be protected (Yevamot 112b). Therefore, although the Sages were stringent with a father not to betroth his minor daughter initially until she grows up and says, "I want this man" (Kiddushin 42b), nevertheless, in the case of an orphan who has no father and no one to protect her, it is better to betroth her as stated. Additionally, it is not akin to a Torah-sanctioned betrothal which requires a divorce (get), and perhaps she might despise him, and he might not want to divorce her. This is not the case with Rabbinic betrothal,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

which does not require a get, and she can leave through refusal (mi'un), as will be explained. The Sages were not concerned in such cases, for if she despises him, she will refuse and leave (according to the law of the kingdom, one should not marry off a minor girl).

ב. ולפעמים יש דאפילו יש לה אב יש לה דין יתומה כגון קטנה שאביה השיאה ונתאלמנה או נתגרשה בחיי אביה בקטנותה שוב אין להאב רשות עליה ונקראת יתומה בחיי האב דכשם שבגרות מוציא מרשות אב כמו כן נשואין וכך שנינו במשנה (כתובות מ"ג:) משהשיאה אין לאביה רשות בה וביכולתה להתקדש ולהנשא בנשואין דרבנן ותצא במיאון ואין לשאול לפי טעם הראשון שבסעיף הקודם למה תקנו לה רבנן נשואין הא יש לה אב שישמרנה די"ל מפני שיצאה מרשותו אינו שומרה עוד ועוד דכיון דליתומות היה ההכרח לתקן נשואין בהכרח שגם היא בכלל כיון שדינה כיתומה ולטעם השני שבארנו הדבר פשוט:

2. And sometimes, there is a case where even if she has a father, she still has the status of an orphan. For example, a minor whose father married her off, and she became widowed or divorced during her father's lifetime while she was still a minor, her father no longer has authority over her, and she is called an orphan during her father's lifetime. Just as reaching maturity removes her from the father's authority, so too does marriage. Thus, we have learned in the Mishnah (Ketubot 43b): "Once he has married her off, the father no longer has authority over her." She is capable of becoming betrothed and married in rabbinic marriages and can exit through refusal (mi'un). One should not ask, according to the first reason in the previous section, why the Rabbis instituted marriage for her if she has a father to guard her. This is because, since she has left his authority, he no longer guards her. Moreover, since it was necessary to institute marriage for orphans, it is necessary to include her as well, since her status is like an orphan. According to the second reason we explained, the matter is straightforward.

ג. וע"י מי תנשא הקטנה נראה מדברי הש"ס והראשונים דדוקא כשנשאת ע"י אמה או אחיה או ע"י ב"ד שראו טובתה ושמירתה בזה אבל אם נשאת ע"י עצמה אינו כלום וגם מיאון אינה צריכה ואינו אלא כפיתוי בעלמא ופיתוי קטנה אונס הוא (ב"ש סק"ה) אבל מלשון הרמב"ם פ"ד מאישות דין ז' מתבאר דאפילו כשנשאת בעצמה הוי נשואין וצריכה מיאון ועוד יתבאר בזה בס"ד ובירושלמי יבמות (פי"ג ה"ב) משמע להדיא כהרמב"ם דאיתא שם מעשה בר"א שהיה לו בת אחותו קטנה ואמר לה לכי הנשאי ואמרה לו הנני שפחה לרחוץ רגלי עבדי אדוני וכנסה ע"ש הרי שנשאה ע"פ עצמה בלבד ואע"ג דבמשנה שם (ק"ז:) שנינו איזו היא קטנה שצריכה למאן כל שהשיאוה אמה ואחיה לדעתה השיאוה שלא לדעתה א"צ למאן ע"ש אין הכוונה דבלא אמה ואחיה א"צ מיאון אלא רבותא קמ"ל דאפילו השיאוה אמה ואחיה א"צ מיאון אם היה שלא לדעתה ובסעיף ט' יתבאר עוד בזה בס"ד:

3. And by whom should the minor be married? It appears from the words of the Talmud and the early authorities that it is specifically when the minor is married by her mother or her brothers or by a court that sees to her welfare and protection. But if she marries by herself, it is of no consequence, and she does not even need to perform mi'un (refusal), as it is merely considered seduction and the seduction of a minor is considered coercion (Beit Shmuel, section 5). However, from the language of Maimonides in the Laws of Marriage, chapter 4, law 7, it becomes clear that even if she marries by herself, it is considered a marriage, and she needs to perform mi'un. Further clarification on this matter will be provided with God's help. And in the Jerusalem Talmud, Yevamot (chapter 13, halacha 2), it is explicitly implied like Maimonides, as it states there: "It happened with Rabbi Eliezer who had a minor niece and he said to her, 'Go and marry,' and she replied, 'I am a maid to wash the feet of my master's servants,' and he married her." This shows that she married by herself alone. And even though it is stated in the Mishnah there (107b): "What is a minor who needs to perform mi'un? Any minor whom her mother or brothers married off with her consent. If they married her off without her consent, she does not need to perform mi'un." This does not mean that without her mother and brothers she does not need mi'un, but it teaches us that even if her mother and brothers married her off, she does not need mi'un if it was without her consent. Further details on this will be explained in section 9 with God's help.

ד. ודווקא כשהשיאוה לדעתה אבל שלא לדעתה אינו כלום כמ"ש ואיתא בירושלמי שם דלדעתה מקרי כשעשו לה מלבושים ותכשיטין והזכירו לה בעל אבל לא הזכירו לה בעל אינו כלום והוי שלא מדעתה ויש להסתפק בהזכירו לה בעל ולא עשו לה מלבושים ותכשיטים אם הוה זה מדעתה אם לאו ונראה דהוה מדעתה וזה שנקיט מלבושים ותכשיטים אורחא דמילתא היא דבלא זה מסתמא לא היתה מתרצית אבל כשנתרצית לא איכפת לנו וכן משמע מסתימות לשונות הפוסקים:

4. And specifically when they married her with her consent, but without her consent it is nothing, as it is written. And it is stated in the Jerusalem Talmud there that with her consent is considered when they made for her clothing and jewelry and mentioned to her the husband. But if they did not mention to her the husband, it is nothing and it is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered without her consent. And there is a doubt if they mentioned to her the husband and did not make for her clothing and jewelry whether this is considered with her consent or not. It appears that it is with her consent, and the mention of clothing and jewelry is the usual manner because without this she would presumably not agree. But once she agrees, it does not matter to us. And this is also implied from the general language of the poskim (decisors).

ה. בש"ס מבואר דבין ארוסה ובין נשואה צריכה מיאון וי"א דארוסה א"צ מיאון אלא כשהיא בעצמה קבלה הקדושין אבל אם אמה ואחיה קבלו הקדושין א"צ מיאון דאין שליחות לקטן (נמק"י יבמות פי"ג בשם רמב"ן) ויש חולקין בזה (יש"ש שם) וכן משמע מלשון הרמב"ם והטור ולפ"ז ביתומה בחיי האב שכתבנו אם האב קבל הקדושין מדעתה ג"כ צריכה מיאון דאין האב גרוע מאמה ואחיה (ב"ש סק"א) ואע"ג דאין שליחות לקטן מ"מ כמו שרבנן תקנו לה נשואים וקדושין כמו כן תקנו לה שליחות:

5. The Talmud explains that both a betrothed and a married woman require refusal (mi'un). Some say that a betrothed woman does not need refusal unless she herself accepted the betrothal, but if her mother and brothers accepted the betrothal, she does not need refusal, for a minor cannot have an agent (Nimukei Yosef, Yevamot, chapter 13, in the name of Ramban). Others disagree with this (Yam Shel Shlomo, ibid). This also seems to be the opinion of Rambam and the Tur. According to this, in the case of an orphan whose father is still alive, if the father accepted the betrothal with her consent, she also requires refusal, for the father is not less significant than her mother and brothers (Beit Shmuel, subparagraph 1). And although a minor cannot have an agent, nevertheless, just as the rabbis instituted marriage and betrothal for her, so too did they institute an agent for her.

ו. ועד כמה היא ממאנת עד שתגדיל כמו שיתבאר ומאימתי היא ממאנת שנו חכמים במשנה (ק"ז:) כל קטנה שאינה יודעת לשמור קדושיה אינה צריכה למאן וכן איפסקא הלכתא בגמ' שם וכמה הוא השיעור הזה כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד מאישות דין ח' דזהו מבת שש עד עשר דאז בודקין ומבחינים את דעתה אם מכרת ומבחנת עסקי הנשואין והקדושין צריכה למאן ואם לאו א"צ מיאון וביותר מעשר אף שהיא סכלה ביותר צריכה מיאון ופחות משש אף שהיא פקחית ביותר א"צ מיאון ע"ש וס"ל דשיעורא דמשנה הוא רק משש עד עשר לא פחות ולא יותר ואע"ג דפשט המשנה נראית שאין שיעור לדבר בשנותיה מ"מ כיון שבגיטין (ס"ה.) איתא דשיעורא דקטנה למיאון הוא כשיעורא דפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין ובשיעורא דפעוטות אמרו שם (נ"ט.) שזהו משש עד עשר לפיכך פירש דמאמר המשנה הוי ג"כ בשיעור זה:

6. And until when can she refuse? Until she grows up, as will be explained. And from when can she refuse? The sages taught in the Mishnah (107b): Any minor who does not know how to guard her betrothal does not need to refuse. And so the halacha is decided in the Gemara there. And what is this measure? The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 4 of Ishut, Law 8, that this is from six years old to ten years old. Then we test and discern her understanding: if she recognizes and understands matters of marriage and betrothal, she needs to refuse; if not, she does not need refusal. And if she is older than ten, even if she is very foolish, she needs refusal. And if she is younger than six, even if she is very clever, she does not need refusal. And he holds that the measure in the Mishnah is only from six to ten, no less and no more. And although the simple reading of the Mishnah seems that there is no measure in her years, nevertheless, since in Gittin (65a) it is stated that the measure for a minor to refuse is like the measure for minors whose transactions in movable property are valid, and in the measure of minors it is said there (59a) that this is from six to ten, therefore he explained that the statement of the Mishnah is also in this measure.

ז. ויש בזה שאלה והא הרמב"ם בעצמו פסק בפכ"ט ממכירה לענין מקח וממכר של קטן במטלטלין דצריך בדיקה מבן ו' עד שיגדיל אף ביותר מעשר שנים ומ"ש הכא דביותר מעשר בכל ענין צריכה מיאון (לח"מ) והתשובה בזה דודאי הידיעות לא דמי זל"ז דבמיאון אינה צריכה רק להבין ענין הקדושין אבל במקח וממכר הידיעה היא לדעת דרכי המסחור ובגיטין שם לא אמרו דאחר עשר א"צ בדיקה אלא דבשם אמרו שיש מיני קטנים שיש להם הרגשות המסחור מבן שש ויש שאין להם שום הרגשה עד עשר ומשם ואילך יש שהרגשתן קלה ואין ביכולת לסמוך על מקחן וממכרן ויש שהרגשתן כראוי וביכולת לסמוך עליהן וכיון שמבן עשר כל אחד יש לו קצת הרגשה במסחור ממילא שלענין קדושין ונשואין דיו ההרגשה לענין מיאון ובאמת יש מהפוסקים דס"ל גם בשם דאחר עשר א"צ בדיקה כמ"ש הטור בח"מ סי' רל"ה בשם הרמ"ה ע"ש:

7. There is a question regarding this matter, since the Rambam himself ruled in Chapter 29 of the Laws of Sales that in the case of a minor's transactions with movable property, an examination is needed from the age of six until he grows up, even if he is over ten years old. So why does it state here that over the age of ten in all cases, refusal (mi'un) is needed (Lechem Mishneh)? The answer to this is that certainly the types of knowledge are not comparable to each other. For refusal, she only needs to understand the concept of betrothal, but in the case of buying and selling, the knowledge required

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is to understand the ways of commerce. And in Gittin, it was not said that after the age of ten examination is not needed, but rather that there are types of minors who have a sense of commerce from the age of six, and there are those who have no sense until the age of ten. From then onward, there are those whose sense is weak and one cannot rely on their transactions, and there are those whose sense is proper and one can rely on them. And since from the age of ten each one has some sense of commerce, it follows that regarding betrothal and marriage, the sense is sufficient for the matter of refusal. Indeed, there are some authorities who hold that even in that case, after the age of ten, examination is not needed, as the Tur wrote in Choshen Mishpat, Siman 235, in the name of the Ramah.

ח. אבל הטור בסי' מ"ג יש לו דעת אחרת בזה דאפי' פחותה מבת שש אם נותנין לה אגוז נוטלתו וצרור זורקתו צריכה מיאון דכשהגיעה למדה זו יודעת לשמור קדושיה וכן הוא דעת רש"י ותוס' והרא"ש שם בגיטין לפי גירסתם שם וס"ל שאינה צריכה לשמור הקדושין רק כשמירת האגוז והתמרה וכיוצא בהם אבל הרמב"ם ס"ל דאין השמירה כשמירת האגוז והתמרה אלא כשמירת הקדושין שתדע שהם קדושין ותמיהני על רבותינו בעלי הש"ע שלא הביאו רק דעת הרמב"ם ז"ל ולעיל בסי' קמ"א הביאו דעת הטור ולכן נראה שסמכו על מ"ש שם ודע דכל שא"צ מיאון הולכת לבית אמה כאלו לא נתקדשה מעולם ואינה צריכה לדבר כלום וכן תדע דמ"ש הרמב"ם דמבת י' אף שהיא סכלה ביותר צריכה מיאון אין הכוונה שהיא כשוטה דשוטה אפילו גדולה לא תקנו לה נשואין וקדושין אלא הכוונה דאינה חריפה בדעת (ב"ש סק"ד):

8. However, the Tur in Siman 43 has a different opinion on this matter, that even a girl less than six years old, if she is given a nut and takes it and throws away a pebble, she requires mi'un (refusal), because when she reaches this level, she knows how to safeguard her betrothal. And this is also the opinion of Rashi and Tosafot and the Rosh in Gittin according to their version there, and they hold that she does not need to safeguard the betrothal more than she safeguards a nut or a date and similar items. But the Rambam holds that the safeguarding is not like the safeguarding of a nut or a date but rather the safeguarding of the betrothal, that she knows they are betrothal. And I am astonished at our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, who only brought the opinion of the Rambam, of blessed memory, and earlier in Siman 141 they brought the opinion of the Tur. Therefore, it seems that they relied on what is written there. And know that anyone who does not require mi'un goes to her mother's house as if she was never betrothed at all and does not need to say anything. Also, understand that what the Rambam wrote, that from the age of ten, even if she is very foolish, she requires mi'un, does not mean she is like a shoteh (insane person), because for a shoteh, even if she is an adult, they did not institute marriage and betrothal for her. Rather, the intention is that she is not sharp in her intellect (Beit Shmuel, note 4).

ט. וכתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' די"א דכל זה הוא כשנשאת לדעת אחיה ואמה אבל אם נשאת שלא לדעתן א"צ למאן וי"א דאם הגיעה לפעוטות צריכה למאן עכ"ל ביאור הדברים דכבר כתבנו בסעיף ג' דמלשון הש"ס במשנה דיבמות ומלשון הפוסקים משמע דכשנתקדשה בעצמה שלא לדעת אחיה או אמה אינו כלום וא"צ מיאון וזהו דעת דיעה ראשונה ושם בארנו דמלשון הרמב"ם משמע להדיא דא"צ דעת אמה ואחיה וכן משמע להדיא בירושלמי ולזה סוברת דיעה השנייה דשניהם אמת דבשיעורא דמשנה דיבמות ביודעת לשמור קדושיה שהוא קודם זמן הפעוטות ששומרת הקדושין כשמירת אגוז ותמרה והיא קטנה מאוד בזה צריך דעת אמה ואחיה אבל בשיעורא דפעוטות שהוא שיעור הרמב"ם צריכה למאן גם בלא דעתם (ושיעורא דגיטין אינו שיעורא דמשנה דיבמות):

9. And our Rabbi, the Rema, wrote in section 2 that there are those who say that all this is when she marries with the knowledge of her brother and mother, but if she marries without their knowledge, she does not need to perform refusal (mi'un). And there are those who say that if she has reached the age of understanding (pa'utot), she needs to perform refusal. The explanation of the matter is that we have already written in section 3 that from the language of the Talmud in the Mishnah in Yevamot and from the language of the poskim, it implies that if she betroths herself without the knowledge of her brother or mother, it is nothing, and she does not need to perform refusal. And this is the opinion of the first view. And there we explained that from the language of Maimonides, it explicitly implies that the knowledge of her mother and brother is not required, and this is also explicit in the Jerusalem Talmud. Therefore, the second opinion holds that both are true: in the measurement of the Mishnah in Yevamot, when she knows how to guard her betrothal, which is before the age of understanding when she guards the betrothal like guarding a nut or a date and she is very young, in this case, the knowledge of her mother and brother is required. But in the measurement of the age of understanding, which is the measurement of Maimonides, she needs to perform refusal even without their knowledge (and the measurement in Gittin is not the measurement of the Mishnah in Yevamot).

י. איזהו מיאון כל שתאמר אי אפשי בפלוני בעלי או אי אפשי בקדושין שקדשוני אמי ואחי ואומרת זאת בפני שנים דיו ויוצאה בלא גט ולא עוד אלא אפילו יושבת באפריון ונושאין אותה לחופה לבית בעלה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואומרת אי אפשי בו בבעלי הוה מיאון אע"פ שאינה הולכת בחזרה לבית אמה (כ"מ מרש"י ק"ח.) ולא עוד אלא אפילו היא בבית בעלה לאחר הנשואין ובאו אורחים להבעל והיא עומדת ומשקה עליהם ואומרת לפניהם אי אפשי בפלוני בעלי ה"ז מיאון (גמ') אף שהאורחים אינם לא ב"ד ולא עדים ולא יודיעו זאת (רש"י) וגם היא עדיין בביתו יוצאה ממנו בלא גט ולא עוד אלא אפילו שלחה בעלה להביא דבר מהחנוני ואמרה שם לפני שנים אי אפשי בבעלי הוה מיאון אף שי"ל שמפני הכעס שהטריחה אומרת כן ולא עוד אלא אפילו לא אמרה מפורש אי אפשי בו אלא שמרדה בבעלה והלך הבעל אחריה ואמרו לה ראי שבעליך הולך ואומרת יהי הבעל שלך ג"כ הוה מיאון וכן אפילו לא אמרה כלום אלא הלכה מבעלה ונתקדשה לאחר כשהיא קטנה הן הן מיאוניה אפילו היתה נשואה לו (גמ') אבל בהליכה מבעלה בלא אמירת אי אפשי בו ובלא קבלת קדושין מאחר אין זה מיאון:

10. What is considered a refusal (mi'un)? Any instance where she says, "I do not want this man as my husband" or "I do not want the betrothal that my mother and brothers arranged for me," and she says this in front of two witnesses, this is sufficient, and she goes out without a get (divorce document). Moreover, even if she is sitting in a litter being carried to the wedding canopy to her husband's house and she says, "I do not want him as my husband," this is considered a refusal, even though she does not return to her mother's house (as inferred from Rashi, Ketubot 108a). Furthermore, even if she is in her husband's house after the marriage and guests come to her husband, and she stands and serves them and says in their presence, "I do not want this man as my husband," this is considered a refusal (Gemara), even though the guests are neither a court nor witnesses and will not inform anyone of this (Rashi). And even though she is still in his house, she leaves him without a get. Moreover, even if her husband sent her to fetch something from the shopkeeper and she said there in front of two witnesses, "I do not want my husband," this is considered a refusal, even though one might say that she said this out of anger because he troubled her. Furthermore, even if she did not explicitly say, "I do not want him," but rebelled against her husband, and the husband followed her and people said to her, "See, your husband is following you," and she replied, "May your husband be yours," this is also considered a refusal. Similarly, even if she did not say anything, but left her husband and betrothed herself to another while she was still a minor, this is considered a refusal, even if she was married to him (Gemara). However, if she left her husband without saying, "I do not want him," and without accepting betrothal from another, this is not considered a refusal.

יא. ויש להסתפק אם אחר המיאון נשארה בביתו ובא עליה אם נתבטל המיאון אם לאו ונראה דלא נתבטל דכיון שמיאנה אינה אלא כמפותה בעלמא ופיתוי קטנה אונס הוא ואפילו להרמב"ם דלא ס"ל פיתוי קטנה אונס הוא מ"מ גם קדושין אין כאן אלא כזנות בעלמא ובוודאי שאסור הוא לבא עליה אחרי מיאונה דקודם מיאון אין זה כזנות כיון שנשאה בתקנת חכמים אבל אחר המיאון הוה כזנות בעלמא:

11. There is a doubt whether, after the refusal (miyun), if she remains in his house and he has relations with her, if the refusal is nullified or not. It appears that it is not nullified, because once she refuses, she is considered only as seduced, and the seduction of a minor is considered coercion. Even according to the Rambam, who does not hold that the seduction of a minor is coercion, nevertheless, there is no valid marriage here but merely promiscuity. Certainly, it is forbidden for him to have relations with her after her refusal, for before the refusal it is not considered promiscuity since he married her according to the enactment of the sages. However, after the refusal, it is considered mere promiscuity.

יב. ממאנת בין מן האירוסין בין מן הנשואין ובפני כמה ממאנת אע"ג דתנן ריש סנהדרין דמיאונין בשלשה מ"מ קיי"ל ביבמות (ק"ז:) דדי בשנים כלומר דעיקר מיאון די אפילו באחד אלא דצריך שני עדים שיעידו על המיאון (ב"ש סק"ח) וממאנת אפילו שלא בפני הבעל ושלא בפני ב"ד ויש מי שאומר דזהו בדיעבד אבל לכתחלה בעינן ג' כמשנה דשם (תוס' בשם ר"ח) ואם נשאת לאחר או נתקדשה בקטנותה בפרהסיא א"צ ג' אך אם היה בצינעא צריך ג' לכתחלה (ב"ש סק"ט) דאין הטעם שצריך ג' לכתחלה כדי שיהא ב"ד אלא כדי שיהא פירסום ופירסום אינו אלא בפני שלשה כדמוכח בש"ס גבי מחאה (ב"ב ל"ט:) ודע דהסמ"ג בה' מיאון הביא בשם הלכות גדולות דדווקא בשלשה ולפנינו בבה"ג אין הגירסא כן בה' מיאון ע"ש אך בסוף הל' גיטין בבה"ג נראה כגירסת הסמ"ג שכתב שם לענין שטר מיאון איך פלונית אתא לקדמנא לבי דינא ע"ש והפוסקים לא הביאו דעתו כלל וצ"ע:

12. A minor girl [who was married off by her mother or brothers] can refuse [the marriage] whether from betrothal or from marriage, and in front of how many people can she refuse? Even though it is taught in the beginning of Sanhedrin that refusals require three [judges], we nevertheless hold in Yevamot (107b) that two are sufficient. This means that the essential refusal is valid even with one [judge], but two witnesses are needed to testify about the refusal (Beit Shmuel, section 8). A minor girl can refuse even not in the presence of the husband and not in the presence of a court. There is an opinion that this is only acceptable after the fact, but ideally, three are required as in the Mishna there (Tosafot in the name of Rabbi Chananel). If she marries another or is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed while still a minor publicly, three are not required; but if it was done in private, three are required ideally (Beit Shmuel, section 9). The reason for requiring three ideally is not to constitute a court, but to ensure publicity, and publicity is achieved only in the presence of three, as is evident in the Talmud regarding objections (Bava Batra 39b). Note that the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG) in the laws of refusal cites in the name of Halachot Gedolot that it must be specifically with three, but in our version of Halachot Gedolot in the laws of refusal, it does not say so. However, at the end of the laws of divorce in Halachot Gedolot, it appears to follow the version of the SeMaG, where it is written regarding a document of refusal how a certain woman came before us to the court, etc. The later authorities did not mention his opinion at all, which requires further investigation.

יג. מיאנה בבעל ונשאת לאחר יכולה למאן גם בו וכן לשלישי ולרביעי כל זמן שהיא קטנה וכן אם מת בעלה ונשארה זקוקה ליבם יכולה ג"כ למאן ונסתלקה ממנה זיקת יבמין דהיא ממאנת בנשואיה הראשונים ועוקרתן ומ"מ בדבר אחד אינו דומה לסתם מיאון דהממאנת בבעלה מותרת אפילו לאביו אבל כשמיאנה ביבם אף שעוקרת נשואיה הראשונים מ"מ אסורה לאביו והטעם דבשעת נפילתה ליבום נראית ככלתו מפני שלא מיאנה בחיי הבעל וכן לענין צרת ערוה חולצת ולא מתייבמת כמו שיתבאר בסי' קע"ג מפני שבשעת נפילתה נראית הצרה כצרת ערוה כמ"ש שם ודווקא לאבי היבם אסורה אבל שארי קרובי המת שהם ערוה עליה מותרת דכיון דאינו אלא מפני מראית העין לא שייך זה רק בהאב שנראית ככלתו ולא בשארי קרובים ויש אוסרים גם בשארי קרוביו ואפילו לדיעה זו רק בקרובי המת אסורה ולא בקרובי היבם שמיאנה בו ואף גם לשארי אחין מותרת כשמיאנה בהיבם דרק בזה מיאנה ולא בהאחים האחרים ונראה דזהו רק כשאמרה לא בעינא ביבם זה אף שממילא היא עוקרת נשואים ראשונים מ"מ י"ל דלגביה עוקרת ולא לגבי שאר אחים אבל כשאמרה לא בעינא בבעלי המת אסורה לכל האחים לדעת היש אוסרים (נ"ל) דגם בלשון זה יכולה למאן (ערש"י יבמות י"ג ד"ה ותמאן):

13. She refused her husband and married another man, she can also refuse him and likewise the third and the fourth as long as she is a minor. Similarly, if her husband died and she remains bound to the levirate marriage, she can also refuse, and the levirate bond is removed from her because she refused her first marriage and uproots it. However, in one aspect, it is not similar to a regular refusal, for if she refuses her husband, she is permitted even to his father. But if she refuses the levir, although she uproots her first marriage, she is still forbidden to his father. The reason is that at the time she falls to levirate marriage, she appears as his daughter-in-law because she did not refuse during her husband's lifetime. Similarly, regarding the co-wife of a forbidden relative, she performs the chalitzah and does not undergo levirate marriage, as will be explained in Siman 173, because at the time she falls, the co-wife appears as the co-wife of a forbidden relative as stated there. And precisely to the father of the levir she is forbidden, but to other relatives of the deceased who are forbidden relatives to her, she is permitted, because since it is only due to appearance, it only applies to the father who she appears to be his daughter-in-law and not to other relatives. There are those who prohibit also other relatives, and even according to this opinion, only the relatives of the deceased are forbidden and not the relatives of the levir whom she refused. And even to the other brothers, she is permitted when she refused the levir, for she only refused him and not the other brothers. It seems that this is only when she said, "I do not want this levir," even though she thereby uproots the first marriage. Nevertheless, it can be said that she uproots it concerning him and not concerning the other brothers. But when she said, "I do not want my deceased husband," she is forbidden to all the brothers according to those who prohibit (it seems to me) that even with this language she can refuse (as explained in Rashi, Yevamot 13, s.v. "and she refuses").

יד. אותם השנים שממאנת בפניהם צריכים לידע בבירור שהיא קטנה עדיין וכותבין לה גט מיאון וחותמין בו ונותנים לה ולא שחובה ליתן לה אלא כדי שיהא לה לראיה שמיאנה שאינו כגט גירושין שתהא הכתיבה והנתינה מעכב ולפיכך א"צ כתיבה לשמה וא"צ למסור לידה כלל וא"צ שום דבר מדיני גט ואין כותבין בו טופסו של גט שלא יראה כגט גמור ואתי לחלופי בגט (טור) ואינו אלא כמעשה ב"ד בעלמא וכשטר ראיה בלבד וזהו נוסחו:

14. Those two [witnesses] before whom a girl performs mi'un (refusal of marriage) need to be certain that she is still a minor. They write a document of mi'un for her, sign it, and give it to her—not because it is obligatory to give it to her, but so that she has proof that she performed mi'un. This document is not like a get (divorce document) where the writing and giving are essential. Therefore, it does not need to be written specifically for her, nor does it need to be handed to her at all, nor does it need to follow any of the laws of a get. The format of a get is not written in it, so it does not appear to be a full-fledged get and cause confusion (Tur). It is merely an act of the court and serves only as a proof document. This is its format:

טו. בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני שנת כך וכך לבריאת עולם מיאנה פלונית בת פלוני בפנינו ואמרה אמי או אחי הטעוני וקדשוני (ואם היא נשואה כותבין והשיאוני) (ולהפוסקים שגם בעצמה אם קידשה נפשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

צריכה מיאון כותבין אני הטעיתי עצמי ונתקדשתי או נשאתי) לפלוני בן פלוני ואני קטנה והשתא גליתי דעתי קדמיכון דלא צבינא ביה ולא קאימנא עמיה והשתא נתבדקה פלונית ואתברר לנא די קטנה היא עדיין וכתבנא וחתמנא ויהיבנא לה לזכות ולראיה בידה נאום פב"פ ונאום פב"פ וטוב שתקיים החתימות בב"ד דאולי לא יכירו חתימות העדים וכשידעו שהיתה נשואה או מקודשת לפלוני לא יתנו לה רשות להנשא:

15. On Shabbat, on such and such date in the month of such and such, in the year such and such from the creation of the world, so-and-so, the daughter of so-and-so, refused (the marriage) before us and said, "My mother or my brother misled me and betrothed me" (and if she is married, they write, "and they married me"). (And for those authorities who say that even if she betrothed herself, she requires refusal, they write, "I misled myself and betrothed myself or married myself") to so-and-so, the son of so-and-so, and I am a minor. Now I reveal my intention before you that I do not want him, and I do not remain with him. And now so-and-so has been examined, and it has been clarified to us that she is still a minor. We have written, signed, and given it to her as proof and evidence in her hand, said so-and-so, son of so-and-so, and said so-and-so, son of so-and-so. It is good to validate the signatures in a court of law, as perhaps the witnesses' signatures will not be recognized, and when it becomes known that she was married or betrothed to so-and-so, they will not permit her to marry.

טז. ואלו שממאנת בפניהם צריכין שיכירו אותה ואת בעלה כדי שלא יהא איזה ערמה בדבר ואם לאו לא יזדקקו להמיאון וכיון שכן הוא לפיכך כל הרואין את המיאון יכולים לכתוב לה גט מיאון אע"פ שהם אין מכירין אותה מפני שוודאי אותם שמיאנה בפניהם הכירוה ודווקא לכתחלה אבל בדיעבד אפילו אין מכירין את הבעל רק מכירין האשה די דאפילו אם אין זה בעלה הרי יכולה למאן שלא בפניו כמ"ש ועיקר הקפידא בהכרת האשה דשמא אחרת היא והסיתוה שתאמר ששמה הוא כן (רשב"א) ואע"ג דעדיין יש לחוש שמא יש באמת קטנה ששמה כשמה של זו ותאמר ששם בעלה כשם בעלה של זו כי רמאי אחד יפתנה שתאמר כן ואחר שתאמר שממאנת ותקבל השטר מיאון יקח הרמאי ממנה השטר וימסור להאחרת מ"מ חששא קלה היא ולא שכיח כל כך (ועב"י וב"ש סק"י ודו"ק):

16. And those before whom a girl performs "mi'un" (refusal of a marriage) need to recognize her and her husband so that there is no deceit in the matter. If not, they should not engage in the "mi'un." Therefore, anyone who witnesses the "mi'un" can write a get (divorce document) of "mi'un" for her, even if they do not recognize her, because certainly, those before whom she performed the "mi'un" recognized her. This applies ideally, but after the fact, even if they do not recognize the husband, only the woman, it is sufficient. For even if he is not her husband, she can refuse the marriage not in his presence, as we have said. The main concern is recognizing the woman, for perhaps it is another woman who has been persuaded to say that her name is the same (as the real woman). And even though there is still a concern that perhaps there is indeed a minor girl with the same name as this one, and she will say that her husband's name is the same as the husband of this one because a deceiver has persuaded her to say so, and after she says she refuses and receives the get of "mi'un," the deceiver will take the get from her and give it to the other woman. Nevertheless, this is a slight concern and not very common. (See Beit Yosef and Beit Shmuel, section 10, and examine carefully).

יז. והקשה רבינו הב"י בספרו בדק הבית ואיך כותבין אנשים אחרים שטר מיאון על סמך שאלו שמיאנה בפניהם מכירין אותה והא כבר נתבאר שהמיאון מועיל אפילו בפני אורחים שאין מכירין אותה בוודאי ועוד אטו כ"ע דינא גמירי שאין ממאנים בפניהם אא"כ מכירין אותה והרי המיאון בא שלא בהכנה שהקטנה באה וממאנת ונ"ל דוודאי כן הוא דאם האנשים הרואים המיאון ראו שנעשה המיאון בלא הכנה פשיטא שאין כותבין אא"כ מכירין וזה שאמרו חז"ל (ק"ו.) כותבין אע"פ שאין מכירין מיירי כשנעשה המיאון בהכנה ופשיטא שנעשה ע"י אנשים מומחים שבקיאים בדיני מיאון וכן משמע להדיא בגמרא שם דמיירי שנעשה ע"י ב"ד ע"ש (ובזה מתורץ ג"כ קושית הב"ש סוף סקי"א ע"ש ודו"ק):

17. And our teacher, the Beit Yosef, raised a difficulty in his work Bedek HaBayit: How can other people write a document of refusal based on the fact that those before whom she refused recognize her? It has already been clarified that refusal is effective even before strangers who do not recognize her, certainly. Moreover, are all people experts in the law, such that they would only allow refusal before them if they recognize her? Certainly not. And refusal occurs without preparation, as the minor girl comes and refuses. And it appears to me that certainly, if the people witnessing the refusal saw that the refusal was done without preparation, then it is obvious that they do not write [the document] unless they recognize her. And what the Sages said, "they write even if they do not recognize her," refers to when the refusal was done with preparation. And it is obvious that this was done by expert people who are knowledgeable in the laws of refusal. And this is explicitly implied in the Gemara there, that it refers to refusal done by a court. Refer to it there (and this also resolves the difficulty raised by the Beit Shmuel at the end of section 211, refer there and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

examine carefully).

יח. שנו חכמים במשנה הממאנת באיש הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו ולא פסלה מן הכהונה (יבמות ק"ח.) מפני דהוה כמו שלא היה קדושין מעולם אבל אם הוציאה בגט אף שהגט הוא רק דרבנן מ"מ הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ופסלה מן הכהונה ואם נשאת לכהן יש להסתפק אם הבנים הם חללים מדרבנן אם לאו דאע"ג דמשמע שמדרבנן הם חללים כמו חליצה שאיסורה ג"כ מדרבנן ונתבאר בסי' ז' שהיא ובניה חללים מדרבנן מ"מ י"ל דלא דמי לחליצה דאסמכוה אקרא משא"כ גט קטנה עיקרו מדרבנן ודינה כשניות לעריות שנתבאר שם שאין הבנים חללים ע"ש וצ"ע לדינא וכן ממאנת א"צ להמתין ג' חדשים אחר המיאון ויוצאה בגט צריכה להמתין ואע"פ שקטנה אין יכולה להתעבר לא פלוג רבנן כמ"ש בסי' י"ג וכן ממאנת אין לה כתובה ויוצאה בגט יש לה כתובה ככל הנשים:

18. The sages taught in the Mishnah: If a young girl refuses [to continue the marriage], he is permitted to marry her relatives and she is permitted to marry his relatives; and she is not disqualified from marrying a kohen (Yevamot 108a) because it is as if the betrothal never existed. However, if he divorces her with a get (bill of divorce), even though the get is only rabbinic, he is prohibited from marrying her relatives and she is prohibited from marrying his relatives, and she is disqualified from marrying a kohen. If she marries a kohen, there is uncertainty whether the children are rabbinically disqualified or not. Although it seems that rabbinically the children are disqualified, similar to chalitzah (levirate shoe removal) which is also rabbinically prohibited, and it is explained in Siman 7 that she and her children are rabbinically disqualified, nonetheless, one could argue that it is not comparable to chalitzah, which is supported by a scriptural verse, whereas the get of a minor is entirely rabbinic and its law is like secondary forbidden relationships, where it is explained that the children are not disqualified. This matter requires further investigation. Additionally, a girl who refuses does not need to wait three months after refusing, but one who is divorced with a get must wait. Even though a minor cannot become pregnant, the sages did not differentiate as it is written in Siman 13. Similarly, a girl who refuses does not receive a ketubah, but one who is divorced with a get receives a ketubah like all other women.

יט. כשמיאנה בבעלה ונשאת לאחר ומיאנה גם בו מותרת לחזור להראשון אבל אם יצאה מהראשון בגט אסורה לחזור לו והטעם שיש לחוש כיון שהוא הוציאה בגט שמא אחר שתנשא לאחר יפייסנה עד שתמאן בהשני אבל כשיצאה במיאון לא חיישינן לזה דמסתמא כבר פייסה בהיותה עמו ולא נתפייסה (גמ') ולכן כל שיצאה מן הראשון בגט אפילו יצאה מהשני במיאון אסורה לחזור להראשון וכ"ש אם יצאה מהשני בגט או שמת דזהו להדיא כמחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר אבל כשיצאה מהראשון במיאון אף שיצאה מהשני בגט או שמת מותרת לחזור להראשון וכלל גדול הוא שכל שאסורה לחזור להראשון אסורה ג"כ לקרוביו כמו לאביו ולאחיו ואף שבהם אין חשש פיוס שכתבנו מ"מ גזרינן הם אטו הוא דאי לא הא לא קיימא הא וכל שמותרת לחזור לו פשיטא שמותרת לקרוביו כיון שנתבטלו הקדושין מעיקרו והוי כמו שלא נתקדשה מעולם:

19. When she refuses [to stay married] to her husband and marries another, and then refuses [to stay married] to him as well, she is permitted to return to the first one. However, if she left the first one with a get (divorce document), she is forbidden to return to him. The reason is that there is a concern that since he divorced her with a get, perhaps after she marries another, he will persuade her until she refuses the second one. But if she left through refusal, we do not worry about this, because it is assumed that he already tried to persuade her while she was with him, and she was not persuaded (Talmud). Therefore, if she left the first one with a get, even if she left the second one through refusal, she is forbidden to return to the first one. Certainly, if she left the second one with a get or he died, this is explicitly like taking back his divorcee after she married another. But if she left the first one through refusal, even if she left the second one with a get or he died, she is permitted to return to the first one. A general rule is that anyone who is forbidden to return to the first one is also forbidden to his relatives, such as his father or brother. Even though there is no concern of persuasion with them as we mentioned, nevertheless, we decree concerning them because of him, that if not for this, the law would not stand. And wherever she is permitted to return to him, it is obvious that she is permitted to his relatives since the original betrothal is nullified, and it is as if she was never betrothed at all.

כ. ועוד אמרו חכמים (שם) שאם אפילו יצאה ממנו בגט אם אח"כ חזר ונשאה ויצאה ממנו במיאון מבטל המיאון את הגט הקודם וכשנשאת לאחר ומיאנה או נתגרשה מותרת לחזור להראשון וכן להיפך אם בפעם ראשון יצאה במיאון ובפעם שני בגט הגט מבטל את המיאון וכן כשנשאת לכמה אנשים ויצאה מהם כמה פעמים בגט ובמיאון את שיצאה ממנו בגט לבסוף אסורה לחזור לו ואת שיצאה ממנו במיאון לבסוף מותרת לחזור לו וכן הדין לענין כהונה כמ"ש לעיל סי' ו' וע"ש שדעת הטור דלכהונה אפילו מיאון דחבריה מבטל גיטא דידיה:

20. And furthermore, the Sages said (there) that even if she went out from him with a get (divorce document) and afterwards he remarried her and she then went out from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

him with mi'un (refusal), the mi'un nullifies the previous get. And when she marries another and either refuses or is divorced, she is permitted to return to the first husband. Likewise, if the first time she went out with mi'un and the second time with a get, the get nullifies the mi'un. And similarly, if she married several men and left them several times with a get and mi'un, whichever she left with a get at the end, she is forbidden to return to him, and whichever she left with mi'un at the end, she is permitted to return to him. And the same law applies concerning the priesthood, as mentioned above in Siman 6, and there it is stated that according to the Tur, regarding the priesthood, even the mi'un of another nullifies his get.

כא. הממאנת אין לה כתובה אבל תוספת יש לה דכתובה תקנתא דרבנן היא ולא תקנו לכשתצא מדעתה ע"פ מיאונה אבל התוספת הוא נתן לה מפני חבתה והרי ידע שביכולתה לצאת במיאון ובעודה תחתיו חייב לזונה ולפדותה ואוכל פירותיה אבל אם הלך למדה"י ולותה ואכלה או פדתה עצמה ועמדה ומיאנה אינו חייב לשלם אע"פ שאכל פירותיה ולא עוד אלא אפילו הפירות עדיין הם בעין שלקטן והכניסן לרשותו ועדיין לא אכלן אינו חייב להחזירן דכך היתה התקנה ונכסיה של צאן ברזל ושל מלוג אם הם בעין נוטלתן ואם נאבדו של צ"ב משלם ושל מלוג א"צ לשלם כן פסק רבינו הב"י בסעיף י' ודבריו תמוהין דבכתובות (ק"א.) איתא להדיא דכשנאבדו א"צ לשלם וכן פסק הרמב"ם בפכ"ד מאישות והטעם דשמא אם לא היתה ממאנת היתה מתה קודם והוא יירשנה ואם נאבדו בפשיעתו י"א ג"כ שהוא פטור (תוס') וי"א דבמלוג אם הוציא שלא כדין חייב לשלם (ר"ן שם) וכבר השיגוהו גדולי האחרונים (ב"ש סקי"ג והגר"א סקכ"ח ובטור יש ט"ס):

21. The one who refuses (a marriage) does not receive a ketubah, but she does receive the additional amount, for the ketubah is a rabbinic enactment, and they did not decree it for when she departs of her own will by refusal. However, the additional amount he gave her out of affection, and he knew that she had the ability to leave by refusal. And while she is under him, he is obligated to sustain her and to redeem her, and he eats her fruits. But if he went overseas and she borrowed and ate or redeemed herself and then stood and refused, he is not obligated to pay, even though he ate her fruits. Not only that, but even if the fruits are still intact, that he collected and brought into his possession and has not yet eaten, he is not obligated to return them, for such was the enactment. And her property of iron sheep (permanent dowry) and of usufruct (temporary dowry), if they are intact, she takes them, and if they are lost, the iron sheep he pays for, but the usufruct he does not need to pay for. Thus ruled our master the Beit Yosef in section 10, and his words are puzzling, for in Ketubot (101a) it is explicitly stated that when they are lost, he does not need to pay, and so ruled the Rambam in chapter 24 of Ishut, and the reason is that perhaps if she had not refused, she would have died first, and he would inherit her. And if they were lost due to his negligence, some say also that he is exempt (Tosafot), and some say that in usufruct, if he used them unlawfully, he is obligated to pay (Ran there). And the great later authorities already disputed him (Beit Shmuel section 13 and the Gra section 28, and in the Tur there is a textual error).

כב. ועד מתי הבת ממאנת עד שתגדיל ותהיה בת י"ב שנה ויום אחד ואח"כ תביא שתי שערות ואם הביאה שערות קודם לכן אינם כלום ושומא בעלמא נינהו ואפילו הביאה השערות בתוך שנת הי"ב דלענין נדרים דינה אז כגדולה כשיודעת לשם מי נדרה כמ"ש ביו"ד סי' רל"ג ונקרא בלשון הש"ס (נדה מ"ה:) תוך זמן כלומר תוך זמן שבה נעשית גדולה כתום השנה ואיפסקא הלכתא בגמ' (שם מ"ו.) דלענין שתי שערות תוך הזמן כלפני הזמן ואינן אלא שומא בעלמא וצריכה להביא אחרות אחר י"ב שנה עוד איתא בגמרא (שם) אמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה א"צ בדיקה חזקה שהביאה סימנין ומפרש הש"ס דחזקה זו הוי דווקא למיאון ולא לחליצה כלומר דחזקה זו היא רק לחומרא ולא לקולא ולכן אינה ממאנת כשהגיעה לי"ב שנה ויום אחד אע"פ שלא ידענו שהביאה סימנים אבל לחליצה דבעינן גדולה לא תחלוץ אא"כ ידענו בבירור שהביאה סימנים ולא סמכינן אחזקה זו ויתבאר בסי' קס"ט:

22. And until what age can a daughter perform mi'un (refusal)? Until she grows up and reaches twelve years and one day, and afterwards brings two pubic hairs. If she brings hairs before this, they are meaningless and are considered merely as warts. Even if she brings hairs within her twelfth year, for the purposes of vows she is considered an adult when she knows for whom she vowed, as stated in Yoreh De'ah section 233. This is referred to in the language of the Talmud (Niddah 45b) as "within the time," meaning within the time when she becomes an adult, i.e., at the end of the year. The halacha is established in the Gemara (there 46a) that regarding two hairs, "within the time" is like before the time, and they are merely warts. She must bring other hairs after twelve years. Additionally, the Gemara (there) states: Rava said, a minor who has reached her years does not need an examination; there is a presumption that she has brought signs of adulthood. The Talmud explains that this presumption applies only to mi'un and not to chalitzah, meaning this presumption is only for stringency and not for leniency. Therefore, she does not perform mi'un once she reaches twelve years and one day, even if we do not know she brought signs. But for chalitzah, which requires adulthood, she should not perform it unless we clearly know she brought signs, and we do not rely on

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this presumption. This will be explained in section 169.

כג. וזה שאמרנו שהשערות שבתוך הזמן אינן כלום דווקא כשידוע שהיו בתוך הזמן כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מאישות דין י"ט וז"ל בד"א כשנבדקו בתוך הזמן ונודע שהן שומא אבל אם לא נבדקו אלא לאחר זמן ונמצאו שם שתי שערות הרי הן בחזקת סימנים ואין אומרים שמא קודם זמן צמחו כדי שיהיו שומא עכ"ל ואפילו לקולא כמו לחליצה הולכין בזה ולא דמי לכשלא ראינו סימנים כלל דלא אמרינן חזקה שהביאה סימנים כמ"ש דהתם אין אנו רואים שהיא גדולה דגדלות אינו אלא בשני הדברים בשנים וסימנים וכיון שאין רואים סימנים אין אנו מוציאין אותה מחזקת קטנותה רק לחומרא ולא לקולא אבל כשאנו רואין סימנים הרי היא גדולה לפנינו ולמה נחוש שהיה לה סימנים אלו בקטנותה:

23. And this that we have said that the hairs within the [designated] time period are of no consequence is specifically when it is known that they were within the [designated] time period, as Maimonides wrote in Chapter 2 of Ishut, Law 19, and this is his language: When do we say this? When they were examined within the [designated] time period and it became known that they were a mole. But if they were not examined until after the [designated] time period and two hairs were found there, they are presumed to be signs [of maturity], and we do not say that perhaps they grew before the [designated] time period to be a mole. And even leniently, like for the case of halitzah, we follow this and it is not similar to when we have not seen any signs at all, where we do not say there is a presumption that she has brought signs [of maturity], as we said there, since we do not see that she is grown up, for maturity is only through two things: years and signs. And since we do not see signs, we do not remove her from the presumption of her childhood except strictly and not leniently. But when we see signs, she is grown up before us, and why should we be concerned that she had these signs in her childhood?

כד. עוד איתא שם בגמ' (מ"ח:) דכל קטנות הנבדקות נבדקות ע"פ נשים ואמרו שם דר"א מסר הבדיקה לאשתו ור' ישמעאל מסר לאמו וז"ל הרמב"ם שם כשבודקין הבת בין בתוך הזמן שהוא כל שנת י"ב בין קודם זמן זה בין לאחר הזמן בודקין ע"פ נשים כשרות ונאמנות ואפילו אשה אחת בודקת ושומעין לה אם הביאה ואם לא הביאה עכ"ל ומבואר מדבריו שהנשים נאמנות בין להחמיר בין להקל ובאמת אין כאן סמיכה עליהן לקולא דקודם הזמן אף אם אומרות שמצאו שערות אינן כלום כמ"ש ולאחר הזמן כשאומרות שמצאו הרי יש לנו חזקה דרבא וכ"כ הרי"ף ביבמות ספי"ג וז"ל הלכך כל הנבדקות נבדקות ע"פ נשים הלכה היא בין לחליצה בין למיאונין דסמכינן אחזקה דרבא עכ"ל וכ"כ הרא"ש בנדה שם וכן מבואר מלשון הטור והש"ע סעיף ט"ו ע"ש (ואע"ג דבנדה שם איתא דנאמנת להחמיר ולא להקל זהו לר"י ור"ש ולענין תוך הפרק ע"ש אבל לדידן הא קיי"ל דתוך הזמן כלפני הזמן וסוברים דתוך הזמן ותוך הפרק חדא מילתא היא ע"ש):

24. It is further stated there in the Gemara (48b) that all minors who are examined are examined by women. It is mentioned there that Rabbi Eliezer entrusted the examination to his wife, and Rabbi Yishmael entrusted it to his mother. And these are the words of the Rambam there: "When examining a girl, whether it is during the time (which is the entire twelfth year), before this time, or after this time, they are examined by fitting and trustworthy women. Even one woman can perform the examination, and we listen to her if she says the girl has reached maturity or not." And it is clear from his words that the women are trusted whether to be stringent or lenient. In truth, there is no reliance on them to be lenient, for before the time, even if they say they found hairs, it means nothing, as stated. After the time, if they say they found, we have the presumption of Rava. So also wrote the Rif in Yevamot at the end of chapter 13: "Therefore, all who are examined are examined by women; this is the law, whether for chalitzah or refusal, for we rely on the presumption of Rava." And so also wrote the Rosh in Niddah there. Similarly, it is evident from the language of the Tur and Shulchan Aruch, section 15. And even though it is stated in Niddah there that they are trusted to be stringent and not lenient, that is according to Rabbi Yehuda and Rabbi Shimon and in regard to during the period. But for us, we hold that during the time is like before the time, and we consider during the time and during the period as one matter.

כה. ואע"ג דלפעמים תצא קולא מבדיקתן כגון שבדקו תוך הזמן ואמרו שמצאו שתי שערות ואח"כ בדקו אחר הזמן ואמרו ג"כ שיותר משתי שערות אלו לא מצאו ונמצא דאנו מחזיקין אותה בקטנה ותמאן די"ל דעדיין אין כאן חששא דאורייתא דממ"נ אם בא עליה משגדלה הרי אינה ממאנת כמו שיתבאר לפנינו דחיישינן שמא נשרו הסימנין ואם לא בא עליה משגדלה הרי עדיין אין כאן קדושי תורה ואפילו אם נאמר שיש ספק קדושי תורה אף בלא בעל משגדלה (עב"ש סקל"ב) זהו הכל כשהוחזקה לגדולה ודאית אבל כאן הרי עדיין לא הוחזקה (והשגת הרמ"ך שהביא הכ"מ בהל' כ' אינו מובן כלל וכבר השיג עליו הלח"מ אך גם מה שטרח הלח"מ בדברי הרמב"ם לא ידעתי וביאור דבריו כדברי הרי"ף כמ"ש ודו"ק):

25. Even though sometimes a leniency results from their examination, such as when they examined within the time and said they found two hairs, and afterwards they examined after the time and said they also did not find more than these two hairs, and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it turns out that we consider her a minor and she would refuse [the marriage], it is still said that there is no Torah-level concern here. Because if he had relations with her after she matured, she does not refuse, as will be explained later, since we suspect that perhaps the signs [of maturity] fell out. And if he did not have relations with her after she matured, there are still no Torah-level betrothals here. Even if we say there is a doubt of Torah-level betrothals without him having relations with her after she matured (see Beit Shmuel, section 32), this is all when she is definitively considered mature. But here, she is not yet considered mature. (The objection of the Ra'avad mentioned by the Kesef Mishneh in chapter 20 is completely unclear, and the Lechem Mishneh also objected to it. However, I do not understand what the Lechem Mishneh was trying to explain regarding the words of the Rambam. The explanation of his words is like that of the Rif, as I wrote. Note this well.)

כו. אמנם יש שיטה לראשונים דביום האחרון של שנת י"ב לנקבה ושנת י"ג לזכר יש פלוגתא בגמ' אי הוה כלאחר הזמן או כלפני הזמן וקיי"ל דהוה כלאחר הזמן (וזהו תוך הפרק לשיטת ר"ת בתוס' ורא"ש שם והלכה כר"י) ובזה קיי"ל דנאמנת האשה להחמיר ולא להקל כלומר דנאמנת לומר שהביאה שערות ולא תמאן או לא הביאה ולא תחלוץ ואין נאמנת לומר הביאה שתחלוץ או לא הביאה שתמאן וזהו הי"א שכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ד וכוונתו אם נתברר כן ע"י אנשים ולא מיירי בשם לענין נאמנות הנשים וגם בסעיף ט"ו דשם מיירי בבדיקת נשים לא הזכיר זה משום דבלא זה אין לנו נ"מ בנאמנותם שהרי לשיטת הרי"ף והרמב"ם וכמה מראשונים אינו מועיל כלל השערות ביום זה ובלא זה הוה כלפני הזמן (שהרי הם מפרשים דתוך הפרק הוא תוך הזמן והרמ"א לא הביא י"א אלו רק לחוש לחומרא לדעת ר"ת וצ"ע על הב"ש סק"כ שהקשה על הטור והרמ"א וברור הוא כמ"ש ודו"ק):

26. However, there is an approach among the early authorities that on the last day of the twelfth year for a female and the thirteenth year for a male, there is a dispute in the Gemara whether it is considered as after the time or as before the time. We hold that it is considered as after the time (this is within the period according to the opinion of Rabbeinu Tam in Tosafot and the Rosh there, and the law follows Rabbi Yehuda). In this case, we hold that a woman is believed to be stringent but not lenient, meaning she is believed to say that she has grown hairs and therefore does not perform mi'un (refusal) or that she has not grown hairs and therefore does not perform chalitza. However, she is not believed to say that she has grown hairs to perform chalitza or that she has not grown hairs to perform mi'un. This is the opinion that our Rabbi, the Ramah, wrote in Section 14, and his intention is if it has been verified by men, and he is not dealing with the matter of the credibility of women. Also, in Section 15, where he deals with the examination by women, he did not mention this because without this we do not have any practical difference in their credibility, for according to the Rif, the Rambam, and several early authorities, the hairs are not effective at all on this day, and without this, it is considered as before the time (for they explain that within the period is within the time). The Ramah only brought these opinions to be stringent according to Rabbeinu Tam, and there is a difficulty in the Beit Shmuel, Section 20, who questioned the Tur and the Ramah, and it is clear as I have written, and pay attention to this matter.

כז. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ד די"א דאם נראו בה שערות קודם י"ב שנה ועודם עליה אחר י"ב שנה אע"פ שלא הביאה שערות אחרות אחר י"ב שנה חשובה כגדולה למיאון ואעפ"כ חשובה כקטנה לחליצה עכ"ל ובוודאי לענין בדיקת נשים יש מרבותינו שסוברים כן (רש"י ותוס' מ"ח: ד"ה בשלמא) ודלא כדעת הרמב"ם שבארנו בסעיף כ"ה דס"ל לרבותינו אלה דכל שיש קולא ע"י בדיקתן אין נאמנות אבל על בדיקת אנשים אין סברא לומר כן וכ"כ האחרונים (ב"ש סקכ"א והגר"א סקנ"ו) וגם רבינו הב"י כן דעתו וסמך על מ"ש אח"כ דהבדיקה היא ע"י נשים ולא הוצרך לבאר דבבדיקת אנשים אינו כן מפני שאין דרך אנשים לבדוק ומכוער הוא ועוד דלדינא אין נ"מ כלל בזה מפני שכתב בס"ס זה דהאידנא יש להחמיר שלא תמאן אחר י"ב שנה אף שלא נמצאו לה שערות כלל ע"ש וכ"ש כשהיה לה שערות מקודם לכן וברור הוא שכן כוונתו ולחנם תמהו עליו גדולי האחרונים:

27. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 14 that there are those who say that if hairs were seen before twelve years and they are still present after twelve years, even though she did not grow other hairs after twelve years, she is considered an adult for the purpose of refusal (mi'un), but still considered a minor for the purpose of chalitza. In any case, regarding the examination of women, some of our rabbis hold this view (Rashi and Tosafot, 48b, s.v. b'shlama), contrary to the opinion of the Rambam which we explained in Section 25, that these rabbis believe that any leniency derived from their examination is not credible. However, regarding the examination by men, it does not seem reasonable to say this. So wrote the later authorities (Bach, 21, and the Gra, 156). Also, our master the Beit Yosef held this view and relied on what he wrote later that the examination is done by women and did not need to explain that the examination by men is not the same because it is not the way of men to examine, and it is inappropriate. Moreover, for practical law, there is no difference at all in this matter because he wrote at the end of this section that nowadays, it is proper to be stringent

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that she should not refuse after twelve years even if no hairs are found at all. Certainly, this is the case if she had hairs beforehand, and it is clear that this is his intention. The great later authorities wondered about him in vain.

כח. כתב רבינו הרמ"א (שם) ספק אם הגיעה לי"ב שנים או לא אזלינן לחומרא עכ"ל ופשוט הוא דהא הוה ספיקא דאורייתא ואפילו כשיש ס"ס כגון שיש ספק ג"כ אם נשרו הסימנים אם לאו דהוה ס"ס ספק אם הגיעה לשנותיה ואת"ל הגיעה שמא לא היו סימנים מ"מ חוכך הרשב"א בתשו' (ארי"ו) להחמיר ולא ביאר הטעם ונראה מעמו פשוט דזהו ס"ס משם אחד דהרי הוא ספק אחד ספק קטנה ספק גדולה (ב"ש סקכ"ב) ומ"מ נראה דזהו דווקא כשיש חששא דאורייתא כגון שבא עליה משעת הספק או אפילו לא בא עליה אלא שהקדושין היה בעת הספק אבל בלא זה הרי אפילו אם היא עתה גדולה אין כאן קדושין דאורייתא אם לא שנאמר דגם כשנתגדלה ולא בא עליה נעשה קדושי תורה ומדברי רבינו הב"י בסעי' כ"א לא משמע כן ועוד יתבאר בזה בס"ד בסעי' ל"ב ע"ש:

28. Rabbi Moses Isserles (Rema) wrote (there), "If there is doubt whether she has reached twelve years old or not, we go stringently." And it is obvious that this is a case of doubt concerning a Torah law. Even when there is a double doubt (safek sfeika), such as a doubt whether the signs [of maturity] have fallen off or not, which creates a double doubt, namely, whether she has reached the age and even if she has, perhaps the signs were not present, nevertheless, the Rashba is inclined to be stringent in his responsa (Ariv) and did not explain the reason. It appears from him that this is a double doubt from one source, as it is essentially one doubt – whether she is a minor or an adult (Beit Shmuel, section 22). Nevertheless, it seems that this is only when there is a concern of Torah law, such as if someone had relations with her from the time of the doubt, or even if he did not have relations but the betrothal occurred at the time of the doubt. But without this, even if she is now an adult, there is no Torah-level marriage unless we say that even when she grows up and he did not have relations, it becomes a Torah-level marriage. This does not seem to be implied from Rabbi Yosef Karo in section 21, and this will be further clarified with God's help in section 32.

כט. וזה שנתבאר שיכולה למאן אחר י"ב שנה כשבדקוה אנשים ולא נמצאו בה שתי שערות בד"א כשלא בא עליה אחר שגדלה דאז אפילו אם ניחוש שמא נשרו השערות אין כאן קדושי תורה אבל אם בא עליה משגדלה דאז אם היו לה שערות ונשרו הרי היא א"א דאורייתא דבביאה שבא עליה משגדלה מתכוונים לשם קדושין ואין סומכין א"ע על קדושין הראשונים שלא היו רק קדושין דרבנן אינה יכולה למאן אף אם בדקו היטב ולא מצאו לה סימנים דחיישינן שמא נשרו הסימנים:

29. And this which has been explained that she can refuse [to marry] after twelve years when examined by men and no two hairs were found, in what case does this apply? When no relations occurred after she grew up. Because then, even if we suspect that the hairs might have fallen out, there is no Torah-level betrothal. But if relations occurred after she grew up, then if she had hairs and they fell out, she is considered a married woman by Torah law. For in the relations that occurred after she grew up, there is intent for betrothal, and they do not rely on the initial betrothal which was only rabbinic. She cannot refuse [the marriage] even if they examined thoroughly and found no signs, because we fear that the signs might have fallen out.

ל. אם קידשה אחר אחר שבא עליה בגדלותה והיה לה אז שתי שערות א"צ גט מהשני ונראה אפילו רק נשים בדקוה ואמרו שיש לה שערות א"צ גט משני כיון שיש לה גם חזקה דרבא ואם אינו ידוע אם היו לה שערות בוודאי מספק צריכה גט מהשני ואם מיאנה בו אחר שהגדילה ונבעלה ונבדקה ולא היו לה שערות ונתקדשה לאחר צריכה גט משניהם ואסורה לחזור להראשון כדי שלא יאמרו שכנסה משנשאת לאחר אחר שנתגרשה ואם נשאת להאחר תצא מזה ומזה והולד ספק ממזר משניהם דמהשני הוי ממזר דשמא היתה גדולה אצל הראשון ומהראשון ג"כ הוי ממזר דשמא נתגדלה תחת השני ואם בעת שבא עליה בגדלותה אמר בפירוש שעל דעת קדושין הראשונים בועל הוה כלא בעלה (ב"ש סקל"א) ויש מגמגמין בזה (עמ"מ וכ"מ פ"ד מאישות הל' ז' ותשו' רד"ך בית כ"ד וגם מלשון הרמב"ם שם לא משמע כן וכן משמע מיבמות ק"ט: ע"ש ודו"ק):

30. If another man betrothed her after she had relations with her first husband when she was an adult and she had two pubic hairs at that time, she does not need a divorce from the second man. It appears that even if only women examined her and said she had pubic hairs, she does not need a divorce from the second man because she also has the presumption (chazakah) established by Rava. If it is not known whether she had pubic hairs, she certainly requires a divorce from the second man out of doubt. If she refused the second man after she grew up and had relations and was examined and found not to have pubic hairs, and then she was betrothed to another man, she requires a divorce from both men and is forbidden to return to the first man so that people will not say she married another man after she was divorced. If she married the other man, she must leave both men, and the child is a doubtful mamzer (illegitimate) from both. From the second man, the child is a mamzer, since she might have been an adult with the first man. From the first man, the child is also a mamzer, since she might have reached

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

adulthood with the second man. If, at the time she had relations with the first man during her adulthood, he explicitly said that he was having relations with her based on the original betrothal, it is as though he did not have relations with her (Beit Shmuel 31). There are those who question this (Maggid Mishneh and Kesef Mishneh on Chapter 4 of Hilchot Ishut, Halacha 7, and Responsa Radach Bayit 24). Even from the language of the Rambam, it does not seem so, and this is also implied in Yevamot 109. Investigate further.

לא. כתבו הטור והש"ע סעיף כ"א הביאה שתי שערות אחר י"ב שנה ולא בעל אח"כ הוה ספק קדושין ואם בא להוציאה צריכה גט מדרבנן ואם לא גירשה ועמדה ונתקדשה לאחר צריכה גט משניהם ואם ירצו מגרש ראשון ונושא שני אבל אם גירש השני לא יקיים הראשון שמא יאמרו החזיר גרושתו אחר שנתארסה ואם בא עליה שני קודם שגירש ראשון תצא מזה ומזה ואין הולד מן השני ממזר ואם בא עליה ראשון קודם גירושי שני הולד ממזר עכ"ל הש"ע (עב"ש סקל"ב שתמה על הב"ח ואין כאן תימא שזהו דעת הרי"ף ודו"ק):

31. The Tur and Shulchan Aruch wrote in paragraph 21: If a girl brings forth two pubic hairs after the age of twelve and then engages in sexual intercourse, it is considered a doubtful betrothal. If he wants to divorce her, she requires a rabbinic divorce (get) due to the doubt. If he does not divorce her and she becomes betrothed to another man, she requires a get from both men. If they wish, the first can divorce her and the second can marry her. However, if the second one divorces her, the first one should not marry her again, lest people say he remarried his divorcee after she was betrothed to another. If the second man has relations with her before the first one divorces her, she must leave both, and the child from the second man is not a mamzer (illegitimate). But if the first man has relations with her before the second one divorces her, the child is a mamzer. Thus is the conclusion of the Shulchan Aruch (the Avnei Shoham questioned the Bach on this, but there is no question here, as this is the opinion of the Rif, and study this well).

לב. מבואר מדבריהם דכל שלא בא עליה אחר שנתגדלה אין כאן חשש קדושי תורה וכן משמע בנדה (מ"ו.) דדווקא בבעל לאחר זמן איכא ספיקא דאורייתא וכשלא בעל ליכא ספיקא דאורייתא ע"ש אבל ביבמות (ק"ט:) יש בעיא בגמ' אי קדושי קטנה מיתלי תלי עד שתגדיל והקדושין גדלי בהדה ונגמרין אע"ג דלא בעיל ע"ש וכתב שם הרי"ף דהבעיא לא איפשטה אמנם מדברי הרי"ף עצמו שם מבואר דהבעיא לא הוה רק לענין קדושין דרבנן ע"ש ומהש"ס מוכח להדיא דהספק הוא לענין קדושי תורה ועל דברי הרי"ף כבר תמה בעל המאור ז"ל ובספר הזכות האריך הרמב"ן ז"ל לקיים דברי הרי"ף ז"ל ע"ש ומבואר שם מדבריו שיש מהגאונים שסברו בזה איסור תורה ע"ש וצ"ע (ואולי מפני שכל סוגיא זו הוא אליבא דר"ג ואנן קיי"ל כר"א דמלמדין את הקטנה שתמאן בו כדאיתא בפ"ק דנדה ח'. ע"ש ודו"ק):

32. It is explained from their words that as long as he did not have relations with her after she reached maturity, there is no concern of Torah-level marriage. This is also implied in Niddah (46a), where it states that only if he had relations with her at a later time is there a Torah-level doubt, but if he did not have relations, there is no Torah-level doubt. However, in Yevamot (109b), the Gemara raises a question about whether the betrothal of a minor girl is pending until she matures, and the betrothal grows with her and becomes complete even if he did not have relations with her. The Rif writes there that this question was not resolved. However, from the Rif's own words, it is clear that the question only concerns rabbinic betrothal. From the Talmud, it is explicitly proven that the doubt pertains to Torah-level betrothal. The Ba'al HaMaor already questioned the Rif's words, and in Sefer HaZechut, Ramban elaborated to uphold the Rif's words. It is explained there from his words that some of the Geonim held that this is a Torah prohibition. This requires further study. (Perhaps because this entire topic follows the opinion of Rabban Gamliel, while we hold like Rabbi Eliezer that we teach the minor to refuse him, as stated in the first chapter of Niddah 8a. See there and examine this well.)

לג. כתב הטור ואפילו לא בעל אחר שגדלה ונתקדשה שצריכה גט מהשני ואסורה לחזור לראשון אם חטפה אחר דרך אונס וקידשה בביאה א"צ גט משני ומותרת לחזור לראשון עכ"ל ואמת שכן הוא בגמ' שם (ק"י.) ואמרו שם דקנסוהו רבנן לפי שלא עשה כהוגן אפקעוהו לקדושין מיניה ולא מיבעיא דקדיש בכספא אלא אפילו קדיש בביאה שויוהו לבעילתו בעילת זנות וזה שכתב הטור וקידשה בביאה רבותא קאמר אפילו קידשה בביאה וכ"ש בכסף מיהו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו זה ואולי ס"ל דרק לחכמי הש"ס היה להם כח זה (עב"י שכתב דלא ס"ל כאוקימתא זו וצ"ע ע"ש ודו"ק):

33. The Tur wrote: "Even if she did not marry another after she grew up and became betrothed, she requires a get (divorce document) from the second one and is forbidden to return to the first one. However, if someone else seized her by force and betrothed her through intercourse, she does not require a get from the second one and is permitted to return to the first one." And indeed, this is how it is in the Gemara there (110a), and it is stated there that the Rabbis imposed a fine on him because he did not act properly.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

They annulled his betrothal, and it is not only if he betrothed her with money, but even if he betrothed her through intercourse, they considered his intercourse as licentious intercourse. This is what the Tur wrote, "and betrothed her through intercourse" — stating a novelty, even if he betrothed her through intercourse, and all the more so with money. However, the Rif, Rambam, and Rosh omitted this, perhaps because they hold that only the sages of the Talmud had this power (see Beit Yosef, who wrote that they did not hold of this interpretation, and it requires further study. Examine it well).

לד. ובזה שנתבאר דאם בא עליה ראשון קודם גרושי שני הולד ממזר כתב הטור בשם הראב"ד ז"ל דאפילו בא עליה שני קודם גירושי ראשון מותרת מפני שאין בזה איסור חמור ואין לגזור בה משום אשה שהלך בעלה למדה"י דאין כאן לא איסור ערוה ולא איסור לאו מן התורה וכ"כ הרא"ש ז"ל והוסיף לומר דאע"ג דגם בפסולי דרבנן שנו חכמים דתצא מזה ומזה זהו במטבע שטבעו חכמים בגיטין והחמירו לכל מי שמשנה מטבע שלהם אבל באיסור בעלמא שאין תקנה לחכמים בדבר זה לא נוכל לגזור גזירות מדעתינו:

34. And in this context, it has been explained that if the first husband had relations with her before the second husband divorced her, the child is a mamzer (illegitimate). The Tur wrote in the name of the Raavad, of blessed memory, that even if the second husband had relations with her before the first husband divorced her, she is permitted [to the first husband] because there is no severe prohibition in this case. We do not decree in this instance, as we do in the case of a woman whose husband went overseas, because there is neither a prohibition of ervah (incest or adultery) nor a Torah prohibition involved. The Rosh, of blessed memory, wrote similarly and added that even though the Sages decreed that one must leave both husbands in cases of rabbinically forbidden marriages, this applies to the specific circumstances established by the Sages regarding divorces and their stringencies concerning those who deviate from their regulations. However, in general prohibitions where the Sages did not institute such a decree, we cannot create new decrees on our own.

לה. אמרו חז"ל (נדה נ"ב.) דהשתי שערות צריך שיהא בעיקרן גומות שזהו סימן שהשערות יונקות מהגוף אבל בלא גומות לאו כלום הוא אך א"צ לכל שער גומא דאפילו שתי השערות יונקות מגומא אחת די ואע"ג דבראש א"א לשתי שערות לינק מגומא אחת אבל בגוף אפשר (שם) דבראש ברא הקב"ה לכל גומא רק שערה אחת דאלמלי יונקות שתים מגומא אחת יתעוורו עיניו אבל בהגוף לית לן בה (שם) ועוד אמרו חז"ל דגם גומות בלא שערות הוה סימן גדלות ולמה אמרו חכמים שתי שערות בכל מקום משום דגומא די באחת כמ"ש (שם):

35. Our Sages said (Niddah 52a) that the two hairs must have follicles at their roots, as this is a sign that the hairs are drawing nourishment from the body. However, without follicles, they are meaningless. Yet, it is not necessary for each hair to have its own follicle, for even if two hairs draw from one follicle, it is sufficient. And although on the head it is impossible for two hairs to draw from one follicle, on the body it is possible (ibid.). For on the head, the Holy One, Blessed be He, created each follicle to nourish only one hair, because if two hairs drew from one follicle, it would cause blindness. But on the body, we are not concerned about this (ibid.). Additionally, our Sages said that even follicles without hairs are a sign of maturity. So why did the Sages say that two hairs are required everywhere? Because one follicle is sufficient for the signs of maturity, as mentioned (ibid.).

לו. ודע דמדברי רש"י ז"ל (ביצה כ"ח: ד"ה שפוד) מתבאר להדיא דזה דגומות הוה סימן לאו משום דגומות מהני בלא שערות אלא משום דא"א להיות גומא בלא שערה ובוודאי היו שם שערות ונשרו ע"ש ולפ"ז אם יש שערה בהגומא ואינה ארוכה כשיעור שיתבאר אינו סימן דעל מקצת נראה דלא שייך לומר שנשרה וכדברי רש"י ז"ל מבואר גם ברמב"ם וש"ע סעיף ט"ז ע"ש (וענוב"י סי' צ"ג ולא ידעתי מה טרח בזה):

36. And know that from the words of Rashi, of blessed memory (Beitzah 28b, s.v. Shafud), it is explicitly clarified that this matter of indentations is not a sign because indentations are effective without hairs, but rather because it is impossible to have an indentation without a hair. Certainly, there were hairs there that fell out. Refer there. According to this, if there is a hair in the indentation and it is not long enough according to the measure that will be explained, it is not a sign. Regarding part of it, it seems inappropriate to say that it fell out. And as the words of Rashi, of blessed memory, are clarified, this is also explained in the Rambam and Shulchan Aruch, section 16. Refer there (and see Nodah B'Yehudah, section 93, and I do not know what effort was made in this matter).

לז. כמה שיעור אורך השתי שערות שנו חכמים במשנה שם דר"י אומר כדי לכוף ראשן לעיקרן ר"א אומר כדי לקרוץ בצפורן כלומר לאחוז מעט ר"ע אומר כדי שיהו ניטלות בזוג של מספרים ופסקו בגמ' הלכה כדברי כולן להחמיר ואינה ממאנת משנקרץ בצפורן ואינה חולצת עד שיהו כדי לכוף ראשן לעיקרן (ר"ן ספ"ג דיבמות) והרמב"ם ס"ל דלינטל בזוג הוא השיעור היותר קטן ובסי' קס"ט בפי' סדר חליצה יתבאר דבעינן האורך כרוחב אצבע ואין זה מדינא אלא משום דבכל השיעורים צריך לידע השנים ואם יש גומא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וברוחב אצבע א"צ כלום (ב"ש סקכ"ח):

37. The measure of the length of the two hairs, the Sages taught in a Mishnah there: Rabbi Yehuda says, enough to bend their tips to their roots; Rabbi Eliezer says, enough to pluck them with a fingernail, meaning to grasp a little; Rabbi Akiva says, enough to be removed with scissors. And the Gemara ruled that the law follows all of them to be stringent: She does not perform mi'un (refusal) once the hair can be plucked with a fingernail, and she does not perform chalitzah until the hair can be bent to its root (Ran at the end of Chapter 3 of Yevamot). And Maimonides holds that removal with scissors is the smallest measure. In Siman 169 in the explanation of the procedure of chalitzah, it will be explained that the length must be as wide as a finger, and this is not from the law itself but because in all measures it is necessary to know the years. If there is a cavity, the width of a finger does not require anything (Beit Shmuel, Subsection 28).

לח. ובאיזה מקום יהיו השתי שערות ג"כ יש פלוגתא בגמ' שם ופסק הרמב"ם ז"ל שצריכות שיהו במקום הערוה ובית הערוה כולו מקום סימנים בין למעלה בין למטה בין על איברי הזרע עצמן וצריכות להיות במקום אחד עכ"ל כלומר שניהם למעלה או שניהם למטה או שניהם על איברי הזרע ודע דרבינו הב"י תמה דמנין לו זה ולכן השמיט זה בסעיף י"ז אבל אינו כן דכן פירש הרמב"ם מ"ש בגמ' שניהם במקום אחד הכוונה על מקום הערוה וכן משמע מהרי"ף וכ"כ גדולי אחרונים (הגר"א סקס"ב):

38. And in which location the two hairs should be found is also a matter of dispute in the Gemara (Talmud). The Rambam (Maimonides) ruled that they need to be in the place of the pubic area, and the entire pubic area is a place for signs, whether above, below, or on the genital organs themselves, and they need to be in one place. This means that both must be above, or both below, or both on the genital organs. And know that our teacher, the Beit Yosef, was puzzled about where this came from, and therefore omitted it in Section 17. But this is not the case, for the Rambam explained what is stated in the Gemara, that "both in one place" refers to the pubic area, and this is also implied by the Rif (Rabbi Isaac Alfasi), and so wrote the great latter authorities (the Gra in Siman 62).

לט. אבל יש מרבותינו דס"ל דיש להחמיר לעניין מיאון כמאן דס"ל בגמ' שם דאפילו אחת בגבה ואחת בכריסה וגבה ממש וכריסה ממש אף בריחוק ממקום הערוה וכן אפילו אחד בקשרי אצבעותיה דיד ואחד בקשרי אצבעותיה דרגל כמ"ש הטור ע"ש ולעניין חליצה לא תחלוץ עד שיהיו שניהם במקום אחד ממש ובבית הערוה כדעת הרמב"ם וכ"כ הרא"ש שיש להחמיר ככל הדיעות ולפי שבדיקה זו קשה לבדוק בכל הגוף וגם אולי יש גומות:

39. But some of our rabbis hold that one should be stringent regarding the matter of refusal, as those who hold in the Gemara there that even if one is on her back and one on her stomach, and her back literally and her stomach literally, even at a distance from the place of nakedness, and similarly even one on the joints of her fingers and one on the joints of her toes, as the Tur wrote there. And regarding the matter of chalitzah, she should not perform chalitzah until both are in the same exact place and at the place of nakedness, according to the opinion of the Rambam. And so wrote the Rosh, that one should be stringent in accordance with all opinions. And since this examination is difficult to conduct over the whole body, there may also be dimples.

מ. ולפיכך כתבו הטור והש"ע סעיף כ"ב דבזמה"ז אינה ממאנת אחר שהגיעה לי"ב שנה ואפילו לא בעל ואפילו ראינו שאין בה לא שערות ולא גומות משום דאין אנו בקיאים להבחין שלא יהו גומות ומי יוכל לבדוק כל הגוף ולעמוד על אמיתת דבר זה ואע"ג דאם לא בעל אינו אלא ספק דרבנן מ"מ ספק דחסרון ידיעה אינו נכנס בכלל ספק ואע"ג דחסרון ידיעה שלכל העולם הוה ספק כמ"ש ביו"ד בכללי ס"ס סי' ק"י אמנם הכא באמת אין זה חסרון ידיעה לכל העולם אך א"א למסור דבר זה לרבים ובהכרח להחמיר (ועב"ש סקל"ד ולפמ"ש א"ש):

40. Therefore, the Tur and the Shulchan Aruch wrote in section 22, that in our times, a girl cannot perform mi'un (the act of a minor girl refusing her marriage arranged by her brother or mother) after she reaches 12 years old, even if the husband did not consummate the marriage and even if we see that she does not have hairs or signs of puberty. This is because we are not proficient in distinguishing whether there are signs or not, and who can examine the entire body to confirm the truth of this matter? And even though if the husband did not consummate the marriage it is only a rabbinic doubt, nevertheless, a doubt due to lack of knowledge does not fall under the category of doubt. And even though a lack of knowledge for the whole world is considered a doubt, as it is stated in Yoreh De'ah in the rules of Sefek Sefeka, Siman 110, here it is not a lack of knowledge for the whole world, but it is impossible to entrust this matter to the public, and therefore we must be stringent (see also Beit Shmuel, section 34, and according to what was stated, it is clear).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מא. אמרו חז"ל (יבמות י"ב:) בנים הרי הם כסימנים ומדברי הרמב"ם פ"ב מאישות דין ט' ופי"ט דין י"ד מתבאר כפשטיה דהם כסימנים ממש ואם ילדה אחר י"ב שנה הוה סימן גדלות אע"פ שלא הביאה שתי שערות ואם ילדה מקודם אין זה סימן גדלות ועדיין היא קטנה כמו סימנים קודם הזמן אבל מדברי שארי הפוסקים מתבאר דבנים בכל זמן הוה כסימנים לאחר הזמן וגם כשילדה מקודם הוי גדולה אלא שיש מי שסובר דבנים הם עדות לסימנים ואף אם לא נמצאו חיישינן שמא נשרו וי"א עוד דאפילו מזמן שנתעברה אינה ממאנת דגם עיבור הוי כסימנים או עדות הוא לסימנים וחוששין שמא נשרו (עתוס' שם י"ג. וב"ש סקי"ז והגר"א ס"ק מ"ז) ולפ"ז הוה ספק תורה:

41. The Sages said (Yevamot 12b) that children are considered signs [of maturity]. From the words of the Rambam in Hilchot Ishut 2:9 and 19:14, it is evident that they are literally like signs, and if she gives birth after twelve years, it is a sign of adulthood even if she has not brought forth two pubic hairs. If she gives birth before this, it is not a sign of adulthood, and she is still considered a minor, similar to signs that appear before the appropriate time. However, from the words of other decisors, it is clear that children at any time are considered as signs after the appropriate time, and even if she gives birth earlier, she is considered an adult. There are those who hold that children are evidence of signs, and even if the signs are not found, we are concerned that they may have fallen out. Others say that even from the time she became pregnant, she cannot refuse [a marriage arranged by her father], because pregnancy itself is considered like signs or evidence of signs, and we are concerned that they may have fallen out (Tosafot there 13a, Beit Shmuel 17, and the Gra 47). According to this, there remains a doubt in Torah law.

מב. שתי שערות נקראים סימן התחתון ויש באשה שמנה סימנים עליונים וחשבן הרמב"ם שם בפ"ב וז"ל ויש בבת סימנין מלמעלה והן הנקראין סימן העליון ואלו הן משתחזיר ידיה לאחוריה ויעשה קמט במקום הדדין ומשישחיר ראש הדד ומשיתן אדם ידו על עוקץ הדד והוא שוקע ושוהה לחזור ומשיפצל ראש חוטם הדד ויעשה בראשו כדור קטן ורבותי פירשו משיפצל החוטם עצמו וכן משיטו הדדין ומשיתקשקשו הדדין ומשתקיף העטרה שהוא מקום הבשר התפוח שלמעלה מן הערוה לעומת הבטן ומשיתמעך הבשר הזה ולא יהיה קשה עכ"ל:

42. Two hairs are considered the lower sign. There are eight upper signs in a woman, which Rambam lists in Chapter 2, and these are his words: "A girl has signs from above, which are called the upper signs, and they are as follows: when she bends her arms backward and a crease is formed in the area of the breasts; when the tip of the breast darkens; when a person places a hand on the tip of the breast, and it sinks and takes time to return; when the tip of the breast splits and forms a small ball at its end; and my teachers explained that this refers to the splitting of the tip itself; when the breasts sag; when the breasts shake; when the crown, which is the fleshy part above the genital area towards the abdomen, becomes prominent; and when this flesh becomes soft and not hard." End of quote.

מג. וכתב עוד כל אלו הסימנין ח' נראה בבת סימן אחד מכל אלו או כולן והיא בת י"ב שנה או פחות אין משגיחין בו והרי היא קטנה נעשית בת י"ב שנה ויום אחד ונראה בה סימן התחתון אין משגיחין באחד מכל אלו ואם לא נראה התחתון ונראה בה אחד מכל אלו הרי היא ספק בין נערה לקטנה ודנין בה להחמיר ואם נראו כולן ולא נראה סימן התחתון ה"ז גדולה ודאית שא"א שיבואו כולן אלא אם כבר בא סימן התחתון ונשר עכ"ל ודע דבסימנים אלו שחשבנו יש בהם סימני בגרות כמבואר בגמ' (נדה מ"ז.) ולפירש"י שם כולם הן סימני בגרות ולא סימני נערות ומדברי הרמב"ם נתבאר דכל סימנים העליונים א"א שיבואו קודם הסימן התחתון אבל סימן אחד מהם אפשר לבא קודם ושארי רבותינו פירשו דגם אחד מהם א"א לבא קודם סימן התחתון והכי תנן שם ריש פ"ו שא"א לעליון לבא עד שלא בא התחתון משמע דאחדא קאי והרמב"ם מפרש שעל כולם קאי:

43. And it is further written that all these signs: if one of these signs appears in a girl who is twelve years old or younger, it is not regarded; she is still considered a minor. If she becomes twelve years and one day old and one of these upper signs appears, it is not regarded unless there is also a lower sign. If the lower sign does not appear and one of these upper signs appears, she is in doubt between being a minor and a young woman, and we rule stringently. If all the signs appear but the lower sign does not, she is definitely considered an adult, for it is impossible for all the signs to appear unless the lower sign has already appeared and then disappeared. And know that among these signs we have considered, there are signs of maturity as explained in the Gemara (Niddah 47a). According to Rashi's explanation there, all of them are signs of maturity and not signs of adolescence. From the words of Maimonides, it is explained that all the upper signs cannot appear before the lower sign, but it is possible for one of them to appear first. Other sages explained that even one of them cannot appear before the lower sign. And so it is taught in the beginning of Chapter 6 that it is impossible for the upper sign to appear before the lower sign, implying that this refers to one of them. Maimonides interprets this as referring to all of them.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מד. כתב הרמב"ם (שם) הגיעה לי"ב שנה ויום אחד ולא הביאה ש"ש אע"פ שנראו בה סימני אילונית עדיין קטנה היא עד כ' שנה וכשתביא ש"ש אפילו בשנת כ' תהיה נערה ששה חדשים ואח"כ תקרא בוגרות היתה בת כ' שנה פחות ל' יום ולא הביאה ש"ש ונראו בה סימני אילונית הרי היא אילונית ואם לא נראו בה סימני אילונית עדיין קטנה היא עד שתביא ש"ש או עד שתהיה בת ל"ה שנה ויום אחד הגיעה לזמן הזה ולא הביאה ש"ש ה"ז נקראת אילונית אע"פ שלא נראה בה סימן מסימני אילונית נמצאת אתה למד שהאילונית אין לה ימי נערות אלא מקטנותה תצא לבגרות ואלו הן סימני אילונית כל שאין לה דדין ומתקשה בשעת תשמיש ואין לה שיפולי מעים כנשים וקולה עבה ואינה ניכרת בין איש לאשה והנערה והבוגרת והאילונית כל אחת משלשתן נקראת גדולה עכ"ל:

44. Maimonides wrote (there): If a girl reaches twelve years and one day and has not brought forth two pubic hairs, even if signs of an "aylonit" (a woman who does not develop secondary sexual characteristics) appear in her, she is still considered a minor until she reaches twenty years. When she brings forth two pubic hairs, even if this occurs in her twentieth year, she will be considered a "na'arah" (a young woman) for six months, and afterwards, she will be called a "bogeret" (a mature woman). If she is twenty years minus thirty days and has not brought forth two pubic hairs, and signs of an "aylonit" appear in her, she is considered an "aylonit." If these signs do not appear, she is still considered a minor until she brings forth two pubic hairs or until she reaches thirty-five years and one day. If she reaches this age and has not brought forth two pubic hairs, she is called an "aylonit," even if none of the signs of an "aylonit" appear in her. Thus, you learn that an "aylonit" does not have a period of "na'arut" (youth) but transitions directly from being a minor to being a "bogeret." These are the signs of an "aylonit": she does not have breasts, experiences pain during intercourse, does not have the body contours of a woman, has a deep voice, and cannot be distinguished between a man and a woman. The "na'arah," the "bogeret," and the "aylonit" are all considered adults. End of text.

מה. וזה שכתב היתה בת כ' שנה פחות ל' יום והביאה סימני אילונית הרי היא אילונית תמהו עליו כל הראשונים דאיזה מנין הוא זה והיכן מצינו דוגמא זו ואדרבא הא קיי"ל דשלשים יום בשנה חשוב שנה א"כ כשהיא בת י"ט שנה ול' יום והביאה סימני אילונית הרי היא אילונית ולהטור הוה פשיטא ליה כל כך עד שכתב שטעות סופר הוא בספרי הרמב"ם אך א"א לומר כן דגם בפירוש המשניות בנדה ספ"ה כתב מפורש כן הרי דס"ל כן (תוי"ט) ועוד הקשו ע"ז דהנה במשנה דשם תנן דבת עשרים שנה ויש לה סימני אילונית הרי היא אילונית ואיתא בגמ' שם שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום הרי היא כשנת עשרים לכל דבריה ע"ש ולהרמב"ם הו"ל לומר שיצא ממנה י"א חדש והפירוש הוא שיצא מהשנה רק שלשים יום (עב"י):

45. And this is what he wrote: "If she is twenty years old minus thirty days and she shows signs of being an aylonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics), she is considered an aylonit." All the early authorities were astonished by this statement, questioning where such a calculation comes from and where we find a similar example. On the contrary, we hold that thirty days in a year is considered a full year. Therefore, if she is nineteen years and thirty days old and shows signs of being an aylonit, she is an aylonit. To the Tur, this was so obvious that he wrote it was a scribal error in the writings of the Rambam. However, we cannot say this because in the commentary on the Mishnah in Niddah, chapter 5, the Rambam explicitly writes this as well, indicating that this is his opinion (Tosafot Yom Tov). Furthermore, they raised another difficulty: in the Mishnah there, it is taught that if a woman is twenty years old and shows signs of being an aylonit, she is considered an aylonit. The Gemara there states that if thirty days have elapsed from her twentieth year, it is considered as if she is twenty for all matters. According to the Rambam, it should have been stated that eleven months have elapsed, but the explanation is that only thirty days have elapsed from the year (Aruch HaShulchan).

מו. ולי נראה דאדרבא מלשון זה דייק לה הרמב"ם דלפירושם הו"ל לומר שנת עשרים שלא נכנסה בה אלא ל' יום כלומר שהאשה לא נכנסה רק ל' יום בהשנה דאאשה קאי ועוד אטו בכל דבר אמרינן דשלשים יום בשנה חשוב שנה והרי לא אמרו זה רק לענין ערלה (ר"ה י':) ואדרבא לענין שנות הנשים אמרו להדיא (נדה מ"ד: מ"ה:) דלא אמרינן כן ומאן דס"ל כן לא קיי"ל כוותיה ע"ש ועוד דבערלה גופה יש פלוגתא בזה ויש מי שסובר דיום אחד בשנה חשוב שנה ורק אנן קיי"ל דל' יום חשוב שנה ואין זה הלכתא פסיקתא בכל המקומות ועוד דהיכן מצינו דוגמא זו שבמשנה שנינו עשרים שנה ונפרש שלא התחיל בשנת העשרים רק ל' יום וברירא לי שמטעם זה פירש לה הרמב"ם דה"ק דהנה בכל שני גדלות הזכרים והנקבות בעינן השנים במילואן כדתנן בת ג' שנים ויום אחד בן תשע שנים ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד והכא לא תנן בת כ' שנה ויום אחד אלמא דלא בעינן השנה במילואו ולזה מפרש הש"ס דאף אם השנה אינו עדיין במילואו שנחסר ל' יום מהשנה וזהו לשון שיצאו ממנה כלומר שיצאו ממנה ל' יום שעדיין לא נכנסה האשה בו ולכן לא קאמר י"ט שנה וי"א חדש דאין זה דרך התנא כיון שכמעט הוא כל השנה לכן כוללו בהשנים והטעם הוא פשוט שהרי מנין השנה הוא לחדשים כדאיתא בר"ה שם ולכן כיון שמוכח מהמשנה דלא בעינן השנה בשלימות מחסרין ממנו אחד ממנויו והיינו חדש:

46. And it appears to me, on the contrary, that from this language, the Rambam derives that according to their interpretation, it should have said "the twentieth year that only

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

thirty days have entered into it," meaning that the woman only entered thirty days into this year, as it refers to the woman. Furthermore, do we say in every matter that thirty days in a year are considered a year? For they only said this regarding Orlah (Rosh Hashanah 10a). And on the contrary, regarding the years of women, it is explicitly stated (Niddah 44a, 45a) that we do not say so, and those who hold so, we do not rule according to them, see there. Moreover, regarding Orlah itself, there is a dispute about this, and there is an opinion that even one day in a year is considered a year, but we hold that thirty days are considered a year, and this is not a definitive halachah in all places. Additionally, where do we find such an example that in the Mishnah we learned twenty years, and we would interpret that it only began in the twentieth year for thirty days? It is clear to me that for this reason, the Rambam interpreted it as follows: In all the years of maturity for males and females, we require the years in their entirety, as it is taught: a girl of three years and one day, a boy of nine years and one day, a girl of twelve years and one day, a boy of thirteen years and one day. And here, we did not teach a girl of twenty years and one day. Hence, we do not require the year in its entirety. Therefore, the Talmud explains that even if the year is not yet complete, lacking thirty days of the year, this is the meaning of the phrase "that have passed from it," meaning that thirty days have passed from it that the woman has not yet entered. Therefore, it does not say nineteen years and eleven months, as this is not the way of the Tanna, since it is almost the entire year, and thus they include it in the years. The reason is simple, for the counting of the year is by months as it is mentioned in Rosh Hashanah there. Therefore, since it is proven from the Mishnah that we do not require the year in its entirety, we subtract one of its counts, which is a month.

מז. ודע דמלשון הרמב"ם משמע דדין הבאת סימנים וסימני אילונית שוין הן דכשם דבהבאת סימנים נעשית אז גדולה ולא קודם כמו כן בסימני אילונית בבת ך' (וכ"כ היש"ש יבמות פ"ח סי' ל"א) אבל הטור והש"ע בח"מ סי' רל"ה כתבו דבן ך' ובת ך' כשהביאו סימני סריס ואילונית נעשים גדולים למפרע מבן י"ג ויום אחד ומבת י"ב ויום אחד דסימני סריס ואילונית הוא סימן גדלות בזמניהם רק סימנים אלו מתאחרים לבא ופלוגתא היא בגמ' (שם פ'.) דרב ס"ל דנעשה סריס למפרע ושמואל אמר קטן היה באותה שעה והלכה כרב באיסורי ולא עוד אלא אפילו הביאו שערות לאחר מכאן אין זה כלום כיון שמקודם הביאו סימני סריס ואילונית (שם) וכ"כ רבינו הרמ"א בסעיף י"ב:

47. And know that from the language of the Rambam it appears that the law of bringing signs (of maturity) and the signs of an ailonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics) are the same. Just as with the bringing of signs, one becomes an adult at that time and not earlier, so too with the signs of an ailonit at the age of twenty. (And so too wrote the Yeshuot Yaakov in Yevamot, Chapter 8, Section 31.) However, the Tur and Shulchan Aruch in Choshen Mishpat, Section 235, wrote that a twenty-year-old male and a twenty-year-old female, when they bring signs of a saris (a man who does not develop secondary sexual characteristics) and an ailonit, respectively, become retroactively adults from the age of thirteen and one day for a male and from the age of twelve and one day for a female. The signs of a saris and an ailonit are signs of maturity in their time; only these signs are delayed in appearing. This is a dispute in the Gemara (Yevamot 80a), where Rav holds that one becomes a saris retroactively, and Shmuel says that he was a minor at that time. The halacha follows Rav in matters of prohibitions. Moreover, even if they bring hairs after this, it is nothing, since they previously brought the signs of a saris and an ailonit (Yevamot 80a). And so wrote Rabbeinu the Rema in Section 12.

מח. ולפ"ז יש בזה שאלה דא"כ איך ממאנת לאחר י"ב שנה ויום אחד כשלא הביאה ש"ש ניחוש שמא ימצאו בה סימני אילונית ותהיה גדולה למפרע ואע"ג דלא חיישינן בכ"מ למיעוטא דאילונית זהו כשאין רואין ריעותא אבל זו שלא הביאה ש"ש וכ"ש אם נראה בה איזה מסימני אילונית למה תמאן (ב"ש סקי"ט) אך אם לא בא עליה אחר י"ב שנה אין כאן חשש קדושי תורה ואפילו אם בא עליה י"ל דממ"נ אם היא אילונית הוה קדושי טעות וא"צ גט ואם אינה אילונית הרי היא קטנה (שם) ואע"ג דהרמב"ם ז"ל ס"ל בפ"ד מאישות דאילונית הוה מקודשת גמורה מן התורה וכמ"ש בסי' מ"ד אך הוא ס"ל דאינה נעשית גדולה למפרע כמ"ש (ותמיהני על הב"ש שנדחק בדעת הרמב"ם ז"ל):

48. According to this, there is a question: how can she refuse after twelve years and one day if she has not brought forth signs of puberty? We should be concerned that perhaps signs of being an aylonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics) will be found in her, and she will retroactively be considered an adult. And even though we do not generally worry about the minority case of an aylonit, this is so when no flaw is seen. But in this case, where she has not brought forth signs of puberty, and certainly if some signs of an aylonit are seen in her, why should she refuse (Beit Shmuel, Section 19)? However, if no marital relations occurred after she turned twelve years old, there is no concern of Torah-level betrothal. And even if marital relations occurred, we can say that either way, if she is an aylonit, it was a mistaken

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothal and does not require a get (divorce document), and if she is not an aylonit, she is still a minor (there). And even though Maimonides, of blessed memory, holds in Chapter 4 of Hilchot Ishut that an aylonit is fully betrothed by Torah law, as he wrote in Section 44, he also holds that she does not become an adult retroactively, as he wrote. (And I am puzzled by the Beit Shmuel, who struggled with the opinion of Maimonides, of blessed memory).

מט. כתב רבינו הרמ"א בספרו דרכי משה ס"ס זה כתב מהר"ם מריזבור"ק שלא למאן בזמה"ז כלל אפילו אינה בת י"ב שנים חדא שלא יתחלף בא"א דעלמא ותו שלא תבא למאן בפני ג' עמי הארץ וכן הוא בתשו' מהר"ם פדוו"א סי' י"ג בשם מהר"י מינ"ץ והאריך עוד הרבה להראות פנים להחמיר בזמה"ז אמנם מהר"י פול"ק עשה מעשה בימיו והתיר אשה שמיאנה בימיו וחלקו עליו כל גדולי אשכנז ויצא הדבר בהיתר ונשאת לאיש אחר בלא גט עכ"ל ועפ"ז כתב בש"ע ס"ס זה וז"ל ולכ"ע אם היא פחותה מבת יב"ש ממאנת אפילו בזמה"ז וכן עשה מהר"י פול"ק מעשה בימיו ודלא כיש מחמירין ואמרו שאין בת ממאנת בזמה"ז כלל עכ"ל וצ"ע שהקיל בזה והמהרש"ל ז"ל כתב ביש"ש פי"ג דיבמות סי' י"ז וז"ל נהגו בימים האחרונים אשר לפנינו שלא למאן ונתפשטו מהחכם מוהר"ר מנחם מעיל צדק וכו' והסכימו לזה כל החכמים האחרונים גדולי הדור אשר היו לפנינו ובפרט הגדול והחסיד מהר"י מרגליות ומהר"פ מפראג ומהר"י מינ"ץ וכו' וגדול אחד בדורו אשר היה לפני נהג ועשה הלכה למעשה והושיב ב"ד ומיאנה יתומה בבעלה ונחלקו עליו וכו' והיתה נשאת אותה אשה לאדם אחר ע"פ המיאון אבל שמעתי שזיוגן לא היה עולה יפה לכן מסכים אני לגזירת הקדמונים שלא למאן ואף אם מיאנה שלא להשגיח במיאון ולאסור אותה עד שתתגרש אבל אם נשאת וכו' עכ"ל וגם רבינו הרמ"א עצמו בסעיף א' כתב דלכתחלה יש לב"ד ליזהר שלא להשיא יתומה קטנה במקום שנראה להם שיבא לידי מיאון ואין לדין בזה אלא מה שעיניו רואות עכ"ל כלומר שאם נראה שלא תבא לידי מיאון ישיאנה ולהדיא אמרו חז"ל ביבמות (ק"ט.) לעולם ידבק אדם בשלשה דברים ויתרחק משלשה דברים ידבק בחליצה ובהבאת שלום בין אדם לחבירו ובהפרת נדרים ויתרחק מן הפקדונות ומן הערבונות ומן המיאונין ומפרש הטעם שמא תתגדל ותתחרט ע"ש וכתבו שם התוס' פיר"ח בשם גאון דאין לקדש יתומה עד שיביאו ראיה שהיא בוגרת כדי להתרחק מן המיאונין והא דתקינו לה רבנן נשואין צ"ל לדברי הגאון דהיינו דווקא היכא שיש לחוש שלא ינהגו בה מנהג הפקר עכ"ל הרי דגם רבותינו בעלי התוס' והגאונים חשו שלא למאן וגם בימי חורפי שמעתי שבדור שלפנינו היה איזה מיאון והרעישו חכמי הדור את העולם ולא ידעתי מה עלתה בזה ועתה בזמנינו לא נראה ולא נשמע הדבר הזה כלל וכלל כי לבד זה אין מקדשין אצלינו קטנות וגם ע"פ דינא דמלכותא כן הוא:
סליק הלכות מיאון בס"ד

49. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in his book Darkei Moshe at the end of this section, quoting Maharam of Rysburg, that it is not appropriate to allow refusal (mi'un) in our times at all, even if the girl is not yet twelve years old. Firstly, this avoids confusion with the status of a regular wife, and secondly, it prevents a situation where she might refuse in front of three unlearned individuals. This is also stated in the responsa of Maharam Padua, section 13, citing Rabbi Yaakov Moelin (Maharil), who elaborated extensively to show reasons for stringency in our times. However, Rabbi Yaakov Pollak allowed a woman to refuse in his days, but all the great rabbis of Ashkenaz disagreed with him. Nonetheless, the matter was permitted, and she remarried another man without a get. Based on this, the Shulchan Aruch writes at the end of this section: "According to all opinions, if she is less than twelve years old, she can refuse even in our times." This aligns with Rabbi Yaakov Pollak's actions, contrary to those who are stringent and say that refusal is not allowed at all in our times. However, there is a difficulty with this leniency. Rabbi Shlomo Luria (Maharshal) wrote in his work Yam Shel Shlomo, chapter 13 of Yevamot, section 17: "In recent times, it has been customary not to allow refusal, and this practice was established by the sage Rabbi Menachem Me'il Tzedek, with the agreement of all the great sages of the generation before us, especially the righteous and pious Rabbi Yaakov Margolies, Rabbi Pinchas of Prague, and Rabbi Yaakov Moelin. One great sage of the previous generation conducted a case where an orphan refused her husband and remarried based on this refusal, but it was reported that this second marriage did not succeed. Therefore, I agree with the decree of the earlier sages not to allow refusal. Even if she refuses, it should be disregarded and she should be prohibited from remarrying until she is divorced. However, if she has already remarried..." Additionally, Rabbi Moshe Isserles himself wrote in section 1 that initially, the court should be careful not to marry off a young orphan if it seems likely that it will lead to refusal. The court should judge based on what they see. That is, if it seems that refusal will not occur, they may marry her off. The sages explicitly stated in Yevamot 109: "A person should always adhere to three things and avoid three things: adhere to chalitzah, making peace between people, and annulling vows; avoid deposits, guarantees, and refusals." The reason given is that she might grow up and regret it. Tosafot there quotes R' Chanoch from the Geonim, stating that an orphan should not be betrothed until it is proven that she is an adult to avoid refusal. According to the Geonim, the rabbinic enactment of marriage was specifically to prevent her from being treated without respect. Thus, even the Tosafists and Geonim were concerned about avoiding refusal. Additionally, in my youth, I heard that in the previous generation there was a case of refusal that caused great commotion

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

among the sages of the generation, but I do not know the outcome. Nowadays, this practice is neither seen nor heard of at all, as we do not marry off young girls, and according to the law of the land, this is also prohibited. End of the laws of refusal, with G-d's help.

סימן קנו

א. דין יבום ואיזה זרע פוטרת מן היבום ובו מ"ח סעיפים:
כתיב כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה וזהו מ"ע דכשמת האח בלא זרע שייבם אחיו את אשתו והתירה התורה אשת אחיו שמת בלא זרע מכלל העריות ולא לבד שהתירתה אלא חובה עליו שבתחלה קודם שנשאה אחיו היתה בכלל היתר רצה כונסה רצה אינו כונסה ומשנשאה אחיו נאסרה לו באיסור ערוה מחייבי כריתות ומשמת אחיו בלא זרע חזרה והותרה לו ולא שההיתר הוא כמקדם שברצונו תלוי אלא שהתורה גזרה עליו שישאנה ולזה נאמר יבמה יבא עליה כלומר חוב מוטל עליו לישא אותה (יבמות ל"ט:) ואין חילוק בין שהיא אשתו מן הנשואין ובין שהיא אשתו מן הארוסין שהרי גם ארוסה נקראת אשתו:

1. **The Law of Yibbum and Which Offspring Exempts from Yibbum, Containing 48 Sections:** It is written, "When brothers dwell together, and one of them dies and has no son, the wife of the deceased shall not marry outside the family to a stranger; her brother-in-law shall go to her" (Deuteronomy 25:5). This is a positive commandment that when a brother dies without offspring, his brother should marry his wife. The Torah permits the wife of his brother who died without offspring from the general prohibition of incestuous relationships. Not only is she permitted, but it is also an obligation upon him. Initially, before his brother married her, she was generally permitted to him—if he wished, he could marry her, and if he wished, he could choose not to. Once his brother married her, she became forbidden to him with the prohibition of incest, which is punishable by karet (excision). When his brother dies without offspring, she becomes permitted to him again. However, this permission is not like the initial one, which was at his discretion, but rather the Torah decrees that he must marry her. Therefore, it is stated, "Her brother-in-law shall go to her," meaning it is an obligation upon him to marry her (Yevamot 39b). There is no difference whether she was his brother's wife from marriage or from betrothal, for even a betrothed woman is called his wife.

ב. זה שכתוב בתורה ובן אין לו לאו דווקא בן דה"ה בת או בן הבן או בן הבת או בת הבן או בת הבת אפילו דור עשירי ולמדנו זה מדכתיב אין לו דרשינן עיין עליו (רש"י בחומש) ואע"ג דמזה הדרש דרשו חז"ל (כ"ב:) על בן ממזר שפוטר מן היבום אך אלו הדרשות שקולים הם וכולם נלמוד מזה (תוס' ב"ב ק"ט. קט"ו.) ועוד דהא כתיב בפרשת יבום ולא ימחה שמו מישראל וכיון שיש לו בת או זרע זרעו הרי אין שמו מחוי (רא"ש פ"ב):

2. It is written in the Torah, "and he has no son," but this does not specifically mean a son, as the same applies to a daughter, a son's son, a son's daughter, a daughter's son, or a daughter's daughter, even to the tenth generation. We learn this from the phrase "he has no" which we expound to mean "he has no offspring" (Rashi on the Chumash). And although the sages derived from this exposition (Yevamot 22b) that even a mamzer son exempts from levirate marriage, these expositions are balanced, and we learn all of this from here (Tosafot Bava Batra 109a, 115a). Furthermore, it is written in the section on levirate marriage, "his name shall not be erased from Israel," and since he has a daughter or the offspring of his offspring, his name is not erased (Rosh, Chapter 2).

ג. לפיכך אם הניח בן או בת או זרע מהבן או זרע מהבת עד סוף כל הדורות בין מאשה זו בין מאשה אחרת אפילו בן או בת מן הפנויה או אפילו ממזר או ממזרת או זרע זרעם אפילו נהפך לעכו"ם ה"ז פוטר את נשיו מן החליצה ואסור לייבמן שהרי הם באיסור אשת אח שיש לו בנים ורק אם הזרע היה בחיים בעת מיתתו אפילו מת מיד אחר מיתתו ואפילו היה חולה או גוסס או פצוע מכות שא"א לו לחיות כיון שחי בשעת מיתתו פוטר אותן מן החליצה ואסורים ביבום:

3. Therefore, if he left behind a son or a daughter or descendants from the son or descendants from the daughter until the end of all generations, whether from this wife or from another wife, even if it's a son or daughter from a concubine, or even if it's a mamzer (illegitimate child) or mamzeret (illegitimate daughter), or the descendants of their descendants, even if they converted to another religion, this exempts his wives from chalitza and they are forbidden to undergo yibbum. This is because they fall under the prohibition of "the wife of a brother who has children." And if the descendants were alive at the time of his death, even if they died immediately after his death, or even if they were ill or in a state of near-death or injured to the point that they could not live, as long as they were alive at the time of his death, it exempts them from

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

chalitza and they are forbidden to undergo yibbum.

ד. אבל אם היה לו בן מן השפחה או מן הכותית אינו פוטר שכבר נתבאר בסי' ט"ו דבן כזה אינו מתייחס אחריו אלא אחר אמו ואינו כבנו לכל דבר ויש מהגאונים שהורו דבנו משפחתו פוטר משום דוודאי שיחררה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והשיג עליהם הרמב"ם בפ"י מגרושין דאין אומרים זה רק באשה שנתגרשה או בקידש על תנאי אבל בלא זה סתם בעילות הוי בעילות זנות ע"ש והרא"ש ז"ל חשש לדעת הגאונים ופסק דחולצת ולא מתייבמת וכ"כ הטור שזהו דעת רב נטרונאי גאון ז"ל ע"ש (והש"ע לא הזכיר זה דממילא הוא כן כיון שהביאו שני דיעות ממילא חולצת ולא מתייבמת ועב"ש סק"ב) ודע דבן משפחה ומכותית אף אם נשתחרר אח"כ או נתגייר אינו פוטר דלאו בנו הוא ואח מן האב מייבם אף שאינם מאם אחד אבל אח מן האם ולא מן האב אינו מייבם ויתבאר בסי' קנ"ז:

4. But if he had a son from a maidservant or from a gentile woman, he does not exempt [from levirate marriage], as it has already been explained in chapter 15 that such a son is not attributed to him but rather to his mother, and he is not considered his son in all matters. There are some of the Geonim who ruled that a son from his maidservant does exempt because it is certain that he freed her, as a man does not engage in sexual relations in a licentious manner. The Rambam objected to them in chapter 10 of Gerushin, stating that we only say this regarding a woman who was divorced or betrothed conditionally, but otherwise, ordinary sexual relations are considered licentious. And the Rosh, of blessed memory, was concerned with the opinion of the Geonim and ruled that she should perform chalitzah and not yibum, and the Tur also wrote that this is the opinion of Rav Natronai Gaon, of blessed memory. (And the Shulchan Aruch did not mention this because it is obvious since he brought two opinions, implying that she should perform chalitzah and not yibum, and see Beit Shmuel, subsection 2). And know that a son from a maidservant or a gentile woman, even if he was later freed or converted, does not exempt because he is not his son. A brother from the father performs yibum even if they are not from the same mother, but a brother from the mother and not from the father does not perform yibum, as will be explained in chapter 157.

ה. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מיבום דין ה' מי שמת והניח אשתו מעוברת אם הפילה אחר מותו ה"ז תתייבם ואם ילדה ויצא הולד חי לאויר העולם אפילו מת בשעה שנולד הרי אמו פטורה מן החליצה ומן היבום אבל מדברי סופרים עד שיוודע בוודאי שכלו לו חדשיו ונולד לתשעה חדשים גמורים אבל אם לא נודע לכמה נולד אם חי שלשים יום ה"ז ולד קיימא ופוטר נשי אביו מן החליצה ומן היבום ואם מת בתוך השלשים אפילו ביום השלשים בין שמת מחולי בין שנפל מן הגג או אכלו ארי ה"ז ספק נפל ספק בן קיימא וצריכה חליצה מדברי סופרים אבל לא תתייבם עכ"ל ומתבאר מדבריו דמן התורה כל שנולד הוא בחזקת בן קיימא אפילו מת מיד דאזלינן בתר רוב ולדות שהם בני קיימא ומדרבנן כל שלא חי שלשים יום שלימים אפילו לא מת מחולי אלא מאיזה סיבה הוא נפל לענייַן שצריכה חליצה ואם חי שלשים יום שלימים הוא בחזקת בן קיימא אפילו מת מתוך חולי ואינו מחלק בין נולד לתשעה או נולד לשמנה ובין גמרו שערו וצפרניו או לא:

5. Rambam, of blessed memory, wrote in the first chapter of Yibum, law 5: If someone dies and leaves a pregnant wife, if she miscarries after his death, she should undergo yibum. If she gives birth and the child is born alive into the world, even if the child dies immediately after birth, his mother is exempt from chalitzah and yibum. However, according to the Sages, it must be definitely known that the months were completed and that he was born after a full nine months. But if it is not known how many months he was born after, if he lives for thirty days, he is considered a viable child and exempts his father's wife from chalitzah and yibum. If he dies within the thirty days, even on the thirtieth day, whether he died from illness or fell from a roof or was eaten by a lion, he is considered a doubtful viable child, and the woman requires chalitzah according to the Sages, but she should not undergo yibum. It is understood from his words that, according to Torah law, any child that is born is presumed to be viable even if he dies immediately, as we follow the majority of infants who are viable. However, according to Rabbinic law, any child who has not lived for thirty full days, even if he did not die from illness but from some other cause, is considered a non-viable child in terms of requiring chalitzah. If he lives for thirty full days, he is presumed to be a viable child even if he dies from illness, and no distinction is made whether he was born after nine months or eight months, or whether his hair and nails were fully formed or not.

ו. אבל בפ"א ממילה דין י"ג כתב מי שנולד בחדש הח' אם היה שלם בשערו ובצפרניו ה"ז ולד שלם ובן שבעה הוא אלא שנשתהה ומותר לטלטלו בשבת ואינו כאבן ומלין אותו בשבת אבל אם נולד ושערו לקוי ואין צפרניו שלימין כברייתן ה"ז בן ח' וודאי שלא היה ראוי להולד אלא בט' ויצא קודם שיגמר ולפיכך הוא חשיב כאבן ואסור לטלטלו בשבת ואעפ"כ אם שהה ל' יום הרי הוא ולד של קיימא והרי הוא כשאר הנולדין לכל דבר שכל ששהה ל' יום באדם אינו נפל ומי שנולד בחדש השביעי לעיבורו אם נולד שלם ה"ז ולד של קיימא ומלין אותו בשבת ספק בן ז' ספק בן ח' מלין אותו בשבת עכ"פ וכו' דאם בן ח' ה"ז כמחתך בשר וכו' עכ"ל:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

6. However, in the first chapter of Milah, law 13, it is written: If someone is born in the eighth month, if he is complete in his hair and nails, he is considered a complete child and is a seven-month baby who was delayed, and it is permissible to move him on Shabbat, and he is not like a stone, and he is circumcised on Shabbat. But if he was born with defective hair and his nails are not complete in their formation, he is considered an eighth-month baby who was not fit to be born except in the ninth month and came out before he was fully developed. Therefore, he is considered like a stone and it is forbidden to move him on Shabbat. Nevertheless, if he survives for thirty days, he is considered a viable child like any other newborn in all respects, because any human who survives for thirty days is not considered a miscarriage. And if someone is born in the seventh month of gestation and is born complete, he is considered a viable child and is circumcised on Shabbat. If it is uncertain whether he is a seven-month or eight-month baby, he is circumcised on Shabbat in any case, etc., because if he is an eight-month baby, it is like cutting flesh, etc. End of citation.

ז. ובפ"ב מרוצח דין ו' כתב אחד ההורג את הגדול ואחד ההורג את הקטן בן יומו ה"ז נהרג עליו וכו' והוא שכלו לו חדשיו אבל אם נולד פחות מט' חדשים הרי הוא כנפל עד שישהה ל' יום וכו' עכ"ל ובספ"א מנחלות כתב דאם מת האם ואח"כ מת הבן אפילו היה קטן בן יומו ולא כלו לו חדשיו הואיל וחי אחר אמו שעה אחת ה"ז נוחל ומנחיל וכו' עכ"ל ובפ"א מאבל כתב דכל שלא שהה ל' יום ה"ז נפל ואין מתאבלין עליו אפילו מת ביום שלשים ואם נודע בוודאי שנולד לתשעה חדשים גמורים אפילו מת ביום שנולד מתאבלין עליו ובן ט' שנולד מת ובן ח' שמת אפילו לאחר שלשים ה"ז נפל וכו' עכ"ל:

7. In Chapter 2 of the laws of murder, ruling 6, it is written: "Whether one kills an adult or one kills a newborn child, even if it is just one day old, he is liable to be executed for it, etc., provided that its months were completed. However, if it was born before nine months, it is considered a miscarriage until it survives thirty days, etc." End of quote. And in the first chapter of the laws of inheritance, it is written: "If the mother dies and then the son dies, even if he was just one day old and his months were not completed, since he lived for one hour after his mother, he inherits and bequeaths, etc." End of quote. And in the first chapter of the laws of mourning, it is written: "Any child who does not survive thirty days is considered a miscarriage, and one does not mourn for him, even if he dies on the thirtieth day. But if it is certainly known that he was born after a full nine months, even if he dies on the day he was born, one mourns for him. A nine-month-old who is born dead, and an eight-month-old who dies even after thirty days, is considered a miscarriage, etc." End of quote.

ח. ובפ"א מטומאת מת דין י"ד כתב אפילו קטן בן יומו שנגע או נשא או האהיל על המת נטמא והרי הוא טמא מת והוא שנולד לתשעה אבל בן שמנה הרי הוא כאבן ואינו מקבל טומאה עכ"ל ובריש פ"ט מטומאת צרעת כתב הכל מתטמאין בנגעים אפילו קטן בן יומו עכ"ל ומסתים לה סתומי וכ"כ בפ"א ממשכב ומושב ע"ש ויש להבין דעתו בכל הדברים האלה שלא השוה הדינים זל"ז:

8. And in the first chapter of the laws of impurity of a corpse, law 14, it is written: "Even a one-day-old infant who touched, carried, or was under the same roof as a corpse becomes impure, and he is considered impure from a corpse, provided he was born after a full nine-month term. But an eight-month-old infant is like a stone and does not contract impurity." So it is written. And at the beginning of the ninth chapter of the laws of impurity of the plague, it is written: "All can become impure through plagues, even a one-day-old infant." So it is written. And he leaves it unresolved. And similarly in the first chapter of the laws of reclining and sitting, see there. And one must understand his opinion in all these matters, for he did not equate the laws with each other.

ט. ולדעת המגיד משנה ס"ל להרמב"ם דמן התורה באחד משלשה דברים הוא בחזקת ולד שלם האחד כשנגמרו שערו וצפרניו אפילו הוא בן ח' אמרינן דבן ז' הוא ואשתהי (יבמות פ': וכרבי) וכן אם שהה שלשים יום אף שלא נגמרו שערו וצפרניו ואף שהוא בן ח' אמרינן ג"כ אשתהי (כרשב"ג שם) וכללא הוא כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל אפילו בן ח' ולא גמרו סימניו וכן בנודע שכלו לו חדשיו הוה בן קיימא אפילו מת מיד וזהו מן התורה אבל מדרבנן החמירו במקצת דברים ובנחלות העמידו על דין תורה דבממון לא שייך קולא וחומרא דחומר לזה קל לזה וברוצח בעינן או כלו לו חדשיו או שהיה ל' יום אבל בבן ח' שנגמרו שערו וצפרניו אף שהוא בן קיימא מן התורה כמ"ש מ"מ כיון שחז"ל החמירו בו א"א להרוג עליו נפש ולכן גם באבל אין מתאבלין אלא בכלו לו חדשיו או ששהה ל' יום וזהו שכתב ביבום דמן התורה אם רק יצא חי אפילו מת מיד ה"ז פוטר ור"ל כשנגמרו שערו וצפרניו אך מדרבנן החמירו עד שיודע שכלו לו חדשיו או שחי שלשים יום (המ"מ בפ"א מיבום):

9. According to the Magid Mishneh, the Rambam holds that, by Torah law, a baby is presumed to be a viable offspring through one of three signs: First, if its hair and nails have completed growing, even if it is an eight-month baby, we say it is a seven-month baby that lingered in the womb (Yevamot 80, like Rabbi [Yehuda Hanasi]). Similarly, if it survived for thirty days, even though its hair and nails are not fully developed and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it is an eight-month baby, we also say it lingered (like Raban Shimon ben Gamliel in that context). The rule is that any baby that survives for thirty days is not considered a stillborn, even if it is an eight-month baby and its signs are not developed. If it is known that its months were completed (i.e., it was a full-term baby), it is considered viable even if it dies immediately. This is the Torah law. However, the Sages were stringent in some matters. Regarding inheritance, they maintained the Torah law because, in matters of money, leniency or stringency does not apply since what is lenient for one person is stringent for another. In the case of a murderer, we require either the completion of its months or survival for thirty days. But for an eight-month baby whose hair and nails are fully developed, although it is viable by Torah law, as the Magid Mishneh wrote, since the Sages were stringent, one cannot be executed for killing it. Therefore, in mourning as well, one only mourns if it completed its months or survived for thirty days. This is why it is written in the context of levirate marriage that, by Torah law, if the baby was born alive, even if it dies immediately, it exempts (the brother's wife from levirate marriage), and that refers to a case where its hair and nails were completed. However, the Sages were stringent until it is known that its months were completed or it survived for thirty days (Magid Mishneh, Chapter 1 of Yibbum).

י. ודבריו תמוהים דלפ"ז בכל מקום שמזכיר הרמב"ם סתם שנולד כוונתו שנגמרו שערו וצפרניו כמ"ש ביבום וא"כ למה כתב הרמב"ם לעניין טומאה דקטן בן יומו מטמא דווקא כשנולד לתשעה ולא בנולד לח' והא כיון שגמרו סימניו הוי מן התורה כולד שלם ואמרינן דאשתהה (וכן הקשה הלח"מ בפ"א מנחלות) ועוד קשה מ"ש המגיד משנה דבשהה ל' יום גם מדרבנן מתאבלין עליו אפילו בבן ח' והא לא כן כתב הרמב"ם לעניין אבילות כמ"ש והמ"מ בעצמו נתקשה בדבריו בפ"א מנחלות ע"ש ועוד יש כמה דקדוקים והויות:

10. And his words are puzzling, for according to this, in every place where the Rambam mentions "born" simply, his intention is that the hair and nails have finished, as he wrote regarding Yibbum. If so, why did the Rambam write concerning impurity that a one-day-old child transmits impurity specifically when born after nine months and not when born after eight months? For if his signs are complete, he is considered by Torah law as a whole child, and we say that he lingered (similarly, the Kesef Mishneh raises this difficulty in the first chapter of Nachalot). Additionally, it is difficult with what the Maggid Mishneh wrote, that if he lingered for thirty days, even rabbinically, they mourn for him, even if he is an eight-month child. And this is not what the Rambam wrote regarding mourning, as he stated. And the Maggid Mishneh himself found difficulty with his words in the first chapter of Nachalot. There are many more intricacies and considerations.

יא. ולכן נ"ל דדברי המגיד משנה אמיתים ורק יש להוסיף עליו והמקור של הרמב"ם לכל הדברים נלע"ד שהוא מתוספתא שבת פט"ז דגרסינן שם בן שמנה הרי הוא כאבן וכו' איזהו בן ח' כל שלא כלו לו חדשיו רבי אומר סימנין ניכרין בו שערו וצפרניו שלא גמרו רשב"ג אומר כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל ע"ש וס"ל דרבי ורשב"ג לא פליגי (וכ"מ ביבמות שם) דשניהם ס"ל דבחד סגי או בגמירת שערו וצפרניו או בשהיית ל' יום אף שלא נגמרו סימניו ואמרינן האי בר שבעה הוא ואשתהי (כרבה תוספאה שם) אבל רבנן פליגי עליהם וס"ל דבלא כלו לו חדשיו אינו מועיל לא גמירת שערו וצפרניו ולא שהיה ל' יום (דכן משמע בשבת קל"ו. וע"ש בתוס' ודו"ק) ולפ"ז לרבנן הוה ממש בהיפך וס"ל דבבן שמנה אינו מועיל שום דבר ולדבריהם אמר ר' אבוה ביבמות שם דאין עושין מעשה בבן שמנה עד שיהא בן כ' שנה ע"ש (ומפרש כתוס' ולא כרש"י שם ודו"ק) ולכן לא נמצא דין זה דר' אבוה בשום מקום בהרמב"ם משום דאינו פוסק כרבנן ועוד ס"ל לרבנן דבסתם ולדות א"צ כלום אבל רשב"ג בתרתי פליג וס"ל דגם בבן שמנה מועיל ל' יום וגם בסתם ולדות לא נפיק מחזקת נפל עד ל' יום (וזהו דעת התוס' בשבת שם וביבמות שם) וכן ס"ל לרבי והרמב"ם פסק כמותם (מפני עובדא דרבה תוספאה ומדשמואל בשבת שם שפסק הלכה כרשב"ג):

11. Therefore, it seems to me that the words of the Maggid Mishneh are true, but there is something to add: the source of the Rambam for all these matters, in my opinion, is from the Tosefta Shabbat, Chapter 16, where it says: "An eight-month-old [fetus] is like a stone etc. What is an eight-month-old [fetus]? Any fetus whose months have not been completed. Rabbi says: Signs are recognizable in him—his hair and nails that have not finished developing. Rabbi Shimon ben Gamliel says: Any [fetus] that survives thirty days is not a miscarriage." Look there. And it seems that Rabbi and Rabbi Shimon ben Gamliel do not disagree (as is also evident in Yevamot there), as both agree that either one of two signs is sufficient: either the completion of hair and nails or the survival of thirty days, even if its signs are not complete. And we say that this is a seven-month-old who was delayed (according to Rabbah Tosafah there), but the Rabbis disagree with them and hold that if the months have not been completed, neither the completion of hair and nails nor the survival of thirty days is effective (as it seems in Shabbat 136). And look there in Tosafot and scrutinize. According to this, for the Rabbis, it is entirely the opposite, and they hold that for an eight-month-old nothing is effective. According to their opinion, Rabbi Avahu said in Yevamot there that no

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

action is taken with an eight-month-old until he is twenty years old. Look there (and he interprets like Tosafot and not like Rashi there, and scrutinize). Therefore, this law of Rabbi Avahu is not found anywhere in the Rambam because he does not rule like the Rabbis. Additionally, the Rabbis hold that for ordinary births, nothing is needed. But Rabbi Shimon ben Gamliel disagrees on two points: he holds that for an eight-month-old, thirty days is effective, and for ordinary births, they are not presumed to be miscarriages until thirty days have passed (and this is the opinion of Tosafot in Shabbat there and in Yevamot there). Rabbi holds the same, and the Rambam rules like them (because of the incident of Rabbah Tosafah and because Shmuel in Shabbat there ruled the law like Rabbi Shimon ben Gamliel).

יב. וידוע דרכו של הרמב"ם שסומך א"ע בדבריו ממקום למקום כמו שהזהיר על כלל זה בספ"ב מאישות ע"ש ולכן בהלכות מילה שהיא הלכה ראשונה לפי סדרי ספריו ביאר היטב דבן שמנה שלא גמרו סימניו ולא שהה ל' יום הרי הוא נפל גמור ובגמרו או שהה יצא מחזקת נפל מן התורה ומלין אותו בשבת וכן בסתם ולדות ובמילה א"א להחמיר מדרבנן ולעבור על מ"ע דמילה בשמיני ובדיני יבום לא כתב כלל דין בן ח' דסמך א"ע על מ"ש במילה ולא כתב רק בסתם ולדות דמן התורה פטורה בכל עניין אפילו מת מיד ורק מדרבנן צריך שהיה ל' יום גם בסתם ולדות כרשב"ג או שנודע בוודאי שכלו לו חדשיו ואין לשאול דכמו שאמרנו בבן ח' דגמרו שערו וצפרניו הוי כשהה ל' יום נימא ג"כ בסתם ולדות כן דאין זה שאלה דוודאי מן התורה כן הוא אבל מדרבנן העיקר בשיהוי ל' יום כמו בבהמה שבעה ימים ולענין נחלות דבהכרח לאוקמי אדין תורה כתב רק דין התורה ומיירי בנגמרו שערו וצפרניו כדרך סתם ולדות אף שלא ידענו בבירור שכלו לו חדשיו ובן ח' א"צ להזכיר דסמך על מ"ש במילה כמ"ש וברוצח מפני הריגת נפש יש להחמיר גם בדרבנן ומ"ש שם אם נולד לפחות מתשעה ר"ל שיכול להיות כן שלא ידעינן בבירור שכלו לו חדשיו וסמך על מ"ש ביבום ורק באבילות משום דהלכה כדברי המיקל באבל פסק כרבנן דלא מהני אפילו שיהוי ל' יום בבן ח' וודאי (כר' אבוה ביבמות וכמ"ש ודו"ק) ובטומאה שכתב אפילו קטן בן יומו והוא שנולד לתשעה דקדק וכתב שנולד לתשעה ולא כתב שכלו לו חדשיו ופירושו כסתם ולדות שמסתמא נולד לתשעה ובבן שמנה שכתב דהרי הוא כאבן דקדק וכתב כן כמ"ש במילה דרצה לומר דלא גמרו שערו וצפרניו ולא שהה ל' יום וסמך אדהתם ובנגעים ובזיבה סתם הדברים וסמך על מ"ש בטומאת מת כדרכו:

12. It is known that Rambam's approach is to rely on his own words from place to place, as he warned about this principle at the end of Chapter 2 of Hilchot Ishut, see there. Therefore, in the laws of circumcision, which is the first law according to the order of his books, he explained well that a baby born at eight months who has not completed his physical signs and has not lived for 30 days is considered a full-fledged stillborn. If he completes his signs or lives for 30 days, he exits the status of a stillborn according to Torah law, and we circumcise him on Shabbat, as well as in the case of ordinary newborns. In circumcision, it is not possible to be stringent from a rabbinic perspective and violate the positive commandment of circumcision on the eighth day. In the laws of levirate marriage, he did not write at all about the law of an eight-month baby, relying on what he wrote in circumcision. He only wrote about ordinary newborns that according to Torah law, they are exempt in any case, even if they die immediately, and only rabbinically is it required to wait 30 days, also for ordinary newborns like Rabbi Shimon ben Gamliel, or if it is known for certain that they completed their months. There is no need to ask that just as we said about an eight-month baby that if his hair and nails are completed, he is considered as if he lived for 30 days, we should say the same for ordinary newborns. This is not a question because certainly according to Torah law it is so, but rabbinically the main thing is the 30-day waiting period, similar to an animal requiring seven days. Regarding inheritance, where it is necessary to follow Torah law, he only wrote the Torah law and referred to a case where the hair and nails are completed, as is usual for ordinary newborns, even if we do not know for sure that he completed his months. An eight-month baby does not need to be mentioned because he relied on what he wrote in circumcision, as mentioned. In the case of a murderer, due to the severity of taking a life, it is also stringent rabbinically. What he wrote there about being born in less than nine months means that it is possible that we do not know for sure that he completed his months, and he relied on what he wrote in levirate marriage. Only in mourning, because the law follows the lenient opinion in mourning, he ruled according to the Rabbis that even a 30-day waiting period does not help for an eight-month baby, certainly (like Rabbi Abahu in Yevamot, as mentioned, and pay close attention). In impurity, he wrote even a one-day-old infant, provided he was born after nine months. He was precise in writing "born after nine months" and did not write "completed his months," meaning like ordinary newborns who are assumed to be born after nine months. Regarding an eight-month baby, he wrote that he is like a stone, being precise in writing so, as mentioned in circumcision, to mean that his hair and nails were not completed and he did not live for 30 days, relying on what he wrote there. In leprosy and discharge, he generalized and relied on what he wrote regarding corpse impurity, as is his way.

יג. ודע דכלו לו חדשיו לא משכחת לה אלא כשבא עליה בעת טבילתה ופירש ממנה אח"כ וילדה לט' חדשים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(טור) דאל"כ מי יוכל לדעת מתי נתעברה ותמיהני דהא גם בלא זה אפשר לידע שהרי אמרו חז"ל (ספ"ג דנדה) דאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה או סמוך לוסתה וא"כ באשה שיש לה וסת משכחת לה כגון שיש ט' חדשים מן סמוך לוסתה ואין לומר דלאו בדווקא כן הוא דלהדיא משמע בש"ס (סוטה כ"ז.) דדווקא הוא ע"ש וצ"ל דזהו רק ע"פ רוב כן הוא ויש מיעוטא שאינו כן (תוס' סוטה שם) ובכל התורה אזלינן בתר רובא אבל בענין זה הלא החמירו חכמים שלא נלך אחר הרוב דאל"כ הרי רוב ולדות בני קיימא נינהו אלא שחז"ל החמירו בענין הזה וכן בשמנה ימים בבהמה כמ"ש הראשונים ז"ל וממילא דא"א בענין אחר לידע רק כשפירש ממנה ועוד כיון שבזה יש פלוגתא אם סמוך לטבילתה אם סמוך לוסתה א"כ ממ"נ א"א לידע דאם יש תשעה חדשים מטבילתה שמא הלכה כמ"ד סמוך לוסתה ולא כלו לו חדשיו ואם יש ט' חדשים מסמוך לוסתה שמא הלכה כמ"ד סמוך לטבילתה ובע"כ אשתהה שני שבועות וא"כ מי יימר דלא אשתהה חדש וחצי ומטבילה הקודמת הוא והוא בן ח':

13. And know that the completion of nine months can only be established when he had relations with her at the time of her immersion and then separated from her, and she gave birth nine months later (Tur). Otherwise, who can know when she became pregnant? And I am puzzled, for even without this, it is possible to know. For the Sages have said (end of Niddah) that a woman does not become pregnant except near her immersion or near her menstrual period. Therefore, in a woman who has a regular period, it is possible to determine if there are nine months from near her menstrual period. And one cannot say that this is not precise, for it clearly implies in the Talmud (Sotah 27a) that it is exact. And it must be said that this is usually the case, but there is a minority for whom it is not so (Tosafot Sotah there). And in all of the Torah, we follow the majority. But in this matter, the Sages were stringent and did not follow the majority. Otherwise, most births result in viable children. But the Sages were stringent in this matter, as well as regarding the eight days with an animal, as the early authorities wrote. Therefore, it is impossible to know in any other way except when he separated from her. Furthermore, since there is a dispute about whether it is near her immersion or near her menstrual period, it is consequently impossible to know. For if there are nine months from her immersion, perhaps the law follows the one who says near her menstrual period, and the months have not been completed. And if there are nine months from near her menstrual period, perhaps the law follows the one who says near her immersion. And necessarily, she delayed two weeks. And if so, who can say that she did not delay a month and a half, and it is from the previous immersion, and he is an eight-month baby?

יד. כתב הטור דבאינו ידוע אם כלו לו חדשיו אם חיה ל' יום וגמרו שערו וצפרניו פוטר אבל אם לא חי ל' יום אחר שנולד אפילו מת ביום ל' או אפילו חי ל' יום ולא גמרו שערו וצפרניו ה"ז ספק נפל ספק בן קיימא וחולצת ולא מתיבמת עכ"ל ותמה רבינו הב"י דכיון שחי ל' יום א"צ יותר אפילו לא נגמרו שערו וצפרניו וליכא מאן דס"ל כן ע"ש ולכן לא הביא דעתו בש"ע סעיף ד' ורבינו הרמ"א הביא דעת הטור בשם י"א ע"ש ויש מי שאומר דיש מן הפוסקים דס"ל כן דרשב"ג דאומר דשהה הוה סימן מוסף על דברי רבי וס"ל דצריך גמרו סימניו ושהה (ב"ש סק"ו) ואינו כן דוודאי לגמרו סימניו צריך שהה דקיי"ל כרשב"ג אבל לשהה א"צ סימנים (הגר"א סקט"ז) וכמ"ש בסעיף י"ב דאע"ג דמן התורה שוין הן מ"מ מדרבנן העיקר בשיהוי ל' יום:

14. The Tur writes that if it is not known whether the months were completed (i.e., if the child was born after a full-term pregnancy), if the child lived for 30 days and its hair and nails were fully formed, then it is considered viable. But if the child did not live for 30 days after birth, even if it died on the 30th day or even if it lived for 30 days but its hair and nails were not fully formed, it is a doubt whether it is a miscarriage or a viable child, and the widow performs chalitza and does not do yibum. And our master, the Beit Yosef, was astonished, because since it lived for 30 days, nothing more is needed, even if its hair and nails were not fully formed, and there is no one who holds otherwise. Therefore, he did not bring this opinion in the Shulchan Aruch, Section 4. And our master, the Rema, brought the opinion of the Tur in the name of "some say." And there are those who say that among the poskim, there are those who hold like this because Rabbi Shimon ben Gamliel said that surviving is an additional sign on the words of Rabbi, and they hold that the signs must be completed and it must survive. But this is not correct, for certainly the completion of the signs requires survival, as we hold like Rabbi Shimon ben Gamliel, but survival does not require signs. And as it is written in Section 12, even though from the Torah they are equal, nevertheless, from the Rabbis the main criterion is surviving for 30 days.

טו. ונ"ל דהטור טעמיה דנפשיה קאמר דאע"ג דמפורש לא נמצא כן מ"מ בהכרח לומר כן מפני שזהו דבר שא"א להיות דבן קיימא לא יגמרו שערו וצפרניו וראיה לזה מלישנא דרבי שאמר איזהו בן ח' סימנין מוכיחין עליו כל שלא גמרו שערו וצפרניו משמע להדיא דזה הוא סימן מובהק ובתוספתא הגירסא סימניו מעידין בו ע"ש ובע"כ צ"ל דמאי דאמר רשב"ג כל ששהה ל' יום אינו נפל ה"ק אע"ג שגמרו סימניו כל שלא שהה ל' יום לא יצא מספק נפל אבל בשהה ולא נגמרו סימניו פשיטא דאינו כלום וק"ו הדברים ומה בגמרו סימניו לרבי אמרינן אף שנולד לח' אשתהה ובן ז' הוא כמ"ש וכ"ש בשהה ל' יום ולא נגמרו סימניו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דאמרינן בן ח' הוא ואין לומר דרשב"ג ס"ל דאין העדר גמר סימנים ראיה כלל חדא דכיון דרבי אומר שזהו סימן מובהק אין סברא לומר דפליגי במוחשיות ועוד דא"כ הו"ל לרשב"ג לומר סימנין אלו אין ראיה אלא כל שלא שהה ומדלא קאמר כן ש"מ דלא פליג בהא ובכלו לו חדשיו א"א להיות כן שלא יגמרו סימניו ולכן לא כתב הטור דינו רק באין ידוע שכלו לו חדשיו דבכלו חדשיו א"א להיות זה המציאות כלל ואפשר שגם דעת הרמב"ם ושארי ראשונים כן הוא ומפני גודל הפשיטות לא הוצרכו להזכיר זה בפירוש וזהו דעת רבינו הרמ"א וכן יש להורות:

15. It appears to me that the Tur stated his own reasoning, because although it is not explicitly found, we must necessarily say so, since it is impossible for a viable child not to have completed hair and nails. Proof for this is from the language of Rabbi, who said: "What is an eight-month child? Signs prove him—anyone whose hair and nails have not completed." This clearly implies that this is a definitive sign. In the Tosefta, the version is "his signs testify about him," see there. And necessarily, we must say that what Rabban Shimon ben Gamliel stated, "Anyone who survives thirty days is not a stillborn," means: even if his signs are complete, if he has not survived thirty days, he remains in doubt as a stillborn. But if he survives and his signs are not complete, it is obvious that he is nothing (not viable). And it is a fortiori: if Rabbi says that even when his signs are complete and he was born in the eighth month, if he survives, he is considered a seventh-month child, as we have stated; all the more so if he survives thirty days and his signs are not complete, we say he is an eighth-month child. And one cannot say that Rabban Shimon ben Gamliel holds that the lack of completion of signs is not a proof at all, for firstly, since Rabbi says that this is a definitive sign, it is not reasonable to say they disagree on tangible matters. Moreover, if so, Rabban Shimon ben Gamliel should have said, "These signs are not proof, but rather whoever does not survive." And since he did not say this, it is clear that he does not disagree on this point. And in the case of a child who has completed its months, it is impossible for the signs not to be complete. Therefore, the Tur only wrote his ruling in cases where it is not known whether the months are complete, because in a case where the months are complete, this reality is impossible. It is possible that this is also the opinion of the Rambam and other authorities, and because of the great simplicity of the matter, they did not need to mention this explicitly. This is the opinion of our master, the Rema, and this is how one should rule.

טז. אמנם אפילו לדברי הטור אם חי ל' יום ומת ולא בדקוהו אם גמרו שערו וצפרניו סמכינן לומר שהיה בן קיימא דהא מדאורייתא פוטר משיצא חי לאויר העולם (ט"ז וב"ש סק"ו) וכל שיש ספק אם כלו לו חדשיו חולצת ולא מתייבמת וכל שמת בתוך ל' יום ולא נודע בוודאי שכלו לו חדשיו הוי ספק ואפילו כשנולד מת והפילו אם רק יש להסתפק שכלו חדשיו כתב הטור דאינה מתייבמת רק חולצת (עב"ש סק"ז שנשאר בצ"ע וכוונתו למ"ש בב"י דראיתו מנזיר י"ג. תמוה דלא קיי"ל כר"ש שם אלא כר"י אבל בבד"ה תיקן זה דיש ראיה לזה מר"פ החולץ וכמ"ש בסי' קס"ד סעיף ב' ע"ש ודו"ק):

16. However, even according to the Tur, if he lived for thirty days and then died, and it was not checked whether his hair and nails had fully developed, we rely on the presumption that he was viable. This is because, according to Torah law, once he comes into the world alive, he exempts [the mother from levirate marriage] (Taz and Beit Shmuel, subsection 6). And in any case of doubt whether he completed his months, she performs chalitzah and does not undergo yibbum. And anyone who dies within thirty days, and it is not known for certain that he completed his months, is considered a doubtful case. Even if he was born dead and miscarried, if there is only a doubt whether he completed his months, the Tur writes that she does not undergo yibbum but only performs chalitzah (see Beit Shmuel, subsection 7, who remains in doubt; his intention is to what is written in Beit Yosef that his proof comes from Nazir 13, which is puzzling because we do not follow Rabbi Shimon there but Rabbi Yehuda. However, in Beit Dovid HaChaim, this was corrected that there is proof from the beginning of the chapter "HaCholotz" as written in Siman 164, section 2. Refer there and examine closely).

יז. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ד' י"א דבזמה"ז אפילו לא נכנסה בחדש הט' רק יום אחד מלבד יום שנתעברה בו הוי ולד של קיימא ואע"ג דאמרינן בגמ' יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין כבר תמהו ע"ז רבים שהחוש מכחיש זה אלא שאנו צריכים לומר שעכשיו נשתנה העניין וכן הוא בכמה דברים מיהו חדשי העיבור כל אחד ל' יום ולא חשבינן להו בסדר השנים עכ"ל ותמיהני על דבריו חדא דבש"ס יש פלוגתא בזה כדמוכח בגמ' (יבמות מ"ב.) שאמרה בלשון זה אפילו למאן דאמר יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין וכו' ובנדה (כ"ז.) אומר הניחא למ"ד יולדת לט' יולדת למקוטעין וכו' הרי מפורש שיש פלוגתא בזה ולמה לנו לומר שנשתנה הטבעים נאמר דקיי"ל כמ"ד יולדת למקוטעין ועוד דבהכרח לומר כן דהא בגמ' (נדה ל"ח.) יש פלוגתא אם זה שאשה יולדת לשבעה או לתשעה הוא לפי חדשים שלה שכל אחד שלשים יום או שתלוי לפי חדשי השנה שיום אחד בחדש נחשב לחדש שלם ונקרא בלשון הגמ' שיפורא גרם כלומר השופר שב"ד תוקעין בקידוש החדש (רש"י) וזהו ברור דמאן דס"ל דאינה יולדת למקוטעין לית ליה שיפורא גרם (רש"י ר"ה י"א. ד"ה אפילו) ורבינו הרמ"א בעצמו פסק לעיל בסי' ד' סעיף י"ד דשיפורא גרם שכתב שם אשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שנתעברה סוף סיון וילדה תחלת כסלו אין חוששין דהחדשים גורמין והוה בן ז' עכ"ל ובע"כ דקיי"ל דיולדת למקוטעין וזה אין סברא לומר דבבן ז' שיפורא גרם ובבן ט' אינו כן דאיזה סברא הוא זה ולהדיא מוכח בש"ס דאין חילוק בזה וא"כ קשה יותר במ"ש כאן דחדשי העיבור חשבינן כל אחד ל' יום וסותר א"ע למ"ש שם ועוד קשה דמדברי התוס' בנדה (כ"ז. ד"ה אלא) משמע דמאן דס"ל אינה יולדת למקוטעין לא ס"ל דהולד יכול להיות שנשתהה בבטן ע"ש והרי בכל סימן זה נתבאר דאמרינן סברא דאשתהה:

17. Rabbeinu the Rema wrote in paragraph 4: "There are those who say that nowadays, even if the fetus has entered the ninth month by just one day, excluding the day it was conceived, it is considered a viable child. And even though it is said in the Gemara that a woman who gives birth at nine months does not give birth prematurely, many have already wondered about this because sensory experience contradicts this. Instead, we must say that the matter has now changed, and this is true for several things. However, the months of pregnancy are each considered 30 days, and we do not count them according to the calendar years." End quote. I am astonished by his words for two reasons: First, there is a dispute about this in the Talmud, as is evident in the Gemara (Yevamot 42a), which states in this language: "Even according to the opinion that a woman who gives birth at nine months does not give birth prematurely," etc. And in Niddah (27a), it is stated: "This is understandable according to the opinion that a woman who gives birth at nine months gives birth prematurely," etc. It is explicitly clear that there is a dispute about this. Why do we need to say that nature has changed? Let us say that the law follows the opinion that a woman can give birth prematurely. Furthermore, we must say so because, in the Gemara (Niddah 38a), there is a dispute about whether a woman who gives birth at seven or nine months is based on her months, each being thirty days, or if it depends on the months of the year, where one day in a month is considered a full month. This is referred to in the language of the Gemara as "Shifura Garam," meaning the shofar that the court blows for the sanctification of the month (Rashi). It is clear that according to those who say a woman does not give birth prematurely, they do not hold by "Shifura Garam" (Rashi Rosh Hashanah 11a, s.v. "Afilu"). And Rabbeinu the Rema himself ruled earlier in Siman 4, paragraph 14, that "Shifura Garam," where he wrote that a woman who conceived at the end of Sivan and gave birth at the beginning of Kislev is not a concern because the months cause it, and it is considered a seven-month child. End quote. We must conclude that he holds a woman can give birth prematurely. It is unreasonable to say that for a seven-month child "Shifura Garam" applies, but not for a nine-month child. What sense does that make? It is clearly proven in the Talmud that there is no difference in this matter. Thus, it is even more difficult to understand why he wrote here that the months of pregnancy are each considered thirty days, which contradicts what he wrote there. Additionally, it is difficult because from the words of Tosafot in Niddah (27a, s.v. "Ela"), it is implied that according to those who say a woman does not give birth prematurely, they do not hold that a fetus can be delayed in the womb. And yet, in this whole section, it is explained that we say the rationale that it was delayed.

יח. וצ"ל ע"פ מה שכתבנו בסי' ד' סעיף כ"ה דמהרמב"ם מתבאר מכמה מקומות דלא ס"ל הך דשיפורא גרם ובארנו שם דגם רבינו הרמ"א לא כתב שם דין זה רק לעניין שלא להוציא אשה מבעלה ע"ש אבל בכל הדברים לא קיי"ל שיפורא גרים ולפ"ז פשיטא שבדיני יבום וחליצה יש לנו לפסוק כן לחומרא ולפ"ז אע"ג שיש פלוגתא בגמ' אי יולדת למקוטעין בתשעה אם לאו היה לנו להחמיר בזה כמאן דס"ל דאינה יולדת למקוטעין אלא משום דדבר זה מכחיש החוש לזה אומר שבדבר זה אין לנו להחמיר גם לעניין יבום וחליצה אבל חדשי העיבור יש לנו לחשוב כל חדש ל' יום ואין לנו להקל לומר שיפורא גרים וביאור דבריו כן הוא דכיון דחזינן בחוש שיולדות למקוטעין א"כ היה לנו לקבוע הלכה כן ונאמר ג"כ דשיפורא גרים לזה אומר שאינו כן דאפילו אם הדין הוא דלאו שיפורא גרים ואינה יולדת למקוטעין מ"מ לענין זה נשתנה הטבע כדמצינו כן בכמה דברים (תוס' חולין מ"ז. וע"ז כ"ד. ומ"ק י"א

18. And it must be said according to what we wrote in Siman 4, Section 25, that from several places it is clear that the Rambam does not hold by the principle of "the shape causes." We explained there that even Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote this principle only concerning not allowing a woman to leave her husband, but in all other matters, we do not hold by "the shape causes." Consequently, it is clear that in the laws of yibbum (levirate marriage) and chalitza (ceremonial release from levirate marriage), we should rule stringently in this regard. Therefore, even though there is a dispute in the Gemara whether a woman gives birth in incomplete months of nine or not, we should be stringent like those who hold she does not give birth in incomplete months. However, since this contradicts the empirical evidence, I say that in this matter we should not be stringent, even regarding yibbum and chalitza. Regarding the months of pregnancy, we should consider each month as 30 days and not be lenient to say "the shape causes." His explanation is as follows: since we see empirically that women do give birth in incomplete months, we should establish the law accordingly and also say

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"the shape causes." Therefore, I say it is not so, for even if the law is not "the shape causes" and a woman does not give birth in incomplete months, nature has changed in this matter, as we find in several things (Tosafot Chullin 47a, Avodah Zarah 24a, and Moed Katan 11a).

יט. אם מת הולד בתוך ל' יום ולא ידענו שכלו לו חדשיו אינה נאמנת לומר שכלו לו חדשיו ולפטור א"ע מן החליצה ורק שלא להתייבם נאמנת אבל לינשא לשוק אינה נאמנת שהרי אפילו להעיד על אחרת אינה נאמנת דבעינן עדים כשרים וכ"ש דלעצמה אינה נאמנת ורק לומר מת בעלי נאמנת מטעם דדייקא ומנסבה כמ"ש בסי' י"ז ואינה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא לשוק (יבמות ספט"ו) וה"ה שאינה נאמנת שכלו לו חדשיו אבל אם הבעל בחייו אמר שיודע שכלו לו חדשיו נאמן שהרי התורה נתנה נאמנות לאב על הבנים (עב"ש סק"ה):

19. If the child dies within 30 days and we do not know if its months were completed, she is not believed to say that its months were completed and exempt herself from chalitzah. She is only believed not to perform yibbum, but to marry in the marketplace, she is not believed. For even to testify about another she is not believed, as we require valid witnesses, and all the more so she is not believed about herself. She is only believed to say "my husband died" due to the reasoning that she is careful and marries, as stated in Siman 17. She is not believed to say "my yavam died" to marry in the marketplace (Yevamot 16:15). Similarly, she is not believed to say that the months were completed. However, if the husband, during his lifetime, said that he knows the months were completed, he is believed, as the Torah grants credibility to the father concerning his children (see Beit Shmuel, subparagraph 5).

כ. יבמה שנשאת לשוק ועדים מעידים אותה שהולד שילדה אחרי מותו חי ל' יום ועדים אחרים מכחישים אותם ואומרים שלא חיה ל' יום מ"מ מותרת לבעלה וא"צ חליצה דאע"ג דקיי"ל דכל תרי ותרי מדאורייתא אוקמא אחזקה וכשיש חזקת היתר מותרת ומדרבנן אסורה מ"מ בכאן דמן התורה היא מותרת לדברי הכל והאיסור הוא מדרבנן כמ"ש גם מדרבנן מותרת כשיש חזקת היתר והכא יש רוב דעדיף מחזקה דרובא דנשי לט' ילדן ובחזקת בן קיימא הוא ונ"ל דדווקא כשהשנים המכחישים אין אומרים ריעותא על הולד אלא שלא חי ל' יום אבל כשאומרים איזה ריעותא כגון שאומרים שלא נגמרו שערו וצפרניו דגם מן התורה אסורה לדבריהם צריכה חליצה (וכ"מ מהב"ש סק"ט):

20. A yevama (widow awaiting levirate marriage) who married an outsider, and witnesses testify that the child she bore after her husband's death lived for 30 days, but other witnesses contradict them and say that the child did not live for 30 days. Nevertheless, she is permitted to her husband and does not need chalitza (ritual release from levirate marriage). For although we hold that when there are two sets of witnesses contradicting each other from the Torah perspective, we maintain the status quo, and when there is a presumption of permissibility, she is permitted. Rabbinically, she would be forbidden. However, in this case, since from the Torah she is permitted according to everyone, and the prohibition is only rabbinic, as I have written, she is even rabbinically permitted when there is a presumption of permissibility. Here, there is also a majority which is stronger than a presumption, as most women give birth after nine months, and the child is presumed to be viable. It appears to me that this applies specifically when the contradicting witnesses do not mention any defect in the child other than that it did not live for 30 days. But if they mention some defect, such as saying that its hair and nails were not fully developed, then even from the Torah she would be forbidden according to their words, and she would need chalitza. (This is also implied in the Beit Shmuel, section 9).

כא. וכ"ש אם אין עדים שלא חי ל' יום אלא קול לעז בעלמא כיון שנשאת לא חיישינן לה אפילו כשאין עדים שחי ל' יום דקלא דבתר נשואין לא חיישינן לה אבל אם הוא קודם נשואין לא שבקינן לה להנשא עד שיתברר הדבר וכן אחרי הנשואין אם יש עדים שמעידים שלא חי ל' יום ואין עדים אחרים כנגדן להכחישן צריכה חליצה אם אשת ישראל היא ויושבת תחת בעלה ויתבאר בסי' קס"ד ואין לשאול דא"כ גם בהדין שבסעיף הקודם למה לא תחלוץ כיון שרשאי לישב תחת בעלה אך הרא"ש ז"ל כתב בתשו' (כלל נ"ב) דעכ"ז חיישינן ללעז מפני שי"א דולד יבמה לשוק הוי ממזר מדרבנן ויוציאו לעז על בניה מהשני ורק במקום שמדינא בהכרח שתחלוץ כהך דסי' קס"ד אין לנו להביט על הלעז מה שאין כן כשמדינא אינה צריכה חליצה חוששין ללעז בניה:

21. Certainly! Here is the translation of the provided passage from the Aruch Hashulchan: "And all the more so if there are no witnesses that he did not live for 30 days, but merely a rumor, since she has already married, we do not concern ourselves with it, even when there are no witnesses that he lived for 30 days, for we do not concern ourselves with a rumor that arises after marriage. However, if it is before marriage, we do not allow her to marry until the matter is clarified. Similarly, after marriage, if there are witnesses who testify that he did not live for 30 days, and there are no other witnesses to contradict them, she requires chalitzah if she is the wife of an Israelite and is living with her husband. This will be explained in Siman 164. One

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

should not ask, if so, why in the previous section she does not require chalitzah since she is permitted to live with her husband. However, the Rosh, of blessed memory, wrote in his responsa (Klal 52) that nevertheless, we are concerned about the rumor because some say that the child of a yevamah (a widow awaiting levirate marriage) who marries someone from the marketplace is a rabbinic mamzer, and they will spread a rumor about her children from the second husband. Only in a case where, according to the law, she must perform chalitzah, as in Siman 164, do we not consider the rumor. This is not the case when, according to the law, she does not need chalitzah; we are concerned about the rumor regarding her children."

כב. כתב הטור האומר זה בני או יש לי בנים נאמן לפטור אשתו מן היבום אפילו הוחזק באחים ואפילו באו אח"כ עדים שיש לו אחים מותרת אבל אם יש עדים שיש לו אחים אינו נאמן לומר יש לי בנים להתירה אמר בשעת קדושין יש לי בנים וחזר ואמר בשעת מיתה אין לי בנים אינו נאמן לאוסרה והרמ"ה כתב שחולצת ולא מתייבמת עכ"ל ובסי' קנ"ז כתב לא היה מוחזק באחין ואמר יש לי אחין אינו נאמן בא אחד ואמר אני אחיו אינו נאמן ואפילו עד אחד מעיד עליו שהוא אחיו אינו נאמן להוציאה מחזקתה היה מוחזק באחים ואמר אין לי אחים או שאמר על מי שהוא מוחזק שהוא אחיו שאינו אחיו כתב הרז"ה שהוא נאמן להתירה והרמב"ם כתב שאינו נאמן וכן דעת רב אלפס וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל עכ"ל:

22. The Tur writes: One who says "This is my son" or "I have children" is believed to exempt his wife from levirate marriage (yibbum), even if he was previously known to have brothers. Even if witnesses later come and testify that he has brothers, she is permitted. However, if there are witnesses that he has brothers, he is not believed to say "I have children" to permit her. If he said at the time of betrothal "I have children" and later, at the time of death, he said "I have no children," he is not believed to prohibit her. The Ramah writes that she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage. And in Siman 157, it is written: If he was not known to have brothers and he said "I have brothers," he is not believed. If someone comes and says "I am his brother," he is not believed. Even if one witness testifies that he is his brother, he is not believed to remove her from her presumption (that she is free). If he was known to have brothers and he said "I have no brothers," or if he said about someone who was known to be his brother that he is not his brother, the Razah writes that he is believed to permit her. However, the Rambam writes that he is not believed, and this is also the opinion of Rav Alfas, and this is the conclusion of the Rosh, of blessed memory.

כג. ביאור דבריו דזה שאומר זה בני או יש לי בנים דאפילו הוחזק באחים נאמן לפוטרה הוא מטעם מיגו שהרי בידו לגרשה ולפוטרה מן היבום ולכן אע"פ שהיא בחזקת זקוקה ליבם נאמן לפוטרה מטעם מיגו ואע"ג דמיגו במקום חזקה הוה בעיא דלא איפשטא בש"ס (ב"ב ה':) זהו כשהמיגו סותר החזקה אבל הכא אין המיגו סותר החזקה שאמת הוא שיש לו אחים כפי החזקה אבל גם יש לו בנים ולכן נאמן במיגו (נמק"י פ"ח דב"ב) ולתירוץ זה כשאומר אין לי אחים אינו נאמן ע"פ מיגו זה כיון שאנו צריכין להאמין לו ע"פ המיגו ולסתור החזקה הוה ספיקא דדינא ולכן אינו נאמן להתירה לשוק וכן אם היה מוחזק שאין לו בנים אינו נאמן ג"כ לומר יש לי בנים כיון שסותר החזקה ועוד יש לתרץ דלא דמי לכל מיגו במקום חזקה דדוקא כשהמיגו הוא רק מפני שיכול לטעון טענה אחרת לא אלים כולי האי לדחות החזקה אבל הכא היה מיגו מפני דבר שבידו לעשות ואלים טובא לדחות החזקה (ר"ן פ"ג דקדושין) והרי קיי"ל ביו"ד סי' קכ"ז דעד אחד נאמן בדבר שבידו אף בדבר שיש בזה חזקת איסור ולכן גם במיגו כזה נאמן לדחות החזקה ולפי תירוץ זה נאמן גם לומר אין לי אחים וכן נאמן לומר יש לי בנים אף כשהוחזק שאין לו בנים:

23. Explaining his words: This, that he says "This is my son" or "I have children," even if he is already established as having brothers, he is believed to exempt her [from yibbum] due to the principle of "migo," for he could divorce her and thereby exempt her from yibbum. Therefore, even though she is presumed to be bound to yibbum, he is believed to exempt her because of the "migo." And although the principle of "migo" in the face of a presumption is a matter of debate and unresolved in the Talmud (Bava Batra 5a), this is only when the "migo" contradicts the presumption. But here, the "migo" does not contradict the presumption, as it is true that he has brothers according to the presumption, but he also has children. Therefore, he is believed because of the "migo" (Nimukei Yosef on Bava Batra, Chapter 8). According to this explanation, if he says "I have no brothers," he is not believed based on this "migo" because we would need to believe him due to the "migo" and it would contradict the presumption, which is a matter of doubt in the law. Therefore, he is not believed to permit her to the general public. Similarly, if he was presumed not to have children, he is also not believed to say "I have children" because it contradicts the presumption. Furthermore, it can be explained that this is not comparable to any "migo" in the face of a presumption, as when the "migo" is only because he could make another claim, it is not strong enough to overturn the presumption. However, here the "migo" is because of something within his power to do, and it is considerably strong to overturn the presumption (Ran on Kiddushin, Chapter 3). And it is established in Yoreh De'ah, Siman 127, that a single witness is believed in matters within his power to do, even in matters with a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

presumption of prohibition. Therefore, also in such a "migo," he is believed to overturn the presumption. According to this explanation, he is also believed to say "I have no brothers," and he is also believed to say "I have children" even when he is presumed not to have children.

כד. ויש בזה שאלה אחרת ואיך נאמן במיגו שבידו לגרשה הא כשיגרשנה תהא אסורא לכהן וע"פ זה המיגו הרי אנו מתירין אותה לשוק בתורת אלמנה שאינה זקוקה ליבם ומותרת גם לכהן ולכן באמת י"א שגם היא אסורה לכהן כדין כל מיגו שאין נותנין כח להטענה יותר מן המיגו וגמ' מפורשת היא בב"ב (ע':) וכמבואר בח"מ סי' רצ"ו ע"ש (ש"ג בשם ריא"ז בפ"ח דב"ב) אבל הרמב"ן ז"ל כתב דמותרת גם לכהן דהא איהו לא איכפת ליה אם תאסור לכהונה אם לאו (נמק"י שם) ולא ריעא האי מיגו אצלו מטעם זה שהרי עיקר רצונו רק שלא תזקק ליבם ויכול לגרשה ותנשא לישראל וכשבאים לפנינו בע"כ אנו מאמינים אותם שאינה זקוקה ליבם זה וממילא כיון שאינה זקוקה הרי מותרת לכהונה (רמב"ן בחי' ב"ב קל"ד:) וכן נראה מדברי התוס' והנמק"י שם (וכ"כ המל"מ ברפ"ג מיבום ע"ש) וגם אין לשאול איך נאמן במיגו זה מה שבידו לגרשה והא קיי"ל בסי' קנ"ב דבעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן אף שיש לו מיגו זה דשאני התם דיש סתירה למה שאומר גרשתיה שהרי אין קול להגירושין כמ"ש שם ובכאן לא שייך זה דבאמת אם היה מגרש היה קול אלא שאנו מאמינים לו מפני שבידו לגרשה:

24. There is another question regarding this matter: How can he be believed with a "migo" (a legal presumption based on his ability to take another action)? For if he were to divorce her, she would be forbidden to a Kohen. And based on this "migo," we are permitting her to the general public as a widow who is not bound to a yavam, and therefore also permitted to a Kohen. Therefore, some say that she is also forbidden to a Kohen, as with any "migo" that does not grant more power to the claim than the "migo" itself. This is explicitly stated in the Gemara in Bava Batra (70b) and as explained in Choshen Mishpat, Siman 296. However, the Ramban writes that she is permitted to a Kohen, for he (the husband) does not care if she becomes forbidden to the priesthood or not. This "migo" is not weak in his case because his main desire is only that she should not be bound to the yavam, and he can divorce her and she can marry an Israelite. When they come before us, we are compelled to believe them that she is not bound to the yavam, and consequently, since she is not bound, she is permitted to the priesthood (Ramban, Bava Batra 134b). This also seems to be the opinion of Tosafot and the Nimukei Yosef there (and so writes the Maggid Mishneh in the third chapter of Yibbum). Also, there is no question as to how he is believed with this "migo" of being able to divorce her, given that we hold in Siman 152 that a husband who says he divorced his wife is not believed even if he has this "migo." The difference there is that there is a contradiction to his claim that he divorced her since there is no public knowledge of the divorce, as explained there. But here, this does not apply because if he were to divorce her, there would indeed be public knowledge, and we believe him because he has the power to divorce her.

כה. ובזה מתבארים דברי הטור שפסק באומר יש לי בנים נאמן אף כשהוחזק שיש לו אחים ואין בזה מחלוקת מפני דאפילו לתירוץ הראשון נאמן מפני שאינו סותר החזקה ודווקא כשלא הוחזק שאין לו בנים כמ"ש ובסי' קנ"ז כשאומר אין לי אחים שכתב דדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם שאינו נאמן מפני שסותר החזקה והרז"ה שפסק דנאמן משום דס"ל כתירוץ השני שכתבנו דמיגו זה מפני שהוא בידו אלים למיסתר החזקה ולפ"ז גם בהוחזק באין לו בנים ואמר יש לי בנים ג"כ נאמן כמ"ש ויראה לי דגם דעת הרשב"א בחידושיו לקדושין שם כן הוא ע"ש שכתב כעין התירוץ השני ויש להסתפק לדעת האוסרים אם אמר היו לי אחים בעת שנשאתי אותה ועכשיו מתו אם נאמן מפני שאינו סותר החזקה דמעיקרא או אפשר כיון דעכ"פ הוחזק באחים אינו נאמן להוציא מחזקה אף בכה"ג ומלשון הפוסקים משמע דבכל ענין אינו נאמן (ודע דלכאורה מרש"י ותוס' בקדושין שם שפירשו דפלוגתא דרבי ור"נ הוא דווקא כשסותר א"ע משעת מיתה לנשואין אבל באינו סותר גם ר"נ מודה א"כ אפילו נפסוק כר"נ ג"כ נאמן כדעת הרז"ה אך אין ראיה די"ל דס"ל כמ"ש הרמב"ן להרי"ף ז"ל דלא קיי"ל כתירוצא דאביי ובמוחזק באחים לעולם אינו נאמן לומר שאין לו אחים וא"כ לדינא אינו נאמן ודו"ק):

25. In this way, the words of the Tur are explained. He ruled that if someone says, "I have children," he is believed even if it is established that he has brothers. There is no dispute about this because, even according to the first explanation, he is believed since he does not contradict the presumption. This is specifically when it is not established that he does not have children, as stated in Siman 157, when someone says, "I have no brothers." The Rif, the Rosh, and the Rambam wrote that he is not believed because he contradicts the presumption, while the Ra'avad ruled that he is believed because he holds like the second explanation we wrote, that this "migo" (legal presumption) is strong enough to overturn the presumption. According to this, if it is established that he has no children and he says, "I have children," he is also believed, as we wrote. It seems to me that the Rashba in his novellae to Kiddushin holds the same, as he wrote similarly to the second explanation. There is a doubt according to those who prohibit: if he says, "I had brothers when I married her, and now they have died," is he believed because he does not contradict the original presumption, or perhaps, since it was

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

established that he had brothers, he is not believed to overturn the presumption even in such a case? From the language of the poskim, it seems that in any case, he is not believed. (And know that it appears from Rashi and Tosafot in Kiddushin there, who explained that the dispute between Rabbi and Rav Nachman is only when he contradicts himself from the time of death to the marriage, but if he does not contradict, even Rav Nachman agrees, therefore even if we rule like Rav Nachman, he is also believed according to the Ra'avad. However, there is no proof, as it can be said that they hold like the Ramban wrote to the Rif, that we do not rule like Abaye's explanation, and if it is established that he has brothers, he is never believed to say he has no brothers. Thus, in practice, he is not believed. Investigate this thoroughly.)

כו. וזה שכתב הטור דכשיש עדים שיש לו אחים אינו נאמן לומר שיש לו בנים טעמו הוא דכיון דעיקר נאמנותו הוא מטעם מיגו כמ"ש אינו מועיל רק נגד חזקה ולא כנגד עדים ואע"ג שאין זה כמיגו במקום עדים שהרי אינו סותר לדברי העדים מ"מ כיון שע"פ עדים היא מוחזקת לאיסור אינו נאמן במיגו שלו להוציאה מהאיסור וכן מתבאר מדברי רש"י ורשב"ם שם ע"ש וזה שכתב דאם באו עדים אח"כ שיש לו אחים היא מותרת הטעם פשוט דכיון דבשעת מעשה יצאה להיתר מטעם מיגו ועדים אלו אינם מעידים כנגד טענתו נשארה בחזקת התירה כמקדם דזהו כמו שנתחזקה שיש לו בנים ומותרת לשוק:

26. And this is what the Tur wrote: that when there are witnesses that he has brothers, he is not believed to say that he has sons. The reason is that since his main credibility is due to "miggo" as stated, it only works against a presumption and not against witnesses. And even though this is not like "miggo" in the presence of witnesses, where he is not contradicting the words of the witnesses, nevertheless, since through the witnesses she is presumed prohibited, he is not believed with his "miggo" to remove her from the prohibition. And this is also clarified from the words of Rashi and Rashbam there, see there. And this is what he wrote: that if witnesses later come and say that he has brothers, she is permitted. The reason is simple: since at the time of the act she was permitted due to "miggo" and these witnesses are not testifying against his claim, she remains in her presumed permitted status as before, as if it had been established that he has sons and she is permitted to remarry.

כז. ודע דרבינו הב"י בסעיף ו' כתב דין זה בשם י"א וז"ל וי"א שאם יש עדים שיש לו אחים אינו נאמן אח"כ לומר שיש לו בנים עכ"ל ומשמע שיש מי שחולק בזה ולא ראינו מפורש מי שחולק בזה והולך לשיטתו בספרו הגדול שהרמב"ם חולק בזה וצ"ע דהרמב"ם לא מיירי כלל כשיש עדים (ב"ש סקי"א) אמנם כוונתו ברורה מדכתב הרמב"ם ברפ"ג דיבום סתם דהאומר יש לי בנים נאמן ומשמע להדיא דעל כל העולם קאי ואי ס"ד דמי שיש לו אחין אינו נאמן ה"ל לבאר כן כמו שביארו בש"ס והרי רוב בני אדם יש להם אחים ואיך סתם הדברים אלא וודאי דס"ל כיון שבזה אינו סותר למה שיש לו אחים א"כ אפילו יש עדים ואפילו האחים לפנינו נאמן ובש"ס (ב"ב שם) שאומר דאע"ג דמוחזק לן באח נאמן אינו מפרש כרש"י ורשב"ם דרק במוחזק נאמן ולא בעדים אלא משום דלפי הסוגיא שם צ"ל כן ע"ש אבל ה"ה כשיש עדים:

27. And know that our teacher, the Beit Yosef, in section 6, wrote this law in the name of certain authorities, and this is his language: "And some say that if there are witnesses that he has brothers, he is not believed afterwards to say that he has sons." And it appears that there is someone who disagrees with this, but we do not see explicitly who disagrees. He follows his own reasoning in his major work that the Rambam disagrees with this, and it requires further investigation because the Rambam does not speak at all when there are witnesses (Beit Shmuel, section 11). However, his intention is clear from what the Rambam wrote at the beginning of Chapter 3 of Yibbum, where he states generally that one who says "I have sons" is believed, and it is explicitly understood that this applies to everyone. And if it were thought that one who has brothers is not believed, the Rambam should have explained this as it is explained in the Talmud. And most people have brothers, so how could he make such a general statement? Rather, it is certain that he holds that since this does not contradict the fact that he has brothers, even if there are witnesses and even if the brothers are present, he is believed. And in the Talmud (Bava Batra there), which says that although he is established to us as having brothers, he is believed, it does not explain like Rashi and Rashbam that he is only believed when he is established and not with witnesses, but because according to the Talmud there, it must be said so. Refer there, but the same applies when there are witnesses.

כח. וזה שכתב הטור אמר בשעת קדושין יש לי בנים וחזר ואמר בשעת מיתה אין לי בנים אינו נאמן לאוסרה והרמ"ה וכו' עכ"ל ומיירי ג"כ כשמוחזק שיש לו אחים ואינו מוחזק בבנים ונאמן במה שאמר יש לי בנים כמו שנתבאר ולכן אינו נאמן לומר אין לי בנים ורבותא גדולה יש בזה דאע"ג שי"ל שלא יהא נאמן בשעת הקדושין מפני שבכוונה אומר כן כדי שתנשא לו ולא תדאג שתפול ליבם ולהיפך היה נראה לומר שיהא נאמן בשעת מיתה שי"ל דקושטא קאמר כדי שלא יכשילנה באיסור יבמה לשוק ומ"מ אינו נאמן וטעמא דמילתא דכיון שהאמינוהו חכמים באמירתו מפני המיגו כמ"ש הוה כנתחזקה שאינה זקוקה ליבם ואינו נאמן להוציאה מחזקתה וכ"ש אם אמירה ראשונה היתה שלא בשעת קדושין ואמירה אחרונה שלא בשעת מיתה שאינו נאמן אבל הרמ"ה החמיר בדבר ופסק שחולצת ולא מתייבמת דאולי כיון שאמר בשעת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מיתה יש לנו להאמינו לחומרא ופלוגתא היא בגמרא שם (ודיעה ראשונה היא כרבי והרמ"ה חושש שמא הלכה כר' נתן ע"ש בקדושין ס"ד.):

28. And this is what the Tur wrote: If a man said at the time of the betrothal, "I have children," and then later said at the time of his death, "I do not have children," he is not believed to prohibit her (the widow from remarrying without halitzah). And the Ra'avan, etc., concluded his words. This also refers to a case when it is known that he has brothers and it is not known that he has children. He is believed when he said, "I have children," as was explained. Therefore, he is not believed to say, "I do not have children." There is a great novelty in this: Even though one might argue that he should not be believed at the time of the betrothal because he says so intentionally so that she will marry him and not worry about falling to yibbum (levirate marriage), and conversely, one might think he should be believed at the time of his death since one could say he speaks the truth so as not to cause her to transgress the prohibition of yevamah le-shuk (a widow marrying someone other than her brother-in-law), nevertheless he is not believed. The reason is that since the Sages believed him initially because of migo (a legal presumption that one who could have lied more effectively is telling the truth), as it was said, it is as if it was established that she is not bound to yibbum, and he is not believed to change this presumption. All the more so if the first statement was not at the time of betrothal and the last statement was not at the time of his death, he is not believed. However, the Ra'avan was stringent in this matter and ruled that she should perform halitzah and not yibbum, because perhaps since he said it at the time of his death, we should believe him to be stringent. This is a dispute in the Gemara there (and the first opinion is according to Rabbi, and the Ra'avan is concerned that the law might follow Rabbi Natan, see there in Kiddushin 64).

כט. ודע דזה שנתבאר שאמר בשעת קדושין אין הכוונה שקידשה ע"מ כן דא"כ אין שום ספק בזה דממ"נ אם אין לו בנים הרי אין הקדושין כלום ואם יש לו בנים הרי אינה זקוקה ליבם אלא ר"ל שאמר לה כן בשעת גמר הענין שנשתדכו אבל הקדושין היה בסתם ויש להסתפק לדיעה ראשונה שאינו נאמן לחזור בו אם דווקא כשאומר לא היו לי בנים מעולם אבל באומר שמתו אחר הקדושין נאמן כיון שאינו סותר דיבורו הקודם או אפשר דגם בכה"ג אינו נאמן מפני שכיון שהוחזקה בהיתר אינו נאמן לאוסרה וכן משמע מלשון הפוסקים וכמ"ש בסעיף כ"ה לענין אחים ודברי הטור לענין אחים יתבאר בסי' קנ"ז בס"ד:

29. And know that what was explained, that he said at the time of the betrothal, does not mean that he betrothed her on this condition, for if it were so, there would be no doubt in this matter at all. For, if he has no children, the betrothal is nothing, and if he has children, she is not obligated to perform yibbum (levirate marriage). Rather, it means that he said this to her at the time of concluding the matter, that they became engaged, but the betrothal itself was without any condition. And there is doubt according to the first opinion that he is not believed to retract, specifically when he says that he never had children. But if he says that they died after the betrothal, he is believed since he is not contradicting his previous statement. Or it is possible that even in this case, he is not believed, because since she was established in a state of permissibility, he is not believed to prohibit her. And this seems to be the implication from the language of the poskim (decisors of Jewish law), and as I wrote in section 25 regarding brothers, and the words of the Tur regarding brothers will be explained in Siman 157, with the help of Heaven.

ל. כתבו הרמב"ם (פ"כ) והטור והש"ע סעיף ח' דעד אחד נאמן להעיד שניתן לבעלה בן להתירה לזר ורבינו הרמ"א כתב שיש חולקים עכ"ל והנה דעת הרמב"ם דכשם שעד אחד נאמן להעיד שמת בעלה ותתייבם או שמת יבמה ותנשא לשוק כמו כן נאמן לומר שיש לו בן ותנשא לשוק ולפ"ז למי שסובר דאין עד אחד נאמן לומר שמת יבמה ותנשא לשוק גם בזה אינו נאמן ולכן הרמב"ם שפוסק שם דבמת יבמה נאמן וכן פסק רבינו הב"י בסי' קנ"ח לכן פסקו דגם בזה נאמן ורבינו הרמ"א שפסק שם דאינו נאמן פסק גם בזה דאינו נאמן אבל א"כ קשה על הטור שבכאן פסק דנאמן ובשם פסק דאינו נאמן ע"ש (דהיא בעיא דלא איפשטא כמ"ש שם):

30. Maimonides (Chapter 20), the Tur, and the Shulchan Aruch in section 8 wrote that a single witness is believed to testify that the husband has a son to permit her to marry others. Our master, the Rema, wrote that there are those who disagree, end quote. And behold, the opinion of Maimonides is that just as a single witness is believed to testify that her husband died and she may perform yibbum (levirate marriage) or that her yavam (levir) died and she may marry others, so too he is believed to say that he has a son and she may marry others. And according to this, for those who hold that a single witness is not believed to say that her yavam died and she may marry others, he is also not believed in this case. Therefore, Maimonides, who rules there that in the case of the yavam's death he is believed, and similarly our master the Beit Yosef in section 158, ruled that he is also believed in this case. Our master the Rema, who ruled there that he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is not believed, also ruled here that he is not believed. However, this raises a difficulty on the Tur, who ruled here that he is believed and there that he is not believed, refer to there (as it is an unresolved issue as written there).

לא. ויראה לי דאין הדינים תלוים זה בזה דאפילו למי שסובר דבמת יבמה נאמן עד אחד מ"מ יכול להיות דבניתן לו בן אינו נאמן וזה הוא דעת הראב"ד בפ"ג מיבום דבשם עד אחד נאמן מטעם מילתא דעבידא לגלויי דכשיבא היבם והוא חי יתגלה שקרו בפני כל אבל בניתן לו בן לעולם לא יתברר דאם יתברר שבמקום פלוני אין לו בן יוכל לומר שהוא במקום אחר וכן להיפך אפילו אם נאמר דבמת יבמה אינו נאמן יכול להיות שבכאן נאמן דדווקא כשנשארה זקוקה ודאית אין עד אחד נאמן להוציאה מחזקת זיקתה משא"כ כשלא חל עליה זיקה ודאית רק ספק זקוקה והעד מעיד שאינה זקוקה מעולם יכול להיות דנאמן ולא גרע העד מהבעל עצמו שנאמן מטעם מיגו לומר שיש לו בן כמ"ש וכן העד אע"ג דלא שייך בו מיגו מ"מ לא גרע מהבע"ד בעצמו ונ"ל שזהו דעת הטור (ומתורץ קושית הב"ש בס"ק י"ד ועב"ח ודו"פ ולפמ"ש א"ש) ויש מי שאומר דכוונת הטור הוא כשהלך הבעל עם אשה אחת למדה"י ולכן נאמן עד אחד מטעם דרוב נשים מתעברות ויולדות והרוב מסייע ליה (שם) וא"א לומר כן דא"כ ה"ל לפרש דרק בכה"ג נאמן ועוד שהטור הביא זה בשם הרמב"ם ולהרמב"ם פשיטא דבכל גוונא נאמן שהרי כלל דין זה עם מת בעלה ומת יבמה ע"ש ועוד דבכה"ג לא היה הראב"ד חולק עליו ולכן נ"ל כמ"ש:

31. It appears to me that the laws are not dependent on one another. Even according to those who hold that when it comes to the death of a yavam (levirate husband), one witness is believed, it is still possible that regarding whether he has a son, one witness is not believed. This is the opinion of the Raavad in the third chapter of Yibum (levirate marriage), who holds that in that case, one witness is believed because it is a matter that will eventually be revealed. When the yavam comes and he is alive, his falsehood will be exposed before everyone. However, regarding whether he has a son, it will never be clarified. If it is clarified that in a certain place he does not have a son, he can say that the son is in another place, and vice versa. Even if we say that regarding the death of a yavam one witness is not believed, it is possible that here he is believed. Specifically, when she remains definitely bound (to the yavam), one witness is not believed to remove her from her presumed status of being bound. However, when she is not definitely bound, only doubtfully bound, and the witness testifies that she is not bound at all, it is possible that he is believed. The witness is not considered less reliable than the husband himself, who is believed by virtue of a "migu" (a legal presumption) to say that he has a son, as it is written. Similarly, the witness, although a "migu" does not apply to him, is still not considered less reliable than the party himself. It seems to me that this is the opinion of the Tur (and this resolves the question of the Beit Shmuel in subparagraph 14 and the "Avnei Miluim" and "Pitchei Teshuva". According to what I wrote, it is clear). There is an opinion that the Tur's intention is when the husband went with one wife to a distant land, and therefore one witness is believed because most women conceive and give birth, and the majority supports him (there). However, it is impossible to say so, because if so, the Tur should have specified that only in such a case one witness is believed. Additionally, the Tur brought this in the name of the Rambam, and according to the Rambam, it is obvious that in all cases one witness is believed, as he included this law with the death of the husband and the death of the yavam. Moreover, in such a case the Raavad would not have disagreed with him. Therefore, it seems to me as I have written.

לב. כתב הרמב"ם (שם) מי שזנה עם אשה בין פנויה בין א"א ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו אע"פ שהוא בנו לענין ירושה ה"ז ספק לענין יבום כשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר ומאין יודע הדבר שזה בנו וודאי והרי אין לו חזקה אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתייבמת עכ"ל דזה שנתבאר דהאומר זה בני נאמן היינו כשאומר שהוא בן מאשתו אבל בזנות מאין יודע שלא זינתה עם אחר ג"כ וכ"ש בא"א שרוב בעילות אחר הבעל והרי זה שהאמינוהו באומר זה בני הוא מטעם מיגו שיכול לפוטרה בגט וכל מיגו אינו מועיל רק לשנאמין לו על טענתו ולכן באשתו הכשירה כשאומר זה בני ואנו מאמינים לו לא נשאר שום חששא משא"כ בזונה וודאי אנו מאמינים לו אבל מאין יודע שלא זינתה גם עם אחר:

32. Maimonides wrote (there): One who has relations with a woman, whether she is single or married, and she becomes pregnant, and he says, "This fetus is from me," and even if she agrees with him, although he is considered his son concerning inheritance, he is doubtful concerning yibbum (levirate marriage). Just as she committed adultery with this man, she could have done so with another. How can it be known for certain that this is his son? He has no presumption of legitimacy, and he is always considered doubtful. Therefore, we rule stringently: she must perform chalitzah (a ceremony that releases her from yibbum) and not yibbum. This is the essence of his words. When it is stated that one who says "This is my son" is believed, it refers to when he says it is the son of his wife. But in the case of adultery, how can it be known that she did not also commit adultery with another man? And certainly, in the case of a married woman, most relations are presumed to be with her husband. Therefore, when he is believed to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

say, "This is my son," it is based on the principle of miggo (a Talmudic principle that allows someone to be believed if they could have made a more advantageous claim), as he could exempt her with a get (divorce document). However, this principle only works to believe him regarding his claim. Hence, with his wife, when he says, "This is my son," and we believe him, there remains no suspicion. But with a prostitute, although we believe him, how can it be known that she did not also commit adultery with another man?

לג. והטור בשם הרא"ש תמה על דבריו שמאחר שלדבריו הוה ספק למה יורשו ויש שאמרו דבירושה נאמן מטעם שביכולתו ליתן לו בחייו (הגר"א סקכ"ט) ויראה לי דזה אינו אלא כשהאב אומר שיירשנו נאמן מטעם זה אבל בכאן פסק הרמב"ם שיורשו ממילא גם בלא צויו שפיר הקשה הרא"ש דאם אינו בנו וודאי למה יורשו ומוציא מהאחים הוודאים ועוד תמוהה דבש"ס כתובות (י"ד.) מוכח להדיא בארוס וארוסה כששניהם מודים נאמנת ויש מי שרוצה לומר דארוס וארוסה שאני שהיא אשתו משא"כ בסתם פנויה (כנ"י סי' נ"ו) ואינו כן דבש"ס יבמות (ספ"ז) מוכח להדיא דשוין הן ע"ש (וזהו כוונת הה"מ) ועוד קשה דהרמב"ם בעצמו פסק בפ"ח מתרומות דין י"ד דכהן שאנס או פיתה לבת ישראל ובא עליה וילדה אם רק שלא שמענו שבא עליה אחר ואינה חשודה מאחרים שדינין הולד בתריה והיא אוכלת בתרומה בשביל בנה ע"ש וכן פסק בפט"ו מאיסורי ביאה דין י"ז בארוסה שנתעברה כשהיא אומרת שמהארוס הוא והוא אינו מכחישה נאמנת וכ"ש כשאומר מפורש שממנו הוא ויש שרוצים לומר דהרמב"ם מיירי בתרומה בזמה"ז שהוא דרבנן ובאיסורי ביאה דלא מחזקינן ליה למזר ספק ג"כ הוה דרבנן דמן התורה מותר ממזר ספק לבא בקהל (ב"ח וב"ש סקט"ו) ואין עיקר לדברים הללו דכל כי האי לא ה"ל לסתום אלא לפרש ואין דרכו כן ומפורש להדיא מדבריו שמעיקר הדין כתב כן ולא מפני שזהו מדרבנן ועוד דזה שספק ממזר כשר מן התורה אינו ברוב פסולים והרמב"ם מכשיר בכל גוונא א"כ הוה דאורייתא (עב"ש שם):

33. The Tur, in the name of the Rosh, was astonished at his words, for since, according to his opinion, it is a doubt, why should he inherit? And some say that in matters of inheritance, he is believed because he has the ability to give it to him during his lifetime (Gra, note 29). It seems to me that this is only when the father says that he should inherit; he is believed for this reason. But here, the Rambam ruled that he inherits automatically even without his command. The Rosh rightly questioned that if he is certainly not his son, why should he inherit and take away from the definite brothers? Furthermore, it is puzzling, for in the Talmud, Ketubot (14a), it is explicitly proven that in the case of a betrothed couple, when both admit, she is believed. There are those who wish to say that a betrothed couple is different because she is his wife, unlike a regular unmarried woman (Kesef Mishneh, chapter 56). But this is not so, for in the Talmud, Yevamot (chapter 7), it is explicitly proven that they are equal in this respect (and this is the intention of the Maggid Mishneh). Additionally, it is difficult because the Rambam himself ruled in chapter 8 of Terumot, law 14, that if a priest forced or seduced a daughter of Israel and had relations with her, and she gave birth, if we have not heard that she had relations with another and she is not suspected of having relations with others, the child follows his status, and she eats terumah because of her son. Similarly, he ruled in chapter 15 of Issurei Biah, law 17, that if a betrothed woman became pregnant and she says it is from her betrothed and he does not deny it, she is believed, and all the more so if he explicitly says it is from him. Some wish to say that the Rambam is referring to terumah in the present time, which is rabbinic, and in forbidden relations, where we do not consider him a definite mamzer, it is also rabbinic because, according to Torah law, a doubtful mamzer is permitted to enter the congregation (Bach and Beit Shmuel, note 16). But these words have no basis, for in such a case, he would not have left it ambiguous but would have explained it, and this is not his usual manner. It is explicitly clear from his words that he wrote it according to the fundamental law and not because it is rabbinic. Moreover, the idea that a doubtful mamzer is permitted by Torah law is not in most cases of invalids, and the Rambam permits in all cases, so it is a Torah matter (see Beit Shmuel there).

לד. ובאמת דעת הרשב"א והרא"ש דכל שבא עליה ואינו ידוע שאחר בא עליה ושניהם מודים שממנו הוא פטורה מן החליצה ומן היבום וגם המ"מ הסכים לזה אם אינה חשודה מאחרים ומ"מ רבותינו בעלי הש"ע בסעיף ט' לא כתבו רק דעת הרמב"ם רק שכתבו דאם היו חבושים בבית האסורים שוודאי הוא ממנו פוטר ופשוט הוא ועוד כתבו די"א דבזונה המיוחדת לו פוטר ג"כ ויכול להיות דבזה גם הרמב"ם מודה כמ"ש הטור ע"ש ויש חולקין בזה (עב"ש סקט"ז והגר"א סק"ל):

34. In truth, the opinion of the Rashba and the Rosh is that whenever he has had relations with her and it is not known that another man has had relations with her, and both admit that the child is his, she is exempt from chalitza and yibum. The Maggid Mishneh also agrees with this if she is not suspected of having relations with others. Nevertheless, our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 9, wrote only the opinion of the Rambam, but they added that if they were imprisoned together, and it is certain that the child is his, she is exempt, which is straightforward. Additionally, they wrote that there are those who say that if she is a prostitute exclusively for him,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is also exempt, and it is possible that in this case, even the Rambam agrees, as the Tur wrote there. However, there are those who disagree with this (see Beit Shmuel, section 16, and the Gra, section 30).

לה. ובטעמו של הרמב"ם ז"ל נ"ל דדבריו ברורים דאין לנו במה לפוטרה דהנה כבר נתבאר בסי' ד' סעיף ל"א דזה שהאשה נאמנת להכשיר את הולד הוא מפני חזקת כשרותה ועוד דאשה מזנה בודקת ומזנה ושם בסעיף ל"ב נתבאר דאינה נאמנת להחזיק את הולד שהוא של פלוני כשאינו מודה שממנו הוא ובאיסורי ביאה שם לא כתב הרמב"ם רק שנאמנת להכשיר את הולד אבל לא להחזיקו בבנו של פלוני ובתרומות שם שמכשירו לאכול בתרומה מפני שידענו שבא עליה כמבואר שם ונאמן להאכילו בתרומה מפני שבידו להאכילו וזה מבואר בש"ס (כתובות כ"ה:) ונמצא דמפני נאמנותה פשיטא שאין ביכולתה לפטור מן היבום דהא לא האמינוה רק להכשיר הולד ולא להחזיקו בבנו של פלוני ומפני נאמנות האב ג"כ אין לפטור דכבר נתבאר בסי' זה דזה שאנו מאמינים להאב לומר זה בני לפוטרה מן היבום הוא מטעם מיגו שבידו לגרשה וכן בתרומה כמ"ש שבידו להאכילו בתרומה ולהורישו מפני שבידו ליתן לו ואף אם אינו אומר מפורש שיורישנו מ"מ כיון שאומר שבנו הוא למה לא יהא נאמן על שלו אבל לפוטרה מן היבום ע"פ מה שמאמין להאשה שלא זינתה עם אחר לא שייך לפטור מטעם מיגו דכל מיגו הוא רק נאמנות על הטענה שטוען שנאמינו בזה ובכאן אף אם נאמינו שבא עליה לא שייך להאמינו שאחר לא בא עליה שהרי הוא עצמו אינו יודע מזה ורק שמאמין לה והיא הרי אינה נאמנת כמו שבארנו וזהו שדקדק הרמב"ם ז"ל בדבריו ומאין יודע וכו' כלומר דהא היא אינה נאמנת לזה והוא אינו סומך רק על נאמנותה:

35. In explaining the reasoning of the Rambam, it seems to me that his words are clear, that we have no basis to exempt her (the woman) because it has already been explained in Siman 4, Se'if 31, that the reason a woman is believed to render her child kosher is due to her presumption of propriety, and also because a woman who engages in illicit relations checks herself beforehand. And there in Se'if 32, it is explained that she is not believed to establish that the child is from a specific man if he does not acknowledge that it is his, and regarding forbidden relations, the Rambam only wrote that she is believed to render the child kosher, but not to establish him as the son of a specific man. And in the context of terumot, it is mentioned that she is believed to allow him to eat terumah because we know that he had relations with her, as explained there, and he is believed to feed him terumah because he has the capacity to feed him. This is explained in the Talmud (Ketubot 25b). Thus, it is clear that due to her credibility, she certainly cannot exempt him from yibbum (levirate marriage), because she is only believed to render the child kosher, not to establish him as the son of a specific man. And because of the father's credibility, there is also no exemption, as it has already been explained in this Siman that the reason we believe the father to say "this is my son" to exempt from yibbum is due to a "migu" (a type of legal argument) that he has the power to divorce her. Similarly in terumah, as it is mentioned, he has the power to feed him terumah and to bequeath to him because he has the power to give it to him, and even if he does not explicitly state that he will bequeath to him, nevertheless, since he says that he is his son, why should he not be believed regarding his own matters? But to exempt from yibbum based on the woman's assertion that she did not have relations with another man is not applicable to a migu, because every migu is only credibility regarding the claim that he asserts, and here, even if we believe him that he had relations with her, it is not applicable to believe him that no one else had relations with her, since he himself does not know this. He only believes her, and she is not believed as we have explained. This is why the Rambam was precise in his words, "and how would he know, etc." meaning that she is not believed for this, and he relies only on her credibility.

לו. ואפילו אם לא נדקדק כל כך הדבר פשוט דהנה הן אמת שנאמנים שניהם להחזיק הולד בכשרות לכל דבר מ"מ הא זהו פשוט דלהוציא מאחרים אין נאמנים דלא מצינו בשום מקום שהבעלי דברים יהיה ביכולתם להוציא מחזקת האחר בלא עדים והכא הרי התורה זיכתה לאחיו של זה באשתו כשמת בלא בנים ואיך יכולים להפקיע הזכות של האח ע"פ עצמן כשאין עדים וחזקה בדבר ואי משום מיגו שבידו לגרשה הרי בארנו שאין כאן מיגו ואע"ג דכאן אין זכות להאח שהרי אין אנו מניחים ליבמה זהו מפני הספק דשמא דבריה אמת ויפגע בערוה אבל זכותו אינו נפקע ובהכרח שתהא חולצת ולא מתייבמת ולא תקשה לך דא"כ איך מוציא זה הולד חלקו בירושה דזהו מפני המיגו שבידו ליתן לו ועוד דעל שלו וודאי דנאמן אבל לא בשל אחרים אבל כשאומר זה בני מאשתי הרי יש לו מיגו וגם חזקה שלא זינתה עם אחר דכל נשי ישראל בחזקת כשרות משא"כ הזונה הזו אבדה חזקת כשרותה וזינתה גם עם אחר (וזהו החזקה שהזכיר הרמב"ם):

36. And even if we do not scrutinize so closely, it is clear that while it is true that both are believed to maintain the child's status regarding all matters of validity, nevertheless, it is obvious that in terms of taking away from others, they are not believed. For we do not find in any place that the litigants themselves have the ability to remove someone from their status without witnesses. And here, the Torah has granted his brother the right to marry his wife if he dies without children. How can they annul the brother's right based on their own words when there are no witnesses and no presumption in the matter? And if it is because of the principle of "miggo" that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he could divorce her, we have explained that there is no "miggo" here. And even though there is no right for the brother here, since we do not allow her to perform the levirate marriage due to the doubt that perhaps her words are true and he might violate a prohibition, his right is not annulled. Therefore, she must perform the chalitzah and not the levirate marriage. And do not question how this child can then inherit a portion, for this is due to the "miggo" that he could give it to him. Additionally, regarding his own property, he is certainly believed, but not regarding others. However, when he says, "This is my son from my wife," there is both a "miggo" and a presumption that she did not commit adultery with another man, as all Jewish women are presumed to be of good character. This is not the case with this promiscuous woman, who has lost her presumption of good character and has committed adultery with another man as well (and this is the presumption mentioned by the Rambam).

לז. האשה שהלך בעלה ובנה למדה"י ובאו ואמרו לה מת בעלך מותרת לינשא לשוק ולא חיישינן שמא מת הבן וזקוקה ליבם דמעמידין אותו בחזקת חיים ושמא מת לא חיישינן ואם הלכה היא ובעלה ובנה למדה"י ובאה ואמרה מת בעלי ואח"כ מת בני ואני מותרת לשוק נאמנת שהרי כשיצאה היתה בחזקת היתר לשוק (רש"י ספט"ו) ועוד שהרי יש לה מיגו דאי בעי אמרה מת בעלי ושתקה מבן (תוס' צ"ד.) וממילא הוה מוקמינן ליה בחזקת חיים אבל אם אמרה מת בני ואח"כ מת בעלי ואני מותרת להתייבם אינה נאמנת להתייבם אלא חולצת ולא מתייבמת שהרי מוציאה א"ע מחזקה שהיה לה בכאן ובלא חליצה לא מיפטרה דשויתה עליה חד"א (רש"י) אבל אם שני עדים מעידים כן מותרת להתייבם ובעד אחד יש מחלוקת ויתבאר בסי' קנ"ח בס"ד:

37. If a woman's husband and son went overseas and people came and told her that her husband died, she is permitted to remarry and we do not worry that perhaps the son died first, which would obligate her to perform yibbum (levirate marriage). We assume that the son is still alive, and we do not concern ourselves with the possibility that he may have died. However, if she, her husband, and her son went overseas, and she came and said, "My husband died, and afterwards my son died, and I am permitted to remarry," she is believed, since when she left, she was presumed permitted to remarry (Rashi). Additionally, she has a "migo" (a legal presumption) that if she wished, she could have said "My husband died" and remained silent about the son (Tosafot), and thus we would assume the son is still alive. But if she said, "My son died, and afterward my husband died, and I am permitted to perform yibbum," she is not believed to perform yibbum. Instead, she must perform chalitzah (a formal ceremony releasing her from yibbum), not yibbum itself, because she is removing herself from her previous status and without chalitzah, she would not be able to remarry freely (Rashi). However, if two witnesses testify to this sequence of events, she is permitted to perform yibbum. Regarding the testimony of a single witness, there is a dispute, which will be clarified in section 158, with God's help.

לח. י"א שזה שנאמנת לומר מת בעלי ואח"כ מת בני זהו דווקא כשאין קול שמתו אבל כשיש קול אינה נאמנת (המאור פ"י דיבמות) ולשני הטעמים שנתבארו אינה נאמנת דלטעם הראשון מפני שהיתה בחזקת היתר לשוק עכשיו כשנשמע ששניהם מתו ואין ידוע מי קודם הרי אינה בחזקת היתר דשמא מת הבן ראשון ולטעם השני משום מיגו הרי בארנו בח"מ סי' פ"ב בכללי מיגו דמיגו במקום קול לא אמרינן כשהקול מפורסם (וכ"מ בב"ש סקט"ז ומזה סתירה על הנוב"י ח"מ סימן ל' עיין שם) ועיין מה שכתבנו בסעיף מ"ב:

38. Some say that her credibility to declare "my husband died and afterwards my son died" is specifically when there is no rumor of their deaths, but when there is a rumor, she is not believed (Hamaor, Chapter 10 of Yevamot). According to both reasons previously explained, she is not believed. According to the first reason, because she was presumed to be permitted to remarry, now that it is heard that both have died and it is unknown who died first, she is not presumed to be permitted, as perhaps the son died first. According to the second reason, due to the principle of "migo," we have explained in Choshen Mishpat, Siman 82, in the rules of "migo," that "migo" does not apply in the presence of a rumor, especially when the rumor is widespread (and similarly in Beit Shmuel, Subsection 16, which contradicts Nodah BiYehuda, Choshen Mishpat, Siman 30; see there). Also, see what we wrote in Section 42.

לט. ואם עד אחד יודע ממיתתם אם נאמנת לומר מת בעלי ואח"כ מת בני נחלקו בזה גדולי הדור ע"פ מעשה שהיה לאחר גזירות ת"ח ויש שרצו לאוסרה בלא חליצה מטעם שאין כאן מיגו שיריאה מפני העד ומוכרחת לומר שמת גם הבן והט"ז ז"ל האריך בסי' זה להתירה משני טעמים האחד דאדרבא כיון שיריאה מפני העד מסתמא אינה משקרת כדי שהעד לא יכחישנה ועוד דעד אחד לאו כלום הוא דעד אחד אינו נאמן לאסור ולהוציא דבר מחזקת היתר כמבואר ביו"ד סי' קכ"ז ולטעם זה אין להקשות דהא במילתא דעבידא לגלויי גם עד אחד נאמן כמבואר בכ"מ די"ל דא"כ גם היא נאמנת מטעם זה ויש מי שהקשה על זה ממה שיתבאר בסי' קנ"ח ביש לו בן ובא עד אחד והעיד שמת הבן ואח"כ מת הבעל שמותרת ליבם הרי שהעד מוציאה מחזקת איסור על היבם ומכניסה להיתר וא"כ ה"ה להיפך שמוציאה מחזקת היתר לשוק ומכניסה לאיסור (זהו כוונת הב"ש סוף סקט"ז) אבל אין זה דמיון דבשם כל עיקר ההיתר הוא ע"פ העד שהיא אינה יודעת אם מת בעלה וניתרת ע"פ העד המעיד שמת בעלה וממילא שגם נאמן להתירה ליבם משא"כ כאן שהיא עצמה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אומרת מת בעלה ונאמנת והיא בחזקת היתר לשוק אין העד יכול להוציא מחזקתה (המגי' בט"ז) ומ"מ נ"ל לדינא דלא תנשא לשוק עד שיתברר הדבר דהא קיי"ל כל היכי דאיכא לברורי מבררינן ופשיטא שדבר זה ביכולת לברר מי מת קודם אמנם כשאין ביכולת לברר נראה לדינא כדברי הט"ז ז"ל:

39. And if one witness knows about their deaths, whether she is believed to say "my husband died and afterward my son died" — the great scholars of the generation have disputed this based on an incident that occurred after the decrees of 5408 (1648). Some wanted to prohibit her from remarrying without chalitza (a ritual to release her from the obligation to marry her brother-in-law) on the grounds that there is no reason to believe her because she fears the witness and is compelled to say that the son also died. The Taz (Rabbi David HaLevi Segal), of blessed memory, elaborated in this section to permit her for two reasons: First, on the contrary, since she fears the witness, presumably she is not lying so that the witness does not contradict her. And furthermore, one witness is not significant, as one witness is not believed to prohibit and to remove something from its status of being permitted, as explained in Yoreh De'ah section 127. According to this reasoning, one should not question that in a matter that tends to be revealed, even one witness is believed, as explained everywhere. One could say that if so, she is also believed for this reason. There are those who challenged this from what will be explained in section 158 regarding if she has a son and one witness testified that the son died and afterward the husband died, that she is permitted to perform yibbum (levirate marriage). Here, the witness removes the prohibition status regarding the yavam (brother-in-law) and allows her. If so, the same should apply in the reverse: that the witness removes her from the status of being permitted to the marketplace and puts her into prohibition (this is the intention of the Beit Shmuel at the end of sub-section 16). However, this is not a comparison because there, the entire permission is based on the witness, as she does not know if her husband died, and it is permitted based on the witness who testifies that her husband died. Consequently, he is also believed to permit her to the yavam. This is not the case here, where she herself says "my husband died" and is believed, and she has the presumption of being permitted to the marketplace. The witness cannot remove her from her presumption (the magi'ah in the Taz). Nevertheless, it seems to me in practice that she should not remarry in the marketplace until the matter is clarified, for we hold that whenever it is possible to clarify, we clarify. It is obvious that this matter can be clarified about who died first. However, when it is not possible to clarify, the ruling appears to be in accordance with the Taz, of blessed memory.

מ. הלכה היא ובעלה למדה"י ולא היה להם בנים ובאה ואמרה ניתן לי בן במדה"י ומת ואח"כ מת בעלי וזקוקה אני ליבם נאמנת שהרי בחזקה זו הלכה מכאן ואם אמרה מת בעלי ואח"כ בני ואני מותרת לשוק אינה נאמנת שמוציאה א"ע מחזקתה הקודמת ומ"מ חוששין לדבריה שלא תתייבם אלא חולצת ולא מתייבמת (משנה ספט"ו):

40. It is a halachic rule that if her husband went overseas and they had no children, and she came and said, "I had a son overseas and he died, and afterwards my husband died, and I am obligated to perform yibbum (levirate marriage)," she is believed, for she left with this presumption. However, if she said, "My husband died first and then my son, and I am permitted to remarry," she is not believed because she is removing herself from her previous presumption. Nevertheless, we are concerned about her words, so she should not perform yibbum but rather chalitzah (the ceremony to release her from levirate marriage) and not yibbum. (Mishnah, Chapter 16)

מא. ויש מרבותינו שכתבו דדוקא כשיש עדים שמתו שניהם אבל בלא"ה נאמנת לומר מת בעלי ואח"כ בני במיגו שהיתה אומרת ניתן לי בן והוא קיים דהרוב מסייע לה דרוב נשים מתעברות ויולדות (תוס' קי"ט. ד"ה אמאי) ויש מי שהקשה בזה דא"כ למה נאמנת לומר מת בני ואח"כ בעלי כיון שיש עדים הרי אינה בחזקת זקוקה ליבם (מהרש"א) ויותר מזה יש להקשות דאפילו כי ליכא עדים למה נאמנת לומר מת בני ואח"כ בעלי נימא רוב נשים מתעברות ויולדות ועומדת בחזקת היתר לשוק ואיך נאמנת נגד הרוב להתייבם ובאמת הרשב"א ז"ל הקשה כן בחידושיו שם ותירץ דכיון שיצאה בלא בנים וחזרה בלא בנים לא יצאה מחזקתה הראשונה עכ"ל כלומר דבזה אין לילך אחר הרוב כיון שגם עתה לפנינו אנו רואים אותה שאיננה מרוב נשים וגם בהיותה פה לא היתה מרוב נשים ולכן אזלינן אחרי חזקתה הקודמת ולפ"ז גם באין עדים שפיר אינה נאמנת לומר מת בעלי ואח"כ בני דאין לה מיגו שכתבנו כיון שהיא לפנינו בחזקת שאינה מן הרוב כמ"ש:

41. And some of our rabbis have written that it is specifically when there are witnesses that both have died, but otherwise, she is believed to say, "My husband died and afterward my son," with the presumption that she could have said, "I had a son and he is alive," as the majority supports her, for most women conceive and give birth (Tosafot Ketubot 119a, s.v. "Amai"). And there are those who question this, saying that if so, why is she believed to say, "My son died and afterward my husband," since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there are witnesses and she is not presumed to be bound to the levir (Maharam). Furthermore, it can be questioned that even without witnesses, why is she believed to say, "My son died and afterward my husband," let us assert that most women conceive and give birth, and she stands in the presumption of being permitted to the marketplace, so how is she believed against the majority to undergo yibbum (levirate marriage)? Indeed, the Rashba raised this question in his commentaries there and answered that since she left without children and returned without children, she has not left her initial presumption. In other words, in this case, we do not follow the majority because she is presently before us not among the majority of women, and even while she was here, she was not among the majority of women. Therefore, we follow her previous presumption. According to this, even without witnesses, she is not believed to say, "My husband died and afterward my son," because she does not have the presumption we mentioned, since she is before us in the presumption of not being among the majority, as we have explained.

מב. וצ"ל דס"ל לרבותינו דכשיש עדים שמתו שניהם היה מן הדין לומר שתהא נאמנת בכל מה שתאמר מפני שיריאה שלא תוכחש מהעדים וכסברת הט"ז שכתבנו בסעיף ל"ט ומ"מ כשסותרת חזקתה הראשונה שהיתה לפנינו אין סומכין על סברא זו במקום חזקה ולכן במת בני ואח"כ בעלי נאמנת שעומדת עצמה על חזקתה הראשונה שהיתה לפנינו ואע"ג דכשיש עדים הרי אינה בחזקת זקוקה ליבם אינו כן שהרי גם העדים אומרים ששניהם מתו והיא יריאה לשקר כמ"ש אבל כשאומרת מת בעלי ואח"כ בני שמוציאה א"ע מחזקתה הראשונה אינה נאמנת דלא אתי טעמא דיראתה לבטל חזקתה הקודמת וכשאין עדים ס"ל דהוה רוב מעליא דאף שאין ולד לפנינו מ"מ יכול להיות שהוא במקום אחר ולכן נאמנת גם להוציא עצמה מחזקתה כגון שאומרת מת בעלי ואח"כ בני דרובא עדיף מחזקה ויש לה מיגו שיכולה לומר עדיין בנה קיים וכן נאמנת לקיים החזקה ולומר מת בני ואח"כ בעלי ואע"ג שהוא נגד הרוב מ"מ כיון שחכמים נתנו נאמנות לאשה לומר מת בעלי שתנשא לשוק ומת בעלי שתתייבם מטעמא דדייקא כמ"ש בסי' י"ז ולא חשו לחזקת חיים של הבעל כמ"ש שם ולכן האמינוה בכל מה שתאמר מטעם זה ולא חשו ג"כ להרוב וכ"ש כשיש לה חזקת יבום דנאמנת אמנם זהו הכל אם לא נאמר סברת סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא אבל אם נאמר סברא זו אינה נאמנת להוציא עצמה מחזקתה הקודמת ולומר מת בעלי ואח"כ בני מפני שאנו אומרים סמוך מיעוטא דמפילות לחזקת זקוקה הקודמת ואיתרע לה הך רובא דרוב נשים מתעברות ויולדות ובסמוך יתבאר אי אמרינן סברא זו אם לאו (והתוס' אפשר שכתבו זה לא לפי המסקנא דר"פ האשה בתרא ע"ש ועב"ש סקי"ז וב"מ ולפמ"ש א"ש הכל ודו"ק):

42. We must say that our rabbis hold that when there are witnesses that both (the husband and the child) have died, it would be logical to say that she should be believed in whatever she says, because she fears being contradicted by the witnesses, as the Taz posits, which we have written in paragraph 39. Nevertheless, when she contradicts her original presumption that was before us, we do not rely on this reasoning in the place of a presumption. Therefore, when she says, "My son died first, and then my husband," she is believed, as she maintains her original presumption that was before us. Even though when there are witnesses, she is not presumed to be bound for levirate marriage, it is not the same, because the witnesses also say that both have died, and she fears lying, as we have written. But when she says, "My husband died first, and then my son," thereby removing herself from her original presumption, she is not believed, because her fearfulness does not override her previous presumption. When there are no witnesses, it is considered a strong majority, because even though the child is not before us, it is still possible that he is elsewhere. Therefore, she is believed even to remove herself from her presumption, such as when she says, "My husband died first, and then my son," because the majority is stronger than the presumption. She has a "migo" (a reason to be believed) since she could have said that her son is still alive. Likewise, she is believed to uphold the presumption and say, "My son died first, and then my husband," even though it is against the majority. Nevertheless, since the sages granted a woman credibility to say "My husband died" so that she can remarry, and "My husband died" so that she can enter levirate marriage, from the reason of "she examines," as we have written in Siman 17, and they did not worry about the presumption of the husband's life, as we wrote there. Therefore, they believed her in all that she says for this reason and did not consider the majority either. Certainly, when she has the presumption of levirate marriage, she is believed. However, all this is true if we do not say the reasoning of "combining the minority with the presumption," which would weaken the majority. But if we do say this reasoning, she is not believed to remove herself from her previous presumption and to say, "My husband died first, and then my son," because we say to combine the minority of miscarriages with the previous presumption of being bound for levirate marriage, and this weakens the majority that most women conceive and give birth. This will be explained shortly whether we say this reasoning or not (and the Tosafot might have written this not according to the conclusion of the last chapter of "The Woman" - see there and the Beit Meir in Siman 17 and Siman 40, and according to what we have written, everything is clear and understand it well).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מג. איתא בגמ' (שם) דזה שאמרנו בניתן לי בן ומת בעלי ואח"כ בני דחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת זהו דווקא כשהיא פסולה לכהונה גם בלא חליצה זו כגון שהיא גרושה וכיוצא בזה אבל אם עד עתה כשירה היא לכהונה אינה חולצת אא"כ אומרת שהיא ובעלה היו במקום מוסתר שלא היו שם עדים אבל בלא"ה לא תחלוץ עד שיתברר דבר ברור והטעם דחיישינן שמא יבואו עדים ויעידו שאמת דיברה ומותרת לשוק ולא היתה צריכה חליצה ונצטרך להכריז עליה שהיא כשרה לכהונה ויש אנשים שראו החליצה ולא שמעו ההכרזה וכשיראו שניסת לכהן יאמרו דחלוצה מותרת לכהן ולפיכך לא תחלוץ ולא תתייבם אלא תשאר בחזקת זקוקה עד שיבואו עדים ויתבררו הדברים והטור והש"ע בסעיף י"ב הביאו דין זה וגם הרמב"ם כתב כן בפ"ג וברי"ף ורא"ש לא נמצא זה ויראה לי דלא פליגי בזה ורק סמכו על מ"ש דין זה אח"כ בר"פ האשה בתרא וממילא דגם בדין זה כן הוא (ולחנם נדחק הב"ש בזה בסקי"ז):

43. It is stated in the Gemara (there) that the case we mentioned, where a woman says "I was given a son and then my husband died and afterward my son died," we are concerned about her statement, and she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage (yibbum). This applies specifically when she is already disqualified from marrying a Kohen, even without this chalitzah, such as if she is a divorcee or similar. But if until now she was fit to marry a Kohen, she does not perform chalitzah unless she says that she and her husband were in a hidden place where there were no witnesses. Otherwise, she should not perform chalitzah until the matter becomes clear. The reason is that we are concerned that witnesses might come and testify that she spoke the truth and that she is permitted to marry anyone and did not need chalitzah. We would then need to announce that she is fit to marry a Kohen. However, there may be people who saw the chalitzah but did not hear the announcement, and when they see her marrying a Kohen, they might say that a woman who performed chalitzah is permitted to a Kohen. Therefore, she should not perform chalitzah and should not enter into levirate marriage but should remain in the presumed status of being bound (to the levir) until witnesses come and clarify the matter. The Tur and the Shulchan Aruch in Section 12 brought this ruling, and Maimonides also wrote this in Chapter 3. This is not found in the Rif and the Rosh, but it seems to me that they do not disagree on this matter and only relied on what is stated later in the last chapter of Yevamot. Consequently, this ruling applies here as well (and unnecessarily, the Beit Shmuel struggled with this in Section 17).

מד. כתב הרמב"ם בפ"ג דין ט"ז וכן אשה שהלך בעלה וצרתה למדה"י ובאו שנים ואמרו לה מת בעליך ה"ז לא תחלוץ ולא תתייבם לעולם עד שיוודע אם ילדה צרתה אם לא ילדה ולמה לא תחלוץ אחר תשעה חדשים ממיתת הבעל ותהיה מותרת לזר עכ"פ שאם ילדה צרתה הרי נפטרה זו ואם לא ילדה הרי נחלצה גזירה שמא יוודע אחר החליצה שילדה צרתה ולד של קיימא ונמצאת זאת שאינה חלוצה ותנשא לכהן אחר שנחלצה ויאמר הרואה שלא ידע בעדים שבאו שהחלוצה מותרת לכהן ויעיד שראה אותה נשאת לכהונה ע"פ ב"ד לפיכך אם היתה אסורה לכהונה מתחלתה ה"ז חולצת לאחר תשעה ותנשא לזר אבל זו הצרה שהיתה עם בעלה כשמת תמתין צ' יום כשאר היבמות ותחלוץ או תתייבם ולא תחוש לצרתה שבמדינה האחרת הואיל ולא היה בעלה עמה במדינה עכ"ל ובש"ע סעיף י"ג העתיקו זה בקיצור וסופו השמיטו לגמרי ע"ש:

44. Maimonides wrote in Chapter 3, Law 16: Similarly, a woman whose husband and her co-wife went overseas, and two people come and tell her that her husband has died, she should neither perform chalitzah nor yibbum forever until it is known whether her co-wife has given birth or not. Why shouldn't she perform chalitzah after nine months from the husband's death and be permitted to marry a non-priest at least? Because if her co-wife has given birth, she is exempt, and if she has not given birth, she performed chalitzah. There is a decree lest it be discovered after the chalitzah that her co-wife gave birth to a viable child, and this woman would be found not to have needed chalitzah, and she might marry a priest after performing chalitzah. An observer who did not know about the witnesses that came might say that a woman who has performed chalitzah is permitted to marry a priest, and he would testify that he saw her permitted to marry into the priesthood by the court. Therefore, if she was originally forbidden to marry a priest, she should perform chalitzah after nine months and marry a non-priest. But this co-wife who was with her husband when he died should wait ninety days like other yevamot and then perform chalitzah or yibbum, without concern for her co-wife in another country since her husband was not with her in that country. So wrote Maimonides, and in the Shulchan Aruch, Section 13, they abbreviated this and omitted the end completely.

מה. והנה יש בעיקר דין זה שאלה גדולה דזה שלא תחלוץ ולא תתייבם היא משנה בר"פ ט"ז דיבמות ושאלו בגמ' שם למה לא תנשא לשוק נלך אחר רוב נשים שמתעברות ויולדות ומסתמא ילדה צרתה ומותרת לשוק ומתרץ שם דאתא אליבא דר"מ דחייש למיעוטא ואנן הא לא קיי"ל כר"מ וא"כ למה פסקו כמשנתינו ואפילו למאי דמסיק שם משום דבכאן יש הרוב שמתיר אותה לשוק כמ"ש וכנגד זה יש לה חזקה ליבום שבכאן לא היה לו בן ורובא עדיף מחזקה אך אמרינן דהא מיעוט נשים יש שמפילות סמוך מיעוטא לחזקה והו"ל כי פלגא ופלגא והוי ספק לפיכך לא תנשא לשוק וגם לא תתייבם ופירש"י ותוס' שם דזהו ג"כ רק לר"מ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דמיעוטא חשיבא ליה אבל לרבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה דמיעוט הוא כמי שאינו ועדיין לא ה"ל לן לפסוק כמשנתינו (יש"ש שם סי' ב') וצ"ל דהרמב"ם והרי"ף והרא"ש והטור והש"ע שפסקו כהמשנה ס"ל דסברת סמוך מיעוטא לחזקה אמרינן גם לרבנן (שם):

45. And behold, regarding the fundamental principle of this law, there is a significant question. The Mishnah at the beginning of Chapter 16 of Yevamot states that she should neither perform chalitzah nor yibbum. The Gemara there asks why she should not marry into the general populace, since we follow the majority of women who conceive and give birth, and presumably her co-wife gave birth, thus permitting her to marry into the general populace. The Gemara answers that this follows the opinion of Rabbi Meir, who is concerned about the minority. However, we do not rule according to Rabbi Meir. If so, why do we rule like our Mishnah? Even according to what the Gemara concludes there—that in this case, the majority permits her to marry into the general populace, as mentioned, and against this, there is a presumption (chazakah) for yibbum since here he did not have a son—majority is preferable to presumption. But we say that there is a minority of women who miscarry, and the minority combined with the presumption makes it as if it is an even doubt (safek). Therefore, she should neither marry into the general populace nor perform yibbum. Rashi and Tosafot there explain that this is also only according to Rabbi Meir, who considers the minority significant, but according to the Rabbis, we do not combine the minority with the presumption because the minority is considered as if it does not exist. Still, we should not rule like our Mishnah (Yam Shel Shlomo there, Chapter 2). It must be said that Rambam, Rif, Rosh, Tur, and Shulchan Aruch, who ruled like the Mishnah, hold that the reasoning of combining the minority with the presumption is also according to the Rabbis.

מו. וכ"כ הרשב"א שם דזהו דעת הרי"ף והרמב"ם וכתב שיש ספרים שגורסים להדיא כן דזהו גם לרבנן וכ"כ רב האי גאון ע"ש ויש להביא ראיה לזה דהא בקדושין ובחולין ובנדה (י"ח.) אומר הש"ס דר"מ ס"ל סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא והכא אמרינן דהוי פלגא ופלגא ורבותינו בעלי התוס' נדחקו בזה בכל המקומות לחלק בין זל"ז לפי שיטתם דגם בכאן הוא לר"מ אבל להרי"ף והרמב"ם א"ש כפשוטו דבכאן הוא לרבנן ולדינא יכול להיות שגם התוס' סוברין כן שהרי כתבו בבכורות (כ':) דלחומרא חיישי גם רבנן לסמוך מיעוטא לחזקה ע"ש (שכתבו בשם ר"ת ז"ל דלכן חלב אינו פוטר מן הבכורה והרא"ף והרמב"ם פסקו דחלב פוטר וי"ל דטעמם מפני שיש בשם חזקה המסייע לרובא להעמיד הולד בחזקת חולין כמו שהיה ברחם כמ"ש התוס' שם ועוד דחזקת בהמה שלא ילדה אינה חזקה טובה שדרך הבהמות לילד):

46. The Rashba similarly writes there that this is the opinion of the Rif and the Rambam, and he wrote that there are texts that explicitly state this, that this is also according to the Rabbis. Similarly, Rav Hai Gaon wrote this there. And there is proof for this, as in Kiddushin, Chullin, and Niddah (18a), the Talmud says that Rabbi Meir holds that a minority combined with a presumption weakens a majority. And here we say that it is a fifty-fifty situation. Our Rabbis, the Tosafists, struggled in all these places to differentiate according to their approach that even here it is according to Rabbi Meir. But according to the Rif and the Rambam, it is straightforward because here it is according to the Rabbis. And in practice, it could be that the Tosafists also agree with this, as they wrote in Bekhorot (20a) that even the Rabbis are concerned about combining a minority with a presumption to be stringent. They wrote there in the name of Rabbeinu Tam, of blessed memory, that therefore milk does not exempt from the firstborn status. The Rif and the Rambam ruled that milk does exempt, and it can be said that their reason is because there is a presumption that supports the majority to establish the offspring in a status of non-sacred as it was in the womb, as the Tosafot wrote there. Additionally, the presumption that an animal has not given birth is not a strong presumption because it is common for animals to give birth.

מז. אך יש בזה שאלה דא"כ היאך נאמן יחיד על השחיטה מטעם דרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם נימא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא או הוה פלגא ופלגא ואמת שיש מראשונים שאמרו דזה שאמרו רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם לאו דווקא רוב אלא כל וכ"כ התוס' בבכורות שם דהאי רוב הוי רוב ומצוי ע"ש אך דגם בלא זה א"ש לפמ"ש הרשב"א והריטב"א בכאן דאימתי אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כשהמיעוט מסתלק מן הרוב עצמו כמו בכאן דרוב נשים מתעברות ויולדות מזה יש מיעוט שמתעברות ומפילות אבל במיעוט שאינו מסתלק מן הרוב כמו בשחיטה דרוב מומחין ומיעוטא אינם מומחים שמרובא דמומחין אין המיעוט מסתלק לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ולכן אינו אומר הש"ס בכאן שיש מיעוט נשים שאין מתעברות דמיעוט זה אינו מסתלק מן הרוב (הרשב"א והריטב"א כתבו זה לענין תינוק שנמצא בצד העיסה דרוב תנוקות מטפחים ע"ש וממילא דגם לענין שחיטה כן הוא כמובן וכ"כ הרי"ט אלגזי בבכורות שם והרמב"ן ז"ל יש לו שיטה אחרת בזה ע"ש ברשב"א):

47. However, there is a question regarding this matter: if so, how can a single person be trusted concerning slaughter based on the principle that most who are involved in slaughtering are experts? Shouldn't we say to combine the minority with the presumption and thus weaken the majority, or it would be fifty-fifty? And indeed,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

some of the early authorities said that when it is stated that most who are involved in slaughtering are experts, it does not mean the majority but rather all of them. Similarly, Tosafot in Bechorot there states that this majority is a majority and prevalent. However, even without this, it is understandable based on what the Rashba and Ritva wrote here: when do we say to combine the minority with the presumption? It is when the minority diverges from the majority itself, such as here where most women conceive and give birth, from which there is a minority that conceives and miscarries. But regarding a minority that does not diverge from the majority, such as in slaughtering where the majority are experts and a minority are not experts, from the majority of experts the minority does not diverge. We do not say to combine the minority with the presumption. Therefore, the Talmud does not state here that there is a minority of women who do not conceive, because this minority does not diverge from the majority. (The Rashba and Ritva wrote this concerning a child found next to dough, where most children handle dough. And accordingly, this applies to slaughter as well, as is evident. Similarly, R. Yom Tov Algazi wrote this in Bechorot there. Ramban, of blessed memory, has a different approach on this matter, see there in the Rashba.)

מח. אשה שהלך בעלה למדה"י ומת שם ואין לו בנים ונשארה זקוקה ליבם ויצא קול שלקח בשם אשה פסק הריב"ש בתשו' (סי' תק"ט) דלייבם אסורה עד שיתוודעו בבירור אע"פ שלא הוחזק הקול בב"ד מפני שיש בזה חשש איסור חמור אבל לחלוץ מותרת מיד כיון שלא הוחזק הקול בב"ד דאע"ג דאם ידוע שהיה לו אשה בשם אין מניחין אותה לחלוץ כמ"ש מ"מ איסור קל הוא ולא חיישינן לה ע"ש אבל באיסור דאורייתא חיישינן לקול וכמו שיתבאר בסי' קנ"ז:

48. A woman whose husband went overseas and died there, and he has no children, leaving her bound to the levirate marriage (yibbum), and a rumor spread that he took a wife abroad, the Rivash ruled in his responsa (Siman 509) that she is forbidden to undergo yibbum until it is clearly confirmed, even though the rumor was not established in a court, due to the severe prohibition involved. However, she is permitted to perform chalitzah immediately since the rumor was not confirmed in a court. For, although if it were known that he indeed had a wife abroad, she would not be allowed to perform chalitzah, as mentioned, it is a minor prohibition and we do not take it into account. But in the case of a Torah prohibition, we are concerned about the rumor, as will be explained in Siman 157.

סימן קנז

א. איזו נקרא אח לענין יבום ובו כ"ז סעיפים:

האח שמייבם את אשת אחיו שמת בלא זרע הוא דווקא אחיו מאביו אע"פ שאינם מאם אחד אבל אחיו מאמו ולא מאביו אסור לו לייבם והיא עליו באיסור ערוה כבחייו ודבר זה ילפינן בגז"ש מבני יעקב דביבום כתיב כי ישבו אחים יחדו ובבני יעקב כתיב שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד וגו' והאי אחים מיותר דכיון דכתיב בני איש אחד ממילא שהם אחים אלא ללמד על אחים דכתיב ביבום שזהו אחוה כבני יעקב שהם מאב אחד אע"פ שאינם מאם אחד כבני יעקב שלא היו מאם אחד וכ"ש כשהם גם מאם אחד (י"ז:) ואפילו אחיו ממזר או רשע גמור זוקק ליבום דלענין זה לא שייך למילף מבני יעקב דא"כ נצריך צדיקים כמותם ולא ילפינן רק על שם גדר האחוה ולא על איכותם אבל אם היה לו אח משפחה או כותית כלומר שבא אביו על שפחה וכותית והוליד ממנה בן אינו זוקק ליבום דהוא אינו מתייחס אחריו אלא על אמו כמ"ש לענין בן בסי' קנ"ו וממילא דמשפחת עצמו הוה ספק וחולצת ולא מתייבמת כמ"ש שם לענין בן מפני חשש דשמא שיחררה ע"ש וזה שאח משפחה אינו זוקק אפילו נשתחררה כשנתעברה ונשאה שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אינו זוקק דעיקר היחוס אחר האב הוא משעת העיבור וכן בכותית:

1. **Who is considered a brother for the purpose of Yibbum, and it contains 27 sections:**

The brother who performs Yibbum (levirate marriage) with the wife of his brother who died without offspring must specifically be his paternal brother, even if they do not share the same mother. However, his maternal brother, who does not share the same father, is forbidden to perform Yibbum, and she remains prohibited to him as a forbidden relative, just as she was during his brother's lifetime. This is derived through a Gezeirah Shavah (a hermeneutical principle) from the sons of Jacob. Regarding Yibbum, it is written: "When brothers dwell together," and concerning the sons of Jacob, it is written: "We, your servants, are twelve brothers, sons of one man, etc." The term "brothers" is superfluous, for since it says "sons of one man," it is evident that they are brothers. Rather, it comes to teach about the brothers mentioned in Yibbum, that this brotherhood is like that of the sons of Jacob, who were from one father even though they were not from one mother, as the sons of Jacob were not from the same mother. All the more so if they share the same mother as well (Yevamot 17b). Even if his brother is a mamzer (a child born from certain forbidden relationships) or a completely wicked person, he is obligated to perform Yibbum, for in this matter, we do not derive from the sons of Jacob that they must be righteous like them; we only learn

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

about the definition of brotherhood and not about their qualities. However, if he has a brother who is the son of a maidservant or a non-Jewish woman, meaning his father had relations with a maidservant or a non-Jewish woman and fathered a son from her, he is not obligated to perform Yibbum, for he is not considered related to him paternally but maternally, as is written regarding a son in Siman 156. Consequently, in the case of a maidservant, there is a doubt, and she performs Chalitzah (a ceremony releasing her from Yibbum) and does not perform Yibbum, as is written there regarding a son due to the concern that maybe she was freed. And this brother from a maidservant does not obligate Yibbum even if she was freed when she conceived and married, for his conception was not in sanctity, even though his birth was in sanctity, he does not obligate Yibbum, for the main lineage after the father is from the time of conception, and so it is with a non-Jewish woman.

ב. כתיב כי ישבו אחים יחדו ובאה הקבלה דדווקא כשהיה להם ישיבה אחת בעולם כלומר שנולד האח בעוד שהיה חי לאפוקי אם נולד אחרי מותו אינו זוקק את אשתו ליבום וזה נקרא בגמ' אשת אחיו שלא היה בעולמו כלומר שלא היה עדיין בעולם בעת שזה האח המת היה בעולם אבל אם רק נולד בחייו אפילו זה המת היה חולה או גוסס וזה האח נולד אף אם לא נולד לגמרי רק ראשו ורובו יצא מרחם מקרי שהיה בעולמו וזוקק את אשתו ליבום ותמתין עד שיגדיל ואפילו זה הנולד הוא חולי ופצוע במכות או גוסס שאינו יכול לחיות אסורה להנשא עד שימות וכל עוד שהוא בחיים נקראת זקוקה ליבם ודע דזה שאחיו ממזר זוקק ליבום זהו כשהאב היה עם הערוה שניהם חבושים בבית האסורים ולא בא עליה אחר אבל בלא"ה הרי הוא ספק אחיו וחולצת ולא מתייבמת (ב"ש סק"א) ואע"ג דממזר בלא"ה אינו רשאי לייבם בת ישראל אך יש נ"מ כשהיא ג"כ ממזרת דרשאי לייבמה ובספק ממזר אינו כן:

2. It is written, "When brothers dwell together," and the tradition teaches that this specifically applies when they had a common dwelling in the world, meaning that the brother was born while the other brother was still alive. This excludes the case where he was born after the brother's death, as he does not obligate his brother's wife to perform levirate marriage (yibbum). This is referred to in the Gemara as "the wife of a brother who was not in his world," meaning that he was not yet in the world at the time when the deceased brother was in the world. However, if he was born during the brother's lifetime, even if the deceased was sick or dying, and this brother was born—even if only his head and the majority of his body emerged from the womb—he is considered to have been in his world and obligates his brother's wife to perform yibbum. She must wait until he matures. Even if this newborn is sick, injured, or dying and cannot live, she is forbidden to marry until he dies. As long as he is alive, she is considered bound to perform yibbum. Note that if the brother is a mamzer (illegitimate child), he obligates yibbum if the father was with the mother of the mamzer, both being incarcerated, and he did not cohabit with her afterward. Otherwise, there is doubt whether he is his brother, and she must perform chalitzah (the ceremony releasing her from yibbum) and not yibbum (as stated in Beit Shmuel, section 1). Although a mamzer is generally not permitted to perform yibbum with a Jewish woman, there is a practical difference when she is also a mamzeret, as he is permitted to perform yibbum with her. In cases of doubt regarding a mamzer, this does not apply.

ג. איפסקא הלכתא בגמ' (ל"ט:) דלהעיד על האח שהוא אחי המת מאביו א"צ עדים כשרים אלא אפילו קרוב ואפילו אשה נאמנים להעיד והטעם מפני שזהו גילוי מילתא בעלמא ומילתא דעבידי לגלויי לא משקרי אינשי וכתב הרמב"ם בפ"ד דה"ה אפילו עבד אפילו שפחה נאמנין להעיד בזה דלטעם שנתבאר אין חילוק בזה וכן אפילו קטן אם היא נבון דבר ומכירם נאמן לומר פלוני זה אחיו של פלוני הוא וזו היא אשת המת וחולצין או מייבמין על פיו דכיון שא"צ שני עדים וא"צ כשרים הכל נאמנין על זה הן להעיד שזהו אחיו של המת והן להעיד שזו האשה היא אשת המת ואפילו עד מפי עד נאמנים להעיד בזה כיון שא"צ דין עדות בזה (ב"ש סק"ב) ומ"מ צריכים הב"ד לחקור מהם היטב דלא עדיפי משני עדים כשרים בכל עדות ויראה לי דאפילו עדות ע"פ כתב מהני כיון דלא בעינן דין עדות ובלבד שיכירו כתבו של מי הוא ויש מי שאומר דגם כותי מסל"ת נאמן בזה ולא נראה כן (עב"ש שם ודו"ק) אבל כל אלו הפסולים כשרים להעיד אע"פ שאינם מסל"ת כיון שהטעם הוא משום מילתא דעבידי לגלויי א"כ מה לי מסל"ת או אינם מסל"ת:

3. The halacha has been established in the Gemara (39b) that to testify regarding a brother being the paternal brother of the deceased, there is no need for kosher witnesses; rather, even a relative or a woman is believed to testify. The reason is that this is merely a revelation of a matter that is destined to be revealed, and people do not lie about something that is destined to be revealed. The Rambam writes in Chapter 4 of Hilchot Yibum that even a slave or a maidservant is believed to testify in this matter because, according to the aforementioned reasoning, there is no difference in this regard. Similarly, even a minor, if he is intelligent and recognizes them, is believed to say that this person is the brother of that person, and this is the wife of the deceased. Therefore, based on his testimony, chalitzah or yibbum is performed. Since there is no need for two witnesses and no need for kosher witnesses, everyone is believed regarding this matter, whether to testify that this is the brother of the deceased or to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

testify that this woman is the wife of the deceased. Even hearsay testimony is believed in this matter since there is no formal requirement for testimony in this case (Beit Shmuel Section 2). Nonetheless, the court must investigate them thoroughly because they are not better than two kosher witnesses in any testimony. It appears to me that even written testimony is valid since we do not require formal testimony, provided that they recognize whose handwriting it is. There is an opinion that even a Samaritan (Kuti) who testifies not in his own interest is believed in this matter, but this does not seem correct (see Beit Shmuel there and examine carefully). However, all these invalid witnesses are valid to testify even if they are not testifying not in their own interest because the reason is that it is a matter destined to be revealed, so it makes no difference whether they are testifying not in their own interest or not.

ד. יראה לי דרשע פסול להעיד דכיון שפרק ממנו עול מלכות שמים לא חייש גם אם יתגלה שקרו ולא מיבעיא בעוברי עבירות דאורייתא שפסולים להעיד לאשה שמת בעלה כמ"ש בסי' י"ז סעיף כ"ט אלא אפילו פסולי דרבנן דבשם כשרים אולי זהו מפני תקנת עגונות אבל לא בעדות זו שהרבה ימצאו אחרים שיכירום וכ"ש בחשוד על העריות שפסול שם פסול גם בכאן מפני שהוא חשוד להעיד שקר כמ"ש שם סעיף ל' ובמסל"ת גם רשע נאמן כמ"ש שם סעיף ל"א ואפשר דרק בשם דכותי מסל"ת כשר גם הם כשרים משא"כ בכאן וצ"ע ובחשוד על עריות כתבנו גם בשם שאינו נאמן במסל"ת דאולי איערומי קא מערים ע"ש:

4. It appears to me that a wicked person is disqualified from testifying, because since he has cast off the yoke of the Kingdom of Heaven, he is not concerned even if his falsehood is revealed. And it is not only those who transgress Torah prohibitions who are disqualified from testifying about a woman's husband's death, as stated in Siman 17, Se'if 29, but even those disqualified by rabbinic decree, who are otherwise valid, perhaps this is due to the decree concerning agunot (deserted wives). However, not in this testimony, as many others can be found who recognize them. All the more so, one who is suspected of forbidden relationships is disqualified there and also here because he is suspected of giving false testimony, as stated there in Se'if 30. And in the case of masiach lefi tumo (one who speaks inadvertently), even a wicked person is believed, as stated there in Se'if 31. And it is possible that only there, regarding a Samaritan, masiach lefi tumo is valid, and they are valid as well, which is not the case here. This requires further investigation. Regarding someone suspected of forbidden relationships, we have also written that even there he is not believed as masiach lefi tumo, because perhaps he is cunningly deceptive, as stated there.

ה. ודע שבמרדכי פ' מצות חליצה כתב שזה שהכשירו חכמים אפילו קרוב ואשה זהו כשגם בלעדי עדותן תופסין אותו בחזקת אחיו של המת והקרובים גילו את הדבר כמו שאנו תופסין בזה אמרינן גילוי מילתא בעלמא הוא אבל אם לא היינו מוחזקים בו שהוא אחיו מן האב והביא קרובים לעדותו אין זה גילוי מילתא בעלמא ע"ש ולא נראה כן מכל הפוסקים דוודאי היכא שאנו מוחזקים בו שאינו אחיו מן האב פשיטא שקרובים אין נאמנים ואף עד אחד כשר אינו נאמן עד שיעידו שני עדים כשרים אבל כשלא ידענו אותם כלל למה לא יהיו נאמנים וזה שאמרו חז"ל גילוי מילתא בעלמא הוא זהו כמו מילתא דעבידי לגלויי וכמ"ש ועוד דהרי"ף מפרש גלויי מילתא ר"ל שאינו לא מילתא דאיסורא ולא מילתא דממונא אלא מילתא בעלמא הוא דמגלי דהדין גברא פלן והיא איתתא פלוניתא ע"ש ומדבריו מוכח ג"כ דלא כהמרדכי וצ"ע (וראייתו מספ"ב דכתובות לאו ראיה היא ופשיטא לפירוש הרי"ף ז"ל):

5. And know that the Mordechai in the chapter on the mitzvah of chalitzah wrote that the fact that the Sages validated even a relative or a woman [as witnesses] is when, even without their testimony, he is presumed to be the brother of the deceased, and the relatives merely revealed the matter. As we hold in this case, we say it is merely a revelation of the matter. But if we were not already certain that he is the brother from the father, and relatives brought testimony to this effect, this is not merely a revelation of the matter. However, it does not appear so from all the poskim, for certainly in a case where we are certain that he is not the brother from the father, it is obvious that relatives are not believed, and even one valid witness is not believed until two valid witnesses testify. But when we did not know them at all, why should they not be believed? And what the Sages said, "it is merely a revelation of the matter," this is like something that is bound to be revealed, as it is written. Furthermore, the Rif explains that "revelation of the matter" means that it is neither a matter of prohibition nor a matter of finance, but merely a revelation of the matter that this man is so-and-so and this woman is so-and-so. From his words, it is also proven not like the Mordechai, and this requires further investigation (and his proof from the end of chapter 2 of Ketubot is not a proof, and it is obvious according to the explanation of the Rif).

ו. גרים שנתגיירו (בימים קדמונים) ועבדים שנשתחררו אין להם אחוה כלל אפילו אחד מהם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה ואפילו הם תאומים ונולדו בקדושה אין להם אחוה עד שיהיו שניהם הורתם ולידתם בקדושה וכך שנו חכמים (יבמות צ"ז:) שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים לא חולצין ולא מייבמין ואין חייבין משום אשת אח היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לא חולצין ולא מייבמין אבל חייבין משום אשת אח היתה הורתן ולידתן בקדושה הרי הם כישראלים לכל דבר וע' ביו"ד סי' רס"ט (ולשון הטור בכאן אינו מדוקדק שכתב הרי הם כזרים בלידתן בקדושה והא לענין אשת אח חייבין כמ"ש בעצמו ביו"ד שם אלא משום דבכאן איירי ביבום כתב לשון זה):

6. Converts who converted (in ancient times) and slaves who were freed have no familial relationship at all, even if one of them was conceived not in sanctity and born in sanctity, and the other was both conceived and born in sanctity. Even if they are twins and were born in sanctity, they have no brotherhood unless both were conceived and born in sanctity. Thus, the Sages taught (Yevamot 97b): "Two twin brothers who are converts and similarly freed slaves neither perform chalitza nor yibbum and are not liable for the prohibition of a brother's wife." If they were conceived not in sanctity and born in sanctity, they neither perform chalitza nor yibbum, but they are liable for the prohibition of a brother's wife. If they were both conceived and born in sanctity, they are considered as Israelites in every respect. See Yoreh De'ah, Siman 269. (The wording of the Tur here is not precise as he wrote that they are like strangers if they were born in sanctity, while regarding a brother's wife they are liable as he himself wrote in Yoreh De'ah there. Rather, because this section discusses yibbum, he used this wording.)

ז. זה לשון הטור כתב רב שרירא גאון נפלה לפני נהפך לדת ישמעאל כיון שהורתו ולידתו בקדושה זקוקה לייבם ומתעגנה עד דחליץ לה ורב יהודאי כתב אי כד נסבה בעלה הוי יבם נהפך לא בעי חליצה מיניה ואם היה הבעל נהפך ויושבת תחתיו ומת בהמרותו בלא בנים אינה צריכה יבום דהא לאו אחיו הוא ואין זקוק לה חליצה עד כאן ואיני יודע למה לא תהיה אשת נהפך זקוקה ליבם וגם מה חילוק יש בין אם היה יבם נהפך כשנשאת אם לאו עכ"ל הטור והנה רבינו הב"י בספרו הגדול הרעיש על דברי רב יהודאי וכתב שמאור עינים הוה וכתבו בשמו מה שלא צוה ואין לדברים אלו שורש וענף ולא שום צד סמך כלל ואוי לו להמיקל בזה וגם רש"י ז"ל השיב בתשו' שאין לסמוך ע"ז כלל ואע"פ שחטא ישראל הוא ואם קידש קדושיו קדושין:

7. This is the language of the Tur: Rav Sherira Gaon wrote, "If a woman fell before a convert to Islam for levirate marriage (yibbum), since her conception and birth were in sanctity, she is bound to the levir and remains in a state of waiting until he performs the halitza (release ceremony) for her." And Rav Yehudai wrote, "If, at the time that her husband married her, the brother (levir) was a convert to Islam, there is no need for halitza from him. And if the husband converted and she remained with him and he died in his apostasy without children, she does not require yibbum because he is not considered his brother, and there is no need for halitza." This is the end of the Tur's words. And I do not understand why the wife of a convert does not require yibbum, and also, what difference does it make whether the levir converted before or after the marriage? The Tur concludes, and indeed, our teacher the Beit Yosef in his great book vehemently disagreed with Rav Yehudai's words and wrote that this was a clear mistake, and others wrote in his name that he commanded something he did not, and these words have no root or branch, nor any support at all. Woe to him who is lenient in this matter. Additionally, Rashi of blessed memory responded in his responsa that one should not rely on this at all, and even though he has sinned, he is still considered a Jew, and if he betrothed, his betrothal is valid.

ח. אמנם במרדכי פ' החולץ נמצא מראשונים שסוברים כן ואמרו טעמים על זה שנהפך אינו אחיו וראיה מריבית דכתיב וחי אחיך עמך ומותר ליטול ממנו ריבית דלאו אחיו הוא וה"נ כי ישבו אחים יחדו וזה אינו אחיו ומה שמחלקים בין היה נהפך בשעת נשואי אחיו או לאו הטעם הוא דס"ל נשואין הראשונים מפילין את אשתו ליבום לפיכך אם אז לא היה בכלל אחיו פטורה ואין עליה זיקה משא"כ כשלא היה נהפך אז חל עליה זיקת יבמין ועוד טעם שהרי אסור לה שיבא עליה וקנאין פוגעין בו ואיך יחול עליה זיקתו בדבר האסור לה ולפ"ז נפקע זיקתו אף אם נהפך אח"כ ועוד ראיה ממה שאמרו חז"ל (בס"פ הגוזל קמא) אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה ומתרץ דאשה בכל דהוא ניחא לה ע"ש אבל בנהפך דוודאי לא ניחא לה וודאי דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה (ועב"ח ורד"ך סי' ט'):

8. However, in the Mordechai, Chapter "HaCholetz," we find early authorities who hold this view and provided reasons for it, stating that he is no longer considered his brother. They bring a proof from the laws of interest (ribit), as it is written, "that your brother may live with you," and it is permissible to take interest from him because he is not considered his brother. Similarly, "if brothers dwell together," and this one is not considered his brother. The distinction made between whether this transformation occurred at the time of his brother's marriage or not is based on the view that the initial marriage subjects the wife to levirate marriage (yibbum). Therefore, if at that time he was not considered his brother, she is exempt and there is no bond (zika) upon her. This is different from a situation where he was not transformed at the time, in which case the bond of levirate marriage does apply. Another reason is that it is forbidden for her to come to him, and zealots would strike him, so how can the bond of levirate

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marriage apply to something that is forbidden to her? According to this, the bond is nullified even if he was transformed afterward. They also bring proof from what the Sages said (at the end of "HaGozel Kama"), that if a widow fell before a leprous man, she should be exempt from chalitza because she would not have sanctified herself with this in mind. They answer that for a woman, it is acceptable in any case (see there). But in the case of transformation, where it is certainly not acceptable to her, it is certain that she would not have sanctified herself with this in mind (see also Beit Yosef and Rema, chapter 9).

ט. ובאמת כל אלו אינם ראיות כלל דאחיך דריבית אין הכוונה אח ממש אלא אחיו בתורה ובמצות ולכן אינו בכלל אחיו משא"כ אחיו דיבום הוא אח ממש וכי מפני שחטא אינו אחיו דשורש אחוה הוא לשון דיבוק וחיבור ושייך על אחים בני אב אחד ועל בני דת אחד והרי כתיב הלא אח עשו ליעקב אע"פ שנהפך הוה (קדושין י"ח.) וגם מ"ש דנשואין הראשונים מפילין מוכח ביבמות (ק"ט:) דמיתה מפלת ליבום וזה שאסור לו לבא עליה הרי הולד אינו ממזר וכל שאין הולד ממזר אע"פ שאסור לו לבא עליה חל עליה זיקת יבמין וראיה לדבר חייבי לאוין שחולצת ולא מתייבמת וזה שאמרו בס"פ הגוזל כבר כתבו התוס' שם דמאירוסין מיירי ולא מנשואין ע"ש לפיכך חלילה לסמוך ע"ז ולפטור אותה בלא חליצה וכ"כ מהרי"ק בסי' קע"ז והתה"ד בסי' רכ"ג:

9. In reality, none of these are proofs at all, for "your brother" regarding interest does not mean a literal brother but rather a brother in Torah and commandments, and therefore he is not included in the category of a brother. This is unlike "your brother" in the context of levirate marriage (yibum), which refers to a literal brother. For just because he sinned, does he cease to be his brother? The root of brotherhood is a term of attachment and connection, and it applies to brothers from one father and to members of one religion. Indeed, it is written, "Is Esau not Jacob's brother?" (Malachi 1:2) even though he changed. Furthermore, regarding the claim that the initial marriage determines, it is proven in Yevamot (109b) that death determines levirate marriage. And even though it is forbidden for him to marry her, the offspring is not considered a mamzer (illegitimate child). And as long as the offspring is not a mamzer, even though it is forbidden for him to marry her, the levirate bond applies. An example of this is those who are subject to negative commandments: they perform chalitzah (ceremony to release the bond) and do not undergo yibum. And what was stated at the end of the chapter "HaGozel" (Bava Kamma 112a), Tosafot already wrote there that it refers to betrothal and not to marriage. Therefore, it is forbidden to rely on this and exempt her without chalitzah. So, too, wrote the Maharik in Siman 177 and the Terumat HaDeshen in Siman 223.

י. ולפיכך כתב רבינו הב"י בש"ע סעיף ד' נפלה לפני יבם נהפך יש מי שמתיר אם היה נהפך כשנשאה אחיו ואין לסמוך עליו ואם היה המת נהפך אשתו זקוקה לאחיו עכ"ל ואפילו קידשה בעת שהיה נהפך דקדושיו קדושין וכן זרעו של הנהפך וזרע זרעו עד סוף כל הדורות אם הם רק מישראלית אפילו היא ג"כ נהפכת דינן כישראל לכל דבר:

10. Therefore, our master the Beit Yosef wrote in the Shulchan Aruch, section 4: "If [the widow] fell before the yavam (levir) who had converted, there is an opinion that permits [it] if he had converted when his brother married her, but it is not to be relied upon. If the deceased had converted, his wife is bound to his brother." And even if he betrothed her when he had converted, his betrothal is valid. Likewise, the offspring of the convert and his offspring's offspring until the end of all generations, if they are from an Israelite, even if she (the mother) is also a convert, their status is as Israelites in every matter.

יא. ומ"מ כתב רבינו הרמ"א מיהו אם עברה ונשאת בלא חליצה כי לא ידעה שהיה לה יבם ואח"כ נודע שיש לה יבם נהפך לא תצא וי"א דווקא אם חלץ לה לבסוף עכ"ל והנה דעת הי"א וודאי נכונה היא דאע"ג דנשאת יבמה לשוק מ"מ כיון שהיתה שוגגת חולצת ויושבת תחת בעלה (ועי' סי' קנ"ט) ואם נשאת לכהן ממילא שמוכרח לגרשה אבל דיעה ראשונה שסוברת דלא תצא גם בלא חליצה וסומכת על דברי הגאונים תמוה מאד כיון דרש"י ורב שרירא גאון דחו לזה בשתי ידים וכן הטור והב"י וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל והראיות ברורות איך אפשר לסמוך ע"ז באיסור דאורייתא והנה בעל דיעה זו הוא הר"י מינ"ץ בתשו' סי' י"ב והאריך שם הרבה לקיים דברי הגאונים ומחלק בין קדושין שעושה מעצמו בוודאי קדושיו קדושין משא"כ בזיקה הבאה מאליה ועוד כתב טעם כיון דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואיך יתקנו רבנן מילתא דאתיא בה לידי תקלה והתורה דרכיה דרכי נועם ע"ש וכל אלו דברים תמוהים הם ואין להם שום יסוד נכון ועוד כתב דגם אלו המחמירים הוא רק לחומרא בעלמא ע"ש ולא נראה כן ע"כ לדינא פשיטא שאין נראה לסמוך ע"ז למעשה וצע"ג:

11. Nevertheless, our teacher, the Rema, wrote: "However, if she transgressed and married without chalitzah because she did not know she had a yavam, and afterward it was discovered that she has a yavam, she need not leave him." And some say this is only if he performed chalitzah for her afterward. And indeed, the opinion of those who say this is certainly correct, for although she married a yavam to the marketplace, since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she did it unwittingly, she performs chalitzah and remains with her husband (see Siman 159). And if she married a kohen, she would naturally have to divorce him. But the first opinion, which holds that she need not leave even without chalitzah and relies on the words of the Geonim, is very puzzling. Since Rashi and Rav Sherira Gaon rejected this with both hands, as did the Tur and the Beit Yosef, and it is also clear from the words of the Rambam, and the proofs are clear, how can one rely on this in a matter that is a Torah prohibition? And the one who holds this opinion is Rav Yaakov of Minz in his responsa, Siman 12, where he extensively justifies the words of the Geonim and distinguishes between kiddushin done willingly, which are certainly valid, as opposed to a zika (levirate bond) that comes automatically. Furthermore, he wrote another reason: since anyone who betroths does so with the intention of following the Sages, how could the Sages establish something that would lead to a stumbling block, and the Torah's ways are pleasantness. All these things are very puzzling and have no sound basis. Moreover, he wrote that even those who are stringent do so only out of extra caution. This does not seem correct. Therefore, in practice, it is clear that one should not rely on this opinion, and it requires further study.

יב. עוד כתב היו לה שני יבמים אחד נהפך והוא גדול ואחד ישראל והוא קטן לא תחלוץ אלא מן הישראל ואפילו בדיעבד לא מהני מן הנהפך אבל אם הוא מהאנוסים מהני בדיעבד עכ"ל וזהו וודאי דלא תחלוץ לכתחלה אלא מן הישראל אבל מה שהחמיר גם בדיעבד דלא תיהני חליצת נהפך הולך לשיטתו דאינו בר חליצה ואינו זוקק אבל אם הוא בר חליצה למה לא יועיל בדיעבד וכיון שרוב ראשונים ואחרונים תפסו דזוקק ליבום כמ"ש ממילא דבדיעבד חליצתו חליצה (וכ"נ דעת הב"ש סק"ה) מיהו אפשר דלהחמיר בוודאי יש לחוש לדעת הגאונים דאינו בר חליצה (הגר"א סק"י) ומ"מ נלע"ד דדווקא אם ביכולת להשיג חליצה מהישראל ואם א"א להשיג אין מעגנין אותה ומותרת לינשא:

12. Furthermore, it is written: If she has two levirs, one of whom is a convert and an adult, and the other is an Israelite and a minor, she should only perform chalitzah with the Israelite. Even post facto, chalitzah with the convert is not effective. However, if he is from the Anusim, post facto it is effective. This is certainly the case that she should not initially perform chalitzah except with the Israelite. But what he ruled, that even post facto the chalitzah with the convert is not effective, follows his opinion that he is not subject to chalitzah and does not require yibum. However, if he is subject to chalitzah, why shouldn't it be effective post facto? And since most Rishonim and Acharonim hold that he requires yibum, as we mentioned, it follows that post facto his chalitzah is valid (and this seems to be the opinion of the Beit Shmuel, subsection 5). Nonetheless, it is possible that to be stringent, one should consider the opinion of the Geonim that he is not subject to chalitzah (Gra, subsection 10). In any case, it seems to me that this is specifically if it is possible to obtain chalitzah from the Israelite. If it is not possible to obtain it, we do not leave her in a state of being unable to remarry, and she is permitted to marry.

יג. עוד כתב שהמקדש אשה ויש לו אח הפוך יכול לקדש ולהתנות בתנאי כפול שאם תפול לפני ההפוך ליבום שלא תהא מקודשת עכ"ל ויש לתמוה דהא מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל והמעשה קיים וכן שנינו בתוספתא פ"ג דקדושין הרי את מקודשת לי ע"מ שלא תזקק ליבום תנאו בטל וכן הוא בירושלמי ספ"ז דמציעא ועוד הקשו בזה דהא נתבאר בסי' ל"ח דאין תנאי בנשואין דבשעת ביאה אחולי אחליה לתנאו ובאמת רבינו הב"י בספרו הגדול דחה זה בשתי ידים וכתב ישתקע הדבר וכו':

13. Additionally, it is written that if a man betroths a woman and he has a brother who is a "saris" (a eunuch or someone incapable of having children), he can betroth her on the condition—a double condition—that if she falls to the saris for yibbum (levirate marriage), she will not be considered betrothed. This is surprising, for if someone makes a condition counter to what is written in the Torah, his condition is void and the act remains valid. This is also taught in the Tosefta, Chapter 3 of Kiddushin: "If one says, 'You are betrothed to me on the condition that you will not be subject to yibbum,' the condition is void." This is also found in the Jerusalem Talmud at the end of Chapter 7 of Bava Metzia. Furthermore, there is a difficulty with this because it has been clarified in Siman 38 that there is no condition in marriage, as at the time of consummation he nullifies his condition. Indeed, our master the Beit Yosef in his great work refuted this with both hands and wrote that this should be forgotten, etc.

יד. ודעת רבינו הרמ"א כן הוא דוודאי אם מתנה ע"מ שלא תזקק ליבום הוה מתנה ע"מ שכתוב בתורה אבל אם מתנה שאם תפול ליבום לא יהא הקדושין חלין אין זה מתנה ע"מ שכתוב בתורה ויש ראיה לזה ממה שאמרו חז"ל (ס"פ הגוזל) ביבמה שנפלה לפני מוכה שחין דאי לאו דאיתתא בכל דהיא ניחא לה הוה אמרינן דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה וה"נ דכוותיה וגם זה שאין תנאי בנשואין היינו בסתמא אבל אם בשעת ביאה מתנה בפירוש ע"מ כן לא גרע התנאי משעת קדושין (וכ"כ הב"ש סק"ו) ועוד י"ל דדווקא בתנאי שהוא מסופק אם יתקיים אם לאו אמרינן שמחל להתנאי בעת הביאה אבל הכא אין כאן ספק דלטובתה הוא התנאי והתנאי הכרח לה לא אמרינן דאחולי אחליה (שם) וזה שאמרו חז"ל (יבמות צ"ד:) בפשיטות דליכא תנאי בנשואין ר"ל דהוי מילתא דלא שכיחא (נוב"י סי' נ"ו) (וכן מ"ש בר"פ ב"ש שאין תנאי בנשואין וכ"מ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בתוס' שם וז"ל דאין רגילות וכו'):

14. And the opinion of our teacher, the Rema, is that certainly if one stipulates on the condition that she will not be subject to levirate marriage, this is considered a stipulation on something written in the Torah. But if one stipulates that if she falls into levirate marriage, the betrothal will not take effect, this is not a stipulation on something written in the Torah. There is proof for this from what our Sages of blessed memory said (at the end of Perek HaGozel) about a widow who falls before a man afflicted with boils. If not for the fact that any woman would prefer any husband, we would say that she did not consecrate herself with this in mind. The same applies here. Also, the statement that there is no condition in marriage applies generally, but if at the time of intercourse he explicitly stipulates on this condition, the condition is not inferior to one made at the time of betrothal (as the Beit Shmuel also wrote in subsection 6). Additionally, we can say that only for a condition that is uncertain whether it will be fulfilled or not, we say he waived the condition at the time of intercourse. But here, there is no uncertainty, as the condition is for her benefit and is necessary for her. We do not say that he waived it (there). And what our Sages of blessed memory said (Yevamot 94b) clearly that there is no condition in marriage, they meant that this is a matter that is uncommon (Nodah B'Yehudah, Section 56). Similarly, what is written at the beginning of Beit Shmuel that there is no condition in marriage, and as is found in Tosafot there, that it is not customary, etc.

טו. ודע שכמה גאונים הסכימו בקדושין על תנאי הרד"ך סי' ט' והחסיד בעל מעיל צדקה והגאון נוב"י סי' נ"ו ובית מאיר בשו"ת שבסוף ספרו סי' ו' ואף אם יש לו אח חרש שאינו ראוי לחליצה יכול לעשות קדושין על תנאי ע"ש וכן אם נאבד לו אח יכול לעשות קדושין על תנאי (ב"ח) ומפני שצריך לעשות כל דיני תנאי תנאי כפול והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה ותחת החופה כשמקדשה קשה לעשות זאת ברבים מפני הבושה ולכן תקנו בפראג שיעשו הקדושין מקודם רק בפני שני עדים על תנאי כמו שיתבאר ואחרי הקדושין יקראו עוד שמנה אנשים כדי לברך ברכת ארוסין בעשרה ותחת החופה לא יקדשנה ויקראו הכתובה ויאמרו רק השבע ברכות וזהו סדר התנאי (נ"ל דכאן יברך אחר הקדושין ועמ"ש בסי' ל"ד):

15. And know that many Geonim agreed regarding conditional betrothal: the Radach in Siman 9, the Chassid who authored "Me'il Tzedakah," the Gaon Nodah BiYehudah in Siman 56, and the Beit Meir in his responsa at the end of his book in Siman 6. And even if he has a deaf brother who is not fit for chalitzah, he can perform a conditional betrothal (see there). Similarly, if his brother is lost, he can perform a conditional betrothal (Bach). And because it is necessary to fulfill all the laws of a condition — a double condition, the positive before the negative, and the condition before the action — and under the chuppah, when betrothing her, it is difficult to do this publicly because of embarrassment, therefore they instituted in Prague to first perform the betrothal only in front of two witnesses conditionally, as will be explained. And after the betrothal, they call another eight people to bless the blessing of betrothal with a quorum of ten. And under the chuppah, they do not betroth her; rather, they read the ketubah and only recite the seven blessings. This is the order of the condition (it appears to me that here they bless after the betrothal — see what I wrote in Siman 34).

טז. אומר החתן לשני עדים כשרים בפני הכלה שמעו אלי אתם עדים בהיות שרצוני לקדש את האשה הזו שרה בת אברהם ולישא אותה ומפני טעם שיש לי רצוני לקדשה על תנאי וכן ליכנס עמה לחופה על תנאי זה ולבעול אותה על תנאי זה וכל ביאה שאבא עליה הכל יהא על תנאי זה וזהו התנאי שלי אם יהיה לי זרע קיימא בעת שאמות או אפילו לא יהיה לי זרע קיימא רק שהיא שרה בת אברהם תמות קודם שאמות או אפילו שאני אמות קודם רק שאחי הנהפך ישמעאל בן אברהם ימות קודם שאמות או אפילו אני אמות קודם אחי רק שאפטרנה בגט כריתות קודם מותי אזי יהיו הקדושין קדושין גמורים והנשואין נשואין גמורים ואם אני אמות קודם אשתי וקודם אחי ולא אפטרנה בגט כריתות קודם מותי ולא יהיה לי זרע קיימא אזי יתבטלו למפרע הקדושין והחופה והביאות וכל ענייני אישות והטבעת שאתן לה עתה יהיה מתנה בעלמא לא לשם קדושין ותיכף ומיד ימסור לה הטבעת לפני העדים ויחזור ויאמר על תנאי שדיברתי מסרתי לה הטבעת קדושין ואח"כ יקראו עוד ח' אנשים ויאמרו על הכוס ברכת ארוסין:

16. The groom says to two valid witnesses in the presence of the bride: "Listen to me, you are witnesses. Since it is my desire to betroth this woman, Sarah the daughter of Abraham, and to marry her, and because of a reason I have, I wish to betroth her conditionally, and also to enter into the chuppah (wedding canopy) with her on this condition, and to consummate the marriage on this condition, and every act of consummation that I perform with her shall be on this condition. This is my condition: if I have viable offspring at the time of my death, or even if I do not have viable offspring but she, Sarah the daughter of Abraham, dies before I do, or even if I die before her but my brother Ishmael the son of Abraham dies before I do, or even if I die before my brother but I divorce her with a get (bill of divorce) before my death, then the betrothal and marriage shall be fully valid. However, if I die before my wife and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

before my brother, and I do not divorce her with a get before my death, and I do not have viable offspring, then the betrothal, the chuppah, the consummations, and all matters of the marriage shall be retroactively nullified, and the ring that I give her now shall be considered merely a gift and not for the purpose of betrothal." Immediately, he shall give her the ring in the presence of the witnesses and repeat: "On the condition I spoke of, I am giving her this ring for betrothal." Afterwards, eight more people shall be called, and they shall recite the blessing of betrothal over the cup.

יז. ואח"כ ילכו להחופה ויקראו הכתובה ויאמרו שבע ברכות וקודם שהולכין להחופה יאמר החתן להעדים שמעו אלי אתם עדים שעל התנאי שדיברתי בשעת הקדושין על תנאי זה אני הולך עמה לחופה ובשעת היחוד כשנכנסין לחדר אחר החופה יאמר החתן להעדים שמעו אלי אתם עדים על תנאי שדיברתי עם הכלה בעת הקדושין על תנאי זה אני נכנס עמה לחדר ובעת היחוד הגמור כשיהיה עמה במטה יעמדו העדים אחורי הכותל ויאמר להם שמעו אלי אתם עדים שעל תנאי שדיברתי עם הכלה בעת הקדושין על תנאי זה אני בא עליה וכן כל ביאות שאבא עליה אם לא יהיה כפי מה שהתניתי אין זה בעילות איש ואשתו אלא כפנויה מיוחדת בלי קדושין ובלי כתובה ובהכתובה יכתבו העדים בצד האחר של הכתובה שכל הקדושין והנשואין והכתובה נעשו על תנאי כך וכך כפי פרטי התנאי שנתבאר ויחתומו העדים על זה והב"ד יקיימו החתימות כדי שיהיה לה לראיה אם תצטרך לזה ומ"מ כתבו הפוסקים דאין זה ביאת זנות כיון שהיא מיוחדת אליו לבדו ואינה כזונה (רד"ך שם) ואחרי כל אלה יזהרו שלא לבא לידי ביטול הקדושין והנשואין ויראה לתת לה גט קודם שימות והיא בחיים:

17. Afterward, they will go to the chuppah (wedding canopy), and the ketubah (marriage contract) will be read, and the seven blessings will be recited. Before going to the chuppah, the groom should say to the witnesses: "Listen to me, you are witnesses that I am going to the chuppah on the condition that I spoke of at the time of the betrothal." When they enter the room for seclusion after the chuppah, the groom should say to the witnesses: "Listen to me, you are witnesses that I am entering this room with her on the condition that I spoke of with the bride at the time of the betrothal." At the time of complete seclusion, when they are together in bed, the witnesses should stand behind the wall, and the groom should say to them: "Listen to me, you are witnesses that on the condition I spoke of with the bride at the time of the betrothal, I am coming to her now, and likewise, every time I come to her, if it is not according to the condition I stipulated, this is not an act of a husband and wife but rather as a woman designated without betrothal and without a ketubah." In the ketubah, the witnesses should write on the other side of the ketubah that all the betrothal, marriage, and ketubah were done on such and such conditions, as per the details of the condition explained, and the witnesses should sign this, and the Beit Din (Jewish court) should affirm the signatures so that it serves as evidence if needed. Nevertheless, the poskim (decisors of Jewish law) have written that this is not considered an act of promiscuity, since she is designated to him alone and not like a harlot (Radach there). After all these steps, care should be taken to avoid the nullification of the betrothal and marriage, and it is appropriate to give her a get (divorce document) before he dies while she is still alive.

יח. כתב רבינו הב"י לא היה מוחזק באחים ואמר יש לו אחים אינו נאמן בא אחד ואמר אני אחיו אינו נאמן ואפילו עד אחד או קרובים מעידים עליו שהוא אחיו אינם נאמנים להוציאה מחזקתה היה מוחזק באחים ואמר בשעת מיתתו אין לי אחים אינו נאמן וכן אם אמר על מי שהוחזק אחיו אין זה אחי אינו נאמן לא היה מוחזק באחים ויצא קול שיש עדים שיעידו שיש לו אחין והעדים במדינה אחרת אפילו אמר הוא בשעת מיתתו אין לי אח ה"ז חוששת ותמתין עד שיבואו עדים שאמרו וישאלו עכ"ל וי"א דגם במוחזק באחים נאמן לומר אין לי אחים (טור בשם הרז"ה) ולדינא גם דעת הרמב"ם והטור כפסק הש"ע:

18. Our teacher, the Beit Yosef, wrote: If he was not known to have brothers and said he has brothers, he is not believed. If someone came and said, "I am his brother," he is not believed. Even if a single witness or relatives testify that he is his brother, they are not believed to remove her from her status. If he was known to have brothers and said at the time of his death, "I have no brothers," he is not believed. Similarly, if he said about someone who was known to be his brother, "This is not my brother," he is not believed. If he was not known to have brothers and a rumor spread that there are witnesses in another country who testify that he has brothers, even if he said at the time of his death, "I have no brother," she should be concerned and wait until the witnesses, who were mentioned, come and inquire. And some say that even if he was known to have brothers, he is believed to say, "I have no brothers" (Tur in the name of the Ra'avad). In practice, the opinion of the Rambam and the Tur is also in accordance with the ruling of the Shulchan Aruch.

יט. ביאור הדברים דכשלא היה מוחזק באחים הוה כאלו היא מוחזקת בחזקת היתר לשוק ולכן אינו נאמן להוציאה מחזקתה וכן עד אחד אינו נאמן להוציאה מחזקתה כמבואר ביו"ד סי' קכ"ז וקרובים אפילו הרבה כעד אחד דמיין ולכן אין ביכולתן להוציאה מחזקת היתר שלה ורק שני עדים כשרים יכולים להוציאה מחזקתה ויש לשאול בזה שאלה גדולה והרי נתבאר ביו"ד שם דדבר שלא הוחזק לא להיתר ולא לאיסור

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נאמן עד אחד והכא זה שלא היה מוחזק באחים הרי לא הוחזק שאין לו אחים אלא לא הוחזק שיש לו אחים וא"כ למה לא יהיה נאמן עד אחד לומר שיש לו אחים וראיה לזה ממ"ש בסי' קנ"ו בסעיף כ"ג בזה שהוחזק שיש לו אחים ואמר יש לי בנים נאמן מטעם מיגו שבידו לגרשה ונתבאר שם דאע"ג דלא אמרינן מיגו במקום חזקה זהו כשהמיגו סותר החזקה כגון אם היה אומר אין לי אחים שסותר החזקה שהוחזק שיש לו אחים אבל כשאומר יש לי בנים אינו סותר החזקה דשניהם אמת שיש לו אחים ויש לו בנים ע"ש ובע"כ דבשם לא הוחזק שיש לו בנים דאם הוחזק בבנים אין אנו צריכים לאמירתו אלא דלא הוחזק בבנים אלמא דזה שלא הוחזק בבנים אינו כמי שהוחזק שאין לו בנים שהרי בהוחזק שאין לו אינו נאמן במיגו נגד החזקה אלא זה שלא הוחזק בבנים הוה כמו שאין לו חזקה כלל לא שיש לו בנים ולא שאין לו ולכן נאמן לומר יש לי בנים וא"כ ה"נ כשלא הוחזק באחין הוה כמי שאין לו חזקה באחין ולמה לא יהא נאמן עד אחד לומר שיש לו אחין (וזהו כוונת הב"ש סק"ז ובסי' קנ"ו סק"י ודו"ק):

19. The explanation of the matter is that when it is not established that there are brothers, it is as if she is assumed to be permitted to the general public (i.e., she is not bound to her brother-in-law for levirate marriage). Therefore, he (the brother-in-law) is not believed to remove her from her presumed status (of being permitted to marry anyone). Similarly, a single witness is not believed to remove her from her presumed status, as explained in Yoreh De'ah, Siman 127. Even many relatives are considered like a single witness, and therefore they cannot remove her from her presumed status of being permitted. Only two valid witnesses can remove her from her presumed status. A significant question arises from this: it is explained in Yoreh De'ah there that in a case where it is not established whether something is permitted or forbidden, a single witness is believed. Here, where it is not established that there are brothers, it is not established that he has no brothers but rather it is not established that he has brothers. So why is a single witness not believed to say that he has brothers? Proof of this is from what is stated in Siman 156, Section 23, where if it is established that he has brothers and he says he has sons, he is believed due to the principle of "migo" (since he could divorce her). It is explained there that even though we do not say "migo" in the face of a presumption, this is only when the "migo" contradicts the presumption, such as if he were to say he has no brothers, which would contradict the presumption that he has brothers. But when he says he has sons, it does not contradict the presumption, as it is possible for both to be true—that he has brothers and he has sons. By necessity, it must be that in that case it was not established that he has sons. If it were established that he has sons, we would not need his statement. Rather, it was not established that he has sons, which implies that the lack of establishment that he has sons is not like an establishment that he has no sons. For if it were established that he has no sons, he would not be believed with a "migo" against the presumption. Rather, the lack of establishment that he has sons is like having no presumption at all—neither that he has sons nor that he does not. Therefore, he is believed to say he has sons. Hence, similarly here, when it is not established that there are brothers, it is as if there is no presumption regarding brothers. So why should a single witness not be believed to say that there are brothers? (And this is the intention of the Beit Shmuel, S"K 7, and in Siman 156, S"K 10, and examine this carefully.)

כ. אמנם באמת אין זה שאלה כלל דנהי דוודאי כן הוא דכשלא הוחזק באחים לא הוה כהוחזק שאין לו אחים מיהו לעניין האשה מקרי שהוחזקה בחזקת היתר לשוק וכן בשם כשהוחזקה ביש לו אחים ולא הוחזקה שאין לו בנים נקראת ג"כ שהוחזקה בחזקת היתר לשוק דהיא שתקראת בחזקת איסור לשוק אינו אלא כשהוחזק באחים והוחזק באין לו בנים אבל אם חסר אחד משני אלה נקראת בחזקת היתר לשוק כמובן ולכן בכאן כשלא הוחזק באחים אין עד אחד נאמן לומר שיש לו אחים מפני שמוציאה מחזקת היתר שלה ולא מפני החזקה של האחים וכן בשם כשהוחזק באחים ולא הוחזק בבנים ג"כ נקראת בחזקת היתר לשוק כיון שלא הוחזק באין לו בנים ולכן נאמן לומר יש לי בנים:

20. However, in truth, this is not a question at all, for indeed it is certain that when one is not established as having brothers, it is not considered as if he is established as not having brothers. Nevertheless, regarding the woman, she is considered to be established with the presumption of being permitted to remarry. Similarly, when it is established that he has brothers but not established that he has no children, she is also considered to be established with the presumption of being permitted to remarry. For she is considered to be in a state of prohibition to remarry only when it is established that he has brothers and it is established that he has no children. But if one of these two elements is missing, she is considered to be in a state of presumption of being permitted to remarry, obviously. Therefore, in this case, when it is not established that he has brothers, a single witness is not believed to say that he has brothers because this would remove her from her presumption of being permitted (to remarry), and not because of the presumption regarding the brothers. Similarly, when it is established that he has brothers but not established that he has no children, she is also considered to be in a state of presumption of being permitted to remarry, since it is not established that he has no children. Therefore, a single witness is believed to say that he has

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

children.

כא. ודע שיש מי שרוצים לדייק מלשון רש"י והר"ן ז"ל דמי שלא הוחזק לא באחים ולא בבנים ולא אמר יש לי בנים ובא אחד ואמר אני אחיו שיש לחשוש לדבריו וממילא דה"ה כשעד אחד אומר יש לו אחים דחוששין לדבריו והיא אסורה להנשא לשוק (ב"ש סק"ז וכ"מ מהב"ח) ורצה להמשיך לזה עוד דיעות מהפוסקים ע"ש והנה כוונתם למ"ש בקדושין (ס"ד.) בלא הוחזק לא באחי ולא בבני כי אמר יש לי בנים נאמן ופירש"י דאי אתי אח לאחר מכאן ואמר אחוה דמיתנא אנא לאו כל כמיניה דאהני דיבור לחזקה עכ"ל וכ"כ הר"ן ורשב"ם (ב"ב קל"ד:) ומבואר מזה דאי לאו דאמר יש לי בנים והיה בא אחד ואמר אחיו אני היה נאמן אבל לפע"ד לא נראה כן דכוונת רש"י הוא דכיון שלא הוחזק לא באחי ולא בבני א"כ למה לנו כלל לאמירתו יש לי בנים והא בלא"ה היא בחזקת מותרת לשוק לזה פירש דהתועלת הוא דאם לא היה אומר יש לי בנים והיה בא אחד ואמר אחיו אני והיה מברר דבריו היה אוסרה ועכשיו שאמר יש לי בנים אפילו אם נתברר שיש לו אחים מותרת היא לשוק וכ"כ שם הרא"ש שאפילו באו אח"כ שני עדים ואמרו שיש לו אחים מ"מ היא מותרת לשוק מפני שע"פ דיבורו נתחזקה שפטורה מיבום מפני הבנים שיש לו ע"ש ורש"י קיצר בדבריו כדרכו והכי משמע להדיא מפירשב"ם שם וכ"כ המהרש"א דרש"י הוכרח לפרש כן ע"ש וזה שכתב לאו כל כמיניה אין הכוונה שאינו נאמן לומר שהיא אחיו דוודאי אף אם נאמן כגון שמברר דבריו ע"פ עדים לאו כל כמיניה לאוסרה דאהני דיבוריה לחזקתה שהיא מותרת לשוק (והב"ח אף שדייק כן מ"מ לדינא כתב כדברינו ע"ש):

21. And know that there are those who wish to infer from the language of Rashi and the Ran, of blessed memory, that someone who has not been established as having brothers or sons, and did not say "I have sons," and one came and said, "I am his brother," we should be concerned about his words. Consequently, the same applies when a single witness says he has brothers, we are concerned about his words, and she is forbidden to marry into the general population (Beit Shmuel, section 7, and this is also evident from the Bach). He wanted to extend this to other opinions of the poskim (decisors of Jewish law) as well; see there. Their intention is based on what is written in Kiddushin (64a) regarding a case where it has not been established that he has brothers or sons. If he said, "I have sons," he is believed. Rashi explains that if a brother came afterwards and said, "I am the brother of the deceased," his statement does not have the power to establish a presumption. The Ran and Rashbam (Bava Batra 134b) wrote similarly. It is understood from this that if he had not said, "I have sons," and one came and said, "I am his brother," he would be believed. However, in my humble opinion, this does not seem correct. Rashi's intention is that since it has not been established that he has brothers or sons, why do we need his statement, "I have sons"? Without this, she is presumed permitted to marry into the general population. Therefore, he explains that the benefit is that if he had not said, "I have sons," and one came and said, "I am his brother," and clarified his words, he would forbid her. Now that he said, "I have sons," even if it is clarified that he has brothers, she is permitted to marry into the general population. The Rosh also wrote that even if two witnesses later came and said he has brothers, she is still permitted to marry into the general population because, based on his statement, it was established that she is exempt from levirate marriage due to the sons he has. Rashi was brief in his words, as is his way, and it seems explicitly from Rashbam there, and the Maharsha also wrote similarly about Rashi's explanation. This is what he wrote, "not all of his words are effective"; the intention is not that he is not believed to say he is his brother. Certainly, even if he is believed, such as if he clarifies his words with witnesses, not all of his words are effective to forbid her because his statement established a presumption that she is permitted to marry into the general population. (And although the Bach inferred this, he wrote in practice according to our words; see there).

כב. ועוד דנ"ל ברור דהגם דזה שאומר אחיו אני אינו נאמן מ"מ אם אומר שבזמן קרוב יברר הדבר ע"פ עדים שאחיו הוא דוודאי יש להמתין על בירורו שהרי אפילו בדיני ממונות אומרים לו בדין זה שיברר דבריו כדמוכח בכתובות (כ"ז:) וכ"ש במילתא דאיסורא וזה שכתוב בטור וש"ע שאינו נאמן היינו ע"פ אמירתו בלבד אינו נאמן ולפ"ז א"ש דברי רש"י כפשוטו דכשאמר יש לי בנים שוב אין חוששין לדבריו אפילו כשאומר שמוכן לברר דבריו מיד ע"פ עדים וכמ"ש הרא"ש ז"ל:

22. Furthermore, it seems clear to me that although someone who says "He is my brother" is not believed, nevertheless, if he says that he will soon prove the matter with witnesses that he is his brother, certainly we should wait for his clarification. After all, even in monetary matters, we tell him in such a case to prove his words, as is evident in Ketubot (27b). All the more so in matters of prohibition. What is written in the Tur and Shulchan Aruch that he is not believed means that based on his statement alone, he is not believed. According to this, the words of Rashi are straightforward: when he says "I have sons," we no longer worry about his words, even if he says he is ready to immediately prove his words with witnesses, as the Rosh wrote.

כג. וזה שכתב דכשהוחזק באחים ואמר אין לי אחים דאינו נאמן כבר בארנו שם הטעם דאע"ג דיש לו מיגו לגרשה מ"מ אין אומרים מיגו במקום חזקה ובארנו שם שי"א דנאמן דמיגו כזה שיש בידו לעשות אומרים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אף במקום חזקה ולא דמי לכל מיגו ועוד דאפשר לומר שאינו סותר החזקה וכוונתו שהיו לו ומתו (עב"ש סק"ט) ועמ"ש שם סעיף כ"ה שיש להסתפק אפילו אם אמר כן בפירוש אם נאמן ונראה שאינו נאמן כמ"ש שם:

23. And this is what is written: that when he is established to have brothers and he says, "I have no brothers," he is not believed. We have already explained there the reason that even though he has a "migo" (a claim that could have been made to achieve the same result more directly), to divorce her, nevertheless we do not say "migo" in the presence of an established fact. And we have explained there that some say he is believed because such a "migo" that he has the power to act upon is said even in the presence of an established fact, and it is not comparable to every "migo". Additionally, it is possible to say that he is not contradicting the established fact, and his intention is that he had brothers and they died (see Beit Shmuel, Subsection 9). And see what is written there in Section 25 that there is doubt even if he explicitly said so, if he is believed. And it appears that he is not believed as is written there.

כד. וזה שכתבו דביצא קול שיש עדים שיש לו אחים אף אם לא היה מוחזק באחים חוששין להקול עד שיתברר ואפילו היא אמר בשעת מיתתו שאין לו אחים י"א דווקא כשנתחזק הקול בב"ד (נמק"י בשם רמב"ן פ"ח דב"ב) וי"א דאף כשלא נתחזק הקול בב"ד חיישינן לקול (הה"מ פ"ג ה"ג) ואפשר לומר דלא פליגי דאם הוא לא אמר שאין לו אחים חוששין אף לקול שלא נתחזק בב"ד שהרי אין שום סתירה להקול אבל אם אמר אין לי אחים אין חוששין אא"כ נתחזק הקול בב"ד וצ"ע ועמ"ש בסי' קנ"ט סעיף י"ד:

24. And what they wrote that if there is a rumor that there are witnesses who say he has brothers, even if he was not known to have brothers, we are concerned about the rumor until it is clarified. And even if he said at the time of his death that he has no brothers, some say this is only when the rumor has been substantiated in court (Nimukei Yosef in the name of Ramban, Chapter 8 of Bava Batra), and some say that even if the rumor has not been substantiated in court, we are concerned about the rumor (Hagahot Maimoniot, Chapter 3, Halacha 3). And it is possible to say that they do not disagree, for if he did not say that he has no brothers, we are concerned about the rumor even if it has not been substantiated in court, since there is no contradiction to the rumor. But if he said, "I have no brothers," we are not concerned unless the rumor has been substantiated in court. This requires further investigation, and see what I wrote in Siman 159, Section 14.

כה. האשה שמת בעלה ואין לו לא בן ולא אח ומותרת לשוק וחמיה וחמותה במדה"י אין חוששין שמא ילדה חמותה זכר וזקוקה ליבום ואינו דומה למ"ש בסי' קנ"ו סעיף מ"ד כשהלך בעלה וצרתה למדה"י שאסורה להנשא לשוק עד שתדע שצרתה ילדה והכא למה לא חיישינן לחמותה שמא ילדה דלא דמי דהתם היא בחזקת זקוקה והמיעוט נשים שמפילות ג"כ מסייע לחזקה זו ואמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כמ"ש שם משא"כ כאן שהחזקה היא בחזקת היתר לשוק וגם הרוב מסייע לחזקת היתר לשוק שהרי אינה זקוקה אא"כ ילדה חמותה זכר וכל היולדות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות ומיעוטן מפילות וממילא דגם הרוב מתירתה לשוק והוי רובא וחזקה לשוק ולכן אפילו ר"מ דחייש למיעוטא כאן הוי כמיעוטא דמיעוטא ולא חייש לה ר"מ וכ"ש רבנן (גמ' קי"ט:):

25. A woman whose husband died and he has neither a son nor a brother, and she is permitted to marry anyone (i.e., she is not bound by levirate marriage), and her father-in-law and mother-in-law are overseas, we do not worry that perhaps her mother-in-law gave birth to a male child and she would be bound by levirate marriage. This is not similar to what is written in Siman 156, Section 44, where if her husband and his co-wife went overseas, she is forbidden to marry anyone until she knows that the co-wife gave birth. The reason we do not worry about her mother-in-law giving birth is because it is not comparable. In the case mentioned there, she is presumed to be bound by levirate marriage and the minority of women who miscarry also supports this presumption. We say in that case that the minority can be combined with the presumption, as explained there. However, here the presumption is that she is permitted to marry anyone, and the majority also supports this presumption of permission, since she would only be bound by levirate marriage if her mother-in-law gave birth to a male child. And all those who give birth, half give birth to males and half to females, and a minority miscarry. Consequently, the majority also permits her to marry anyone, as it is a majority and a presumption that she is free to marry. Therefore, even Rabbi Meir, who is concerned about a minority, here would consider it a minority of a minority and would not be concerned, and certainly the Rabbis would not be concerned (Gemara 119b).

כו. אבל אם חמותה יצאה מכאן מעוברת חוששין שמא ילדה זכר והיא זקוקה לו ואע"ג דגם בזה איכא רובא וחזקה שכתבנו מ"מ כיון דמעוברת יצאה איננה בחזקת היתר לשוק ואדרבא כבחזקת זקוקה ליבם קצת היא דכיון שהיתה מעוברת ועברו ימי עיבורה לא חיישינן שמא הפילה דאוקמה אחזקה כמו דלא חיישינן על אדם שמא מת (נמק"י) מפני שמעמידין אותו בחזקת חיים ומטעם זה אשה שמת בעלה והיה לו בן במדה"י ה"ז

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מותרת לשוק ואין חוששין שמא מת הבן אלא מעמידין אותו בחזקת חיים וה"נ לא חיישינן שמא הפילה ואין כאן אלא מחצה על מחצה דמחצה זכרים ומחצה נקבות וממילא שאסורה להנשא לשוק עד שתדע מה עלתה בהעובר:

26. But if her mother-in-law left here pregnant, we are concerned that she might have given birth to a male child, and she would then be bound to him (for levirate marriage). And although in this case, too, there is a majority and a presumption as we have written, nevertheless, since she left while pregnant, she is not presumed to be permitted to the general public (to remarry), and on the contrary, she is somewhat presumed to be bound to a levir, because since she was pregnant and the days of her pregnancy have passed, we do not worry that she might have miscarried, as we establish her status as it was, just as we do not worry about a person that they might have died (Nimukei Yosef), because we presume them to be alive. And for this reason, a woman whose husband died and he had a son in a distant land is permitted to remarry and we do not worry that the son might have died, but we establish him in his presumed status of being alive. Similarly, here we do not worry that she might have miscarried, and there is only an even chance, half males and half females, and consequently, she is forbidden to remarry until she knows what happened with the fetus.

כז. כתב רבינו הרמ"א יבם אסור לדור עם חלוצתו אם לבו גס בה כמו ארוס וארוסתו ודווקא לאחר שחלץ אבל קודם שחלץ שרי עכ"ל דחלוצה שנחלצה אסורה על החולץ בלאו ולכן אם לבו גס בה אסורים לדור בחצר אחד ואם החצר שלו היא נפנית מפניו וכשהוא שלה הוא נפנה מפניה ואם הוא של שניהם או אינו של שניהם היא נפנית מפניו דטלטולי דגברא קשה מדאיתתא וכמ"ש בסי' קי"ט לענין גרושה והנה בשם נתבאר דאם היה כהן לא תדור עמו במבוי ואפשר דבחלוצה ג"כ הדין כן או אפשר כיון דחלוצה לכהן האיסור רק מדרבנן לא מחמרינן יותר משארי חלוצות וקודם שחלץ שרי דלית לן בה אם יבא עליה ותתייבם ואף שאין אנו נוהגים ביבום רק בחליצה מ"מ לחוש כל כך דשמא ייבם אותה אין לנו לחוש:

27. Rabbeinu the Rema wrote: A yavam (levirate husband) is forbidden to live with his chalutzah (sister-in-law who underwent chalitzah) if he is familiar with her, similar to a betrothed couple. This applies specifically after chalitzah, but before chalitzah it is permitted. The reason is that a chalutzah who underwent chalitzah is forbidden to the one who performed the chalitzah by a negative commandment. Therefore, if he is familiar with her, they are forbidden to dwell in the same courtyard. If the courtyard belongs to him, she must leave; if it belongs to her, he must leave. If it belongs to both of them or to neither, she must leave, because moving a man is more difficult than moving a woman, as stated in Siman 119 regarding a divorced woman. And it has been explained that if he is a Kohen (priest), she should not dwell with him even in the same alleyway. It is possible that the same rule applies to a chalutzah. Alternatively, it is possible that since the prohibition of a chalutzah to a Kohen is only rabbinic, we are not more stringent than with other chalutzot. Before chalitzah it is permitted, because if he were to cohabit with her, they would perform yibbum (levirate marriage). And although we do not practice yibbum but only chalitzah, we do not need to be so concerned that he might perform yibbum with her.

סימן קנח

א. **בנאמנות האשה לתתייבם ואם עד אחד נאמן. ובו ט"ז סעיפים:**
כשם שהאשה נאמנת לומר מת בעלי שתנשא כך נאמנת לומר מת בעלי שתתייבם דחד טעמא היא דאיהי דייקא ומינסבא והוא מילתא דעבידא לגלויי ומתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה מתחלתה ומפני טעמים אלו ראו חכמים להאמינה כדי שלא תשאר עגונה כמ"ש בסי' י"ז וא"כ אין חילוק בין שתנשא לשוק או ליבם ואדרבא ליבם חמירא טפי אם שקר הדבר דליבם יש איסור ערוה נוסף על איסור א"א ופשיטא דדייקא ומינסבא וכשם דאם נשאת לשוק נוטלת כתובתה מנכסי בעלה מטעם דמספר כתובתה נלמוד שכתוב בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי כמו כן אם מתייבמת על פיה נכנס היבם לנחלת אחיו על פיה שהרי כתיב יקום על שם אחיו והרי קם ואע"ג דלענין ממון לא היתה נאמנת מ"מ כיון דדרשינן מדרש כתובה שכל שנשאת לאחר נוטלת כתובתה כמ"ש שם ק"ו שנדרוש מדרש תורה שכל שמתייבמת יורד היבם לנכסי אחיו המת (גמ' קי"ז.):

1. **The Trustworthiness of a Woman to Undergo Yibbum (Levirate Marriage) and Whether One Witness is Believed. There are Sixteen Sections:**
Just as a woman is believed when she says "My husband has died" to permit her to remarry, so too she is believed when she says "My husband has died" to permit her to undergo yibbum (levirate marriage). It is the same reasoning, that she investigates and is cautious before remarrying, and it is something that is likely to be revealed. Due to the stringency imposed on her at the end (if she lies), leniency is granted at the beginning (believing her without additional witnesses). For these reasons, the Sages deemed it appropriate to believe her so that she would not remain an agunah (a woman unable to remarry because her husband's status is uncertain), as stated in Siman 17.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Therefore, there is no difference whether she remarries someone from the general population or undergoes yibbum. On the contrary, yibbum is more severe if she is lying, because yibbum involves an additional prohibition of ervah (forbidden relations) on top of the prohibition of a married woman. It is obvious that she investigates thoroughly before marrying. Just as if she remarries someone from the general population she receives her ketubah (marriage contract settlement) from her husband's estate, based on the wording in the ketubah which states "when you marry another, you shall take what is written for you," similarly, if she undergoes yibbum based on her word, the yavam (brother-in-law) inherits his brother's estate based on her word. As it is written, "He shall rise in the name of his brother," and indeed he rises. Although regarding monetary matters she is not believed, nevertheless, since we derive from the ketubah that whenever she marries another she receives her ketubah, as stated there, all the more so we should derive from the Torah that whenever she undergoes yibbum, the yavam inherits his deceased brother's estate (Gemara 117a).

ב. אמרו חז"ל (קי"ח:) שאין האשה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא לשוק לפיכך אם הלכה היא ובעלה ויבמה למדה"י ובאת ואמרה מת בעלי ויבמי בין שאמרה מקודם בעלה ואח"כ יבמה ובין שאמרה יבמה ואח"כ בעלה אינה נאמנת מפני שהיתה בכאן בחזקת זקוקה ליבם אינה נאמנת לומר שהיבם מת ולהפקיע עצמה ממנו ולכן אם לא היתה בכאן בחזקת זקוקה כגון שלא היה בכאן להבעל אח ורק היא ובעלה לבדם הלכו למדה"י ובאת ואמרה ניתן לי יבם במדה"י שאביו של הבעל נשא שם אשה וילדה זכר ומתו בעלי ויבמי בין שאמרה מת בעלי ואח"כ יבמי ובין שאמרה מת יבמי ואח"כ בעלי נאמנת מפני שהיתה בכאן בחזקת שאינה זקוקה ליבם (שם):

2. Our Sages said (Yevamot 118b) that a woman is not believed to say that her brother-in-law has died so that she may marry someone from the general populace. Therefore, if she, her husband, and her brother-in-law went overseas, and she returned and said, "My husband and my brother-in-law have died," whether she said first that her husband died and then her brother-in-law, or first her brother-in-law and then her husband, she is not believed. This is because she was previously presumed to be bound to her brother-in-law, and she is not believed to say that the brother-in-law died to release herself from him. Therefore, if she was not previously presumed to be bound to a brother-in-law — for example, if her husband did not have a brother here, and only she and her husband went overseas, and she came back and said, "I was given a brother-in-law overseas because my husband's father married a woman there and she bore a son," and then she said, "My husband and my brother-in-law died," whether she said that her husband died first and then her brother-in-law, or that her brother-in-law died first and then her husband, she is believed. This is because she was previously presumed not to be bound to a brother-in-law (ibid.).

ג. ולמה לא האמינוה חז"ל על מיתת היבם שתנשא לשוק כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מפני שהוא רק איסור לאו וקל האיסור בעיניה וחשדינן לה שתשקר ואע"ג דלא הוזכר בש"ס ופוסקים בזה שהאמינוה לומר מת בעלה דהטעם הוא מפני שיש בזה איסור כרת אלא הטעם הוא מפני דדייקא ומינסבא ומילתא דעבידא לגלויי ומתוך חומר שנחמיר עליה אם תשקר וננהוג בה כל הי"ג דרכים שנתבארו שם וא"כ למה לא נאמין לה גם שמת יבמה שהרי גם בה נוהג הי"ג דרכים כשנשאת לשוק כמו שיתבאר בסי' קנ"ט די"ל דהרמב"ם לשיטתו בפ"ב מיבום דאין הולד ממזר מיבמה לשוק וחסר אחד מהי"ג דרכים ואולי היא יריאה מפרט זה יותר מכל הפרטים ואפילו להסוברים שהולד ממזר מיבמה לשוק כמ"ש שם אינו אלא מדרבנן כמ"ש שם ולא איכפת לה משא"כ אם תשקר במיתת הבעל הולד ממזר מן התורה ועוד י"ל דביבם יש טעם נוסף על מה שלא האמינוה דאולי שונאה את היבם שהרי מטעם זה יש בעיא בגמ' אם עד אחד נאמן לומר שמת היבם (צ"ג:) ע"ש ולכן אינה נאמנת בעצמה דאמרינן שהשנאה גוברת עליה ורצונה להנשא לשוק כדי שתאסור עליו (וע' תוס' צ"ד. ד"ה כי ודו"ק):

3. And why did our Sages not believe her regarding the death of the yavam (brother-in-law) so that she may marry another man? The Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 3 that it is because it is only a prohibition of a negative commandment and the prohibition seems light in her eyes, so we suspect that she might lie. And even though it is not mentioned in the Talmud and poskim (decisors of Jewish law) regarding this matter that they believed her to say her husband died, the reason is because there is a prohibition of karet (spiritual excision), but the reason is because she is meticulous and careful to remarry, and it is a matter that is likely to be revealed. And due to the severity that we impose on her if she lies, and we conduct with her all the thirteen ways that were explained there, so why not believe her also that her yavam died, since even with her the thirteen ways are applicable when she marries another man, as will be explained in Siman 159. One can say that the Rambam follows his reasoning in Chapter 2 of Yibum that the child is not a mamzer (illegitimate) from a yevama (widow awaiting levirate marriage) to another man, and one of the thirteen ways is missing, and perhaps she fears this detail more than all the other details. And even according to those who hold that the child is a mamzer from a yevama to another man,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as mentioned there, it is only rabbinically as mentioned there, and she does not care about it. Unlike if she lies about the death of her husband, the child is a mamzer by Torah law. Additionally, one can say that with the yavam, there is an additional reason why they did not believe her, because perhaps she hates the yavam, as for this reason there is a question in the Gemara if one witness is believed to say the yavam died (93b), see there. And therefore she is not believed by herself, as we say that the hatred overcomes her and she desires to marry another man to make her forbidden to him (see Tosafot 94a s.v. ki and examine well).

ד. וכן אין היבם נאמן לומר מת אחי ואייבם את אשתו ואע"ג דאם הניח זרע נאמן לומר שאחיו מת שתנשא לשוק שכל הקרובים כשרים לעדות אשה מ"מ לייבמה אינו נאמן וכתב הרמב"ם הטעם דחיישינן שמא עיניו נתן בה ולכן אע"ג דאיהי דייקא ועבידא לגלויי וננהוג בה כל הי"ג דרכים מ"מ כיון שהיבם הוא המעיד לעצמו חיישינן שיסיתנה ולא תדייק כל כך ויש להסתפק אם זה היבם אומר אין רצוני לייבמה ואחלוץ לה או במדינתינו שאין מניחין לייבם אם נאמן היבם דהא אין כאן חשש שעיניו נתן בה או דגם בכה"ג אינו נאמן וי"א דבכה"ג נאמן (רשד"ם וכנה"ג) ויש שמסתפק בזה (חמ"ח סי' י"ז סק"י ועב"ש שם סקי"ד) ועמ"ש בסי' י"ז סעיף ל"ו דנראה כדעת המתירים ודבר פשוט הוא שאפילו להמתירים צריך שלא יהיה נוגע לדבר שבממון כגון ליטול מירושת אחיו או ליטול ממנה ממון בעד החליצה דכשנוגע בממון פשיטא שפסול ולכן אם רק הזכיר ממון בעדותו שוב אינו נאמן כמו באשה עצמה כשתבעה כתובתה כמבואר שם וכן אין האיש נאמן לומר שמתה אשתו שישא אחותה ואף עד אחד אינו נאמן בזה שאין בזה התרת עגונה (רמב"ם) ולכן גם היא אינה נאמנת לומר מתה אחותי ושבעלה ישאנה וי"א דבזמה"ז שיש איסור לישא שתי נשים אין עד אחד נאמן להעיד לאיש שמתה אשתו שישא אחרת (ב"ש סק"א) ואין נראה להחמיר בזה (וכ"כ הק"נ פ"י סק"ד):

4. And similarly, the yavam (brother-in-law who performs levirate marriage) is not believed to say "my brother has died and I will perform yibbum (levirate marriage) with his wife." Even though if he left offspring, he is believed to say that his brother died so that she can marry someone else, because all relatives are valid to testify regarding a woman, nevertheless, for yibbum he is not believed. The Rambam wrote that the reason is that we are concerned he might have set his eyes upon her. Therefore, even though she would be diligent and ensure that the truth is revealed, and we would follow all thirteen ways, nevertheless, since the yavam is testifying for himself, we are concerned that he might seduce her and she might not be as diligent. There is a doubt if this yavam says "I do not wish to perform yibbum with her, but I will perform chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage)," or in our country where they do not permit yibbum, whether the yavam is believed, since there is no concern that he set his eyes upon her, or whether even in such a case he is not believed. Some say in such a case he is believed (Rashdam and Keneset HaGedolah), and some are uncertain about this (Chikrei Lev Section 17 Subsection 10 and Avodat HaGershuni there Subsection 14). Refer to what I wrote in Section 17 Subsection 36 that it seems according to the lenient opinion, and it is simple that even according to the lenient opinion, he should not have any monetary interest, such as receiving an inheritance from his brother or receiving money from her for the chalitzah, because if he has a monetary interest, it is clear that he is disqualified. Therefore, if he mentions money in his testimony, he is no longer believed, just as a woman is not believed when she claims her ketubah as explained there. Similarly, a man is not believed to say his wife has died so that he can marry her sister, and even one witness is not believed in this case because it does not permit an agunah (a woman bound in marriage due to her husband's disappearance) (Rambam). Therefore, she is also not believed to say "my sister has died" so that her husband can marry her. Some say that nowadays, when it is forbidden to marry two women, one witness is not believed to testify to a man that his wife has died so that he can marry another (Beit Shmuel Subsection 1), and it does not seem appropriate to be stringent about this (and so wrote Knesset HaGedolah Chapter 10 Subsection 20).

ה. כתב הרמב"ם (שם) נאמן עד אחד להעיד ליבמה שמת בעלה ומתייבמת על פיו או שמת יבמה או שניתן לבעלה בן להתירה לזר אפילו עבד או אשה או כותי מסל"ת מעיד במיתת היבם כמו שמעיד בא"א להתירה וכו' ודין עדות זו כדין אותו עדות לענין עדים המכחישים זא"ז במיתת היבם ולכל דבר עכ"ל וכ"כ הטור וש"ע ובשם הרא"ש כתב הטור דדווקא להתירה ליבם נאמן עד אחד בין שאומר מת בעלך ובין שאומר מת בנך ואח"כ בעלך אבל להתירה לעלמא אינו נאמן בין שאומר מת יבמך ובין שאומר מת בעלך ואח"כ בנך עכ"ל וכ"כ רבינו הרמ"א:

5. Rabbi Moses ben Maimon (Rambam) wrote (there) that a single witness is believed to testify to a yevamah (a widow awaiting levirate marriage) that her husband has died, and she may perform levirate marriage based on his testimony, or that her yavam (the brother-in-law) has died, or that her husband had a son to permit her to marry someone else. Even a slave, a woman, or a Samaritan who testifies spontaneously (without being asked) is believed regarding the death of the yavam, just as they are believed

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

regarding a married woman to permit her [to remarry], etc. And the law of this testimony is like the law of other testimonies in terms of witnesses contradicting each other regarding the death of the yavam, for all matters. Thus is the conclusion of the Rambam. The Tur and Shulchan Aruch also wrote similarly, and in the name of the Rosh, the Tur wrote that specifically to permit her to the yavam, one witness is believed whether he says "your husband died" or "your son died, and afterwards your husband" but to permit her to the general public, he is not believed whether he says "your yavam died" or "your husband died, and afterwards your son." Thus is the conclusion of our teacher, the Rema.

ו. והנה בזה שעד אחד יהיה נאמן לומר שמת היבם הוא בעיא בגמ' דאע"ג דאיהי לא מהימנא כמ"ש הטעם מפני שהאיסור קל בעיניה אבל בעד לא שייך זה ועיקר הספק בגמ' כן הוא אם זה שהתירו עגונה ע"פ עד אחד הוה עיקר הטעם משום מילתא דעבידא לגלויי וה"נ הוה מילתא דעבידא לגלויי ונאמן או דילמא עיקר הטעם הוא משום דייקא והכא לא דייקא דאולי שונאתו ועוד כיון שאין הולד ממזר מיבמה לשוק לא תחשוש כל כך לדרוש היטב ולחקור והנה הרמב"ם ז"ל כבר ביאר בסוף הלכות גרושין שעיקר הטעם משום מילתא דעבידא לגלויי ע"ש ולכן פסק בכאן שהעד נאמן וגם הרי"ף פסק להתיר וכתב דאף שיש דחיות בגמ' דחי' בעלמא נינהו והעיקר הוא להיתר ונ"ל דטעמו ג"כ כן הוא משום דעיקר הטעם הוא משום עבידא לגלויי (ומתורץ בזה קושית הרא"ש פ"י סי' ד' ועיקר טעם הגאונים כמ"ש) וזה שנאמן לומר ניתן לו בן ג"כ הוא מטעם דעבידא לגלויי:

6. And behold, regarding the matter that a single witness is trusted to say that the yavam (levirate husband) has died, this is a question in the Gemara. Although she herself is not believed, as we explained the reason is because the prohibition is light in her eyes, this does not apply to a witness. The main doubt in the Gemara is whether the reason they allowed an agunah (a woman chained to her marriage) based on one witness is primarily because it is a matter that is likely to be revealed, and in this case too it is a matter likely to be revealed and therefore the witness is believed, or perhaps the main reason is due to the woman's diligence and here she might not be diligent—maybe she hates him, and furthermore, since a child from the yevama (the widow subject to levirate marriage) to the general public is not considered a mamzer (illegitimate), she may not be so concerned to investigate thoroughly. And behold, the Rambam has already explained at the end of the laws of divorce that the main reason is because it is a matter likely to be revealed, see there. Therefore, he ruled here that the witness is believed. Also, the Rif ruled to permit and wrote that even though there are refutations in the Gemara, they are merely refutations and the main principle is to permit. And it seems to me that his reason is also because the main reason is due to it being a matter likely to be revealed (and this also resolves the question of the Rosh in Chapter 10, Siman 4, and the main reason of the Geonim as written). And the fact that a witness is believed to say that he was given a son is also for the reason that it is a matter likely to be revealed.

ז. והנה לא ביאר הרמב"ם אם נאמן העד לומר מת בעלך ואח"כ בנך ורבינו הב"י בסעיף ג' פסק דבזה ג"כ נאמן ולפמ"ש אין ראיה לזה דבזה לא שייך עבידא לגלויי ואע"ג שהיא נאמנת בכה"ג כמ"ש בסי' קנ"ו סעיף ל"ז זהו מטעם מיגו דאי בעי שתקה מהבן כמ"ש שם וכ"כ הרא"ש שם מפורש דבכה"ג פשיטא דלא מהימן דבעד לא שייך מיגו דאפשר שכוונתו לקלקלה ע"ש אך בשם בארנו עוד טעם מפני שהיא בחזקת היתר לשוק וא"כ שפיר קאמר דגם העד נאמן דטעם חזקה שייך גם בהעד ועוד דלהדיא משמע שם בגמ' דכל היכי דאיהי מהימנא פשיטא שהעד נאמן ע"ש (שאומר הא לא תיבעי לך דאפילו איהי נמי מהימנא):

7. And behold, the Rambam did not clarify whether a witness is believed to say "your husband died and afterwards your son." Our master, the Beit Yosef, ruled in paragraph 3 that in this case, the witness is also believed. According to what was said, there is no proof for this, as in this case, the principle of "it is destined to be revealed" does not apply. Even though she is believed in such a case, as stated in Siman 156, paragraph 37, this is due to the principle of "migo" (since) that if she wanted, she could remain silent about the son, as stated there. The Rosh also explicitly wrote there that in such a case, it is obvious that the witness is not believed, as "migo" does not apply to a witness, who might intend to cause harm. However, we have further explained there another reason, because she is presumed to be permitted to the general public (to remarry). Therefore, it is well said that the witness is also believed, as the principle of presumption also applies to the witness. Moreover, it is clearly implied there in the Gemara that wherever she is believed, it is obvious that the witness is believed, as stated there ("this should not be a question for you, for even she is believed").

ח. אמנם מהרמב"ם מתבאר דבעד אין הטעם משום חזקה ולא מפני שהיא נאמנת שהרי העד נאמן לומר ניתן לו בן אף שיצאה מכאן בחזקת זקוקה ליבם והיא אינה נאמנת בכה"ג כמ"ש שם שאינה נאמנת להוציאה עצמה מחזקתה שהיה לה בכאן והעד נאמן אך אפשר לומר דכשיש טעם דעבידא לגלויי אין אנו צריכים לטעם אחר דבזה נאמן העד אף שמוציאה מחזקתה הקודמת והיא לא מהימנא אף דעבידא לגלויי דלהדיא ביאר הרמב"ם בסוף גרושין דטעם דעבידא לגלויי הוא לגבי נאמנות העד ע"ש וכבר בארנו זה בסי' י"ז

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בס"ד ע"ש ואין לשאול דכשאומר ניתן לו בן הא לא הוה מילתא דעבידא לגלויי דנהי דזה אפשר לברר אם ניתן לו בן אם לאו מיהו שמא מת הבן ואח"כ מת הוא וזקוקה ליבם והעד הרי נאמן בכל גווני גם כשאומר ניתן לו בן ומת הבן ואח"כ הוא וזקוקה ליבם או מת הוא ואח"כ הבן ומותרת לשוק ובזה הרי הבירור קשה לדעת די"ל דממ"נ כיון שהעד נאמן שניתן לו בן שוב אין אנו צריכין כלל לאמירתו מפני שאנו נותנין להבן חזקת חיים וממילא דמותרת לשוק ולא ס"ל להרמב"ם החששא שכתב הרא"ש שחיישינן שהעד משקר בכוונה להכשילה דמאין לנו לחשוד את העד בזה ולא הוזכרה סברא זו בגמ' ואע"ג דבעד אחד בקטטה ס"ל להרמב"ם דחיישינן שמא שכרתו להעד אמנם כבר בארנו בזה טעמו של הרמב"ם בסי' י"ז סעיף רמ"ב משום דנמצאת שקרנית אבל שנאמר שהעד מכוין להכשילה מניין לנו לחשוד אותו:

8. However, from the Rambam it becomes clear that for a single witness, the reason is not due to a presumption and not because she is believed, for the witness is believed to say that a son was born to him even though she left here with the presumption that she is obligated to perform levirate marriage, and she herself is not believed in such a case as it is said there that she is not believed to remove herself from her established status here; the witness is believed. However, it is possible to say that when there is a reason that it is likely to be revealed, we do not need another reason, for in this case, the witness is believed even though she is being removed from her previous status, and she is not believed even though it is likely to be revealed, as the Rambam explicitly explained at the end of Hilchot Gerushin that the reason that it is likely to be revealed pertains to the credibility of the witness. And we have already explained this in Siman 17 with the help of Heaven. And there is no need to ask that when he says a son was born to him, it is not a matter likely to be revealed, for although this can be verified whether a son was born or not, perhaps the son died and then he died, obligating her to perform levirate marriage. The witness is believed in all cases, even when he says a son was born and the son died and then he died, obligating her to perform levirate marriage, or he died and then the son died, making her permitted to the general public. In this, the verification is difficult to ascertain. It can be stated that since the witness is believed that a son was born to him, we no longer need his statement, for we grant the son the presumption of life, and consequently, she is permitted to the general public. The Rambam does not hold the concern mentioned by the Rosh that we suspect the witness might be lying intentionally to entrap her, for why should we suspect the witness of this? This reasoning is not mentioned in the Talmud. And although in the case of a single witness in a quarrel, the Rambam holds that we suspect that perhaps the witness was hired, we have already explained the Rambam's reasoning in Siman 17, section 242, because it was found she was lying. But to say the witness intends to entrap her, from where do we have the basis to suspect him of this?

ט. ואין לשאול דאיך אפשר לומר דלכן פסק הרמב"ם דעד אחד נאמן ביבמה מפני שכיון שהספק הוא בטעמא דנאמנות העד אי משום עבידא לגלויי או משום דייקא והוא הולך לשיטתו דעיקר הטעם הוא משום דעבידא לגלויי והרי בעד אחד במלחמה ובקטטה ג"כ יש בעיא בש"ס ואומר שם ג"כ ספק זה דאי משום עבידא לגלויי נאמן ואי משום דייקא אינו נאמן ולפ"ז הו"ל להרמב"ם לפסוק בשם ג"כ דנאמן והוא אינו פוסק כן והתשובה לזה דאדרבא משם ראיה לדברינו דאמת שפסק בקטטה דאינו נאמן הרי פסק מטעם שחיישינן שהיא שכרתו כמ"ש שם בטעמו של הרמב"ם והוכרח לפרש כן מפני שזה אינו ספק כלל בעיקר טעם נאמנות העד דוודאי הוא משום עבידא לגלויי ובעד אחד במלחמה פסק ג"כ דאם אמר וקברתיו גם עד אחד נאמן ובארנו טעמו של דבר שם סעיף רל"א ע"ש והטעם משום דחייש לבדדמי והרי לדעת הרי"ף גם בשני עדים חיישינן לבדדמי כמ"ש שם סעיף רל"ב אבל לעולם ס"ל להרמב"ם דעיקר טעם הוא משום עבידא לגלויי וכבר בארנו שם סעיף כ"ג דאע"ג דוודאי אנו צריכים גם לטעם דייקא דבלא זה היה להם לחכמים להחמיר אבל עיקר ההיתר מן התורה הוא משום עבידא לגלויי:

9. And one should not ask how it is possible to say that the Rambam ruled that a single witness is believed in the case of a yevama (widow awaiting levirate marriage) because the doubt lies in the reasoning behind the credibility of the witness—whether it is due to the fact that the matter is expected to be revealed or because of the witness's carefulness. And he follows his own reasoning that the primary reason is because the matter is expected to be revealed. However, in the case of a single witness in war or conflict, there is also a problem in the Talmud, and it also presents this doubt: if it is because the matter is expected to be revealed, the witness is believed, but if it is because of carefulness, he is not believed. According to this, the Rambam should have ruled that the witness is believed, and he does not rule so. The answer to this is that, on the contrary, this supports our view. It is true that he ruled in the case of conflict that the witness is not believed because we are concerned that she might have bribed him, as he explained there in the reasoning of the Rambam. He was compelled to explain this because this is not a doubt at all regarding the primary reason for the witness's credibility, which is certainly because the matter is expected to be revealed. And in the case of a single witness in war, he also ruled that if the witness said, "I buried him," he is believed, and we have explained the reasoning there in section 231. The reason is because we are concerned about isolated cases. According to the Rif's opinion, even

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

with two witnesses, we are concerned about isolated cases, as we mentioned there in section 232. But the Rambam always holds that the primary reason is because the matter is expected to be revealed. And we have already explained there in section 23 that although we certainly also need the reason of carefulness, without which the sages would have been strict, the main leniency from the Torah is because the matter is expected to be revealed.

י. אבל הרא"ש ז"ל כתב דכיון דהבעיא לא איפשטא הולכין לחומרא ואין עד אחד נאמן ביבמה להתירה לשוק כמו שהיא אינה נאמנת דחיישינן שמא מפני ששונאה את יבמה לא תדייק שפיר וק"ו הוא שהרי היא עצמה אינה נאמנת מפני שאנו חוששין שמתוך השנאה תאמר שקר כ"ש שלא תדייק אחר העד והולך לשיטתו דזה שהאמינו עד אחד בעגונה עיקר הטעם הוא משום דייקא וכאן לא תדייק ואי קשיא דא"כ איך האמינו לומר מת הבעל שתתייבם ניחוש להיפוך שמא אוהבתו ומתוך אהבה לא תדייק שפיר די"ל שגדולה שנאת השונאים מאהבת האוהבים (תוס' צ"ד.) ועוד דבאהבתו לא תבטח דשמא לא ירצה ליבמה ויחלוץ לה אבל כששונאת אותו היא יריאה שלא ייבמה (רא"ש) ועוד דליבם היא יריאה לשקר שלא תעשה בניה ממזרים משא"כ יבמה לשוק דאין כאן ממזר דאורייתא כלל וכמ"ש בסעיף ג' (הרא"ש סובר דמה שלא האמינו לאשה לומר מת יבמי דחיישינן שמתוך השנאה תשקר):

10. However, the Rosh of blessed memory wrote that since the question is unresolved, we go stringently, and one witness is not trusted to permit a yevama (a widow bound by levirate marriage) to marry out into the general population, just as she herself is not trusted. This is because we are concerned that since she hates her yavam (brother-in-law), she might not be precise in her testimony. And this is an a fortiori argument (kal vachomer): if she herself is not believed because we fear that out of hatred she might lie, how much more so she would not be precise when verifying the testimony of another witness. The Rosh follows his reasoning that the primary reason for trusting one witness in the case of an aguna (a woman whose husband is missing and cannot remarry) is due to her precision. Here, she would not be precise. If you ask, if so, how can we trust her to say her husband died to allow her to undergo yibbum (levirate marriage)? We should be concerned the other way around: that perhaps she loves him, and out of love, she might not be precise. One could say that the hatred of enemies is greater than the love of lovers (Tosafot 94). Additionally, in the case of love, she would not be confident because perhaps he would not want to perform yibbum and would choose to perform chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage). But when she hates him, she fears that he would not release her through chalitzah and would insist on yibbum (Rosh). Furthermore, in the case of yibbum, she would fear lying because it could result in her children being mamzerim (illegitimate), which is not the case when it comes to marrying out into the general population, as there is no concern of mamzerut from the Torah at all, as discussed in paragraph 3. The Rosh holds that the reason a woman is not trusted to say her yavam died is that we fear she might lie out of hatred.

יא. עוד כתב הרא"ש דבמת בעלך ואח"כ בנך ותנשא לשוק פשיטא דעד אחד אינו נאמן ואין בזה שום ספק בגמ' ואע"ג דהיא בעצמה נאמנת במיגו שהיתה אומרת מת בעלי ושתקה וממילא הוה מוקמינן את הבן בחזקת חיים כמ"ש בסי' קנ"ו סעיף ל"ז אבל העד לא מהימן ובדידיה ליכא מיגו חיישינן שמא השונאים שלה שכרוהו להעיד שקר או העד בעצמה רוצה לקלקלה וסובר שאם יעיד רק על הבעל שמת אפשר שתתוודע ממיתת הבן ותחקור מי מת תחלה ולא אוכל לקלקלה אבל כשאעיד על שניהם לא תחקור הרבה ואקלקלנה עכ"ל ורבים תמהו על סברתו זאת (יש"ש פ"י סכ"ח והובא בק"נ סקי"ז ובת"ש למהרש"ק סק"א) דמנ"ל לומר כן והרי סברא וחששא זו לא נמצא כלל בש"ס ועוד דא"כ למה יש ספק בש"ס אם העד נאמן לומר מת היבם נימא ג"כ דוודאי לא מהימן מטעם זה אלא וודאי דבאמת י"ל שהספק בגמ' הוא על שני הדינים וכן משמע מתוס' ע"ש (ולבד זה תמוהים דברי הרא"ש שם דבמת בנך ואח"כ בעלך כתב דכיון דהיא נאמנת לומר מת בעלי שתתייבם ק"ו שהעד נאמן אפילו במקום שהיא אינה נאמנת כמו במת בנך ואח"כ בעלך ובמת בעלך ואח"כ בנך פשיטא ליה שהעד אינו נאמן אע"ג שהיא נאמנת ע"ש וצע"ג):

11. The Rosh also wrote that if your husband dies, and afterwards your son, and you marry someone else, it is obvious that one witness is not believed, and there is no doubt about this in the Gemara. And even though she herself is believed with a "migo" (a legal presumption) that she could have said "my husband died" and remained silent, and consequently we would establish that the son is presumed to be alive, as stated in Siman 156, Se'if 37, but the witness is not believed. This is because, for him, there is no "migo," as we are concerned that perhaps her enemies hired him to testify falsely, or the witness himself wants to harm her and thinks that if he only testifies about the husband's death, she might find out about the son's death and investigate who died first, and he will not be able to harm her. But if he testifies about both, she will not investigate much and he will harm her. And many have wondered about his reasoning (Yam Shel Shlomo, Chapter 10, Se'if 28, and it is brought in Ketzot HaChoshen, Se'if 17, and in Turei Zahav, Maharshal, Se'if 1), from where did he derive this, as this reasoning and concern are not found at all in the Talmud. Furthermore, if so, why is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

there a doubt in the Talmud whether the witness is believed to say the yavam (levirate husband) died? Let's say also that he is certainly not believed for this reason. Rather, it is certain that the doubt in the Gemara applies to both matters. And so it seems from Tosafot there. (Additionally, the Rosh's words there are puzzling, for regarding your son dying and afterwards your husband, he wrote that since she is believed to say "my husband died" to perform yibum (levirate marriage), all the more so the witness is believed, even in a case where she is not believed, as in the case of your son dying and afterwards your husband. And in the case of your husband dying and afterwards your son, it is obvious to him that the witness is not believed, even though she is believed. And this requires further study).

יב. ונלע"ד דטעם הרא"ש כן הוא דבעד אין לחלק בין יש לזה מיגו ובין אין לזה מיגו ובין יש לה חזקת היתר או חזקת איסור דכיון דמן התורה אין שום היתר שעד אחד יהיה נאמן להוציאה מחזקת א"א וזה שהוא נאמן עיקר הטעם משום דהיא דייקא ומינסבא ממילא בהכרח כן הוא שאם נאמר דהעד נאמן באיזה דבר נאמן בכל גווני ולכן שתתייבם כיון שמצינו בש"ס שהעד נאמן לומר מת בעלך שתתייבם ממילא בהכרח שנאמן ג"כ לומר מת בנך ואח"כ בעלך שתתייבם וכן להיפך להעיד לה שמת יבמה ותנשא לשוק כיון שמצינו בש"ס שנשאר בספק אם נאמן העד לומר מת יבמך שתנשא לשוק ממילא בהכרח ג"כ שעכ"פ יש ספק במת בעלך ואח"כ בנך שתנשא לשוק דדין אחד תלוי בחבירו כמ"ש וטעמא דמילתא באמת למה נאמן העד שתתייבם ולא חיישינן שמא מתוך אהבתו לא תדייק שפיר ובמת היבם שתנשא לשוק אינו נאמן דחשדינן לה שמא מתוך שנאתו לא תדייק שפיר מפני שגדולה שנאת השונאים מאהבת האוהבים ועוד דבאהבתו לא תבטח דשמא יחלוץ לה כמו שבארנו בסעיף י' ועוד דביבם תעשה הולד ממזר דאורייתא כמ"ש שם וא"כ ממילא כן הוא דבמת בעלך ואח"כ בנך וודאי דלא מהימן דכיון דכל עיקר הספק בגמ' במת יבמה הוא מפני שאפשר דבמילתא דעבידא לגלויי לא משקר אינש דאיך יאמר שמת היבם ואח"כ יבא חי לפנינו ממילא דבמת בעלך ואח"כ בנך לעולם לא יתפס בשקרו ואין זה מילתא דעבידא לגלויי כיון דאפילו מי שיכחישנו יאמר ג"כ ששניהם מתו אלא שיאמר מת בנה ואח"כ בעלה ואיך אפשר לגלות זה לכל העולם מי מת קודם ולכן שפיר קאמר הרא"ש דבכה"ג פשיטא דהעד אינו נאמן וזה שאומר הרא"ש דחיישינן שמא שכרו אותו שונאיה או שהוא בעצמו רוצה לקלקלה אין זה עיקר טעם האיסור ועיקר טעם האיסור הוא כמו שבארנו אלא דקושטא קאמר בעיקר דין התורה דאין עד אחד נאמן להוציאה מחזקת א"א ולמה היא נאמנת במיגו לזה אומר דעיקר דין התורה כן הוא דכל אדם על עצמו נאמן במיגו משא"כ עד אחד אינו נאמן על אחרים כשיש חזקת איסור ואין הדבר בידו כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ז ולמה באמת כן הוא אלא משום דהתורה לא נתנה נאמנות לעד אחד דחשדינן ליה שישקר וכ"ש בענין כזה שיש לחשוש לשונאים או שהעד עצמה שונאה ובע"כ כן הוא שאנו מוכרחים למצא איזה טעם מה שלא האמינה תורה לעד אחד אמנם זה שחכמים לא האמינוהו מטעם דייקא מפני שבזה ליכא דייקא כמ"ש:

12. And it appears to me that the reason of the Rosh is as follows: For a single witness, there is no distinction between whether he has a "migu" (an argument that he could have used a more advantageous claim) or not, and whether there is a presumption of permissibility or prohibition. Since, according to Torah law, there is no allowance for a single witness to be trusted to change her status from being a married woman, the main reason he is trusted is because she examines and marries carefully. Therefore, it must be that if we say that the witness is trustworthy in any matter, he is trustworthy in all respects. Consequently, she should perform yibbum (levirate marriage), since we find in the Talmud that a witness is trusted to say "your husband died" to allow her to perform yibbum. Therefore, it follows necessarily that he is also trusted to say "your son died and then your husband died" to allow yibbum, and similarly, the reverse: to testify that her yavam (levir) died so that she may marry another man. Since we find in the Talmud that it remains uncertain if a witness is trusted to say "your yavam died" to allow her to marry another man, it necessarily follows that there is at least a doubt if a witness is trustworthy to say "your husband died and then your son died" to allow her to marry another man. One law depends on another, as stated. The reasoning is truly why a witness is trusted to allow yibbum and we are not concerned that out of love she might not examine properly. In the case of the yavam dying to allow her to marry another, the witness is not trusted because we suspect that out of hatred she might not examine properly, for the hatred of enemies is greater than the love of friends. Additionally, out of love, she would not be certain because he might perform chalitzah (a ceremony releasing her from yibbum), as explained in paragraph 10. Also, in the case of the yavam, the child born could be a mamzer (illegitimate according to Torah law), as stated there. Therefore, it necessarily follows that in the case of "your husband died and then your son died," he is certainly not trusted, since the main uncertainty in the Gemara about the death of the yavam is because it is possible that in a matter destined to be revealed, a person does not lie. How could he say "the yavam died" and then the yavam would appear alive before us? Therefore, in the case of "your husband died and then your son died," he would never be caught in his lie, and this is not a matter destined to be revealed, since even one who contradicts him would say both died, just in a different order. Therefore, it is impossible to reveal this to the whole world. Thus, the Rosh rightly states that in such a case, the witness is certainly not trusted. The Rosh's statement that we are concerned that perhaps her enemies hired the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

witness, or he himself wants to harm her, is not the main reason for the prohibition. The main reason for the prohibition is as explained. However, the truth is that the essential law of the Torah is that a single witness is not trusted to change her status from being a married woman. Why is she trusted with a "migu"? Because the essential law of the Torah is that every person is trusted about themselves with a "migu," but a single witness is not trusted about others when there is a presumption of prohibition, and it is not within his control, as stated in Yoreh De'ah, Siman 127. Why is this so? Because the Torah did not grant trustworthiness to a single witness, as we suspect he might lie, especially in such a matter where there is concern for enemies or the witness himself is an enemy. Therefore, we must find some reason why the Torah did not trust a single witness. However, the Sages did not trust him due to "diqa" (thorough examination), because in this case, there is no "diqa," as explained.

יג. ובעיקר מחלוקת הרא"ש עם הרמב"ם ז"ל רוב הפוסקים הסכימו לדברי הרמב"ם וכמה מגדולי הפוסקים האחרונים הסכימו שבשעת הדחק ועיגון יש לסמוך על הרמב"ם ז"ל דעד אחד נאמן לומר מת היבם שתנשא לשוק (ב"ש סק"ב) וממילא דנאמן ג"כ לומר מת בעלך ואח"כ בנך דחד טעמא אית להו כמ"ש ופשיטא בזמה"ז דליכא יבום אלא חליצה שעד אחד נאמן (שם) דהא אין כאן חשש שמא לא תדייק שפיר מפני ששונאתו ותתיירא שלא ייבמנה וי"א עוד דבזמה"ז גם היא נאמנת לומר מת יבמי שתנשא לשוק ואינו מוכרח (שם) ואם היבם לפנינו ועד אחד מעיד שניתן להבעל בן במדה"י י"א שתחלוץ מספק (ב"ח) וי"א כיון שחז"ל הקפידו על חליצה כשיתוודע שא"צ חליצה ונתירנה לכהן ויאמרו שחלוצה מותרת לכהן כמ"ש בסי' קנ"ו יותר טוב לסמוך על הרמב"ם שא"צ חליצה (ב"ש שם) ולי נראה דדווקא בסי' קנ"ו שיש לברר הדבר בזה חששו חז"ל על החליצה ולכן גם בכאן אם אפשר לברר לא תחלוץ עד שיתברר הדבר אמנם כשא"א לברר וודאי דתחלוץ מספק דאיך נפטרנה בלא חליצה מפני חששא קלה במקום שיש מחלוקת הפוסקים בעיקר הדין (ונ"ל שזהו ג"כ כוונת הב"ח ומתורץ קושית הב"ש):

13. Regarding the fundamental dispute between the Rosh and the Rambam, of blessed memory, most of the decisors agreed with the Rambam. Several of the major later decisors agreed that in times of need and when there is a concern of a woman becoming an agunah, one can rely on the Rambam, of blessed memory, that a single witness is believed to say that the yavam (the deceased husband's brother) has died, thus allowing the woman to remarry (Beit Shmuel, subsection 2). Consequently, a single witness is also believed to say that your husband died and then your son died, for it is the same reasoning as stated. It is obvious that in our times, when there is no yibbum (levirate marriage) but only chalitza (the ceremony releasing the woman from the obligation of yibbum), a single witness is believed (ibid.), for there is no concern that she might not be precise because she hates him and fears that he might perform yibbum with her. Some also say that in our times, she herself is believed to say that her yavam has died so that she may remarry, but this is not conclusive (ibid.). If the yavam is present and a single witness testifies that a son was born to her husband abroad, some say she should perform chalitza out of doubt (Bach). Others say that since the Sages were strict about chalitza being performed when it is discovered that there was no need for it, and we would permit her to marry a kohen, people might say that a chalutza (a woman who has performed chalitza) is permitted to marry a kohen, as stated in section 156. Therefore, it is better to rely on the Rambam that chalitza is not necessary (Beit Shmuel, ibid.). It seems to me that specifically in section 156, where the matter needs to be clarified, the Sages were concerned about chalitza. Therefore, here too, if it is possible to clarify, she should not perform chalitza until the matter is clarified. However, when it is impossible to clarify, she should certainly perform chalitza out of doubt, for how can we exempt her from chalitza due to a minor concern when there is a dispute among the decisors regarding the fundamental law (and it seems to me that this is also the intention of the Bach, resolving the Beit Shmuel's difficulty).

יד. החמשה נשים ששונאות זל"ז שנתבארו בסי' י"ז שאינן נאמנות לומר מת בעלה כמו כן אינן נאמנות לומר שמת יבמה ותנשא לשוק אפילו לדעת הרמב"ם שפסק דעד אחד נאמן וממילא דגם קרובים ונשים נאמנים אבל הנשים השונאות אין נאמנות וזה שאמרו הפוסקים חמש נשים לאו בדווקא הוא ולישנא דהתם נקטי ובדין זה אין כאן רק ב' נשים שהרי בהחמשה נשים יש בת בעלה וביבום לא שייך זה דאם יש לו זרע אינה בת יבום (ב"ש) ואין צורך להעיד שמת היבם וכן אחת מהחמש נשים היא צרתה ופשיטא דביבום לא שייך זה שהרי היא עצמה זקוקה ליבם ואיך תהיה נאמנת (שם) אך שאפשר לומר דמ"מ י"ל נהי דעל עצמה אינה נאמנת נאמנת על צרתה וקמ"ל דאינה נאמנת:

14. The five women who hate each other, as explained in Siman 17, are not trustworthy to say that her husband died. Similarly, they are not trustworthy to say that her yavam (levirate husband) died and she may marry someone else, even according to the Rambam who ruled that one witness is trustworthy, and consequently also relatives and women are trustworthy. However, the women who hate each other are not trustworthy. What the poskim (decisors of Jewish law) said about five women is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

specific; it is just the language used there. In this matter, there are only two women, for among the five women, one is her husband's daughter, and in the case of yibbum (levirate marriage), this does not apply, because if he has offspring, she is not subject to yibbum (Beit Shmuel). There is no need to testify that the yavam died. Moreover, one of the five women is her rival wife, and it is obvious that in yibbum this does not apply because she herself is bound to the yavam, so how can she be trustworthy (there)? However, it can be said that although she is not trustworthy about herself, she is trustworthy about her rival wife, and it comes to teach us that she is not trustworthy.

טו. בהחמש נשים שאינן נאמנות יש אחת מהן אשת אחי בעלה כמ"ש בסי' י"ז ולפיכך שני אחים שהלכו למדה"י עם נשותיהם ובאו הנשים לפנינו זו אומרת מת בעלי וזו אומרת מת בעלי ונאמנת כל אחת על עצמה במיתת הבעל כמ"ש שם ומ"מ אסורות שתיהן להנשא לשוק שהרי כל אחת אינה נאמנת על חבירתה שהן מהחמשה נשים וממילא שכל אחת אסורה דשמא אחי בעלה חי והיא זקוקה ליבם שהרי היא בעצמה ג"כ אינה נאמנת לומר מת יבמי כמ"ש ומזה מובן ממילא דאם לאחת היה עד לשיטת הרמב"ם או עדים לשיטת הרא"ש שמת בעלה מותרת השניה לשוק שהרי על בעלה נאמנת ועל היבם יש עד או עדים וזו שיש לה עד או עדים נשארת באיסורה מפני הטעם שכתבנו וה"ה אף אם אין לשניהן עדים אלא שלהאחת יש לה בנים מבעלה ולאחת אין לה זו שיש לה בנים מותרת דעל בעלה נאמנת בעצמה וליבם אינה זקוקה מפני הבנים וזו שאין לה בנים אסורה מפני הטעם שכתבנו עד שיתברר הדבר (כ"ז היא משנה ר"פ האשה בתרא):

15. Among the five women who are not trusted, one of them is the wife of her husband's brother, as stated in Siman 17. Therefore, if two brothers went to a distant land with their wives, and the wives came before us, one saying, "My husband died," and the other saying, "My husband died," each woman is trusted regarding the death of her own husband, as stated there. Nevertheless, both women are forbidden to remarry, because each one is not trusted regarding the other, being among the five women who are not trusted. Consequently, each one is forbidden [to remarry] because perhaps her husband's brother is still alive, and she is bound to levirate marriage (yibbum). For she herself is also not trusted to say, "My brother-in-law died," as stated. From this, it is understood that if one of them had a witness according to the Rambam's opinion, or witnesses according to the Rosh's opinion, that her husband died, the other woman is permitted to remarry, because she is trusted regarding her own husband, and there is a witness or witnesses regarding the brother-in-law. The one with a witness or witnesses remains in her prohibition for the reason we mentioned. The same applies even if neither of them has witnesses, but one of them has children from her husband and the other does not. The one with children is permitted because she is trusted regarding her own husband, and she is not bound to levirate marriage because of the children. The one without children is forbidden for the reason we mentioned until the matter is clarified. (This is the Mishnah at the beginning of the final chapter of Yevamot).

טז. ולא עוד אלא אפילו היו לנשים אלו יבם או שני יבמין כאן ובאו ואמרו כל אחת מהן שמת בעלה ואין להן בנים ונתייבמו ומתו היבמין כל אחת עומדת באיסורה הקודם כלומר דלפי שאין אחת נאמנת על חבירתה כמ"ש וממילא שיש חשש על כל אחת שמא אחי בעלה שבמדה"י חי אע"פ שכל אחת כבר נתייבמה בכאן והאמינו להן שמתו בעליהן מ"מ עתה שהיבמין שבכאן מתו ואם נתירן לשוק נמצא שיש נאמנות מאחת על חבירתה ולכן שתיהן אסורות עד שיתבררו הדברים ולא אמרינן כיון שהותרו ליבמין הותרו לכל אדם (שם) אבל אם יש להן בנים מיבמין אלו או שגירשו אותן בגט באופן שאין עתה עליהן זיקת יבמין שתיהן מותרות שהרי אף אם יש להן יבמין אינן זקוקות להן:

16. Not only that, but even if these women had a yavam (levir) or two yavams here, and they came and each one said that her husband died and she has no children and they performed levirate marriage and the yavams died, each one remains in her previous prohibition. This means that since one is not believed concerning the other, as we have said, and consequently there is concern for each one that perhaps the brother of her husband who is abroad is still alive. Even though each one has already performed levirate marriage here and they were believed that their husbands had died, nevertheless, now that the yavams here have died, if we permit them to remarry in the general community, it would mean that one is believed concerning the other. Therefore, both are prohibited until the matter is clarified. We do not say that since they were permitted to the yavams, they are permitted to everyone (as it says). However, if they had children from these yavams or if they were divorced with a get in a manner that there is no longer any levirate tie upon them, both are permitted. For even if they have yavams, they are not bound to them.

סימן קנט

א. דין יבמה שנתקדשה או נשאו לשוק ודין כשנתייבמה בטעות ודיני קרבות הזקוקה ליבום. ובו כ"ח סעיפים:

אע"ג דיבמה לשוק היא רק מחייבי לאוין כדכתיב לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר ובחייבי לאוין תפסי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

קדושין מ"מ יש ספק בגמ' (צ"ב:) אם תופסין הקדושין וטעם הספק הוא דאולי מדכתיב לשון הויה לא תהיה וגו' כוונת התורה הוא שלא יהיה בה הויה לזר כלומר שלא יתפסו בה הקדושין ויש מי שסובר כן בגמ' שם ולכן לדינא פסקו בגמ' דיבמה שנתקדשה או גם נשאת לזר צריכה גט מספק ומפני שיש בענין זה כמה דיעות לכן נבארם בס"ד:

1. **The Law Regarding a Yevama Who Became Betrothed or Married to an Outsider, and the Law When She Undergoes Yibbum by Mistake, and the Laws Concerning Relations for a Woman Obligated in Yibbum. This Section Contains 28 Paragraphs:**
Even though a yevama (a widow awaiting levirate marriage) who goes to an outsider is only subject to a prohibition of a negative commandment, as it is written, "She shall not be the wife of the deceased outside to a stranger," and for prohibitions of negative commandments, betrothal is valid, nevertheless, there is a doubt in the Gemara (Yevamot 92b) whether the betrothal is valid. The reason for the doubt is that perhaps from the fact that the Torah uses the language of "shall not be" (lo ti'hiyeh), it intends that there should be no validity (haviya) of betrothal to an outsider, meaning that the betrothal would not take effect. There is an opinion in the Gemara that holds this view. Therefore, the Gemara ruled that if a yevama becomes betrothed or even married to an outsider, she requires a get (divorce) out of doubt. Because there are several opinions on this matter, we will explain them with the help of Heaven (b'siyata d'shmaya).

ב. וז"ל בה"ג בהלכות יבום וחליצה שומרת יבם שנתקדשה בלא חליצה צריכה גט מאותו שנתקדשה לו ומותרת ליבם דהכין אמר גאון שומרת יבם שנשאת בלא חליצה אם אין לה בנים תצא מזה ומזה מבעל בגט ומיבם בחליצה ואסורה להם עולמית משום דמחלפה באשה שהלך בעלה למדה"י נתקדשה ולא נשאת אם היה יבמה ישראל נותן לה שני גט ומותרת ליבם ולמי שנתקדשה לו אסורה כדי שלא יהא חוטא נשכר נשאת והיו לה בנים משני אם היה בעלה ישראל חולץ לה יבם ויושבת תחת בעלה ואפוקי לא מפקינן לה דכיון דאשה שהלך בעלה למדה"י ובאו ואמרו לה מת בעלך ונשאת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה והולד ממזר אבל שומרת יבם אינו כן שאם אתה אומר תצא נמצא אתה מוציא לעז על בניה ואם היה בעלה כהן ויש לה בנים אפילו חליצה א"צ דכד חליץ לה יבם אסורא ליה ולא מפקינן לה מיניה משום שלא תצא לעז על בניה ואסור ליה למקרב גבה כל כמה דאיתא ליבם בחיים דכל ביאה וביאה דאזיל לגבה קאי בעשה ומתבעית לאפרושי מיניה וכד מאית יבם שרי למקרב גבה עכ"ל בעל הלכות גדולות:

2. And these are the words of the Behag (Ba'al Halachot Gedolot) in the laws of Yibbum and Chalitzah: A widow awaiting Yibbum who became betrothed without Chalitzah requires a get (divorce document) from the one to whom she was betrothed, and she is permitted to the yavam (levirate husband), for thus said the Gaon: A widow awaiting Yibbum who married without Chalitzah, if she has no children, she must leave both her husband (with a get) and the yavam (with Chalitzah), and she is forbidden to both of them forever because she would be confused with a woman whose husband went overseas. If she became betrothed but did not marry, if her yavam is an Israelite, he gives her a get and she is permitted to the yavam, but she is forbidden to the one to whom she was betrothed, so that the sinner does not profit. If she married and had children from the second, if her husband is an Israelite, the yavam performs Chalitzah for her, and she remains with her husband, and we do not remove her from him, because a woman whose husband went overseas and they told her that her husband died and she married, and afterwards her husband came, must leave both (her new husband and her first husband), and the child is a mamzer (illegitimate). But it is not so with a widow awaiting Yibbum, for if you say she must leave, you cast aspersions on her children. If her husband is a Kohen and she has children, she does not even need Chalitzah, for when the yavam performs Chalitzah for her, she becomes forbidden to him, and we do not remove her from him so as not to cast aspersions on her children. And he is forbidden to approach her as long as the yavam is alive, for every time he approaches her he stands in a positive commandment, and we are obliged to separate him from her. But when the yavam dies, he is permitted to approach her. These are the words of the Ba'al Halachot Gedolot.

ג. ואינו מבואר בדבריו אם מיירי בנתקדשה בשוגג כגון שהעידו עדים שמת היבם ואח"כ בא או מיירי במזיד והסכימו הראשונים דכוונתו על מזיד מדכתב שלא יהא חוטא נשכר ולשון חוטא שייך במזיד (עב"ש סק"א) ולכן פסק דלהמקדש אסורה לעולם אף אם חלץ לה היבם וחמיר יותר מא"א ששמעה שמת בעלה ונתקדשה לאחר ובא הבעל שמותרת להבעל וגם להמקדש אם גירשה בעלה או נתאלמנה כמ"ש בס"ס י"ז דהתם בשוגג וקרוב הדבר לאונס לפיכך לא קנסינן ליה משא"כ הכא במזיד קנסינן ליה (רשב"א):

3. It is not clarified in his words whether he is referring to a case where she was betrothed inadvertently, such as when witnesses testified that the yavam (levir) had died and then he came, or if he is referring to a case done intentionally. The early authorities agreed that his intention was regarding an intentional act because he wrote that a sinner should not profit, and the term "sinner" is applicable to an intentional act (see Beit Shmuel, section 1). Therefore, he ruled that to the one who betrothed her, she

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is forbidden forever, even if the yavam performed chalitzah (the levirate release). This is more stringent than the case of a married woman who heard that her husband had died and then was betrothed to another, and the husband came, where she is permitted to her husband and also to the one who betrothed her if her husband divorced her or she was widowed, as written at the end of section 17. For there, it was inadvertent and close to being coerced, therefore we do not penalize her. This is not the case here, where it was intentional, so we do penalize her (Rashba).

ד. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ב דין כ' דאם חזר הזר שגירשה מן האירוסין ונשאה אחר שחלץ לה יבמה אין מוציאין אותה ממנו עכ"ל והסכימו לדבריו הרמב"ן והרשב"א ז"ל (הה"מ) דא"א שיהא זה חמור מא"א שנתקדשה לאחר אף שבכאן הוא מזיד ולכל הדיעות היבם יכול לייבמה או לחלוץ לה (וצ"ע על הנמק"י שכתב דדעת הרמב"ם כדעת הגאונים ואפשר ט"ס יש בדבריו וצ"ל רמב"ן או אפשר דלכתחלה מודה הרמב"ם ורק בדיעבד לא תצא כמבואר מלשונו ובזה אפשר דס"ל שלא יחלוקו הגאונים):

4. However, the Rambam, of blessed memory, wrote in Chapter 2, Law 20, that if a man who divorced a woman from betrothal (erusin) marries her after her yavam performed chalitzah with her, we do not force him to divorce her. And this is the conclusion of the Ramban and the Rashba, of blessed memory (according to the Maggid Mishneh), because it cannot be more stringent than a married woman who marries another man, even though in this case it was done intentionally. According to all opinions, the yavam can either perform yibbum or chalitzah with her. (And there is a difficulty with the Nimukei Yosef who wrote that the Rambam's opinion is like that of the Geonim, and it is possible that there is a scribal error in his words and it should say Ramban, or it is possible that the Rambam agrees initially and only in retrospect does he hold that she does not need to be divorced, as is evident from his wording, and in this, it is possible that he does not disagree with the Geonim).

ה. ואפילו כשהיבם הוא כהן וכבר נאסרה עליו ליבום אף אם יגרשנה המקדש אין אומרים כיון שלהיבם אסורה נכוף להיבם לחלוץ לה ותשב תחת המקדש וישאנה דאין סברא דע"י שעשה עבירה במזיד ואסרה על היבם שירויח מזה אלא כופין אותו לגרשה ונאסרה עליו וגם על היבם אסורה מפני כהונתו ויחלוץ לה ותנשא לאחר:

5. And even when the yavam (levirate husband) is a kohen (priest) and she has already become forbidden to him for yibbum (levirate marriage), even if the one who betrothed her divorces her, we do not say that since she is forbidden to the yavam, we should force the yavam to perform chalitzah (levirate release) and she should stay with the one who betrothed her and he should marry her. There is no reasoning that because he committed a transgression intentionally and made her forbidden to the yavam, he should benefit from this. Rather, we compel him to divorce her, and she becomes forbidden to him. And also, she is forbidden to the yavam due to his priesthood, and he must perform chalitzah, and she can marry another.

ו. אבל אם נתקדשה בשוגג כגון שסברו שאין לה יבם או ששמעו בו שמת וכיוצא בזה כתב הטור אם ירצה היבם לייבם כופין את המקדש לגרש ואם לא ירצה לייבם חולץ לה ומותרת למקדש וצריך לקדשה פעם אחרת אחר שתחלוץ עכ"ל והטעם דכיון שיש ספק בגמ' אם קדושין תופסין ביבמה כמ"ש והגט הוא מספק ממילא דגם בהקדושין יש ספק אם תפסו אם לאו ולכן מספק צריך לקדשה פעם אחרת אחר החליצה וברכת אירוסין לא יאמרו דספק ברכות להקל ואם היבם הוא כהן דנאסרה עליו ממילא דאין תועלת לכופו לגרש וקנס אין כאן שהרי שוגגין הן ויחלוץ לה ותשב תחת המקדש ונראה שכופין את היבם לחלוץ כיון שעשו בשוגג וכן מבואר מתשו' ריב"ש סי' תפ"ב בדבר יבמה שנחלצה ואח"כ נתגלה שהיבם מסר מודעא ובין כך נתקדשה לאחר ופסק שכופין אותו לחלוץ ע"ש אך אין ראיה משם מפני שכבר בעצמו חלץ לה ונאסרה עליו מפני מעשה עצמו אבל בכהן שנאסרה עליו מפני מעשה הקדושין אף שהיה בשוגג מ"מ אפשר שיכול לומר תשב עד שתזקין או תן לי תרקבא דדינרי וכן משמע מתוך דברי התוס' והרא"ש שם שכתבו דאין כופין אותו לחלוץ ומשמע דגם אשוגג קאי (וכ"כ הב"ש סק"ה):

6. But if she was betrothed accidentally, such as if they thought she did not have a yavam (levirate husband) or they heard that he had died and similar cases, the Tur wrote that if the yavam wants to perform yibbum (levirate marriage), we compel the one who betrothed her to divorce her. If he does not want to perform yibbum, he performs chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage) and she is permitted to the one who betrothed her, but he must betroth her again after the chalitzah. The reason is that since there is a doubt in the Gemara if betrothal takes effect with a yevamah (a woman awaiting levirate marriage), as mentioned, and the divorce is due to doubt, there is automatically also a doubt whether the betrothal took effect or not. Therefore, out of doubt, he must betroth her again after the chalitzah. The blessing for the betrothal should not be recited because in cases of doubt regarding blessings, we are lenient. If the yavam is a kohen (priest), she is forbidden to him, so there is no benefit in compelling him to divorce, and there is no penalty here since it was done unintentionally. He performs chalitzah and she remains with the one who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

betrothed her. It appears that we compel the yavam to perform chalitzah since it was done unintentionally, as explained in the response of the Rivash, section 482, regarding a yevamah who underwent chalitzah and it was later revealed that the yavam had issued a declaration of protest, and meanwhile, she was betrothed to another. He ruled that we compel him to perform chalitzah, as mentioned. However, there is no proof from there because he had already performed chalitzah, and she became forbidden to him due to his own action. But in the case of a kohen, who is prohibited to her due to the betrothal, even though it was unintentional, it is still possible that he can say she should wait until she grows old or give me a certain amount of money. This is also implied from the words of the Tosafot and the Rosh there, who wrote that we do not compel him to perform chalitzah, and it seems that this applies even in the case of unintentional action (and so wrote the Bach in sub-section 5).

ז. ודע דכפי מה שכתבנו כן מפורש בטור ובראב"ש וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והמ"מ והנמק"י דבשוגג מותרת להמקדש וזה שהבה"ג והרי"ף והרמב"ם אסרוה להמקדש זהו במזיד וכתבו התוס' והרא"ש וכל הראשונים שכן עשה ר"ת מעשה באשה שלא ידעה שהיה לה יבם ונתקדשה והתירה למקדש לאחר חליצת היבם וגם רבינו הב"י בספרו הגדול פסק כן ויותר מזה שחולק שם על התה"ד שרצה להחמיר ביבמה שנתקדשה לאחר ע"פ קול ששמעו שמת היבם ופסק התה"ד שאין זה שוגג שלא היה לה להתקדש ע"פ קול בעלמא ונחשב כמזיד וחולק עליו וסבירא ליה דזהו ג"כ שוגג ע"ש וכן פסק הלבוש דבשוגג מותרת להמקדש:

7. And know that as we have written, it is explicitly stated in the Tur and the Rosh, and so wrote the Ramban, Rashba, Maggid Mishneh, and Nemukei Yosef, that if it was done unintentionally, she is permitted to the one who betrothed her. And what the Bahag, Rif, and Rambam prohibited her to the one who betrothed her, this is when it was done intentionally. The Tosafot and the Rosh and all the early authorities wrote that Rabbeinu Tam ruled similarly in a case where a woman did not know she had a yavam (levirate husband) and was betrothed, and he permitted her to the one who betrothed her after the yavam performed chalitzah. And our master, the Beit Yosef, in his great book, ruled similarly, and even more so, he disagreed with the Terumat HaDeshen, who wanted to be stringent with a yevamah who was betrothed based on a rumor that the yavam had died. The Terumat HaDeshen ruled that this is not considered unintentional since she should not have betrothed based on a mere rumor, and it is considered intentional. The Beit Yosef disagreed and held that this is also considered unintentional, as is written there. And the Levush also ruled that if it was unintentional, she is permitted to the one who betrothed her.

ח. ולפ"ז הרבה יש לתמוה על דבריו בש"ע סעיף א' שכתב וז"ל הזקוקה ליבם שנתקדשה לאחר בשוגג נותן לה הזר שקידשה גט ויבמה מייבם או חולץ ואם היה יבמה כהן שאינו יכול לישא גרושה תצא מהזר בגט שלא יהא חוטא נשכר וחולץ לה יבמה ואם חזר הזר שגירשה מהאירוסין ונשאה אחר שחלץ לה יבמה אין מוציאין אותה מידו עכ"ל ודבריו הם נגד כל הפוסקים:

8. And according to this, there is much to wonder about his words in the Shulchan Aruch, section 1, where he writes as follows: "A woman who is bound to a levir (yavam) and mistakenly betrothed to another man, the stranger who betrothed her gives her a get (bill of divorce), and the yavam either performs yibbum (levirate marriage) or chalitzah (ceremonial release). If the yavam is a kohen (priest) who cannot marry a divorced woman, she must leave the stranger with a get so that the sinner does not profit, and the yavam performs chalitzah for her. If the stranger who divorced her from the betrothal then marries her after the yavam has performed chalitzah, she is not taken away from him." And his words are against all the poskim (decisors of Jewish law).

ט. ולכן באמת רבינו הרמ"א כתב ע"ז וז"ל וי"א דאפילו חזר ונשאה מוציאין אותה מידו הואיל ונתקדשה לו באיסור ודווקא אם קידשה במזיד אבל אם קידשה בשוגג שלא ידעו שהיה לה יבם אם רוצה היבם לייבם צריך המקדש לגרשה ואם רוצה היבם לחלוץ חולץ לה ונשאת למקדש וצריך לחזור ולקדש אותה אחר שחלץ לה יבמה וכן נ"ל עיקר וי"א דווקא בשוגג גמור שלא ידעו שיש כאן יבם אבל היה כאן יבם אלא שהיה סבורה שמת כי כן יצא הקול תצא מן המקדש עכ"ל ויש מי שרוצה לומר דשוגג שכתב רבינו הב"י ג"כ בכה"ג מיירי (ב"ש ססק"א) וא"א לומר כן דכל כי האי לא ה"ל לסתום אלא לפרש ועוד דכבר כתבנו שבספרו הגדול חולק בזה וס"ל דגם זה הוה שוגג:

9. Therefore, indeed, our teacher the Rema wrote about this, and these are his words: "And some say that even if he subsequently married her, she is taken away from him, since she was betrothed to him in a forbidden manner, and this applies specifically if he betrothed her intentionally. But if he betrothed her unintentionally, not knowing that she had a brother-in-law, if the brother-in-law wishes to perform levirate marriage, the one who betrothed her must divorce her. And if the brother-in-law wishes to perform chalitza (the ceremony to release her from levirate marriage), he performs chalitza, and she marries the one who betrothed her, and he must betroth her again after the brother-in-law performs chalitza." And this seems to be the main opinion. And some say that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

this applies only in the case of complete unintentionality where they did not know there was a brother-in-law, but if there was a brother-in-law, and it was believed that he had died because that was the prevalent rumor, she must leave the one who betrothed her." End of quote. And there is someone who wants to say that the unintentionality mentioned by our teacher the Beit Yosef also refers to such a case (Bach, section 81). But it is impossible to say this, as in such a case, he would not have left it ambiguous but would have explained it. Additionally, we have already written that in his larger work, he disagrees with this and holds that this is also considered unintentional.

י. אמנם באמת נלע"ד דדבריו צודקים דהן אמת דהפוסקים הסכימו כן לדינא דבשוגג מותרת מ"מ ברור הדבר דדעת בה"ג והרי"ף והרמב"ם שאפילו בשוגג נאסרת וראיה לזה שהרי כתבו ביחד דין נתקדשה ודין נשאת לאחר קודם חליצה וכשם דבנשואין אין חילוק בין שוגג למזיד כמו כן בקדושין ועוד דמתוך דברי התוס' מתבאר שר"ת חולק על בה"ג ולדברי הפוסקים לא פליגי ולהדיא מבואר כן במרדכי ובספר הישר לר"ת סי' כ"ג שחולק על בה"ג ש"מ דהבה"ג כוונתו גם על שוגג וכן הוא כוונת הרי"ף והרמב"ם ועוד דאיך אפשר שיסתמו דבריהם כל כך ולא יחלקו בין שוגג למזיד אלא ש"מ דבכל גווני מיירי וכן להיפך מדברי ר"ת נתבאר שלדעתו גם במזיד מותרת להמקדש מדכתב הטעם דבקדושין לא קנסינן ש"מ דבכל גווני מיירי ובמעשה שהתיר בשוגג מעשה שהיה כך היה אבל ה"ה גם במזיד לדעתו (וכ"כ הב"ח) ואין לשאול לדעת הסוברים שגם בשוגג אסורה איך אפשר לומר שתהא חמורה זו מא"א ששמעה שמת בעלה ונתקדשה לאחר דמותרת להאחר כשנתאלמנה או נתגרשה דוודאי חילוק גדול יש בדבר דבא"א כיון שא"צ גט הרי אין הקדושין כלום משא"כ ביבמה שצריכה גט ולכן שפיר י"ל שנאסרה עליו דדמי קצת למחזיר גרושתו אחר שנתקדשה לאחר וה"ה כאן כיון שיכול לייבמה דזקוקה היא לו ועומד החליצה במקום הגט והפוסקים שחילקו בין שוגג למזיד סברא דנפשייהו קאמרי אבל הבה"ג והרי"ף והרמב"ם ס"ל דגם בשוגג אסורה ולכן פסק בש"ע כן ומיהו לדינא העיקר כרוב הפוסקים וכדברי רבינו הרמ"א וגם במה שפסק לחומרא בנתקדשה ע"פ קול חולקין עליו גדולי האחרונים (ב"ח וב"ש סק"ו) וכן במה שפסק דבמזיד אם עבר ונשאה מוציאין אותה מידו חולקין עליו ג"כ דכבר כתבנו דאפשר דבדיעבד מודים להרמב"ם ובפרט שדעת ר"ת דגם לכתחלה מותר כמ"ש אין להחמיר כל כך במידי דרבנן (ולשון עולמית אינו דיוק כל כך ורק התה"ד מדייק לה והב"י והב"ח חולקים עליו וכ"כ הב"ש) (ע' מהרש"א צ"ב):

10. However, in truth, it seems to me that his words are correct, for it is true that the poskim agreed in principle that in a case of inadvertence, she is permitted. Nevertheless, it is clear that the opinion of Behag (Ba'al Halachot Gedolot), the Rif (Rabbi Isaac Alfasi), and the Rambam (Maimonides) is that even in a case of inadvertence, she is forbidden. The proof for this is that they wrote together the laws of one who became betrothed and one who married another before halitzah, and just as in marriage there is no distinction between inadvertence and intentionality, so too in betrothal. Furthermore, from the words of the Tosafot, it is clear that Rabbeinu Tam disagrees with Behag, and according to the poskim, they do not disagree. It is explicitly stated in the Mordechai and in the Sefer HaYashar by Rabbeinu Tam, section 23, that he disagrees with Behag. This implies that Behag's intention also applies to inadvertence, and this is also the intention of the Rif and the Rambam. Moreover, how could it be that they would be so terse and not differentiate between inadvertence and intentionality unless it implies that they are referring to all cases? Conversely, from Rabbeinu Tam's words, it is clear that in his opinion, even in the case of intentionality, she is permitted to the one who betrothed her, as he wrote the reason that in betrothal we do not impose a penalty. This implies that it refers to all cases, and in the incident where he permitted in a case of inadvertence, it was an actual incident, but the same applies even in the case of intentionality according to his opinion (and so wrote the Bach). And one cannot ask, according to those who hold that even in a case of inadvertence she is forbidden, how it is possible to say that this should be more severe than a woman who heard that her husband died and was then betrothed to another, who is permitted to the latter when she becomes widowed or divorced. For certainly, there is a great difference in this matter, for in the case of a married woman, since no divorce is needed, the betrothal is nothing, which is not the case with a yevamah (widow awaiting levirate marriage) who needs a get (divorce document). Therefore, it can rightly be said that she is forbidden to him, as it is somewhat similar to one who remarries his divorcee after she was betrothed to another. The same applies here, since he can perform yibbum (levirate marriage) with her, as she is bound to him, and halitzah stands in place of a get. The poskim who differentiated between inadvertence and intentionality expressed their own reasoning, but Behag, the Rif, and the Rambam hold that even in a case of inadvertence she is forbidden. Therefore, the Shulchan Aruch ruled accordingly. However, in practice, the main ruling follows the majority of the poskim and the words of our teacher, the Rema (Rabbi Moses Isserles). Moreover, in what he ruled stringently regarding betrothal based on a rumor, the great later authorities (the Bach and the Beit Shmuel, section 6) disagree with him. Likewise, in what he ruled that in the case of intentionality, if he married her, she must be separated from him immediately, they also disagree with him. For we have already written that it is possible that in retrospect, they agree with the Rambam, and especially since

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Rabbeinu Tam holds that even initially it is permitted, as we wrote. Therefore, one should not be overly stringent in matters of rabbinic origin (and the term "forever" is not so precise, and only the Terumat HaDeshen infers this, while the Beit Yosef and the Bach disagree with him, and so wrote the Beit Shmuel) (see Maharsha, section 92).

יא. ובזה שכתב שצריך קדושין אחרים בוודאי כן הוא ויש מי שרוצה עוד להחמיר בזה שלא יחלוץ לה היבם עד אחר שיגרשנה (לבוש) מטעם דבעינן בשעת חליצה שתהא ראויה גם ליבום כדכתיב ואם לא יחפוץ האיש וגו' ואם יחלוץ לה קודם שיגרשנה האחר הרי אין ביכולתו לייבם ותמה על הפוסקים שלא כתבו כן ולענ"ד שפיר עשו הפוסקים דבוודאי אם יש הרבה אחים יותר טוב שיגרשנה מקודם דאל"כ כיון שאין ביכולתו לייבם דינו כמו חליצה פסולה שצריכה לחזור על כל האחים והפוסקים מודים בזה ולא מיירי רק כשיש אח אחד ואין רצונו לייבם ולא איכפת לן בזה שהרי כמה חליצות יש שאין ביכולתו לייבם ועכ"ז אין החליצה נפסלת בכך וגם בכאן לא חיישינן לה ועמ"ש בסי' ק"ע שבשם עיקר דין דחליצה פסולה שצריכה לחזור על כל האחים (אך שם הוא רק מדרבנן ע"ש):

11. In this regard, it is written that another marriage ceremony is needed; this is indeed correct. There are those who wish to be stringent and say that the yavam (levir) should not perform chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage) until after he divorces her (the widow) (Levush). This is because we require that at the time of chalitzah she should also be fit for yibbum (levirate marriage), as it is written, "But if the man does not want to take his brother's wife..." (Deuteronomy 25:7). If he performs chalitzah before divorcing her, then he is not able to perform yibbum. He is astounded that the poskim (legal decisors) did not write this. In my humble opinion, the poskim acted correctly because if there are many brothers, it is better for her to be divorced first. Otherwise, since he is unable to perform yibbum, it is considered like an invalid chalitzah which requires going through all the brothers. The poskim agree with this and only address the case where there is one brother who does not wish to perform yibbum. In this case, we are not concerned, as there are many instances of chalitzot (plural of chalitzah) where he is unable to perform yibbum, and still, the chalitzah is not invalidated by this. Also here, we do not worry about it. Refer to what I have written in Siman 170, where it is the main law that an invalid chalitzah needs to go through all the brothers (but there it is only rabbinically mandated; see there).

יב. ובזה שכתב בה"ג דבנשאת תצא מזה ומזה ואסורה להם עולמית הסכימו כל הפוסקים דאפילו נשאת בשוגג כן הוא שהרי הביא ראיה מאשה שהלך בעלה למדה"י ונשאת ובשם גם בשוגג כן הוא כמ"ש בסי' י"ז ולא כתב הבה"ג שכל י"ג דרכים נוהג בה לפי שאין הולד ממזר כמ"ש מפורש כן וגם הרמב"ם לא כתב שנוהג בה כל הדרכים האלו אבל הטור והש"ע כתבו שנוהג בה כל הדרכים לבד בממזר יש מחלוקת די"א דאין הולד ממזר כלל וי"א דמדרבנן הוה ממזר ויחלוץ לה יבמה ותתגרש מזה שנשאה ותנשא לאחר ואע"ג דבנהפך הקלנו בסי' קנ"ז סעיף י"א דגם בנשאת תחלוץ ותשב תחת בעלה זהו מפני שדעת הגאונים שא"צ חליצה כלל כמ"ש שם אבל במקום שוודאי צריכה חליצה פשיטא שתצא מזה ומזה ואפילו מת היבם תצא (טור) מפני שנשאת באיסור יבמה לשוק ומחלפה באשה שהלך בעלה למדה"י ובשם פשיטא דבכל גווני תצא אפילו מת הבעל שהרי נאסרה על הבעל ועל הבועל והכא נמי דכוותיה:

12. And with what the Behag wrote that if she marries, she must leave both this one and that one and is forbidden to them forever, all the poskim agreed that even if she married unintentionally, this is so. For he brought proof from a woman whose husband went overseas and she married, and there too, even unintentionally, it is so, as written in Siman 17. And the Behag did not write that all thirteen ways apply to her, because the child is not a mamzer, as explicitly stated. And also, the Rambam did not write that all these ways apply to her. But the Tur and the Shulchan Aruch wrote that all the ways apply to her, except regarding mamzer, where there is a dispute. For some say that the child is not a mamzer at all, and some say that rabbinically, he is a mamzer. And the yavam must perform chalitza for her, and she must divorce the one she married and marry another. And although in the reverse case we were lenient in Siman 157:11, that even if she married, she should perform chalitza and stay with her husband, this is because the opinion of the Geonim is that chalitza is not needed at all, as written there. But in a case where chalitza is certainly needed, it is obvious that she must leave both this one and that one, and even if the yavam dies, she must leave (Tur), because she married with the prohibition of a yevama to the marketplace. And it is confused with a woman whose husband went overseas, and there it is obvious that in all cases she must leave, even if the husband dies, for she is forbidden to the husband and to the one she married, and here too it is similar.

יג. ובזה שכתב הבה"ג דאם הבעל הוא כהן ויש לה בנים לא תחלוץ ותהא אסורה עליו עד שימות היבם ואחר שימות מותרת לו ואם הוא ישראל ויש לה בנים ממנו יחלוץ לה היבם ותשב תחתיו כדי שלא להוציא לעז על הבנים חולקין עליו הרי"ף והרמב"ם וכל הפוסקים וכן מוכח מירושלמי דאפילו כשיש לה בנים תצא ואף שיש מהראשונים דס"ל כבה"ג משום דבכ"מ חיישינן ללעז הבנים ובירושלמי ג"כ אינו מפורש שיש לה בנים (ראב"ן ואביאסף בתשו' מיימ' סי' ל"ז) מ"מ רוב הפוסקים לא ס"ל כן וכן פסקו בטור וש"ע (ומזה שכתב הבה"ג דעל כל ביאה עובר בעשה ראיה לפירש"י ס"פ החולץ דלרב ליכא לאו ביבמה לשוק והתוס'

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שם בד"ה אי חולקים עליו וכל הראשונים תפסו על רש"י ז"ל ע"ש או אפשר דגם בה"ג ס"ל כתוס' רק הלאו אינו אלא בשעת הקדושין ונשואין כדכתיב לא תהי' אשת המת החוצה ואח"כ בשעת ביאה עובר על יבמה יבא עליה ולא אחר והוי לאו הבא מכלל עשה):

13. And in this respect, what the Ba'al Halachot Gedolot (BaHaG) wrote, that if the husband is a Kohen and she has children, she should not perform chalitzah (the ritual of releasing a widow from levirate marriage) and she will be forbidden to him until the yavam (levirate husband) dies, and after he dies, she is permitted to him. And if he is an Israelite and she has children from him, the yavam should perform chalitzah for her and she may remain with him so as not to cast doubt upon the legitimacy of the children. The Rif and the Rambam and all the poskim (decisors of Jewish law) disagree with him, and it is also evident from the Jerusalem Talmud that even if she has children, she must leave him. And even though there are some of the early authorities who hold like the BaHaG because they are always concerned about casting doubt on the legitimacy of the children, and the Jerusalem Talmud also does not explicitly state that she has children (Ra'avan and Aviasaf in Teshuvot Maimoniyot, Siman 37), nevertheless, the majority of decisors do not hold this way, and so it is ruled in the Tur and the Shulchan Aruch. (And from what the BaHaG wrote, that for every cohabitation, he transgresses a positive commandment, it is a proof to Rashi's explanation at the end of the chapter "HaCholeitz" that according to Rav, there is no negative commandment for a yevama (levirate widow) to the marketplace, and the Tosafot there in the commentary begin with "if," they disagree with him, and all the early authorities criticize Rashi's explanation there. Or it is possible that even BaHaG holds like the Tosafot, but the negative commandment is only at the time of betrothal and marriage, as it is written, "She shall not be the wife of the dead outside," and afterwards at the time of cohabitation, he transgresses "her yavam shall go into her and not another," and it is a negative commandment derived from a positive commandment.)

יד. יבמה שנשאת לשוק בחזקת שאין לה יבם ויצא קול שיש לה יבם לא משגחינן בקלא דלאחר נשואין אין חוששין בקול (ב"ש בשם ריב"ש) ואפילו הוחזק הקול בב"ד ואפילו עד אחד אינו נאמן להוציא מחזקתה אבל אם יצא הקול קודם שנשאת חיישינן לקלא ובארנו זה בסי' קנ"ז סעיף כ"ד ע"ש ונ"ל דאם עבר ונשאה אין מוציאין אותה ממנו וכן נתבאר שם לענין עד אחד קודם נשואין ובארנו שם בסעיף כ"א בס"ד ע"ש:

14. A widow (yebamah) who married someone from the general population (shuk) under the assumption that she had no brother-in-law (yavam), and a rumor subsequently emerged that she indeed has a brother-in-law — we do not pay attention to the rumor, as post-marriage rumors are not given credence (Beit Shmuel in the name of Rivash). Even if the rumor was established in a court, and even if there is one witness, he is not believed to negate her status. However, if the rumor emerged before she married, we are concerned about it. We have explained this in Siman 157, Se'if 24, see there. And it seems to me that if she went ahead and married, we do not remove her from him. This is also explained there regarding one witness prior to marriage, and we have explained it there in Se'if 21, see there.

טו. ואם באו שני עדים ואמרו שאין לו אחים ונשאת ואח"כ באו שנים ואמרו שיש לו אחים י"א דלא תצא (ב"ש סק"ז בשם ב"י וד"מ) ויש חולקין בזה דהא קיי"ל דתרי ותרי הוה ספיקא אף שיש חזקת היתר ורק בנשאת לאחד מעדיה והיא ג"כ אומרת ברי לי דאז לא תצא אבל בלא זה תצא (ב"ש) וצ"ל דדיעה ראשונה ס"ל דכיון דתרי ותרי הוה ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה והשנים שבאו להיתר תחלה אוקמוה בחזקת היתר לכן מקילינן באיסור יבמה לשוק דאין הולד ממזר דכיון שנשאת בהיתר לא תצא ועוד דהכא כשני חזקות להיתר דמיד כשמת בעלה הוחזקה בחזקת היתר לשוק (תוס' יבמות ל"א. ד"ה נפל) ואח"כ כשבאו עידי ההיתר נתחזקה בעוד חזקה להיתר ולכן הקילו בזה באיסור יבמה לשוק דלא תצא ומ"מ צ"ע לדינא:

15. And if two witnesses came and said that he has no brothers, and she got married, and afterwards two others came and said that he does have brothers, there are those who say that she should not leave [her marriage] (Beit Shmuel, sub-section 7 in the name of Beit Yosef and Darkei Moshe). But there are those who disagree because we hold that when there are two against two, it is considered a doubt, even though there is a presumption of permissibility. Only if she married based on the testimony of one of the witnesses, and she also says "I am certain," then she does not have to leave. But without this, she must leave (Beit Shmuel). It must be said that the first opinion holds that since two against two is a rabbinic doubt, and from a Torah perspective, we rely on the presumption, and the two who initially came for permissibility established her status as permissible, therefore, we are lenient regarding the prohibition of a yevama to the marketplace, and the child is not a mamzer, because since she married permissibly, she does not have to leave. Additionally, here there are two presumptions of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

permissibility: immediately when her husband died, she was presumed permissible to the marketplace (Tosafot, Yevamot 31a, s.v. "Nafal"), and afterwards when the witnesses for permissibility came, she was further strengthened in her presumption of permissibility. Therefore, they were lenient in this case regarding the prohibition of a yevama to the marketplace, and she does not have to leave. Nevertheless, the law requires further investigation.

טז. שומרת יבם שזינתה אפילו במזיד לא נאסרה על היבם ואם רצה לייבם מייבמה ולא דמי לא"א שזינתה ברצון דנאסרת על בעלה דזקוקה אינה א"א שהרי אפילו כשנשאת לאחר לא נאסרה על היבם אלא משום דמחלפה בא"א כמ"ש ולא גזרו רק בנשואין ולא בזנות ובירושלמי סוטה דריש לה מקרא ונעלמה מעיני אישה ולא מעיני יבמה ודע שיש מרבותינו דס"ל דשומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה ולא הובא דעתם כלל בפוסקים וכן בטור וש"ע לא הובא דיעה זו כלל (תוס' בסוטה י"ח: ד"ה אמרי פסקו כרב המנונא ע"ש וביבמות צ"ב. ד"ה אבל פסקו דלא כוותיה ע"ש):

16. A woman awaiting levirate marriage (shomeret yavam) who committed adultery, even intentionally, is not prohibited to the yavam (levir). If he wishes to perform yibbum (levirate marriage), he may do so. This is not comparable to a married woman who committed adultery with consent, who is prohibited to her husband, because a woman awaiting levirate marriage is not considered a married woman. Even if she marries another man, she is not prohibited to the yavam except due to the confusion with a married woman, as mentioned, and the Sages only decreed against marriage, not against adultery. In the Jerusalem Talmud, Sotah, it is derived from the verse "and it was hidden from the eyes of her husband" and not from the eyes of her yavam. Note that there are some of our rabbis who hold that a woman awaiting levirate marriage who committed adultery is prohibited to the yavam, but their opinion is not brought at all in the Halachic decisors. Similarly, this opinion is not mentioned in the Tur and Shulchan Aruch. (Tosafot in Sotah 18a, s.v. "Amri" rule like Rav Hamnuna there, and in Yevamot 92a, s.v. "Aval" they rule not like him there).

יז. ודווקא כשהיבם הוא ישראל אבל אם הוא כהן נאסרה עליו משום זונה שנבעלה באיסור לאו או עשה וכבר נתבאר בסי' ז' דיבמה שנבעלה לאחר נעשית זונה והולד אינו ממזר אפילו למאן דסבירא ליה דבנשואין הולד ממזר מדרבנן כמ"ש מכל מקום בזנות לא גזרו כמו שלא גזרו שתאסר על היבם אם אינו כהן:

17. And specifically, this applies when the yavam (the brother-in-law who performs levirate marriage) is an Israelite. However, if he is a Kohen (priest), she is forbidden to him because she is considered a zonah (a woman who has engaged in prohibited sexual relations), having had relations in violation of a negative commandment or a positive commandment. It has already been explained in Siman 7 that a yevama (widow awaiting levirate marriage) who had relations with another man becomes a zonah, and the child is not a mamzer (illegitimate) even according to the opinion that in the case of marriage the child would be a mamzer by rabbinic decree, as mentioned. In any case, in the context of promiscuity, they did not decree this, just as they did not decree that she is forbidden to the yavam if he is not a Kohen.

יח. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג' די"א דאסורה לבועל משום קנסא עכ"ל כלומר אע"ג דקיי"ל דכל היכי שאינה אסורה לבעל אינה אסורה לבועל כמ"ש בסי' י"א והכא כיון שלא נאסרה על היבם למה תאסור על הבועל מ"מ משום קנס אסרוה עליו כמו בקדושין שנתבאר דאם נתקדשה במזיד אע"ג דליבם מותרת מ"מ להמקדש אסורה כמו כן בזנות וקנסא בעלמא הוא ולפ"ז לדברי הרמב"ם שם דאם עבר המקדש ונשאה לא תצא ה"נ כן הוא דאם עבר הבועל ונשאה אין מוציאין אותה ממנו והכא אפילו החולקים בשם על הרמב"ם מודים בכאן דעיקר דין זה אינו מוסכם (עב"ש סק"ט שפקפק בעיקר דין זה והכנ"י בסי' ס"ח ר"ל בכוונת הנמק"י דדווקא כשהיבם אינו רוצה לייבמה מפני זה שמאוסה עליו מפני הזנות לכן אסרוה על הבועל אבל אם בל"ז אינו רוצה ביבום או בזמנינו שאין מייבמים מותרת לבועל ע"ש ודבריו דחוקים ובאמת המל"מ ספ"ב מסוטה תמה על הנמק"י דמנין לו זה ולכן בדיעבד פשיטא שאין מוציאין אותה מהבועל כשנשאה וכן כתב הח"ס סכ"ו):

18. And our teacher, the Rema, wrote in paragraph 3 that there are those who say she is forbidden to the adulterer because of a penalty. That is to say, even though we hold that wherever she is not forbidden to her husband, she is not forbidden to the adulterer, as it is written in Siman 11. And here, since she is not forbidden to the yavam (levirate husband), why should she be forbidden to the adulterer? Nevertheless, because of the penalty, they forbade her to him, just like in the case of betrothal where it is explained that if she was betrothed intentionally, even though she is permitted to the yavam, she is still forbidden to the one who betrothed her. The same applies to illicit relations and it is merely a penalty. According to this, according to the words of the Rambam there, that if the one who betrothed her transgressed and married her, she does not have to leave him, it is the same here: if the adulterer transgressed and married her, she is not taken away from him. And here, even those who dispute the Rambam agree that this

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

fundamental law is not agreed upon. (See the Beit Shmuel, paragraph 9, who questioned this fundamental law and the Kenesset HaGedolah in Siman 68, who explained the intention of the Nimukei Yosef that only when the yavam does not want to perform yibum because she is repulsive to him due to the illicit relations, they therefore forbade her to the adulterer. But if otherwise, he does not want yibum or in our times when yibum is not practiced, she is permitted to the adulterer. See there, and his words are strained. And indeed, the Maaseh Rokeach in the second chapter of Sotah wondered about the Nimukei Yosef, from where he derived this, and therefore, after the fact, it is obvious that she is not taken away from the adulterer when he married her. And so wrote the Chatam Sofer in Siman 26).

יט. יבמה שנתייבמה בטעות כגון ששמעה שמת בעלה ואח"כ בא הבעל אם היתה נשואה לבעלה א"צ גט מהיבם שהרי היא ערוה עליו ואין קדושין תופסין בה וגם היא מותרת לבעלה ולא דמי לנשאת לאחר דקיי"ל תצא מזה ומזה בסי' י"ז דזהו מפני דחיישינן שמא יאמרו שהבעל גירשה וזה האחר נשאה וממילא דצריכה גט משניהם ונאסרה עליהם משום שמא יאמרו שהחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר אבל ביבמה א"צ גט מהיבם דאין כאן חששא שיאמרו שהבעל גירשה דאם גירשה לא היה אחיו נושאה דערוה היא עליו והכל יודעין שבטעות ייבמה וא"צ גט וממילא דלא נאסרה על בעלה ולכן אם לא היתה רק ארוסה ולא נשואה צריכה גט מהיבם דחיישינן שמא יאמרו תנאי היה לו בקדושין ולא נתקיים ונתבטלו הקדושין ונשאה אחיו בהיתר וממילא שצריכה ממנו גט ונאסרה על שניהם:

19. A yevama (a widow awaiting levirate marriage) who mistakenly underwent levirate marriage (yibbum) because she heard that her husband had died, and then her husband returned, if she was married to her husband, she does not need a get (divorce document) from the yavam (brother-in-law) because she is prohibited to him (as erva), and the kiddushin (marriage) does not take effect with her. She is also permitted to return to her husband. This is not similar to a case where a woman marries another man, where we hold that she must leave both this one and that one as stated in Siman 17, because in that case, we are concerned that people might say that her husband divorced her and the other man married her, and thus she would need a get from both of them and be prohibited to both due to the concern that people might say that she returned to her first husband after marrying another. But in the case of a yevama, she does not need a get from the yavam because there is no concern that people might say that her husband divorced her. For if he had divorced her, his brother would not have married her, as she is an erva to him, and everyone knows that her yibbum was in error, and she does not need a get, and consequently, she is not prohibited to her husband. Therefore, if she was only betrothed (arusa) and not married (nesua), she needs a get from the yavam because we are concerned that people might say there was a condition in the kiddushin that was not fulfilled, and the kiddushin was nullified, and his brother married her permissibly, and consequently, she needs a get from him and is prohibited to both.

כ. ודע דזה שכתבנו דבנשואה מותרת לבעלה כן פסקו הרא"ש והטור והש"ע סעיף ד' ויש שפקפקו בזה וס"ל דאסורה לבעלה (ב"י בבד"ה וב"ש סק"י) וטעמם דוודאי ליכא כאן חששא שמא יאמרו גירש זה ונשאה אחיו כמ"ש אבל באמת יש שסוברים דא"א לאו מטעם זה נאסרה אלא מטעם קנסא שלא דקדקה יפה לחקור אחר מיתת הבעל ולטעם זה גם בכאן אסורה ואדרבא בכאן האיסור יותר חמור שהיא א"א ואשת אח:

20. And know that what we have written, that in the case of a married woman, she is permitted to her husband, so ruled the Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch in section 4. However, there are those who disputed this and hold that she is forbidden to her husband (Beit Yosef in Bedek HaBayit and Beit Shmuel in subsection 10). Their reasoning is that certainly there is no concern here that people might say "this one divorced her and his brother married her," as mentioned. But in truth, there are those who hold that a married woman is not forbidden for this reason, but rather as a penalty because she did not investigate properly into the death of her husband. According to this reasoning, she is also forbidden here, and on the contrary, here the prohibition is more severe, as she is both a married woman and the wife of a brother.

כא. ולענ"ד נראה ברור כפסק הטור והש"ע דהא הסוברים דמטעם קנסא הוא זהו שיטת הרי"ף (שגירסתו בד' פ"ט. אלא כמ"ש הרא"ש שם) והרי"ף בעצמו פסק לקמן כשייבם בטעות מן הנשואין א"צ גט (כר"ע דף צ"ד:) ואיתא בירושלמי (רפ"י) דזה שהצריכוה גט מן השני הוא כדי לברר איסורו של ראשון כלומר שעושין קיום לקדושי שני כדי לאוסרה על הראשון (נמק"י) ולכן הצריכוה גט מהשני וממילא כיון שלא הצריכוה גט מהאח אינה אסורה על הראשון וכן מוכח להדיא בש"ס דילן שם דכשלא הצריכוה גט מהשני אינה נאסרת על הראשון ע"ש (שאומר תיאסר אשתו עליו לימא דלא כר"ע וכו' אלא נשואין ודו"ק) ואי קשיא סוף סוף כיון דמשום דעבדא איסורא קנסוה באמת למה לא אסרוה גם בכאן על הראשון והרא"ש הקשה כן על הרי"ף ע"ש אך גם זה א"ש דהנה הירושלמי שם הקשה מה ראו חכמים לקונסה על הראשון אחרי שהוא חפץ בה והוא לא עשה איסור למה אסרוה עליו ותירץ הירושלמי מריח ערוה נגעו בה כלומר מפני שנראית כאשתו של שני (פ"מ) שנראה לעולם שנשאת לו דרך היתר (שם) ולפ"ז על הראשון לא שייך קנס דמה חטא ורק במקום שצריכה גט כשנראית כאשתו של שני ממילא נאסרה על הראשון וזהו הכל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בנשאת לאחר דיש לטעות שגירשה הראשון אבל באשת אח דא"א לטעות בזה שהרי לעולם היא ערוה עליו ולא נראית כאשתו של שני וא"צ גט איך אפשר לנו לקנוס את הראשון והרי לא חטא כלל ונמצא לפ"ז מ"ש חז"ל דקנסוה רבנן זהו לגבי השני וממילא דנאסרה גם להראשון כיון שצריכה גט מהשני משא"כ באשת אח דלהשני בלא"ה היא ערוה עליו ואין שייך אצלו גט ואין כאן איסור על הראשון וברור הוא שזהו דעת הרי"ף ז"ל ומתורץ קושית הרא"ש ז"ל (והק"נ שם נדחק בזה ולדברינו א"ש וצ"ע על הב"י בבד"ה שכתב דהרי"ף לא הביא הך דרב דיבמה כא"א שנאסרה בקדושין על הראשון (צ"ה:) והרי הביא הך דר"ע והיינו הך ודו"ק):

21. In my humble opinion, it seems clear according to the ruling of the Tur and the Shulchan Aruch, that those who believe it is a matter of penalty, this is the opinion of the Rif (whose version is in the fourth chapter of Pesachim. Rather, as the Rosh writes there), and the Rif himself ruled later that if one consummated a levirate marriage mistakenly from the betrothal, no divorce document (get) is needed (as in Yevamot 94b), and it is stated in the Jerusalem Talmud (beginning of chapter one) that the reason they required a get from the second is to clarify the prohibition of the first, meaning they validate the second marriage to prohibit her to the first (Nimukei Yosef). Therefore, they required a get from the second, and consequently, since they did not require a get from the brother, she is not prohibited to the first. This is also clearly proven in our Talmud there, that when they did not require a get from the second, she is not prohibited to the first, see there (where it says, "his wife should be forbidden to him," let us say not according to Rabbi Akiva, etc., but in marriage, and analyze carefully). And if it is difficult, after all, since because she did something forbidden, they penalized her, why did they not also prohibit her here to the first? The Rosh indeed raised this difficulty on the Rif, see there. However, this is also understandable; for in the Jerusalem Talmud there, it is questioned why the Sages penalized her regarding the first when he desires her, and he did not commit a sin. Why did they prohibit her to him? The Jerusalem Talmud answered that it is due to the scent of immorality touching her, meaning because she appears as the wife of the second (Pnei Moshe), which seems to the world that she married him permissibly (there). According to this, regarding the first, no penalty is applicable since what did he sin? Only in a case where she needs a get, as she appears as the wife of the second, she is consequently prohibited to the first. This all applies when she married another man, where it is possible to err and think the first divorced her. But regarding a brother's wife, it is impossible to err in this, as she is always forbidden to him and never appears as the wife of the second, and no get is needed. How could we penalize the first when he did not sin at all? According to this, what our Sages said that the Rabbis penalized is regarding the second, and consequently, she is also prohibited to the first since she needs a get from the second, unlike the case of a brother's wife, where she is in any case forbidden to him, and no get is applicable, and there is no prohibition on the first. It is clear that this is the opinion of the Rif, and this answers the Rosh's question (and the Kesef Mishneh struggled with this, but according to our explanation, it is clear. And it is puzzling on the Beit Yosef in his commentary on the Tur, who wrote that the Rif did not bring the ruling that a yevama, as a married woman, becomes prohibited to the first with betrothal (Yevamot 95b), whereas the Rif brought the ruling of Rabbi Akiva, which is the same, and analyze carefully).

כב. בגמ' (י"ז:) יש פלוגתא אם יש זיקה או אין זיקה כלומר היבמה הזקוקה ליבם אם זיקתה אלים שתחשב כארוסתו גם קודם שייבמה או חלצה אם לאו ונ"מ כגון שמתה היבמה קודם חליצה ויבום אם נאסר היבם בקרובותיה כמו באמה ובבתה וכה"ג דאם יש זיקה אסור בקרובותיה כמו שאסור בקרובות ארוסתו ואם אין זיקה מותר בהן וקיי"ל דיש זיקה ואסור בקרובות זקוקתו ולא מיבעיא כשהוא רק יבם אחד דוודאי רמיא עליה אלא אפילו הם הרבה יבמין יש זיקה לכולם וכולם אסורין בקרובות הזקוקה וזהו ששנו חכמים במשנה (מ"א.) שומרת יבם שקידש שחיו את אחותה אומרים לו המתן מליכנס אותה שהרי היא אחות זקוקתך והיא כאחות ארוסתך עד שיעשה אחיך מעשה יבום או חליצה ואז תפקע זיקתה ממך ותכנוס ארוסתך ע"ש והרי יש כאן שנים ולמה ימתין האחד מלכונסה אלא וודאי דגם בשני אחים יש זיקה וכן בשלשה וארבעה ויותר:

22. In the Gemara (17b), there is a dispute regarding whether "zika" (levirate bond) exists or not. This means: if the yevama (widow bound to levirate marriage) who is bound to the yavam (levir) has a strong enough bond to be considered as his betrothed even before he performs yibum (levirate marriage) or chalitza (ritual release). The practical difference would be, for example, if the yevama dies before chalitza or yibum, whether the yavam is forbidden to marry her relatives, such as her mother or daughter, and similar cases. If "zika" exists, he is forbidden to her relatives just as he is forbidden to the relatives of his betrothed. If "zika" does not exist, he is permitted to them. And we hold that "zika" does exist, and he is forbidden to the relatives of the woman bound to him. And this is not only the case when there is only one yavam, where it is certainly incumbent upon him, but even if there are many yevamin, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"zika" applies to all of them, and all of them are forbidden to the relatives of the woman bound to them. This is what the Sages taught in the Mishnah (41a): A "shomeret yavam" (a widow awaiting levirate marriage) whose brother betrothed her sister, we tell him to wait before marrying her because she is the sister of the woman bound to him, and it is as if she were the sister of his betrothed until his brother performs yibum or chalitza, at which point her bond to him is severed and he may marry his betrothed. And here there are two brothers, so why should one wait before marrying her? It is certainly because even with two brothers, "zika" exists, and similarly with three or four or more.

כג. ודע דזה שאמרנו יש זיקה אינו מן התורה אלא מדרבנן ולא אסרו מדרבנן אלא כשקידש באיסור בעת שהיתה שומרת יבם כדדייק לשון המשנה שהבאנו שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה דמשמע להדיא שקידש אחותה כשהיתה שומרת יבם אבל אם קידש בהיתר בעת שאחיו היה בחיים שלא היתה זקוקה עדיין א"צ להמתין כלל וביכולתו לכונסה (תוס' י"ח: ד"ה שומרת) וטעמא דמילתא דכיון שהוא מדרבנן לא אסרו בכה"ג כשקידשה בהיתר:

23. And know that what we said, that there is a "connection" (zika), is not from the Torah but rather from the Rabbis, and the Rabbis only prohibited it when one betrothed in a prohibited manner while she was a yevama awaiting levirate marriage, as is implied by the language of the Mishnah we brought: "A yevama awaiting levirate marriage, whose brother betrothed her sister," which clearly implies that he betrothed her sister while she was a yevama awaiting levirate marriage. But if he betrothed her permissibly while his brother was still alive, and she was not yet bound (to levirate marriage), he does not need to wait at all, and he can consummate the marriage (Tosafot Yevamot 18a, s.v. "Shomeret"). And the reason for this is that since it is rabbinic, they did not prohibit it in such a case when he betrothed her permissibly.

כד. ולכן י"א דדווקא בקידשה בלבד אין מניחין אותו לכנוס אבל אם כנסה רשאי להיות עמה דהנשואין מפקיעין הזיקה לגמרי (שם) וכן פסקו הטור וש"ע סעיף ה' ואפילו כנסה ועדיין לא בא עליה כיון שנכנסה עמו לחופה נפקע הזיקה ורשאי לבא עליה קודם שאחיו יחלוץ או ייבם את הזקוקה (רא"ש פ' החולץ סי' כ"ג) וטעמא דמילתא כמ"ש כיון שהאיסור הוא רק מדרבנן לא החמירו בכה"ג (כ"מ מדברי הרא"ש ע"ש) אבל יש חולקין בזה וס"ל כיון דיש זיקה לא מהני אפילו נשאה דממ"נ אם נאמר דנשואין מפקיעין הזיקה קדושין נמי ליפקע דהקדושין דאורייתא וזיקה דרבנן (נמק"י רפ"ב) אלא כיון שאסרו חז"ל בקדושין אסרו ג"כ בנשואין ואין ההיתר תלוי אלא במעשה אחיו שיחלוץ או ייבם ודיעה ראשונה ס"ל דבאמת היה לנו לומר דגם קדושין יפקיעו הזיקה (ע' תוס' י"ח: ד"ה אומרים) אלא דקדושין לא אלים כולי האי שיפקע הזיקה דזיקה ג"כ כעין קדושין הוא דכשם שהאדם בקדושיו שעושה קשורה בו כמו כן הזיקה שהתורה הטילה עליו קשורה בו ואי משום שבהזיקה עדיין לא נגמר הענין שצריכה יבום או חליצה הרי גם בקדושין עדיין לא נגמר הענין עד שיכנסנה לחופה אבל כשכבר כנסה שפיר דוחה הזיקה דבהזיקה עדיין לא נגמרה הענין ובהקדושין והנשואין כבר נגמר הענין בשלימות ולכן לא ראו חכמים להחמיר בזה:

24. Therefore, some say that specifically if he only betrothed her, we do not allow him to marry her. But if he has married her, he is permitted to be with her, for the marriage completely nullifies the levirate bond (zika) (there). This is also the ruling of the Tur and Shulchan Aruch, Section 5. Even if he married her and has not yet had relations with her, since he brought her into the chuppah (wedding canopy), the levirate bond is nullified and he is permitted to have relations with her before his brother performs chalitzah (ceremony releasing the levirate bond) or yibbum (levirate marriage) with the widow (Rosh, Chapter "HaCholeitz," Siman 23). The reasoning is as stated: since the prohibition is only rabbinic, they were not stringent in this case (as is evident from the words of the Rosh there). However, there are those who disagree and hold that since there is a levirate bond, even marriage does not help. For if we say that marriage nullifies the bond, then betrothal should also nullify it, since betrothal is a Torah commandment and the levirate bond is rabbinic (Nimukei Yosef, beginning of Chapter 2). But since the Sages prohibited betrothal, they also prohibited marriage, and the permission depends solely on the action of the brother performing chalitzah or yibbum. The first opinion holds that indeed we should say that betrothal also nullifies the bond (see Tosafot 18a, s.v. "Omerim"), but betrothal is not strong enough to nullify the bond, since the bond is also like betrothal. Just as a person with his betrothal is connected to her, so too the levirate bond that the Torah imposed on him connects him to her. And even though with the bond the matter is not yet completed since it requires yibbum or chalitzah, similarly with betrothal the matter is not yet completed until he brings her into the chuppah. But once he has married her, the bond is properly nullified, for with the bond the matter is not yet completed, and with betrothal and marriage, the matter is completely finished. Therefore, the Sages did not see fit to be stringent in this case.

כה. ולאו דווקא בוודאי זקוקה אסור בקרובותיה אלא אפילו בספק זקוקה כגון ראובן שמת הוא ובניו ולא נודע אם הוא מת קודם ואח"כ בניו ואשתו מותרת לשוק או שמת אחרי בניו ואשתו זקוקה ליבום אסורים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחי ראובן לקדש קרובות הזקוקה והיא אשתו של ראובן עד שאחד מאחי ראובן יחלוץ לה או ייבם אותה (ודין זה נלמוד ממשנה דשנים שקידשו שתי אחיות זה אינו יודע וכו' ד' כ"ג: כמ"ש הגר"א סקכ"א ודו"ק):

25. And it is not only in the case where she is definitely bound (to the levirate marriage, yibum) that it is forbidden to marry her relatives, but even in a doubtful case where she might be bound, such as if Reuven died along with his sons and it is not known whether he died before his sons (in which case his wife is permitted to remarry) or after his sons (in which case his wife is bound to yibum), it is forbidden for Reuven's brothers to marry the relatives of the woman who might be bound (to yibum), because she is considered Reuven's wife until one of Reuven's brothers performs halitza (releasing her from yibum) or marries her. (This law is derived from the Mishnah regarding two men who betrothed two sisters and do not know which man betrothed which sister, as stated in Yevamot 23b, as explained by the Gra, note 21. Pay careful attention.)

כו. שומרת יבם שקידש היבם אחותה ומתה השומרת יבם פשוט הדבר שמותר לכנוס ארוסתו ולא אמרינן כיון שקידשה באיסור תיאסר עליו אף כשנדחה הזיקה ולא מיבעיא בשני יבמין דנתבאר דרק אם כנסה פקעה הזיקה כיון שיש עוד יבם שיעשה מעשה החליצה או היבום אלא אפילו אם הוא רק יבם אחד דבמה שקידש קרובת הזקוקה הרי הפקיע בידיו מצות יבום שהרי אפילו אם יגרש ארוסתו היבמה אסורה עליו משום אחות גרושתו והיה ראוי לנו לקונסו מ"מ כשמתה היבמה רשאי לכונסה אבל כשהיא בחיים אפילו לדעת המתירין בכנסה בשני אחים כמ"ש מ"מ באח אחד מודים שאסורה לו שהרי בהכרח שיגרשנה כיון שצריך לחלוץ ליבמתו הרי היא אחות חלוצתו ויותר מזה שנינו במשנה (מ"א.) בשומרת יבם שקידש אחיו את אחותה ומת היבם השני ולא נשאר רק זה היבם שקידש אחות הזקוקה שמוציא את ארוסתו בגט ואשת אחיו בחליצה דלייבמה אסור מפני שהיא אחות גרושתו ולהיות עם ארוסתו ג"כ אסור שהיא אחות חליצתו:

26. A yevama (a widow awaiting levirate marriage) whose yavam (brother-in-law) betrothed her sister and then the yevama died, it is clear that he is permitted to marry his betrothed and we do not say that since he betrothed her in prohibition, she would be forbidden to him even after the levirate bond is removed. Not only in the case of two yevams, where it is explained that only if he marries her does the levirate bond dissolve, since there is another yavam who can perform chalitza (levirate divorce) or yibum (levirate marriage), but even if he is the only yavam. By betrothing the relative of the woman bound to him, he has in effect invalidated the mitzvah of yibum by his own hands, since even if he divorces his betrothed, the yevama is forbidden to him due to her being the sister of his divorcee. And while it would have been fitting to penalize him, nevertheless, when the yevama dies, he is permitted to marry his betrothed. However, while she is alive, even according to those who permit marrying in the case of two brothers, as mentioned, in the case of one brother, they agree that she is forbidden to him since he necessarily must divorce her because he needs to perform chalitza with his yevama, making her the sister of his chalutza (the woman with whom he performed chalitza). Moreover, it is taught in the Mishnah (41a) regarding a yevama whose brother betrothed her sister and then the second yavam died, leaving only the yavam who betrothed the sister of the bound woman, he must release his betrothed with a get (divorce document) and his brother's wife with chalitza, for he is prohibited from performing yibum with her because she is the sister of his divorcee, and he is also forbidden to stay with his betrothed because she is the sister of his chalutza.

כז. שומרת יבם לאח אחד שקידש היבם את אחותה ואח"כ מתה אחותה מותר להיבם לייבם את יבמתו וכן כשהיו שני אחים וקידש אחד מהם את אחות הזקוקה ומתו האח השני ואחות הזקוקה מותר זה שקידש אחותה לייבם את היבמה ולא אמרינן כיון שנאסרה עליו היבמה ביבום בשעה שקידש אחותה ואין אני קורא בה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה עליו עולמית וכך אמרו חז"ל (שם) יבמה שהותרה בשעת נפילה ליבום וחזרה ונאסרה כשקידש אחותה וחזרה והותרה כשמתה אחותה תחזור להתירה הראשון רצה חולץ רצה מייבם ודווקא שהותרה בשעת נפילה שקידש אחותה כשהיתה שומרת יבם אבל אם קידש אחותה בחיי אחיו וכשמת אחיו לא היתה מותרת לו אע"ג דאח"כ מתה אחותה אסור לייבמה כיון שבשעת נפילתה ליבום עמד בפניו איסור אחות אשה נאסרה עליו עולמית ויחלוץ לה (תוס' שם ד"ה מ"ט):

27. A woman awaiting levirate marriage (shomeret yavam) to one brother, where the yavam (brother-in-law) betrothed her sister, and afterward her sister died, it is permissible for the yavam to perform levirate marriage with his yevamah (the widow). Similarly, when there were two brothers and one of them betrothed the sister of the woman bound to yibbum (levirate marriage) and the other brother died, the one who betrothed her sister is permitted to perform levirate marriage with the yevamah. We do not say that since she was forbidden to him in yibbum at the time he betrothed her sister, and I do not call her "his yevamah shall come upon her," that she is like the wife of a brother who has children and is forbidden to him forever. Thus, the sages said (there), a yevamah who was permitted at the time she fell to yibbum and was later

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

forbidden when he betrothed her sister and then permitted again when her sister died, she returns to her original permissibility. If he wishes, he may perform chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage); if he wishes, he may perform yibbum. This is specifically when she was permitted at the time of falling to yibbum, and he betrothed her sister when she was a shomeret yavam. But if he betrothed her sister during his brother's lifetime, and when his brother died, she was not permitted to him, even though afterward her sister died, it is forbidden to perform yibbum because at the time of falling to yibbum, the prohibition of "sister of his wife" stood before him, and she is forbidden to him forever. He must perform chalitzah for her (Tosafot there, s.v. "Why").

כח. כתב רבינו הרמ"א די"א דעכשיו בזמה"ז שיש תקנת רגמ"ה שלא לישא שתי נשים אם נפלה לאחד שומרת יבם אסור לישא אחרת עד שיחלוץ ליבמתו ודווקא שלא היתה משודכת לו כבר אבל אם היתה משודכת לו כבר מותר לכונסה עכ"ל ביאור דבריו כיון דקיי"ל דיש זיקה אין לו לישא אחרת קודם שיחלוץ לזקוקתו דאל"כ נראה כנושא שתי נשים ואע"ג דבמדינותינו אין נוהגים ביבום מ"מ כיון דמן התורה רמיא עליה ליבום מיחזי כשתי נשים אבל כשכבר היתה משודכתו מותר לישא אותה קודם שיחלוץ ליבמתו דבאמת האריכו הקדמונים בזה (במרדכי כתובות בהגהות) דאין שום טעם לאסור אפילו לכתחלה לישא אחרת דנהי דהחמירו חז"ל בזיקה לגבי ערוה דאורייתא נחמיר גם לגבי תקנה וכ"ש בזמה"ז דלא נהגינן ביבום אך עכ"ז אם הזיקה קדמה להשידוכין כדאי להחמיר בזה כי היכי דלא לשהי לזקוקתו ויחלוץ לה אבל כשהיא משודכתו מקודם והרי אף בערוה דאורייתא נתבאר דכשקידש אחותה קודם שנפלה ליבום דמותר לישא אותה וכ"ש בתקנה כי האי ואיך תאסור הזקוקה את משודכתו עליו ועוד האריכו בזה ע"ש:

28. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that nowadays, due to the decree of Rabbeinu Gershom that one may not marry two women, if a man has a yevama (a widow bound to him by the mitzvah of levirate marriage), he is forbidden to marry another woman until he performs chalitza (a ceremony releasing her from the levirate bond) with the yevama. This is specifically when the other woman was not already betrothed to him, but if she was already betrothed to him, he is permitted to marry her. The explanation of his words is as follows: Since we hold that there is a bond (zika) with the yevama, he should not marry another woman before performing chalitza with the yevama, as otherwise it appears as though he is marrying two women. Even though in our countries the custom is not to perform yibum (levirate marriage), since according to Torah law he is obligated to perform yibum, it appears as if he has two wives. However, if the other woman was already betrothed to him, he is permitted to marry her before performing chalitza with the yevama. Indeed, the earlier authorities (as mentioned in the Mordechai on Ketubot with glosses) elaborated on this issue, stating that there is no reason to prohibit, even initially, marrying another woman. Even though the sages were stringent about the bond (zika) regarding Torah-level prohibitions, should we also be stringent regarding a rabbinic decree? All the more so in our times when we do not practice yibum. Nevertheless, if the bond (zika) preceded the betrothal, it is appropriate to be stringent in this matter to avoid delaying the yevama and to perform chalitza for her. But if she was betrothed to him beforehand, and even in the case of a Torah-level prohibition it is clarified that if he betrothed her sister before the yibum obligation arose, he is permitted to marry her, then certainly regarding a decree like this one, how could the yevama prohibit his betrothed to him? Furthermore, this matter is elaborated upon there.

סימן קס

א. דיני מזונות היבמה ודין נכסיה וירושתה וקבורתה. ובו כ"ח סעיפים:
כיון שכל יבמה אסור לה לחלוץ או לייבם תוך ג' חדשים למיתת בעלה כמ"ש בסי' קס"ד לפיכך כל ג' חדשים הראשונים נזונית מנכסי בעלה שהרי מעוכבת היא ממנו והרי היא ככל אלמנה שנזונית מנכסי בעלה וכשם שכל אלמנה הנזונית מנכסי בעלה מעשה ידיה של היורשים כמ"ש בסי' צ"ה כמו כן ביבמה מעשה ידיה של היבם בהזמן הזה שהרי היבם הוא היורש ואע"ג דהנזונית מנכסי יבם אין מעשה ידיה של היבם כמו שיתבאר זהו מפני שלא מעיקר הדין נזונית מנכסי היבם אלא מפני הקנס כמו שיתבאר ואין בזה תקנת מעשה ידיה תחת מזונות אבל בג' חדשים הראשונים שמעיקר הדין נזונית מנכסי הבעל הרי היא כבחיי בעלה שמעשה ידיה תחת מזונותיה (הב"י תמה בזה ועב"ש סק"א):

1. **The Laws of Sustenance for the Yevama (widow awaiting levirate marriage), Her Property, Inheritance, and Burial. This section contains 28 paragraphs:**
Since it is forbidden for any yevama to perform halitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage) or to enter into levirate marriage within three months of her husband's death, as stated in Siman 164, therefore, during the first three months, she is sustained from her deceased husband's assets. This is because she is held back from marrying anyone else and is akin to any widow who is sustained from her husband's assets. Just as any widow sustained from her husband's assets has her earnings go to the heirs, as stated in Siman 95, so too, in the case of a yevama, her earnings go to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

yavam (the brother-in-law) during this time. Since the yavam is the heir, although a yevama sustained from the yavam's assets does not have her earnings go to the yavam, as will be explained, this is because her sustenance from the yavam's assets is not by strict law but as a penalty, as will be explained. There is no arrangement of her earnings in exchange for sustenance in this case. However, during the first three months, when she is sustained from her deceased husband's assets by strict law, she is like she was during her husband's lifetime, where her earnings are in exchange for her sustenance (the Beit Yosef questioned this, see Shach, subparagraph 1).

ב. אחר ג' חדשים אינה נזונית לא מנכסי הבעל ולא מנכסי היבם ואע"ג דכל אלמנה נזונית מנכסי הבעל כל זמן שלא נשאת לאחר שזהו מתנאי כתובה כמ"ש בסי' צ"ג זהו מפני שאינה נשאת לאחר מפני כבוד הבעל לכך תקנו לה מזונות אבל היבמה הא אגידה בהיבם לפיכך אין לה מזונות על נכסי הבעל כשביכולתה להתייבם או לחלוץ (רש"י יבמות מ"א:) ועל נכסי היבם ג"כ אין לה כל זמן שלא נתייבמה (שם) דלא עדיפא מכל ארוסה שאין לה מזונות עד שתכנס לחופה ואם אינו רוצה לייבם ולחלוץ תתבענו לדין ויצוו לו לחלוץ או לייבם ואם לא יציית דינא יתנו לה מזונות אבל מה שתבעתו בינו לבינה כל שלא תבעתו בב"ד אינו כלום:

2. After three months, she is not provided sustenance neither from the husband's estate nor from the yavam's estate. Even though every widow is provided sustenance from the husband's estate as long as she has not married another, as this is a condition of the ketubah as stated in Siman 93, this is because she does not marry another out of respect for the husband, therefore they instituted for her sustenance. But the yevama (levirate widow) is bound to the yavam (levirate brother), therefore she is not entitled to sustenance from the husband's estate when she has the ability to undergo yibbum (levirate marriage) or chalitza (levirate release) (Rashi Yevamot 41b). And from the yavam's estate, she also does not receive sustenance as long as she has not undergone yibbum (ibid.), as she is no better than any betrothed woman who does not receive sustenance until she enters the chuppah (wedding canopy). If the yavam does not want to perform yibbum or chalitza, she should bring him to court, and they will instruct him to perform chalitza or yibbum. If he does not comply with the judgment, they will grant her sustenance, but if she demands it privately without bringing him to court, it is of no effect.

ג. ואמרו חז"ל (שם) עמד בדין וברח נזונית משל יבם כלומר שתבעתו בדין או כנוס או פטור וברח נזונית משל יבם דקנסינן ליה (רש"י) ואע"ג דמעיקר הדין יש לחייבו דלא גרע מארוסה שהגיע זמנה לכנוס ולא נשאה שחייב במזונותיה כמ"ש בסי' נ"ו ובאמת י"א כן (רמב"ן ורשב"א) מ"מ י"ל דאין חיובו מעיקר הדין ולא דמי לארוסה שמחוייב לכונסה אבל יבמה יכול לחלוץ לה ולא יתחייב במזונותיה וכיון שהוא מטעם קנס נראה דדווקא כשברח מחמתה שאינו רוצה לפוטרה אבל אם ברח מחמת ענין אחר לא שייך לומר קנס בזה (כ"כ הגמ"י פי"ח מאישות בשם רש"י ולא מצאתי זה ברש"י) וכן אם חלה ולא ברח ג"כ אין שייך קנס (כ"כ תוס' בשם רש"י וג"כ לא מצאתי זה ברש"י):

3. And our Sages said (there): If he stood trial and fled, she is sustained from the levir, meaning that she brought him to court to either marry her or release her, and he fled, she is sustained from the levir because we penalize him (Rashi). And even though according to the fundamental law, he should be obligated, as he is no worse than a betrothed woman whose time for marriage has arrived and he did not marry her, that he is obligated to sustain her, as we have written in Siman 56. And indeed, some say so (Ramban and Rashba). Nevertheless, one can say that his obligation is not from the fundamental law and is not comparable to a betrothed woman whom he is obligated to marry, but a yevama (widow waiting for levirate marriage) he can perform chalitza (ceremony to release her from levirate marriage) and he would not be obligated to sustain her. And since it is from the aspect of a penalty, it seems that it is specifically when he fled because of her, that he does not want to release her. But if he fled due to another matter, it is not appropriate to say there is a penalty in this case (so wrote the Hagahot Maimoniot in the name of Rashi, but I did not find this in Rashi). And similarly, if he fell ill and did not flee, the penalty does not apply (so wrote the Tosafot in the name of Rashi, and I also did not find this in Rashi).

ד. מיהו רוב רבותינו פסקו דאפילו אם ברח מחמת ענין אחר או שחלה ולא ברח חייב במזונותיה (תוס' ורא"ש ונמק"י שם) וכן מפורש בירושלמי כתובות (פ"ה ה"ד) דחלה או הלך למדה"י כברח דמי וחייב במזונותיה ולפ"ז נראה דס"ל דהוי דינא ולא קנסא וכדעת הי"א שהבאנו ואע"ג דבחלה גם מדינא אין לחייבו כדקיי"ל בארוסה שהגיע זמן וחלה דאין לה מזונות כמ"ש בסי' נ"ו זהו מפני שחלה קודם הגעת הזמן אבל אם בהגיע הזמן לא חלה וחל עליו חיוב מזונות אף שחלה אח"כ לא נפקע חיובו ממנו (רא"ש) ולפ"ז גם בכאן אם חלה קצת זמן לפני כלות הג' חדשים אינו חייב במזונותיה:

4. However, most of our rabbis have ruled that even if he fled due to another matter or fell ill and did not flee, he is obligated to provide her sustenance (Tosafot, Rosh, and Nimukei Yosef there). And it is explicitly stated in the Jerusalem Talmud (Ketubot

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

5:4) that if he fell ill or went overseas, it is considered as if he fled, and he is obligated to provide her sustenance. According to this, it seems that they hold that it is a matter of law and not a penalty, as we brought the opinion of the "there are those who say." And although in the case of illness, even by law, there is no obligation to sustain her, as we rule in the case of a betrothed woman whose time has come and fell ill, that she is not entitled to sustenance, as we wrote in Siman 56, this is because he fell ill before the time arrived. But if the time arrived and he did not fall ill, and the obligation of sustenance fell upon him, even if he fell ill afterwards, his obligation is not nullified (Rosh). According to this, also here, if he fell ill a little before the end of the three months, he is not obligated to provide her sustenance.

ה. ומ"מ כתבו רבותינו דקנסא הוה ולא דינא (תוס' ורא"ש) וראיה מדלא מצינו שתיקנו לו מעשה ידיה ואדרבא בגמ' (כתובות ק"ז.) משמע דאין מעשה ידיה שלו ואי מדינא חייב לזונה היה להם לתקן מעשה ידיה תחת מזונותיה כבבעל עצמו (רא"ש) ולמה קנסוהו מפני מה שלא ייבמה מיד בכלות הג' חדשים שתבעתו לייבם או לחלוץ ולכן נראה דאם בהגיע זמן היתה נדה ואח"כ ברח אין לה מזונות (ק"נ):

5. Nevertheless, our rabbis have written that it is a penalty and not a legal obligation (Tosafot and Rosh), and the proof is that we do not find that they instituted that her earnings belong to him. On the contrary, in the Gemara (Ketubot 107a), it implies that her earnings do not belong to him. And if it were a legal obligation for him to support her, they should have instituted that her earnings be in exchange for her sustenance, just as it is with her husband himself (Rosh). And why did they penalize him? Because he did not perform yibbum (levirate marriage) immediately after the completion of the three months when she demanded that he either perform yibbum or halitzah (the ceremony to release her from the levirate obligation). Therefore, it appears that if at the time she became a niddah (ritually impure due to menstruation) and afterward he fled, she is not entitled to sustenance (150).

ו. עוד כתבו דדווקא כשנתרצה ביבום וברח חייב במזונות אבל אם לא נתרצה אלא לחלוץ אין נראה שיתקנו לה חכמים מזונות מהיבם אף אם ברח כיון שאין סופו לייבם אלא לחלוץ וכן אפילו כשנתרצה ביבום דווקא כשברח או חלה חייב במזונותיה אבל אם לא ברח ולא חלה אע"פ שמשהה מעט זמן מלייבם אינו חייב במזונותיה דלא שכיח שיאחר מלייבם כיון דאיתיה קמן ונתרצה דמשום זמן מועט שרגיל לאחר לא תקנו לה מזונות (שם) ודבר פשוט הוא שאם עמד בדין ולא הבטיח לא לייבם ולא לחלוץ ומדחה אותה מדחי אל דחי שכופין אותו במזונות ובעוד דברים עד שיפטרנה וכבר בארנו דמעשה ידיה שלה לעולם כל זמן שלא ייבמה אפילו כשהיא נזונית ורק קודם כלות הג' חדשים מעשה ידיה שלו מטעם שבארנו בסעיף א':

6. They also wrote that it is specifically when he agreed to perform yibbum (levirate marriage) and then fled that he is obligated to provide her sustenance. However, if he only agreed to perform chalitzah (the ceremony releasing her from yibbum) and not yibbum, it does not seem that the sages would require the yavam (the brother-in-law) to provide her sustenance even if he fled, since he will ultimately perform chalitzah and not yibbum. Similarly, even if he agreed to perform yibbum, it is only when he fled or became ill that he is obligated to provide her sustenance. But if he neither fled nor became ill, even if he delays a little in performing yibbum, he is not obligated to provide her sustenance because it is uncommon for someone to delay performing yibbum when he is present and has agreed to it. For a short delay, which is usual, they did not establish sustenance for her. And it is simple that if he stood in judgment and did not promise either to perform yibbum or chalitzah, and he keeps postponing her, we compel him to provide her sustenance and other matters until he resolves it. We have already explained that her earnings belong to her at all times until he performs yibbum, even when she is receiving sustenance, and only before the completion of the three months are her earnings his for reasons we have explained in section 1.

ז. י"א דדווקא כשעמד בדין אחר הג' חדשים וברח חייב במזונותיה אבל אם עמד בדין בתוך הג' חדשים וברח אחר הג' חדשים אינו חייב במזונותיה (ריב"ש סק"ד) וכן פסק רבינו הרמ"א ואין בזה שום טעם דמה בכך שעמד בדין קודם בוודאי אם ברח קודם הג' חדשים אע"פ שנמשך אח"כ הרבה זמן כיון שלא היה כאן בעת שחל עליו החיוב פטור אבל אם ברח אח"כ למה יפטור וכן נראה עיקר ואולי גם כוונתם כן הוא (עב"ש סק"ג והגר"א סק"ב ודו"ק) וכבר נתבאר דכל הדינים שיש בברח יש ג"כ בחלה:

7. Some say that it is specifically when he stood trial after the three months and then fled that he is obligated to provide her sustenance. But if he stood trial within the three months and fled after the three months, he is not obligated to provide her sustenance (Rivash section 4). This is also the ruling of our teacher, the Rema. However, there is no reason for this distinction. For what difference does it make if he stood trial beforehand? Certainly, if he fled before the three months, even if a lot of time passes subsequently, since he was not present when the obligation fell upon him, he is exempt. But if he fled afterward, why should he be exempt? This appears to be the primary understanding, and perhaps this is also their intention (Avnei Shoham section

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

3 and Gra section 2, and examine this closely). It has already been explained that all the laws applicable to one who flees also apply to one who falls ill.

ח. וז"ל הרמב"ם בפי"ח מאישות דין ט"ז תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ ועמד בב"ד וברח או שחלה או שהיה היבם במדה"י ה"ז נזונת משל יבם בלא שבועה כלל עכ"ל מבואר מדבריו דאף אם לא נתרצה ביבום אלא בחליצה חייב במזונותיה ויראה לי דאפילו לדיעה שכתבנו בסעיף ו' מ"מ במדינתינו שלא נהגו אלא בחליצה מודים להרמב"ם שחייב במזונותיה כשברח או חלה אחר הג' חדשים וכשעמד בדין עמה דאל"כ הרי ביכולתו לעגנה לעולם וכיון דעיקר החיוב הוא משום קנס כמ"ש אם נאמר דבמדינתינו לא יתחייב במזונותיה בטל דין זה לגמרי ותשארה עגונה לעולם:

8. The Rambam states in Chapter 18 of Ishut, Law 16: If the yevama (widow awaiting levirate marriage) demands that the yavam (levir) either perform yibbum (levirate marriage) or halitza (ceremonial release), and he stands before the court and flees, or if he becomes ill or if the yavam is overseas, she is provided for from the yavam's assets without any oath at all. It is clear from his words that even if he does not consent to yibbum but only to halitza, he is still obligated to provide her sustenance. It appears to me that even according to the opinion we mentioned in Section 6, nevertheless, in our region where only halitza is customary, they agree with the Rambam that he is obligated to provide her sustenance if he flees or becomes ill after three months, and when he has stood in judgment with her. Otherwise, he could keep her in a state of agunah (a woman chained to her marriage) forever. Since the primary obligation is a penalty, as we said, if we say that in our region he would not be obligated to provide her sustenance, this law would be completely nullified, and she would remain an agunah forever.

ט. וזה שכתב או שהיה במדה"י אין כוונתו שהלך לאחר שעמד בדין למדה"י דא"כ הו"ל לומר כן אלא כוונתו שהיה מכבר במדה"י והעמידתו שם בדין היא או שלוחה מיד הוא חייב במזונותיה כיון דאינו דר עמה במדינה דינו כברח או חלה (כ"מ) וזה שכתב דאין משביעין אותה כוונתו לפמ"ש שם באלמנה הנזונית מנכסי יתומים דאינה נזונית אלא בשבועה כמ"ש שם דין י"ט לזה אומר דכאן א"צ שבועה:

9. And regarding what is written, "or if he was in a distant land," the intention is not that he went there after having stood in judgment, for if so, it would have stated as much. Rather, the intention is that he was previously in a distant land, and the judgment took place there, or he sent his representative immediately. He is obligated to provide for her sustenance because he does not reside with her in the same country, which is treated as if he had fled or fallen ill (as is explained). And regarding what is written that she is not made to swear, the intention is as explained there concerning a widow who is sustained from the property of orphans, who is only sustained by taking an oath, as stated there in Law 19. Here it says that no oath is required.

י. הניחה מעוברת ה"ז נזונת מנכסי הבעל עד שתלד שהרי היא מעוכבת ממנו שא"א לה לחלוץ ולייבם בעוד שהיא מעוברת כמ"ש בסי' קס"ד ואם ילדה ולד של קיימא שא"צ חליצה הרי היא ככל האלמנות הנזונות מנכסי בעליהן עד גביית כתובתן ואם ילדה ספק נפל שדינה רק לחלוץ ולא לייבם אין לה מזונות אבל כתובתה נוטלת מיד (עב"ש סק"ו וצ"ע) וכן הדין בכל העולות לחליצה ולא ליבום וכן בזמה"ז במדינותינו שאין מיבמין שנוטלות כתובתן מיד כשארי אלמנות ויתבאר בסי' קס"ה ושם יתבאר תקנות הקהלות בזה ואף גם יבמה הראויה ליבום ובמקום שמייבמין אם צוה הבעל קודם מותו שתזון מנכסיו נזונת עד היבום אף לאחר ג' חדשים (כנה"ג):

10. If she was left pregnant, she is entitled to be sustained from the husband's estate until she gives birth, as she is prevented from performing chalitzah or yibbum while pregnant, as mentioned in Siman 164. If she gives birth to a viable child who does not require chalitzah, she is like any other widow who is sustained from her husband's estate until her ketubah is collected. If she gives birth to a doubtful stillborn, whose status requires only chalitzah and not yibbum, she does not receive sustenance, but she takes her ketubah immediately (see Be'er Hetev 6, which requires further investigation). The same law applies to all women who are eligible for chalitzah but not yibbum. Similarly, in our times and regions where yibbum is not practiced, they take their ketubah immediately like other widows, as will be explained in Siman 165, where the community ordinances on this matter will also be clarified. Even a yevamah eligible for yibbum, in places where yibbum is practiced, if the husband instructed before his death that she be sustained from his estate, she is sustained until the yibbum, even after three months (Kenesset HaGedolah).

יא. נפלה לפני יבם קטן וצריכה להמתין עד שיגדל אין לה מזונות כלל דמנכסי קטן אין לה שהרי א"א לו לקיים המצוה עד שיגדל ומנכסי הבעל אין לה לאחר ג' חדשים דזה לא מקרי שמעוכבת ממנו שהרי מצדו ביכולתה לחלוץ ולייבם אחר זמן הזה ואי משום שהיבם עדיין אינו ראוי לזה מן השמים קנסוה (גמ') ורק כתובתה נוטלת מיד דמסתמא לא ייבמנה אלא יחלוץ לה (כנ"ל ועכנה"ג ובעה"ט סק"ד) אפי' במקום שמייבמין שהרי מבואר בגמ' (מ"ד.) שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם הוא ילד והיא זקינה אומרים לו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שיחלוץ ולא ייבם ואיך נעכב כתובתה זמן ארוך כזה וגם מזונות אין לה כמ"ש:

11. If a woman falls before a minor yavam (levirate husband) and must wait until he grows up, she has no entitlement to sustenance at all. This is because she cannot receive sustenance from the minor's assets, as he is unable to fulfill the mitzvah until he matures. Additionally, she cannot receive sustenance from her deceased husband's assets after three months, as she is not considered to be delayed by him, since she could theoretically perform chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage) and remarry after this time. If the yavam is not yet fit for this, it is a heavenly decree. She only receives her ketubah (marriage contract payment) immediately, as it is assumed that the yavam will not marry her but will perform chalitzah for her (as previously mentioned, and according to the Acharonim). Even in places where levirate marriage is practiced, it is explained in the Gemara that they advise him appropriately — if he is a child and she is older, they tell him to perform chalitzah rather than yibbum (levirate marriage). Therefore, it is unreasonable to withhold her ketubah for such a long time, and she is not entitled to sustenance as stated.

יב. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ג' י"א הא דאינה נזונית משל יבם קטן היינו מנכסיו ואפילו מנדוניא שהכניסה לבעלה והחזיק בה אבל לא החזיק בה בהנדוניא כגון שעדיין מונחת בידי שליש נזונית מנדונייתה כל שכן במקום שהיא אומרת שיתנו הנכסים לידה והיא רוצה לקיים הקרן עד שיגדל הנער ולזון מן הריוח שנותנין המעות לידה עכ"ל מקור הדין הוא מרבינו פרץ המובא בש"ג במרדכי פ' החולץ ושם מבואר דהיה בשנה ראשונה אחר נשואין וסמכו על התקנה שאין הבעל יורש בשנה ראשונה וגם סמכו על ר"ת ז"ל שכל זמן שהושלש ביד שליש לא זכה הבעל בהן ועכ"ז הצריכו האשה שתקבל שבועה קלה שיהיה הקרן בשלימות עד שיגדל היבם ע"ש ונ"ל דזהו פשוט דכשיש לה נכסי מלוג שנזונית מהן דלנ"מ לא מקרי היבם מוחזק ואפילו מנכסי צ"ב הרי ביכולתה לאכול הפירות או מחצית הפירות לפי מה שיתבאר דאין להיבם כל הפירות של נכסי צ"ב לכמה פוסקים ולכן תמיהני למה לא תזון מנדוניא שהכניסה לבעלה והחזיק בה שהרי נדוניא יש לו דין צ"ב כמ"ש בסי' פ"ה ולכל הפחות יש לה חצי הפירות כמו שיתבאר וצ"ע (וצ"ל שר"פ סובר כהפוסקים דכל פירות נצ"ב שלו ועל הרמ"א צ"ע קצת ודו"ק):

12. Rabbi Moshe Isserles (Rema) writes in paragraph 3: There are those who say that the reason she is not supported from the property of a minor yavam (levir) is from his assets, and even from the dowry she brought to her husband and he took possession of it. However, if he did not take possession of the dowry, such as if it is still held by a third party, she is supported from her dowry. All the more so in a case where she says that the assets should be given to her in order to preserve the principal until the boy grows up and to be supported from the profits, the money is given to her. The source of this law is from Rabbeinu Peretz, as brought in the Sha'ar HaGoleh (Shiltei Gibborim) on the Mordechai in the chapter "HaCholaytz." There it is explained that it was in the first year after marriage, and they relied on the enactment that the husband does not inherit in the first year, and also relied on Rabbeinu Tam's opinion that as long as the assets are held by a third party, the husband does not acquire them. Nevertheless, they required the woman to take a light oath that the principal will remain intact until the yavam grows up. It seems to me that it is obvious that if she has property (nichsei melug) from which she is supported, in the case of nichsei melug, the yavam is not considered to have possession, and even from nichsei tzon barzel, she can consume the fruits or half the fruits as will be explained, that the yavam does not have all the fruits of nichsei tzon barzel according to many authorities. Therefore, I am puzzled why she should not be supported from the dowry she brought to her husband and he took possession of it, since a dowry has the status of nichsei tzon barzel as stated in Siman 85, and at the very least, she has half the fruits as will be explained. This requires further study (and it must be said that Rabbeinu Peretz holds like the authorities who say that all the fruits of nichsei tzon barzel belong to him, and regarding the Rema, this requires further study).

יג. אבל נפלו להשומרת יבם נכסים כשהיא שומרת יבם הכל מודים שביכולתה למכור נכסיה גם לכתחלה ואע"ג דבארוסה קיי"ל בסי' צ' דכשנפלו לה נכסים כשהיא ארוסה לא תמכור לכתחלה ורק בדיעבד אם מכרה ונתנה קיים לא אלים כח היבם ככח הארוס דהארוס היא אשתו גמורה והבא עליה בסקילה משא"כ שומרת יבם אינה אלא בלאו וגם אולי יחלוץ לה ולכן אין כחו יפה ככח הארוס ואפילו עשה בה היבם מאמר אינו כלום דמאמר ביבמה אינה קונה ויש מהראשונים דס"ל דנכסים שנפלו לה אחר שעשה בה מאמר לא תמכור לכתחלה כבארוסה (המאור פ' החולץ) וכל הראשונים לא כתבו כן (וכ"מ ביבמות ל"ט. דלב"ה אין מאמר כלום בענין זה) ואין חילוק בכ"ז בין שנפלה ליבום מן האירוסין או מן הנשואין אבל הנכסים שנפלו לה בעודה תחת בעלה יש להיבם זכות בהן כמו שיתבאר ואינה יכולה למכור אבל אם היא שומרת יבם מן האירוסין ונפלו לה כשהיתה ארוסה בחיי הארוס ג"כ ביכולתה למכור לכתחלה והטעם דהא זהו מילתא דפשיטא דהיבם לא עדיף מהבעל וכיון דבבעל עצמו בעודה ארוסה אף שאין לה למכור לכתחלה מ"מ אם מכרה ונתנה קיים כמ"ש בסי' צ' ולכן היבם כחו גרוע בזה מכחו של בעל וביכולתה למכור אף לכתחלה דכיון שאין ליבם בה אלא זיקה ידו גריע מידה (רש"י יבמות ל"ט. לאביי ואפילו לרבא לא עדיף ידו מידה וצ"ע מרש"י כתובות פ"ג. ד"ה נ"מ ע"ש ודו"ק):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

13. But if assets fell to a yevama while she is awaiting yibbum, all agree that she can sell her assets even initially. And even though regarding a betrothed woman, we hold in Siman 90 that if assets fell to her while she is betrothed, she should not initially sell them, and only if she sold or gave them away, it is valid after the fact. The yavam's power is not as strong as the betrothed man's power because the betrothed man's relationship is one of complete marriage, and one who has relations with her is liable to stoning, whereas a yevama is only subject to a prohibition and perhaps he will perform chalitza for her. Therefore, his power is not as strong as that of the betrothed man. Even if the yavam performed ma'amar with her, it is of no consequence, as ma'amar with a yevama does not establish ownership. Some of the early authorities hold that assets that fell to her after he performed ma'amar should not be sold initially, similar to a betrothed woman (HaMaor, Perek HaCholitz). However, all the early authorities did not write this (and so it appears in Yevamot 39a that according to Beit Hillel ma'amar has no effect in this matter). There is no difference in this matter whether she fell to yibbum from betrothal or from marriage. But the assets that fell to her while she was still under her husband's domain, the yavam has rights to them as will be explained, and she cannot sell them. However, if she is a yevama from betrothal and assets fell to her while she was betrothed during the life of the betrothed man, she can also sell them initially. The reason is that it is obvious that the yavam's position is not superior to that of the husband. And since regarding the husband himself, while she is betrothed, even though she should not initially sell, nevertheless, if she sold or gave them away, it is valid as stated in Siman 90. Therefore, the yavam's power is weaker than that of the husband, and she can sell even initially, because the yavam has only a connection (zika) to her, which is weaker than her own hand (Rashi, Yevamot 39a, according to Abaye, and even according to Rava, his position is not superior to hers. See Rashi, Ketubot 3a, s.v. Nikhsei Milog, and examine this thoroughly).

יד. כתב הטור נפלו לה נכסים בעודה שומרת יבם מוכרת ונותנת וקיים וכו' בד"א בנ"מ אבל בנכסי צ"ב לא תמכור מפני שיש ליבם זכות בהם עכ"ל ותמה רבינו הב"י דמה שייך בנכסים שנפלו לה בעודה שומרת יבם לומר עליהם נכסי מלוג או צאן ברזל ודוחק לומר דבעודה שומרת יבם הכניסתם לו בנ"מ או בנכסי צ"ב עכ"ל ומאד אני תמה על תמיהתו שהרי בגמ' שם מפורש כן דעל המשנה שאמרה נכסים בחזקתן וכו' ונכסים הנכנסים והיוצאים עמה בחזקת יורשיה כשמתה ולא בחזקת יורשי הבעל (וזהו נ"מ וצ"ב) מוקי לה רבא שם דנפלו לה כשהיא שומרת יבם ע"ש הרי מפורש כדברי הטור וכ"כ הר"ן ז"ל בכתובות (פ"ח) וז"ל ונמצא עכשיו לפי שיטת רש"י ז"ל דנ"מ שנפלו לה כשהיא שומרת יבם כולם ליורשי האשה עכ"ל וכ"כ הרשב"א ז"ל בסוגיא דיבמות שם ובהכרח צ"ל דכן הוא הכוונה שהכניסה בעודה שומרת יבם בתורת נ"מ או בתורת נכסי צ"ב (וכ"כ הב"ח) אי נמי אפשר לומר בפשוטו שבעת שנשאת להבעל התנית עמו שכל נכסים שיבואו אח"כ לידה יהיה עליהן תורת נכסי צ"ב או תורת נ"מ וכיון שהיבם הוא יורש כל זכות הבעל נמצא ממילא דנכסים אלו שנפלו לה כשהיא שומרת יבם הולכין אחר תנאי הראשון וכן נ"ל עיקר:

14. The Tur wrote: If properties fell to a woman while she is awaiting yibbum (levirate marriage), she can sell and give them away, and it is valid, etc. In what case are these words said? In regard to nichsei melug (property she retains ownership of), but concerning nichsei tzon barzel (property that becomes part of the husband's estate), she should not sell because the yavam (levir) has a right to them. And our master, the Beit Yosef, was puzzled, for what relevance does it have to say about properties that fell to her while she is awaiting yibbum that they are nichsei melug or nichsei tzon barzel? It is forced to say that while she is awaiting yibbum, she brought them in as nichsei melug or nichsei tzon barzel. I am very puzzled by his puzzlement, for it is clearly explained in the Gemara there that on the Mishnah which states, "Properties remain in their possession, etc., and properties that come in and go out with her remain in the possession of her heirs when she dies and not in the possession of the husband's heirs (this is nichsei melug and nichsei tzon barzel)," Rava establishes there that they fell to her while she is awaiting yibbum. Hence, it is explicitly in accordance with the words of the Tur. Similarly, the Ran wrote in Ketubot (Chapter 8), "And it turns out now according to Rashi's method that nichsei melug which fell to her while she is awaiting yibbum all go to the woman's heirs." And so too wrote the Rashba in the sugya in Yevamot there. Therefore, it is necessary to say that the intention is that she brought them in while she is awaiting yibbum as nichsei melug or as nichsei tzon barzel. (And so wrote the Bach). Alternatively, it is possible to say simply that when she married the husband, she stipulated with him that any properties that would come to her hand after would have the status of nichsei tzon barzel or nichsei melug, and since the yavam inherits all the husband's rights, it turns out that these properties that fell to her while she is awaiting yibbum follow the initial condition. And so it seems to me to be the principal understanding.

טו. ודע שיש מחלוקת בין רבותינו הראשונים בענייני זכות היבם בנכסיה בין במה שנפל לה כשהיא שומרת יבם ובין במה שנפל לה כשהיתה תחת בעלה והמחלוקת הוא בג' דברים בענייני זכות מכירתה אם יש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ביכולתה ובענייני אכילת פירות נכסיה אם אוכל היבם בעודה שומרת יבם ובענייני ירושה כשמתה אם יורש היבם נכסיה כשעדיין לא ייבמה ולא חלץ לה כמו שיתבאר בס"ד:

15. And know that there is a dispute among our early sages regarding the rights of the levir (yavam) over her (the yevama's) property, both concerning what she inherited while she is waiting for levirate marriage (shomeres yavam) and what she inherited while she was under her husband's authority. The dispute concerns three matters: the right to sell her property—whether she has the ability to sell it; the right to consume the produce of her property—whether the levir can consume the produce while she is still waiting for levirate marriage; and inheritance—if she dies, whether the levir inherits her property when he has not yet performed the levirate marriage or released her with chalitzah, as will be explained with the help of Heaven.

טז. דעת הרמב"ם ז"ל בפכ"ב מאישות דכל נכסיה שנפלו לה בעודה שומרת יבם הן נכסי צ"ב והן נ"מ אין להיבם שום זכות בהם לא לירש אותה כשמתה וחוזרים כל הנכסים ליורשיה וכן אינו אוכל פירות וכן לענין מכירה שביכולתה למכור לכתחלה ונכסים שנפלו לה כשהיתה נשואה תחת בעלה אם מתה יורשים יורשיה כל נ"מ שלה ומחצית נכסי צ"ב והיבם יורש מחצית נכסי צ"ב וכתובתה דהיינו מנה ומאתים ובפירות ס"ל דאינו אוכל היבם כלל בעודה שומרת יבם אפילו מנכסי צ"ב שהכניסה לבעלה ולענין מכירה אינו מבואר להדיא בדבריו אך ממשמעות לשונו שם נראה דאינה יכולה למכור כלל מנכסים שהכניסה לבעלה אפילו מנכסי מלוג שנפל לה בהיותה תחת בעלה וכן נראה להדיא דעת הרי"ף בפ' החולץ כדעת הרמב"ם (דס"ל שכל סוגית הש"ס שם ואוקימתא דרבא הוא רק לב"ש אבל לב"ה מתפרשת המשנה כפשוטה דקאי על הנכסים שהי' לה בעודה תחת בעלה ולכן השמיט הרי"ף כל הסוגיא):

16. The opinion of the Rambam, of blessed memory, in chapter 22 of Ishut is that all assets that fell to her while she was a yevama in waiting, whether they are Tzon Barzel (iron sheep) assets or Nichsei Melug (usufruct) assets, the yavam (brother-in-law) has no rights to them. He does not inherit them if she dies, and all the assets return to her heirs. Additionally, he does not consume the fruits (profits) of these assets. Regarding sale, she is able to sell them initially. Assets that fell to her while she was married to her husband—if she dies, her heirs inherit all her Nichsei Melug and half of her Tzon Barzel assets, and the yavam inherits half of the Tzon Barzel assets and her ketubah, which is either 100 or 200 zuz. Regarding the fruits, the Rambam holds that the yavam does not consume them at all while she is a yevama in waiting, not even from the Tzon Barzel assets that she brought to her husband. Concerning sale, it is not explicitly clarified in his words, but from the implication of his language there, it seems that she cannot sell any of the assets she brought to her husband, not even from the Nichsei Melug that fell to her while she was under her husband. This also seems to be the explicit opinion of the Rif in the chapter "HaChalitz" in agreement with the Rambam (who holds that the entire Talmudic discussion there and Rava's establishment is only according to Beit Shammai, but according to Beit Hillel, the Mishnah is interpreted straightforwardly as referring to the assets she had while under her husband, and therefore the Rif omitted the entire discussion).

יז. דעת רש"י ז"ל דנ"מ שנפלו לה כשהיא שומרת יבם כולם ליורשי האשה אפילו עשה בה מאמר ויכולה למכור לכתחלה וכ"ש שאינו אוכל פירות ונכסי צ"ב שנפלו לה כשהיא שומרת יבם חולקין יורשי הבעל ויורשיה כשמתה לבד הכתובה מנה ומאתים של הבעל שייך ליורשי הבעל לבדו ולדעת ר"ת בתוס' שם גם הנכסי צ"ב שייך ליורשי הבעל בלבד והוא היבם אבל נכסים שנפלו לה בהיותה תחת בעלה שייך הכל להיבם ואין ליורשיה שום חלק בזה אפילו נ"מ שלה (ועוד יתבאר בזה) וממילא שאין ביכולתה למכור כלל ומנכסי צ"ב שנפלו לה בעודה שומרת יבם כיון שחולקין בירושתה ביכולתה למכור מחציתה ולר"ת שכולם ליורשי הבעל אין ביכולתה למכור מנכסי צ"ב כלל וזהו כשנפלה מן הנשואין אבל כשנפלה מן האירוסין הכל שלה ושל יורשיה וביכולתה למכור כמ"ש ודין אכילת פירות כדין הירושה:

17. Rashi's opinion is that property that falls to her while she is in a yibbum (levirate marriage) status all goes to the woman's heirs, even if the yavam (levir) has performed ma'amar (a preliminary act of levirate marriage). She can sell it initially, and certainly, he (the yavam) does not eat the fruits (benefits). Property that falls to her while she is in yibbum status is divided between the husband's heirs and her heirs when she dies, except for the dowry of one hundred and two hundred zuz, which belongs exclusively to the husband's heirs. According to Rabbeinu Tam in Tosafot, the property that falls to her while she is in yibbum status also belongs exclusively to the husband's heirs, namely the yavam. However, property that falls to her while she is married to her husband belongs entirely to the yavam, and her heirs have no share in it, even her nikhsei melug (property she brought into the marriage and retains ownership of). Consequently, she cannot sell it at all. From the property that falls to her while she is in yibbum status, since it is divided upon her death, she can sell her half. According to Rabbeinu Tam, since it all belongs to the husband's heirs, she cannot sell any of the property. This applies when she falls from a marriage (as opposed to betrothal), but when she falls from betrothal, everything belongs to her and her heirs, and she can sell

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

as mentioned. The law of eating the fruits is like the law of inheritance.

יח. ודע שזה שכתבנו דלרש"י ז"ל נכסים שנפלו לה תחת הבעל אפילו נ"מ שייך הכל ליורשי הבעל שהוא היבם כן נלע"ד מסוגיא דיבמות כיון דלדידיה המשנה מיירי מנכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם מבואר להדיא דנכסים שנפלו לה תחת בעלה אין ליורשיה בהם כלום וכ"כ רש"י מפורש בכתובות (פ"ג:) בד"ה נ"מ וז"ל ופליג רבא אדאביי ואמר אי דנפלו לה כשהיא תחתיו דכ"ע ידו של בעל עדיפא מידה וכשמת עמד אחיו ליבמה במקומו והרי הוא כמותו ואם מתה כשהיא שומרת יבם אין ליורשיה בהם כלום ומתניתין דנפלו לה כשהיא שומרת יבם עכ"ל הרי מפורש כדברינו שהיבם הוא במקום הבעל והרי הוא כמותו וכשם שהבעל יורש כל נכסיה נכסי צ"ב ונ"מ כמו כן היבם:

18. And know that what we have written, according to Rashi of blessed memory, is that property which falls to her while she is under her husband's authority—even if it is "nichsei melug" (property that remains in her ownership but the husband has usage rights)—all belongs to the husband's heirs, who is the yavam (the brother-in-law designated to perform levirate marriage). This seems apparent to me from the Gemara in Yevamot, since the Mishnah refers to property that falls to her while she is awaiting levirate marriage. It is explicitly stated that property which falls to her under her husband's authority does not belong to her heirs at all. Rashi also states this explicitly in Ketubot (83b), in the commentary on "nichsei melug," as follows: "And Rava disagrees with Abaye and says that if it fell to her while she was under him, everyone agrees that the husband’s hand is stronger than hers, and when he dies, his brother stands in his place for levirate marriage and he is like him. If she dies while she is awaiting levirate marriage, her heirs have no claim to it. And the Mishnah is referring to property that falls to her while she is awaiting levirate marriage." This is explicitly in accordance with our view that the yavam stands in place of the husband and is considered like him, and just as the husband inherits all her property, both "nichsei tzon barzel" (property whose value is fixed in the marriage contract) and "nichsei melug," so too does the yavam.

יט. אבל הרשב"א ז"ל ביבמות שם והר"ן ז"ל בכתובות שם כתבו בשיטת רש"י ז"ל דנ"מ שנפלו לה תחתיו דבעל יחלוקו יורשיה עם היבם כשמתה ע"ש ומאד תמיהני בזה ואמת שמלשון רש"י ביבמות שם בד"ה דידו עדיפא מידה ואפילו ב"ה מודי דשקלי יורשי הבעל בנכסים עכ"ל משמע קצת כדבריהם שנוטלין חלק בהנכסים ומודים ב"ה לב"ש שיחלוקו יורשי הבעל עם יורשיה בנ"מ ע"ש אבל מכתובות משמע להדיא כמ"ש ולשון רש"י דיבמות היא לפי שיטת הסוגיא שם ע"ש וצ"ע (והגר"א סקי"ד כתב דנכסי צ"ב ונ"מ שנפלו לה תחת בעלה לרש"י בשניהם יחלוקו ולתוס' שניהם של יורשי הבעל וכו' עכ"ל ותימא דבנכסי צ"ב גם לרש"י ליורשי הבעל כמ"ש הרשב"א והר"ן וע"ק דהתוס' אינם מחולקים רק בצ"ב ע"ש היטב ודבריו לרש"י אינו אלא אם נפסוק כאביי כדעת הגאון שהביאו תוס' שם ד' ל"ט. ד"ה אע"ג וצע"ג):

19. However, the Rashba, of blessed memory, in Yevamot there, and the Ran, of blessed memory, in Ketubot there, wrote according to the opinion of Rashi, of blessed memory, that properties that fell to her during her husband's lifetime should be divided between her heirs and the yavam (levir) when she dies, see there. And I am very puzzled by this. And it is true that from the wording of Rashi in Yevamot there in the commentary "his hand is stronger than hers" and even Beit Hillel agrees that the husband's heirs take from the properties, it somewhat implies like their words that they take a portion of the properties, and Beit Hillel agrees with Beit Shammai that the husband's heirs share with her heirs in properties that fell to her during her husband's lifetime, see there. But from Ketubot, it clearly implies as I wrote, and the wording of Rashi in Yevamot is according to the context of the discussion there, see there, and this requires further investigation. (And the Gra in his commentary Sk. 14 wrote that properties of tzon barzel and properties that fell to her during her husband's lifetime according to Rashi in both cases should be divided, and according to Tosafot both are for the husband's heirs, etc., end quote. And it is puzzling because in properties of tzon barzel even according to Rashi they go to the husband's heirs, as the Rashba and Ran wrote, and furthermore, Tosafot only disagree regarding tzon barzel, see there carefully. And his words according to Rashi are only if we rule like Abaye according to the opinion of the sage that Tosafot brought there, 39a, s.v. "even though," and this requires further investigation.)

כ. ולענין מכירת נכסים כתב הרשב"א ז"ל דכל מה שהוא ברשות יורשיה כשמתה רשאה למכור בחייה וכל שהם ברשות יורשי הבעל כשמתה אין לה רשות למכור בחייה ולענין אכילת פירות ס"ל מצד הסברא דאינו אוכל היבם מפירות נ"מ אף כשייבמה דלא תקנו רבנן פירות כלל ליבם דבבעל עצמו תקנת פירות הם תחת פרקונה והיבם אינו חייב לפדותה שהרי אין לה כתובה על היבם ואין לה גם תנאי כתובה ממנו אבל מהש"ס יבמות שם משמע להדיא שכל זכות שיש להיבם בגוף הקרקע יש לו באכילת פירות ולכן כתב הר"ן ז"ל דוודאי אוכל היבם פירות מחציתן אף כשהיא שומרת יבם כפי שיעור הזכות שיש לו בגוף הקרקע בירושה כשמתה וכשמייבמה אוכל כל הפירות כהבעל עצמו ונהי שאינו חייב בפרקונה אבל הוא יורש כל זכות אחיו ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

20. Regarding the sale of property, the Rashba of blessed memory wrote that anything under her heirs' control when she died, she is permitted to sell during her lifetime. Anything under her husband's heirs' control when she died, she is not permitted to sell during her lifetime. Concerning the consumption of fruits, it seems logical that the yavam (levirate husband) does not eat the fruits of nichsei milug (property the wife brings into the marriage) even when he performs yibbum (levirate marriage), as the Rabbis did not institute the consumption of fruits for the yavam at all. For the husband himself, the institution of fruits is in exchange for her redemption, and the yavam is not obligated to redeem her, since there is no ketubah for the yavam, nor does she have the conditions of the ketubah from him. However, from the Talmud in Yevamot, it is explicitly understood that any right the yavam has in the land itself, he also has in consuming the fruits. Therefore, the Ran of blessed memory wrote that certainly the yavam eats half the fruits even when she is a shomeres yavam (awaiting levirate marriage), according to the extent of the right he has in the land itself by inheritance when she dies. When he performs yibbum, he eats all the fruits just like the husband himself. Although he is not obligated in her redemption, he inherits all the rights of his brother.

כא. ודעת הטור הוא דבנ"מ שנפלו לה כשהיא שומרת יבם אין להיבם שום זכות בהם כמ"ש ונכסי צ"ב שנפלה לה כשהיא שומרת יבם לרש"י כשמתה חולקין ולר"ת כולו ליבם וכן לאכול פירות מהצ"ב לרש"י חולקין היא והיבם ולר"ת אוכל היבם כל הפירות וכן למוכרן אינה רשאה ומשמע מדבריו דאינה רשאה למכור אפילו מחצה דכיון שיש לו זכות בחציים הויין כשותפין וכל זמן שלא חלקו בב"ד אין אחד מהם רשאי למכור אפילו מקצתם דיש לכל אחד שייכות בכל הנכסים (ב"ח ומתורץ קושית הב"י) ונכסים שנפלו לה בעודה תחת בעלה בנכסי צ"ב אוכל היבם כל הפירות ואם מתה יורשה וכן יורש כתובתה ותוספת כתובתה ונ"מ שלה חולקין בהפירות וכן אם מתה חולקין יורשיה והיבם בירושתה ולמכור אינה רשאה כלל מטעם שכתבנו וזהו דעת הרא"ש וכן הוא דעת הראב"ד בפכ"ב מאישות (וסוברים ג"כ כדעת הרשב"א והר"ן דבנ"מ חולקים אף במה שנפל לה תחת בעלה ודלא כמו שדייקנו מרש"י ז"ל):

21. The opinion of the Tur is that in the case of property that fell to her while she is in the status of "shomeret yavam" (a widow awaiting levirate marriage), the yavam (the brother-in-law) has no rights to it, as it is written. And regarding property categorized as "nichsei tzon barzel" (property brought into the marriage with a fixed value) that fell to her while she is a "shomeret yavam," according to Rashi, if she dies, they (her heirs and the yavam) divide it. But according to Rabbeinu Tam, it all goes to the yavam. Similarly, regarding the consumption of the produce of "nichsei tzon barzel," according to Rashi, they (she and the yavam) divide it, but according to Rabbeinu Tam, the yavam consumes all the produce. Also, she is not permitted to sell it. It appears from his words that she is not allowed to sell even half because since he (the yavam) has rights to half, it is like they are partners, and as long as they have not divided it in a court, neither of them is permitted to sell even a part of it because each has a connection to all the property (according to the Bais Yosef, this resolves the difficulty raised by the Bach). And property that fell to her while she was under her husband, in the case of "nichsei tzon barzel," the yavam consumes all the produce, and if she dies, he inherits her. He also inherits her ketubah and the additional ketubah, and in the case of "nichsei melug" (property that remains in her ownership but he has the right to use the produce), they share the produce. If she dies, her heirs and the yavam share her inheritance, and she is not allowed to sell anything at all for the reasons we mentioned. This is the opinion of the Rosh, and it is also the opinion of the Raavad in Chapter 22 of Ishut (Marriage Laws) (they also hold like the opinion of the Rashba and the Ran that in the case of "nichsei melug," they share even what fell to her under her husband, contrary to what we inferred from Rashi of blessed memory).

כב. ודברי רבותינו בעלי הש"ע תמוהים קצת בענין זה וז"ל בסעיף ו' אין ליבם פירות בנ"מ של שומרת יבם ובנכסי צ"ב שהכניסה לאחיו אין לו בפירותיהן אלא מחצה ויש מי שכתב דגם בהם אין לו פירות כלל עד שיכנוס והראשון עיקר וי"א דאפילו נ"מ שנפלו לה בעודה תחת בעלה דינן כנצ"ב ויחלוקו בפירות וכן יחלוקו בירושתה אם מתה ובמקום שהפירות שלה כך יכולה למכור בקרקע כפי חלקה בפירות מתה כשהיא שומרת יבם יורשיה יורשין נ"מ שלה וחצי נכסי צ"ב וכן אם נתן לה היבם מתנה יורשיה יורשין אותה ויורשי הבעל יורשין עיקר כתובתה ותוספת וחצי נכסי צ"ב ויורשי הבעל חייבים בקבורתה וי"א דכל נכסי צ"ב שלה הם בחזקת יורשי הבעל כמו הכתובה ואין מוציאין מידם אם הם מוחזקים עכ"ל:

22. The words of our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, are somewhat puzzling in this matter. This is what it states in Section 6: A yavam (levirate husband) does not have rights to the produce (profits) of the nichsei melug (property owned by the yevama but maintained by her husband) of a yevama under levirate bond. Regarding nichsei tzon barzel (property brought into the marriage that remains the wife's but is managed by the husband), which she brought to her husband, he only has rights to half of their produce. There is an opinion that he has no rights to the produce

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

at all until he marries her, but the first opinion is primary. Some say that even nichsei melug that she acquired while she was still married to her husband is treated like nichsei tzon barzel, and they share the produce. Similarly, they share her inheritance if she dies. In cases where the produce belongs to her, she can sell the land according to her share in the produce. If she dies while under levirate bond, her heirs inherit her nichsei melug and half of her nichsei tzon barzel. If the yavam gave her a gift, her heirs inherit it, and the heirs of the husband inherit the principal and additional amount of her ketubah, and half of the nichsei tzon barzel. The husband's heirs are responsible for her burial. Some say that all her nichsei tzon barzel are in the possession of the husband's heirs like the ketubah, and they are not taken from them if they are in possession. End quote.

כג. והנה במ"ש דאין ליבם פירות של נ"מ זהו שיטת הרמב"ם אבל מ"ש שבצ"ב יש לו מחצה פירות צ"ע מי הוא הסובר כן דלהרמב"ם אין לו כלל בפירות כל זמן שלא ייבמה וזהו היש מי שכתב שהביאו ולדעת רש"י אמת שאוכל מחצה פירות אבל זהו בנצ"ב שנפלו לה כשהיא שומרת יבם ולא בנצ"ב שנפלו לה תחת בעלה דבזה אוכל הבעל כל הפירות כמ"ש הטור ולר"ת אפילו במה שנפלו לה כשהיא שומרת יבם נצ"ב אוכל כל הפירות כמ"ש הטור וצ"ל שהולך לשיטתו שתמה על הטור דבעודה שומרת יבם לא שייך כלל צ"ב ומלוג ולכן סבירא ליה דלרש"י והראב"ד בכל נצ"ב אינו אוכל רק חצי הפירות אבל צ"ע דאין אחד מן הראשונים שיסבור כן (ואם כוונתו להמאור פ' החולץ הלא גם הוא סובר בפירות כהרמב"ם והמלחמות סובר כהטור ע"ש):

23. And behold, regarding what was stated that the yavam (levir) does not have rights to the produce of nichsei melug (property owned by the wife and managed by the husband), this is the opinion of the Rambam. However, what was mentioned that regarding nichsei tzon barzel (property brought into the marriage that the husband is responsible for), he has half of the produce, requires further examination as to who holds this view. According to the Rambam, he has no rights to the produce at all as long as he has not performed yibbum (levirate marriage), and this is what some have written that he brought. According to Rashi, it is true that he consumes half of the produce, but this applies to nichsei tzon barzel that fell to her while she is a yevama (awaiting yibbum), and not to nichsei tzon barzel that fell to her under her husband, in which case the husband consumes all the produce, as the Tur wrote. According to Rabbeinu Tam, even in the case of nichsei tzon barzel that fell to her while she is a yevama, he consumes all the produce, as the Tur wrote. It must be said that he follows his reasoning that he questioned the Tur, since as long as she is awaiting yibbum, the concept of nichsei tzon barzel and nichsei melug does not apply at all. Therefore, it seems to him that according to Rashi and the Raavad, in all cases of nichsei tzon barzel, he only consumes half the produce. However, this requires further examination as none of the early authorities hold this view. (And if his intention was to refer to the Meor in the chapter "HaCholitz," indeed he also holds regarding the produce like the Rambam, and the Milchamot holds like the Tur, see there.)

כד. ומ"ש וי"א דאפילו נ"מ שנפלו לה בעודה תחת בעלה יחלוקו בפירות ובירושה ורשאה למכור מחצה זהו כדעת הטור ולבד במכירה חולקין עליו כמו שתמה בספרו הגדול על מה שפסק הטור שאינה יכולה למכור כלל ע"ש וזה שכתבו אח"כ דבמתה יורשין יורשיה כל הנ"מ שלה זהו דעת הרמב"ם ודלא כמ"ש רבינו הרמ"א הי"א שהבאנו ולא הגיה אח"כ דסמך על מ"ש מקודם ומ"ש דכשנתן לה היבם מתנה יורשין יורשיה הוא פשוט דזהו כנ"מ וה"ה אם הבעל נתן לה מתנה אין היבם יורשה דה"ל כנ"מ (באה"ט בשם רש"ב) ומ"ש דיורשי הבעל חייבים בקבורתה כן הוא בגמ' דקבורתה תחת כתובתה וכן אין היבם חייב ברפואתה ובפרקונה (ב"י) ומ"ש די"א דכל נכסי צ"ב הם בחזקת יורשי הבעל זהו דעת כל הראשונים לבד הרי"ף והרמב"ם כמ"ש ופשיטא שאין מוציאין מידם אם הם מוחזקים וכשאינם מוחזקים הוה ספיקא דדינא וחולקין:

24. And what was written, "And some say that even property that fell to her while she was still under her husband, they should share the produce and inheritance, and she is permitted to sell half," this is according to the opinion of the Tur. Only in the case of selling, they disagree with him, as he himself wondered in his large book regarding the Tur's ruling that she cannot sell at all—see there. And what was written afterward that if she died, her heirs inherit all her property, this is the opinion of the Rambam and not as our teacher the Rema wrote, the opinion we mentioned, and he did not correct it afterward because he relied on what he wrote earlier. And what was written that when the yavam (levirate husband) gave her a gift, her heirs inherit it, it is obvious that this is like property she brought into the marriage, and similarly, if the husband gave her a gift, the yavam does not inherit it, as it is like property she brought into the marriage (in the name of the Rashba). And what was written that the husband's heirs are obligated in her burial, this is in the Gemara, as her burial is in place of her ketubah. Similarly, the yavam is not obligated in her medical expenses or her ransom (Beit Yosef). And what was written that some say that all property brought into the marriage

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is presumed to belong to the husband's heirs, this is the opinion of all the early authorities except the Rif and the Rambam as written, and certainly, we do not take it out from their possession if they are holding it. And if it is not in their possession, it is a doubtful law, and they share it.

כה. ויש בזה שאלה לדיעות הפוסקים שנתבארו שיש מנכסים שהיבם אוכל הפירות מה נעשה כשאחיו היה לו כמה נשים וביכולתו לייבם איזה שירצה ושנים אסור לו לייבם ממי יאכל הפירות דאם נאמר שיאכל מכולן אין זה סברא דהא לא ייבם רק אחת ואם יאכל מאחת מהן כל אחת תאמר אכול מפלונית ונ"ל שיכול לאכול ממי שירצה שביכולתו לאמר אני אייבם אותך ואם אח"כ ייבם אחרת ישלם לה שהרי לא היה לו לאכול ממנה וגם אותה שייבמה א"צ לשלם לו מה שאכל מהאחרת דיש לה לומר היה לך לאכול משלי ומדלא אכלת לא הי' בדעתך אז לייבם אותי ובדין לא אכלת אבל לעכב מכירתן נ"ל שיכול לעכב את כולן שהרי אין להן הפסד בזה ולענין ירושתן אין כאן שאלה דפשיטא כשאחת מהן מתה הרי אין לו שייכות עמה ובהכרח לו לייבם אחרת וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף ח' ראובן שמת ולו שתי נשים ונשארו זקוקות ליבם ומתה אחת מהן אין ליבם שום טענה בנכסים לפי שהשניה בפניו עכ"ל ואם מתה השניה יורש אותה ולא הראשונה ואם אינו ידוע איזו מתה תחלה אינו נוטל כלום דה"ל יורשיהן וודאי והיבם ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי כמו שיתבאר לפנינו (ב"ש סקי"ג):

25. There is a question regarding the opinions of the legal authorities who have explained that there are certain properties from which the yavam (levirate husband) eats the fruits (benefits). What should be done when his brother had several wives and he has the ability to perform yibbum (levirate marriage) with whichever he chooses, and he is not permitted to perform yibbum with two? From whom does he eat the fruits? For if we say that he eats from all of them, this is not reasonable, as he only performs yibbum with one. And if he eats from one of them, each one will say, "Eat from the other." It seems to me that he can eat from whichever one he chooses, for he can say, "I will perform yibbum with you," and if he later performs yibbum with another, he must compensate her, for he should not have eaten from her. And the one with whom he performs yibbum does not need to compensate him for what he ate from the other, for she can say, "You should have eaten from mine, and since you did not, it was not your intention then to perform yibbum with me, so rightfully you did not eat." However, to prevent their sale, it seems to me that he can prevent all of them, for they do not suffer a loss from this. Regarding their inheritance, there is no question, for it is clear that when one of them dies, he has no connection with her, and he must necessarily perform yibbum with another. And this is what our master the Beit Yosef wrote in section 8: "Reuven died, leaving two wives, and they remain bound to the yavam. If one of them dies, the yavam has no claim to the property, since the other is before him." And if the second one dies, he inherits her, not the first. And if it is not known which one died first, he takes nothing, for he is certainly their heir, and the yavam is in doubt, and uncertainty cannot displace certainty, as will be explained before us (Beit Shmuel, subparagraph 13).

כו. וכן ספק שומרת יבם שמתה כגון שהיה להבעל בנים ואינו ידוע מי מת תחלה וצריכה חליצה מספק ומתה היבמה אין יורשי הבעל שהוא היבם יורש אותה אלא יורשיה יורשין אותה דיורשיה הם וודאי יורשים והיבם ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי כמו שיתבאר בסי' קס"ג ע"ש:

26. And similarly, in the case of a doubt regarding a woman waiting for levirate marriage (shomeret yavam) who died, such as if her husband had children and it is not known who died first, and she requires chalitzah out of doubt, and the yevama (widow) died—the husband's heirs, who is the yavam (brother-in-law), do not inherit her; rather, her own heirs inherit her. This is because her heirs are definitely inheritors, and the yavam is a doubtful inheritor, and a doubt does not take away from a definite status, as will be explained in Siman 163, see there.

כז. זה שאמרנו כשמתה היבמה שהיבם יורש כפי מה שנתבאר יש מחלוקת בין הפוסקים אם אבי היבם חי מי הוא היורש די"א שהיבם הוא היורש ואע"פ שהאב קודם בנחלה לכל יוצאי יריכו מ"מ כיון שהבן היה עתיד ליבמה והיה נוטל ירושת אחיו אע"פ שמתה נקרא הוא היורש (מהרי"ו) וי"א דהאב היא היורש דמיד שמתה פקעה זיקת היבמין ונפלה הירושה לפני מי שקודם בירושת הבעל וכתב רבינו הרמ"א דאע"פ שהסברא נותנת כדיעה האחרונה וכן משמע קצת לשון יורשי הבעל שבמשנה (ל"ח.) אבל סוגיית הגמ' והירושלמי פ' האשה שנפלו משמע שהיבם יורש השומרת יבם וא"כ אין לאב חלק בירושתה ואם היבמים רבים ע' לקמן סי' קס"ה עכ"ל (עב"ש סקי"ב):

27. This is what we have said: When the yevama (the widow awaiting levirate marriage) dies, the yavam (the brother-in-law) inherits, as has been explained. There is a dispute among the poskim (legal decisors) concerning if the father of the yavam is alive, who is the heir? Some say that the yavam is the heir, and even though the father precedes all his descendants in inheritance, nevertheless, since the son was destined to perform levirate marriage and would have taken his brother's inheritance, even though she (the yevama) died, he (the yavam) is called the heir (Mahariv). Others say that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

father is the heir, for as soon as she (the yevama) dies, the bond of the levirate marriage dissolves, and the inheritance falls to the one who precedes in the husband's inheritance. Rabbi Rema writes that although logic supports the latter opinion, and this is somewhat implied by the term "heirs of the husband" in the Mishnah (38a), nevertheless, the Talmudic and Jerusalem Talmudic discussions in the chapter "The Woman Who Fell" imply that the yavam inherits the shomeres yavam (the widow awaiting levirate marriage). Therefore, the father has no part in her inheritance. If there are multiple yevamim (brothers-in-law), see later in Siman 165. End quote (Ab"sh sk12).

כח. עוד כתב דכל זה במקום ובזמן שאין כופין לחלוץ אבל במקום ובזמן שכופין לחלוץ א"כ לא היתה ראויה להתייבם י"א דאין הנכסים בחזקת יבם ולכך אם מתה אינו יורשה ולכן במדינות שכופין לחלוץ אינה יורשה לדעת זה עכ"ל אבל מדברי התשב"ץ שהביא רבינו הב"י וזהו הדין שהבאנו בסעיף כ"ו לא משמע כן דאל"כ למה צריך לטעם דספק אין מוציא מידי וודאי ועוד כמה גדולים חולקין על זה (עב"ש סקי"א ודע דבהג"א פ"ח דכתובות הקשה דאיך גובין יורשי האשה והא היא לא היתה גובה אלא בשבועה ואין אדם מוריש שבועה לבניו וכ"כ התוס' ביבמות ל"ח. וע"ש בת"ש מה שתירץ בזה ודוחק):

28. Additionally, it is written that all this applies in a place and time where they do not compel [the brother-in-law] to perform chalitzah. However, in a place and time where they compel him to perform chalitzah, it means that she was not fit for yibbum. Some say that in such a case, the property does not remain in the possession of the yavam, and therefore, if she dies, he does not inherit her. Consequently, in regions where they compel chalitzah, he does not inherit her according to this opinion. But from the words of the Tashbatz, which our Rabbi the Beit Yosef brought, and this is the ruling we cited in paragraph 26, it does not seem so. For if it were otherwise, why would we need the reason of "doubt does not remove certainty"? Furthermore, several great authorities disagree with this (see Beit Shmuel, section 11). Additionally, note that in the glosses to Chapter 8 of Ketubot, it is questioned how the woman's heirs collect, since she would only collect with an oath, and a person does not bequeath an oath to his children. The Tosafot in Yevamot 38 also wrote similarly. See also what the Taz answered on this, although it is a forced explanation.

סימן קסא

א. מי שנפל לו נשים רבות ליבום מה דינן. ובו י"ג סעיפים:
מי שהיו לו נשים רבות ומת ביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת כולן ואין הכוונה שא"צ לייבם או לחלוץ לכולן אלא דאסור לייבם יותר מאחת דכתיב אשר לא יבנה בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים וממילא דכשמייבם אחת מהן הנשארות הן עליו באיסור אשת אח וגם לגבי חליצה לא הצריכה התורה לחלוץ לכולן שנאמר בית חלוץ הנעל בית אחד הוא חולץ ואינו חולץ שני בתים (גמ' מ"ד.) וכן א"א לומר דכוונת התורה הוא לייבם לאחת ולחלוץ לשנייה דהא מהדרשות שהבאנו אינו מוכח רק שאין לייבם לשתים ואין לחלוץ לשתים אבל שמא ייבם לאחת ויחלוץ לאחת אך גם זה א"א דהא בכל חליצה צריך שתהא ראויה ליבום כדכתיב ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו וחלצה נעלו הא אם חפץ ייבם וזו השנייה הרי אינו ביכולתו לייבם כמ"ש וממילא שפטורה היא גם מחליצה (זהו כוונת הגמ' שם):

1. **If multiple women fall to one man for levirate marriage, what is their status? This section contains 13 paragraphs:**
For one who had multiple wives and died, the levirate marriage (yibum) or the chalitzah (ritual release) of one of them exempts all of them. This does not mean that he is not required to perform yibum or chalitzah with all of them, but rather, it is forbidden to perform yibum with more than one. As it is written: "who does not build his brother's house" – he builds one house, and he does not build two houses. Consequently, when he performs yibum with one of them, the remaining women are prohibited to him as the wife of a brother. Additionally, regarding chalitzah, the Torah did not require performing chalitzah with all of them, as it is stated: "the house of the removed sandal" – he removes one house, and he does not remove two houses (Talmud 44a). Similarly, it is impossible to say that the intention of the Torah is to perform yibum with one and chalitzah with another, because from the derivations we have brought, it is only proven that one should not perform yibum with two or chalitzah with two. However, perhaps one could perform yibum with one and chalitzah with another. But this too is impossible, for in every chalitzah, it must be feasible for yibum, as it is written: "if the man does not wish to take his brother's wife, then she shall remove his sandal." If he does wish to perform yibum, and this second woman, he cannot perform yibum with her, as we have said, and consequently, she is exempt from chalitzah as well (this is the intention of the Talmud there).

ב. ודע שרבינו הב"י כתב בספרו הגדול דאין איסור לחלוץ לשתיהן אלא דא"צ לזה כמ"ש ויש שחלקו עליו וס"ל דיש איסור בדבר (ב"ח ובאה"ט) ויש שקיימו דבריו (ב"ש) וכן עיקר דאיזה איסור שייך בזה לחלוץ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נעל ולירוק בפניו וכל הראיות שהביאו האוסרים מהדרשות שאין לחלוץ לשתים וגם מלשון התוס' ומפרשים שכתבו כן אין ראיה כלל דהגמ' שהוצרכה לדרשא הוא שלא נאמר שיש חיוב לחלוץ לשתיהן וזהו הלשון שכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה כלומר שא"צ חליצה דביבום שייך איסור ולא בחליצה ולחליצה הוצרכנו שלא יהא חיוב וכמ"ש בסעיף הקודם (וכ"כ בשו"ת כנ"י סס"ח) מיהו אם חלץ לשניה אף שמדינא אינו כלום מ"מ מפני מראית העין שראו שנחלצה אסורה לכהונה (ב"ח וב"ש) ופשוט הוא דאם נשאת לא תצא:

2. And know that our master, the Beit Yosef, wrote in his great book that there is no prohibition to perform chalitzah for both women; rather, it is unnecessary to do so, as he wrote. And some disagreed with him and held that there is a prohibition in this matter (Bach and Ateret HaZahav). And there are those who upheld his words (Beit Shmuel), and this is the main opinion: What prohibition is there in removing the shoe and spitting in his face? All the proofs brought by those who forbid it, from the derivations that one should not perform chalitzah for both, and also from the language of the Tosafot and commentators who wrote this, are not proofs at all. The Gemara needed a derivation to teach us that there is no obligation to perform chalitzah for both. This is the language: "Any woman who does not go up for yibbum does not go up for chalitzah," meaning that there is no need for chalitzah. For yibbum, a prohibition is relevant, but not for chalitzah. And for chalitzah, we only needed to ensure that there would be no obligation, as I wrote in the previous section (and similarly written in Responsa Kenesset Yechezkel, siman 68). However, if one performed chalitzah for the second woman, even though according to the law it is nothing, nevertheless, because of the appearance, since it was seen that chalitzah was performed, she is forbidden to marry a kohen (Bach and Beit Shmuel). And it is obvious that if she married, she should not be divorced.

ג. אמרו חז"ל (שם) שאם היו שתי יבמות והאחת כשירה לכהונה והשנית פסולה לכהונה כגון שהיא חללה או גרושה או זונה כשמייבם יכול לייבם לאיזו שירצה וכשיחלוץ יחלוץ לזו שמכבר פסולה לכהונה דלמה יפסול הכשירה מכהונה והוא אינו מוכרח לזה שיכול לחלוץ להאחרת וע"ז אמרו חז"ל (שם) לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם כלומר שאין לאדם לעשות היזק לאחרים בדבר שאין מוכרח לעשות ואין זה כי אם רוע לב וכופין אותו לחלוץ להפסולה אם אינו רוצה (ב"ש סק"ב) דכגון זה כופין על מדת סדום:

3. The Sages of Blessed Memory (there) said that if there are two yevamot (widows awaiting levirate marriage) and one is fit for marriage to a kohen (priest) and the other is unfit for marriage to a kohen, for example, if she is a chalalah (a woman of flawed priestly lineage), a divorcée, or a zonah (a woman with prohibited relationships), when he performs yibbum (levirate marriage), he can choose to marry whichever one he wants. However, when he performs chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), he should perform it with the one who is already unfit for marriage to a kohen. Why should he disqualify the one who is fit for marriage to a kohen when he is not compelled to do so, as he can perform chalitzah with the other? About this, the Sages of Blessed Memory (there) said: "A person should not pour out the water of his cistern when others need it," meaning that a person should not cause harm to others when it is not necessary. This is nothing but a sign of a bad heart, and we compel him to perform chalitzah with the unfit one if he refuses (Beit Shmuel, sub-section 2), for in such a case, we compel one to avoid the behavior associated with the people of Sodom.

ד. היו להמת אחים רבים ונשים רבות עכ"ז אסור לייבם יותר מאחת וכן אין לחלוץ יותר מאחת ובדיעבד מי מהאחים שייבם או שחלץ די ונפטרו כל הנשים וינשאו לשוק אמנם לכתחלה אמרו חז"ל (כ"ד.) מצוה בגדול ליבם ואם קדם הקטן זכה ואין הכוונה קטן פחות מי"ג שנה ויום אחד דאין ביאתו או חליצתו פוטרת אלא הכוונה קטן האחים וכך הוא הענין דלכתחלה הקפידה התורה שגדול האחים ייבם ואם יש האח הבכור מצוה בו ואם אין בכור הולכין אחר השני וכן לכולם כללו של דבר גדול גדול קודם ודבר זה הלכה מקובלת עד למשה מסיני ואסמכוה אקראי כדאיתא בגמ' ע"ש וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מיבום דין ו' דזה שנאמר והיה הבכור אשר תלד למדו מפי השמועה שאינו מדבר אלא בבכור שבאחין כלומר הגדול שבהן וזה שנאמר אשר תלד הוה כמו אשר ילדה עתיד במקום עבר ואאם האחין קאי ע"ש:

4. If the deceased had many brothers and many wives, it is nevertheless forbidden for more than one wife to undergo yibbum (levirate marriage), and similarly, it is forbidden for more than one wife to undergo chalitzah (the ceremony releasing the widow from yibbum). After the fact, any one of the brothers who performs yibbum or chalitzah suffices, and all the wives are exempted and may marry others. However, ideally, our Sages said (Yevamot 24a) that the mitzvah is for the eldest brother to perform yibbum. If a younger brother precedes and performs yibbum, he has acquired the right. This does not refer to a minor under thirteen years and one day, as his yibbum or chalitzah does not exempt the others. Rather, it refers to the youngest of the brothers. Thus, ideally, the Torah insists that the eldest brother perform yibbum. If there is a firstborn brother, the mitzvah is specifically his. If there is no firstborn, they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

follow the order of seniority. The general rule is that the eldest brother takes precedence. This matter is a tradition transmitted from Moses at Sinai, and it is supported by scriptural verses as explained in the Talmud. As the Rambam wrote in Chapter 2 of Hilchot Yibbum, Halacha 6, what is stated, "the firstborn which she bears," is learned from tradition that it refers to the firstborn among the brothers, meaning the eldest of them. The phrase "which she bears" is like "which she bore," the future tense used in place of the past tense, referring to the brothers.

ה. ולענין חליצה אם יש מצוה בגדול יותר מבקטן יש פלוגתא בגמרא (ל"ט:) והרי"ף והרא"ש הביאו הפלוגתא ולא כתבו פסק הלכה והרמב"ם והטור פסקו לחומרא דגם בחליצה גדול עדיף וכן פסק רבינו הרמ"א ודבר פשוט הוא שאם גדול האחים אינו ראוי ליבום כגון שהיבמה ערוה עליו או שהוא זקן נגדה ואין זה עצה ההוגנת שייבמה עומד האח השני תחתיו ואם השני ג"כ אינו ראוי עומד השלישי וכן לעולם וכן בחליצה אם הגדול אינו ראוי לחליצה כגון שרגלו עקומה וכיוצא בזה עומד השני תחתיו וכן השלישי והרביעי כמ"ש:

5. And regarding chalitzah (the ritual of removing a shoe as part of the levirate marriage process), whether there is a greater mitzvah for the older brother compared to the younger brother, there is a dispute in the Talmud (Yevamot 39b). The Rif and the Rosh bring the dispute but do not write a definitive ruling. The Rambam and the Tur rule stringently that even in chalitzah, the older brother is preferable. Similarly, our teacher, the Rema, ruled. It is clear that if the oldest brother is not fit for yibbum (levirate marriage), such as if the yevamah (widow) is forbidden to him, or if he is significantly older and it is not a reasonable match for him to marry her, then the second brother takes his place. If the second brother is also not fit, then the third takes his place, and so on indefinitely. Similarly, in the case of chalitzah, if the oldest brother is not fit for chalitzah, for example, if his leg is crooked or similar issues, then the second brother takes his place, and then the third and fourth, as stated.

ו. לא רצה הגדול לייבם אלא לחלוץ והקטן רוצה לייבם יבום של הקטן טוב יותר מחליצת הגדול דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא (כ"א.) אבל אם שניהם אינם רוצים אלא בחליצה עדיפא חליצת הגדול כמ"ש וי"א דאם יש לגדול אשה עדיפא חליצת הקטן מחליצת הגדול (ב"ש סק"ז) וי"ל הטעם מפני שחליצת הגדול אינו ראוי ליבום לפי תקנת רגמ"ה שאסור לישא שתי נשים אפילו במקום מצוה ואפשר שגם במקום שמייבמין ונושאין שתי נשים ג"כ טוב יותר הקטן שאין לו אשה מהגדול שיש לו אשה כדי שלא יכניס צרה לביתו (וכ"מ מדברי הריטב"א שהובא בב"י בסי' קס"ה):

6. If the older brother does not want to perform yibbum (levirate marriage) but only chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), and the younger brother wants to perform yibbum, the yibbum of the younger brother is better than the chalitzah of the older brother, since chalitzah in the place of yibbum is not a mitzvah. However, if neither of them wants to perform yibbum but only chalitzah, it is preferable for the older brother to perform chalitzah, as it is written. Some say that if the older brother has a wife, it is preferable for the younger brother to perform chalitzah rather than the older brother. The reason might be that the chalitzah of the older brother is not appropriate for yibbum according to the decree of Rabbeinu Gershom, who prohibited marrying two wives, even in the case of a mitzvah. It is possible that even in places where they perform yibbum and marry two wives, it is still better for the younger brother who does not have a wife to perform yibbum rather than the older brother who has a wife, so that he does not bring a rival wife into his home. This is also implied from the words of the Ritva, which are brought in the Beit Yosef, Siman 165.

ז. זה שנתבאר דיבום הקטן קודם לחליצת הגדול אינו לפמ"ש לקמן בסי' קס"ה דבזמה"ז מצות חליצה קודם ואפילו להסוברים דגם בזמה"ז מצות יבום קודם אינו אלא כשהיא מתרצית ליבומו של קטן אבל אם אינה מתרצית וטוב לה לחלוץ חליצת הגדול עדיפא כן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ו' וטעמו של דבר דנהי דיבום הרבה גדול מחליצה מ"מ אנו מחוייבים לראות טובת היבמה וחז"ל דרשו לה מקרא בפרק החולץ (יבמות מ"ד.) ע"ש:

7. It has been explained that the levirate marriage of a younger brother takes precedence over the ritual release (chalitzah) by an older brother. This does not align with what is stated later in Siman 165, that in our times the mitzvah of chalitzah takes precedence. Even according to those who hold that even in our times the mitzvah of levirate marriage (yibbum) takes precedence, this is only when she consents to the levirate marriage with the younger brother. However, if she does not consent and prefers the chalitzah, the chalitzah by the older brother is preferable. This is the ruling of our teacher, the Rema (Rabbi Moses Isserles) in paragraph 6, and the reasoning behind this is that although levirate marriage is generally greater than chalitzah, we are nonetheless obligated to consider what is best for the yevamah (the widow). The Sages derived this from a verse in the chapter "HaChalutz" (Yevamot 44). See there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ח. כבר נתבאר דהמצוה הוא על הגדול ואם אין הגדול רוצה לא לחלוץ ולא לייבם אין אנו כופין אותו כיון שהמצוה יכולה להתקיים ע"י האח השני דאין זה ככל מ"ע שכופין אותו אלא זה הוא הידור מצוה ואם גם זה אינו מתרצה חוזרין על השלישי עד כל האחים ואם כולם אינם רוצים לא לחלוץ ולא לייבם אז בהכרח חוזרין אצל הגדול ואומרים לו עליך מצוה או חלוץ או ייבם ואם לא רצה כופין אותו דזהו ככל מ"ע כיון שכולם אינם רוצים ותתבטל המצוה ובהכרח לכוף אחד מהם לכן כופין את הגדול ודע שבעת שאנו כופין אותו כשאינו רוצה לא לחלוץ ולא לייבם כופין אותו על החליצה ולא על היבום אף שגדולה מצותה מפני שלא יהיה טובת היבמה בזה שאין אדם דר עם נחש בכפיפה וכבר בארנו שאנו מחוייבים לראות בטובתה ולכן אנו כופין אותו שיפטרנה בחליצה:

8. It has already been explained that the commandment is upon the eldest [brother], and if the eldest does not want to either perform chalitzah or yibbum, we do not force him, since the commandment can be fulfilled by another brother. This is not like other positive commandments where we compel observance; rather, this is an enhancement of the commandment. If the second brother also does not agree, we turn to the third, and so on through all the brothers. If none of them want to perform either chalitzah or yibbum, we must return to the eldest and tell him that the commandment is upon him —either perform chalitzah or yibbum. If he still refuses, we compel him, for this is like any other positive commandment since none of the brothers are willing, and the commandment would be nullified if we did not compel one of them. Therefore, we compel the eldest. Know that when we compel him if he does not want to perform either chalitzah or yibbum, we compel him to perform chalitzah and not yibbum, even though yibbum is a greater commandment. This is because it would not be for the benefit of the yevama (the widow), as no one can live in harmony with a snake in the same basket. We have already explained that we are obligated to look out for her welfare, and thus we compel him to release her with chalitzah.

ט. אע"פ שנתבאר דיבום קטן עדיף מחליצת גדול זהו כשהקטן ראוי עתה ליבום אבל אם הוא קטן ממש קודם י"ג שנים ויום אחד או שהיה גדול בשנים רק שהוא עתה חרש אין הגדול יכול לומר אני אין רצוני רק בחליצה ולכן המתינו עד שיגדל אחי הקטן או עד שיתרפא מחרשותו וייבמה אין שומעין לו ואומרים לו דשיהוי מצוה לא משהינן (גמ' ל"ט:) וכרצונך עשה או חלוץ או ייבם וכן להיפך אם גדול האחים הוא במרחקים ולפנינו הקטן שראוי לייבם ולחלוץ אינו יכול לומר כיון שמצוה בגדול המתינו עליו עד שיבא ואין שומעין לו מטעם שנתבאר דלא משהינן המצוה אבל אם הוא במקום קרוב ממתינים עליו ואם צריך הוצאות לזה והיא ענייה ג"כ הוה כמקום רחוק (ב"ח וט"ז וב"ש):

9. Even though it has been explained that the levirate marriage (yibbum) of a younger brother is preferable to the chalitzah (ceremonial release) of an older brother, this is only when the younger brother is currently suitable for yibbum. However, if he is actually a minor, under thirteen years and one day, or if he is of age but is currently deaf, the older brother cannot say, "I only desire chalitzah, therefore wait until my younger brother grows up or until he is cured of his deafness and can perform yibbum." We do not listen to him, and we say to him that delaying the mitzvah is not permissible (Gemara 39b), and he should do as he wishes, either perform chalitzah or yibbum. Similarly, if the oldest of the brothers is at a distance, and the younger brother who is present is suitable for yibbum or chalitzah, the younger brother cannot say, "Since the mitzvah is with the older brother, wait for him until he comes." We do not listen to him for the reason explained—that we do not delay the mitzvah. However, if the older brother is in a nearby location, we wait for him. If waiting incurs expenses and she (the widow) is poor, it is considered as if he is in a distant location (Bach, Taz, and Beit Shmuel).

י. אע"פ שמצוה בגדול לייבם ולחלוץ מ"מ אם קדם הקטן וייבם זכה בהמצוה וה"ה אם חלץ לה הקטן מהני בדיעבד ואין עונשין אותו אבל לכתחלה צריכין להדר אחר הגדול ולתת לו חלקו בממון כפי שיתבאר בסי' קס"ה:

10. Even though it is a mitzvah for the older brother to perform yibbum (levirate marriage) or chalitzah (the ceremony to release the widow from the obligation of yibbum), nevertheless, if the younger brother went ahead and performed yibbum, he has fulfilled the mitzvah. Similarly, if the younger brother performed chalitzah, it is valid after the fact, and he is not punished. However, ideally, one should seek out the older brother and give him his due portion of the inheritance, as will be explained in Siman 165.

יא. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ד' ואפילו אם נשבע הגדול שלא לייבם ולא לחלוץ כופין אותו ולא לקטן ומ"מ מתירין השבועה לגדול אע"פ שאינו אלא משום מראית העין עכ"ל ביאור הדברים דקיי"ל הנשבע לבטל את המצוה אין השבועה חלה כמו בנשבע שלא לאכול מצה בלילי פסח כמ"ש ביו"ד סי' רל"ו וה"נ הרי נשבע לבטל מצות יבום וחליצה ואין השבועה חלה ואע"ג דכשיש עוד אח למה לא תחול השבועה כיון שאפשר שהאח השני יקיים המצוה דוודאי כן הוא אם השני מתרצה אבל אם אינו מתרצה והוא קטן שאין בידינו לכופו מן הדין ובהכרח שחלות המצוה הוא רק על הגדול ממילא דהוה נשבע לבטל את המצוה וזה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין סברא לומר שבשביל שבועתו של זה נכוף את הקטן דמה איכפת ליה לקטן מה שהגדול נשבע:

11. Rabbeinu the Rema writes in section 4: "Even if the elder brother swore not to perform yibbum (levirate marriage) or chalitzah (the ceremony releasing the widow from yibbum), we compel him to do so, but we do not compel the younger brother. Nevertheless, we annul the elder brother's oath, even though it is only due to appearances." The explanation of these words is as follows: We hold that if one swears to nullify a commandment, the oath does not take effect, similar to one who swears not to eat matzah on the nights of Passover, as stated in Yoreh De'ah, section 236. Here too, he swore to nullify the mitzvot of yibbum and chalitzah, and the oath does not take effect. And even though there is another brother, why should the oath not take effect? Since it is possible for the second brother to fulfill the mitzvah, indeed, if the second brother is willing, it is fine. However, if he is not willing and he is a minor whom we cannot compel according to the law, then necessarily the obligation of the mitzvah falls only on the elder brother. Therefore, it is considered as if he swore to nullify the mitzvah, and it is not reasonable to say that because of the elder brother's oath we should compel the minor, for what does the minor care about the elder brother's oath?

יב. ויש בזה שאלה ולמה לא תחול השבועה והרי קיי"ל שם דבכולל חיילא השבועה כגון שנשבע שלא יאכל מצה כל השנה וגם בלילי פסח מיגו דחיילא על כל השנה דאין כאן מצוה חיילא נמי בכולל על פסח וא"כ ה"נ אם היה נשבע על היבום לבד היה השבועה חלה ואין זה נשבע לבטל את המצוה דאפשר בחליצה וכן אם נשבע על חליצה לבד חלה השבועה דאפשר ביבום וא"כ כיון דחלה על אחת ליחול גם אאידך בכולל והתשובה לזה דלא דמי לשם דבשם כלל בשבועתו היתר גמור כמו מצה בכל השנה דאין בזה מצוה כלל אבל הכא בין חליצה בין יבום מצוה הוה שהתורה חייבה עליו לסלק זיקת היבום באחת משתיהן והוא נשבע שלא יפטור את הזיקה באחת משתיהן הרי זהו ממש נשבע לבטל את המצוה הא למה זה דומה לנשבע שלא יקדש לא על היין ולא על הפת האם נאמר כיון שעל אחת מהן היתה חלה לא הוה נשבע לבטל את המצוה (ריב"ש סי' קנ"ט) ועוד דכאן לא שייך כולל כיון דהפעולות אינן שוות דחליצה הוא לריחוק ויבום הוא לקירוב והוה כמו שנשבע שלא לאכול מצה בלילי פסח ושלא לעלות על הגג דלא שייך לומר מיגו דחיילא על עליית הגג חיילא נמי על אכילת מצה וה"נ דכוותיה דכולל לא שייך רק בפעולות שוות כמו שלא לאכול מצה בכל השנה ובלילי פסח וכיוצא בזה (שם) ועוד די"א דבכולל לא חיילא אלא כשלא הזכיר המצוה בפירוש כמו כשאמר שלא לאכול מצה בכל השנה אבל אם פירש המצוה לבדה כגון שאמר שלא לאכול מצה בכל השנה ובלילי פסח לא חיילא (תוס' שבועות כ"ד. ד"ה אלא) ולדיעה זו פשיטא דהכא לא חיילא:

12. And there is a question regarding this: Why should the oath not take effect? After all, it is established there that an oath takes effect when it includes other matters, such as if one swears not to eat matzah the entire year, and also on the nights of Passover. Since the oath takes effect for the entire year where there is no mitzvah, it also takes effect on Passover through inclusion. Accordingly, here too, if one swore only regarding yibbum, the oath would take effect, and this would not be considered as swearing to nullify a mitzvah, since it is possible to perform chalitzah. Similarly, if one swore only regarding chalitzah, the oath would take effect, as it is possible to perform yibbum. Therefore, since it takes effect on one, it should also take effect on the other through inclusion. The answer to this is that it is not comparable. There, the oath included a complete non-mitzvah matter, like matzah throughout the year, where there is no mitzvah at all. But here, both chalitzah and yibbum are mitzvot, as the Torah obligates resolving the yibbum connection through one of them. He swears not to resolve the connection through either of them, which is indeed swearing to nullify a mitzvah. To what is this similar? To one who swears not to sanctify either wine or bread. Would we say that since it could take effect on one, it is not swearing to nullify a mitzvah? (Rivash, Siman 159). Moreover, inclusion does not apply here since the actions are not equivalent: chalitzah distances, while yibbum brings closer. It is like swearing not to eat matzah on Passover nights and not to go up to the roof. We do not say that since it takes effect on going up to the roof, it also takes effect on eating matzah. Similarly, inclusion only applies to equivalent actions, like not eating matzah throughout the year and on Passover nights, and similar cases (there). Additionally, some say that inclusion only takes effect when the mitzvah is not explicitly mentioned, like when one says not to eat matzah the entire year. But if he explicitly mentions the mitzvah alone, like if he says not to eat matzah the entire year and on Passover nights, it does not take effect (Tosafot Shevuot 24a, s.v. Ela). According to this view, it is clear that here it does not take effect.

יג. שנו חכמים במשנה (מ"ג:) ארבעה אחין נשואין ארבע נשים ומתו ויש עוד אחין אם רצה הגדול שבהם לייבם את כולן הרשות בידו ולא אמרינן כיון שיש הרבה אחין ליעבד כל אחד מצוה כיון דעיקר המצוה הוא על הגדול יכול לייבם את כולן ואיתא שם בגמ' דדווקא כשהוא עשיר ויכול לפרנס את כולן אבל בלא"ה לא שבקינן ליה דאין זה עצה ההוגנת שיכניסן לביתו ולא יהא לו במה לפרנסן וה"ה שיכול לייבם יותר מד' אם היו הרבה אחין ומתו כולם אלא דהתנא קמ"ל בלשונו עצה טובה דיותר מד' לא ייבם אף אם הוא עשיר גדול כי היכי דלמטייה לכל אחת עונה פעם אחת בחדש דסתם עונה הוא פעם אחת בשבוע משבת לשבת ולפ"ז

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם הוא נשוי מכבר לא ייבם יותר מג' ובמדינתינו אסור יותר מאחת ע"פ תקנת רגמ"ה כמ"ש בסי' א' ודע דמ"ש בסי' זה דגדול האחים קודם זהו כששניהם יהודים גמורים אבל יבמה שנשארה לשני אחים זקוקים לה האחד ישראל והשני אנוס מאנוסי הזמן הישראל קודם לחלוץ אף כשהוא קטן מהאנוס ואם קדם האנוס וחלץ הותרה לשוק דאע"פ שחטא ישראל הוא ובסי' קנ"ז נתבאר הרבה בזה ע"ש:

13. The sages taught in the Mishnah (Yevamot 43b): Four brothers married to four women and they died, and there are other brothers. If the eldest of them wants to perform yibbum (levirate marriage) with all of them, he is permitted to do so. We do not say that since there are many brothers, each one should fulfill the mitzvah because the primary mitzvah is upon the eldest, he can perform yibbum with all of them. It is stated in the Gemara there that this is specifically if he is wealthy and able to support all of them, but otherwise, we do not allow it because it is not a proper counsel to bring them into his house without the means to support them. The same applies that he can perform yibbum with more than four if there are many brothers and they all died; however, the Tanna teaches us in his language a good counsel that he should not perform yibbum with more than four even if he is very wealthy, so that each woman receives her marital duty once a month, as the usual marital duty is once a week, from Sabbath to Sabbath. According to this, if he is already married, he should not perform yibbum with more than three. In our countries, it is forbidden to marry more than one woman according to the decree of Rabbeinu Gershom, as stated in Siman 1. Know that what is stated in this Siman, that the eldest brother takes precedence, is when both are complete Jews. But if a yevama (widow awaiting levirate marriage) remains for two brothers, one of whom is a Jew and the other a forced convert (anus) from the forced converts of the time, the Jew takes precedence for chalitza (the ceremony releasing the brother-in-law from levirate marriage) even if he is younger than the anus. If the anus performed chalitza first, she is permitted to marry anyone, for although he sinned, he is still a Jew. This is elaborated upon in Siman 157, see there.

סימן קסב

א. דיני צרות היבמה וקרובותיה. ובו ח' סעיפים:
הכונס את יבמתו נאסרו הצרות עליו ועל שארי האחין באיסור עשה (י"א.) דכתיב אשר לא יבנה בית אחיו בית אחד הוא בונה ולא שני בתים ולאו הבא מכלל עשה עשה (רש"י) ולא אמרינן דהצרות נשארו באיסור אשת אח דבכרת דכיון דנתייבמה אחת מהן או נחלצה נעשית כשליח לכל הצרות חברותיה והמייבם או החולץ נעשה כשליח מכל האחים ואיסור אשת אח נסתלק מכולם כשמת בלא בנים ורק העשה שכתבנו יש עליהן והרמב"ם בפ"א מפרש דהעשה היא מקרא דיבמה יבא עליה ולא עליה ועל חבירתה והוי לאו הבא מכלל עשה וטעמו נבאר בסעיף ד' בס"ד והתוס' שם גורסים בגמ' דעוברים בלאו דלא יבנה דכשייבם אחת קרינא בצרה כיון שלא בנה שוב לא יבנה אבל עשה לא שמענו מקרא דבית אחד הוא בונה ולא שני בתים דלגופא דדינא אתי קרא שלא ייבם יותר מאחת ולא לעשה עיין שם ורש"י ז"ל סובר דהעשה ממילא שמעת מינה:

1. ### Laws of the Co-wives of the Yevama and Her Relatives. It Contains Eight Sections: One who marries his yevama (widow of his brother who died childless) renders the co-wives forbidden to him and to the other brothers by a positive commandment (Yevamot 11a), as it is written, "He shall build the house of his brother"—he builds one house and not two houses. Thus, the prohibition derived from the positive commandment (as explained by Rashi) indicates that we do not say that the co-wives remain under the prohibition of being a brother's wife, which incurs karet (excision). For once one of them has undergone yibbum (levirate marriage) or chalitza (ceremonial release), she acts as a representative for all her co-wives, and the one performing yibbum or chalitza acts as a representative for all the brothers. The prohibition of a brother's wife is removed from all of them when the brother dies childless, and only the positive commandment we mentioned applies to them. The Rambam in Chapter 1 explains that the positive commandment is derived from the verse "The yevama shall come unto her"—not unto her and her co-wife, and this is a prohibition derived from a positive commandment. We will explain his reasoning in Section 4, with God's help. The Tosafot there interpret the Gemara as stating that they transgress the prohibition of "He shall not build"—once he performs yibbum with one, the co-wife is called a "not built" wife because he shall not build again. However, they did not derive a positive commandment from the verse "He builds one house and not two houses," as this verse serves to establish the law itself—that he should not perform yibbum with more than one—and not as a positive commandment. See there. Rashi, of blessed memory, holds that the positive commandment is implicitly understood from it.

ב. וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה וצרותיה עליו ועל האחים באיסור לאו דלא יבנה דכיון שלא בנה אלא חלץ שוב לא יבנה כן כתבו רש"י (י':) ותוס' וכ"כ הבה"ג בהלכות עריות ע"ש וכן מבואר בגמ' שם

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דחייבי לאוין נינהו וכן לקמן (נ"ג.) אומר שם דכולי ביתא קאי בלאו ע"ש ולפ"ז הרבה יש לתמוה על הטור והש"ע שכתבו גם בזה דבעשה ולבד שהוא נגד הש"ס איזו עשה יש בזה ואפשר לומר מדכתיב בית חלוץ הנעל ודרשינן בית אחד הוא חולץ ולא שני בתים והוי לאו הבא מכלל עשה ובחליצה כשיחלוץ פעם אחרת לא שייך איסור בזה אלא הכוונה שאין לעשות בהן מעשה עוד וממילא דכשיבא עליהן עובר בעשה (והגר"א סק"ב כתב שט"ס הוא בטוש"ע וצ"ל בלאו):

2. And similarly, one who performs the act of chalitzah on his yevamah (widow of his childless brother), the woman upon whom the chalitzah was performed and her co-wives are forbidden to him and to the brothers by a negative commandment of "he shall not build" (Deuteronomy 25:9), because once he did not build (i.e., marry her) but performed chalitzah, he may no longer build. This is what Rashi (Yevamot 10b) and Tosafot wrote, and similarly, the Ba'al Halachot Gedolot wrote in the laws of forbidden relations. And it is explained in the Gemara there that they are subject to a negative commandment. Similarly, later (Yevamot 53a), it says there that the entire household is subject to a prohibition. According to this, it is very surprising that the Tur and Shulchan Aruch wrote that this is also a positive commandment, which is against the Talmud. What positive commandment is there in this? It is possible to say that because it is written "the house of the one whose shoe was removed" (Deuteronomy 25:10), we derive that he performs chalitzah on one house and not on two houses, and it is considered a negative commandment that comes from a positive commandment. And in the case of chalitzah, when he performs it again, it does not apply as a prohibition; rather, the intention is that he should not perform another act with them. Consequently, when he has relations with them, he transgresses a positive commandment. (And the Gra in his annotation 2 wrote that there is a scribal error in the Tur and Shulchan Aruch, and it should say a negative commandment.)

ג. ודברי הרמב"ם בפ"א יותר תמוהין בזה שאחר שכתב דין הכונס ליבמתו שעוברין על הצרות בעשה כתב וז"ל וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר אחין וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו לפיכך תופסין בהן הקדושין כשניות עכ"ל וכבר תמהו עליו חכמי הדורות שעושה זה לאיסור דרבנן ובגמ' מבואר שהוא איסור לאו והרמב"ם הולך בדרך זה גם בפי"ח מאיסורי ביאה דין ד' וז"ל הבא על אחת מהשניות וכיוצא בהן כגון הבא על קרובת חלוצתו או על חלוצתו לא עשאה זונה שהרי אינה אסורה להנשא לו מן התורה כמ"ש בהל' יבום עכ"ל:

3. The words of the Rambam in the first chapter are even more perplexing in this regard. After he wrote the law concerning one who consummates a marriage with his yevamah, stating that he transgresses a positive commandment with respect to the co-wives, he wrote as follows: "Similarly, one who performs chalitzah with his yevamah, the woman who underwent chalitzah and all her co-wives become forbidden to the one who performed chalitzah and to all the other brothers. They are all forbidden to them by rabbinic decree, like secondary forbidden relationships (shniyot). Since his brother died without offspring, the prohibition of ervah (a forbidden relationship) is removed from all his wives. Therefore, kiddushin (betrothal) is effective with them like with shniyot." End quote. The sages of the generations have already expressed astonishment at this, as he makes this a rabbinic prohibition, while in the Gemara it is clear that it is a prohibition of a negative commandment. The Rambam follows this approach also in chapter 18 of the laws of forbidden relations, law 4, where he states: "One who has relations with one of the shniyot or similar cases, such as with a relative of the woman who underwent chalitzah or with the woman who underwent chalitzah herself, does not render her a zonah (a woman who is disqualified to marry a kohen), since she is not forbidden to marry him by Torah law, as stated in the laws of yibbum." End quote.

ד. ונלע"ד בטעמו של הרמב"ם ז"ל דס"ל דבקרא דאשר לא יבנה את בית אחיו אין כאן לא לאו ולא עשה דכמו שכתבנו דהתוס' ס"ל דאין בזה עשה משום דקרא איצטריך לגופיה ולכן התחכם הרמב"ם ז"ל למצא עשה אחרת בכונס יבמתו מיבמה יבא עליה כמ"ש בסעיף א' כמו כן ס"ל דאין כאן לאו ג"כ מקרא דלא יבנה דגם זה צריכא לגופיה דלא לימא כשנשארו שני נשים שלא ייבם אחת ויחלוץ לאחת כדאיתא כן מפורש בגמ' (מ"ד. ע"ש בתוס' ד"ה ונייבם אית ספרים דגרסי וכו' וכן היה הגירסא לפני הרמב"ם) ובאמת רבותינו בעלי התוס' הרבה נתקשו בזה ונדחקו מאד (ד' י': ד"ה איהו וכו' ותימא וכו' ע"ש) ועוד ראיה לזה דהנה בדין זה נחלקו ר"י ור"ל שם בחולץ ליבמתו וחזר וקידשה ואומר ר"י דאין חייבין כרת ובירושלמי הגירסא אין חייבין סתם משמע דשום חיוב לית בזה מן התורה וגם לפי גירסתינו אינו מפורש בדברי ר"י דלאו מיהא איכא ויש ראיה שאין בזה לאו כלל דלקמן (י"א.) נחלקו רב אחא ורבינא בכונס יבמתו ובא הוא או אחד מהאחין על צרתה דחד אמר בכרת וחד אמר בעשה ומפרש הש"ס דאיפלגו בפלוגתא דר"י ור"ל מ"ד בכרת כר"ל ומ"ד בעשה כר"י ע"ש וקשה דלמה לא נחלקו באותה פלוגתא ממש דר"י ור"ל בחולץ ליבמתו וחזר ובא אחד מהאחין על צרתה דחד אמר בכרת וחד אמר בלאו אלא וודאי דבזה אין שום איסור מן התורה לר"י דהלכתא כוותיה והגם שי"ל משום דבחולץ לא נחלקו ר"י ור"ל רק באחין דבחולץ בעצמו מודה ר"ל כדאיתא שם בסוגיא אבל מ"מ למה לא נחלקו באחין ועוד דבירושלמי בפ"ק אומר מה את סבור חליצה קנין אינה אלא פטור וכו' כיון שחלץ לה נעקרה הימנה זיקת המת למפרע ע"ש ולפ"ז נראה להדיא דנתבטלו כל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הקישורין שהיה להנשים בהמת וא"כ למה זה יתחייב החולץ או אח אחר כשקידש החלוצה או הצרה כיון שניתקו זה מזה והרי הם כזרים זל"ז ועוד קצת ראיה דהא הלכה פסוקה בכל הש"ס דאחות חלוצה אין איסורה מן התורה אלא מד"ס ואם נאמר דהכל מודים שיש איסור לאו בחלוצה למה לא תאסר אחותה מן התורה ונהי דאין זה אחות ערוה מ"מ איסורא מיהא איכא (אך זה יש לדחות בפשיטות דהא ר"ל אומר כן דאחות חלוצה מד"ס ולדידיה וודאי נראה שיש לאו ודו"ק):

4. It appears to me in the reasoning of the Rambam, of blessed memory, that he holds that in the verse "who does not build his brother's house," there is neither a prohibition nor a positive commandment. As we have written, the Tosafists hold that there is no positive commandment here because the verse is needed for itself. Therefore, the Rambam, of blessed memory, ingeniously found another positive commandment in "when a man marries his brother's wife," as I wrote in Section 1. Similarly, he holds that there is no prohibition either in the verse "who does not build," as this too is needed for itself, so that we do not say when there are two women left, that one should be taken in levirate marriage and the other in halitzah, as explained explicitly in the Gemara (44a; see there in Tosafot s.v. "Venaybem," and some books have the version etc., and this was the version before the Rambam). Indeed, our Rabbis, the Tosafists, had much difficulty with this and were greatly pressed (Yevamot 10a, s.v. "Ihu," and there is a wonder, etc., see there). Another proof for this is that in this law, Rabbi Yochanan and Resh Lakish argue in the case of one who performed halitzah with his yevama and then betrothed her again. Rabbi Yochanan says that there is no liability of karet (excision), and in the Jerusalem Talmud, the version is simply that there is no liability, suggesting there is no Torah obligation at all. According to our version, it is not explicit in Rabbi Yochanan's words that there is even a prohibition. There is proof that there is no prohibition at all, as later (11a), Rav Acha and Ravina argue about one who marries his yevama and then he or one of the brothers has relations with her co-wife. One says it is karet and the other says it is a positive commandment. The Talmud explains that they are arguing in the dispute between Rabbi Yochanan and Resh Lakish. The one who says karet follows Resh Lakish, and the one who says a positive commandment follows Rabbi Yochanan. It is difficult why they didn't argue in the exact dispute between Rabbi Yochanan and Resh Lakish regarding one who performed halitzah with his yevama and then one of the brothers had relations with her co-wife. One says karet and the other says a prohibition. Rather, it is certain that there is no Torah prohibition according to Rabbi Yochanan, and the law follows him. Although one could say that in the case of one who performed halitzah, Rabbi Yochanan and Resh Lakish did not argue about the brothers, only about the one who performed halitzah himself, as stated there in the sugya. However, why didn't they argue about the brothers? Moreover, in the Jerusalem Talmud in the first chapter, it says: "What do you think, is halitzah a transaction? No, it is a release, etc. Once he has performed halitzah with her, the bond of the deceased is uprooted retroactively." See there. According to this, it is clear that all connections the women had to the deceased are nullified. If so, why would the one who performed halitzah or another brother be liable when he betroths the one who performed halitzah or her co-wife, since they are disconnected from each other and are like strangers to each other? Additionally, there is some proof from the fact that it is a clear law throughout the Talmud that the sister of a halutzah is not prohibited by Torah law but by rabbinic decree. If we say that everyone agrees there is a prohibition of a prohibition in the one who performed halitzah, why isn't her sister prohibited by Torah law? Although it is not the sister of a prohibited relative, nevertheless, there is some prohibition. (However, this can be simply dismissed, as Resh Lakish says that the sister of a halutzah is prohibited by rabbinic decree, and according to him, it certainly seems there is a prohibition. Pay close attention to this.)

ה. ולכן מכל אלו הראיות הוכיח הרמב"ם ז"ל דאין שום איסור מן התורה בהחלוצה וצרותיה וזה שהש"ס אומר דחייבי לאוין נינהו ענין אחר הוא ואינו אליבא דהלכתא כמו שנבאר בס"ד דהנה ר"ע ס"ל בס"פ החולץ דיש ממזר מחייבי לאוין ואין הלכה כן כידוע וס"ל ממילא דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין כמפורסם בש"ס דקדושין תלוי בממזרות ופ"ה דיבמות דאיתא במשנה דאין אחר חליצה כלום כלומר שאין הקדושין תופסין מוקי לה הש"ס (נ"ב:) כר"ע ע"ש וכל הראשונים תפסו דגם רבנן ס"ל דהיא בלאו ורק דס"ל קדושין תופסין בחייבי לאוין אבל הרמב"ם ס"ל דרק ר"ע ס"ל דהיא מחייבי לאוין ומטעם אחר מפני שאמרינן ביבמות (מ"ד.) דר"ע ס"ל דמקרובת חלוצתו הולד ממזר וטעמיה דכתיב בית חלוץ הנעל הכתוב קראו ביתו ע"ש ונמצא דנחלקו ר"ע ורבנן גם בפלוגתא זו אם נקראת ביתו אם לאו דר"ע ס"ל שנקראת ביתו ורבנן ס"ל דלא נקראת ביתו ולפ"ז הא דאיתא בגמ' דהיא מחייבי לאוין מדכתיב אשר לא יבנה בית אחיו זהו רק לר"ע שנקראת ביתו וממילא כיון שיש לאו ור"ע ס"ל דיש ממזר מח"ל ולכן גם הקדושין אין תופסין אבל לרבנן אין שם ביתו בזה ונעקרו זה מזה כמו שהבאנו מירושלמי והרי הם כזרים בעלמא ואין כאן שום לאו ולכן בשם (נ"ב:) שאומר הש"ס דזהו מחייבי לאוין וכן לקמן (נ"ג.) דשם מיירי לר"ע וכן בסוגיא זו שהש"ס אומר לר"י דחייבי לאוין נינהו ג"כ הוא כן דקאי על הברייתא דשם דמוקי לה הש"ס אליבא דר"ע ע"ש (דאמר ר"ש סיפא אתאן לר"ע וכו') ולכן פסק הרמב"ם דהאיסור להנשא הוא מדרבנן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וזה שאמרו בגמ' (ל"ב.) דילמא חליץ ברישא והדר מייבם וקם ליה באשר לא יבנה ורחמנא אמר כיון שלא בנה שוב לא יבנה ע"ש ה"פ דאחר החליצה לא הצריכה התורה יבום וממילא דהוה ביאת איסור כבכל הפנויות ולשיטת הרמב"ם בכל פנויה יש איסור מן התורה בלא קדושין כמ"ש ריש הל' אישות אבל ע"י קדושין שרי מן התורה ורבנן גזרו בה ועוד אפשר לומר דהרמב"ם מפרש ככל המפרשים שיש בזה איסור לאו לכ"ע אך הלאו הוא דווקא כשבא עליה דרך יבום וזהו שאמרה תורה כיון שלא בנה שוב לא יבנה כלומר בתורת בניין אסור אבל דרך קדושין ונשואין מותר ומדרבנן אסור וכמו שאמרו חז"ל בקדושין (ע"ח.) דהכל מודים במחזיר גרושתו שאם בעל ולא קידש אינו לוקה מ"ט דרך ליקוחין אסרה תורה ע"ש וה"נ נימא להיפך דווקא דרך בניין אסרה תורה כלומר דרך בניין יבום אבל דרך קדושין שרי (ובאמת יש גורסין שם ומודים במחזיר חלוצתו שאם קידש ולא בעל שאינו לוקה מ"ט דרך בניין בית אסרה תורה כמובא בתוס' יבמות ד' י': ד"ה החולץ ע"ש וזה ראיה לדברינו ונפרש כדברינו ודו"ק):

5. Therefore, from all these proofs, the Rambam, of blessed memory, concluded that there is no Biblical prohibition regarding a chalutza (a woman who performed the chalitza ceremony) and her co-wives. And this statement in the Talmud that they are subject to a negative commandment is a different matter and is not according to the Halacha, as we will explain with God's help. For Rabbi Akiva holds at the end of the chapter "HaCholitz" that a mamzer (a child born from certain forbidden relationships) can result from negative commandments, but this is not the Halacha as is well-known. And consequently, he holds that there is no valid kiddushin (betrothal) in cases of negative commandments, as is famously known in the Talmud, where kiddushin depends on the issue of mamzerut. And the Talmud in Yevamot, where it states in the Mishnah that nothing follows chalitza, meaning that there is no valid kiddushin, establishes this according to Rabbi Akiva. And all the early authorities held that even the Rabbis hold that she is subject to a negative commandment, but they hold that kiddushin is valid in cases of negative commandments. However, the Rambam holds that only Rabbi Akiva holds that she is subject to a negative commandment, and for a different reason: because it is said in Yevamot that Rabbi Akiva holds that the offspring from the close relative of a chalutza is a mamzer, and his reason is that it is written "the house from which the shoe was removed," indicating that she is still considered his "house." And thus Rabbi Akiva and the Rabbis also disagree on whether she is still considered his "house" or not. Rabbi Akiva holds that she is considered his "house," while the Rabbis hold that she is not. Therefore, the Talmud's statement that she is subject to a negative commandment, based on the verse "who does not build his brother's house," applies only according to Rabbi Akiva, who considers her his "house" and thus sees a negative commandment and mamzerut resulting from it, leading to invalid kiddushin. But according to the Rabbis, she is not considered his "house" and they are completely separated from each other, as we brought from the Jerusalem Talmud, and they are like complete strangers, with no prohibition. Therefore, when the Talmud states that it is a case of a negative commandment, it is referring to Rabbi Akiva. Likewise, when the Talmud later refers to this, it is also according to Rabbi Akiva. And therefore, the Rambam ruled that the prohibition to marry is Rabbinic. And this that it says in the Talmud, "Perhaps he should perform chalitza first and then yibum," and it is said, "because once he did not build, he shall not build," means that after chalitza, the Torah does not require yibum, and thus it would be a forbidden act like any other promiscuous relations. According to the Rambam, all promiscuous relations are Biblically forbidden without kiddushin, as stated at the beginning of the laws of marriage. But through kiddushin, it is Biblically permitted, and the Rabbis decreed against it. Additionally, it is possible to say that the Rambam interprets like all the commentators that there is a negative commandment according to everyone, but the negative commandment is specifically when he has relations in the manner of yibum. This is what the Torah said: "because once he did not build, he shall not build," meaning in the manner of building (yibum), it is forbidden, but in the manner of kiddushin and marriage, it is permitted, though Rabbinically forbidden. As our Sages said in Kiddushin that everyone agrees regarding one who remarries his divorced wife that if he had relations without kiddushin, he is not liable, because the Torah forbade it in the manner of taking (kiddushin). Similarly, we can say here, the Torah only forbade it in the manner of building (yibum), but in the manner of kiddushin, it is permitted. (And indeed, there are those who have the version that if he performed kiddushin without relations, he is not liable, because the Torah forbade it in the manner of building the house, as brought in Tosafot on Yevamot. This is evidence for our interpretation, and we should scrutinize it further).

ו. וגם דברי הטור יש ליישב קצת באופן זה דוודאי מודה שיש לאו דלא יבנה אבל זהו כשבא עליה דרך בניין יבום ולא ע"י קדושין ונשואין ולכן הטור כשכתב שנאסרה החלוצה וצרותיה כלומר שאסורות בכל גווני אף ע"י קדושין וזה לא שמענו מאשר לא יבנה וגם לא ניחא ליה לפרש כהרמב"ם שזהו רק מדרבנן לפיכך כתב בעשה והעשה היא כמ"ש בסעיף ב' דמשם מבואר שאסור לו ולאחין לעשות שום מעשה בת ובצרותיה וממילא דאסור בכל גווני:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

6. The words of the Tur can be somewhat reconciled in this manner: he certainly agrees that there is a prohibition of "he shall not build," but this applies when he comes upon her in the manner of yibbum (levirate marriage) and not through betrothal and marriage. Therefore, when the Tur wrote that the chalutzah (the woman who underwent chalitzah) and her co-wives are forbidden, he means they are forbidden in all manners, even through betrothal. This is not something we derive from "he shall not build," and he also does not want to interpret like the Rambam that this is only rabbinic. Therefore, he wrote that it is a positive commandment. The positive commandment is as stated in section 2, from which it is clear that it is forbidden for him and his brothers to do any act with her and her co-wives, and consequently, it is forbidden in all manners.

ז. החולץ ליבמתו אסור מדרבנן בקרובותיה כמו אמה ובתה ואחותה וגזרו בה כבערוה משום דלאינשי מיחזיא חלוצה כי ערוה וגזרו אפילו בשניות שלה כבערוה עצמה ואין זה גזירה לגזירה דהחמירו בזה מפני אחות גרושתו דערוה גמורה היא וכן כל קרובותיה ולאינשי דעלמא מיחזי חלוצה כי גרושה וכן היא אסורה בקרוביו אבל האחים מותרים בכל קרובותיה דכיון שלא עשו בה מעשה לא מיחזי כקרובת גרושתם ולפיכך אין החולץ מותר לישא אחות חלוצתו אלא אם כן מתה חלוצתו כמו אשתו כשמתה שמותר באחותה אבל בשארי קרובותיה אסור גם לאחר מיתתה ואין חילוק בין וודאי חלוצה לספק חלוצה:

7. The one who performs chalitzah to his yevamah is rabbinically prohibited from marrying her close relatives, such as her mother, daughter, and sister. This decree is similar to that of a forbidden relationship because, to people, a chalutzah appears like a forbidden relationship. The Sages decreed even on her secondary relatives as on the forbidden relationship itself. This is not considered a decree upon a decree, as they were stringent in this matter due to the case of the sister of one's divorced wife, which is a fully prohibited relationship, as well as all her close relatives. To the general public, a chalutzah appears like a divorced woman. Therefore, she is also prohibited from marrying his close relatives. However, the brothers are permitted to marry all her close relatives because they did not perform any act with her, and thus she does not appear to them like the close relative of their divorcee. Therefore, the one who performed chalitzah is not permitted to marry the sister of his chalutzah unless the chalutzah dies, similar to his wife when she dies, allowing him to marry her sister. But regarding her other close relatives, he is prohibited even after her death. There is no difference between a definite chalutzah and a doubtful chalutzah.

ח. וכן שנו חכמים במשנה (מ':) מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו ואסור בצרת קרובת חלוצתו כגון יעקב שחלץ ללאה ונאסר בקרובותיה כמ"ש מ"מ בקרובות הצרות לא נאסר ואע"ג דכולן היו זקוקות לו בשוה ואי בעי להאי חליץ ואי בעי להאי חליץ והחלוצה כשלוחה של כולן כמו שנתבאר מ"מ כיון דאיסור קרובת החלוצה היא רק מדרבנן כמ"ש לא גזרו בצרותיה ולא אתו לאחלופי זו בזו אבל בצרת קרובת החלוצה כמו רחל אחות לאה שנאסרה ליעקב מפני אחות חלוצתו כמ"ש ונשאת רחל לאחר ומת והניח צרה לרחל אסורה הצרה ליעקב כמו רחל עצמה והטעם אמרו חז"ל שם משום דרגילות הוא כשהיבמה חולצת הולכת אחותה עמה לב"ד ונמצא שהיתה רחל בשעת חליצת לאה ויסברו העולם שרחל היא החולצת ואם ישא צרת רחל יאמרו שצרת חלוצתו נשא שיש בזה איסור תורה ואפילו להרמב"ם דס"ל דמדרבנן הוא מ"מ חמיר איסורו טובא וכשל תורה הוא כשניות לעריות ולפמ"ש גם הרמב"ם ס"ל שיש בזה איסור תורה ומ"מ לא גזרו בקרובות אחות חלוצתו כמו בתה ובת בתה דכולי האי לא גזרו ויש מרבותינו שפירשו דדוקא כשרחל אחות לאה נשואה לאחיו של המת ואח"כ מת גם הוא ויעקב אסור לייבם את רחל מפני שהיא אחות חלוצתו ולכן אסור לייבם גם צרותיה של רחל וחולץ אחת מהן (נמק"י בשם ריטב"א וכ"כ התוס' והרא"ש ע"ש ודו"ק) אבל כשנשואה לאחר ומת מותר בצרתה:

8. And so the Sages taught in the Mishnah (40b): a man is permitted to marry the close relative of the co-wife of his yevamah (the woman from whom he performed chalitzah), but he is prohibited from marrying the co-wife of the close relative of his yevamah. For example, if Jacob performs chalitzah with Leah, he is forbidden to marry Leah's relatives, as we have explained. However, he is not forbidden to marry the relatives of Leah's co-wives, even though all of them were equally bound to him for yibbum (levirate marriage), and he could have performed chalitzah with any of them. The yevamah who underwent chalitzah acts as a representative for all the co-wives, as explained. Nevertheless, since the prohibition against marrying the close relative of the yevamah is rabbinic, as we have explained, they did not decree a prohibition on her co-wives, and there is no risk of confusing one with the other. However, regarding the co-wife of the close relative of the yevamah, like Rachel, Leah's sister, who is forbidden to Jacob because she is the sister of his yevamah, if Rachel marries another man and he dies, leaving Rachel with a co-wife, that co-wife is also forbidden to Jacob just like Rachel herself. The reason for this, according to the Sages, is practical: it is common for a sister to accompany her sister to the court for chalitzah, so it might appear that Rachel was present at the time of Leah's chalitzah. People might mistakenly think Rachel was the one who received chalitzah, and if Jacob marries Rachel's co-wife, they

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

might say that he married the co-wife of his yevamah, which is a Torah prohibition. Even according to the Rambam, who holds that this prohibition is rabbinic, it is still very severe, almost like a Torah prohibition, similar to the secondary prohibitions regarding incestuous relationships. According to what we have explained, even the Rambam agrees that there is a Torah prohibition in this case. However, they did not decree a prohibition regarding the close relatives of the yevamah's sister, such as her daughter and granddaughter, as this level of decree was not established. There are some of our Rabbis who explain that this applies specifically when Rachel, Leah's sister, was married to the deceased brother, and then he also died. Jacob is then prohibited from performing yibbum with Rachel because she is the sister of his yevamah, and therefore he is also prohibited from performing yibbum with Rachel's co-wives and must perform chalitzah with one of them (as explained by the Nimukei Yosef in the name of the Ritva, and similarly by Tosafot and the Rosh, see there and analyze thoroughly). However, if Rachel was married to another man and he died, Jacob is permitted to marry her co-wife.

סימן קסג

א. שהמייבם יורש נכסי אחיו המת ועוד דינים בזה. ובו י"ח סעיפים:
כתיב והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת וקבלו רז"ל בקבלה עד למשה מסיני דכוליה קרא לדרשא ואיבם קאי ולא על הבן הנולד והיה הבכור מכאן שמצוה בגדול לייבם כמ"ש בסי' קס"א אשר תלד פרט לאילונית שאינה יולדת כלומר אם היבמה היא אילונית לאו בת יבום היא דאין כאן הקמת זרע יקום היבם על שם אחיו המת לנחלה כלומר שהוא יורש כל נכסי אחיו המת ולא האב ולא שארי אחיו נוטלים חלק בירושתו ולא ימחה שמו מישראל פרט לסריס כלומר אם היבם סריס שאינו מוליד אינו מייבם כמו באילונית ואין לומר דעל בן הנולד קאי שהוא יקרא על שם אחיו המת וצותה התורה שהבכור שיוולד מהם יקראוהו כשמו אם היה שם המת יוסף קורין להבכור יוסף יוחנן קורין אותו יוחנן נאמר כאן יקום על שם אחיו ונאמר על שם אחיהם יקראו בנחלתם מה שם האמור להלן הוא נחלה אף שם האמור כאן הוא נחלה (גמ' כ"ד.) וגם זה אין לומר דלעולם הוה לנחלה והבן הבכור שיירש כל נכסי אביו צותה התורה דאין סברא כלל דמה חטאו שארי הבנים שיוולדו שלא יקחו חלק ובשלמא אי קאי איבם א"ש דהוא נוטל כל הנכסים ובניו שיוליד יירשו אותו אבל שהבן הראשון יירש את כל אין זה סברא כלל ועוד לפ"ז הו"ל למיכתב יקום על שם אחי אביו (תוס'):

1. The surviving brother inherits the estate of his deceased brother, and there are additional laws regarding this. This section contains eighteen paragraphs: It is written: "And it shall be that the firstborn that she bears shall succeed in the name of his deceased brother" (Deuteronomy 25:6). Our sages received a tradition from Moses at Sinai that the entire verse is to be expounded and refers to the surviving brother (yavam) and not to the child that would be born. "And it shall be that the firstborn" implies that it is a mitzvah for the eldest brother to perform the levirate marriage, as stated in Siman 161. "That she bears" excludes an ailonit (a woman who cannot bear children), meaning if the widow is an ailonit, she is not subject to levirate marriage since there cannot be an establishment of seed. "Shall succeed in the name of his deceased brother" refers to inheritance, meaning that the yavam inherits all the estate of his deceased brother, and neither the father nor the other brothers take any part of the inheritance. "So his name will not be blotted out from Israel" excludes a eunuch (saris), meaning if the yavam is a eunuch who cannot bear children, he does not perform levirate marriage, similar to the ailonit. One should not say that the verse refers to the child that would be born, that he should be named after the deceased brother, with the Torah commanding that the firstborn son to be born should be named after him, such that if the deceased's name was Yosef, they would call the firstborn Yosef, and if the name was Yochanan, they would call him Yochanan. It is stated here "shall succeed in the name of his deceased brother" and it is stated "in the name of their brothers, they shall be called in their inheritance" (Numbers 27:4). Just as the name mentioned there refers to inheritance, so too the name mentioned here refers to inheritance (Talmud Yevamot 24a). Furthermore, it is not logical to say that the firstborn son should inherit all of his father's estate, as there is no reason the other sons born should not take a share. If it refers to the yavam, it makes sense that he takes all the estate, and his children after him will inherit him, but the idea that the firstborn son should inherit everything is not reasonable. Additionally, if this were the case, the verse should have stated "shall succeed in the name of his uncle" (Tosafot).

ב. ולכל דברים אלו שבאו בקבלה מפורשים הם בכתובים במגילת רות שנשא בעז את רות שהיה כענין יבום כמפורש שם שקנה השדה של מחלון וכליון ונשא אשת מחלון וכתיב וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת וגו' ופירש"י מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון וכו' ע"ש הרי מפורש כקבלת חז"ל דהקמת שם הוא בנחלה ושהנחלה מגיע להיבם כמו בשם שהיתה הנחלה של בעז המייבם ושאינו שם ממש שהרי לא קראו בעז ורות את הבכור הנולד מהם מחלון אלא עובד כמבואר שם וגם זה מבואר שם דהעיקר הוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ההולדה שיולידו שיתחשב כאלו המת הוליד ככתוב שם יולד בן לנעמי ולכן אסרה תורה סריס ואילונית שאין ראוין להקמת זרע שזהו עיקר הקמת שם המת דאטו אם המת לא הניח נחלה אין אשתו מתייבמת ועיקר הקמת שם הוא הזרע וגם הנחלה הוא הקמת שם כפירש"י ברות ולכן אין היבם נוטל הנחלה עד שיבא עליה ואפילו עשה בה מאמר אינו כלום דאינו בזה הקמת שם אבל כשבא עליה אפילו מת מיד או גירשה מיד הנכסים שלו שהרי הקים שם המת (ויש להסתפק אם היא מאירוסין והיא בתולה דאינה מתעברת מביאה ראשונה אם יש בזה הקמת שם ונראה דאין חילוק וכעין מ"ש הב"ש סי' קס"ו סק"ו):

2. And all these matters that came through tradition are explicitly mentioned in the writings in the Book of Ruth, where Boaz married Ruth, which was similar to the matter of yibbum (levirate marriage), as it is explained there that he acquired the field of Machlon and Kilyon and married the wife of Machlon, and it is written, "And also Ruth the Moabitess, the wife of Machlon, I have acquired to be my wife, to raise up the name of the deceased upon his inheritance, that the name of the deceased be not cut off..." (Ruth 4:10). And Rashi explains that since his wife goes out and comes in the inheritance, bringing in and taking out, people say, "This was the wife of Machlon," etc. See there. Thus, it is explicitly as the tradition of the sages that the raising of the name is through the inheritance, and that the inheritance goes to the yavam (the brother-in-law) as in the case where the inheritance was Boaz the yavam's. And it is not the actual name, for Boaz and Ruth did not call the firstborn child from them Machlon, but rather Oved, as stated there. And it is also explained there that the main thing is the offspring that they will bear, which will be considered as if the deceased had borne, as it is written there, "A son is born to Naomi" (Ruth 4:17). Therefore, the Torah forbade a eunuch and a barren woman, who are not fit for raising seed, as this is the main aspect of raising the name of the deceased. For if the deceased did not leave an inheritance, his wife is still subject to yibbum, and the main aspect of raising the name is through offspring, and also the inheritance is a form of raising the name, as Rashi explains in Ruth. Therefore, the yavam does not take the inheritance until he has relations with her, and even if he performs ma'amar (a formal betrothal act), it does not suffice, for it is not considered raising the name. But if he has relations with her, even if he dies immediately or divorces her immediately, the properties are his, for he has raised the name of the deceased. (And it is questionable if she was from betrothal and she is a virgin, as she does not conceive from the first intercourse, if there is considered to be raising the name in this case. And it seems there is no difference, similar to what the Beit Shmuel wrote in siman 166, sk 6).

ג. שנו חכמים במשנה (בכורות נ"א:) שהיבם אינו נוטל בשבח שהשביחו נכסים לאחר מיתת המת ואינו נוטל בראוי כבמוחזק וביאור הדברים דוודאי משבח שהשביחו נכסי המת נוטל דהרי שלו הם ושלו השביחו אך אם אבי המת מת קודם האח המת ויש להמת חלק בירושה וקודם שחלקו האחים את הנכסים השביחו הנכסים והשבח היה אחר מיתת האח המת ה"ז היבם נוטל חלק המת בנכסי האב שהרי היה המת מוחזק בו בעת שמת והשבח אינו נוטל לבדו כיון שעדיין היה קודם חלוקה אבל אם האח המת מת קודם האב אינו נוטל היבם חלק אחיו המת כלל דזהו ראוי כלומר שהיה ראוי לו ליקח חלק כשימות האב ואין היבם נוטל בראוי כבמוחזק ואינו דומה לבן הבן כשיורש נכסי האב שנוטל חלקו אף אם אביו מת קודם אבי אביו (ובשבח שקודם חלוקה אינו נוטל אפילו כבר ייבם):

3. The Sages taught in the Mishnah (Bekhorot 51b) that the yavam (levirate husband) does not receive the appreciation (increase in value) that the properties have accrued after the death of the deceased brother, and he does not take what is potentially due as he would with what is already in possession. The explanation is as follows: Certainly, the yavam takes the appreciation that the deceased brother's properties accrued because they belong to him, and thus the appreciation is also his. However, if the deceased brother's father died before the deceased brother, and the deceased brother had a share in the inheritance, and before the brothers divided the properties, the properties appreciated in value, and the appreciation occurred after the death of the deceased brother, the yavam takes the deceased brother's share in the father's properties because the deceased brother was in possession of them when he died. The appreciation, however, he does not take alone because it was before the division. But if the deceased brother died before the father, the yavam does not take the deceased brother's share at all, as this is considered "potential" (something he would have taken when the father died) and the yavam does not take potential as he would with what is already in possession. This is not similar to the grandson inheriting the grandfather's properties, where he takes his share even if his father (the son of the grandfather) died before the grandfather. (And regarding appreciation before the division, he does not take even if he has already performed yibbum.)

ד. ולמדו חז"ל זה (יבמות כ"ד:) מדקרייה רחמנא ליבם בכור כמ"ש דינו כבכור דמה בכור אינו נוטל חלק בכורה בראוי לבא אחר מיתת האב ובשבח ששבחו נכסים אחר מיתת האב קודם חלוקה כמבואר בח"מ סי' רע"ח כמו כן היבם ולכן י"א שכל מין ראוי שבכור אינו נוטל מהן פי שנים כמו כן אין היבם יורש לבדו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ולפ"ז בהלואה שהניח המת אין היבם לבדו יורש אותו שהרי בבכור מקרי זה ראוי דמלוה להוצאה ניתנה והמעות הם ברשות הלוה ולא ברשות המלוה וי"א דיבם נוטל במלוה ובשאר ראוי רק שאינו נוטל בראוי של אביו אם מת אחר אחיו וכתב רבינו הרמ"א שהסברא הראשונה עיקר:

4. And our Sages, of blessed memory, derived this (Yevamot 24b) from the fact that the Torah refers to the yavam (levirate husband) as the firstborn, as it states that his status is like that of a firstborn. Just as a firstborn does not receive a double portion from properties that come into the estate after the father's death, or from the appreciation of assets after the father's death but before the division, as explained in Choshen Mishpat, siman 278, so too the yavam. Therefore, some say that any type of potential inheritance from which a firstborn does not receive a double portion, likewise, the yavam does not inherit alone. According to this, with regard to a loan that the deceased left behind, the yavam does not inherit it alone, because in the case of a firstborn this is considered a potential inheritance since the loaned money is considered to be in the possession of the borrower and not the lender. And some say that the yavam receives the loan and other potential inheritances, but he does not receive the potential inheritances of his father if the father dies after his brother. And Rabbeinu Rema wrote that the first opinion is the primary one.

ה. וי"א דלא פליגי כלל דבראוי מנכסי האח עצמו מהלואה שהניח וודאי נוטל שהרי כולו שלו וכמו שנוטל בשבח מנכסיו כמ"ש ורק בראוי מהאב אע"פ שמת קודם האב מ"מ בהלואה שהניח האב וכן שאר ראוי שנתבאר שם אין היבם נוטל חלקו של המת כשם שהבכור אינו נוטל פי שנים בזה (ב"ש והגר"א סק"ח) ויש מי שאומר דמדברי הטור לעיל סי' ס' נראה דגם מנכסי האח עצמו אין היבם נוטל בראוי (ב"ש סק"ב) וכוונתו למ"ש שם הטור לענין חלק שושבינות שהיה מגיע להמת אין היבם יורשו ע"ש וכן הוא בגמ' ולי נראה דאין ראיה מזה דהמעיין בגמ' (ב"ב קמ"ד:) יראה דחיוב השושבינות הגם שהוא מיוחד להאח הזה מ"מ כחו של אביו הוא שהאב שולח ע"י זה הבן ולכן נחשב כראוי של האב וי"א עוד דגם בנכסי האב נקרא מוחזק אפילו מת קודם האב וראוי מקרי בנכסי אבי אביו (שם בשם רי"ו) ומכל הפוסקים לא משמע כן וראיתי מי שכתב שכן היא דעת רש"י ור"י בעל התוס' (כנה"ג) ולדעתי אינו כן (דנראה כוונתו על מ"ש בבכורות נ"ב: לאתויי נכסי דאבי אבא וע"ש ברש"י ואין שום ראיה דמפני בכור בהכרח לומר כן ומ"ש רש"י ביבמות כ"ד: ד"ה בכור וכו' אף יבם הנוטל פי שנים בנכסי אביו וכו' אינו נוטל בראוי וכו' כוונתו על הלואה של אביו וכמ"ש ומ"ש בשם ר"י לא ידעתי לאיזה מקום כיון וברור הוא כמ"ש שכן כתב הנמק"י בשם הריטב"א ביבמות שם וכתב שכן הסכימו כל המפרשים ע' שם ודו"ק):

5. And some say that there is no disagreement at all, that from the property of the brother himself, from a loan that he left, the yavam (levirate brother) certainly takes, since it is entirely his, just as he takes from the appreciation of his property, as mentioned. But from what is expected from the father, even though he died before the father, nevertheless, from a loan that the father left and other expected inheritances clarified there, the yavam does not take the portion of the deceased, just as the firstborn does not take a double portion in this (Beit Shmuel and the Gra, section 8). And there are those who say that from the words of the Tur earlier in section 60, it appears that even from the brother's own property, the yavam does not take from what is expected (Beit Shmuel, section 2). His intention is to what the Tur wrote regarding the portion of the wedding gift that was supposed to come to the deceased, the yavam does not inherit it. Similarly, it is in the Gemara. However, it seems to me that there is no proof from this, for one who examines the Gemara (Bava Batra 144b) will see that the obligation of the wedding gift, even though it is designated for this brother, is still considered the power of his father, as the father sends through this son, and therefore it is considered as what is expected from the father. And some say further that even in the father's property, it is considered as possessed (mukhzak), even if he died before the father, and what is called expected is in the property of the father's father (there in the name of the Rivav). But from all the poskim (decisors) it does not seem so. I saw someone who wrote that this is the opinion of Rashi and the Ri Ba'al Hatosafot (Kenesset HaGedolah), but in my opinion, it is not so. It seems his intention is to what is mentioned in Bechorot 52b, to include the property of the grandfather, and see there in Rashi, and there is no proof that it is necessary to say so because of the firstborn. And what Rashi wrote in Yevamot 24b, "the firstborn etc., even the yavam who takes a double portion in his father's property etc., does not take from what is expected," his intention is regarding the loan of his father, as mentioned. And what was said in the name of the Ri, I do not know to which place he referred. And it is clear, as mentioned, that the Nemukei Yosef wrote in the name of the Ritva in Yevamot there, and he wrote that all the commentators agreed so. See there and scrutinize.

ו. אבל החולץ ליבמתו אין לו יתרון משארי אחין בנכסי המת ומ"מ לא הפסיד חלקו (רש"י מ'.) ולא אמרינן דלקנסיה מפני מה שלא ייבם אותה ואם יש שם אב הנכסים הם של האב דהוא קודם בנחלה ולכשימות יירשוהו בניו וכל אחד מהבנים יטול חלקו ואפילו הוא רצה לייבם אלא שהיא לא רצתה וחלץ לה לא אמרינן כיון שמצדו לא היה עיכוב יירש הכל דסוף סוף הרי לא ייבם והתורה תלתה נחלה רק ביבום ולכן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אין לו בהנכסים רק כשאר יורש וכל זה הוא בנכסי המת היתירים על כתובת החלוצה אבל אם היא ויתרה מכתובתה לטובת החולץ נוטל הוא לבדו (כנה"ג) ופשוט הוא:

6. However, the one who performs the rite of chalitzah for his yevamah (sister-in-law) does not have any advantage over the other brothers regarding the estate of the deceased. Nevertheless, he does not lose his share (Rashi 40a), and we do not say that he should be penalized for not performing yibbum (levirate marriage) with her. If there is a father, the estate belongs to the father, for he precedes in inheritance, and when he dies, his sons will inherit from him, and each son will take his portion. Even if he (the brother who performed chalitzah) wanted to perform yibbum but she did not want to, and he performed chalitzah for her, we do not say that since there was no impediment on his part, he should inherit everything. Ultimately, he did not perform yibbum, and the Torah ties the inheritance specifically to yibbum. Therefore, he only has a share in the estate like any other heir. All of this applies to the deceased’s estate that exceeds the value of the chalutzah's ketubah (marriage contract). However, if she waived her ketubah in favor of the one who performed chalitzah, he alone takes it (Kenesset HaGedolah), and this is straightforward.

ז. כתב רבינו הרמ"א ואפילו קודם שחלץ אם תפס האב ואמר קים לי כמ"ד מצות חליצה קודם ועל כרחן של אחים יצטרכו לחלוץ אין מוציאין הנכסים מידו וכ"ז מדינא אבל כבר יש תקנה שהחולץ יש לו חצי הנכסים עכ"ל ותקנה זו יתבאר בסי' קס"ה ע"ש וביאור דבריו דהאב יכול להחזיק הנכסים ובזה שמחזיק ממילא לא יתרצה אחד מהם לייבם אבל אם עכ"ז ייבם אחד מהם פשיטא שמוציאין הנכסים מהאב ומוסרין להיבם אחרי שהתורה זכתה לו וכן משמע ממקור הדין ממהרי"ק סי' צ"א ע"ש ומובן ממילא דבמקום שפוסקים מצות יבום קודם אינו יכול האב לעשות כן ובמקום שאין מניחין לייבם א"צ להשמיעינו והוא מיירי במקום שאין הכרעה בדין זה ויש חולצין ויש מייבמין ופשוט הוא שהאב אינו יכול לתפוס מה ששייך להאלמנה (ועב"ש סק"ד):

7. Rabbeinu the Rema wrote: Even before he performs chalitzah, if the father seizes the property and claims "I hold like the opinion that the mitzvah of chalitzah takes precedence," and thus compels the brothers to perform chalitzah, we do not remove the property from his possession. This is the law, but there is already a decree that the one who performs chalitzah receives half of the property. This decree will be explained in Siman 165. The explanation of his words is that the father can hold onto the property, and by doing so, none of the brothers will agree to perform yibbum. However, if despite this, one of them performs yibbum, it is obvious that the property is removed from the father and given to the yavam, since the Torah grants it to him. This is also evident from the source of the law in Maharik, Siman 91. And it is understood that in a place where it is ruled that the mitzvah of yibbum takes precedence, the father cannot act in this manner. In a place where yibbum is not permitted, it does not need to be mentioned. This situation refers to a place where there is no clear ruling on this matter, and some perform chalitzah while others perform yibbum. It is obvious that the father cannot seize what belongs to the widow (see also the gloss of the Shach, subparagraph 4).

ח. כתב הרמב"ם בפ"ה מנחלות זה הכלל ביורשין כל שני יורשין שאחד מהם יורש וודאי והשני ספק אין לספק כלום ואם היו שניהם ספק שמא זהו היורש או שמא זה היורש חולקין בשוה לפיכך וכו' ויבמה שלא שהתה אחר בעלה ג' חדשים ונתייבמה בתוך ג' חדשים וילדה בן ואינו ידוע אם הוא בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון וזה הספק אומר שמא בן המת אני ואירש את נכסי אבי כולן ואין אתה ראוי לייבם אותה שאין אמי בת יבום והיבם אומר שמא בני אתה ואמך ראוי ליבום ואין לך בנכסי אחי כלום הואיל וגם זה היבם ספק שמא יבם הוא או אינו יבם חולקין בשוה וכן דין זה הספק עם בני היבם בנכסי המת שנתייבמה אשתו חולקין בשוה הספק נוטל מחצה ובני היבם מחצה וכו' עכ"ל וגמ' מפורשת היא ביבמות (ל"ז:) וכ"כ הטור והש"ע בסי' זה:

8. Rambam wrote in Chapter 5 of the Laws of Inheritance: This is the rule regarding heirs: Whenever there are two heirs, one of whom is a definite heir and the other is a doubtful heir, the doubtful heir receives nothing. If both are doubtful, such that it is uncertain whether this one or that one is the heir, they divide equally. Therefore, etc. If a widow did not wait three months after her husband's death and remarried within three months and gave birth to a son, it is not known whether he is a nine-month child from the first husband or a seven-month child from the second husband. This doubtful heir claims, "Perhaps I am the son of the deceased, and I should inherit all my father's property, and you are not fit to perform levirate marriage with her, as my mother is not subject to levirate marriage." The levir (the brother-in-law) claims, "Perhaps you are my son, and your mother is subject to levirate marriage, and you have no claim to my brother's property." Since this levir is also a doubtful heir, as it is uncertain whether he is the levir or not, they divide equally. Similarly, this doubtful heir and the levir's children divide the deceased's property equally: the doubtful heir takes half, and the levir's children take half, etc. End quote. This is explicitly stated in the Talmud,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Yevamot 37b, and similarly stated by the Tur and Shulchan Aruch in this chapter.

ט. ויש בזה שאלה והרי קיי"ל בח"מ סי' קל"ט דכל ספק ממון ששניהם מוחזקים בו כהך דשנים אוחזין בטלית חולקין וכל ששניהם אין מוחזקין ואין לאחד מהם חזקת מרא קמא אמרינן כל דאלים גבר וה"נ נימא כל דאלים גבר דהא שניהם אינם מוחזקים וגם חזקת מרא קמא אין כאן והתשובה בזה דטעמא דכל דאלים גבר לא שייך רק כשכל אחד טוען ברי ששלי הוא אמרינן שכל מי שהוא שלו יתאמץ לגבור על חבירו ויצא הדין לאמיתו ולכן בכאן שהדבר נעלם מכולם לא שייך בזה כל דאלים גבר וחלוקה עדיפא ועוד כיון דשניהם באים מכח ירושה דמי כמאן דתפיסי בהו תרווייהו ומדינא צריכים לחלוק (נמק"י שם) ודבר זה מפורש בגמ' (ב"ב קנ"ח:) שאמרו שם הואיל והללו באין לירש והללו באין לירש יחלוקו ויותר מזה כתב הרא"ש ז"ל בדין זה (החולץ ס"ח) דאפילו אם אחד מהם מוחזק בהנכסים אינה חזקה כיון שהנכסים הם בחזקת המת ושניהם באים בטענת ספק ותפיסה מספק לא מהני ע"ש והולך לשיטתו בפ"ק דב"מ (סי"ג) דתפיסה לא מהני רק כשטוען ברי אבל תפיסה מספק אינו מועיל ומוקמינן לנכסי בחזקת המת שהוא מרא קמא וממילא דחולקין וגם אין לשאול למה לא חשבינן הנכסים בחזקת היבם דמיד כשייבמה זכה בהנכסים וזה הנולד בא להוציא מידו ואיך יכול להוציא מידו בטענת ספק דאין זה שאלה דכיון דרוב נשים לתשעה ילדן היה לנו לחושבו לזה הנולד לוודאי שהוא בן הראשון והוא היורש אלא משום דרוב יולדות עוברן ניכר לשליש ימיה וזו וודאי לא היה ניכר דאם היה ניכר לא היה כאן ספק ולכן איתרע לה רובא והוי כממון המוטל בספק וחולקין (רשב"א שם) ועוד דלא חשבינן נכסי המת בחזקת יבם אלא כשייבם כדין שהיה צריך לייבם אבל זה שייבם קודם ג' חדשים ואפשר שעבר איסור כרת ולא היה צריך לייבם ועשה איסור איך נחשבנו למוחזק וודאי בנכסים מכח היבום ודיו שנחשבנו לספק (נ"ל):

9. There is a question regarding this matter: We have established in Choshen Mishpat, Siman 139, that any monetary doubt where both parties are in possession, like the case of two people holding a garment, they split it. And in a case where neither party is in possession and neither has the presumption of prior ownership, we say "whoever is stronger prevails." Here too, we should say "whoever is stronger prevails," since neither is in possession, and there is no presumption of prior ownership. The answer is that the principle of "whoever is stronger prevails" applies only when each party claims definitively that the item is theirs. We assume that whoever truly owns it will strive to prevail, and the truth will emerge. However, in this case, where the matter is concealed from everyone, "whoever is stronger prevails" does not apply, and dividing it is preferable. Additionally, since both come by virtue of inheritance, it is as if both are in possession, and by law, they must divide it (as per Nimukei Yosef). This is clearly stated in the Gemara (Bava Batra 158b), where it says that since both parties come to inherit, they divide it. Furthermore, the Rosh wrote in this law (Yevamot, Chapter 8) that even if one of them is in possession of the property, this possession is not valid since the property is presumed to belong to the deceased, and both come with a doubtful claim. Holding the property in doubt does not help (see there). He follows his opinion in the first chapter of Bava Metzia (Siman 13) that possession does not help unless one claims definitively, but possession in doubt does not help. We maintain the property in the presumption of the deceased as the prior owner, and consequently, they divide it. Additionally, there is no question why we do not consider the property in the presumption of the yavam (the brother-in-law performing levirate marriage), as immediately upon performing the yibbum, he acquires the property, and the one born later comes to take it from him. How can he take it with a doubtful claim? This is not a question, because since most women give birth at nine months, we should consider the one born later as certainly the son of the first husband and the heir. However, because most women show signs of pregnancy by the end of the first trimester, and it was certainly not evident here, if it had been evident, there would be no doubt. Therefore, the majority is weakened, and it is like money in doubt, and they divide it (as per Rashba). Additionally, we do not consider the property of the deceased in the presumption of the yavam unless he performed the yibbum properly, as he was supposed to. But here, he performed yibbum before three months, possibly transgressing a severe prohibition, and should not have performed yibbum. How can we consider him in possession of the property by virtue of yibbum? At most, we consider it a doubt (in my opinion).

י. אמנם דעת הרא"ש והטור דדין זה אינו אלא כשאבי היבם קיים אבל אם כבר מת הנכסים בחזקת היבם מטעם אחר דגם בלא יבום הרי הוא וודאי יורשו שהוא אחיו וזה הנולד הוה ספק יורש ואין ספק מוציא מידי ודאי אבל כשהאב קיים אין האח יורש כלל במקום האב ורק הוא יורש מצד היבום ושניהם שוים בזכות זה והרמב"ם ושארי פוסקים לא חילקו בזה דלפי הסברא שכתבנו דכיון דרוב נשים לתשעה ילדן א"א לחושבו להיבם כוודאי יורש ואדרבא היה לנו לחושבו להספק כוודאי יורש מצד רובא ולא שייך בזה לומר אין הולכין בממון אחר הרוב דאין זה אלא כשהשני מוחזק בהממון ולא בכאן שאין אחד מהם מוחזק ואפילו יתפוס הוה תפיסה בספק ואינו מועיל כמ"ש ועכ"ז אין אנו חושבין אותו לוודאי יורש מטעם דאיתרע לה רובא כמ"ש אבל עכ"פ שניהם הם בחזקת ספק (המהרש"א הקשה על הרא"ש דהא לפי דברי הספק שהוא בנו של המת אין היבם וודאי יורשו ומי גרע זה מסבא וספק בנכסי יבם וכן הקשה ביש"ש פ' החולץ סי' ז' ע"ש ול"ק כלל דכוונת הרא"ש הוא דבעת שהיבם היה בעולם בחזקת יורש וודאי עדיין הספק לא היה בעולם וכשנולד בא להוציא ממנו ולא דמי לסבא וספק בנכסי יבם וכ"כ הק"נ ע"ש ודו"ק) (ועב"ש סק"ד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ודבריו צ"ע שמפריש זה מספק ויבם בנכסי סבא ובוודאי בזה החילוק פשוט והם הקשו מסבא וספק בנכסי יבם):

10. However, the opinion of the Rosh and the Tur is that this law only applies when the father of the yavam is still alive. But if the father has already died, the property is presumed to belong to the yavam for another reason: even without yibbum, he is certainly the heir since he is the brother, and the newborn is a doubtful heir, and a doubt does not override a certainty. But when the father is alive, the brother does not inherit at all in place of the father, and he only inherits through yibbum, and both are equal in this right. The Rambam and other poskim did not differentiate in this matter because, according to the reasoning we wrote, since most women give birth at nine months, it is impossible to consider the yavam as a definite heir. On the contrary, we should consider him as a doubtful heir due to the majority, and it is not applicable to say that we do not follow the majority in monetary matters, as this only applies when the other is in possession of the money, which is not the case here where neither is in possession. Even if one were to take hold of it, it would be a doubtful possession and would not be effective, as we wrote. Nevertheless, we do not consider him a definite heir because the majority is weakened, as we wrote. However, in any case, both are in a state of doubt. (The Maharshal questions the Rosh, arguing that according to the doubtful son's claim, the yavam is not a definite heir. This is no worse than the case of the grandfather and the doubtful heir regarding the yavam's property, and similarly, the Yam Shel Shlomo questions this in Chapter 7 of Perek HaCholitz. But there is no difficulty at all: the Rosh's intention is that while the yavam was in existence as a definite heir, the doubtful son was not yet in existence, and when he is born, he seeks to take from him, which is not comparable to the case of the grandfather and the doubtful heir regarding the yavam's property. And so wrote the Ketzos Hachoshen, and examine this well.) (And see the Shach in subparagraph 4, whose words require examination. He differentiates this from the case of the grandfather and the doubtful heir regarding the yavam's property, and certainly, this distinction is simple, and they questioned it from the case of the grandfather and the doubtful heir regarding the yavam's property.)

יא. אם הספק מת קודם חלוקה והזקן אבי היבם אומר שמא הספק היה של בני המת ואני יורשו והיבם אומר שמא בני היה ואני יורשו ג"כ הוה ספק וספק וחולקין הזקן והיבם אבל אם היבם מת והספק חי הנכסים הם של הספק ממ"נ דבין הוא בן המת הראשון ובין הוא בן היבם הוא קודם בנחלה מהזקן ומכל אדם בנכסי המת הראשון דאו בנו הוא או בן היבם שיירשו ויורש אביו:

11. If the doubtful child (safek) dies before the division, and the elder, the father of the yavam, claims that perhaps the doubtful child was the son of the deceased (benei hameit) and he (the elder) is his heir, and the yavam claims that perhaps he (the doubtful child) was my son and I am his heir, it is considered a doubt within a doubt, and the elder and the yavam divide the estate. But if the yavam dies and the doubtful child is alive, the assets belong to the doubtful child in any case (mimah nafshach), whether he is the son of the first deceased (ben hameit harishon) or the son of the yavam, he precedes the elder and anyone else in inheritance of the assets of the first deceased, for either he is his son or the son of the yavam who inherits and inherits from his father.

יב. ובזה שכתב הרמב"ם בספק ובני היבם בנכסי המת שהספק נוטל מחצה ובני היבם מחצה יש לתמוה דהא לדברי הספק שהוא בנו של המת כל נכסיו שלו ולדברי בני היבם שהוא ג"כ בנו של יבם עכ"פ יש לו חלק כאחד מהם וא"כ הו"ל וודאי במקצת נכסים והם ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי אמנם כבר כתבו הראשונים דזה שאחד וודאי במקצת מן הטענה אינו כוודאי בכל הטענה שהרי שנים אוחזים בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי שנינו בריש ב"מ דזה ישבע וזה ישבע וזה נוטל וזה נוטל ולא אמרינן דכולו מגיע להאומר כולה שלי מדהוא וודאי בחציו דאין שייך זל"ז (תוס' שם) ולא דמי למה שיתבאר בספק ויבם בנכסי סבא דהוה יבם וודאי ונוטל כולו שאני התם דהוא יודע בוודאי שהוא יורשו של הסבא והספק אינו יודע ולכן הוה כוודאי בכל הנכסים אבל הכא הספק עצמו אינו יודע מאיזה כח הוא יורש אם מהמת אם מהיבם והוה גם הוא ספק ונהי דעכ"פ יש לו מקצת נכסים בוודאי אין זה שייכות לכל הנכסים כמו בטלית שכתבנו ולכן זה נוטל מחצה והם נוטלין מחצה:

12. And regarding what the Rambam wrote about the case of the doubtful son (safek) and the sons of the yavam regarding the property of the deceased, that the doubtful son takes half and the sons of the yavam take half, it is puzzling. Because, according to the doubtful son, who claims that he is the son of the deceased, all the property belongs to him. And according to the sons of the yavam, who also claim to be the sons of the yavam, at the very least he (the doubtful son) should have a portion like one of them. Therefore, he has a definite claim to part of the property, and they have a doubtful claim, and a doubtful claim cannot take away from a definite claim. However, the early authorities have already written that when one has a definite claim to part of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

argument, it is not the same as having a definite claim to the entire argument. For example, in the case of two people holding a garment, where one says it is entirely his and the other says half of it is his, we learned at the beginning of Bava Metzia that both swear, and each takes a portion, and we do not say that the entire garment should go to the one who claims it all because he has a definite claim to half. This is because they are not comparable (Tosafot there). This is not similar to what will be explained regarding the doubtful son and the yavam concerning the property of the grandfather, where the yavam is definite and takes everything. There, the yavam knows for certain that he is the heir of the grandfather, and the doubtful son does not know, so it is like he has a definite claim to all the property. But here, the doubtful son himself does not know from which source he inherits, whether from the deceased or from the yavam. Therefore, he is also in doubt. And although, in any case, he has a definite claim to part of the property, this does not apply to all the property, as we explained with the garment. Therefore, he takes half, and they take half.

יג. אמנם עדיין דבריו תמוהים במ"ש שהספק נוטל מחצה והם מחצה והרי הם מודים לו שיש לו חלק והוא אינו מודה להם כלל וא"כ יקח מתחלה החלק שמודים לו ובהמותר יחלוקו ובאמת פסקו כן כל הראשונים כמ"ש בטור וש"ע סעיף ד' וז"ל ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי המת הוא אומר אני בן המת ואטול הכל והם אומרים אחינו אתה ואין לך חלק אלא כאחד ממנו החלק שהם מודים לו יטול והשאר יחלוקו ונוטל הוא חצי והם חצי עכ"ל ויותר מזה תמוה שהרמב"ם בעצמו פסק שם כן בספק ובני יבם בנכסי סבא שהחלק שמודים לו נוטל ובהשאר יחלוקו ע"ש ולמה נשתנו נכסי המת מנכסי הסבא וחד טעמא הוא וחד ספיקא הוא (ודברי הב"ש סק"ז תמוהים ואיזה סברא הוא זה ודברי המ"מ שם מחוסר הבנה ע"ש):

13. However, his words are still perplexing in what he wrote that the one in doubt takes half and they take half, for they admit to him that he has a portion, and he does not admit to them at all. Therefore, he should first take the portion they admit to him, and the remainder they should divide. Indeed, all the early authorities have ruled this way, as is written in the Tur and Shulchan Aruch, section 4: "If the one in doubt and the sons of the deceased come to divide the estate of the deceased, he says, 'I am the son of the deceased and will take everything,' and they say, 'You are our brother and have only a portion like one of us.' The portion they admit to him, he takes, and the rest they divide, with him taking half and them taking half." And it is even more perplexing that the Rambam himself ruled similarly regarding the one in doubt and the sons of the deceased in the estate of the grandfather, that the portion they admit to him he takes, and the remainder they divide. See there. Why should the estate of the deceased be different from the estate of the grandfather? It is the same reasoning and the same doubt. (And the words of the Beit Shmuel, subparagraph 7, are perplexing, and what kind of reasoning is this? And the words of the Maggid Mishneh there are lacking understanding. See there.)

יד. ונ"ל דטעמו של הרמב"ם הוא שא"א לזכותו להספק בשני כחות וכן א"א לזכותו יותר מטענתו וביאור הדברים דהנה אם ניתן לזה הספק חלקו שמודים לו יטול זה מכח היבם שלפי דבריהם הוא בן היבם ונוטל חלק עמהם ובהמותר שיטול מחצה יטול מכח המת ואיך יטול משני כחות משא"כ בנכסי סבא הכל הוא מכח הסבא וכן א"א לזכותו יותר מטענתו שהרי הוא טוען שהוא בנו של המת ואיך ניתן לו חלק ולחשבו כאחד מבני היבם שאינו טוען בעצמו והן אמת שלפי טענתו מגיע לו כל הנכסים אבל בזה אין משגיחין בו מפני שיש ספק וחולקין ודומה דין זה לדין שנתבאר בח"מ ס"ס י"ז שאין לדיין לפסוק לבע"ד יותר ממה שטוען בעצמו אע"פ שהדיין רואה שיכול לזכות יותר ע"ש וה"נ דכוותיה אבל בנכסי סבא טוען על נכסי סבא ונוטל מנכסי סבא ואין אנו חוששין בהכחיות האמצעים של מי הם (ואולי זהו כוונת המ"מ ע"ש):

14. It appears to me that the reasoning of the Rambam is that it is impossible to award him a share from two different sources of doubt, and it is also impossible to award him more than his claim. The explanation is as follows: If we give this doubtful portion that they agree to, he would take it based on the power of the yavam, since according to their words, he is the son of the yavam and should take a portion with them. As for the remainder that he would take half of, he would take it based on the power of the deceased, and how can he take from two different sources of power? This is not the case with the grandfather's property, where everything is based on the grandfather. Similarly, it is impossible to award him more than his claim, as he claims to be the son of the deceased, so how can we give him a portion and consider him as one of the sons of the yavam, which he does not claim to be? And indeed, according to his claim, he is entitled to all the property, but in this case, we do not take his claim into account because there is doubt, and we divide. This ruling is similar to the law explained in Choshen Mishpat, end of Siman 17, that a judge cannot rule for a litigant more than what he claims, even if the judge sees that he could be entitled to more, see there. This case is analogous, but with the grandfather's property, he claims it as the grandson of the grandfather, and he takes from the grandfather's property, and we do not concern ourselves with the intermediate powers (i.e., from whom the inheritance passes) of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

whom they belong to (and perhaps this is the intention of the Maggid Mishneh, see there).

טו. ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי היבם דוחין בני היבם לגמרי את הספק מפני שהם וודאין יורשין מהיבם והוא ספק אם הוא בן היבם ואין ספק מוציא מידי וודאי ולא עוד אלא אפילו אם קודם זה חלקו היבם והספק בנכסי המת כמו שנתבאר ונכסי המת היו נכסים מועטים והיבם הניח נכסים מרובים אין הספק יכול לומר ממ"נ אם אין אתם נותנים לי חלק בנכסי היבם אביכם ותחשבו אותי לבן המת החזירו לי מחצית נכסי המת שלקח אביכם היבם ואם לאו אני מחזיר מחצה שלקחתי מנכסי המת להכולל ואטול חלק שוה עמכם בנכסי היבם אע"פ שטענתו טובה ובא בכח ממ"נ מ"מ קיי"ל דקם דינא כלומר כיון שהדין של ספק ויבם כבר נפסק ולשעתו כן היה עיקר הדין אינו שייך לדין של עכשיו ועכשיו פוסקין ג"כ כפי הדין של עכשיו דאין ספק מוציא מידי וודאי ובגמ' יש פלוגתא (שם) אי אמרינן קם דינא או הדר דינא בממ"נ והסכימו הרי"ף והרמב"ם דקיי"ל קם דינא וי"א דספיקא דדינא הוא רק אין מוציאין מיד יורשי היבם מספק ולפ"ז אם תפס הספק אין מוציאין מידו (ב"ש סק"ח):

15. When there is a doubt, and the children of the yavam (the brother who married the widow) come to divide the property of the yavam, the children of the yavam completely reject the doubtful claimant because they are definite heirs of the yavam, whereas he is doubtful if he is the son of the yavam. And a doubtful claim cannot override a definite claim. Furthermore, even if previously the yavam and the doubtful claimant divided the property of the deceased, as was explained, and the property of the deceased was minimal while the yavam left substantial property, the doubtful claimant cannot say: "If you do not give me a share of the property of your father the yavam and consider me as the son of the deceased, return to me half of the property of the deceased that your father the yavam took, and if not, I will return half of what I took from the property of the deceased to the general estate and take an equal share with you from the property of the yavam." Although his claim is good and comes with the strength of an alternative claim, we hold that the initial ruling stands. This means that since the ruling on the doubtful claimant and the yavam was already decided, and at that time it was the main ruling, it does not pertain to the current ruling. Now, too, we rule according to the present law that a doubtful claim cannot override a definite claim. In the Talmud, there is a dispute (there) whether we say the initial ruling stands or the ruling reverts with the alternative claim. The Rif and the Rambam agreed that we hold the initial ruling stands. And some say it is a doubtful law, but we do not remove from the yavam's heirs due to doubt. According to this, if the doubtful claimant seized, we do not remove it from his possession (Beit Shmuel, section 8).

טז. איתא בירושלמי (פ"ד סוף ה"ב) מת היבם ובא הספק ליטול חלקו של אביו אי היה קדמייא מסכן אמרין ליה הני אבוך אי הוה עתיר אמרין ליה כולן אחין בני אחין בואו ונירש חלקו של אבינו וחלקו של אחי אבינו עכ"ל ופירשו המפרשים דמיירי לאחר שחלקו הספק והיבם בנכסי המת כבש"ס שלנו והירושלמי ס"ל דהדר דינא ולי נראה דהירושלמי לא מיירי כלל מזה ואיהו מיירי בשלא הספיקו לחלוק נכסי המת עד שמת היבם ועתה צריכין לחלוק שני הירושות בזה כח האחין יפה יותר מכח הספק דאם המת היה עני והיבם היה עשיר דוחין אותו מנכסי היבם מפני שהם וודאים והוא ספק כמ"ש ואם נכסי המת מרובים ונכסי היבם מועטין כיון דהוא ג"כ ספק בנכסי המת מערבין כל הנכסים וחולקין חלק כחלק כאלו גם הוא בנו וודאי של היבם ואע"ג דכשהיבם חי וחולק עם הספק מודה הירושלמי דהספק נוטל מחצה כדאיתא שם מקודם מ"מ כשהיבם מת אינו נוטל יותר מאחד מבני היבם דכיון ששני הירושות עדיין לא נחלקו מערבין שני הירושות וחולקין חלק כחלק ואפשר דגם ש"ס דילן וכל הפוסקים לא יחלוקו בזה דדווקא כשיש לפנינו רק ירושת המת בלבד בזה הוה שניהם ספק וחולקין היבם והספק אבל כשיש לפנינו שני ירושות של המת ושל היבם וכל אחד מהם בא לירש אביו ואחי אביו והם יודעים מי אביהם ומי אחי אביהם והספק אינו יודע אבל עכ"פ גם לו יש כאן אביו ואחי אביו וכיון שהם יודעים בוודאי מי הוא אביהם ומי אחי אביהם והוא ספק בזה לכן כחם יפה שהברירה בידם לאמר אם המת הראשון היה עני והיבם עשיר דוחין אותו מנכסי היבם לומר שהוא בן הראשון ואם להיפך אומרים לו אחינו אתה וכי היכי דכל ספק וודאי יש להוודאי יותר כח מהספק כמו כן בשני ירושות אלו נותנין להוודאין יותר כחות מלזה הספק (כנלע"ד) ולכן לא הביאו הפוסקים שפסקו דהדר דינא ראיה מירושלמי:

16. It is stated in the Jerusalem Talmud (Chapter 4, end of Halacha 2): If the levir (yavam) dies, and the doubtful one (safek) comes to claim his father's portion, if the father was poor, they say to him, "These are your father's possessions." If he was wealthy, they say, "All these are brothers, sons of brothers. Come and inherit your father's portion and your uncle's portion." And the commentators explained that this refers to a case where the doubtful one and the yavam had already divided the deceased's property, as in our Babylonian Talmud. The Jerusalem Talmud holds that the ruling reverts back. However, it appears to me that the Jerusalem Talmud is not discussing this at all, but rather a case where they did not manage to divide the deceased's property until the yavam died. Now they need to divide two inheritances. In this case, the brothers have a stronger claim than the doubtful one. If the deceased was poor and the yavam was wealthy, they can reject him from the yavam's property because they are certain heirs and he is doubtful, as has been stated. And if the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

deceased's property was substantial and the yavam's property was minimal, since he is also doubtful regarding the deceased's property, they combine all the assets and divide them equally, as if he were certainly a son of the yavam. Even though when the yavam is alive and dividing with the doubtful one, the Jerusalem Talmud agrees that the doubtful one takes half, as stated earlier, nevertheless, when the yavam dies, he does not take more than one of the yavam's sons. Since the two inheritances have not yet been divided, they combine the two inheritances and divide them equally. It is possible that our Babylonian Talmud and all the decisors do not disagree with this. Specifically, when we only have the inheritance of the deceased before us, both are doubtful and the yavam and the doubtful one divide. But when we have two inheritances, the deceased's and the yavam's, and each comes to inherit their father and their uncle, and they know who their father and uncle are, while the doubtful one does not, but still, he also has a father and uncle, and since they certainly know who their father and uncle are and he is doubtful, therefore their power is stronger. They can choose to say, if the first deceased was poor and the yavam was wealthy, to reject him from the yavam's property saying he is the first one's son. And if the reverse, they say, "You are our brother." Just as in any case of certainty and doubt, the certain one has more power than the doubtful one, so too in these two inheritances, they give the certain heirs more power than the doubtful one (as it appears to me). Therefore, the decisors who ruled that the law reverts did not bring proof from the Jerusalem Talmud.

יז. ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי הזקן ואומר הספק אני בן המת ועומד על מקומו לירש חלקו אין שומעין לו ואינו נוטל כלל מפני שהיבם הוא וודאי יורשו והוא ספק ואין ספק מוציא מידי וודאי אבל ספק ובני היבם שבאו לחלוק בנכסי הזקן והספק תובע מחצה שאומר שהוא בן המת ובני היבם אומרים אחינו אתה ואין לך חלק רק כאחד מאתנו וכגון שיש שני בנים מהיבם ואומרים שיחלוקו הנכסים על ג' חלקים והוא תובע החצי הדין כך הוא שהשליש שהם מודים לו נוטל והחצי שהוא מודה להם נוטלין ויחלוקו שני האחים והשתות הנשאר הוה ממון המוטל בספק ונוטל הוא מחצה והם מחצה אבל הספק כשמת ובאו הזקן והיבם לחלוק בנכסיו חולקין דשניהם באים מכח ספק דאינו ידוע אם הוא בן המת וכל הנכסים שייך להזקן דהאב יורש הבן ואם הוא בן היבם אין להזקן כלום וכן כשמת היבם ובאו הזקן והספק לחלוק בנכסיו חולקין ביניהם דשניהם ספיקות (מה שהקשה הב"ש סק"י לשיטת הרא"ש מספק ויבם בנכסי המת זהו קושית מהרש"א והיש"ש שהבאנו בסעיף י' ותרצנוה שם בס"ד ע"ש):

17. If there is a doubt regarding the status of the child and the yavam (levirate brother-in-law) who come to dispute the inheritance of the deceased elder, and the doubtful heir claims, "I am the son of the deceased and entitled to his place in the inheritance," he is not listened to and is not entitled to anything. This is because the yavam is the definite heir, while the doubtful heir is uncertain, and an uncertainty cannot override a certainty. However, if the doubtful heir and the sons of the yavam come to dispute the inheritance of the deceased elder, and the doubtful heir claims half, asserting that he is the son of the deceased, while the sons of the yavam claim, "You are our brother, and you have no more share than one of us," and if there are two sons of the yavam, they suggest dividing the estate into three parts, while the doubtful heir claims half, the ruling is as follows: He takes the third that they concede to him, and the half that he concedes to them, they take. The remaining third is considered money in doubt, and they split it, each taking half. But if the doubtful heir dies and the elder and the yavam come to divide his estate, they split it because both come from a position of doubt. It is not known if he is the son of the deceased, in which case all the property belongs to the elder, as the father inherits the son, or if he is the son of the yavam, in which case the elder has no share. Similarly, if the yavam dies and the elder and the doubtful heir come to divide his estate, they split it between them because both are doubts. (Note: The difficulty raised by the Beit Shmuel in section 10 according to the Rosh's opinion regarding the doubtful heir and the yavam in the deceased's estate is the same difficulty raised by the Maharshal and the Yam Shel Shlomo, which we mentioned in section 10, and we will clarify it there, with God's help.)

יח. איתא בירושלמי (שם) מת אחד מן האחין הרי יש כאן אח בוודאי ובן אח בספק כלומר אם מת אחד מאחי היבם אין הספק נוטל כלום מפני שהיבם וודאי יורשו שהוא אחיו והספק אם הוא בן היבם הרי הוא בן אחיו ואין ספק מוציא מידי וודאי וזהו כשהאח לא הניח זרע וגם הזקן אינו קיים דאל"כ אין אחיו יורשו עוד אומר שם מתה אמו של ספק הרי יש כאן בן בוודאי ובעל בספק כלומר דבעל שהוא היבם רוצה לירש אותה כדין בעל שיורש את אשתו ואינו נוטל כלום מפני שהבן הוא בנה בוודאי והבעל בספק ואין זה דומה לספק ויבם בנכסי המת דחולקין דהתם קרוב הוא היבם וודאי להמת שהרי אחיו הוא ובירושה יש ספק מי הוא יותר קרוב לירושתו אבל הכא יש ספק כלל בעיקר קורבתו אם הוא בעלה אם לאו דאם הספק הוא בן הראשון הרי ייבמה באיסור כרת ואינה אשתו כלל ולכן אומר שם עוד דאפילו מת הספק יורשין אותה קרוביה ולא הבעל מפני שהם וודאי קרובים והבעל הוא ספק בעיקר הדבר אם הוא בעל כלל וכמ"ש:

18. It states in the Jerusalem Talmud (there): If one of the brothers dies, there is certainly a brother and possibly a nephew. This means that if one of the yavam's

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

brothers dies, the doubt (regarding the nephew) does not take anything because the yavam certainly inherits him as his brother, and the nephew, if he is the son of the yavam, is the son of his brother. And doubt does not override certainty. This is when the brother did not leave any offspring, and also if the elder brother (the yavam) is not alive, for otherwise, his brother would not inherit him. It further says there: If the mother of the doubtful (nephew) dies, there is certainly a son and possibly a husband. This means that the husband, who is the yavam, wants to inherit her as a husband inherits his wife, but he does not take anything because the son is certainly her son, and the husband is in doubt. This is not similar to the case of doubt and the yavam regarding the deceased's property, where they share because there, the yavam is certainly a relative of the deceased, as he is his brother, and in the inheritance, there is doubt who is closer to inherit. But here, there is doubt in the core of the relationship, whether he is the husband or not. For if the doubtful (nephew) is the son of the first husband, she was yevama (married in levirate marriage) in a forbidden act punishable by karet (spiritual excision), and she is not his wife at all. Therefore, it says further that even if the doubtful (nephew) dies, her relatives inherit her and not the husband because they are certainly her relatives, and the husband is in doubt whether he is her husband at all, as we have stated.

סימן קסד

א. **שהיבמה לא תתייבם ולא תחלוץ תוך ג' חדשים. ובו כ"א סעיפים:**
היבמה לא תתייבם עד שיהי' תשעים יום ממיתת הבעל חוץ מיום המיתה ויום היבום דחיישינן שמא היא מעוברת ולזמן הזה כשלא הוכר עוברה וודאי דאינה מעוברת דבשלש חדשים ניכר העובר ואע"ג דעדיין היה לה להמתין עוד יום אחד דהא הזרע נקלטת לפעמים בסוף ג' ימים וא"כ ליחוש שנתעברה ממנו ביום מיתתו והזרע נקלטה בסוף ג' ימים והכרת העובר הוא לסוף צ' יום ועדיין חסר יום אחד והרי חכמים החמירו בזה הענין מאד אפילו בהבחנה דעלמא וכ"ש בהבחנה דאיסור כרת וי"ל דמילתא דלא שכיחא היא שיקלוט הזרע לסוף ג' ימים ושתתעבר מזה ושלא יהא העובר ניכר עד השעה האחרונה והוה כמיעוטא דמיעוטא ולא חשו לה רבנן ולבד זה הוה מיעוטא שיבעול אותה ביום המיתה ושתתעבר ממנו והוה כשלשה מיעוטים דלא שכיח כלל (ע' תוס' יבמות ל"ז. ד"ה רוב וכו' וי"ל וכו' ותירוצם לא א"ש ביבמה דאדרבא ניחוש שמא למחרת יוכר העובר ונמצא שבא עליה באיסור כרת וצ"ל כמ"ש והתוס' שלא תרצו כן דבסתם הבחנה לא הוצרכו לכך ע"ש ודו"ק):

1. The yevamah (widow subject to levirate marriage) should neither undergo yibbum (levirate marriage) nor perform chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage) within three months. This section contains twenty-one paragraphs: The yevamah should not undergo yibbum until ninety days have passed from the husband's death, excluding the day of death and the day of yibbum. This is because there is a concern that she might be pregnant, and during this time, if her pregnancy is not noticeable, she is certainly not pregnant, as pregnancy becomes noticeable within three months. Although it might be argued that she should wait one more day since conception sometimes occurs at the end of three days, and thus she might have conceived on the day of her husband’s death, with the embryo becoming noticeable at the end of ninety days, leaving one day short, the Sages were very stringent in this matter, even with regard to general differentiation, and certainly with differentiation involving the prohibition of karet (excision). It can be said that it is uncommon for conception to occur exactly at the end of three days and for the pregnancy to go unnoticed until the last moment, making it a very rare occurrence that the Rabbis did not concern themselves with. Moreover, it is rare for intercourse to occur on the day of death and result in conception, making it three rare occurrences that are highly uncommon altogether (see Tosafot Yevamot 37a, s.v. "Rov," and their explanation is not satisfactory regarding a yevamah, as we should be concerned that the pregnancy might be noticeable the next day, resulting in her having engaged in prohibited relations punishable by karet. One must say as explained, and Tosafot did not resolve this because, in general differentiation, this was not necessary. Refer there and consider this carefully).

ב. אפילו אם יבא אליהו ויאמר שאינה מעוברת מ"מ אסורה להתייבם תוך ג' חדשים דכך היתה גזירת חכמים אפילו בהבחנה דעלמא שתמתין ג' חדשים אפילו היא קטנה שאינה ראויה לילד כמ"ש בסי' י"ג וכ"ש שביבמה כן הוא ואפילו מאן דלא גזר בהבחנה דעלמא גזור ביבמה (תוס' מ"א: ד"ה הא) ואפילו וודאי אינה מעוברת כגון שמרוחקת היתה מבעלה מ"מ אסורה להתייבם ולא לבד שליבום אסורה קודם זמן הזה אלא אפילו לחלוץ נמי אסורה קודם שהיא ראויה ליבום דכתיב ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו וגו' וחלצה נעלו וגו' הא אם חפץ מייבם ממילא מבואר דהקפידה תורה שתהא ראויה ליבום בשעת חליצה (גמ' שם) וכך דרשו חכמים כל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה:

2. Even if Elijah were to come and say that she is not pregnant, she is still forbidden to perform yibbum within three months. This was the decree of the Sages, even in cases

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of general distinction, that one must wait three months, even if she is a minor who is not capable of bearing children, as stated in Siman 13. Certainly, this also applies to a yevamah. Even those who did not decree in cases of general distinction did decree regarding a yevamah (Tosafot 41a, s.v. ha). Even if it is certain that she is not pregnant, such as if she had been separated from her husband, she is still forbidden to perform yibbum. Not only is she forbidden to perform yibbum before this time, but she is also forbidden to perform chalitzah before she is eligible for yibbum, as it is written: "If the man does not wish to take his brother's wife... then she shall remove his shoe" (Deuteronomy 25:7-9). This implies that if he does wish to perform yibbum, he may. It is thus clear that the Torah is particular that she be eligible for yibbum at the time of chalitzah (Gemara, ibid.). Thus, the Sages expounded: anyone who is eligible for yibbum is eligible for chalitzah, and anyone who is not eligible for yibbum is not eligible for chalitzah.

ג. ויש בזה שאלה והרי בכמה מקומות אמרו חכמים חולצת ולא מתייבמת ועוד דהטור וש"ע סעיף ד' פסקו דנדה חולצת ולא מתייבמת ורש"י ז"ל תירץ משום דלא אפשר הוא כמו אחות חלוצתו ואחות זקוקתו וספק צרת ערוה דא"כ לעולם תיאסר הלכך כיון דמדאורייתא בת ייבום היא חולצת אבל בג' חדשים דאפשר לשהויי משהינן עכ"ל וכ"כ הרשב"א והנמק"י (וכ"מ מתוס' שם ד"ה הספיקות) ותמיהני דא"כ למה נדה חולצת הלא אפשר להמתין עד שתטהר וצ"ל דדווקא בדבר שנוגע לעצם דין יבום שאינה ראויה ליבום מפני איסור ענין יבום בזה גם אינה חולצת אבל באיסור שמן הצד כמו נדה וכיוצא בזה שפיר חולצת הא למה זה דומה כשהיא חולה וקשה לה התשמיש האם נאמר שאינה בת יבום ולא תחלוץ אז וראיה לזה מירושלמי דדריש דרשא זו מקרא דמאן יבמי להקים וגו' את שאומרים לו ייבם אומרים לו חלוץ את שאין אומרים לו ייבם אין אומרים לו חלוץ הרי דנתמעט רק מי שאינה ראויה ליבום מצד עצם היבום שא"א לומר לו שיקיים מצות יבום:

3. There is a question here: In several places, the sages said that she performs chalitzah and does not undergo yibbum. Furthermore, the Tur and Shulchan Aruch, section 4, ruled that a menstruant performs chalitzah and does not undergo yibbum. Rashi, of blessed memory, explained that this is because it is impossible, similar to the case of the sister of one who performed chalitzah, the sister of one awaiting yibbum, and the doubtful co-wife of an ervah, because if we were to always prohibit, then she would be forever prohibited. Therefore, since by Torah law she is eligible for yibbum, she performs chalitzah. But in the case of three months, where it is possible to wait, we wait. This is also written by the Rashba and Nimukei Yosef (and it is also inferred in Tosafot there, s.v. safekot). I am puzzled: If so, why does a menstruant perform chalitzah? After all, it is possible to wait until she becomes pure. We must say that it is specifically concerning a matter that touches upon the essence of the law of yibbum, where she is not eligible for yibbum due to a prohibition related to yibbum, that she also does not perform chalitzah. But in the case of a side prohibition, such as a menstruant or similar cases, she indeed performs chalitzah. What is this similar to? When she is ill and it is difficult for her to engage in intercourse, would we say that she is not eligible for yibbum and does not perform chalitzah? There is proof for this from the Jerusalem Talmud, which expounds this teaching from the verse "Her yavam should come to her" etc., that for one whom we say "perform yibbum," we also say "perform chalitzah." For one whom we do not say "perform yibbum," we do not say "perform chalitzah." Thus, it excludes only one who is not eligible for yibbum due to the essence of yibbum, where it is impossible to tell him to fulfill the mitzvah of yibbum.

ד. כתבו הטור והש"ע ואם ייבם או חלץ תוך זמן זה ולא נמצאת מעוברת הרי זו נפטרה ואינה צריכה כלום אבל לא תנשא לאחר אע"פ שחלצה עד שישלימו תשעים יום למיתת הבעל ואם מת היבם תוך הצ' יום או אחריהם י"א שצריכה להמתין צ' יום אחר מיתתו ואם היו שני יבמים ומת אחד מהם מותרת להתייבם לשני תוך תשעים יום למיתתו של זה עכ"ל:

4. The Tur and the Shulchan Aruch wrote: If he performed yibbum (levirate marriage) or chalitzah (the ceremony releasing her from yibbum) within this time and she was not found to be pregnant, she is exempt and needs nothing further. However, she should not marry another, even though she performed chalitzah, until ninety days have passed since the husband's death. If the yavam (the brother-in-law obligated to perform yibbum) dies within the ninety days or after them, some say she must wait ninety days after his death. If there were two yevamim (brothers-in-law), and one of them died, she is permitted to perform yibbum with the second one within ninety days of the first one's death. End quote.

ה. ביאור הדברים דאע"ג דאסרו חכמים לייבם ולחלוץ תוך ג"ח בכל ענין אפילו כשידענו בבירור שאינה מעוברת כמו שנתבאר מ"מ בדיעבד לא העמידו דבריהם גם ביבום גם בחליצה שאם נתייבמה ונחלצה תוך ג"ח ולא היתה מעוברת כגון שידוע שאינה מעוברת שהיתה מופרשת מבעלה וכיוצא בזה הוה היבום טוב ואין מפרישין אותה מהיבם עד כלות הג"ח אבל אם יש ספק נראה דמפרישין ויש מי שאומר דגם בספק כן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוא (ב"ש סק"ב) ותמיהני דאיך אפשר לומר כן והא אם תמצא מעוברת הרי הוא באיסור כרת על כל ביאה וביאה ואיך אפשר שלא יפרישום וע' סעיף ט"ו:

5. Explanation of the matter: Even though the Sages prohibited yibbum (levirate marriage) and chalitzah (a form of release from levirate marriage) within three months in any situation, even when it is clearly known that she is not pregnant, as has been explained, nevertheless, after the fact, they did not uphold their prohibition in both yibbum and chalitzah. If yibbum or chalitzah was performed within three months, and it is known that she is not pregnant—such as in a case where she was separated from her husband and similar situations—the yibbum is valid, and she is not separated from the yavam (levir) until the completion of the three months. However, if there is doubt, it appears that she should be separated. There is an opinion that says even in a doubtful case, this is the ruling (Beit Shmuel, sub-paragraph 2). I am puzzled by this opinion, for how can one say this? If she turns out to be pregnant, it becomes a severe prohibition, punishable by karet (spiritual excision) for each and every intercourse, and how is it possible that they would not separate them? See paragraph 15.

ו. וגם כשנחלצה תוך ג"ח אם נתגלה אח"כ שאינה מעוברת הוה חליצה כשירה וא"צ חליצה אחרת וכן אין דינו כחליצה פסולה שצריכה לחזור על כל האחים ומ"מ לאחר לא תנשא עד שישלימו צ' יום ממיתת הבעל אפילו כשידענו בבירור שאינה מעוברת ולא אמרינן כיון שכבר נחלצה תנשא דהא עכ"פ לא עדיפא מכל האלמנות והגרושות שמחוייבות להמתין ימי הבחנה בכל ענין כמ"ש בסי' י"ג ואם מת היבם תוך צ' יום או אחר הצ' יום ועדיין לא נתייבמה ולא נחלצה י"א שצריכה להמתין צ' יום ממיתת היבם דחיישינן שמא בא עליה שהרי קרובה היא לביאה יותר מארוסה שהרי מצוה לבא עליה ולייבמה וכיון דכל ארוסה צריכה להמתין כ"ש יבמה אמנם זהו דווקא כשהיה רק יבם אחד אבל היו כאן שני יבמים ומת אחד מהם אין השני צריך להמתין כלל ואינה דומה לארוסה שהרי היא קרובה לו כמו להמת ואינה קרובה לביאה להמת יותר מלהחי וגם הוא היה יכול לבא עליה אף אם הוא קטן מהמת דכבר נתבאר דאם קדם הקטן זכה ולכן כל זמן שאינו ידוע שהמת בא עליה יכול החי לייבמה מיד אחר כלות הצ' יום ממיתתו של ראשון (הגר"א סק"ד):

6. And even if the chalitzah was performed within three months, if it is subsequently discovered that she is not pregnant, the chalitzah is valid, and she does not need another chalitzah. Likewise, it is not considered an invalid chalitzah that would require her to perform chalitzah with all the brothers. Nevertheless, she should not marry another man until ninety days have passed from the death of her husband, even if it is known for certain that she is not pregnant. We do not say that since she has already performed chalitzah, she may marry, for in any case, she is not better off than all the widows and divorcees who are required to wait the period of discernment in all cases, as stated in Siman 13. If the yavam dies within ninety days or after ninety days, and she has still not been taken in levirate marriage or performed chalitzah, some say that she must wait ninety days from the death of the yavam, because we are concerned that he might have had relations with her, as she is closer to him in terms of relations than a betrothed woman, since it is a mitzvah to have relations with her and perform yibbum. And since every betrothed woman must wait, all the more so a yevamah. However, this is only when there was only one yavam. But if there were two yavams and one of them died, the second does not need to wait at all. She is not similar to a betrothed woman because she is as close to him as to the deceased and is not closer in terms of relations to the deceased than to the living yavam. Also, the living yavam could have had relations with her even if he is younger than the deceased, as it has already been clarified that if the younger one precedes, he acquires her. Therefore, as long as it is not known that the deceased had relations with her, the living yavam may perform yibbum with her immediately after the ninety days from the death of the first (Gra, Sk 4).

ז. ועכ"פ לפי דעת הטור והש"ע כשנחלצה בתוך צ' יום ונמצאת שאינה מעוברת הוה חליצה כשירה וכן משמע בגמ' (מ"א:) דתניא יבמה שחלצו לה אחים בתוך ג' צריכה להמתין ג"ח מיום מיתת הבעל ע"ש אלמא דהחליצה כשירה דאל"כ היה לו להשמיענו שהחליצה פסולה היא ומ"מ רבינו הרמ"א כתב די"א דכל שחלצה תוך ג"ח בין נמצאת מעוברת והפילה או לא נמצאת מעוברת ה"ל חליצה פסולה וצריכה לחזור על כל האחים ולחלוץ מכולם כדין חליצה פסולה שיתבאר בסי' ק"ע ודיעה זו היא במרדכי שלהי גיטין ע"ש וכן הוא לתירוץ ראשון של תוס' יבמות (ל"ה:) ד"ה ונמצאת ע"ש וכן מבואר להדיא בירושלמי ר"פ החולץ דאמר שם חלץ בתוך שלשה חדשים מהו שתהא צריכה לאחר שלשה חדשים נשמעיניה מן הדא וכו' וה"נ אע"פ שחלצה חולצת עכ"ל ולדיעה זו צ"ל מה שלא אמרה הברייתא שהחליצה פסולה כגון שכל האחים חלצו לה בתוך ג' וכדמשמע לשון הברייתא יבמה שחלצו לה אחים וכו' משמע שכולם חלצו לה וא"כ כיון דמדאורייתא הוה חליצה כשירה ורק מדרבנן פסול ודין חליצה פסולה היא שצריכה לחזור על כל האחין וכיון שכבר חלצה מכולם לא הצריכוה חליצה אחרת אבל אין לומר ולתרץ דהברייתא לא איירי בדין זה אלא בדין ג"ח ולעולם ס"ל דצריכה חליצה אחרת דא"כ מאי קמ"ל שצריכה להמתין ג"ח ממיתת הבעל פשיטא שהרי עדיין צריכה חליצה אחרת בכלות הג"ח אלא וודאי כמ"ש וגם אין לומר דדיעה זו תחלוק על ברייתא שבש"ס דילן ותסבור כהירושלמי דוודאי אין פוסקין כהירושלמי במקום שבש"ס שלנו הוא להיפך אלא וודאי כדכתיבנא:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

7. Nevertheless, according to the opinion of the Tur and the Shulchan Aruch, when a yevama (a widow subject to levirate marriage) undergoes chalitza (the ceremony releasing her from levirate marriage) within 90 days and it is found that she is not pregnant, the chalitza is valid. This is also implied in the Gemara (41b), which teaches that if brothers performed chalitza for a yevama within three months, she must wait three months from the day of the husband's death. This implies that the chalitza is valid because otherwise, it would have been necessary to state that the chalitza is invalid. Nevertheless, Rabbeinu the Rema wrote that there are those who say that if chalitza was performed within three months, whether she was found to be pregnant and miscarried or was not found to be pregnant, the chalitza is invalid, and she must undergo chalitza from all the brothers as in the case of invalid chalitza, as will be explained in Siman 170. This opinion is found in the Mordechai at the end of Gittin, and it is also the first explanation of Tosafot in Yevamot (35b), in the context of "and found," as well as explicitly in the Jerusalem Talmud at the beginning of Perek HaCholitz, which states that if chalitza was performed within three months, it must be repeated after three months. This implies that even though chalitza was performed, it must be repeated. According to this opinion, the Baraita did not mention that the chalitza is invalid because all the brothers performed chalitza within three months, as implied by the language of the Baraita "a yevama for whom the brothers performed chalitza," implying that all performed it. Therefore, since by Torah law the chalitza is valid and only rabbinically invalid, requiring her to undergo chalitza from all the brothers, and since she already did so, no further chalitza is required. However, it cannot be said that the Baraita is not addressing this law but only the law of waiting three months, since if that were the case, what is it teaching us by stating she must wait three months from the husband's death? It is obvious, as she still needs another chalitza after the three months. Therefore, it must be as we have written. Nor can it be said that this opinion disputes the Baraita in our Talmud and follows the Jerusalem Talmud because we do not rule according to the Jerusalem Talmud when it contradicts our Talmud. Therefore, it must be as we have written.

ח. ולדיעה זו אם יש אחים אחרים צריכה חליצה מכולם לאחר ג"ח לבד מזה שחלץ לה בתוך ג"ח שא"צ ממנו חליצה אחרת (ב"ש סק"ד ומזה ראיה למ"ש ודו"ק) ומ"מ אם אין אחים אחרים צריכה חליצה מזה האח לאחר ג"ח (שם) דדווקא כשיש אחים אחרים א"צ מזה פעם אחרת דחליצתו גרועה מכולם ולמה נצריכה גם ממנו פעם אחרת או שכבר חלצו לה כולם בתוך ג"ח ג"כ לא נטריח עליה כמ"ש אבל כשאין רק אח אחד ועבר על תקנת חכמים וודאי נצריכו חליצה אחרת לאחר ג"ח כדי לקיים תקנת חכמים (נ"ל):

8. According to this opinion, if there are other brothers, she requires chalitzah from all of them after three months, except from the one who performed chalitzah within the three months, as she does not need another chalitzah from him (Beit Shmuel, subsection 4, and this serves as proof for what was stated earlier; examine this carefully). Nevertheless, if there are no other brothers, she requires chalitzah from this brother after three months (ibid.), because only when there are other brothers is another chalitzah from him unnecessary, as his chalitzah is considered inferior to all of them, and why should she need another chalitzah from him, or if all the brothers already performed chalitzah within the three months, we should not trouble her further, as stated. But when there is only one brother and he transgressed the decree of the Sages, certainly another chalitzah is required after three months to fulfill the decree of the Sages (this seems correct to me).

ט. שנו חכמים במשנה (רפ"ד) החולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת וילדה בזמן שהולד של קיימא הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו ולא פסלה מן הכהונה אין הולד של קיימא הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ופסלה מן הכהונה ע"ש ואין חילוק בין היה עוברה ניכר בעת החליצה ובין לא היה ניכר דכשהולד של קיימא אפילו לא היה עוברה ניכר מותרין בהקרובים וכשירה לכהונה וכשאין הולד של קיימא אפילו היה עוברה ניכר אסורים בקרובות ופסולה לכהונה (תוס') ואפילו נחלצה בתוך ג' חדשים (שם) ואפילו למאן דס"ל שצריכה חליצה אחרת לאחר ג"ח כמו שנתבאר מ"מ הא מדאורייתא חליצה כשירה היא (שם) ואפילו למאן דס"ל שא"צ חליצה אחרת כשלא היתה מעוברת מ"מ כשהיתה מעוברת מודה שצריכה חליצה אחרת כמו שיתבאר ורק כיון שמדאורייתא חליצה כשירה היא לכן שמה חליצה לענין קרובים וכהונה (וע"ש בתוס' ד"ה ונמצאת וכו' ועוד וכו' עכ"ל וצ"ע דבכה"ג הכל מודים שצריכה חליצה אחרת ודו"ק):

9. The Sages taught in a Mishnah (beginning of chapter 4): If a man performs chalitzah (a form of levirate divorce) with his yevamah (brother's widow) and it is found that she is pregnant and she gives birth, if the child is viable, he is permitted to marry her relatives and she is permitted to marry his relatives, and she is not disqualified from marrying into the priesthood. If the child is not viable, he is forbidden to marry her relatives and she is forbidden to marry his relatives, and she is disqualified from marrying into the priesthood. There is no difference whether her pregnancy was

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

noticeable at the time of the chalitzah or not: if the child is viable, even if her pregnancy was not noticeable, they are permitted to marry each other's relatives and she is fit to marry into the priesthood. If the child is not viable, even if her pregnancy was noticeable, they are forbidden to marry each other's relatives and she is disqualified from marrying into the priesthood (Tosafot). Even if the chalitzah was performed within three months (of the husband's death), and even according to the opinion that she requires another chalitzah after three months, as has been explained, nevertheless, according to the Torah, the chalitzah is valid (there). And even according to the opinion that she does not require another chalitzah if she was not pregnant, nevertheless, if she was pregnant, there is agreement that she requires another chalitzah, as will be explained. However, since according to the Torah the chalitzah is valid, it is considered chalitzah regarding relatives and the priesthood (see there in Tosafot s.v. "and it is found," etc., and further, etc., the end of the quotation, and this requires further study, as in such a case, all agree that another chalitzah is needed, and review this well).

י. איפסקא הלכתא בגמ' שם דחליצת מעוברת לאו שמה חליצה ואפילו הפילה נפל גמור לא אמרינן הרי איגלאי מילתא שאין זה ולד כלל ובת חליצה היא ואע"ג שבכמה מקומות אמרינן איגלאי מילתא למפרע הכא לא אמרינן מפני שזה הספק אינו ראוי להתברר עכשיו בעת החליצה שא"א לידע העתידות (תוס') אם תפיל אם לא תפיל והיא בעת מעשה כאינה בת חליצה ועוד שמא בשעת החליצה היתה ראויה לילד ולד גמור ואח"כ נולד לה דבר סיבה שהפילה ונמצא דחליצה שעשתה לאו כלום הוא (נמק"י) ועוד דכתיב ובן אין לו ובא בקבלה עיין עליו וכיון שבאותה שעה היה ראוי להתקיים אין זה חליצה (תוס') ומ"מ אין לפוטרה בלא חליצה כבולד גמור דאדרבא גם בזה עיין עליו שלא תחלוץ ולא תנשא כל זמן שעומדת בספק (שם):

10. The law is established in the Talmud there that the chalitzah (ceremonial release from levirate marriage) of a pregnant woman is not considered a valid chalitzah. Even if she subsequently miscarried a fully-formed fetus, we do not say that it is now revealed retroactively that this was not a child at all and she is eligible for chalitzah. And although in many cases we do say that something is revealed retroactively, here we do not say so because this doubt cannot be clarified at the time of the chalitzah, as it is impossible to know the future (Tosafot) — whether she will miscarry or not. At the time of the act, she is considered ineligible for chalitzah. Furthermore, it is possible that at the time of the chalitzah she was capable of giving birth to a fully-formed child, and later something happened that caused her to miscarry, and it turns out that the chalitzah she performed is invalid (Nimmukei Yosef). Additionally, it is written, "and he has no son," and it is received tradition to look into it. And since at that time it was possible for the pregnancy to be sustained, this is not a valid chalitzah (Tosafot). Nevertheless, she should not be exempted without chalitzah, as with a fully-formed child. On the contrary, in this case too, look into it, and she should neither perform chalitzah nor marry as long as she remains in doubt (there).

יא. מדברים אלו שנתבאר משמע דמעיקר דין התורה לא הוה חליצה וזה שפסולה מכהונה זהו מדרבנן ולחומרא בעלמא (גמ') דלחומרא הוה חליצה ולכן אסורה להתייבם אח"כ (ב"ש סק"ה) ואם נשאת ליבם מוציאין ממנו וכן כשנשאת לכהן מוציאין אותה ממנו (נמק"י) וכן לענין איסור קרובים אפילו מת היבם קודם שחלץ חליצה אחרת אסורה בקרוביו מכח חליצה ראשונה וכן אם מתה היא אסור היבם בקרובותיה (יש"ש) ואפילו ילדה כדרכה אלא שמת בתוך ל' יום דולד מעליא הוא מן התורה כמ"ש בסי' קנ"ו מ"מ אם נשאת לכהן תצא (נמק"י) ואע"ג דאם לא חלצה כלל בכה"ג אם נשאת לכהן לא תצא כמ"ש בסעיף כ' ופטורה מן החליצה מ"מ הכא כיון שחלצה ומדרבנן צריכה היא חליצה אסורה לכהונה גם בדיעבד ואם נשאת לכהן תצא אפילו מת היבם קודם שחלץ לה חליצה אחרת ואין כאן יבם אחר מ"מ מחליצה ראשונה נפסלה מכהונה (ב"ש סק"ו):

11. From the elucidated matters, it is implied that according to the primary law of the Torah, the act of chalitzah (ceremonial release from levirate marriage) is not considered valid. The fact that it disqualifies her from marrying a kohen (priest) is rabbinic and merely a stringency. Therefore, she is forbidden to marry the yavam (levir) afterward. If she did marry the yavam, she must be separated from him. Similarly, if she married a kohen, she must be separated from him as well. Regarding the prohibition of relatives, even if the yavam died before performing another chalitzah, she is still forbidden to his relatives because of the first chalitzah. Likewise, if she died, the yavam is forbidden to her relatives. Even if she gave birth in the usual manner but the child died within thirty days, the child is considered valid according to Torah law. However, if she married a kohen, she must separate from him. Even though if she had not performed chalitzah at all in such a case, and she married a kohen, she would not need to separate, as stated in section 20, and she would be exempt from chalitzah. Nevertheless, here, since she performed chalitzah and rabbinically requires chalitzah, she is forbidden to the priesthood even after the fact, and if she married a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

kohen, she must separate from him. Even if the yavam died before performing another chalitzah and there is no other yavam, she is still disqualified from the priesthood due to the first chalitzah.

יב. לפי מה שנתבאר דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים הכא נמי כשחלצה מעוברת והפילה צריכה חליצה מכל האחים אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"א דחולץ לה הוא או אחד משאר אחיו דאיהו ס"ל דחליצה פסולה א"צ לחזור על כל האחין כמ"ש בסי' ק"ע והרא"ש כתב דאחד משאר האחין יחלוץ לה ולא הוא מפני שחליצתו גרוע מפני שחלץ לה כבר בהיותה מעוברת ואע"ג דלאו שמה חליצה מ"מ הורע כחו בזיקתו והוה כאלו נתן לה גט ולא מצי חליץ חליצה כשירה וכ"כ הטור והש"ע סעיף ב' ולפ"ז צ"ל דאין כאן דין חליצה פסולה כלל שצריכה לחזור על כל האחין מפני שחליצת מעוברת לאו שמה חליצה כלל דאל"כ איך לא כתבו שצריכה חליצה מכל האחין למאן דס"ל בסי' ק"ע דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין אך אפשר שסמכו אדלקמן בסי' ק"ע וצ"ע לדינא (ועב"ש סק"ז דפשיטא ליה שצריכה חליצה מכל האחים):

12. According to what has been explained, that an invalid chalitzah (ceremony of releasing a widow from levirate marriage) requires going back to all the brothers, similarly here, when she (the widow) performed chalitzah while pregnant and then miscarried, she needs chalitzah from all the brothers. However, the Rambam of blessed memory wrote in Chapter 1 that either he or one of his other brothers performs the chalitzah for her, for he holds that an invalid chalitzah does not require going back to all the brothers, as stated in Siman 170. The Rosh wrote that one of the other brothers should perform the chalitzah and not him, because his chalitzah is weakened since he already performed it while she was pregnant, and although it is not considered a chalitzah, nevertheless his power in the zika (levirate bond) is weakened, and it is as if he gave her a get (divorce document) and he cannot perform a valid chalitzah. The Tur and Shulchan Aruch, Section 2, wrote similarly. According to this, it must be said that there is no rule here of an invalid chalitzah requiring going back to all the brothers, because chalitzah of a pregnant woman is not considered chalitzah at all. Otherwise, how could they not write that she needs chalitzah from all the brothers according to the opinion in Siman 170 that an invalid chalitzah requires going back to all the brothers? However, it is possible that they relied on what is written later in Siman 170, and the matter requires further study for the halacha (law). (And see the Be'er Heitev, Subsection 7, where it is clear to him that she needs chalitzah from all the brothers).

יג. וכשם שחליצת מעוברת אינה חליצה כמו כן ביאת מעוברת לא שמה ביאה שתתחשב כיבום ולכן אחר שתפיל או ימות תוך ל' צריכה חליצה ממנו ואם יש עוד אח תחלוץ מהשני וממנו צריכה גט ועוד יתבאר בזה בס"ד ולפיכך הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת ויש לה עוד צרה לא תנשא צרתה עדיין דבין שיהיה ולד של קיימא ובין שלא יהי' ולד של קיימא אסורה הצרה להנשא דאפילו אם יהיה ולד של קיימא ונמצא שאינן בת חליצה ויבום מ"מ קיי"ל דהולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם (גמ') וכ"ש אם לא יהיה ולד של קיימא שצריכות חליצה הא נתבאר שחליצת מעוברת לאו שמה חליצה וכן ביאתה אינה ביאה ותצטרך לחלוץ לאחר שתפיל וא"כ א"א להצרה להנשא עדיין ותמתין עד שתלד ואם יהיה ולד של קיימא תנשא ואם לא יהיה של קיימא תנשא אחר חליצה:

13. And just as the removal of the shoe (chalitza) of a pregnant woman is not considered a valid chalitza, similarly, the sexual relations (yibum) with a pregnant woman is not considered a valid yibum to be regarded as fulfilling the mitzvah of yibum. Therefore, after she miscarries or if the fetus dies within thirty days, she requires chalitza from him. If there is another brother, she should perform chalitza with the second brother, and from him she requires a get (divorce document). This will be further explained with God's help. Consequently, if someone marries his yevama (the widow awaiting yibum) and she is found to be pregnant, and she also has another rival wife (tzara), her rival wife should not marry yet. Whether the child will be viable or not, the rival wife is forbidden to marry. Even if the child is viable, and it turns out that they are not subject to chalitza and yibum, we still hold that the child does not exempt (the mother) until birth (Talmud). Certainly, if the child is not viable, they require chalitza. It has been explained that the chalitza of a pregnant woman is not considered a valid chalitza, and similarly, her biah (sexual relations) is not considered a valid biah. Therefore, she will need to perform chalitza after she miscarries. Consequently, the rival wife cannot marry yet and must wait until she gives birth. If the child is viable, she may marry. If the child is not viable, she may marry after performing chalitza.

יד. היבמה לא תתייבם בעת נדותה ולא אמרינן כיון שהותרה איסור אשת אח הותרה נמי ענין נדה דאין ענין זל"ז ומ"מ בת חליצה היא ולא אמרינן בזה כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דזהו איסור מהצד וכמו שבארנו בסעיף ג' ע"ש ואם עבר וייבם אותה בעת נדתה קנאה והוה יבום אף שעברו איסור כרת כן פסק הרא"ש ריש יבמות וכן פסקו בטור וש"ע סעיף ד' והביא הרא"ש ראיה מפסחים (ע"ב:) שאומר שם דאם בעל יבמתו בנדתה פטור מקרבן משום דעבד מצוה ע"ש אלמא דקני לה אם בא עליה בנדתה ע"ש ותמיהני דשם בגמ' מיירי בשוגג דלא ידע שהיא נדה דלדעתו עושה מצוה ואדרבא בסמוך לווסתה מבואר שם דלאו מצוה היא ואם היה יודע שהיא סמוכה לווסתה חייב חטאת אלא שאם לא ידע אמרינן שפטור מפני שעשה ברשות וזה שלא שאל ממנה מפני שהוא מתבייש לשאול ממנה וכ"כ הרמב"ם בפ"ב משגגות וז"ל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הבא על יבמתו והרי היא נדה והוא לא ידע ה"ז פטור מחטאת מפני שעשה ברשות וכו' דאינו רגיל בה כדי שישאל לה עכ"ל אבל במזיד כשידע שהיא נדה מנלן דקנה אותה בביאת עבירה שיש בה כרת ומי עדיפא זו ממצה שאין יוצאין ידי חובת מצה במצה של איסור כמבואר בפ"ב דפסחים וברמב"ם פ"ו מחמץ ע"ש אך משם אין ראיה דדרשינן זה מקרא מלא תאכל עליו חמץ (ל"ה: ע"ש) והכא כיון שאין דרשא לזה מסברא אמרינן דיוצא בזה מצות יבום וראית הרא"ש הוא ממה שאמרו שם דכשנתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של קדשים כשרים ואכלו חייב בקרבן ומחלק בין זה לבעילת יבמתו נדה משום דבנותר לא עביד מצוה כלל אלמא דביבמתו יש עכ"פ מצות יבום ע"ש וגם אין לשאול הרי בלולב הגזול פסלינן אפילו ביו"ט שני מטעם מצוה הבאה בעבירה כדאיתא בסוכה (ל.) וה"נ הוה מצוה הבאה בעבירה דכבר כתבו התוס' שם דמצוה הבאה בעבירה לא מקריא אלא כשע"י העבירה נעשית המצוה ואלמלא העבירה לא היתה נעשית המצוה ע"ש והכא גם בלא העבירה היתה נעשית המצוה כשתטהר (וזהו כלולב של אשירה שכתבו התוס' דאין בזה משום מצוה הבאה בעבירה ע"ש):

14. A yevama (a widow who is subject to levirate marriage) should not undergo yibum (levirate marriage) during her state of niddah (menstrual impurity), and we do not say that since the prohibition of "brother's wife" has been lifted, the matter of niddah is also permitted, for these are unrelated issues. Nonetheless, she is eligible for chalitza (the ceremony releasing her from yibum), and we do not say in this case that if she is not eligible for yibum, she is not eligible for chalitza, for this is a secondary prohibition, as we explained in Section 3, see there. If he transgressed and performed yibum with her during her state of niddah, he has acquired her, and it is considered yibum even though he violated a prohibition that incurs karet (spiritual excision). This is the ruling of the Rosh at the beginning of Yevamot, and likewise ruled the Tur and Shulchan Aruch in Section 4. The Rosh brought proof from Pesachim (72b) where it says that if one had relations with his yevama during her niddah, he is exempt from a sacrifice because he performed a mitzvah, see there. This implies that he acquires her if he had relations with her during her niddah, see there. However, I am puzzled, for there in the Gemara it discusses an inadvertent case where he did not know she was niddah, for he thought he was performing a mitzvah. On the contrary, it is explained there that if it was close to her menstrual period, it is not considered a mitzvah, and if he knew she was close to her period, he would be liable for a sin-offering. But if he did not know, we say he is exempt because he acted with permission, and he did not ask her due to embarrassment. The Rambam also wrote this in Chapter 2 of Shgagot: "One who has relations with his yevama and she is niddah, and he did not know, is exempt from a sin-offering because he acted with permission, etc., for he is not familiar with her to ask." But in a deliberate case, where he knew she was niddah, how do we know that he acquires her through a sinful act that incurs karet? Is this better than matza, where one does not fulfill the obligation with prohibited matza, as explained in Chapter 2 of Pesachim and in the Rambam, Chapter 6 of Chametz, see there? However, there is no proof from there because we derive this from the verse "You shall not eat chametz with it" (Pesachim 35a), and here, since there is no derivation from a verse, logically we say he fulfills the mitzvah of yibum. The Rosh's proof is from what is said there: when one mistook a skewer of notar (leftover sacrificial meat) for a skewer of valid offerings and ate it, he is liable for a sacrifice. They differentiate this from having relations with a niddah yevama because with notar, no mitzvah is performed at all, implying that with his yevama there is at least the mitzvah of yibum. Also, one cannot ask why a stolen lulav (palm branch) is invalid even on the second day of the festival due to a mitzvah performed through a transgression, as stated in Sukkah 30a, and here too it should be a mitzvah performed through a transgression. Tosafot there already wrote that a mitzvah performed through a transgression only applies when the mitzvah is accomplished through the transgression, and without the transgression, the mitzvah would not have been performed. Here, the mitzvah would have been performed even without the transgression once she becomes purified (and this is like the lulav of an asherah tree that Tosafot wrote does not involve a mitzvah performed through a transgression, see there).

טו. כתב הרמב"ם בספ"א מיבום הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת מפרישין אותן וממתינין לה אם הפילה יחזור ויקיים ואם ילדה אפילו מת ביום שנולד ה"ז מוציאה בגט וחולץ לה ואח"כ תהיה מותרת לאחרים ואם נתקיים הולד ל' יום לאחר שנולד ה"ז ולד של קיימא וא"צ ממנו גט לפי שהיא ערוה עליו ילדה לאחר ו' חדשים משנתייבמה ולד של קיימא ה"ז הולד ספק אם בן תשעה לראשון אם בן שבעה לאחרון לפיכך יוציא בגט והולד כשר ואם בא עליה אחר שילדה הבנים שיבואו אחריו ספק ממזרים עכ"ל:

15. Maimonides wrote in the first chapter of Yibum: "If one marries his brother's widow and it is found that she is pregnant, they are separated and they wait. If she miscarries, he may return and fulfill [the mitzvah of yibum]. If she gives birth, even if the child dies on the day it is born, he must divorce her with a get and perform chalitza, and afterwards, she will be permitted to others. If the child survives for thirty days after birth, it is considered a viable child and no get is needed because she is forbidden to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

him as an ervah. If she gives birth after six months from the time of yibum, the child is considered viable. The child is in doubt whether he is a nine-month child of the first [husband] or a seven-month child of the latter. Therefore, he must divorce her with a get and the child is legitimate. If he has relations with her after she gives birth, any subsequent children will be in doubt as to whether they are mamzerim."

טז. ביאור דבריו דהפרשה הוא בהכרח דשמא הולד של קיימא והוא עליה באיסור כרת ומ"ש שאם הפילה יחזור ויקיים ר"ל שיחזור ויבא עליה לשם יבום ויקיימה לאשתו דביאה הראשונה לאו כלום הוא כמ"ש דביאת מעוברת לא שמה ביאה ואי קשיא דאם ביאה ראשונה לאו כלום הוא יחייבו בקרבן דבא על אשת אחיו שלא במקום מצוה די"ל דאע"ג דלא הוה ביאה לפוטרה מ"מ כיון דאיגלאי מילתא שאין זה ולד לא הוה עליה כאשת אח שלא במקום מצוה (רשב"א) דאל"כ יבמה שהפילה היאך מתייבמת והלא אין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה אלא וודאי לא נאסרה עליו אלא שצריכה להמתין (שם) ואם אחר שהפילה אין רצונו לבא עליה צריכה גט וחליצה גט לפוטרה מביאה ראשונה דאע"ג דלא שמה ביאה לחומרא היה ביאה (ב"ש סק"ט) ויראה לי שאם יש עוד אח טוב יותר שאותו אח יחלוץ לה דחליצה של זה לא אלים כל כך מפני שבא עליה:

16. The explanation of his words is that separation is necessary because perhaps the child will be viable, and she would then be bound to him in a case of karet (severe prohibition). What he said, that if she miscarries, he should consummate the marriage again, means he should come to her for the purpose of yibbum (levirate marriage) and establish her as his wife, because the first consummation is considered nothing, as it is stated that the consummation with a pregnant woman is not considered consummation. And if it is asked that if the first consummation is nothing, he should be liable for a sin offering for cohabiting with his brother's wife not in the context of the mitzvah, it can be said that although it was not a consummation to exempt her, nevertheless, since it has been revealed that this is not a viable child, it is not considered as cohabiting with his brother's wife not in the context of the mitzvah (Rashba). For otherwise, how would a yevamah (widow awaiting levirate marriage) who miscarried be able to undergo yibbum, since at the time of the fall (i.e., the husband's death), I would not say regarding her, "the yavam shall come upon her," but certainly, she is not forbidden to him; rather, she needs to wait (there). And if after she miscarries, he does not wish to come to her, she needs a get (divorce document) and chalitzah (levirate shoe removal ceremony): a get to release her from the first consummation, because although it is not considered consummation for leniency, it was considered consummation for stringency (Beit Shmuel, section 9). And it seems to me that if there is another brother, it is better that that brother performs chalitzah for her, because the chalitzah of this one is not so strong, since he has cohabited with her.

יז. וזה שכתב דאם ילדה אפילו מת ביום שנולד צריכה גט וחליצה הטעם פשוט דאסור לו להיות עמה שהרי מן התורה הולכין בתר רוב נשים שילדן ולד מעליא ובאיסור כרת היא ולכן צריכה גט לביאתו וחליצה לזיקתו וכמ"ש מקודם ומ"ש דאם חי ל' יום א"צ כלום פשוט הוא וה"ה אם ידוע שכלו לו חדשיו וכן להיפך אפילו ילדה אם לא נגמרו סימני שערו וצפרניו ולא חי ל' יום ה"ז נפל גמור ורשאי לכונסה ורק בנגמרו סימניו ולא שהה ל' יום ואינו ידוע אם כלו לו חדשיו דאז צריכה גט וחליצה מפני שהוא ספק נפל ובסי' קנ"ו בארנו פרטי דינים אלו ע"ש ומ"ש דאם ילדה אחר ו' חדשים הוה ספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון פשוט הוא:

17. And what he wrote, that if she gave birth, even if the child died on the day it was born, she needs a get (divorce document) and chalitzah (ceremonial release from levirate marriage), the reason is clear: it is forbidden for him to be with her, for according to Torah law, we follow the majority of women who give birth to a viable child, and it is a matter of karet (spiritual excision). Therefore, she needs a get for his cohabitation and chalitzah for his connection, as we explained earlier. And what he wrote, that if the child lived for 30 days, she needs nothing, this is simple, and similarly, if it is known that the months were completed. Conversely, even if she gave birth, if the signs of hair and nails were not completed and he did not live for 30 days, this is a complete miscarriage, and he is permitted to marry her. Only if the signs were completed and he did not live for 30 days, and it is not known if the months were completed, then she needs a get and chalitzah because it is a doubtful miscarriage. In Siman 156, we explained the details of these laws, see there. And what he wrote, that if she gave birth after six months, it is a doubt whether it is a nine-month child for the first or a seven-month child for the latter, this is simple.

יח. מדברי הרמב"ם משמע קצת דאפילו בא עליה משהוכר עוברה והם מזידים מ"מ אם הפילה רשאי לקיימה וכן כתבו קצת מהפוסקים אבל י"א דדווקא כשכנסה קודם שהוכר העובר דשוגגים הם אבל אם כנסה אחר שהוכר העובר צריך להוציאה בגט וחליצה אע"פ שהפילה דקנסינן להו (נמק"י) וכ"כ רבינו הרמ"א בסעיף ה' ויש בזה שאלה דהא וודאי מיירי שבא עליה תוך ג' חדשים דאל"כ בוודאי הוכר עוברה וא"כ נקנסיה די"ל נהי דעבר אתקנתא דרבנן מ"מ לא עבר אדאורייתא לפי מה שהיה סבור שאינה מעוברת ולכן לא קנסינן להו כשלבסוף הפילה (וראי' מאשת כהן שיתבאר בסעיף כ'):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

18. From the words of the Rambam, it somewhat implies that even if he had relations with her after her pregnancy became noticeable and they were intentional, nevertheless, if she miscarried, he is permitted to keep her. And so some of the poskim (decisors of Jewish law) have written. But there are those who say that this is specifically when he married her before the pregnancy was noticeable, since they were unintentional, but if he married her after the pregnancy was noticeable, he must divorce her with a get (divorce document) and perform chalitzah (a ceremony to release a widow from her brother-in-law's obligation to marry her), even if she miscarried, because we penalize them (Nimukei Yosef). And similarly, our master the Rema wrote in section 5. There is a question in this matter, for it is certainly discussing that he had relations with her within three months, for otherwise the pregnancy would have certainly been noticeable. And if so, we should penalize him, for although he transgressed a rabbinic decree, he did not transgress a Torah prohibition, based on what he thought, that she was not pregnant. Therefore, we do not penalize them when she ultimately miscarried (and there is proof from the wife of a Kohen, which will be explained in section 20).

יט. כל יבמה שמן התורה נפטרה מיבום ורק מדרבנן יש ספק והצריכוה חליצה מספק כגון יבמה שילדה ולד שלא נודע אם כלו לו חדשיו אם לאו ונגמרו שערו וצפרניו ולא שהה ל' יום או שמת ביום ל' עצמו שדינו כבתוך ל' כמ"ש בסי' קנ"ו אם הלכה ונתקדשה לאחר או נשאת קודם חליצה שהיו סבורים שהיא פטורה מחליצה ומיבום אם הוא ישראל חולץ לה יבמה ותשב עם בעלה ובזה לא שייך שיגרשנה כמו בסי' קנ"ט דבשם כיון שהיבם ביכולתו לייבם כופין אותו שיגרשנה והיבם יעשה בה כרצונו אבל הכא היבם אסור לייבמה דמן התורה היא אשת אח שיש לה בנים ולמה יגרשנה:

19. Any yevama (widow subject to levirate marriage) who, according to Torah law, is exempt from yibbum (levirate marriage) but due to a rabbinic doubt is required to perform chalitza (the ceremony releasing her from levirate marriage), such as a yevama who gave birth to a child whose gestation period is uncertain—whether it was a full-term pregnancy or not—but the child's hair and nails were developed, and the child did not survive 30 days or died on the 30th day itself, which is considered as if within 30 days as stated in Siman 156. If she then went and became betrothed to another man or married before chalitza—believing she was exempt from chalitza and yibbum—if the new husband is Jewish, the yavam (brother-in-law) should perform chalitza with her, and she can remain with her new husband. In this case, it is not necessary for her to be divorced, unlike in Siman 159, where, since the yavam has the ability to perform yibbum, he is compelled to divorce her, and the yavam can then do as he wishes with her. However, here the yavam is forbidden to perform yibbum because, according to Torah law, she is considered the wife of a brother who has children, so why should she be divorced?

כ. ואם נתקדשה לכהן שהוא אסור בחלוצה אינו חולץ לה וסמכינן על רובא דרוב ולדות הם בני קיימא ופטורה מחליצה שאין אוסרין לזה אשתו משום ספק דרבנן ואע"ג דגם עתה נשארה תחת בעלה בספק חלוצה דרבנן מ"מ טוב יותר שלא תחלוץ דאי תחלוץ יאמרו שנתוודעו שהוא נפל גמור והצריכוה חליצה ואתו למשרי חלוצה לכהן אבל כשלא נצריכה חליצה יאמרו שנתוודעו שולד מעליא הוה כגון דקים לן ביה שכלו לו חדשיו ולכן לא הצריכוה חליצה ולא יאמרו שנשאת יבמה לשוק בלא חליצה (רא"ש פ' החולץ סי' ה') דבאמת היינו יכולים גם בכהן לומר שתחלוץ ותשב תחתיו דהא איסור חלוצה לכהן הוא מדרבנן ועל ספק חלוצה לא גזרו (כ"ד.) אלא שאם תחלוץ יאמרו שצריכה חליצה בוודאי ויאמרו שחלוצה מותרת לכהן כמ"ש ועוד שאם תחלוץ יהיה לעז על בניה שתוליד מן הכהן (תוס' שבת קל"ו: ד"ה ואם):

20. And if she was betrothed to a Kohen, who is prohibited from marrying a chalutzah (a woman who has undergone chalitzah), he does not perform chalitzah for her. We rely on the majority, as most offspring are viable, and she is exempt from chalitzah, because we do not prohibit a man from being with his wife due to a rabbinic doubt. And even though she remains with her husband under a rabbinic doubt of being a chalutzah, it is still better that she does not perform chalitzah. For if she does, people will say that it was determined that the child was a definite stillborn, and that is why chalitzah was required, and they will come to permit a chalutzah to a Kohen. However, when chalitzah is not required, people will say that it was known that the child was viable, for example, if we are certain that the months of gestation were completed, and that is why chalitzah was not required. They will not say that a yevamah (a widow waiting for levirate marriage) was married to the marketplace (i.e., to a non-relative) without chalitzah (Rosh, Chapter "HaCholitz" Section 5). Indeed, we could even say with regard to a Kohen that she should perform chalitzah and remain with him, for the prohibition of a chalutzah to a Kohen is rabbinic, and they did not decree on a doubtful chalutzah (Yevamot 24a). However, if she performs chalitzah, people will say that she definitely required chalitzah, and they will say that a chalutzah is permitted to a Kohen, as it is written. Additionally, if she performs chalitzah, there will be a stigma on the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

children she will bear from the Kohen (Tosafot Shabbat 136b, s.v. "and if").

כא. ולאו דווקא כהן דאפילו נשאת לישראל אם אין היבם כאן תשב תחת בעלה הישראל ומותרת לו בלא חליצה כיון שכבר נשאה ולכשיבא היבם יחלוץ לה וכן בנשאת לכהן שלא הצרכנוה חליצה אם מת הכהן או גירשה פסק הרמב"ם ספ"ב שחולצת עתה ואח"כ מותרת לאחרים ע"ש דכיון שלא התרנוה בלא חליצה רק משום הכהן ולכן כשמת הכהן או גירשה למה לא תחלוץ עתה ותהא אסורה לכהן ויש מי שאומר דכיון שפטרנוה בלא חליצה ואוקימניה אדין תורה לא נצריכנה חליצה עוד (ש"ג פ' החולץ) ונראין דבריו כשיש לה בנים או בנות מהכהן דאם נצריכה חליצה יהיה לעז על הבנים ואפשר דבכה"ג גם הרמב"ם מודה וצ"ע לדינא (ע' תוס' שבת קל"ו: ד"ה ואם ודו"ק):

21. And it is not only a priest, for even if she was married to an Israelite, if the levir (yavam) is not present, she may remain with her Israelite husband, and she is permitted to him without chalitzah (levirate divorce) since she is already married. When the levir comes, he should perform chalitzah for her. Similarly, if she was married to a priest and we did not require chalitzah, if the priest dies or divorces her, the Rambam rules in the end of chapter 2 that she must now perform chalitzah and afterward she is permitted to others. This is because we did not permit her without chalitzah except due to the priest. Therefore, when the priest dies or divorces her, why should she not perform chalitzah now and be forbidden to a priest? There is an opinion that since we exempted her without chalitzah and established her status according to Torah law, we do not require her to perform chalitzah anymore (Shiltei Giborim, Perek HaCholeitz). His words seem reasonable when she has sons or daughters from the priest, for if we require chalitzah, there will be a stigma on the children. It is possible that in such a case, even the Rambam agrees. This requires further investigation (see Tosafot, Shabbat 136b, s.v. "And if," and analyze it well).

סימן קסה

א. איזה מצוה קודמת חליצה או יבום. ובו כ"ד סעיפים:
אם מצות יבום קודמת בזמה"ז אם מצות חליצה הוה פלוגתא דרבוותא הרי"ף (פ' החולץ) והרמב"ם (פ"א) ורשב"ם וראבי"ה בשם תשו' הגאונים (הגה"מ) פסקו דמצות יבום קודמת אבל ר"ת ור"ח וראב"ן וסמ"ג ועוד מגדולי חכמי צרפת (שם) פסקו דבזמה"ז מצות חליצה קודמת ואע"ג דלהדיא אמרו חז"ל (כ"א.) דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא מ"מ ס"ל כן מטעם שיתבאר והטור כתב שגם דעת רש"י כן ע"ש:

1. Which mitzvah takes precedence, chalitzah or yibbum? This chapter contains 24 sections: Whether the mitzvah of yibbum takes precedence in our time or the mitzvah of chalitzah is a matter of dispute among the authorities. The Rif (chapter on the one who performs chalitzah), the Rambam (chapter 1), the Rashbam, and the Ra'avyah, citing the responsa of the Geonim (as noted in Hagahot Maimoniot), ruled that the mitzvah of yibbum takes precedence. However, Rabbeinu Tam, Rabbi Chananel, the Ra'avan, the Sefer Mitzvot Gadol, and other great scholars of France (in the same source) ruled that in our time, the mitzvah of chalitzah takes precedence. And although the Sages explicitly stated (Yevamot 21a) that chalitzah in place of yibbum is not a mitzvah, they nevertheless hold this view for reasons that will be explained. The Tur also wrote that this is the opinion of Rashi; see there.

ב. ויסוד מחלוקתם הוא מפני ששנו חכמים במשנה ספ"ק דבכורות מצות יבום קודם למצות חליצה בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום ואיתא ביבמות (ל"ט:) דחזרו לומר דמצות יבום קודמת למצות חליצה ולאו משום דאכשר דרי שמתכוונין עתה לשם מצוה אלא משום שיש פלוגתא במצות יבום כשאינו מכוין לשם המצוה אי הוה יבום אם לאו דתניא אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי ולשם אישות ולשום דבר אחר כאלו פוגע בערוה וקרוב בעיני להיות הולד ממזר וחכמים אומרים יבמה יבא עליה מכל מקום ולכן משנה דבכורות ס"ל כאבא שאול אבל בדורות האמוראים חזרו לומר דמצות יבום קודם דקיי"ל כרבנן ולא כאבא שאול ולכן הרי"ף והרמב"ם פסקו כרבנן כהך דחזרו לומר ור"ת ור"ח וסמ"ג פוסקים כאבא שאול משום דסתם מתניתין דבכורות כוותיה וכן שנינו בתוספתא דיבמות פ"ו ע"ש ולא קיי"ל כהך דחזרו לומר:

2. And the basis of their disagreement is because the Sages taught in the Mishnah at the end of the first chapter of Bekhorot: "The commandment of levirate marriage (yibbum) takes precedence over the commandment of halitzah initially when they intended it for the sake of the mitzvah. Now that they do not intend it for the sake of the mitzvah, they said the commandment of halitzah takes precedence over the commandment of yibbum." And it is stated in Yevamot (39b) that they returned to say that the commandment of yibbum takes precedence over the commandment of halitzah. And not because the generations have improved and they now intend it for the sake of the mitzvah, but because there is a disagreement regarding the commandment of yibbum when one does not intend it for the sake of the mitzvah—whether it is considered yibbum or not. For it was taught: Abba Shaul says, "One who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

marries his yevamah for beauty, for marriage, or for any other reason, it is as if he encounters an ervah (a forbidden relation), and it is likely that the child will be a mamzer (illegitimate)." And the Sages say, "He shall consummate the yibbum with her in any case." Therefore, the Mishnah in Bekhorot follows the opinion of Abba Shaul. But in the generations of the Amoraim, they returned to say that the commandment of yibbum takes precedence because we follow the Sages and not Abba Shaul. Therefore, the Rif and the Rambam ruled according to the Sages as in the statement that they returned to say. And Rabbeinu Tam, Rabeinu Chananel, and the Sefer Mitzvot Gadol ruled according to Abba Shaul because the anonymous Mishnah in Bekhorot follows his view. And so it is taught in the Tosefta in Yevamot, chapter 6. See there. And we do not follow the statement that they returned to say.

ג. ויש בזה שאלה ואיך אפשר לומר כאבא שאול דדווקא שיתכוין לשם מצוה הא תנן (רפ"ו) הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון קנאה והרי אינו מכוין לשם מצוה ולפ"ז הו"ל להש"ס לומר מתניתין דלא כאבא שאול ומדאינו אומר כן ש"מ דבזה גם אבא שאול מודה וצריך טעם למה (נמק"י רפ"ו):

3. And there is a question regarding this: How can we say according to Abba Shaul that it is specifically with the intention for the sake of a mitzvah? We have learned in the Mishnah (Yevamot 6:6) that one who has relations with his yevamah (levirate wife) whether unintentionally, intentionally, by force, or willingly, he acquires her. And behold, he does not intend for the sake of a mitzvah. According to this, the Talmud should have said that the Mishnah does not follow Abba Shaul. And since it does not say so, we infer from here that in this case, even Abba Shaul agrees. And this requires an explanation as to why (Nemukei Yosef, Yevamot 6).

ד. ולכן י"א דזה הכל מודים שמן התורה א"צ דווקא לשם מצוה ובכל ענין שבא עליה קנאה ולכן בדיעבד לא פליג אבא שאול ורק לכתחלה ס"ל לאבא שאול דאסור מדרבנן כשאינו מכוין לשם מצוה ואם מכוין לשם נוי הוה לכתחלה כפוגע בערוה ורבנן דפליגי עליה סברי ג"כ דלכתחלה מהראוי לכוין לשם מצוה אלא דפליגי עליה דאפילו לכתחלה כשמכוין לשם נוי אינו כפוגע בערוה (שם) ולפ"ז אין כל כך הפרש בין אבא שאול לרבנן ובין משנה ראשונה למשנה אחרונה ומכל הראשונים לא משמע כן ועוד דא"כ איך אומר אבא שאול דקרוב בעיניו להיות הולד ממזר כיון דמן התורה היתר גמור הוא ואם כוונתו דמדרבנן הוא קרוב להיות ממזר למה עשו רבנן כן בדבר שהוא היתר גמור מן התורה (ומתוספתא ג"כ ראיה דבפ"ו סתם כאבא שאול ודין הבא על יבמתו וכו' לא נמצא בתוספ' ודו"ק):

4. Therefore, some say that everyone agrees that from the Torah, there is no requirement specifically for the sake of the mitzvah, and in any manner that he comes upon her, he acquires her. Therefore, after the fact, Abba Shaul does not disagree. It is only initially that Abba Shaul holds that it is rabbinically forbidden if he does not intend for the sake of the mitzvah. And if he intends for the sake of beauty, it is initially considered as if he is encountering a forbidden relationship. The Rabbis who disagree with him also hold that initially, one should intend for the sake of the mitzvah. However, they disagree with him in that even initially, if he intends for the sake of beauty, it is not considered as if he is encountering a forbidden relationship (there). According to this, there is not much difference between Abba Shaul and the Rabbis, and between the earlier and later teachings. However, from all the earlier authorities, it does not seem so. Furthermore, if so, how does Abba Shaul say that it is almost certain in his eyes that the child would be a mamzer, since from the Torah it is completely permitted? And if his intention is that rabbinically it is close to being a mamzer, why did the Rabbis make such a decree on something that is completely permitted by the Torah? (And from the Tosefta, there is also evidence that in Chapter 6, it states simply like Abba Shaul, and the law of one who comes upon his yevamah, etc., is not found in the Tosefta, and examine this well).

ה. ויש ג"כ לבאר טעמא דאבא שאול דאין לומר מפני דס"ל מצות צריכות כוונה דא"כ היאך פסקו הרי"ף והרמב"ם דלא כוותיה הא אינהו ס"ל דמצות צריכות כוונה כמ"ש בא"ח סי' ס' ועוד דבדבר שיש בזה הנאה סובר הרמב"ם דא"צ כוונה ולכן פסק באוכל מצה בלא כוונה יצא כמ"ש שם סי' תע"ה מפני שיש בזה הנאה כמבואר שם (ב"י ומג"א סקי"ד) וכ"ש בהנאת ביאה וגם יש להבין בעיקר דברי אבא שאול שרק יתכוין לשם מצוה ולא לשם תענוג היאך אפשר זה והרי ישי אבי דוד שצדיק גמור היה אמר עליו דוד הן בעון חוללתי ואמרו חז"ל במדרש ויקרא (פי"ד) כלום נתכוין ישי אבא וכו' דאפילו חסיד שבחסידים א"א לו בלא צד הנאה ע"ש וכ"ש במצוה שלכלל ישראל:

5. There is also a need to explain the reasoning of Abba Shaul, for it cannot be said that it is because he holds that mitzvot require intention, for if so, how did the Rif and the Rambam rule against him? They hold that mitzvot require intention, as explained in Orach Chaim, Siman 60. Furthermore, regarding something that involves pleasure, the Rambam holds that intention is not required. Therefore, he ruled that if one eats matzah without intention, he has fulfilled his obligation, as explained in Siman 475,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

because there is pleasure involved, as clarified there (Beit Yosef and Magen Avraham, subparagraph 14). All the more so with the pleasure of marital relations. Additionally, there is a need to understand the main words of Abba Shaul, who says that one should have intention for the sake of the mitzvah and not for pleasure. How is this possible? For regarding Yishai, the father of David, who was a completely righteous person, David said about him, "Behold, I was brought forth in iniquity," and our Sages said in the Midrash Vayikra (chapter 14), "Could it be that Yishai, my father, had intention...?" For even the most pious of the pious cannot be without some element of pleasure, as explained there. All the more so with a mitzvah that applies to all of Israel.

ו. ולכן נלע"ד דאבא שאול סובר דאפילו אם נאמר בכל המצות שא"צ כוונה לצאת בהמצוה ביבום בהכרח בעינן שיתכוין לצאת מצות יבום וכשיתכוין אזי אפילו אם גם כוונתו להנאת עצמו לית לן בה כיון שמכוין לצאת המצוה והטעם כיון דאשת אח היא ערוה עליו ורק התורה התירה לו כשלא הניח זרע וחייבו התורה בכך ולכן אם לא יתכוין לשם מצוה שצוהו הקב"ה הרי הוא בא על הערוה אבל כשמכוין לשם מצוה הרי עושה מה שנצטוה ואם מכוין גם להנאתו לית לן בה הא למה זה דומה לאוכל כזית מצה בליל פסח לשם מצוה ורצונו ג"כ ליהנות באכילתו וה"נ דכוותיה וזה שאמר אבא שאול הכונס את יבמתו לשם נוי ר"ל רק לשם נוי ולא לשם מצוה ורבנן דפליגי עליה ס"ל דאיסור אשת אח פקע מינה לגמרי כשמת בלא בנים ולגמרי הותרה לו ולכן אפילו בא עליה רק לשם נוי לית לן בה ואפילו אם בכל המצות קיי"ל דצריך כוונה לצאת בו הכא גלי לן קרא יבמה יבא עליה מכל מקום כלומר יבא עליה באיזה אופן שירצה וכיון שנסתלק ממנה איסור אשת אח לגמרי הוה כאוכל מצה בלא כוונה ובאונס דיצא מפני שיש הנאה באכילתו וסוף סוף נתקיימה המצוה וה"נ כן ובמשנה דבכורות ג"כ פירושו כן הוא דבראשונה היו מתכוונין לשם מצוה ג"כ ובאחרונה לא כיוונו כלל לשם מצוה רק לשם נוי או דבר אחר ולכן כפי דס"ל כאבא שאול קרוב זה לערוה:

6. Therefore, it seems to me that Abba Shaul holds that even if we say regarding all commandments that one does not need intent to fulfill the commandment, in the case of yibbum (levirate marriage), it is necessary to intend to fulfill the commandment of yibbum. And when one intends, even if he also has in mind his own enjoyment, we do not consider it an issue since he intends to fulfill the commandment. The reason is that the sister-in-law is otherwise forbidden to him as a forbidden union, and the Torah only permitted her to him when her husband left no offspring and the Torah obligated him in this. Therefore, if he does not intend for the commandment as commanded by the Holy One, blessed be He, he is engaging in a forbidden union. But when he intends for the commandment, he is doing what he was commanded, and if he also intends for his enjoyment, it is not an issue. What is this similar to? To one who eats an olive's worth of matzah on Passover night for the sake of the commandment and also desires to enjoy his eating; this is similar. This is what Abba Shaul said: one who marries his yevama (sister-in-law) for beauty, meaning only for beauty and not for the sake of the commandment. The Rabbis who disagree with him hold that the prohibition of a brother's wife is completely removed when he dies childless and she is entirely permitted to him. Therefore, even if he marries her only for beauty, it is not an issue. And even if, in all commandments, we hold that one needs intent to fulfill them, here the verse "her yavam shall come upon her" reveals to us that he can come upon her in any manner he wishes. And since the prohibition of the brother's wife is entirely removed, it is like eating matzah without intent and under compulsion, where one fulfills the commandment because there is enjoyment in eating, and ultimately the commandment is fulfilled. Similarly, here too. And in the Mishnah in Bechorot, it is also explained this way: that initially they intended for the commandment as well; later, they did not intend for the commandment at all, only for beauty or another matter. Therefore, according to Abba Shaul, this is close to a forbidden union.

ז. ולא פליגי אבא שאול ורבנן אלא לענין הדין אם עשה עבירה בכה"ג כשבא עליה רק לשם נוי או לא עשה עבירה אבל מעשה היבום וקניינו מודה אבא שאול שקנאה והרי היא כאשתו גמורה הא למה זה דומה למי שבא על יבמתו כשהיא נדה אף שעבר באיסור כרת מ"מ קנאה כמ"ש בסי' הקודם ולכן זה ששנינו הבא על יבמתו במזיד קנאה אתיא גם לאבא שאול ואמת שעבר עבירה חמורה כשכיון רק לשם זנות אבל מ"מ קנאה:

7. Abba Shaul and the Rabbis only disagree regarding the legal status if he committed a sin in such a case when he came upon her only for beauty or if he did not commit a sin. However, Abba Shaul agrees that the act of yibum and its acquisition are valid, and she is considered his complete wife. What is this comparable to? To one who comes upon his yevamah when she is in a state of niddah. Even though he transgressed a prohibition of karet, nonetheless, he has acquired her, as stated in the previous section. Therefore, that which we learned, "one who comes upon his yevamah intentionally acquires her," applies also according to Abba Shaul. Indeed, he has committed a severe sin if his intention was solely for promiscuity, but nonetheless, he has acquired her.

ח. ולפ"ז אפילו להפוסקים כאבא שאול וכמשנה אחרונה דמצות חליצה קודמת אין החשש אלא דשמא לא יכוונו לשם מצוה כלל אבל אם היו מכוונים לשם מצוה אף אם יתכוונו גם להנאת עצמן לית לן בה וכ"ש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם נאמר כדעת הי"א שבסעיף ד' דמן התורה אין כאן חשש כלל ע"ש ולפ"ז גם בזמה"ז אם שניהם רוצים ביבום ומלמדים אותו שיכוין לשם מצוה היה נראה להתיר להם אפילו אם ידענו שכוונתו ג"כ לשם נוי ועוד יתבאר בזה בס"ד:

8. And according to this, even according to the authorities like Abba Shaul and the later opinion that the mitzvah of Chalitzah takes precedence, the concern is only that perhaps they will not intend it for the sake of the mitzvah at all. But if they do intend it for the sake of the mitzvah, even if they also intend it for their own pleasure, we do not object. And certainly if we say according to the opinion mentioned in section 4 that from the Torah there is no concern at all, as it is written there. And according to this, even in our times, if both desire Yibbum and they are taught to intend it for the sake of the mitzvah, it would seem permissible for them even if we know that his intention is also for beauty. And more will be explained about this with the help of Heaven.

ט. ואפילו להסוברים דמצות יבום קודם זהו דווקא כשהיבום טוב לפניה אבל אם הב"ד רואים שאין טוב לפניה כגון שהוא זקן והיא ילדה או להיפך מחוייבים להשתדל שיחלוץ לה וכך דרשו חז"ל (מ"ד.) וקראו לו זקני עירו ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם היה הוא ילד והיא זקינה הוא זקן והיא ילדה אומרים לו כלך אצל שכמותך וכן אם נתן עינו בממונה מטעין אותו שיחלוץ (ק"ו.) וכ"ש אם הוא מאלו שכופין אותן להוציא שנתבארו בסי' קנ"ד כ"ש שאין מניחין אותם לייבם וכופין אותם לחלוץ וכן במקום שאסור לישא שתי נשים ויש לו אשה שכופין אותו לחלוץ אפילו שניהם רוצים ביבום וכשהיא אומרת לפנינו טעמים נכונים שאינה רוצה ביבום אפילו ליכא כל הני אם דבריה נכונים רואין שיחלוץ לה ומסייעין לה בכך:

9. Even according to those who say that the mitzvah of yibbum (levirate marriage) takes precedence, this is only when yibbum is good for her. But if the court sees that it is not good for her, such as if he is old and she is young or vice versa, they are obligated to strive for him to perform chalitzah (the ceremony releasing her from yibbum). Thus the sages expounded (Yevamot 44a): "And the elders of his city shall call him and speak to him" (Deuteronomy 25:8) - this teaches that they give him advice that is proper for him. If he is young and she is old, or he is old and she is young, they tell him to go to someone like himself. Also, if he has set his eyes on her money, they induce him to perform chalitzah. All the more so, if he is among those who are compelled to divorce, as explained in Siman 154, certainly they do not allow him to perform yibbum and compel him to perform chalitzah. Similarly, in places where it is forbidden to marry two wives and he already has a wife, they compel him to perform chalitzah even if both of them want yibbum. And when she presents before us valid reasons that she does not want yibbum, even if none of the above conditions apply, if her words are reasonable, we see to it that he performs chalitzah for her and assist her in this.

י. ואם נדרה היבמה הנאה מהיבם בחיי בעלה או שנדרה הנאה מכל היהודים ומת בעלה כופין אותו שיחלוץ שהרי א"א לומר שעשתה בכוונה כדי שלא תתייבם כיון שהבעל היה בחיים עדיין הרי היא כאנוסה בזה ואם מצאה היתר לנדרה אצל חכם מותרת לו ולא אמרינן כיון שאסורה היתה עליו בשעת נפילה לא תותר עוד שהרי האיסור לא היה מצד ענין היבום ועוד שהחכם עוקר הנדר מעיקרו (עב"י וב"ש סק"ד) ואין לומר דא"כ למה כופין אותו לחלוץ יאמר לה שתלך אצל חכם ויתיר לה די"ל כגון שאין לה פתח לנדרה ואם יאמר לה הרי קיי"ל דפותחין בחרטה תתחרט ותותר דהיא יכולה לומר לו הלא בעינן חרטה דמעיקרא כמ"ש ביו"ד סי' רכ"ח ואיך אומר שאני מתחרט מעיקרא ובאמת אין אני מתחרט מעיקרא ולכן כופין אותו לחלוץ:

10. If the yevama (widow awaiting levirate marriage) vowed to prohibit herself from benefiting from the yavam (brother-in-law) during her husband's lifetime, or if she vowed to prohibit herself from benefiting from all Jews and then her husband died, we compel him to perform chalitza (the ceremony releasing her from levirate marriage). For we cannot say that she intentionally made the vow to avoid levirate marriage since her husband was still alive, thus she is considered coerced in this matter. If she finds a sage who can annul her vow, she is permitted to marry him. We do not say that since she was prohibited to him at the time of her husband's death, she remains prohibited, because the prohibition was not due to the matter of levirate marriage. Additionally, a sage uproots the vow from its inception (as explained by the Beit Yosef and the Bach in note 4). One might ask, if so, why do we compel him to perform chalitza? Let him tell her to go to a sage to annul her vow. The answer is that this applies when there is no opening for her vow. If he tells her to annul it by expressing regret, she might say that initial regret is required, as stated in Yoreh De'ah, Siman 228, and how can she claim to regret it from the beginning when she truly does not regret it from the beginning? Therefore, we compel him to perform chalitza.

יא. אבל אם נדרה לאחר מיתת בעלה מבקשים ממנו שיחלוץ לה ואין כופין אותו ואיך נכוף אותו בדבר שעשתה נגדו בכוונה ואפילו אם נדרה בחיי הבעל אם נראה שכוונתה היתה להוציא א"ע מהיבם כגון שבעלה היה חולה וכיוצא בזה ג"כ אין כופין אותו לחלוץ אלא מבקשין ממנו וי"א עוד דאפילו באינו ידוע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בבירור שכוונתה היתה בחייו לזה תולין שכן הוא כוונתה עד שיוודע לנו בבירור שלא לכך נתכוונה (ב"ש סק"ה בשם המ"מ) וי"א דכשנדרה הנאה מיהודים סתם אין היבם בכלל וזהו דעת רש"י והמאור והרשב"א (שם) וממילא כיון שיש פלוגתא בזה א"א לכופו לחלוץ כשנדרה הנאה מכל היהודים בחיי בעלה דשמא קיי"ל כדיעה זו שמותרת להיבם ולכן אין כופין אלא מבקשים (שם):

11. However, if she made a vow after her husband's death, we ask him to perform the chalitzah (ceremony releasing her from levirate marriage) but do not compel him. How can we force him in a matter that she did intentionally against him? Even if she made the vow during her husband's lifetime, if it appears that her intention was to exempt herself from the yibbum (levirate marriage), such as if her husband was sick or similar situations, we also do not compel him to perform the chalitzah but request him to do so. Some say further that even if it is not clearly known that her intention during her husband's lifetime was for this, we assume it was so until it is clearly known to us that she did not intend for this (Beit Shmuel, subparagraph 5, in the name of the Maggid Mishneh). Some say that when she made a vow prohibiting benefit from Jews in general, the yavam (brother-in-law) is not included. This is the opinion of Rashi, the Meor, and the Rashba (there). Consequently, since there is a dispute in this matter, we cannot compel him to perform the chalitzah when she made a vow prohibiting benefit from all Jews during her husband's lifetime, as perhaps we hold by this opinion that she is permitted to the yavam. Therefore, we do not compel but only request (there).

יב. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ב' היה יבמה כהן והלכה ונתקדשה לאחר כדי שלא יוכל לייבמה דינה כאלו נדרה הנאה ממנו ומבקשים ממנו (עב"ש סק"ז שסבר שזהו ר"ת ומכל מקום ותמה בזה) ואין כופין אותו לחלוץ הואיל והיא גרמה שאסורה לו עכ"ל ופשוט הוא וזהו להפוסקים דמצות יבום קודם עוד כתב וי"א שאם רקקה לפני האחים או כדומה לזה וגרמה שאסורה לייבם אין לה דין מורדת הואיל וא"א לה לייבם מעכשיו עכ"ל:

12. And our teacher, the Rema, wrote in section 2: If the yavam was a priest and she went and betrothed herself to another so that he could not perform yibbum with her, her status is as if she vowed not to benefit from him, and we request from him (see Beit Shmuel, subparagraph 7, who thought this was an abbreviation of Rabbeinu Tam, but in any case, was puzzled by this) and we do not compel him to perform chalitzah, since she caused herself to be forbidden to him. These are his words, and it is clear, and this is according to the authorities who hold that the mitzvah of yibbum takes precedence. He further wrote: And there are those who say that if she spat in front of the brothers or did something similar, causing herself to be forbidden to the yavam, she does not have the status of a rebellious wife, since it is impossible for her to perform yibbum from now on. These are his words.

יג. ביאור דבריו דהנה להפוסקים דמצות יבום קודמת אם אין רצונה להתייבם לאחד מהאחים כשאחד מתרצה לייבמה או לגדול האחים כשרוצה לייבמה ואין לה טענה מספקת מה שאינה רוצה ביבום דינה כמורדת כמ"ש בטור וש"ע סעיף א' ע"ש וכותבין עליה אגרת מרד ונוהגין בה כמ"ש בסי' ע"ז בדין מורדת בבעלה וה"ה כשמורדת ביבם אבל להפוסקים דמצות חליצה קודמת אין לה דין מורדת אם אינה רוצה להתייבם אפילו כשאין לה טענה מספקת ולפ"ז כיון דלהסוברים מצות יבום קודם ויש לה דין מורדת בכל מקום שנתבאר שמבקשים ממנו לחלוץ לה כגון שנדרה הנאה מהיבם וכיונה לאסור עצמה עליו כמ"ש אם בקשנוהו לחלוץ ואינו רוצה רק ביבום הדר דינה למורדת כיון שהיא גרמה לזה (ב"ש סק"ו) ולזה אומר דבררקקה לפני האחים שאין תקנה לזה אין לה דין מורדת אפילו לא נתרצה לחלוץ והטעם דדין מורדת לא שייך אלא כשביכולתה לחזור בה מטילין עליה דין מורדת כדי שתחזור בה דבנדר יכולה לחזור בה בהתרת חכם ואם תאמר שאין לה פתח לנדרה וגם אין לה חרטה דמעיקרא כמ"ש בסעיף י' הא כיון שנכתוב עליה אגרת מרד הרי הפתח פתוח לפניה בזה גופא שאלמלא ידעה שיכתבו עליה אגרת מרד לא היתה נודרת משא"כ ברקקה א"א לתקן לכן אין תועלת אם נעשנה למורדת וה"ה בנתקדשה לאחר שהרי אין תועלת כמו ברקקה וזה שלא כתב דין זה אנתקדשה לאחר משום דבאמת בענין זה אנו דנין אותה יותר ממורדת שהרי אנו כופין את המקדש שיגרשנה אף שאין שום תועלת להיבם בזה כדי שלא יהיה חוטא נשכר כמ"ש בסי' קנ"ט ואיך יכתוב שאין לה דין מורדת הרי קנסינן לה אבל ברקקה אין עושין לה כלום אמנם בעיקר דיני מורדת שוין הן נתקדשה ורקקה (כנ"ל וא"ש מה שטרחו בזה הב"ש שם וסק"ח והגר"א סקכ"ב ע"ש ודו"ק) עוד כתב וז"ל וכבר נתבאר בסמוך שכל חלוקים אלו למ"ד מצות יבום קודם אבל למ"ד מצות חליצה קודמת אין לה דין מורדת כלל אם אינה רוצה ביבום עכ"ל ופשוט הוא:

13. The explanation of his words is as follows: According to the opinions that the mitzvah of yibbum (levirate marriage) takes precedence, if she does not want to perform yibbum with one of the brothers, whether one of them agrees to perform yibbum with her, or the eldest brother wants to perform yibbum with her, and she does not have a sufficient claim for refusing yibbum, she is considered a rebellious wife, as stated in the Tur and Shulchan Aruch, section 1, and a letter of rebellion is written against her, and she is treated as stated in section 77 regarding the law of a rebellious wife against her husband. The same applies when she rebels against the yavam (levir). However, according to the opinions that the mitzvah of chalitzah (the ceremony of releasing the bond of levirate marriage) takes precedence, she does not have the status

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of a rebellious wife if she does not want to perform yibbum, even if she does not have a sufficient claim. Hence, since according to those who hold that the mitzvah of yibbum takes precedence, she has the status of a rebellious wife in any situation where it has been clarified that they request him to perform chalitzah for her, such as if she vows to derive no benefit from the yavam and thereby intends to forbid herself to him, as stated, if they request him to perform chalitzah and he refuses, insisting only on yibbum, her status reverts to that of a rebellious wife since she caused this situation (as stated in Beit Shmuel, section 6). Therefore, when she spat in front of the brothers, which has no remedy, she does not have the status of a rebellious wife even if he did not agree to perform chalitzah. The reason is that the status of a rebellious wife applies only when she has the ability to retract, and they impose the status of a rebellious wife so that she will retract. For a vow, she can retract it through the absolution of a sage. If you say that she has no opening for her vow and also has no initial regret, as stated in section 10, since we write a letter of rebellion against her, the opening is created for her in this very act, for if she knew that a letter of rebellion would be written against her, she would not have vowed. However, with spitting, it is impossible to rectify, so there is no benefit in making her a rebellious wife. The same applies if she has betrothed herself to another, for there is no benefit, just as with spitting. This is why he did not write the law of her betrothal to another, because in this matter, we judge her more severely than a rebellious wife, for we compel the one who betrothed her to divorce her, even though there is no benefit to the yavam in this, so that the sinner should not profit, as stated in section 159. How then can he write that she does not have the status of a rebellious wife, for we penalize her? But with spitting, we do nothing to her. However, in the main laws of a rebellious wife, they are equal whether she has betrothed herself or spat (as stated above, and it clarifies what Beit Shmuel and Gra elaborated on in sections 8 and 22, respectively). Furthermore, he wrote: "It has already been clarified above that all these distinctions apply according to the opinion that the mitzvah of yibbum takes precedence. But according to the opinion that the mitzvah of chalitzah takes precedence, she does not have the status of a rebellious wife at all if she does not want to perform yibbum," and this is straightforward.

יד. שיטת רש"י ז"ל (ל"ט: ד"ה אמר רב) דאפילו למשנה אחרונה דמצות חליצה קודמת מ"מ אם שניהם רוצים ביבום אין כופין לחלוץ ולא חיישינן שמא אין מכוונין לשם מצוה ופגע באיסור אשת אח אלא שבקינן להו ליבומי ודעת ר"ת ז"ל (שם בתוס') דלא שבקינן להו לייבומי אא"כ נתברר שמכוונים לשם מצוה כגון שבאו לחלוץ ואמרינן ליה אי ניחא לך לייבומי שבקינן לך דאז אם רוצה לייבם וגם היא מרוצית אין כאן חשש שאין מתכוונין לשם מצוה כיון שבאו לחלוץ וזהו דעת רבינו הרמ"א בסעיף א' שכתב דאם שניהם רוצים ביבום אין מניחין אותן לייבם אא"כ ניכר וידוע שמכוונים לשם מצוה עכ"ל והיינו כשבאו לחלוץ וכמ"ש וכן אפילו לא באו לחלוץ אלא שידוע שהוא ירא אלקים או ששידכו אותה לו מקודם שבקינן להו ליבומי (יש"ש פ"ד סי"ז) ויש מי שאומר דהאידנא לא סמכינן על מה שבאו לחלוץ ואין ראיה מזה שכוונתם לשם מצוה מפני דהאידנא הכל יודעים שמן הסתם אין מניחין לייבם (שם) ולא ידעתי מה ראה להחמיר בזה בדבר שלרש"י היתר גמור וגם ר"ת הסכים לזה כשבאו לחלוץ ומה בכך שיודעים שהאידנא אין מייבמים ואדרבא מזה ראיה שרצו בחליצה ואי משום דאתו לאערומי מה בכך והרי להרי"ף והרמב"ם והגאונים מצות יבום קודם ולרש"י ור"ת דחליצה קודמת הרי התירו בכה"ג ומנא לן להחמיר בזה ואמת שלא ראינו יבום במדינתינו אבל מ"מ אי מיקלע כה"ג נלע"ד שאין למחות בידם ובפרט לפמ"ש דאם מכוין לשם מצוה אף שמכוין ג"כ לשם נוי אין איסור וכ"ש לפי דעת י"א שבסעיף ד' דזהו רק מדרבנן פשיטא שאין לנו לעכבן לייבם (וממה שיתבאר בסעיף י"ז ג"כ ראיה לדברינו ע"ש ודו"ק):

14. Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi) z”l holds (Yevamot 39b, s.v. Amar Rav) that even according to the later opinion that the mitzvah of chalitzah takes precedence, if both parties wish to perform yibbum, we do not force them to perform chalitzah. We are not concerned that they may not intend to fulfill the mitzvah and thus violate the prohibition of a brother’s wife. Rather, we allow them to perform yibbum. The opinion of Rabbeinu Tam z”l (Tosafot, ad loc.) is that we do not allow them to perform yibbum unless it is clarified that their intention is for the sake of the mitzvah, such as if they came initially to perform chalitzah, and we say to him, “If you prefer to perform yibbum, we allow you.” In that case, if he wishes to perform yibbum, and she is also agreeable, there is no concern that they do not intend for the mitzvah, since they originally came for chalitzah. This is the opinion of Rabbeinu the Rema in paragraph 1, who wrote that if both wish to perform yibbum, we do not allow them unless it is evident and known that their intention is for the sake of the mitzvah. This is when they initially came for chalitzah, as stated. Even if they did not come for chalitzah but it is known that he fears God or they were previously matched, we allow them to perform yibbum (Maharshal, Chapter 4, Siman 17). Some say that nowadays, we do not rely on the fact that they came for chalitzah as evidence of their intent for the mitzvah, because now everyone knows that generally, yibbum is not permitted. I do not understand why there is a stringency in this matter when, according to Rashi, it is entirely permitted, and Rabbeinu Tam agreed when they came for chalitzah. What does

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it matter that they know that nowadays yibbum is not generally performed? On the contrary, this is proof that they desired chalitzah. If the concern is that they may be deceptive, what of it, since according to the Rif, Rambam, and the Geonim, the mitzvah of yibbum takes precedence? According to Rashi and Rabbeinu Tam, who prioritize chalitzah, they permitted in such a case. From where do we derive the stringency in this matter? It is true that we have not seen yibbum performed in our country, but if such a case arises, it seems to me that we should not object to them. Especially as I have written that if one intends for the mitzvah, even if he also intends for beauty, there is no prohibition. Certainly, according to the opinion mentioned in paragraph 4, that this is only Rabbinic, it is clear that we should not prevent them from performing yibbum. (What will be explained in paragraph 17 is also a proof to our words. See there and consider well.)

טו. ועוד דבעיקר דין זה לא ראינו לרבותינו בעלי הש"ע הכרעה מפורשת אלא שממשמעות דברי רבינו הב"י נראה דס"ל דמצות יבום קודמת ומדברי רבינו הרמ"א משמע דס"ל דחליצה קודמת וזהו לפי מנהג המדינות דבארצות המזרח גם היום נהגו ביבום ובמדינות אשכנז וצרפת ורוסיא ופולין ועסטרייך לא נהגו כלל ביבום ותפסו כדעת הפוסקים דחליצה קודמת מיהו שנחמיר בה כל כך כדיעה הקודמת לא שמענו וגם גדולי האחרונים שחלקו דין זה לשלש חלוקות האחת דאם מתכוונים ודאי למצוה מניחין אותן לייבם והשנית דכשאינו ידוע אם כוונתם למצוה כופין לחלוץ במילי והשלישית דכל שידוע וודאי שאין כוונתם למצוה כופין בכל מיני כפיה לחלוץ (ב"ח וב"ש סק"א) ג"כ נראה דאם רק יש קצת הוכחה שכוונתם למצוה כההיא דבאו לחלוץ וכיוצא בזה אין כופין אותם לחלוץ ושבקינן להו לייבומי:

15. Moreover, regarding the fundamental ruling on this matter, we do not find an explicit decision from our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch. However, from the words of our teacher, the Beit Yosef, it appears that he holds that the mitzvah of levirate marriage (yibbum) takes precedence. From the words of our teacher, the Rema, it seems that he holds that chalitzah (the ceremony releasing the levirate bond) takes precedence. This is according to the customs of the regions: in the Eastern countries, even today, they practice yibbum, while in the regions of Ashkenaz, France, Russia, Poland, and Austria, they do not practice yibbum at all and follow the opinion of the poskim (decisors) that chalitzah takes precedence. However, we have not heard of being so stringent to rule consistently with the earlier opinion. Also, the great later authorities who divided this ruling into three categories: Firstly, if it is certain that they intend to fulfill the mitzvah, we allow them to perform yibbum. Secondly, when it is not known if their intention is for the mitzvah, we compel them to perform chalitzah by persuasion. Thirdly, if it is certainly known that their intention is not for the mitzvah, we compel them in all manners to perform chalitzah (as per the Bach and Beit Shmuel, section 1). It also seems that if there is even a slight indication that their intention is for the mitzvah, such as when they come to perform chalitzah and similar cases, we do not compel them to perform chalitzah and we allow them to perform yibbum.

טז. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף א' דלמאן דס"ל מצות חליצה קודמת אין לה דין מורדת אם אינה רוצה להתייבם ומ"מ אין כופין אותו לחלוץ אלא מטעין אותו אם יכולין להטעותו כגון שאומרים לו חלוץ ע"מ שתתן לך מנה ודווקא אם אינו מאותן שכופין להוציא גבי בעל כמ"ש לעיל סי' קנ"ד וכו' וי"א דאם יש לו אשה אחרת כופין וגוזרין עליו עד שיחלוץ וי"א אפילו בלא אשה אחרת אם אינם מכוונים לשם מצוה והיא אינה רוצה להתייבם ואין יכולין להטעותו כופין אותו לחלוץ והמנהג כסברא הראשונה שאין כופין לחליצה כלל אפילו יודעין בו שנתן עיניו בממון אלא מפשרין ביניהם כפי תקנת הקהלות כמו שיתבאר למטה עכ"ל:

16. And our teacher, the Rema, wrote in section A that according to the opinion that the mitzvah of chalitza (the ritual of removing a shoe) takes precedence, she does not have the status of a rebellious wife if she does not want to perform yibbum (levirate marriage). Nevertheless, we do not compel him to perform chalitza, but we may deceive him if we can, for example, by saying to him, "Perform chalitza on the condition that she gives you a certain amount of money." This is specifically if he is not one of those whom we compel to divorce concerning a husband, as mentioned above in siman 154, etc. And some say that if he has another wife, we compel him and decree upon him until he performs chalitza. And some say even without another wife, if their intention is not for the sake of the mitzvah and she does not want to perform yibbum, and we cannot deceive him, we compel him to perform chalitza. The custom follows the first opinion that we do not compel chalitza at all, even if we know he has set his eyes on money. Instead, we mediate between them according to the enactment of the communities, as will be explained below. End of quote.

יז. ביאור דבריו דסברא ראשונה ס"ל דכפיה לחלוץ אינו אלא כשנותנת אמתלא הגונה מה שאין ברצונה להתייבם או שאינו רוצה לא לייבם ולא לחלוץ כמו שיתבאר אבל כשרוצה לייבם לא מיבעיא אם גם היא רוצה שאין כופין לחלוץ ודלא כדיעות גדולי אחרונים שהבאנו בסעיף ט"ו בחלוקה השנייה אלא אפילו היא אינה רוצה ביבום אין כופין אותו לחלוץ אפילו להסוברים מצות חליצה קודמת אם אינה נותנת אמתלא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כמ"ש ואיך עושין מסלקין ידיהן לגמרי שאין מניחים אותו לייבם אותה בע"כ וגם אין כופין אותו לחלוץ אלא אם ביכולת להטעותו מטעין אותו ובא"ל מסלקין ידיהם מזה כמ"ש וסברא השנייה סוברת דביש לו אשה כופין בכל מיני כפיה עד שיחלוץ והסברא השלישית סוברת דאפילו בלא אשה אחרת כשהיא אינה רוצה להתייבם וידענו שאין כוונתו לשם מצוה ואין ביכולת להטעותו דכופין אותו לחלוץ והמנהג כסברא הראשונה שאין כופין בשום עניין (הב"ש סק"א תמה על הרמ"א ואין כאן תימא דכן הוא בתוס' כתובות ס"ד. סד"ה ודיני ע"ש):

17. The explanation of his words is that the first opinion holds that compelling to perform chalitza (the ceremony of removing the shoe) is only when she provides a legitimate excuse for not wanting to enter into levirate marriage (yibbum) or if he does not want to either perform yibbum or chalitza, as will be explained. However, if he wishes to perform yibbum, it is needless to say that if she also wants it, we do not compel chalitza. This is contrary to the opinions of some great later authorities that we mentioned in Section 15 in the second division. But even if she does not want yibbum, we do not compel him to perform chalitza, even according to those who hold that the mitzvah of chalitza takes precedence, if she does not provide a legitimate excuse as stated. And what do they do? They completely distance themselves, not allowing him to forcefully perform yibbum with her, and also do not compel him to perform chalitza. Rather, if it is possible to deceive him, they deceive him, and if not, they distance themselves from this matter as stated. The second opinion holds that if he has another wife, he is compelled with all forms of coercion until he performs chalitza. The third opinion holds that even without another wife, if she does not want yibbum and we know that his intention is not for the sake of the mitzvah, and it is not possible to deceive him, we compel him to perform chalitza. The custom follows the first opinion, that we do not compel in any case. (The Beit Shmuel in Section 1 was puzzled by the Rema, but there is no wonder here, for so it is in Tosafot Ketubot 64, s.v. "and the laws" as mentioned there).

יח. עוד כתב וז"ל וכל זה כשהוא אומר שרוצה להתייבם ואפשר להתייבם שאין חשש איסור ביבומו אבל אם אומר שאינו רוצה לא לייבם ולא לחלוץ כופין אותו ודווקא בבאה מחמת טענה כדרך שנתבאר לעיל סי' קנ"ד מיהו אם אפשר להטעותו ולומר לו שיקח ממון הרבה על החליצה מטעין ליה כדי שלא נצטרך לכוף ויזהרו שלא ישלישו הממון ביד שליש כי אז לא היינו יכולים לומר לו משטים היינו בך עכ"ל ביאור דבריו דאע"ג דכשאינו רוצה לא ביבום ולא בחליצה וודאי דכופין אותו זהו כשהיא באה מחמת טענה שרצונה להנשא כמ"ש בסי' קנ"ד שתהא לה על מי לסמוך לעת זקנותה כמ"ש שם אבל אם אין לה הכרח להנשא אין כופין אותו כלל ותשב בלא חליצה ובלא יבום ולמדנו מזה דאם גם היא זקינה שאינה תובעת החליצה מפני שכבר נתייאשה מלהנשא לבעל אין ב"ד כופין אותם לחלוץ לה ואמת שע"פ הזוהר הוה החליצה תקון גדול למת מ"מ אין ביכולתינו לכוף מפני זה אלא מודיעין אותם ומבקשין מהם שיעשו תקון לנשמת המת אבל אין כופין אותם (וכ"כ הח"ס) ואע"ג דזהו מ"ע לחלוץ או לייבם מ"מ אין כופין דהמצוה הוא רק כשרצונה להנשא כדכתיב לא תהיה אשת המת החוצה וגו' אבל כשרצונה לישב באלמנותה אין כופין (וע' תוס' כתובות ס"ד. ד"ה תבע בסה"ד דלתירוץ ראשון כופין גם בלא טענה כדעת הזוהר) אך כשתובעת חליצה ובאה מחמת טענה כופין אותו לחלוץ ויותר טוב להטעותו מלכוף וזה שכתב שלא ישלישו ביד שליש היינו טעמא דטעמא דחליצה מוטעת כשירה משום שיכולה לומר משטה הייתי בך (יבמות ק"ו.) כמו בטול דינר והעבירני את המעבורת שנתבאר בח"מ סי' רס"ד שאין לו אלא שכרו מפני שיכול לומר משטה הייתי בך וה"נ כן הוא ושם נתבאר דאם כבר קיבל הדינר אין מוציאין מידו וא"כ גם ביד שליש לא ישלישו כדי שלא יקנה ע"פ מעמד שלשתן (כ"כ במרדכי פ' החולץ ע"ש ומ"מ צ"ע דהלא יכולין להטעותו ע"י השליש עצמו ואפשר דכוונתם הוא רק כשבאמת משלשת לפני היבם אצל השליש ואומרת לו תן סכום זה ליבמי אחר שיחלוץ דבדין מעמד שלשתן אין ביכולת לומר משטה הייתי בך כמ"ש בח"מ סי' פ"א סעיף י"ז ע"ש ועוד יתבאר בזה בסעיף קס"ט):

18. Further, it is written as follows: All this applies when he says he wants to perform yibbum (levirate marriage) and it is possible to perform yibbum without concern of any prohibition. However, if he says he does not want to either perform yibbum or chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), we compel him, and this specifically when she comes with a claim as explained above in Siman 154. Nonetheless, if it is possible to deceive him and tell him he will receive a significant sum of money for performing chalitzah, we deceive him so that we do not need to compel him. They should be careful not to deposit the money with a trustee because then we would not be able to tell him that we were deceiving him. To explain his words, even though when he does not want to perform either yibbum or chalitzah we certainly compel him, this is when she comes with a claim that she wants to remarry, as it says in Siman 154, so that she has someone to rely on in her old age. However, if there is no necessity for her to remarry, we do not compel him at all, and she remains without chalitzah or yibbum. We learn from this that if she is also elderly and not demanding chalitzah because she has given up on remarrying, the court does not compel him to perform chalitzah for her. And indeed, according to the Zohar, chalitzah is a great rectification for the deceased. Nevertheless, we do not have the power to compel because of this; rather, we inform them and request that they perform the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

rectification for the soul of the deceased, but we do not compel them (and so writes the Chatam Sofer). And even though it is a positive commandment to perform chalitzah or yibbum, we do not compel because the commandment is only when she wants to remarry, as it is written, "she shall not be the wife of the dead outside," etc. But when she wants to remain a widow, we do not compel (and see Tosafot Ketubot 64a, s.v. Teva, who says in the first explanation that we compel even without a claim, according to the Zohar). However, when she demands chalitzah and comes with a claim, we compel him to perform chalitzah, and it is better to deceive him than to compel. This is why it is written not to deposit with a trustee, because the reason that a coerced chalitzah is valid is that she can say, "I was deceiving you" (Yevamot 106a), like in the case of the coin and the ferry crossing explained in Choshen Mishpat Siman 264, where he only gets his wage because he can say, "I was deceiving you," and it is the same here. And there it is explained that if he already received the coin, we do not take it from him. Accordingly, we should not deposit with a trustee so that he does not acquire it by the standing of the three of them (as written in the Mordechai, Perek HaCholatz, and still needs examination because it seems we could deceive him through the trustee himself, and perhaps their intention is only when it is truly deposited before the yavam with the trustee, and she tells him to give this amount to the yavam after he performs chalitzah, for in the law of the standing of the three of them, he cannot say, "I was deceiving you," as explained in Choshen Mishpat Siman 81, Seif 17. See there, and it will further be explained in Seif 169).

יט. כתב הרמב"ם בפ"ב דין ט"ז יבמה שתבעה היבם לחליצה והיא אומרת איני חולצת ולא נוטלת כתובה אלא אשב בבית בעלי כשאר כל האלמנות אין שומעין לה שהרי הקנו אותה לזה מן השמים ורצה מייבם רצה חולץ ונותן כתובה ולא עוד אלא אפילו אמרה אני נזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה שהרי היבם אומר לה כל זמן שאתה זקוקה לי אין נותנין לי אשה אחרת ואפילו היה נשוי אפשר שישא אשה אחרת או תהיה לו מריבה בתוך ביתו מפני היבמה עכ"ל והועתק זה בש"ע סעיף ג' בקיצור ע"ש ודבריו צריכין ביאור דמקודם אמר הטעם דאשה הקנו לו מן השמים וביכולתו לכופה או לחליצה או ליבום וכן הוא האמת שהרי התורה אומרת כן שבו הדבר תלוי ואח"כ אומר דצריך אמתלא שיתנו לו אחרת או למנוע מריבה מתוך ביתו:

19. Maimonides wrote in Chapter 2, Law 16: "If a yevama (widow awaiting levirate marriage) demands chalitzah (ceremony releasing her from levirate marriage) from the yavam (brother-in-law), and she says, 'I will neither perform chalitzah nor receive the ketubah (marriage contract payment), but rather I will stay in my husband's house like all other widows,' we do not listen to her. For she has been designated to this man by Heaven, and he has the choice to either perform yibum (levirate marriage) or chalitzah and give her the ketubah. Moreover, even if she says, 'I will support myself and remain an agunah (a chained woman) all my life,' we do not listen to her. For the yavam can say to her, 'As long as you are bound to me, I am not given another wife.' And even if he is already married, it is possible that he might marry another woman, or there might be conflict in his household on account of the yevama." This was copied in the Shulchan Aruch, Section 3, in brief. His words require explanation. At first, he stated the reason that she was designated to him by Heaven and he has the ability to compel her either to chalitzah or yibum, and this is indeed the truth as the Torah states so, where the matter depends on him. Then afterward, he says that a justification is needed to either give him another wife or to prevent conflict within his household.

כ. אמנם ביאור דבריו כן הוא דאמת שהתורה זיכתה לו לעשות בה כרצונו אבל זהו הכל אם רצונה להנשא כדכתיב לא תהיה אשת המת החוצה וגו' ואז הברירה בידו לייבם או לחלוץ אבל כשאין רצונה להנשא לא הטילה עליו התורה וכעין שכתבנו בסעיף י"ח ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם אמתלא ובריש שאומר מפני שהקנו לו מן השמים זהו כשרצונה לישב בבית בעלה ככל האלמנות וליזון מנכסיו בזה וודאי ביכולת היבם לומר לה לא אתן לך דירה ולא מזונות ואחלוץ לך ואתן לך כתובתך ותצא מביתו ואם הוא תובע לחלוץ והיא תובעת להתייבם הדין עמו דבדידיה תלי רחמנא (רש"י כתובות ס"ד.) ואם אינה שומעת כותבין עליה אגרת מרד אפילו למשנה ראשונה דמצות יבום קודם (שם) (ועב"ש סק"ט וצ"ע מנ"ל דזהו אמתלא שאין רצונה לחלוץ מחמת בושה ואין בושה במצות התורה):

20. However, the explanation of his words is that it is indeed true that the Torah grants him the right to act according to his will, but this applies entirely if she desires to marry, as it is written, "The wife of the deceased shall not be outside..." (Deuteronomy 25:5), and then the choice is in his hands to perform yibbum (levirate marriage) or chalitzah (ceremonial release). But if she does not wish to marry, the Torah does not impose this upon him, as we wrote in section 18. Therefore, the Rambam needed a valid reason, and initially, he says that since it was granted to him from Heaven, this applies when she wishes to remain in her husband's house like all widows and be sustained from his property. In this case, the yavam (levir) can certainly say to her, "I will not give you lodging or sustenance; I will perform chalitzah and give you your

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ketubah (marriage contract) payment, and you will leave my house." If he demands to perform chalitzah and she demands yibbum, the law is with him, as the Torah depends on him (Rashi, Ketubot 64a). If she does not listen, they write a letter of rebellion against her, even according to the earlier opinion that the mitzvah of yibbum takes precedence (ibid). (Refer to Beit Shmuel, note 9, and it is difficult to understand from where he derived that this is a valid reason, for her refusal to perform chalitzah out of shame, and there is no shame in fulfilling a Torah commandment).

כא. כל יבמה שדינה שתחלוץ ולא תתייבם ה"ז נוטלת כתובתה אם יש לה כתובה כשארי כל האלמנות וגם שמין לה בגדיה כמו לאלמנה וכן אם היה היבם מוכה שחין או שארי מומין שבסי' קנ"ד חולץ לה בע"כ כיון שאינה מתרצית ביבום ונוטלת כתובתה ואפילו היו המומין ההם בבעלה יכולה לומר לאחיך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל וכמ"ש בסי' קנ"ד וזהו אפילו למאן דס"ל מצות יבום קודם וכן אם נולדו בה מומין כשהיא שומרת יבם אינו יכול לומר רצוני היה רק ביבום ולא בחליצה ועתה מאוסה עלי ולא אוכל לייבמה וחליצה איני רוצה אין שומעין לו דנסתחפה שדהו ואם אינו רוצה לייבם מחוייב לחלוץ וליתן לה כתובתה שהרי לא פשעה כלום ואין לה להפסיד כתובתה וזהו אפילו במקום שנוהגין ביבום וכן הדין למאן דס"ל מצות חליצה קודמת שאין מניחין לייבם והוא אינו רוצה בחליצה רק ביבום ובאופן שאין כופין אותו לחלוץ כמו שנתבאר מ"מ צריך ליתן לה כתובתה מיד שהרי דינה כחלוצה כיון שאין העיכוב ממנה ואינו יכול לומר הרי לא ניתנה כתובה לגבות מחיים (כתו' פ"א.) ואני עומד במקום בעל שהייתי מצפה לה לכונסה (רש"י) וכשלא כנסתיה לא אתן לה הכתובה דמה חטאת הרי אנו אין מניחין לו לייבמה ואם גם שאין אנו כופין אותו לחלוץ מכל מקום במה תפסיד כתובה:

21. Any yevama (widow awaiting levirate marriage) whose ruling is that she should perform chalitza (the ceremony releasing her from levirate marriage) and not yibum (levirate marriage), she receives her ketubah if she has a ketubah, just like any other widow. Additionally, her clothing is appraised for her like a widow. Similarly, if the yavam (brother-in-law) has boils or other blemishes as detailed in Siman 154, he performs chalitza for her against his will since she does not consent to yibum, and she receives her ketubah. Even if these blemishes were present in her husband, she can say, "I could accept your brother, but I cannot accept you," as stated in Siman 154. This is even according to the opinion that the mitzvah of yibum takes precedence. Similarly, if blemishes developed in her while she is awaiting yibum, he cannot say, "I only desire yibum and not chalitza, and now she is repulsive to me, and I cannot perform yibum, and I do not want chalitza." We do not listen to him, for his field has been flooded. If he does not want to perform yibum, he is obligated to perform chalitza and give her the ketubah since she has not done anything wrong, and she should not lose her ketubah. This applies even in places where yibum is customary. So too, according to the opinion that the mitzvah of chalitza takes precedence, we do not allow him to perform yibum, and if he does not want chalitza, only yibum, and in a situation where we do not force him to perform chalitza as explained, he must still give her the ketubah immediately since her status is like that of a woman who has performed chalitza because the delay is not her fault. He cannot say, "The ketubah was not given to be collected during the husband's lifetime (Ketubot 1:1), and I am in place of the husband, whom I was expected to marry, and since I did not marry her, I will not give her the ketubah. What has she sinned?" Since we do not allow him to perform yibum, and even though we do not force him to perform chalitza, she should not lose her ketubah.

כב. הקדמונים תקנו תקנות בחלוקת ירושת המת בין החולץ והחלוצה ואע"ג דמדינא כשחולץ אינו נוטל כלום מ"מ כיון שבמדינותינו אין מניחים לייבם ויכול היבם לומר אני רצוני לייבם ולזכות בנכסי אחי ואם אין מניחים אותי לייבם למה אפסיד בנכסים ואף שאין זה טענה מדינא מ"מ הקדמונים תקנו בזה איזה תקנות כמו שיתבאר כדי שיתרצה לחלוץ ולא תתעגן כיון שאין כופין אותו לחלוץ:

22. The early authorities established regulations regarding the distribution of the deceased's inheritance between the one who performs chalitzah and the woman who undergoes chalitzah. And although, according to the strict law, the one who performs chalitzah does not receive anything, nevertheless, since in our countries they do not allow yibbum (levirate marriage), the yavam (brother-in-law) can say, "I wish to perform yibbum and thereby acquire my brother's property. And if I am not allowed to perform yibbum, why should I lose out on the property?" And even though this is not a valid legal argument, nevertheless, the early authorities established certain regulations in this matter, as will be explained, so that he will agree to perform chalitzah and the woman will not remain in a state of agunah (unable to remarry), since he cannot be forced to perform chalitzah.

כג. וז"ל רבינו הרמ"א בסעיף ד' וכ"ז מדינא אבל הקהלות תקנו תקנה שאם יתרצו היבם והיבמה בחליצה יחלוקו כל הנכסים שהניח אפילו אינו מגיע החצי לכדי כתובתה ומנכין לה מחלקה כל מה שבזבזה בחיי בעלה וצריכה לישבע אם לא שהתפשרו בלא שבועה ומה שנתן הוא במתנת שכ"מ אין מנכין לה מחלקה כלום ואותו החצי שמגיע לחלק יורשי הבעל נוטל החולץ ואין לאב ולא לשאר אחין חלק בו ואפילו תפסי מוציאין מידם דעיקר התקנה היתה כדי שיתרצו בחליצה ולכן החולץ עיקר בזה ואפילו אם רוצים שאר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

האחים לחלוק עם גדול האחים ואומרים שהם רוצים לחלוץ אין שומעין להם אם גדול האחים רוצה לחלוץ וכל זה כשאין מגיעין חצי הנכסים לכדי כתובתה דוודאי אינה נוטלת יותר מכדי כתובתה ויש דעת אחרת בענין תקנת הקהלות ע"כ נוהגים להתפשר ביניהם ואפילו יש לה שטר חליצה מן האחין צריכה להתפשר עמהם בממון אם לא שפירשו בהדיא לחלוץ לה בחנם עכ"ל:

23. And these are the words of our master, the Rema, in section 4: "All of this is according to the law. However, the communities have enacted a regulation that if the yavam (levir) and the yevama (levirate widow) agree to perform chalitza (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), they shall divide all the assets left behind, even if half does not reach the amount of her ketubah (marriage contract). They deduct from her share all that she squandered during her husband's lifetime, and she must swear unless they agree without an oath. What he gave as a gift on his deathbed is not deducted from her share at all. The half that falls to the husband's heirs is taken by the one who performs the chalitza, and neither the father nor the other brothers have a share in it. Even if they seize it, it is taken from them, for the main purpose of this enactment was so that they would agree to perform chalitza. Therefore, the one who performs the chalitza is the main party in this matter. Even if the other brothers wish to divide with the eldest brother and say they wish to perform chalitza, they are not listened to if the eldest brother wishes to perform chalitza. All of this applies when half the assets do not reach the amount of her ketubah, as she certainly does not take more than the amount of her ketubah. There is another opinion regarding the communal enactment; therefore, they customarily come to an agreement among themselves. Even if she has a chalitza document from the brothers, she must come to a monetary agreement with them, unless it was explicitly stated to perform chalitza for her at no cost. End of quote."

כד. והנה אם אין בהנכסים של המת רק כפלים ככתובתה ונכסי צ"ב שלה וכ"ש פחות מזה משמע מדבריו שחולקת עם החולץ וכשיש הרבה יותר היא אינה נוטלת יותר מכתובתה ונכסי צ"ב שלה אבל במותר הנכסים לא נתבאר אם החולץ נוטל כולם או שחולק עם האחין ומשטחיות דבריו משמע שהוא נוטל כל הנכסים דאל"כ היה לו לבאר אבל כמה מהגדולים כתבו שאין חולקין ביניהם רק שיעור כתובתה ונכסי צ"ב שלה אבל שארי נכסים אם יש מותר חולקין כל האחים ביניהם ואין יתרון להחולץ על שארי האחים (עב"ש סק"י) והמהרש"ל ז"ל ביש"ש פ' החולץ סי' י"ח האריך בענין זה הרבה ע"ש אמנם במדינותינו ובזמנינו לא שמענו מעולם שיתנהגו ע"פ תקנות אלו אלא מתפשרין כפי היכולת ולכן לא ראיתי להאריך בזה רק עיקר הדבר שהב"ד מחוייבים להשתדל שהיבם יפטרנה בחליצה:

24. Behold, if the deceased’s estate contains only double the amount of her ketubah and the property she brought into the marriage, and certainly if it contains less, it implies from his words that she shares with the one who performs the chalitzah. When there is much more, she does not take more than her ketubah and the property she brought into the marriage. However, regarding the surplus of the estate, it is not clarified whether the one who performs the chalitzah takes all of it or if he shares it with the brothers. From the plain sense of his words, it implies that he takes all the estate since otherwise, he would have clarified it. But several of the prominent authorities wrote that they do not share between them more than the amount of her ketubah and the property she brought into the marriage, but the rest of the estate, if there is a surplus, is divided among all the brothers, and the one who performs the chalitzah has no advantage over the other brothers (see Avnei Beit HaSho'eil, Siman 10). The Maharshal, of blessed memory, in Yam Shel Shlomo, Chapter "HaChalitzah," Siman 18, elaborated greatly on this matter. However, in our regions and in our times, we have never heard of anyone behaving according to these regulations but rather they settle according to their ability. Therefore, I did not see a need to elaborate on this, except for the main point that the court is obligated to ensure that the yavam releases her through chalitzah.

סימן קסו

א. דיני ביאת יבמה ואם צריך קדושין. ובו כ"ד סעיפים:
כבר נתבאר דהרמב"ם ס"ל דמצות יבום קודם לחליצה גם בזמה"ז וכשהיבם רוצה לייבם והיא אינה מתרצית ואינה נותנת אמתלא טובה מפני מה אינה רוצה להתייבם נחשבת כמורדת וז"ל הרמב"ם בפ"ב דין י' יבמה הראויה ליבום שלא רצתה להתייבם דינה כדין מורדת על בעלה וכופין את יבמה לחלוץ לה ותצא בלא כתובה עכ"ל והולך לשיטתו בפי"ד מאישות דגם במורדת על בעלה כופין אותו לגרשה ותצא בלא כתובה אבל רבים חולקים עליו וה"נ אין כופין אותו לחלוץ לה (מ"מ):

1. ### Laws of Yibbum (Levirate Marriage) and Whether It Requires Kiddushin (Betrothal). It Contains 24 Sections: It has already been explained that Rambam holds that the mitzvah of yibbum (levirate marriage) takes precedence over chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage) even in our times. When the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

yavam (the brother-in-law) wants to perform yibbum and she (the yevamah, the widow) does not consent and does not provide a valid reason for her refusal, she is considered a rebellious wife. Rambam's words in Chapter 2, Law 10 state: A yevamah who is fit for yibbum but does not want to perform yibbum is considered like a rebellious wife against her husband. We compel the yavam to perform chalitzah for her, and she leaves without receiving her ketubah (marriage contract). Rambam follows his reasoning in Chapter 14 of Hilchot Ishut, where he also rules that in the case of a rebellious wife, we compel the husband to divorce her and she leaves without a ketubah. However, many disagree with him, and in this case, we do not compel the yavam to perform chalitzah for her. (Maimonides' Commentary).

ב. עוד כתב שאם הניח אחיו נשים רבות כל מי שתבעה היבם מהן ליבום ולא רצתה היא המורדת וחולץ לה ותצא בלא כתובה ושאר צרותיה שלא נתבעו נוטלות כתובתן כשאר האלמנות עכ"ל וטעמו פשוט שכיון שהתורה נתנה לו רשות לייבם איזו מהן שירצה הוה היא המורדת (שם) ופשוט הוא שאם היא לא רצתה ותבע את האחרת ליבום מחוייבת להתייבם ואם אין רצונה להתייבם נחשבנה ג"כ כמורדת אך אפשר לומר דלשתים א"א לדונן למורדת כיון שאין לו רשות רק באחת והברירה בידו לחזור מאחת על השנייה ואז הראשונה אינה כמורדת וכן נראה עיקר:

2. He also wrote that if his brother left many wives, whichever one the yavam (levir) approached for levirate marriage and she did not want to, she is considered rebellious and he performs halitzah (a ritual releasing her from the levirate bond) for her and she leaves without a ketubah (marriage contract), while the other co-wives who were not approached receive their ketubah like other widows, end quote. The reason is simple: since the Torah gave him permission to perform levirate marriage with any of them he chooses, she is considered rebellious (if she refuses). And it is obvious that if she did not want to and he approached another for levirate marriage, she is obligated to undergo the levirate marriage, and if she does not want to, she is also considered rebellious. However, it is possible to say that for two women, it is impossible to judge them as rebellious since he has permission only for one, and he has the option to switch from one to the other, and then the first is not considered rebellious. This appears to be the main point.

ג. עוד כתב היו היבמין רבים ותבע אותה הגדול ליבום והיא אינה רוצה בו ורוצה באחיו אין שומעין לה שמצוה בגדול לייבם אמר הגדול איני רוצה לא לייבם ולא לחלוץ הרי אחי לפניך ותבע אותה אחד מן האחין ליבום והיא אינה רוצה בו ורצתה באחר והוא רוצה בה אין זו מורדת מאחר שנסתלק הגדול שמצוה בו הרי כולן שוין והואיל והיא רוצה באחד מהן והוא רוצה בה הרי זו לא מרדה ולא עוד אלא אם היה אחד מהם במדינה אחרת ואמרה הרי אני ממתנת אותו עד שיבא וייבם אותי אבל זה איני רוצה בו אין זו מורדת ואומרים לזה שאינו הגדול התובע אותה אם תרצה לחלוץ לה וליתן לה כתובה חלוץ ואם לאו הרי רצתה שתשב עד שיבא אחיך הואיל ואין לך דין קדימה עליו בא זה שתלתה בו ולא רצה בה חוזרין אצל זה שתבע אותה לייבם והיא אינה רוצה בו ואומרים לה אין כאן מי שרצה לייבם אלא זה ומצות יבום קודמת או תתייבם לו או תצא בלא כתובה כדין כל מורדת עכ"ל והולך לשיטתו כמ"ש:

3. Additionally, it is written: If there are multiple brothers-in-law (yebamim) and the eldest brother-in-law requests to perform yibbum (levirate marriage) with her, but she does not want him and prefers another brother, we do not listen to her, because it is a mitzvah for the eldest to perform yibbum. If the eldest says, "I do not want to either perform yibbum or chalitzah (the ceremony releasing her from yibbum)," and presents his brother before her, and one of the brothers requests to perform yibbum but she does not want him and prefers another brother who also wants her, she is not considered rebellious. Since the eldest, who is obligated, has stepped aside, they are all equal, and since she wants one of them and he wants her, she is not rebellious. Furthermore, if one of the brothers is in another country and she says, "I will wait for him to come and perform yibbum with me, but I do not want this one," she is not considered rebellious. We tell the one who is not the eldest and is requesting her that if he wishes to perform chalitzah and give her the ketubah, he should do so. If not, since she is willing to wait for his brother, who is not prioritized over him, if the one she waited for arrives and does not want her, we return to the one who requested to perform yibbum, and she does not want him. We tell her, "There is no one else willing to perform yibbum except this one, and the mitzvah of yibbum precedes, so either be yibbumed by him or leave without a ketubah as is the law for all rebellious women." End of quote, and he follows his reasoning as he has written.

ד. כל דינים אלו אינו מבואר בגמ' והרמב"ם כתבם מסברא דנפשיה והולך לשיטתו שם דכל שנסתלק גדול האחים שוב אין מצוה בגדול גדול קודם ודלא כמ"ש בסי' קס"א אבל הרשב"א והראב"ד השיגו עליו דגדול גדול קודם וכשם שדנין דין מורדת אצלה נגד גדול האחים כמו כן אם נסתלק הבכור נכנס השני תחתיו ודנין נגדו דין מורדת ואם נסתלק השני דנין אצל השלישי וכן כולם והרמב"ם לא ס"ל כן וזה תלוי לפי הנוסחאות בגמ' (עמ"מ) וכן חולקים עליו בעיקרא דהאי דינא בכפיה לחלוץ דגם בדינא דמאיס עלי חולקים עליו רוב הפוסקים כמ"ש בסי' ע"ז וכל דינים אלו לא שייך למי שסובר דמצות חליצה קודמת (ולכן לא זכרו בש"ע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מכל דינים אלו ע"ש):

4. All these laws are not explained in the Gemara, and the Rambam wrote them based on his own reasoning and follows his approach there that once the eldest brother steps aside, there is no longer a mitzvah for the eldest brother to precede, unlike what is written in Siman 161. However, the Rashba and the Ra'avad argued against him, stating that the eldest brother always precedes, and just as we adjudicate the law of a rebellious wife against the eldest brother, so too if the firstborn steps aside, the second brother takes his place, and we adjudicate the law of a rebellious wife against him. If the second brother steps aside, we adjudicate against the third brother, and so on for all of them. The Rambam does not agree with this, and this depends on the different versions in the Gemara (according to the Mechaber's opinion). Similarly, they dispute with him fundamentally about this law of compelling to perform chalitzah, as most decisors dispute with him regarding the law of "ma'is alay" (refusal) as written in Siman 77. All these laws do not apply to those who hold that the mitzvah of chalitzah precedes (and therefore, they are not mentioned in the Shulchan Aruch at all).

ה. מצות יבום וחליצה כך הוא אם היבם במקום אחד והיא במקום אחר מחוייבת היבמה לילך אחר היבם ואפילו במקום היבמה יש ב"ד גדול ובמקום היבם יש ב"ד קטן מחוייבת לילך אחריו שנאמר וקראו לו זקני עירו ולא זקני עירה (סנהד' ל"א:) ודווקא למקום שהוא דר שם בקביעות מחוייבת לילך אבל הלך ממקומו למקום אחר לאיזה עסק ולא עקר דירתו בקביעות אינה מחוייבת לילך אחריו לשם דלאו זקני עירו מקרי (נמק"י שם) וכן משמע בירושלמי ומוכרח הוא לבא למקומה (ב"ש סק"א) וכן אם אין ב"ד במקומו מחוייב לילך למקומה כשיש שם ב"ד דבמקומו אין כאן זקני עירו דזקנים היינו ב"ד ואם אין ב"ד גם במקומה הולכים שניהם למקום שיש ב"ד והולכת למקום שקרוב לו יותר כיון שמן הדין עליה לילך אחריו יש לו זכות גם בקריבות מקום (נ"ל) וכן אם דר בין הכותים דינו כמקום שאין ב"ד ואינו יכול לומר לה הבא לי ב"ד למקומי דאין לב"ד לילך אחריו אלא עליו לילך למקום הוועד ויפטור יבמתו ונראה פשוט שזהו דווקא כשלא הסכימו שניהם על יבום או במקום שאין מייבמין אבל במקום שמייבמין ורצון שניהם ביבום א"צ ב"ד אלא מקדשה במאמר לפני עדים ובא עליה כמו שיתבאר:

5. The commandment of levirate marriage (yibbum) and release (chalitzah) is as follows: If the brother-in-law (yavam) is in one place and the widow (yevamah) is in another place, the yevamah is obligated to go to the yavam. Even if there is a great court (beit din) in the place of the yevamah and only a small court in the place of the yavam, she is still obligated to go to him, as it is written, "And the elders of his city shall call him" (Deuteronomy 25:8), and not the elders of her city (Sanhedrin 31b). However, this is specifically for a place where he lives permanently; she is obligated to go there. But if he has gone from his place to another place for some business and has not permanently moved his residence, she is not obligated to go after him there, for it is not called "the elders of his city" (Nimukei Yosef there). This is also implied in the Jerusalem Talmud, and he is required to come to her place (Beit Shmuel 1). Similarly, if there is no court in his place, he is obligated to go to her place if there is a court there, for in his place there are no elders of his city, as "elders" means a court. If there is no court in her place either, they both go to a place where there is a court, and she goes to a place that is closer to him, since according to the law she is required to follow him, he has the right to proximity (so it appears to me). Similarly, if he lives among non-Jews, it is considered a place without a court, and he cannot tell her to bring a court to his place, for the court is not required to follow him; rather, he must go to the place of the court and release her from levirate marriage. It seems clear that this is specifically when they did not agree on levirate marriage or in a place where levirate marriage is not practiced, but in a place where levirate marriage is practiced and both wish to proceed with it, a court is not needed; he betroths her with a statement before witnesses and consummates the marriage, as will be explained.

ו. כשבאים לפני ב"ד במקום שנוהגים ביבום נותנין להם עצה ההוגנת לשניהם אם לייבם אם לחלוץ כגון שהיה הוא זקן והיא ילדה או להיפך או שהיה לו אשה וכיוצא בזה נותנים להם עצה שיותר טוב שיחלוץ לה ועל זה נאמר וקראו לו זקני עירו ודברו אליו כלומר שידברו לו דברים הנשמעים לטובתם (מ"ד.) מיהו אין כופין אותו כשאינו רוצה לשמוע לעצה ואם רוצה לייבם מייבם כיון שהתורה נתנה לו רשות אא"כ הוא מאותן שכופין להוציא (תשו' הרא"ש כלל נ"ב סי' ז'):

6. When they come before the Beit Din in a place where the custom is to perform yibbum (levirate marriage), they (the Beit Din) give them advice that is appropriate for both of them, whether to perform yibbum or chalitzah (ceremonial release), such as if he is old and she is young, or vice versa, or if he has another wife, and similar situations. They give them advice that it is better for him to perform chalitzah. Regarding this, it is said, "And the elders of his city shall call him and speak to him," meaning they should speak words that are beneficial to them (Yevamot 46a). However, they do not compel him if he does not want to listen to the advice. If he wishes to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

perform yibbum, he may do so since the Torah grants him this permission, unless he is among those who are compelled to divorce (Responsa of the Rosh, rule 52, siman 7).

ז. מצות יבום הוא רק כשיבא עליה וא"צ מן התורה לקדשה בקדושין אלא שחכמים תקנו מפני הדרך ארץ שלא יבא עליה עד שיקדשנה מקודם בפני שני עדים בכסף או בשטר והוא נקרא בגמ' מאמר וזהו כמו שתקנו חכמים שלא לקדש בביאה אף שמן התורה מותר לקדש בביאה כמו כן תקנו בזה שלא יבא עליה בלתי קדושי מאמר יבמה ואם בעל בלא מאמר קנה ויש עליו חיוב שעבר אדרבנן (נ"ב.) ואיזה הוא קדושי מאמר נותן לה כסף או שוה כסף בפני עדים ואומר לה הרי את מקודשת לי במאמר יבמין (רש"י שם ד"ה נתן):

7. The mitzvah of yibbum (levirate marriage) is only fulfilled when he has intercourse with her, and from the Torah, there is no need to betroth her with kiddushin (betrothal). However, the Sages instituted, for reasons of propriety, that he should not have intercourse with her until he first betroths her in the presence of two witnesses with money or a document, and this is called "ma'amar" in the Gemara. This is similar to the enactment of the Sages that one should not betroth a woman through intercourse, even though from the Torah it is permitted to betroth through intercourse. Similarly, they instituted here that he should not have intercourse with her without the kiddushin of ma'amar yevamah. If he has intercourse without ma'amar, he acquires her, but he has transgressed a rabbinic decree. And what is ma'amar kiddushin? He gives her money or an item of equivalent value in the presence of witnesses and says to her, "Behold, you are betrothed to me through ma'amar yevamin" (Rashi, there, s.v. "natan").

ח. וכתב רש"י ז"ל (שם) דמאמר לאו קדושין גמורים הן כקדושי תורה שהרי אין קדושין תופסין באשת אח והתורה לא התירה לו ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה וביאה הוא דכתבה בה רחמנא עכ"ל וכ"כ הרע"ב בריש פ"ב וז"ל וביבמה קדושין של כסף אינם קדושין גמורים אלא מד"ס שאין היבמה נקנית ליבם להיות כא"א גמורה עד שיבא עליה עכ"ל וזהו שדרשו חז"ל (נ"ד.) ויבמה ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה ע"ש אך מזה אין ראיה די"ל דזהו לענין המצוה שלא נתקיים היבום אבל אם קידשה י"ל דגם מן התורה דינה כא"א למאן דס"ל דקדושין תופסין ביבמה כמ"ש בסי' קנ"ט ולמה יגרע היבם מאחר כן היה אפשר לומר אבל מפירש"י והרע"ב מתבאר דגזירת התורה הוא שאצל היבם לא תהיה היבמה דינה כא"א רק בביאה ולפ"ז אפילו אם אמר לה סתם הרי את מקודשת לי בזה ולא אמר לה במאמר יבמין ג"כ אינה כא"א מן התורה ואע"ג דאם קידשה לאחר חליצה בקדושין גמורים היא א"א מן התורה כמבואר בגמ' (נ"ב:) ויתבאר בסי' ק"ע זהו מפני שבחליצה נפטרה מזיקת יבמין אבל כל שיש עליה זיקת יבמין אין קדושין תופסין בה מן התורה אצל היבם וכן מתבאר מתוך דברי התוס' והנמק"י ריש פרק ר"ג ע"ש:

8. Rashi, of blessed memory, wrote (there) that the term "ma'amar" does not refer to complete betrothal like Torah betrothal, for betrothal does not take effect with a brother's wife, and the Torah did not permit her to him to become like a regular wife except in the manner of the commandment, and it is intercourse that the Torah wrote about. And so wrote the Ra'avad at the beginning of the second chapter: "And with a yevamah, betrothal with money is not complete betrothal but rather rabbinically ordained, for the yevamah is not acquired by the yavam to be like a regular wife until he has intercourse with her." And this is what our Sages expounded: "And yevamah—intercourse completes her, and money and document do not complete her." However, from this there is no proof, as it could be said that this pertains to the commandment that yibbum has not been fulfilled, but if he betrothed her, it could be said that even by Torah law her status is like a regular wife for those who hold that betrothal takes effect with a yevamah, as written in Siman 159. Why should the yavam be worse off? One could say so, but from the explanations of Rashi and the Ra'avad, it is clear that it is a Torah decree that with the yavam, the yevamah's status is not like a regular wife except through intercourse. Consequently, even if he says to her simply, "You are betrothed to me with this," and does not say it in the manner of yibbum, she is not like a regular wife by Torah law. And although if he betrothed her after halitzah with complete betrothal, she is a regular wife by Torah law, as explained in the Gemara and will be explained in Siman 170, this is because halitzah has released her from the bond of yibbum. But as long as the bond of yibbum is upon her, betrothal does not take effect by Torah law with the yavam. This is also clarified in the words of Tosafot and the Nimukei Yosef at the beginning of the third chapter.

ט. דבר פשוט הוא שביאת יבמה צריך עידי יחוד כמו בקדושי ביאה ואף שהרמב"ם והפוסקים לא הזכירו זה נראה שלרוב פשיטות הדין לא הוצרכו להזכירו וכ"כ להדיא אחד מראשונים (ש"ג פב"ש בשם ריא"ז) וכן מתבאר מדברי התוס' (קדושין י"ב: ד"ה משום) ולפ"ז כיון שנתבאר דכל מיני קדושין אין קונין ביבמה מן התורה ממילא דאע"פ שעשה בה קדושין מ"מ לביאה צריך עידי יחוד כיון שמן התורה לא קנאה עדיין וכ"כ גדולי אחרונים (ב"ש סק"ב והגר"א סק"ט) ואחד מהגדולים נסתפק בעיקר דין זה אם צריך עדים כלל לביאת יבמה דאולי כיון שהתורה גזרה יבמה יבא עליה מכל מקום דאפילו היו שוגגים או אנוסים או שהיא ישנה קנה כמו שיתבאר וא"כ שמא גם עדים א"צ (מל"מ פ"ב) והמהרש"ל ביש"ש פ' ב"ש סי' כ"ה פסק בפשיטות שא"צ עדים ע"ש:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

9. It is clear that the consummation of a yevama (levirate marriage) requires witnesses to the seclusion, just as in the case of betrothal through intercourse. And even though the Rambam and the other decisors did not mention this, it appears that due to the obviousness of the law, they did not need to mention it. This is explicitly stated by one of the early authorities (Shita Mekubetzet on Bava Batra in the name of Riaz). This is also understood from the words of Tosafot (Kiddushin 12b, s.v. mishum). According to this, since it has been clarified that all forms of betrothal do not acquire a yevama biblically, it follows that even if betrothal was performed, witnesses to the seclusion are still required for the consummation because biblically she has not yet been acquired. This is also stated by later authorities (Beit Shmuel, section 2 and the Gra, section 9). One of the great authorities questioned the basic law of whether witnesses are needed at all for the consummation of a yevama, perhaps because the Torah decreed that a yevama shall come unto her in any case, even if they were unintentional or coerced, or if she was asleep, he acquires her, as will be clarified. Therefore, perhaps witnesses are not needed at all (Magid Mishneh, chapter 2). The Maharshal in Yam Shel Shlomo, chapter 25, ruled clearly that witnesses are not needed. See there.

י. ובאמת יש להתפלא בזה דהרי שנינו במשנה הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס וכו' קנה וכמו שיתבאר בסי' זה ושוגג הוא כשלא ידע שהיא יבמתו ומזיד הוא לשם זנות ואי ס"ד דבעי עדים היכי משכחת לה והא צריך לייחד עדים על היחוד כבקדושי ביאה שנתבאר בסי' ל"ג וצריך שידע שיש עדים כמ"ש בסי' מ"ב ואם הוא לא ידע כלל שזהו יבמתו הרי אין כאן עדים וכן במזיד לשם זנות ואם ייחד עדים הרי אין כאן זנות ועוד דהא יתבאר דכשרק כיון לשם ביאה אפילו לשם ביאת בהמה ובא עליה קנה ולא שייך בזה עדים שהרי לא נתכוין לבא עליה כלל ועוד דהא בקדושין כמו שהוא צריך לידע מהעדים כמו כן היא ואם היא לא ידעה אין הקדושין תופסין כמ"ש בסי' מ"ב והרי ביבמה פשיטא שהיא א"צ עדים שהרי יתבאר דאם בא עליה אפילו כשהיא ישנה קנה וכשישנה הרי אינה יודעת כלום אלא צ"ל כיון שהתורה הקנתה לו אינה צריכה לעדים שהרי יכול לבא עליה בע"כ א"כ נימא ג"כ שהוא ג"כ א"צ עדים כיון שהתורה חייבה אותו לבא עליה ואין זה מן התימא שהרי אפילו בגט דוודאי צריך עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים מ"מ כתב הרשב"א ז"ל בקדושין (ס"ה:) דכתב בכתב ידו א"צ עדים מדכתיב וכתב לה ספר כריתות הוה כתיבתו כעדים ע"ש וה"נ כיון דכתיב יבמה יבא עליה א"צ כלום:

10. Indeed, it is perplexing because we have learned in the Mishnah that if one cohabits with his yevamah (the widow bound to her brother-in-law) whether unintentionally, intentionally, by force, etc., he acquires her, as will be explained in this chapter. Unintentional means he did not know she was his yevamah, and intentional means for the sake of promiscuity. If one would think witnesses are required, how would this be possible? For it is necessary to designate witnesses for seclusion as in the case of marital relations, as explained in Chapter 33. And there must be awareness of the witnesses, as mentioned in Chapter 42. If he did not know at all that she was his yevamah, there are no witnesses here. Similarly, in the case of intentional promiscuity, if witnesses were designated, then it is not promiscuity. Furthermore, it will be explained that if he intended merely for intercourse, even for bestiality, and cohabited with her, he acquires her. This does not relate to witnesses since he did not intend to cohabit with her at all. Additionally, in marriage, just as he needs to know about the witnesses, so too does she. If she did not know, the marriage is not valid, as explained in Chapter 42. However, in the case of yibbum (levirate marriage), it is clear that witnesses are not required, because it will be explained that if he cohabits with her even while she is asleep, he acquires her. While she is asleep, she knows nothing. Therefore, we must say that since the Torah granted her to him, witnesses are not required, as he can cohabit with her against her will. Thus, we also say that he does not need witnesses because the Torah obligates him to cohabit with her. This is not surprising, for even with a get (bill of divorce), which certainly requires witnesses since a matter of sexual prohibition requires at least two witnesses, nevertheless, the Rashba wrote in Kiddushin (65b) that if it is written in his handwriting, witnesses are not required, for it is written, "and he shall write her a bill of divorce," making his writing like witnesses. Similarly, since it is written, "her yevamah shall come upon her," nothing else is required.

יא. ועוד דכבר בארנו בח"מ ריש סי' רמ"א ע"פ דברי הש"ס שם דבכל העריות דבעינן עדים הוא משום דילפינן מממון בהכחשה שצריך עדים מפני שהדבר נוגע לאחרים ולכן גם בקדושין אף ששניהם מתרצים מ"מ כיון שחב לאחרים שע"י הקדושין תיאסר לכל א"א בלא עדים ועוד בארנו שם דבפרט אחד דומה גט לממון דכשם שבממון כששניהם מתרצים א"צ עדים דמי יוכל לעכב על ידם בממונם כמו כן בגט כיון שא"צ דעתה כלל וביכולתו לעשות כרצונו לכן כתב בכתב ידו מועיל מן התורה גם בלא עדים ע"ש וא"כ ביבום נמי הרי אין ביבום זה חוב לאחרים שהרי גם קודם יבום כשהיא זקוקה אסורה לכל וכן א"צ דעתה כלל למה נצריך עדים ולכן לא הוזכר בש"ס ובפוסקים שיבום צריך עדים ואדרבא מוכח להיפוך וצ"ע גדול בזה:

11. Furthermore, we have already explained in Choshen Mishpat, beginning of Siman 241, based on the words of the Talmud there, that in all cases of forbidden

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

relationships (arayot) where we require witnesses, it is because we derive from monetary law (mammon) that in cases of contradiction, witnesses are needed because the matter involves others. Therefore, also in the case of kiddushin (betrothal), even though both parties agree, nonetheless, since it affects others—because through the kiddushin she becomes prohibited to everyone else—it cannot be done without witnesses. Additionally, we explained there that in one particular aspect, a get (divorce document) is similar to monetary law, in that just as in monetary matters where both parties agree, witnesses are not needed because who can object regarding their own money, similarly in a get, since her consent is not required at all and he is able to act according to his own will, therefore if he writes it in his own handwriting, it is valid from the Torah even without witnesses. Therefore, in the case of yibbum (levirate marriage), there is no obligation to others because even before yibbum, when she is awaiting levirate marriage (zekuka), she is prohibited to everyone. Additionally, her consent is not required at all, so why would we require witnesses? Therefore, it is not mentioned in the Talmud or among the poskim (decisors of Jewish law) that yibbum requires witnesses. On the contrary, it proves the opposite, and this requires further investigation.

יב. ודע שמדברי רבינו הרמ"א בסעיף ב' שכתב ואם בא עליה בלא מאמר קנה ודווקא שבא עליה בפני עדים עכ"ל ומבואר מדבריו שאם לא היה מאמר צריך עדים על היבום ואם היה מאמר א"צ עדים על הביאה ותמהו עליו האחרונים דוודאי גם במאמר צריך עדים על הביאה שהרי המאמר הוא רק מדרבנן (ב"ש והגר"א שם) ויראה לי שדעתו כן הוא דעל עצם ביאת יבמין א"צ עדים כמ"ש אמנם מדכתיב ביבמה לשון קיחה כבקדושי אשה ודרשינן קדושי כסף מלשון קיחה וביבמה כתיב ג"כ ולקחה לו לאשה ויבמה ואפשר שמזה סמכו חז"ל מאמר יבמין ולכן נהי דעל הביאה א"צ עדים מ"מ על עיקר לקיחתה לו לאשה מהראוי שיהיו עדים או שיהיה בפירסום דהוה כעדים (ב"ש סי' כ"ו סק"א) ולכן כשעשה מאמר בעדים שוב א"צ עדים על הביאה אבל כשלא עשה מאמר צריך עדים על הביאה ולאו דווקא על עיקר הביאה אלא על רצונו ביבום וליקח אותה לו לאשה ולכן אף שעצם הביאה היה בשוגג או במזיד מ"מ יכול לייחד עדים מקודם שרצונו לייבמה והביאה יכול להיות אח"כ בכל גווני (כנלע"ד):

12. And know that from the words of our teacher, the Rema, in paragraph 2, where he wrote, "And if he cohabited with her without a prior statement, he has acquired her, specifically if he cohabited with her in the presence of witnesses," it is clear from his words that if there was no prior statement (ma'amar), witnesses are required for the yibbum (levirate marriage). However, if there was a prior statement, witnesses are not required for the cohabitation. The later authorities were puzzled by this, as certainly even with a prior statement, witnesses are required for the cohabitation since the prior statement is only rabbinic (as the Beit Shmuel and the Gra note there). It appears to me that his opinion is that for the essential act of yibbum, witnesses are not required, as it is written. However, from the fact that the Torah uses the term "taking" regarding the yevama (widow awaiting levirate marriage), similar to the term used for the betrothal of a woman, from which we derive the betrothal with money from the term "taking," and regarding the yevama it is also written, "he shall take her as his wife and perform the levirate marriage," it is possible that the Sages based the concept of the prior statement on this. Therefore, while witnesses are not required for the cohabitation itself, for the primary act of taking her as his wife, it is proper to have witnesses or for it to be done publicly, which serves as witnesses (as the Beit Shmuel notes in section 26, subparagraph 1). Therefore, when he made a prior statement with witnesses, witnesses are no longer required for the cohabitation. But when no prior statement was made, witnesses are required for the cohabitation—not necessarily for the act of cohabitation itself, but for his intention to perform the yibbum and take her as his wife. Therefore, even if the act of cohabitation was accidental or deliberate, he can still designate witnesses beforehand that his intention is to perform the yibbum, and the cohabitation can occur afterwards in any manner (as it appears to me).

יג. המאמר יכול להיות בין בכסף בין בשטר כן משמע לפי פשטא דסוגיא (נ"ב.) וכ"כ בש"ע מיהו הרמב"ם והטור לא הזכירו רק כסף משום דס"ל דלמסקנא דסוגיא אין לנו רק מאמר בכסף (הגר"א סק"ה ולחנם תמה הב"ש) וגם בתוספתא וירושלמי לא הוזכר רק מאמר בכסף ע"ש (שם) וכך הוא הסדר מקדשה בכסף בפני שני עדים ואומר לה הרי את מקודשת לי במאמר יבמין בפרוטה זו כדת משה וישראל ונכנס עמה לחופה אחר הקדושין כמו שאר אשה ומכוין להקים לאחיו שם (ד"מ) ויכול לעשות המאמר ע"י שליח כמו בשארי קדושין:

13. The declaration (ma'amar) can be done either with money or with a document, as it appears from the plain meaning of the Talmudic discussion (Yevamot 52b). This is also written in the Shulchan Aruch. However, Maimonides (Rambam) and the Tur only mentioned money because they held that according to the conclusion of the Talmudic discussion, we only have the declaration (ma'amar) with money (see the Gra, note 5, and the Beit Shmuel's unnecessary amazement). Also, in the Tosefta and the Jerusalem

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Talmud, only the declaration with money is mentioned, see there. And this is the order: He betroths her with money in the presence of two witnesses and says to her, "Behold, you are betrothed to me with this declaration of the levirate marriage with this perutah, according to the law of Moses and Israel." And after the betrothal, he takes her into the chuppah like any other woman, intending to establish a name for his brother (see the Darkei Moshe). And he can perform the declaration through an agent, just like with other betrothals.

יד. וכתב הרמב"ם בפ"ב דכשם שהוא מקדש את יבמתו כך הוא מברך ברכת נשואין בעשרה וכותב כתובה כדין כל נושא אשה עכ"ל וברכת אירוסין לא הזכיר וכן בש"ע לא נזכר מזה אך מהטור מתבאר שצריך ברכת אירוסין וכ"כ היש"ש (פ"ה ס"ב) והכי מסתבר כיון שעשו חכמים כבאשה דעלמא ונוסח הכתובה אינה כנוסח סתם כתובות כמו שיתבאר ואם אמר לה הרי את מקודשת לי בקדושי אחי אינו כלום שהרי לא ע"י קדושי אחיו מתקדשת היא לו ומעשה היה ביבם אחד כשקידשה במאמר אמר לה בעת שנתן לה הפרוטה הרי את מקודשת לי בזה ובקידושי אחי ופסק הריב"ש ז"ל דמקודשת דהוה כמלוה ופרוטה דאף שבמלוה בלבד אינה מקודשת מ"מ במלוה ופרוטה מקודשת וה"נ דכוותיה:

14. And the Rambam wrote in Chapter 2 that just as one sanctifies his yevamah (a widow of a childless brother) so too he recites the wedding blessing in the presence of ten and writes a ketubah (marriage contract) according to the law of anyone who marries a woman. And he did not mention the betrothal blessing, and similarly, it is not mentioned in the Shulchan Aruch. However, from the Tur it is clear that the betrothal blessing is necessary, and so wrote the Yam Shel Shlomo (Chapter 5, Section 2), and this is logical since the Sages equated it to a regular woman. And the text of the ketubah is not like the text of ordinary ketubot, as will be explained. And if he said to her, "You are sanctified to me through the sanctification of my brother," it is nothing, for she is not sanctified to him through his brother's sanctification. And there was an incident with one yavam who, when he sanctified her with a statement, said to her at the time he gave her the coin, "You are sanctified to me with this and with my brother's sanctification," and the Rivash ruled that she is sanctified, as it is like a loan and a coin, for even though with a loan alone she is not sanctified, nonetheless, with a loan and a coin she is sanctified, and here too it is similar.

טו. אע"פ שיכול לבא עליה בע"כ מ"מ המאמר א"א לעשות אלא מדעתה כבכל קדושין וכך שנו חכמים (י"ט:) העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה לא קנה דכיון שחכמים תקנו זה לא רצו לתקן שיהיה בע"כ ואינו קונה שתהא צריכה גט למאמרו ודי בחליצה (ערש"י קדושין מ"ד. ד"ה רבי) וכיון שאינו אלא מדעתה לכן קטנה שנתאלמנה מן האירוסין שעדיין רשות אביה עליה יכול לעשות בה מאמר מדעת אביה אבל נתאלמנה מן הנשואין צריך להמתין עד שתגדיל מפני המאמר שאין דעת בקטנה לקבל קדושין ויש להסתפק כיון שהביאה יכול להיות בקטנותה כמו שיתבאר בסי' קס"ז אולי יעשה לה המאמר ע"י אמה ואחיה כבקדושין דעלמא וצ"ע והפוסקים לא דיברו מזה כלל:

15. Even though he can have relations with her against her will, nevertheless, the "ma'amar" (betrothal declaration) cannot be made except with her consent, as with all betrothals. Thus, the sages taught (Yevamot 19b): if someone performs ma'amar with his yevama (levirate widow) without her consent, it is not valid. Since the sages instituted this practice, they did not want to establish that it could be done against her will. Consequently, it does not create a binding acquisition that would require a get (divorce document) for the ma'amar, and chalitza (levirate divorce) alone suffices (Rashi on Kiddushin 44a, s.v. Rabbi). And since it is only valid with her consent, therefore, if a minor who was widowed from betrothal (erusin) and is still under her father's authority, he can perform ma'amar with her with her father's consent. But if she was widowed from marriage (nissuin), he must wait until she grows up because a minor does not have the capacity to understand and accept betrothal. There is room for doubt because, as relations can occur with her while she is a minor, as will be explained in Siman 167, perhaps ma'amar can also be performed by her mother and brothers, as is done with other betrothals. This matter requires further investigation, and the halachic decisors have not discussed this issue at all.

טז. נולד לה בן ממנו א"צ לקרותו על שם אחיו המת דזה דכתיב יקום על שם אחיו לנחלה הוא ואיבם קאי ולא על הנולד כמ"ש בסי' קס"ג ע"ש והכתובה שכותבין לה אינו על נכסי היבם דאין לו חיוב ליתן לה כתובה שהרי אשה הקנו לו מן השמים ולא שמרצונו בחר בה ואין נכסיו משועבדים לה אפילו כשעשה בה מאמר (ב"ש) אלא כתובתה על נכסי בעלה הראשון וגם הם של היבם הם שהרי נוטל נחלתו כמ"ש שם אלא שמנכסים אלו וודאי המגיע לכתובתה אינו שלו לגמרי ומשועבדים הם לכתובתה ככל אשה ואם תמות בחייו יירשנה אמנם אם מהיבם לא נשארו נכסים תקינו לה רבנן כתובה מהיבם ככל איש לאשתו כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (גמ' נ"ב.) ואין לשאול דא"כ מה זה שאמרו דאין לה כתובה ממנו כשיש נכסים להראשון פשיטא דאטו שתי כתובות תטול די"ל דאין הכי נמי שיכולים לומר כן כאשה שנתאלמנה ונשאת לאחר שיש לה כתובה מזה ומזה אלא שאין אומרין כן מפני הטעם שנתבאר ויש תירוצים אחרים בזה ויתבאר בר"ס קס"ח (ע' תוס' ל"ט. ד"ה אשה):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

16. If she gives birth to a son from him, it is not necessary to name him after the deceased brother, as the verse "he shall be named after his brother" pertains to inheritance and applies to the levir (the brother-in-law who performs yibbum) and not to the child born, as explained in Siman 163. The ketubah that is written for her is not from the levir's assets, as he is not obligated to give her a ketubah since Heaven granted him this woman and he did not choose her of his own will. Hence, his assets are not liable for her ketubah, even if he performed ma'amar with her. Rather, her ketubah is from the assets of her first husband. These assets are indeed the levir's, as he inherits them, as explained there. However, from these assets, the portion that pertains to her ketubah is not entirely his and remains liable for her ketubah like any other woman's. If she dies during his lifetime, he will inherit her. However, if the levir has no remaining assets, the Rabbis instituted that he must provide her a ketubah from his own assets, as any man must do for his wife, so that she should not be easily dismissed by him (Gemara 52b). One should not question that if so, what is the meaning of saying that she has no ketubah from him if there are assets from the first husband – it is obvious, for would she take two ketubot? The answer is that indeed, it could be said so, like a widow who remarries and has a ketubah from both husbands, but it is not said so due to the reason explained. There are other explanations for this which will be clarified at the beginning of Siman 168 (see Tosafot 39a, s.v. "isha").

יז. כתובת יבמה צריכים לשרטט מפני הפסוקים שכותבים בה דזהו נוסח הכתובה ביום פלוני בכך וכך לירח פלוני שנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן בפלונית מתא איך פב"פ אתא קדמנא וכך אמר לנא אחי דמן אבא שכיב וחיי לרבנן ולכל ישראל שבק ובר וברת מורית ומחסין ומוקים שמא בישראל לא שבק ושבק הדא איתתא דשמה פב"פ דהוית נסיבי ליה וחזי לי מן דאורייתא לייבומי כדכתיב בספר אורייתא דמשה יבמה יבא עליה ואנא אפלח ואוקיר ואוזין ואפרנס יתיכי ליכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא ויהיבנא ליכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי כדהוה כתיבי בכתובה דכתב לך בעלך קדמאה ועלי מזונייכי וכסותייכי וסיפוקייכי ומיעל עלייכי כאורח כל ארעא וצביאת פב"פ דנא ואתייבמת לפב"פ יבמה כדי לאוקמיה שמיה בישראל כדכתיב והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ודן נדוניא דהנעלת ליה מבי אבוה בין בכסף בין בזהב וכו' וצבי הוא ואוסיף לה מן דיליה עוד מאה זקוקים וכו' וקבל עליו פלוני אחריות שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא וכך אמר פב"פ אחריות וכו' והכל שריר וקים כבכל הכתובות וכל נכסי צ"ב שהכניסה וכל נ"מ יתקיים לה אצל היבם כאצל הבעל ואחר שכנסה אוכל הפירות וחייב בפרקונה (ב"ש סק"ד):

17. The ketubah (marriage contract) of a yevama (a widow who is subject to levirate marriage) must be formatted with lines, due to the verses that are written in it. This is the text of the ketubah: On such and such a day, in such and such a month, in such and such a year from the creation of the world, according to the reckoning that we count here in such and such a city, so and so came before us and said to us: My brother from my father has died, and, for the Sages and all of Israel, he left a son and a daughter inheriting and possessing, but in the name of Israel he did not leave, and he left this woman whose name is so and so who was married to him, and it is fitting for me according to the Torah to perform levirate marriage with her, as it is written in the Torah of Moses: "Her brother-in-law shall go into her." And I will serve, honor, sustain, and support you as Jewish men serve, honor, sustain, and support their wives truthfully. And I will give you 200 silver coins, which are your due as was written in the ketubah that your first husband wrote for you. And I will provide for your sustenance, clothing, and necessities as is the way of the land. And so and so agreed to this and accepted the yevama, so and so, in order to establish the name of his brother in Israel, as it is written: "The firstborn that she bears shall succeed in the name of his dead brother." And the dowry that she brought from her father's house, whether in silver or gold, etc., and he accepted and added from his own another 100 zuz, etc. And so and so accepted the responsibility of this ketubah, this dowry, and this addition, and so and so said, "I accept the responsibility," etc. And everything is valid and established as in all ketubot, and all possessions, both movable and immovable, that she brought in will be established for her with the yavam (levir) as with the husband. And after he marries her, he will consume the fruits and is obligated in her redemption (Beit Shmuel, subsection 4).

יח. שנו חכמים במשנה (נ"ג:) הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון אפילו הוא שוגג והיא מזידה הוא מזיד והיא שוגגת הוא אנוס והיא לא אנוסה היא אנוסה והוא לא אנוס אחד המערה ואחד הגומר קנה ולא חילק בין ביאה לביאה עכ"ל ואפילו להפוסקים כאבא שאול דלא לשם מצוה הוה כפוגע בערוה זהו מדרבנן ומדאורייתא אין חילוק (נמק"י) ואפילו אם נאמר דגם מן התורה אסור אין זה נוגע לקניין ועבר עבירה אבל קונה אותה כמו בבא על יבמתו נדה וכבר כתבנו בזה בסי' הקודם (וכ"כ הב"ש סק"ה):

18. The Sages taught in a Mishnah (53b): One who has relations with his yevamah (levirate wife), whether inadvertently or intentionally, whether under duress or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

willingly, even if he was inadvertent and she was intentional, or he was intentional and she was inadvertent, or he was under duress and she was not, or she was under duress and he was not, whether the act was partial or complete, he has acquired her, and there is no distinction between one form of intercourse and another, end quote. And even according to those who rule like Abba Shaul, that if it was not for the sake of the mitzvah it is like encountering a forbidden relation, this is a rabbinic decree, and by Torah law there is no distinction (Nimukei Yosef). And even if we say that by Torah law it is also forbidden, this does not affect the acquisition; he has committed a transgression but still acquires her, just as if he had relations with his yevamah who was a niddah (menstruant). And we have already written about this in the previous section (and so writes the Beit Shmuel, section 5).

יט. שוגג נקרא כשלא ידע שהיא יבמתו כסבור אשתו היא או אשה אחרת (רש"י) ומזיד מקרי כשכיון לשם זנות ולא לשם מצוה (שם) אונס מקרי כשכיון לאשתו ותקפתו יבמתו ובא עליה (גמ') וכן אם היו שניהם שוגגין או שניהם מזידין או שניהם אנוסים (שם) דאיזה הפרש יש בזה ומשכחת לה כששניהם אנוסים כגון שאנסוהו כותים והדביקוהו ליבמתו בעל כרחן כשהיה מוכן לאשתו ולמה הוצרכנו לומר באונס שהיה מוכן לאשתו דאל"כ כיון שאין קישוי אלא לדעת לא מקרי אנוס אף שבעצם המעשה הוא אנוס כמבואר בש"ס שם:

19. A person is considered to have acted unintentionally (shogeg) if he did not know that she was his yevamah (levirate widow), thinking she was his wife or another woman (Rashi). He is considered to have acted intentionally (mezid) if he intended it for licentious purposes and not for the sake of the mitzvah (Rashi). A person is considered to have acted under duress (ones) if he intended it for his wife, but his yevamah overpowered him and he had relations with her (Gemara). Similarly, if both of them acted unintentionally, or both acted intentionally, or both acted under duress (Gemara), what difference does it make? You find a case where both acted under duress, such as when Gentiles forced him and attached him to his yevamah against their will when he was prepared for his wife. Why did we need to say that in the case of duress, he was prepared for his wife? Because if not, since there is no arousal without intention, it would not be considered duress even though in the act itself he is under duress, as explained in the Talmud there.

כ. כללו של דבר אם רק יודע שבא עליה קנה אפילו נעשה הדבר באונס או בלא מתכוין כגון שלא נתכוין לביאתה כלל וע"פ סיבה בא עליה כגון שנתכוין לבא על בהמה ומאיזה סיבה נתהוה שבא עליה קנה כיון שנתכוין לשם ביאה בעלמא אבל כשלא נתכוין לשם ביאה כלל לא קנה וכך אמרו חז"ל שם נתכוין להטיח בכותל והטיח ביבמתו לא קנה להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה דהא קמכוין לשם ביאה בעולם ולכן אם בא עליה כשהוא ישן או שכור כשכורו של לוט לא קנה מפני שאין כאן שום כוונה לשום ביאה בעולם אבל כוונתה לא בעינן כלל ולכן אפילו בא עליה כשהיא ישנה קנה וכן אם נפל מן הגג כשהוא בקישוי ונפל על יבמתו שלא במתכוין לא קנה מפני שאין כאן כוונה לשום ביאה בעולם אבל מה שהיא לא כיונה לית לן בה דבו תלתה תורה ולא בה וזה דלא בעינן שיתכוין לה דווקא משום דכתיב יבמה יבא עליה ודרשינן יבא עליה מכל מקום כלומר אפילו בלא כוונה לבא עליה מיהו אם אין כאן כוונה לשום ביאה כלל לא קרינן בזה יבא עליה דיבא עליה משמע בכוונה ונהי דלא בעינן כוונה לה מיהו כוונת ביאה וודאי בעינן וכך קבלו חז"ל וכך דרשו בירושלמי שם יבמה יבא עליה לדעתו ולקחה לו לאשה שלא לדעתו ע"ש כלומר דחד קרא יתירא הוא ומזה דרשינן דאפי' שלא לדעתו קנה מיהו מלשון יבא עליה משמע מדעתו ולכן לדעת ביאה בעינן ולדעתה לא בעינן (נ"ל):

20. The general rule is that if he knows that he had relations with her, he acquires her, even if it happened under duress or unintentionally, such as if he did not intend to have relations at all and it happened due to some circumstance, for example, he intended to have relations with an animal and for some reason ended up having relations with her, he acquires her because he intended to have relations in general. However, if he had no intention of having relations at all, he does not acquire her. Thus, our sages said: If he intended to throw a stone against a wall and mistakenly threw it against his yevamah (sister-in-law), he does not acquire her. If he intended to throw a stone at an animal and mistakenly threw it at his yevamah, he acquires her, because he intended to have relations in general. Therefore, if he had relations with her while he was sleeping or as drunk as Lot, he does not acquire her, because there was no intention for any relations at all. However, her intention is not required at all, so even if he had relations with her while she was sleeping, he acquires her. Similarly, if he fell from a roof while aroused and landed on his yevamah unintentionally, he does not acquire her, because there was no intention for any relations at all. But her lack of intention does not matter, because the Torah is concerned with him, not her. This is because we do not require that he specifically intends for her, as it is written, "her yavam (brother-in-law) shall come upon her," which means in any case, even without intention. However, if there is no intention for any relations at all, we do not call this "her yavam shall come upon her," because "shall come upon her" implies intention. Although we do not require intention

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for her, we certainly require intention for relations in general. Thus, our sages received and expounded in the Jerusalem Talmud: "her yavam shall come upon her" intentionally, but "and takes her to be his wife" unintentionally. This means that one verse is extra, from which we derive that even without his intention, he acquires her. However, from the phrase "shall come upon her," it implies intentionality. Therefore, intentionality for relations is required, but her intentionality is not required. (So it seems to me).

כא. כתבו התוס' שם דאין יבמה נקנית אלא בבא עליה באבר חי בקישוי אבל באבר מת אינו קנין ולא מיבעיא למאן דס"ל המשמש מת בעריות פטור אלא אפילו למאן דס"ל דחייב (שבועות י"ח.) מ"מ לענין יבום בעינן ביאה דרך הקמת שם ע"ש ואע"ג דפליטת זרע לא בעינן וכן לא בעינן גמר ביאה כדתנן דאפילו בהעראה בלבד קנה מ"מ זהו הכל דרך הקמת שם אלא שלא גמר לגמרי אבל באבר מת אין זה דרך הקמת שם וזהו שכתבו הטור והש"ע סעיף ח' וז"ל וכן אם הדביקוהו ביבמתו בלא קישוי אלא באבר מת לא קנה עכ"ל ואין כוונתם דווקא כשאחרים הדביקוהו לא קנה אבל אם הוא עצמו בא עלי' באבר מת קנה דאין נ"מ בזה כלל אלא דאורחא דמילתא נקטי (נ"ל) ודע דהעראה קונה אפילו בביאה גרועה כמו בשוגג ואונס וכה"ג וכן בשלא כדרכה דכן הדין בכל העריות דהעראה הוי כגמר ביאה ושלא כדרכה הוה ככדרכה ואין להאריך בזה:

21. The Tosafot wrote there that a yevama (a widow awaiting levirate marriage) is not acquired except through intercourse with an erect, living member, but with a non-erect member, it is not considered acquisition. And not only according to the opinion that one who has intercourse with a dead member in forbidden relations is exempt, but even according to the opinion that he is liable (Shevuot 18), nevertheless, regarding yibbum (levirate marriage), we require intercourse in a manner that establishes a name, as mentioned there. And although ejaculation of semen is not required, and completion of intercourse is also not required, as it is taught that even with mere penetration he acquires her, nevertheless, all this is in the manner of establishing a name, just that it was not fully completed. But with a non-erect member, this is not the manner of establishing a name. This is what the Tur and Shulchan Aruch wrote in section 8: "And similarly, if he adhered to his yevama without an erection, but with a non-erect member, he does not acquire her." And their intention is not specifically when others adhered him to her that he does not acquire her, but if he himself came upon her with a non-erect member, he acquires her, as there is no difference in this at all, but they mentioned the usual case (as it seems to me). And know that penetration acquires even with inferior intercourse, such as in error or coercion and similar cases, and also not in the usual manner, as this is the law in all forbidden relations that penetration is considered like completion of intercourse, and not in the usual manner is like in the usual manner. There is no need to elaborate on this.

כב. כתב הטור והא דביאת שוגג קונה ביבמתו בכל דרך דווקא כשנפלה לו מן הנשואין אבל נפלה לו מן האירוסין אינו קונה בביאת שוגג אלא לירש בנכסי אחיו ולהוציאה בגט ולפטור צרתה אבל אינו קונה ליורשה ולטמא לה ולהפר נדריה אבל בהעראה קונה לכל דבר אף כי נפלה לו מהאירוסין עכ"ל וכן אינה אוכלת בתרומה ע"י ביאה גרועה מן האירוסין (גמ' נ"ו.) וביאור הדברים כן הוא דכיון דבעלמא ביאה גרועה כשוגג וכיוצא בזה לא קני ורק משום דביבמה ריבה הכתוב כמ"ש מסתברא דלא נתרבה רק למה שמפורש בהכתוב בהדיא כגון לירש בנכסי אחיו דכתיב יקום על שם אחיו המת ולפוטרה מן היבום דזהו העיקר וצריכה גט לכשיוציאה ולפטור צרתה דכתיב בית אחיו ודרשינן שאינו בונה שני בתים אבל לתרומה וליורשה ולטמא לה ולהפר נדרה אין ביכולתו בביאה גרועה אא"כ גם הבעל היה ביכולתו דאז יקום על שם אחיו והיינו מן הנשואין אבל באירוסין דגם הבעל לא היה זוכה בדברים אלו לא עדיף יבם מבעל (תוס' שם):

22. The Tur wrote: And the matter of accidental intercourse acquiring with his yevama in any manner is specifically when she fell to him from marriage, but if she fell to him from betrothal, accidental intercourse does not acquire except to inherit his brother's property and to release her with a get (divorce document) and to exempt her co-wife. However, it does not acquire to inherit her, to become impure for her (as a kohen), or to annul her vows. But with partial intercourse, it acquires for all purposes even if she fell to him from betrothal. And thus, she does not eat terumah through inferior intercourse from betrothal (Gemara 56a). And the explanation of the matter is as follows: Since in general inferior intercourse, like accidental intercourse and similar cases, does not acquire, and only because the verse increased [the law] regarding a yevama as it says, it is logical that it only increased for what is explicitly stated in the verse, such as to inherit his brother's property, as it is written, "he shall rise in the name of his deceased brother," and to exempt her from levirate marriage, as this is the main point, and she needs a get to release her and to exempt her co-wife, as it is written "his brother's house," and we expound that he does not build two houses. But for terumah, to inherit her, to become impure for her, and to annul her vow, he does not have the capability through inferior intercourse unless the husband also had the capability. Then he stands

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in place of his brother, meaning from marriage. But from betrothal, where the husband also would not have acquired these things, the yavam (levir) is not better than the husband (Tosafot there).

כג. אבל העראה דבכל התורה הוה העראה כגמר ביאה לבד בשפחה חרופה קונה לכל הדברים אבל בירושלמי משמע דגם בהעראה יש מחלוקת (עב"י ופסקו כרב שם כלישנא בתרא) ולכן כתב רבינו הב"י בסעיף ט' די"א דה"ה להעראה ע"ש וכתב זה ע"פ דברי הרא"ש (פ"ו ס"ה) שכתב דבירושלמי משמע דפליגי בהעראה ע"ש ותמיהני דהמעיין בירושלמי יראה להדיא דאדרבא מקיל מש"ס דילן דאביאת שוגג קאי דדווקא בהעראה לא קני לכל הדברים אבל בגמר ביאה קונה לכל הדברים אפי' בביאת שוגג ובשארי ביאות רעועות שנתבארו ויראה לי שגם כוונת הרא"ש כן הוא ע"ש ולכן לא הזכיר זה הטור (אבל בתוס' נ"ו. ד"ה לדברים מפורש כהב"י וצ"ע וע' בהגר"א סקט"ו):

23. However, regarding "Ha'ara'ah" (initial stage of intercourse), in all matters of the Torah, "Ha'ara'ah" is considered as complete intercourse except in the case of a "Shifchah Charufah" (a designated maidservant), where it accomplishes acquisition for all matters. But in the Jerusalem Talmud, it implies that there is also a dispute regarding "Ha'ara'ah" (see Avnei Yehoshua, who ruled according to Rav there, in the second version). Therefore, our master, the Beit Yosef, wrote in Section 9 that some say the same applies to "Ha'ara'ah" (see there). He wrote this based on the words of the Rosh (Chapter 6, Section 5), who wrote that it implies in the Jerusalem Talmud that they dispute "Ha'ara'ah" (see there). And I am puzzled, for anyone who examines the Jerusalem Talmud will clearly see that on the contrary, it is more lenient than our Talmud, as it refers to inadvertent intercourse, where only "Ha'ara'ah" does not accomplish acquisition for all matters, but complete intercourse does, even in the case of inadvertent intercourse and other weakened forms of intercourse as explained. And it seems to me that this is also the intention of the Rosh (see there). Therefore, the Tur did not mention this (but in Tosafot, Niddah 56a, s.v. Ledvarim, it is explicitly as the Beit Yosef, and this requires further investigation; see also the Gra, Section 16).

כד. כתב רבינו הרמ"א י"א שהבא על יבמתו צריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביאת יבמה עכ"ל והיא מהטור בשם העיטור ואע"ג דכבר בירך ברכת אירוסין ונשואין ובכל הנשואין יוצא בברכות אלו זהו מפני שבשם מן התורה צריך קדושין אבל ביבמה אין שייכות ברכות אלו להביאה שהיא עיקר המצוה מן התורה ואע"ג דאיתא בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ג) דכל המצות מברך עליהן בשעת עשייתן חוץ מקדושין בבעילה ופירש הר"ן בשם הרמב"ן פ"ק דפסחים משום דא"א לברך כשהוא עמה במטה משום ולא יראה בך ערות דבר ולברך מקודם א"א שאין מברכין על המצוה אלא כשמזומנת לפניו ע"ש מ"מ לא חש לה כיון דבש"ס שלנו לא נמצא זה ועוד דבביאת יבמה שהיא מ"ע גדולה לא חיישינן לזה ויוכל לברך קודם שיכנס עמה במטה מיהו בשארי פוסקים לא נמצא דין זה:

24. Rabbeinu the Rema wrote: "There are those who say that one who consummates the levirate marriage (yibbum) must recite the blessing 'Who has sanctified us with His commandments and commanded us regarding the consummation of the levirate marriage.'" This is the conclusion of the Tur in the name of the Itur. And even though he has already recited the blessings of betrothal and marriage, and for all other marriages these blessings suffice, this is because, in those cases, betrothal is required by Torah law. However, for a levirate marriage, these blessings do not pertain to the consummation, which is the primary mitzvah from the Torah. And even though it is stated in the Jerusalem Talmud (Brachot 9:3) that one blesses on all commandments at the time of their performance except for betrothal through intercourse, and the Ran explains in the name of the Ramban in the first chapter of Pesachim that this is because it is impossible to bless while together in bed due to the prohibition of 'there shall not be seen among you any nakedness,' and blessing beforehand is not possible because one does not bless on a commandment unless it is ready to be performed. Nevertheless, we do not concern ourselves with this, since it is not found in our Talmud. Additionally, regarding the consummation of the levirate marriage, which is a significant positive commandment, we do not worry about this, and he can bless before entering the bed with her. However, this ruling is not found in other poskim.

סימן קסז

א. דין יבום קטן וקטנה וחליצת קטן וקטנה. ובו י"ג סעיפים:
קבלו חז"ל דקטן בן תשע שנים ויום אחד ראוי לביאה וקטנה בת ג' שנים ויום אחד (נדה מ"ד: מ"ה.) ובפחות משיעור זה אין בזה שם ביאה כלל ודבר ידוע שקטן אין לו קנין ואם קידש אשה קודם שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד אינן קדושין ולכן גם ביבום מן התורה קטן לאו בן יבום הוא דהא צריך לקנותה לאשה וקטן לאו בר קנין הוא ומ"מ מדרבנן כיון שהוא רק ראוי לביאה קנאה מדרבנן דאע"ג שאין קנין לקטן הרי היא קנויה ועומדת (רש"י שם) שזקוקה היא לו לכן החמירו חכמים בזה ואין זה קנין גמור שיהא ביכולתו לגרשה בגט דקטן לאו בר גיטא הוא ואינו נותן גט עד שיגדיל וכך אמרו חז"ל שם עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול שעדיין צריכה חליצה לזיקתה וגם גט לביאתה כמו במאמר:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

1. **The Law of Yibbum (Levirate Marriage) for a Minor Boy and Girl, and the Chalitzah (Release from Levirate Marriage) of a Minor Boy and Girl. It contains 13 sections:** Our sages received the tradition that a boy who is nine years and one day old is fit for intercourse, and a girl who is three years and one day old (Niddah 44b, 45a). Below this age, there is no concept of intercourse at all. It is well known that a minor does not have legal ownership (kinyan). If a minor betroths a woman before he reaches the age of thirteen years and one day, it is not a valid betrothal. Therefore, from a Torah perspective, a minor is not eligible for yibbum because he needs to acquire her as a wife, and a minor cannot acquire. Nevertheless, by rabbinic decree, since he is capable of intercourse, she is rabbinically considered acquired by him (Rashi, ibid.), meaning she is bound to him. Therefore, the sages were stringent in this matter. However, this is not a complete acquisition that would allow him to divorce her with a get (bill of divorce), as a minor is not capable of giving a get until he grows up. As our sages said there, the intercourse of a nine-year-old is considered like the statement (ma'amar) of an adult, so she still requires chalitzah due to the bond, and also a get for the intercourse, similar to ma'amar.

ב. אבל כשהיא קטנה תנן בת שלש שנים ויום אחד שהיא ראויה לביאה אם בא עליה יבם והוא גדול קנאה לגמרי מן התורה ואם בא עליה אחר חייב עליה משום א"א מדאורייתא ולא אמרינן דקונה אותה רק מדרבנן כמאמר בגדול אלא קניינה הוא מן התורה (תוס' קדושין י'. ד"ה וחייבין ע"ש) ובזה היא אינה דומה לו משום דדעתה לא בעינן כלל שהרי היבם בא עליה בע"כ וכשם שנתבאר בסי' הקודם דאם בא עליה כשהיא ישנה קנאה והוא שבא בעת שישן לא קנאה כמו כן הוא בקטנותו אין זה יבום מן התורה והיא בקטנותה בת יבום מן התורה כשהיא ראויה לביאה דבאינה ראויה לביאה אינה בת יבום אפילו מדרבנן שהרי אין לזה שם ביאה כלל:

2. However, when she is a minor, the Mishnah teaches that a girl of three years and one day, who is fit for intercourse, if the yavam (levirate husband) engages in intercourse with her and he is an adult, he acquires her completely according to Torah law. And if another man engages in intercourse with her, he is liable for her as a married woman according to Torah law. We do not say that he acquires her only rabbinically, as is the case with an adult, but rather his acquisition is from the Torah (Tosafot Kiddushin 10a, s.v. "V'chayavin," see there). And in this, she is not similar to him, because her consent is not required at all, for the yavam engages in intercourse with her against her will. And as it was explained in the previous section, if he engages in intercourse with her while she is asleep, he acquires her, but if he comes while he is asleep, he does not acquire her. Similarly, with a minor, this is not yibbum (levirate marriage) according to Torah law. And she, in her minority, is subject to yibbum according to Torah law when she is fit for intercourse, for if she is not fit for intercourse, she is not subject to yibbum even rabbinically, as this does not constitute intercourse at all.

ג. וזהו ביבום אבל בחליצה בעינן שיהו שניהם גדולים ושיביאו שתי שערות אחר שבאו לשנות גדלות דשערות שמקודם אינם סימן וצריכין בדיקה אם הביאו סימנים ואין סומכין אחזקת שנים והטעם שיש הפרש בהאשה בין חליצה ליבום משום דאיש כתיב בפרשה ואם לא יחפץ האיש איש ולא קטן ורק ביבום דכתיב יבמה יבא עליה ועליה אין ציוי לא בעינן דעתה אבל בחליצה מקשינן אשה לאיש (ק"ה:) כלומר כיון דכתיב ועלתה יבמתו השערה שצריכה לעשות מעשה החליצה והרקיקה והקריאה ממילא שמקשינן אותה להאיש שהיא תהא ג"כ בת דעת והיינו גדולה (נ"ל שזהו כוונת רש"י שם דאל"כ גם ביבום נימא כן ודו"ק):

3. And this is regarding levirate marriage (yibbum), but for the act of chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), we require that both parties be adults and that they have brought forth two pubic hairs after reaching the age of maturity, as hairs that appear beforehand are not considered a sign of maturity. An examination is needed to confirm the signs of maturity, and we do not rely solely on the presumption of age. The reason for the distinction between a woman in chalitzah and yibbum is because the Torah writes "man" in the context of chalitzah—"if the man does not desire"—indicating a man and not a minor. In contrast, regarding yibbum, it is written "her yavam (brother-in-law) shall come unto her," and since there is no explicit command for her consent, we do not require her to be of sound mind. However, in chalitzah, we derive that the woman is compared to the man (Yevamot 105b), meaning that since the verse states "his brother's widow shall go up to the gate" and she is required to perform the acts of chalitzah, spitting, and recitation, it follows that we compare her to the man, requiring that she also be of sound mind, which implies being an adult. (It seems to me that this is Rashi's intent there, for otherwise, we could say the same about yibbum. Examine this well).

ד. לפיכך קטן אינו חולץ עד שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד ואז יבדקוהו וימצאוהו שהביא שתי שערות אבל אם היו לו שתי שערות קודם שהגדיל אינו נחשב גדול על ידם אא"כ הביא שתי שערות אחרות אחר שהגדיל ומ"מ אם מוצאים לו שתי שערות אחר שהגדיל לא חיישינן שמא היו בו מקודם וכן היא אינה חולצת עד שתהא בת י"ב שנה ויום אחד ובדקוה אח"כ ומצאו שהביאה שתי שערות כמו בהיבם ובירושלמי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(פמ"ח) משמע דמן התורה גם בחליצה כשר כשהיא קטנה ורק מדרבנן בעינן גדולה ע"ש (ע' תוס' שם) ובש"ס שלנו אינו כן ולכן אם חלצו בקטנות אין זה כלום ולא דמי לביאת קטן שעשאוה כמאמר דכיון שעומדים לחיי איש ואשתו לפיכך יש ממשות בזה משא"כ בחליצה ואף גם בביאה דווקא ביבום לפי שזקוקה היא לפניו ולכן עשאוה כמאמר וכן זוכה בנכסי אחיו (רש"י) כיון שהנכסים יבואו לידו כשיגדל ויבא עליה וכשלו הם אבל ביאת קטן בעלמא אינו כלום לפיכך קטן שנשא אשה ומת פטורה מחליצה ומיבום שאין מעשיו כלום:

4. Therefore, a minor does not perform chalitzah until he is thirteen years and one day old, and then he must be examined to verify that he has brought forth two pubic hairs. However, if he had two pubic hairs before reaching this age, he is not considered an adult because of them, unless he brings forth two other pubic hairs after reaching this age. Nevertheless, if he is found to have two pubic hairs after reaching this age, we do not suspect that they might have been there beforehand. Similarly, she does not perform chalitzah until she is twelve years and one day old, and she is examined afterward and found to have brought forth two pubic hairs, just as with the yavam. In the Jerusalem Talmud (Chapter 48), it implies that according to Torah law, chalitzah is valid even if she is a minor, and it is only rabbinically that we require her to be an adult. Refer there (see Tosafot there). In our Talmud, it is not so. Therefore, if they performed chalitzah as minors, it is considered nothing. This is not similar to the cohabitation of a minor, which they treated as a formal act because they are destined for a marital life, thus there is substance to it. This is not the case with chalitzah. Even with cohabitation, it is specifically in yibbum because she is bound to him, thus they treated it as a formal act, and he also inherits his brother's property (Rashi), since the property will come into his possession when he grows up and consummates the marriage, making them his. However, the cohabitation of a minor in general is considered nothing. Therefore, if a minor marries a woman and dies, she is exempt from chalitzah and yibbum, as his actions are considered nothing.

ה. בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו אינו יכול לפוטרה בגט שאין בכחו ליתן גט עד שיגדיל ויבא עליה ואז ביכולתו לפוטרה בגט אבל אם אפילו הגדיל רק שלא בא עליה משהגדיל אינה נפטרת בגט לבד רק צריכה גט וחליצה גט לביאתו וחליצה לזיקתו דעדיין לא הסיר זיקתה אף שהגדיל כיון שלא עשה בה מעשה משהגדיל וכן אם בא עליה כשהוא קטן ומת כשהוא קטן או אפילו מת אחר שהגדיל אבל לא בא עליה משהגדיל ויש עוד אחים חולצת ולא מתייבמת דחליצה צריכה שעדיין לא נסתלק זיקתה כמ"ש ולהתייבם אסורה דכיון דרבנן עשו ביאתו כמאמר הוה כמו שיש עליה זיקת שני מתים דזיקה ראשונה עדיין לא נסתלק מעליה כמ"ש וזיקה שנייה היא מביאת הקטן כיון דכמאמר שויוה ובמאמר הדין כן כמו שיתבאר בסי' קע"ד ולכן אם זה הקטן נשא אשה אחרת משהגדיל ועל יבמה זו לא בא משהגדיל בהכרח הוא שכשימות יתחייב האח לחלוץ לשתיהן להראשונה מחוייב לחלוץ שהרי עדיין עליה זיקת הראשון כמ"ש וממילא דהשנייה לא נפטרה בחליצתה כדין שתי נשים מאיש אחד שהרי אינן מאח אחד דזיקת זה האח השני זיקה קלה היא מדרבנן דשויוה כמאמר ומן התורה היא עדיין של הראשון והן כשתי יבמות הבאות משני בתים ומ"מ אסורה גם השנייה להתייבם מדרבנן דאם תתייבם והשנייה תחלוץ יאמרו שתי נשים מבית אחד רשאי לחלוץ לאחת ולייבם להשנייה דבעיני העולם גם הראשונה היא כאשת השני ועוד יתבאר זה בס"ד בסי' קע"ד:

5. A nine-year-old and one day who cohabits with his yevama (sister-in-law) cannot release her with a get (divorce document), as he does not have the capacity to give a get until he matures and cohabits with her again. Then he can release her with a get. However, if he matures but does not cohabit with her after maturing, she cannot be released with just a get; she requires both a get and chalitza (ceremonial release). The get for his earlier cohabitation and chalitza for the levirate bond, as it has not been removed even though he has matured since he did not perform an act with her post-maturity. Similarly, if he cohabited with her while a minor and died while still a minor, or even if he died after maturing but did not cohabit with her post-maturity, and there are other brothers, she requires chalitza and not yibum (levirate marriage). Chalitza is necessary because the bond has not yet been removed, and yibum is forbidden because the Sages considered his cohabitation as resembling ma'amar (a form of betrothal in levirate marriage). This is akin to having the bond of two deceased brothers upon her, as the first bond has not been removed and the second bond is from the minor's cohabitation, which is considered like ma'amar. In the case of ma'amar, the law is similar as will be explained in Siman 174. Therefore, if this minor married another woman after maturing and did not cohabit with his yevama post-maturity, when he dies, his brother must perform chalitza for both women. He must perform chalitza for the first woman because the initial bond still exists, and consequently, the second woman is not exempted by the chalitza of the first, similar to the law of two women from one man. They are not from one brother, as the bond of the second brother is lighter and rabbinic, considered like ma'amar, while biblically she still belongs to the first brother. Hence, they are like two yevamot (widows awaiting levirate marriage) from two houses. Nevertheless, the second woman is also forbidden from yibum by

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

rabbinic decree. If she undergoes yibum and the second woman performs chalitza, people might say that it is permissible to perform chalitza for one woman and yibum for another from the same house, since in the eyes of the public, the first woman is also considered as the second brother's wife. This will be further explained, God willing, in Siman 174.

ו. זה היבם הקטן כשבא על יבמתו רשאין להיות ביחד ולבא עליה תדיר עד שיגדל בין שהיא קטנה ג"כ ובין שהיא גדולה וכך שנו חכמים במשנה (קי"א:) יבם קטן שבא על יבמה קטנה יגדלו זה עם זו בא על יבמה גדולה תגדלנו כלומר רשאי לבא עליה תדיר והיא תגדלנו עד שיגדל ואז יהיה מותר להוציאה בגט ולא קודם כמו שבארנו וקמ"ל התנא דלא אמרינן כיון שקטן אינו ראוי להוליד אין כאן להקים לאחיו שם והרי עושה איסור בכל ביאה וביאה ונהי שהוא קטן ואין אנו מצווים עליו להפרישו אבל הא היא הרי גדולה היא אמנם באמת אין כאן איסור דהתורה התירה לו דאל"כ איך רשאי בה משיגדל הא קיי"ל דכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים וכי תימא דבאמת התורה לא התירה יבמה רק כשהיה גדול בשעת מיתת אחיו א"א לומר כן דהא כתיב כי ישבו אחים יחדו דרק כשהיתה להם ישיבה אחת בעולם אפילו שעה אחת כגון שנולד שעה אחת קודם מיתתו צותה התורה יבמה יבא עליה כשיגדל וממילא דבע"כ גם בקטנותו מותרת לו (גמ') דענין להקים לאחיו שם אינו אלא שיבא עליה דרך ביאה דרך הקמת שם ולאו דווקא שתתעבר בביאה זו שהרי גם בהעראה קנה כמ"ש בסי' הקודם אלא וודאי דלא חיישינן במה שאינם ראוים להוליד בקטנותם ולכן גם אם היא זקינה יותר מדאי כשמת בעלה האם נאמר שאין בה מצות יבום מפני שאינה ראויה להתעבר דלא מיעטה התורה אלא אילונית:

6. This minor yavam (levir) who cohabits with his yevama (brother’s widow) is permitted to remain with her and to have regular marital relations with her until he grows up, whether she is also a minor or whether she is an adult. And so the Sages taught in the Mishnah (Yevamot 111b): a minor yavam who cohabits with a minor yevama—they shall grow up together. If he cohabited with an adult yevama, she will raise him, meaning he is permitted to have regular relations with her and she will raise him until he grows up, and then it will be permissible for him to divorce her with a get (bill of divorce) and not before, as we have explained. The tanna (Mishnaic teacher) informs us that we do not say that since a minor is not fit to beget children, there is no obligation to establish a name for his brother, and thus he is committing a transgression with every cohabitation. Although he is a minor and we are not commanded to separate him, she, being an adult, might be considered to be transgressing. However, in reality, there is no transgression here because the Torah permits him. Otherwise, how could it be permissible for him when he grows up, for we hold that any yevama (widow) about whom we cannot say at the time of falling to yibbum (levirate marriage) “the yavam shall cohabit with her” is like the wife of a brother who has children. And if you would say that the Torah only permitted a yevama when the yavam was an adult at the time of his brother's death, it cannot be so, for it is written, “When brothers dwell together” (Deuteronomy 25:5), which implies that as long as they had one dwelling together in the world, even for a moment, such as if he was born one hour before his brother’s death, the Torah commands “the yavam shall cohabit with her” when he grows up. Consequently, by necessity, she is also permitted to him in his minority (Talmud). The matter of establishing a name for his brother is only that he cohabits with her in the manner of yibbum, not necessarily that she becomes pregnant from this cohabitation, for even partial intercourse acquires her, as we wrote in the previous section. Rather, certainly, we do not worry about them not being fit to beget children in their minority. Therefore, even if she is excessively old when her husband dies, should we say that there is no mitzvah of yibbum because she is not fit to conceive? The Torah only excludes an ailonit (a woman who is congenitally infertile).

ז. כתב הרמב"ם בפ"ב דין ה' יבמה שנתייבמה ואמרה בתוך שלשים לא נבעלתי ואע"פ שהוא אומר בעלתי וגירשה כופין אותו שיחלוץ הואיל וקדם וגירשה בגט ואם עדיין לא גירש כופין אותו שיבעול או יחלוץ ויוציא בגט גירשה לאחר ל' יום והיא אומרת לא נבעלתי מבקשים ממנו שיחלוץ לה ואם היה מודה שלא בעל כופין אותו שיחלוץ היא אומרת נבעלתי והוא אומר לא בעלתי אינה צריכה חליצה שאין זה נאמן לאוסרה על כל אדם אחר שכנסה עכ"ל:

7. Maimonides wrote in Chapter 2, Law 5: A yevama (widow awaiting levirate marriage) who was taken in levirate marriage and said within thirty days, "I was not consummated with," even though he says, "I did consummate," and he divorced her, we compel him to perform chalitza (the ceremony releasing her from levirate marriage), since he already divorced her with a get (bill of divorce). And if he has not yet divorced her, we compel him to consummate or to perform chalitza and then divorce her with a get. If he divorced her after thirty days and she says, "I was not consummated with," we request him to perform chalitza for her. And if he admits that he did not consummate, we compel him to perform chalitza. If she says, "I was consummated with," and he says, "I did not consummate," she does not need chalitza because he is not believed to prohibit her to everyone else once he has taken her in. So

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

it is written.

ח. ביאור דבריו דכל יבמה שנתייבמה שהכניסה לביתו ונתייחד עמה כדרך כל הארץ היא בחזקת שנבעלה לו דחזקה אלימתא היא ולכן כשהדבר נוגע לאחרים כגון שגירשה והיא אומרת נבעלתי והוא בא לאוסרה בטענה שעדיין לא בעלה אין משגיחין בדבריו אף בתוך ל' יום דמיד שנתייחד עמה היא בחזקת שנבעלה וכ"ש למאן דס"ל דצריך עדים על הביאה ביבמה וייחד עדים על יחודו עמה דהיא בחזקת בעולה ולכן אם נשארו שתי נשים מחמת והאחת נתייבמה והותרה צרתה להנשא וכשבאה להנשא אומרת עדיין לא נבעלתי וגם הוא אומר כן אין משגיחין בדבריהם וכן מבואר בגמ' (קי"ב.) דחזקה כל הכונס אשה בועל לאלתר (רש"י) ולכן אפילו בתוך ל' יכולה הצרה להנשא והרמב"ם לא הוצרך לבאר זה דבזה שכתב שאין זה נאמן לאוסרה ממילא ה"ה שהן אין נאמנין לאסור הצרה וק"ו הוא כמובן:

8. The explanation of his words is that any yevama (widow bound to marry her brother-in-law) who has undergone yibbum (levirate marriage) and has been brought into his house and secluded with him in the usual manner is presumed to have been cohabited with him, as this is a strong presumption. Therefore, when the matter concerns others, such as when he divorces her and she claims she has been cohabited with, and he tries to prohibit her by claiming he has not yet cohabited with her, we do not pay attention to his words even within thirty days, because as soon as he secluded with her, she is presumed to have been cohabited with. All the more so according to those who hold that witnesses are required for the act of cohabitation in the case of yibbum and he secluded witnesses for his seclusion with her, she is presumed to have been cohabited with. Therefore, if there were two women who fell for yibbum and one underwent yibbum and thereby released her co-wife to marry, and when the co-wife comes to marry she says she has not yet been cohabited with, and he also says so, we do not pay attention to their words. This is also explained in the Gemara (112a) that the presumption is that anyone who marries a woman cohabits with her immediately (Rashi). Therefore, even within thirty days, the co-wife can marry. The Rambam did not need to explain this because in writing that he is not believed to prohibit her, it follows that they are not believed to prohibit the co-wife, and this is obvious.

ט. אמנם בדברים הנוגעים להם לבדם והיא שויה נפשה חד"א בטענה שלא נבעלה עדיין ועל עצמו אדם נאמן להוציא הדבר מחזקה אף להיתר אם הדבר רק בידו דמהאי טעמא אדם נאמן על השחיטה ועל שארי דברים וכ"ש שנאמן על עצמו לאיסור ולכן בתוך שלשים יום כופין אותו לבעול או לחלוץ ואפילו אם יחלוץ יצטרך ליתן גט מאחר שהוא אמר שבעל ואפילו אם שניהם מודים שלא בעל צריך ליתן גט מפני החזקה (המ"מ) ואע"ג דנאמן אדם להוציא דבר מחזקה במה שבידו אף לקולא כמ"ש מ"מ בענין זה אין לסמוך לקולא בדבר שיצרו תוקפו ובהיתר ודבר מצוה ולכן צריכה גט אפילו לא קידש אותה במאמר יבמין (עב"ש סק"ה):

9. However, in matters that concern only them, and she asserts with certainty that she has not yet had relations, a person is believed to remove the matter from its presumption, even to permit, if the matter is in his control. For this reason, a person is believed regarding slaughtering and other matters, and certainly, he is believed about himself concerning prohibitions. Therefore, within thirty days, he is compelled to perform yibbum (levirate marriage) or to perform chalitza (release from levirate marriage), and even if he performs chalitza, he will need to give a get (divorce document) since he claimed that he had relations. And even if both admit that he did not have relations, he still needs to give a get because of the presumption (Maimonides). And although a person is believed to remove a matter from its presumption with what is in his control, even leniently, as we have said, nevertheless, in this matter, one cannot rely on leniency in a case where desire overwhelms, in a permitted context, and in a matter of mitzvah. Therefore, she needs a get even if he did not betroth her with the yibbum declaration (see Beit Shmuel, subsection 5).

י. וזהו דווקא בתוך ל' יום אבל לאחר ל' יום אין כופין אותו שיחלוץ אלא מבקשים ממנו מפני דשויא אנפשה חד"א דבזה לא שייך לומר דאדם נאמן על עצמו דזהו נגד חזקה אנושית שיתאפק עצמו יותר מל' יום ולכן נאמן שבעל והיא אינה נאמנת רק שעל כל זה הלא שויא אנפשה חד"א ולפיכך מבקשין ממנו שיחלוץ לה אם נתן גט ואם לא נתן שיבעלנה או יחלוץ ופשיטא שצריך ליתן גט כשיחלוץ דבוודאי בא עליה וק"ו מתוך ל' יום כמ"ש ואם גם הוא מודה שלא בעל כופין אותו וגם גט צריך כמ"ש:

10. And this is specifically within 30 days, but after 30 days, we do not force him to perform chalitzah (the ritual of removing the shoe) but rather request it from him, because she has made herself a single witness (regarding her husband's death). In this situation, it is not applicable to say that a person is believed about themselves because this goes against human nature to restrain oneself for more than 30 days. Therefore, he is believed that he has consummated the marriage, and she is not believed. However, even so, she has made herself a single witness, and therefore we request him to perform chalitzah for her if he has given a bill of divorce. If he has not given it, he should either consummate the marriage or perform chalitzah. It is obvious that he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

needs to give a bill of divorce when performing chalitzah because he certainly has consummated the marriage, and all the more so within 30 days as we have stated. If he also admits that he did not consummate the marriage, we force him to perform chalitzah, and he also needs to give a bill of divorce as we have stated.

יא. ואם נתן לה גט קודם שכנסה נאמנת גם לאחר ל' יום לומר שלא בא עליה וכופין אותו שיחלוץ שהרי כיון שנתן לה גט לזיקתה הרי נאסרה עליו ויכול להיות שלא רצה לבעול אותה באיסור (המ"מ) ולפ"ז גם נגד הצרה נאמנת וגם אם היא אומרת נבעלתי והוא אומר לא בעלתי אסורה להנשא דאין כאן חזקת כנוסה כיון שהיה אסור לכונסה אמרינן שיכול להיות שלא בא עליה ודע דזה שאמרנו שצריכה גט פשוט הוא שאע"פ שכתב לה גט מקודם צריכה גט אחר אם רק נתייחדו אחר הגט דקרוב הדבר שבא עליה ואפילו נתן לה גט קודם שכנסה שנאסרה עליו כמ"ש מ"מ לקולא לא אמרינן שלא בא עליה וקרוב שבא עליה וצריכה גט אחר לביאתו וכן משמע בגמ' שם (לתי' רב אשי):

11. If he gave her a get (divorce document) before he married her, she is believed even after 30 days to say that he did not have relations with her, and we force him to perform chalitzah (a ritual releasing her from the bond of marriage). Since he gave her a get for her bond, she is forbidden to him, and it is possible that he did not want to have forbidden relations with her (according to the Maggid Mishneh). Therefore, she is also believed against the co-wife. Even if she says, "I had relations," and he says, "I did not have relations," she is forbidden to remarry because there is no presumption that she was married, since it was forbidden for him to marry her. We say that it is possible he did not have relations with her. Note that what we said, that she needs a get, is obvious, because even if he wrote her a get beforehand, she needs another get if they were secluded after the get, as it is likely he had relations with her. Even if he gave her a get before he married her and she was forbidden to him, as we said, we do not say leniently that he did not have relations with her. It is likely he did have relations with her, and she needs another get for his relations. This is also implied in the Gemara there (according to the explanation of Rav Ashi).

יב. וכ"ז הוא לשיטת הרמב"ם אבל שיטת התוס' והרא"ש והטור הוא דבתוך שלשים יום אין הולכין בשום דבר לקולא מפני חזקת כניסתה ואפילו נגד צרתה נאמנת לומר שלא בא עליה ואסורה להנשא ואפילו הוא אומר שבא עליה וכן אם היא אומרת נבעלתי והוא אומר לא בעלתי אסורה להנשא דכל ל' יום מוקי אינש אנפשיה ויכול להיות שלא בעל ואע"ג דוודאי כל כנוסה היא בחזקת בעולה י"ל דיבמה שאני מפני שבושים זה מזו וסברא זו איתא בגמ' שם והרמב"ם יסבור דסברא זו אינו אלא לעצמן ולא לאחרים ע"ש דבאמת מצינו במקום אחר בש"ס (פסחים ע"ב:) דסברא דבושה מיבמתו לא אמרינן דלכך לא יבא עליה ואדרבא שיבא עליה בלא שאלה אם היא סמוך לוסתה ע"ש:

12. And all of this is according to the Rambam's view, but the view of Tosafot, the Rosh, and the Tur is that within thirty days, we do not go lenient in any matter due to the presumption of her entry (into the marriage), and even against her co-wife, she is believed to say that he did not have relations with her, and she is forbidden to remarry, even if he says that he did have relations with her. Similarly, if she says she had relations and he says he did not, she is forbidden to remarry, because during the entire thirty days, a person might restrain himself, and it is possible that he did not have relations. And even though certainly every married woman is presumed to have had relations, it can be said that a yevama (levirate wife) is different because they are embarrassed from each other. This reasoning is found in the Gemara there, and the Rambam holds that this reasoning applies only to themselves and not to others. Note that we actually find elsewhere in the Talmud (Pesachim 72b) that we do not say that embarrassment from his yevama would prevent him from having relations, and on the contrary, he would have relations without asking if she is close to her menstruation.

יג. והנה כפי הנראה גם לשיטה זו לא אמרינן זה רק לחומרא אבל לקולא לא אמרינן דלא בא עליה אפילו שניהם אומרים שלא בא עליה וצריכה גט לבד החליצה וכן מוכח להדיא מדברי התוס' שם דרק לחומרא אמרינן כן ע"ש אבל מלשון הטור לא משמע כן שכתב וז"ל היבמה שנתייבמה ובא להוציאה ואמר שעדיין לא בעל וצריכה חליצה והיא אומרת שנבעלה ודי לה בגט בתוך ל' יום נאמן וצריכה חליצה וכיון שהיא אומרת שבעל וצריכה גט לפי דבריה אין די לה בחליצה ומבקשין אותו שיתן גט אבל אין כופין אותו וכו' עכ"ל ומדכתב דאין כופין אותו ליתן גט ש"מ שנאמן גם לקולא וכן מדכתב וכיון שהיא אומרת שבעל מוכח להדיא דאם גם היא היתה אומרת שלא בעל א"צ גט כלל ודי בחליצה ולא ידעתי מנין לו זה ומתוס' מוכח להדיא לא כן כמ"ש וגם מהרא"ש לא משמע כן והרי הביא מירושלמי דלאסור הצרה לא מהימני אף כששניהם אומרים שלא נבעלה ואף בתוך ל' ואף על פי שמסיק הרא"ש דכששניהם מודים נאסרה הצרה ע"ש זהו הכל לחומרא וגם בזה חולקים הפוסקים כמ"ש המגיד משנה וכן פסק רבינו הב"י בסעיף ו' דהצרה לעולם מותרת אפילו שניהם מודים ואפילו בתוך ל' וכמ"ש ועל כל פנים איך אפשר לתלות לקולא לבלי להצריכה גט וצ"ע (דעת הרא"ש בצרה שהיא אינה נאמנת אם הוא אומר בעלתי ע"ש אבל התוס' לא ס"ל כן וכמ"ש ע"ש ודו"ק:

13. And behold, it seems that even according to this opinion, we only say this stringently, but leniently we do not say that he did not have relations with her, even if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

both of them say that he did not have relations with her, and she requires a get (divorce document) in addition to the chalitzah (ceremony releasing her from levirate marriage). And this is explicitly evident from the words of Tosafot there, that we only say this stringently, as mentioned there. However, from the language of the Tur, it does not imply this, as he wrote: "A yevamah (widow subject to levirate marriage) who was taken in levirate marriage and he wants to divorce her, and he says that he has not yet had relations with her and she needs chalitzah, and she says that she has had relations and a get is sufficient within thirty days, he is believed, and she needs chalitzah. And since she says that they have had relations, according to her words, she requires a get, and chalitzah alone is not sufficient, and we ask him to give a get but do not force him, etc." And from what he wrote that we do not force him to give a get, it is inferred that he is also believed leniently. And from what he wrote "And since she says they have had relations," it is explicitly proven that if she also said they had not had relations, she would not need a get at all, and chalitzah alone would suffice. And I do not know where he gets this from, as it is explicitly proven otherwise from Tosafot, as mentioned. And also from the Rosh, it does not imply this, and he brought from the Jerusalem Talmud that to forbid the rival wife, they are not believed even when both say they have not had relations, even within thirty days. And although the Rosh concludes that when both admit, the rival wife is forbidden, as mentioned, this is all stringently. And in this, the poskim (halachic decisors) also disagree, as the Magid Mishneh wrote. And so ruled Rabbi Yosef Karo in Shulchan Aruch, section 6, that the rival wife is always permitted, even if both admit, and even within thirty days, as mentioned. And in any case, how is it possible to rule leniently to not require her to need a get? This requires further investigation (the opinion of the Rosh regarding the rival wife is that she is not believed if he says he had relations with her, as mentioned. But Tosafot do not hold this way, as mentioned. Analyze this carefully).

סימן קסח

א. משכנסה הרי היא כאשתו ודין מכירת נכסי אחיו. ובו י"ח סעיפים:
היבמה כיון שנתייבמה הרי היא כאשתו לכל דבר ורשאי לגרשה ולהחזירה ולא אמרינן כיון שכבר קיים מצות יבום חזר איסור אשת אח למקומה דהתורה אמרה יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה כיון שייבמה הרי היא אשתו ובהכרח לומר כן דאל"כ יהא כל יבם אסור ביבמתו לאחר ביאה ראשונה שקיים בזה מצות יבום וכן כתוב ברות שנשאה בעז ותהי לו לאשה ושם היה כעין יבום כמפורש שם:

1. Once she has entered into levirate marriage, she is considered as his wife, and the laws regarding the sale of his brother's property apply. This section contains eighteen paragraphs: The yevamah (widow awaiting levirate marriage), once she has been taken in levirate marriage, is considered as his wife in all respects. He is permitted to divorce her and take her back. We do not say that since he has already fulfilled the mitzvah of yibbum (levirate marriage), the prohibition of marrying a brother's wife returns. The Torah states, "The yavam (levir) shall come upon her and take her as his wife." Once he has performed yibbum, she is his wife. This must be the case, otherwise every yavam would be prohibited from his yevamah after the first marital act through which the mitzvah of yibbum is fulfilled. Similarly, it is written in the Book of Ruth that Boaz took Ruth as his wife, and that situation was akin to yibbum as explained there.

ב. וכבר נתבאר בסי' קס"ו סעיף ט"ו דאין לה כתובה מהיבם וכתובתה על נכסי בעלה הראשון ורק אם אין נכסים לראשון תקנו לה מהשני כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ע"ש וכשם שהמגרש אשתו והחזירה על מנת כתובתה ראשונה מחזירה כמ"ש בסי' ק' כמו כן המגרש יבמתו אחר שנתייבמה והחזירה ע"מ כתובתה הראשונה מחזירה והיינו על נכסי אחיו כמקודם ולא אמרינן כיון דעתה החזירה ע"פ רצונו ולא ע"פ מצות יבום ליהוי לה כתובה מיניה דידיה דאינו כן דבזה דינה ככל אשה שנתגרשה והחזירה (כתובות פ"ב:) והטעם דבזה וודאי לא עדיפא מאשה דעלמא שיהא לה שני כתובות דבאיזה זכות תזכה יותר מכל הנשים וממילא כיון שאין לה אלא כתובה אחת נשארת על כתובתה הראשונה (וע"ש בתוי"ט):

2. And it has already been explained in section 166, paragraph 15, that she does not have a ketubah from the yavam (the brother-in-law who performs levirate marriage), and her ketubah is from the assets of her first husband. Only if the first husband has no assets, they instituted that she receives from the second (the yavam) so that it would not be easy in his eyes to divorce her, as mentioned there. Just as someone who divorces his wife and remarries her does so based on her first ketubah, as stated in section 100, so too if someone divorces his yevamah (the widow he married via levirate marriage) after she has been taken in levirate marriage and remarries her, he does so based on her first ketubah. This means it is from the assets of his brother as before, and we do not say that since he remarries her at his own will and not by the commandment of levirate marriage, she should have a ketubah from him, because this is not the case. In this matter, her status is like any other woman who was divorced and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

remarried (Ketubot 82b), and the reason is that in this case, she is certainly not better than an ordinary woman who would have two ketubot. By what right would she gain more than all other women? Consequently, since she has only one ketubah, it remains her first ketubah (see there in the Tosefot Yom Tov).

ג. הראשונים שאלו שאלה גדולה בזה שאמרו חז"ל שהיבמה כתובתה על נכסי בעלה הראשון ולא על נכסי היבם והא היבם יורש נכסי אחיו המת וא"כ מה מרויח בזה ואנחנו תרצנו בסי' קס"ו דקמ"ל שאין לה שתי כתובות ע"ש ולרבותינו לא ניחא להו בכך וטעמם נ"ל דא"כ היה להם לחכמים לומר שאין לה רק כתובה אחת והם שאלו איזה הפרש הוא בין שהכתובה על נכסי עצמו או על נכסי המת הא אידי ואידי דידיה נינהו וכשאין להמת תקנו לה ממנו:

3. The early authorities posed a significant question regarding the statement of our Sages that the ketubah of the yevamah (widow subject to levirate marriage) is upon the estate of her first husband and not upon the estate of the levir (the brother-in-law). Since the levir inherits the property of his deceased brother, what difference does this make? We have explained in Siman 166 that it teaches us she does not have two ketubot; however, this explanation did not satisfy our Rabbis. Their reasoning, it seems to me, is that if this were the case, the Sages should have stated that she only has one ketubah. They questioned what difference it makes whether the ketubah is on her own property or on the property of the deceased, since in either case, it is essentially his (the levir's). When the deceased has no estate, they instituted it from [the levir's] own property.

ד. ויש שתרצו דנ"מ גדולה בזה דאם היינו אומרים שהכתובה היא על נכסיו לא היתה נוטלת רק מנה כדין אלמנה ועכשיו שהוא על הראשון יש לה כתובת בתולה כי הראשון נשאה בתולה ואם הראשון לא הניח נכסים לא תקינו לה משני רק מנה (רשב"א בכתו' שם וערע"ב ותוי"ט פ"ד דיבמות מ"ד) ויש לשאול על זה דלפ"ז מה שאמרו דכתובתה על נכסי הראשון הוא רק לטובתה ובגמ' שנתנו טעם דלכן אין לה ממנו כתובה משום דמן השמים הקנו לו אשה מוכח שלטובתו הוא ג"כ:

4. And there are those who explain that there is a significant practical difference because if we were to say that the ketubah is upon his assets, she would only receive a maneh (100 silver coins) as is the law for a widow. But now that it is upon the first husband, she has the ketubah of a virgin, because the first husband married her as a virgin. And if the first husband did not leave any assets, the sages instituted that she only receives a maneh from the second husband (Rashba in Ketubot there and in Ar'a and Tosefot Yom Tov in the 4th chapter of Yevamot, Mishnah 4). There is a question on this explanation because according to this, what they said that her ketubah is on the assets of the first husband is only for her benefit. But in the Gemara, they gave the reason that she does not have a ketubah from him because it was decreed from Heaven that he should acquire a woman, which proves that it is also for his benefit.

ה. ויש שתרצו דהנ"מ הוא דבכל הנשים כשהבעל מוכר קרקעותיו טורפת כתובתה מלקוחות וזו אינה טורפת מלקוחות שלקחו מהיבם נכסיו אם רק היו נכסים להמת אף שנשתדפו אח"כ (שם ותוס' יבמות ל"ט. ור"ן ספ"ח דכתו') וכן אם נמכרו נכסי המת יכולה לגבות מהלקוחות אף שיש בני חורין אצל היבם ואין הלקוחות יכולים לומר הנחנו לך בני חורין דאין נכסיו משועבדים לכתובתה כלל (רשב"א שם) ופשוט הוא שאם בעודה תחת השני נשתדפו נכסי הראשון שצריך השני לכתוב לה כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (ב"ש סק"ב) וכן הוא דבר פשוט שזה שאמרו דאם לא הניח הראשון נכסים שיש לה מהשני אין לה רק עיקר כתובה ולא שום תוספת אף שהכניסה נדוניא להראשון כשלא נשאר ממנו (ער"ן שם שכתב אע"פ שהוציא משל אחיו וכו' ואינו מובן כלל ע"ש):

5. Some explain that this is specifically because for all other women, when the husband sells his land, she can collect her ketubah from the purchasers. However, this woman cannot collect from the purchasers who bought the property from the yavam if the deceased had assets, even if they were later lost. (This is mentioned in Tosafot Yevamot 39 and Ran at the end of Perek 8 of Ketubot.) Similarly, if the deceased's assets were sold, she can collect from the purchasers even if the yavam has free assets, and the purchasers cannot claim that they left her free assets, because his assets are not pledged for her ketubah at all. (This is stated by the Rashba there.) It is also obvious that if during her marriage to the second husband, the first husband's assets were lost, the second husband must write her a ketubah so that it will not be easy in his eyes to divorce her. (This is noted in Beit Shmuel, section 2.) It is also evident that when it is said that if the first husband did not leave assets, she has only the principal amount of the ketubah from the second husband and no additional amount, even if she brought a dowry to the first husband, when nothing remains from him. (This is mentioned by the Ran there, who wrote that even though he took out his brother's property, etc., and it is not understood at all, see there.)

ו. ועוד נ"מ דהא בגמ' (כתובות נ"ג:) נשאר בספק אם הבת שילדה היבמה יש לה מזונות מאחין אם לאו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והספק הוא כיון דכתובתה על הראשון ולא על השני גם תנאי כתובה אין לה מהשני ומהראשון ג"כ לית לה שהרי לא ממנו נולדו ונהי דהיא עצמה וודאי יש לה מזונות דאם יש מהראשון יש לה מהראשון שהרי כתב לה את תהא יתבא בביתי ואי אין לראשון יש לה מהשני כמו בכתובה שתקנו לה משני כשאין לראשון מ"מ הבת כיון דהוה ספיקא דדינא אין לה וכן פסק רבינו הרמ"א ס"ס זה א"כ נ"מ גדולה בזה דאם כתובתה על הראשון אין לבנותיו תנאי כתובה לא מהראשון ולא מהיבם ואם אין לראשון דתקנו לה כתובה מהשני ממילא דיש לבנותיו גם תנאי כתובה (והתוס' שם סוברים בלשון ראשון להיפך ע"ש):

6. Moreover, there is another practical difference: In the Gemara (Ketubot 53b), it remains uncertain whether the daughter born to the yevama has a right to sustenance from the brothers or not. The doubt arises because her ketubah is from the first husband and not from the second. Consequently, she also does not have the ketubah stipulations from the second husband, and from the first husband she likewise has no claim, for she was not born from him. Although she herself definitely has a right to sustenance—if there is from the first husband, she has from the first husband, for he wrote to her, "You shall reside in my house." And if there is none from the first husband, she has from the second, just as they instituted a ketubah for her from the second when there is none from the first. Nevertheless, the daughter, since it is a doubtful matter of law, does not have [a claim]. And so ruled our teacher, the Rema, at the end of this section. Therefore, there is a significant practical difference here: If her ketubah is from the first husband, his daughters do not have the ketubah stipulations either from the first husband or from the yavam. But if there is nothing from the first husband and they instituted a ketubah for her from the second, then his daughters would also have the ketubah stipulations. (And the Tosafot there hold in the first version the opposite—see there.)

ז. כיון שכתובתה על נכסי בעלה הראשון לפיכך אמרו חכמים שאין היבם רשאי למכור כלום מנכסי אחיו ואפילו הנכסים אלף פעמים מכתובתה אינו יכול למוכרם אפילו מקצת מהם בלא רשותה ואע"ג דבכל הנשים יכול הבעל למכור וכשיבא הזמן מגביית כתובה אם לא תמצא בני חורין גובה מלקוחות מ"מ הכא סגרו הדרך בעדו מפני שעל נכסיו אין לה שיעבוד ואם ימכור מקצת מנכסי אחיו שמא השארי נכסים ישתדפו ותצטרך לחזור על הלקוחות ולא ניחא לה בכך (תוס' כתובות פ"א. ד"ה הרוצה) וכך אמרו חז"ל (שם) הרוצה שימכור בנכסי אחיו אם כהן הוא שאינו יכול לגרשה ולהחזירה יפייסה שתרשיהו למכור ואם ישראל הוא מגרשה בגט ומחזירה וכותב לה כתובה ואז היא ככל הנשים ואי קשיא א"כ למה צריך לגרשה יכתוב לה כתובה על נכסיו די"ל דלא ניחא לה בכך לפי שכשהיא על נכסי בעלה הראשון היא בטוחה תמיד לפי שאינו יכול למכור (תוס') אבל כשמגרשה ומחזירה בהכרח היא ככל הנשים ולכן אם מכר או נתן מתנה או חילק עם אחיו בנכסי המת בין קודם יבום בין לאחר יבום לא עשה כלום כן מבואר בש"ס שם דגם בדיעבד אין מכירתו כלום והחמירו בזה מפני טובתה כדי שתהא בטוחה בכתובתה ואפילו אם בעת היבום רוצה לכתוב לה כתובה אנכסי עצמו אין ביכולתו שלא ברצונה (עב"ש סק"ג):

7. Since her ketubah (marriage contract) is tied to the assets of her first husband, the sages therefore said that the yavam (levirate husband) is not permitted to sell any of his brother's assets. Even if the assets are a thousand times the value of her ketubah, he cannot sell even a portion of them without her permission. And although in the case of all other women, the husband can sell, and when the time comes for collecting the ketubah, if free assets are not found, she collects from purchasers, nevertheless, here they closed the way for him because there is no lien on his own assets. And if he sells a portion of his brother's assets, perhaps the remaining assets will be lost, and she will need to pursue the purchasers, which is not agreeable to her (Tosafot Ketubot 1, s.v. "Harotzeh"). And so the sages said (there), if he wants to sell his brother's assets, if he is a Kohen who cannot divorce her and remarry her, he should appease her so that she permits him to sell. And if he is an Israelite, he divorces her with a get (bill of divorce) and remarries her, writing her a new ketubah, and then she is like all other women. And if one asks, if so, why does he need to divorce her? He should write her a ketubah on his own assets. The answer is that this is not agreeable to her because when it is tied to her first husband's assets, she is always secure, as he cannot sell them (Tosafot). But when he divorces and remarries her, she becomes like all other women, and therefore, if he sold or gave away as a gift or divided the deceased's assets with his brother, whether before or after the yibbum (levirate marriage), he did nothing. This is explained in the Talmud there, that even retroactively, his sale is invalid, and they were stringent in this matter for her benefit, so that she would be secure in her ketubah. And even if at the time of yibbum he wants to write her a ketubah on his own assets, he cannot do so without her consent (Avnei Shoham sec. 3).

ח. ודע דבזה שכתבנו דהרוצה למכור בנכסי אחיו אם ישראל הוא מגרשה ומחזירה ויכול למכור יש לשאול בזה והא בסעיף ב' נתבאר דכשמגרשה ומחזירה מחזירה ע"מ כתובתה הראשונה וממילא יהיה דינו כמקודם ואיך יכול למכור דוודאי כן הוא דכשגירשה והחזירה קודם שגבתה כתובתה היא על מנת כתובה ראשונה אבל אם גבתה אחר גירושין והחזירה שוב אין לה שייכות לכתובה הראשונה וכן מתבאר לי מדברי רש"י ז"ל (כתוב' פ"א. ד"ה מגרשה) ועוד דזהו כשמחזירה סתם היא על כתובתה הראשונה אבל הכא מיירי

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שיתנה עמה שתהא כתובתה על נכסיו ותבטל כתובתה הראשונה (רא"ש שם פ"ח סי"ג) וכן שנינו בתוספתא דכתובות (פ"ט) כונס ומגרש ושוברת לו כתובתה ע"ש:

8. And know that in what we have written, that one who wishes to sell the property of his brother, if he is an Israelite, he divorces her and remarries her and then can sell, one might ask about this because in Section 2 it was explained that when he divorces her and remarries her, she is restored under the condition of her original ketubah, and consequently, her status remains as before, so how can he sell? Certainly, it is so that when he divorces her and remarries her before she collects her ketubah, she is under the condition of the original ketubah. However, if she collected it after the divorce and he remarries her, she no longer has any connection to the original ketubah. And so it is explained to me from the words of Rashi, of blessed memory (Ketubot 81, s.v. Migerasha), and furthermore, this is when he remarries her without specifying, she is under her original ketubah. But here it speaks of a case where he stipulated with her that her ketubah would be on his property and the original ketubah would be nullified (Rosh there, Chapter 8, Section 13). Similarly, it is taught in the Tosefta of Ketubot (Chapter 9): He marries and divorces and she writes him a receipt for her ketubah.

ט. וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף ז' וז"ל אפילו גירשה וכנסה אח"כ סתם אינו יכול למכור מנכסי אחיו אא"כ יתנה בשעה שמחזירה שכתובתה על כל נכסיו ובלא גירושין אם מתרצה לו ע"מ שיכתוב לה אחריות כתובתה על כל נכסיו יכול למכור עכ"ל ואין לשאול דא"כ למה לו לגרשה די"ל דבלא גירושין הברירה בידה אבל בגירושין יכריחנה לכך דלא יתרצה להחזירה אם לא תעשה כן:

9. And this is what our master, Rabbi Yosef Karo, wrote in section 7, and these are his words: "Even if he divorced her and then subsequently took her back without any specific conditions, he cannot sell the property of his brother unless he conditions at the time of taking her back that her ketubah (marriage contract) is upon all his property. Without divorce, if she consents to him on the condition that he writes for her the responsibility of her ketubah on all his property, he can sell." And one should not ask, "If so, why does he need to divorce her?" It can be said that without divorce, the choice is in her hands, but with divorce, he can compel her to agree, as he will not be willing to take her back unless she does so.

י. ולכאורה משמע מדברי הרא"ש והש"ע דבלא תנאי אם יחזירה תהיה על תנאי כתובה ראשונה אפילו כשגבתה כתובתה אחר הגירושין ודלא כמ"ש בסעיף ח' דאל"כ למה להו לתנאי אבל אין זה ראיה די"ל דקמ"ל אפילו אם לא תגבה כתובתה אם מתנה עמה שפיר דמי וכן משמע להדיא מירושלמי יבמות (פ"ד ה"ד) שאמרה על תוספתא זו לצדדין היא או שוברת לו כתובתה עכ"ל כלומר דאם מגרשה א"צ לשבירת כתובה וצ"ל כמ"ש שמגרשה ומגבה לה כתובתה אבל מלשון הרא"ש לא משמע כן ע"ש (דמאי ק"ל על רש"י וע' בהגר"א סק"ח וצ"ע):

10. It appears from the words of the Rosh and the Shulchan Aruch that without a stipulation, if he remarries her, it will be on the condition of the first ketubah, even if she has collected her ketubah after the divorce, and not as it is written in section 8. Otherwise, why would they need a stipulation? However, this is not a proof, as one could say that the ruling comes to teach us that even if she has not collected her ketubah, if he stipulates with her, it is acceptable. This is also explicitly implied from the Jerusalem Talmud in Yevamot (Chapter 4, Halacha 4), which states regarding this Tosefta: "It depends on the circumstances, or she will cancel her ketubah for him." This means that if he divorces her, he does not need to cancel the ketubah, and it must be as stated that he divorces her and she collects her ketubah. However, from the language of the Rosh, it does not seem so. See there (regarding what is difficult about Rashi, and see the Gra in subsection 8, and it requires further study).

יא. חז"ל סגרו הדרך בעד היבם בנכסי אחיו המת למען טובת היבמה שלא לבד שאינו יכול למכור מנכסיו כמ"ש אלא אפילו מכל מה שנשאר מהמת מטלטלין רואין שהיבם ימכרם וילקח בהן קרקע והוא אוכל פירותיהן דמטלטלין יכול היבם לאבדן ובקרקע היא בטוחה וכך שנו חכמים במשנה שם (פ':) הניח אחיו מעות ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות פירות התלושין מן הקרקע ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות וכן שארי מטלטלין ופירות המחוברים לקרקע כתב ג"כ רבינו הב"י בסעיף ד' וז"ל הניח אחיו פירות המחוברים לקרקע ימכרו וילקח בהם קרקע והוא אוכל פירות עכ"ל ויראה לי שלא חש להאריך בזה דלפי המבואר במשנה שם צריכין לשום שיוי הפירות שהיו שוים בשעת מיתה דמה שגדלו ברשות היבם אינם משועבדים לכתובתה (וגם חכמים לא פליגי בזה כמ"ש התוי"ט):

11. The Sages closed the way for the yavam (levirate husband) regarding the assets of his deceased brother for the benefit of the yevama (levirate widow). Not only is he unable to sell the estate's assets, as mentioned, but even from all that remains of the deceased's movable property, they consider that the yavam should sell them and purchase land with the proceeds, and he will eat the fruits. This is because the yavam could squander movable property, but with land, she is secure. Thus, the Sages taught

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

in the Mishnah there (80): "If his brother left money, land should be purchased with it, and he will eat the fruits. If he left produce detached from the land, land should be purchased with it, and he will eat the fruits." Similarly, for other movable property and produce attached to the land, our master the Beit Yosef also wrote in section 4, and these are his words: "If his brother left produce attached to the land, they should be sold, and land should be purchased with the proceeds, and he will eat the fruits." And it seems to me that he did not bother to elaborate on this because, according to what is explained in the Mishnah there, it is necessary to appraise the value of the produce as it was at the time of death, for what grew in the yavam's possession is not encumbered to her ketubah (and the Sages do not disagree with this, as the Tosefot Yom Tov noted).

יב. והנה זהו שיטת הרי"ף והרא"ש והטור וכ"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל (כמ"ש הה"מ בפכ"ב מאישות) אבל הרמב"ם ז"ל כתב שם וז"ל כנס את יבמתו והניח אחיו פירות מחוברין לקרקע ימכרו וילקח בהם קרקע והיבם אוכל פירותיהן הניח פירות תלושין מן הקרקע וכן אם הניח מעות ומטלטלין הכל של יבם ומשתמש בהם כמו שירצה ואינה יכולה לעכב שהמטלטלין אין הכתובה נגבית מהן אלא בתקנת הגאונים ואין כח בתקנה זו למונעו מנכסי אחיו ולאוסרן עליו באחריות זו שלא ישא ויתן בהם עכ"ל (ובגמ' שם דחו משנה זו מהלכה דאתי כמ"ד מטלטלי משתעבדי לכתובה ולא קיי"ל כן ע"ש ולכן ס"ל להרמב"ם דהגם שמתקנת הגאונים נגבית ממטלטלי אין כח בידם למונעו כמ"ש):

12. And behold, this is the method of the Rif, the Rosh, and the Tur, and similarly the Ramban and the Rashba of blessed memory wrote (as the Maggid Mishneh writes in chapter 22 of Ishut). But the Rambam, of blessed memory, wrote there as follows: "If one marries his yevamah, and his brother left behind produce attached to the ground, they should be sold, and land should be bought with the proceeds, and the yavam eats the produce thereof. If he left behind detached produce from the ground, and similarly if he left behind money and movable property, all of it belongs to the yavam, and he may use them as he wishes, and she cannot object because the ketubah is not collected from movable property except by the enactment of the Geonim. And this enactment does not have the power to prevent him from his brother's property or to prohibit it to him under this responsibility, so that he does not deal with them," end quote. (And in the Gemara there, this Mishnah was rejected from the halacha because it follows the opinion that movable property is liable for the ketubah, and we do not hold this way. Therefore, the Rambam holds that although by the enactment of the Geonim the ketubah is collected from movable property, they do not have the power to prevent him as stated.)

יג. ודעת כל הני רבוותא דעכשיו לאחר תקנת הגאונים הוויין מטלטלי כקרקע לכל הדברים ועשו תקנת הגאונים כאלו הם משועבדים מדינא דגמרא (הה"מ) מיהו אם כתוב בכתובה שיעבוד מטלטלי אג"ק גם הרמב"ם מודה לזה שכיון שנכתב כן משועבדים הן לה מן הדין ולא מכח תקנה (שם):

13. And the opinion of all these authorities is that now, after the enactment of the Geonim, movable property is considered like real estate for all matters, and the enactment of the Geonim is treated as if they are encumbered by the law of the Talmud (Hilchot Ishut). However, if it is written in the ketubah (marriage contract) that movable property is encumbered, even the Rambam agrees to this, for since it is written so, they are encumbered to her by law and not by virtue of the enactment (ibid.).

יד. ולדעת כל הני רבוותא אפילו היה היבם בעצמו חייב לאחיו המת מנה מוציאין מידו וילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות ואינו יכול לומר הרי אני הוא היורש ואני מוחזק אחזיק במה שבידי אלא מוציאין ממנו ואינו יכול לומר לה לאו בע"ד דידי את דוודאי היא בע"ד לזה דכיון דכל נכסי המת משועבדין לה והוא חייב להמת מוציאין ממנו מדר' נתן כמ"ש בח"מ סי' פ"ו (כתו' פ"ב.) אמנם הראב"ד ז"ל חולק בזה מפני שבגמ' שם דחו לה מהלכה מטעם דתרי חומרי לא מחמרינן בכתובה חדא שנאמר דמטלטלי משתעבדי לכתובה ואידך חומרא דר' נתן ע"ש אבל כל הני רבוותא סברי דבזמן הגמ' היה זה חומרא מה שגבו ממטלטלי אבל האידנא מטלטלי ומקרקעי שוים הן לכל דבר ואין כאן רק חומרא דר"נ והרי"ף והרא"ש והטור והש"ע פסקו מפורש כן (עב"ש סק"ד ודבריו צ"ע דלהדיא משמע מהש"ס והפוסקים דעשו שיעבודה כחוב גמור):

14. According to all these authorities, even if the yavam (brother-in-law) himself owed his deceased brother a maneh (a specific amount of money), they take it from him, purchase land with it, and he eats the fruits (i.e., benefits from the produce), but he cannot say, "I am the heir, and I am in possession; I will hold onto what I possess." Rather, they take it from him. He also cannot say to her (the widow), "You are not my litigant," because she certainly is a litigant in this case, since all the deceased's property is mortgaged to her, and he (the yavam) owes it to the deceased. They take it from him based on Rabbi Natan's ruling, as stated in Choshen Mishpat, Siman 86. However, the Raavad disagrees, because in the Gemara, they rejected this as halacha for the reason that we do not impose two stringencies for a ketubah: one, that movables are mortgaged for a ketubah, and the other, the stringency of Rabbi Natan. But all these

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

authorities believe that in the time of the Gemara, it was a stringency to collect from movables. However, nowadays, movables and real estate are equal in all matters, and there is only the stringency of Rabbi Natan. The Rif, the Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch have explicitly ruled this way. (See Beit Shmuel, Sifkat 4, and his words require examination, as it is clearly indicated from the Talmud and the poskim that they treated the obligation as a full debt.)

טו. וכמו שמוציאין כל הנכסים מידו ליקח קרקע כמו כן אם יש נכסים ביד היבמה מוציאין אותן מידה וילקח בהן קרקע והוא אוכל הפירות דאיך נניח אותן תחת ידה והרי לא ניתנה כתובה לגבות מחיים והיבם במקום בעל קאי ואין לה רק שיעבוד וכך הוא הסדר דקרקעות שנשארו אוכל הפירות וכל המטלטלין והמעות והפירות אין נותנין אותן לידו כל זמן שלא כנסה אלא מוציאין מידו ומידה ומוסרין ליד ב"ד או ליד אפוטרופוס עד שייבם אותה ואז יקנו בהם קרקע ויאכל הפירות (עב"י בשם תשו' הרשב"א):

15. And just as all the assets are taken from his possession to purchase land, so too if there are assets in the possession of the yevama (widow awaiting levirate marriage), they are taken from her possession and land is purchased with them, and he (the yavam, her brother-in-law) eats the produce. For how can we leave them under her control, since the ketubah is not meant to be collected during life? And the yavam stands in place of the husband, and she only has a lien. Thus, the procedure is that he eats the produce of the lands that remain, and all movable property, money, and produce are not given into his hand as long as he has not married her, but are taken from his and her possession and entrusted to the court or a guardian until he marries her. Then, land is purchased with them, and he eats the produce (see Beit Yosef in the name of the responsa of the Rashba).

טז. יבמה שלא היה לה כתובה מבעלה שלא כתב לה או מכרה או מחלה לו זכה בנכסי אחיו ומוכר ונותן כחפצו דהא אין דבר שיעכבו אך הוא כשיכניסנה בהכרח שיכתוב לה כתובה דאסור לשהות עם אשה שעה אחת בלא כתובה והאח המת באמת עשה איסור ולכן יכתוב לה כתובה מנה כדין כתובת אלמנה ואף אם לא יכתוב יש לה מתקנת חכמים כשארי נשים ויהיו כל נכסיו אחראין לכתובתה כשאר כל הנשים (כ"כ הרמב"ם והש"ע וצ"ל מ"ש שלא היה לה כתובה ובאופן שגם בתקנת חכמים אין לה כגון שנשאה במקום שאין גובין בלא כתובה וכיוצא בזה דאל"כ הרי יש לה בתקנת חכמים):

16. A yevama (a widow awaiting levirate marriage) who did not have a ketubah (marriage contract) from her husband, whether because he did not write one for her, or she sold it, or forgave it to him, the brother-in-law (yavam) inherits his brother's property and may sell or give it away as he wishes, for there is nothing that prevents him. However, when he marries her, he must write her a ketubah because it is forbidden to remain with a woman for even one hour without a ketubah. The deceased brother indeed committed a transgression by not having a ketubah. Therefore, he must write her a ketubah of one hundred (zuz) as prescribed for a widow's ketubah. Even if he does not write one, she is entitled to it by the enactment of the sages, like other women, and all his property will be liable for her ketubah like all other women. (Thus wrote the Rambam and the Shulchan Aruch.) It must be said that the phrase "did not have a ketubah" refers to a case where, even by the sages' enactment, she does not have one, such as if he married her in a place where they do not collect without a ketubah, or similar situations. Otherwise, she would have one by the enactment of the sages.

יז. יבמה שלא היה לה על בעלה כתובה מפני שאסורה עליו כגון שהיתה לו שניה לערוה והיא מותרת להיבם שלהיבם אינה שניה לערוה כתב הרמב"ם בפ"ב מיבום וז"ל אם רצה היבם לייבם מייבם ואין לה עליו כתובה כדרך שלא היה לה על בעלה ודינה עם יבמה בתוספת כדרך שהיה עם בעלה אבל אם לא כתב לה בעלה כתובה או שמכרה לו או שמחלה לו צריך היבם לכתוב לה כתובה כדרך כל האלמנות עכ"ל וכ"כ בטור וש"ע סעיף ט' ומלשון זה משמע שא"צ היבם לכתוב לה כתובה כלל אע"פ שהיא מותרת לו דכיון דמיבם עצמו אין לה כתובה דאשה הקנו לו מן השמים ורק מנכסי המת יש לה והכא הרי מדינא לית לה מנכסי המת כיון שהיתה אסורה עליו לפיכך גם מיבם אין לה ולא דמי למ"ש דאי לית לה מראשון תקינו לה משני דזהו כשע"פ הדין מגיע לה מראשון אלא שאין לו נכסים אבל כשמדינא אין לה כתובה למה יתקנו חכמים מהשני וכן משמע מלשון הש"ס (יבמות פ"ה.) דקאמר ואם היתה שניה לבעל אפילו מיבם אין לה ע"ש (וכ"כ הב"ח):

17. A yevamah (widow subject to levirate marriage) who did not have a ketubah (marriage contract) from her husband because she was forbidden to him—for example, if she was a secondary relation to a forbidden relative (shni'ah la'arayot)—but she is permitted to the yavam (levir), as she is not a secondary relation to him, the Rambam writes in Chapter 2 of Yibbum as follows: "If the yavam wishes to perform yibbum (levirate marriage), he may do so, and she does not have a ketubah from him, just as she did not have one from her husband. Her entitlement to additional provisions (tosefet) is the same with the yavam as it was with her husband. However, if her husband did not write her a ketubah, or if she sold it or forgave it, the yavam must write her a ketubah, just like any other widow." This is also written in the Tur and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shulchan Aruch, Section 9. From this language, it appears that the yavam does not need to write her a ketubah at all, even though she is permitted to him. Since she did not have a ketubah from her husband—because a wife is granted to him by Heaven, and she only has a right to the deceased husband's property—and here, by law, she does not have a right to the deceased husband's property because she was forbidden to him, therefore she also does not have a right from the yavam. This is not comparable to the case where if she did not have a ketubah from the first husband, the Sages instituted one from the second husband, for that is when by law she should have received from the first, but he had no assets. But when by law she does not have a ketubah, why should the Sages institute one from the second? This also appears from the language of the Talmud (Yevamot 85a), where it says that if she was a secondary relation to the husband, she does not have a ketubah from the yavam either. (And similarly, the Bach writes so).

יח. אבל י"א דוודאי אם רצונו להיות עמה מחוייב לכתוב לה כתובה שאסור לשהות בלא כתובה וזה שאמרו חז"ל דלית לה מיבם היינו כשייבמה והוא בא לגרשה קודם שכתב לה כתובה (הה"מ בשם הרמב"ן והרשב"א) ומדברי רבינו הרמ"א משמע שגם הרמב"ם אינו חולק בזה וצ"ע (ועב"ש סק"ז) ודבר פשוט הוא שאם לבעל היתה מותרת וליבם אסורה כגון שהיא שנייה ליבם ולא לבעל דיש לה כתובה מנכסי הבעל (הה"מ) אמנם כשאין נכסים להראשון וודאי דלא תקינו לה משני דהא טעמא דתקינו לה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה והכא הלואי שיוציאה:
סליק הלכות יבום בס"ד

18. But there are those who say that certainly if his intention is to be with her, he is obligated to write her a ketubah, for it is forbidden to remain without a ketubah. And what the Sages said, that she does not have a ketubah from the yavam, means when he performed yibbum and then came to divorce her before he wrote her a ketubah (Hagahot Maimoniot in the name of Ramban and Rashba). And from the words of Rabbeinu the Rema, it seems that even Rambam does not disagree with this, and this requires further investigation (and see Beit Shmuel section 7). And it is simple that if she was permitted to the husband but forbidden to the yavam, such as if she was a secondary forbidden relation to the yavam but not to the husband, then she has a ketubah from the husband's estate (Hagahot Maimoniot). However, when there are no assets from the first husband, certainly they did not institute a ketubah from the second, for the reason they instituted it is so that he should not find it easy to divorce her, and here, it would be better if he divorced her. The laws of yibbum conclude here with the help of Heaven.

סימן קסט

א. דיני חליצה. ובו פ"ב סעיפים:
כתוב בתורה ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי וקראו לו זקני עירו ודברו אליו ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל:

1. ### Laws of Halitzah, containing 82 sections: It is written in the Torah: "And if the man does not wish to take his yevamah (levirate wife), then his yevamah shall go up to the gate to the elders and say, 'My husband's brother refuses to establish a name in Israel for his brother; he does not want to perform the levirate marriage with me.' Then the elders of his city shall call him and speak to him, and he shall stand and say, 'I do not wish to take her.' Then his yevamah will approach him before the eyes of the elders, remove his shoe from his foot, spit in his face, and respond and say, 'Thus shall be done to the man who does not build up his brother's house.' And his name shall be called in Israel, 'the house of the one whose shoe was removed.'"

ב. ושנו חכמים במשנה (יבמות ק"א.) מצות חליצה בשלשה דיינין ואפילו שלשתן הדיוטות דשלשה ילפינן מדכתיב הזקנים ומיעוט זקנים שנים ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה (גמ') ומדכתיב אח"כ וקראו לו זקני עירו ומיותר הוא דהא ידענא דאזקנים קאי בא לרבות אפילו הן הדיוטות ממש רק שיודעים להקרות את היבם והיבמה הפסוקים שיתבארו כן מבואר מלשון הרמב"ם והטור והש"ע אבל י"א דלאו הדיוטים ממש אלא כלומר שאינם סמוכים ואינם מסנהדרי עירם אבל מ"מ צריכים שיודעים כל דיני חליצה (כ"מ מרש"י ונמק"י שם) דבאמת איך אפשר שהדיוטים יסדרו חליצה כשאינם בקיאים בהדינים ודיעה ראשונה סוברת שבשארי דינים ביכולתם לשאול מהיודעים אבל בקריאה לא שייך שישאלו אם הקרו יפה (תוס') והמנהג להלכה כדיעה שנייה והרב שבעיר מצרף אליו שני ת"ח ומסדרים החליצה והרב יכול לצרף אליו תלמידיו דבזה הרב ותלמידו מונין להם שנים (מל"מ רפ"ד מיבום) וכתבו הרמב"ם והטור דבדיעבד אפילו חלצו בפני עמי הארץ החליצה כשרה כשיודעים היבם והיבמה לקרות בעצמו:

2. The Sages taught in the Mishnah (Yevamot 101b): The mitzvah of chalitzah requires

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

three judges, even if all three are laypeople. The number three is derived from the word "elders" [זקנים] in the verse. The minimum number implied by "elders" is two, but since a court cannot be evenly balanced, we add one more, making a total of three (Gemara). And since it is written afterward, "the elders of his city shall call him," which is superfluous because we already know it refers to the elders, it comes to include even laypeople, provided they know how to recite the verses to the yavam and yevamah, as will be explained. This is evident from the language of the Rambam, the Tur, and the Shulchan Aruch. However, some say that "laypeople" does not mean complete laypeople, but rather that they are not ordained or members of their city's Sanhedrin, but they still need to know all the laws of chalitzah (as implied by Rashi and the Nimukei Yosef there). Indeed, how could laypeople arrange chalitzah if they are not proficient in its laws? The first opinion holds that in other matters they can consult those who are knowledgeable, but in the recitation, it is not feasible to consult whether they recited correctly (Tosafot). The custom follows the second opinion, where the city's rabbi joins two Torah scholars and arranges the chalitzah, and the rabbi can join his students, as in this case, the rabbi and his student count as two (Maggid Mishneh, Chapter 4 of Yibbum). The Rambam and the Tur wrote that after the fact, if chalitzah was performed in the presence of unlearned people, it is valid if the yavam and yevamah know how to recite the verses themselves.

ג. הדיינין לא יהיו קרובים זל"ז ולא להיבם ולא להיבמה דחליצה הוה כדין וחמור יותר דאילו בד"מ אם קבלו עליהם קרוב או פסול הדין קיים ובחליצה פסול דלאו בדידהו תליא ודין התורה הוא והקורבה אפילו מנשותיהם פסלי והיינו כששני נשים הן שני בשני כגון שנשאו שתי בנות אחין אמרינן בעל כאשתו ואפילו תרי בעל כאשתו והחליצה פסולה ושני בשלישי כשר כמבואר בח"מ סי' ל"ג ולהסוברים שם דתרי בעל כאשתו לא אמרינן גם בכאן נראה דבדיעבד כשר בשעת הדחק (ע' בהגר"א סק"ג ובפי' סדר חליצה ודו"ק):

3. The judges should not be related to each other, nor to the levir (brother-in-law) or the yevamah (widow subject to levirate marriage), because chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage) is like a legal matter and even more stringent. In monetary cases, if they accept a relative or someone disqualified, the ruling stands; but in chalitzah, it is invalid because it's not dependent on their acceptance, but on the law of the Torah. Even relatives through their wives disqualify. This means when two women are related through their husbands, such as when they married two daughters of brothers, we say the husband is like his wife, and even two cases of husband-like-wife render the chalitzah invalid. However, a second-degree relation (e.g., second cousin) is valid, as explained in Choshen Mishpat, Siman 33. According to those who hold there that we do not say two cases of husband-like-wife, it seems here that after the fact, in pressing circumstances, it is valid (see the Gra's commentary, subparagraph 3, and the commentary on the order of chalitzah, and examine carefully).

ד. אע"ג דבח"מ סי' ז' מבואר דגר (בזמן הקדמון) דן את חבירו ואם היתה אמו מישראל דן אפילו ישראל מ"מ בחליצה בעינן שהג' דיינין יהיו אביהם ואמן מישראל (ק"ב.) מדכתיב ונקרא שמו בישראל בעינן שמכל צדדין יהיה ישראל ולא מהני כאן מה שהיתה הורתו ולידתו בקדושה דהתורה הקפידה כן (ב"ש סק"ג) ויש מרבותינו דס"ל דכוונת הגמ' שאמרה עד שיהא אביו ואמו מישראל דאמו בלא אביו לא סגי אבל אביו בלא אמו סגי (תוס' שם והסמ"ג ור"ת בסה"י) וטעמם דהא אפילו יחוס כהונה למאן דמחמיר יותר (קדושין ע"ז.) די באביו מישראל וביאור דבריהם דביחזקאל (מ"ד) כתיב אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כ"א בתולות מזרע בית ישראל ויש מי שדרש שם (ע"ח.) מקצת זרע מישראל ויש מי שמחמיר ודריש עד דאיכא כל זרע מישראל ע"ש ובעינן אביו מישראל ע"ש הרי להדיא דכשאביו מישראל מקרי כל זרע מישראל אף שאין אמו מישראל וכ"ש בחליצה דלא כתיב מפורש כל זרע מישראל (ומתורץ קושית הגר"א סק"ח):

4. Even though it is explained in Choshen Mishpat, Siman 7, that a convert (in ancient times) can judge his fellow convert, and if his mother was Jewish he can even judge a Jew, nevertheless, in the case of chalitzah, we require that the three judges have both their father and mother as Jews. This is derived from the verse "and his name shall be called in Israel," which implies that from every aspect he must be Jewish, and it does not suffice that he was conceived and born in sanctity. The Torah was strict in this regard. (Beit Shmuel, subparagraph 3). Some of our Rabbis hold that the Gemara's intention when it stated "until his father and mother are Jewish" means that his mother without his father does not suffice, but his father without his mother does suffice (Tosafot there, Sefer Mitzvot Gadol, and Rabbeinu Tam in Sefer HaYashar). Their reasoning is that even for lineage of the priesthood, according to the one who is more stringent (Kiddushin 77a), the father being Jewish suffices. Their explanation is based on the verse in Ezekiel (44), which states "they shall not take a widow or a divorced woman to be their wives, but only virgins of the seed of the house of Israel." Some interpret this as meaning part of the seed from Israel, and some are stringent and

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

interpret it as requiring all the seed to be from Israel. Hence, we require the father to be Jewish, and it is clear that if the father is Jewish, it is considered "all the seed of Israel," even if the mother is not Jewish. All the more so in the case of chalitzah, where it is not explicitly written "all the seed of Israel" (and this resolves the question of the Gra, subparagraph 8).

ה. הדבר פשוט ששארי פסולים לדון שנתבארו בח"מ סי' ז' לענין ד"מ כ"ש שפסולין בחליצה ולכן אם נמצא אחד מדייני החליצה קרוב או פסול או גר החליצה פסולה וצריך חליצה אחרת ומיהו נפסלה על האחים ומקריא חליצה פסולה דהא אפילו חלצה בינו לבינה הוה חליצה פסולה ונפסלת על האחין כמו שיתבאר בסי' זה ביבמה שגדלה בין האחין שאם חלצה נעלו של אחד מהם נפסלת על האחין ולא תתייבם ויתבאר בסעיף ס"ז בס"ד:

5. It is obvious that other invalid individuals to serve as judges, as explained in Choshen Mishpat Siman 7 regarding monetary matters, are certainly invalid for chalitzah. Therefore, if one of the judges of chalitzah is found to be a relative, disqualified, or a convert, the chalitzah is invalid and another chalitzah is required. However, she becomes forbidden to the brothers and it is considered an invalid chalitzah. Even if she performed chalitzah privately with him, it is an invalid chalitzah and she becomes forbidden to the brothers, as will be explained in this Siman regarding a yevamah who grew up among the brothers, that if she performed chalitzah with one of their shoes, she becomes forbidden to the brothers and cannot perform yibbum, and this will be further clarified in Siman 67 with the help of Heaven.

ו. אע"ג דדי בשלשה דיינים מ"מ לכתחלה צריכים חמשה דיינים וכן נהגו רז"ל כדאיתא בגמ' (ק"א:) דכן נהגו ר"פ ורב הונא ורב אשי ולא מן הדין אלא כדי לפרסומי מילתא דחליצה היא ולא לנסבה לכהן (רש"י) ולטעם זה אם מכבר היא גרושה א"צ חמשה ויש עוד טעם כדי שידעו שמותרת להנשא (שם) ולטעם זה בכל ענין צריך חמשה וכן המנהג פשוט ואין לשנות ורק בדיעבד אם חלצו בג' חליצתה כשירה ואלו השנים שמוסיפים לא יהיו קרובים ופסולים ודווקא לכתחלה אבל בדיעבד כשר אף שאלו השנים קרובים או פסולים כן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ג' ובאמת הדבר תמוה דהא קיי"ל בנמצא אחד קרוב או פסול העדות והדין בטל אפילו כשיש מאה אך לפי מנהגינו שהשנים יושבים מן הצד בפ"ע ולא עם הג' א"ש שהרי אינם מן המנין (ב"ש והגר"א סקי"ז וזהו כוונת הרמ"א) אבל אם באמת ישבו ביחד פסול (ולהנמק"י אף בכה"ג כשר אם לא ייחדום לדיינים רק לפרסומי מילתא ע"ש ובב"ש סק"ד ודו"ק):

6. Even though three judges are sufficient, ideally five judges are needed, and this is the custom of our sages as it is stated in the Gemara (101b) that Rav Papa, Rav Huna, and Rav Ashi followed this practice. This is not required by law but to publicize the matter of halitzah and to prevent her from marrying a kohen (Rashi). For this reason, if she was already divorced, five judges are not needed. Another reason is so that it will be known that she is permitted to remarry (ibid.), and for this reason, in any case, five are needed. This is the established custom and should not be changed. However, if they performed halitzah with three judges, it is valid after the fact. The additional two judges should not be relatives or disqualified individuals, and this is specifically for the ideal situation, but after the fact, it is valid even if those two are relatives or disqualified. This is the ruling of our teacher, the Rema, in paragraph 3. Indeed, this matter is perplexing since we hold that if one of the judges is a relative or disqualified, the testimony and judgment are void even if there are a hundred judges. However, according to our custom, where the two additional judges sit separately and not with the three, it is acceptable because they are not part of the count (Beit Shmuel and Gra, Sk 17, and this is the Rema's intention). But if they indeed sat together, it is invalid (and according to the Nemukei Yosef, it is valid even in such a case if they were designated only to publicize the matter, see there and in Beit Shmuel, Sk 4, and examine this closely).

ז. כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב' י"א דאסור ליקח שכר מחליצה דהנוטל שכר לדון דיניו בטילין וכן נראה בעיני דבחליצות יש ליזהר שלא ישב בשלשה דיינים שיושבים לחלוץ מי שנוטל שכר דהרי בעינן ב"ד כשר מדאורייתא וע' בחה"מ סי' ט' איזה שכר מותר לדיין לקבל ואפילו בזה נ"ל להחמיר אם נוטל שכר מן החליצה משום מראית העין כמו שמחמירים לענין קרובים ובשאר דברים לענין ב"ד של חליצה יותר מבשאר ב"ד (כוונתו למה שיתבאר בס"ח) וראיתי ושמעתי שהרב נוטל שכר הרבה מן החליצה וסומך עצמו במה שמוכר לו הסנדל של חליצה וקולא גדולה היא בעיני ושומר נפשו ירחק מזה ולא דמי למה שעידי הגט נוטלין שכר מטעם שכתבתי לעיל סי' ק"ל גם הרב המסדר הגט וכמ"ש לעיל בסדר הגט סעיף ד' כי אותם הטעמים אינם שייכים בחליצה עכ"ל אבל בהשנים הנוספים אין קפידא שיקחו שכר כיון שהם יושבים בפ"ע ואינם אלא לפרסומי מילתא:

7. Rabbeinu the Rema wrote in section 2: "There are those who say it is forbidden to take a fee for performing Chalitzah, as one who takes a fee to judge, his judgments are nullified." And it appears to me that in matters of Chalitzah, one should be cautious not to sit with three judges who receive payment, for we require a valid Beit Din (rabbinical court) from the Torah. Refer to Choshen Mishpat, Siman 9, regarding what

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

compensation a judge is permitted to receive. Even in this matter, it seems to me that it is stringent if one receives payment for Chalitzah because of the appearance of impropriety, similar to the stringency applied to relatives and other matters regarding a Beit Din for Chalitzah more than other Beit Din (as he intends to explain later in section 8). I have seen and heard that the rabbi takes a significant fee for Chalitzah, relying on the sale of the Chalitzah sandal, and this seems to me a great leniency. A mindful person should distance himself from this. It is not comparable to the case where the witnesses of a get (divorce document) take a fee, as I have explained above in Siman 130, also the rabbi who arranges the get, as I wrote above in the order of the get, section 4. For those reasons do not apply to Chalitzah." However, for the additional two (judges), there is no concern if they take a fee, since they sit independently and are merely to publicize the matter.

ח. ויש בזה שאלה ואיך אפשר דהנך תרי הוא רק לפרסומי מילתא והא בש"ס מוכח בכמה מקומות דפרסומי מילתא לא הוה בפחות מעשרה (יבמות ס"ז. כתובות ז': ב"ב קמ"ב:) והתשובה בזה דוודאי משום פרסומי בלחוד לא היינו מטריחים בהוספת דיינים רק משום דבש"ס יש תנא שסובר דמעיקר הדין צריך חמשה ע"ש להכי דקדקו כן אע"ג דלית הלכתא כוותיה מ"מ עושין כן משום פרסומי דקצת פירסום איכא גם בפחות מעשרה ועוד י"ל דבאמת איכא עשרה החמשה דיינים ושני עדים שמעמידים כפי המנהג שיתבאר והיבם והיבמה ולא ימלט שיהיה אחד ושנים מהעם שיענו חלוץ הנעל כמו שיתבאר:

8. And there is a question about this: How is it possible that these two [judges] are only for the purpose of publicizing the matter, when it is proven in several places in the Talmud that publicity is not achieved with fewer than ten [people] (Yevamot 67a, Ketubot 7b, Bava Batra 142a)? The answer is that certainly, for the sake of publicity alone, we would not trouble ourselves to add judges. It is only because in the Talmud, there is a Tanna who holds that, by the strict letter of the law, five judges are required (see there), that they were precise in this manner. Even though the halachah is not according to him, nevertheless, we do so for the sake of publicity, since some degree of publicity exists even with fewer than ten. Additionally, it can be said that in truth, there are ten: the five judges, the two witnesses who are established according to custom (as will be explained), the yavam (the brother-in-law), and the yevamah (the sister-in-law), and it is inevitable that one or two people from the public will respond, "Remove the shoe," as will be explained.

ט. כתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים מכאן דרשו חז"ל (ק"א:) דצריכי דייני למיקבע דוכתא לשם החליצה שיהא מקום מזומן לכך וקביעות מקום הוא בפה שיאמרו השלשה אל השנים נלך ונשב במקום פלוני כדי לחלוץ שם וכן די שהרב יאמר זה ואם חלצו בלא קביעות מקום כתב הרמב"ם דכשר דאין זה לעיכובא וי"א שהקביעות מקום הוא באותו יום וי"א ביום שלפניו וכן המנהג פשוט שלאחר המנחה שקודם יום החליצה קובעין מקום ואם החליצה ביום הראשון אין קובעין בשבת דזהו כמעשה הזמנה לחול אלא קובעין מע"ש והמקום הוא בגובה של עיר כלומר במקום מפורסם והמנהג אצלינו שחולצים בבהכ"נ או בבהמ"ד היותר גדול שבעיר ואחר המנחה ביום שלפניו עומדים כל הדיינים ואומרים הג' להשנים או הרב לכולם נלך ונקבע מקום לחליצה שביום מחר והולכים להמקום שיסדרו החליצה ויושבים השלשה על ספסל אחד והשנים מצדם כמו שיתבאר בסדר החליצה ואפילו בלילה יכולין לקבוע המקום דאין זה כתחלת דין אלא הזמנת מקום בעלמא (פי' ס"ח):

9. It is written, "And his brother's wife shall go up to the gate, to the elders" (Deuteronomy 25:7). From here the Sages derived (Yevamot 101b) that judges must establish a designated place for the chalitzah (ceremony of removing the shoe) so that there will be a place prepared for this purpose. Establishing the place is done verbally, with the three judges saying to the other two, "Let us go and sit in such-and-such place to conduct the chalitzah." It is also sufficient for the rabbi to say this. If the chalitzah was conducted without establishing the place, Rambam wrote that it is valid because this is not an absolute requirement. Some say that establishing the place must be done on the same day, and others say it can be done the day before. The common custom is that after the mincha prayer on the day preceding the chalitzah, the place is established. If the chalitzah is to be performed on the first day of the week, the place is not established on Shabbat, as this would be considered a preparatory act for a weekday. Instead, it is established on Friday. The place should be in a prominent location within the city, meaning a well-known place. Our custom is to perform the chalitzah in the synagogue or the largest study hall in the city. After mincha on the preceding day, all the judges stand and say to the three judges or the rabbi says to all of them, "Let us go and establish the place for the chalitzah that will take place tomorrow." They then go to the place where the chalitzah will be arranged, and the three judges sit on one bench with the other two beside them, as will be explained in the order of the chalitzah. Even at night, they can establish the place, as this is not considered the beginning of the judgment but merely a preparatory act.

י. וביום שקובעים המקום שולחים הדיינים להזהיר להאשה שלמחר ביום החליצה לא תאכל ולא תשתה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שום דבר עד אחר החליצה ואפילו רחיצת פה הנהוג בשחרית בקומה ממשכבה לא תעשה ודבר זה הוא לעיכובא דבעינן שתרוק הרקיקה מעצם הרוק ולא מסיבת דבר אחר ולכן צריך השמש להזהירה ע"ז דאם לא תשמור זה בהכרח שיניחו החליצה ליום אחר גם מזהירין אותה שלא תרוק כלל לפני הב"ד עד זמן הרקיקה ואם הרוק יאנוס לה תבלע בגופה או במטפחת וכן מזהירין שלא תדבר הרבה בעמדה לפניהם רק מה שיצווה וכן שלא תחצוץ שיניה שלא יבא דם בהרוק וכן חוזרין ומזהירין אותה על אלו הדברים בשחרית קודם החליצה ג"כ וכן נוהגין שהיבם ירחץ רגלו הימנית קודם יום החליצה כדי שלמחר יהיה נקל לרחצה כי לא יסמכו על רחיצת אתמול גם טוב שיחתוך צפרני רגלו הימנית וגם יחקורו ביום שלפני החליצה אם הם גדולים וראוים לחלוץ וגם שארי דברים שצריכין לחקור יותר טוב לחקרן כולן ביום שקודם החליצה וגם ילמדו ביום שלפני החליצה את היבם והיבמה שיקראו כראוי הכתובים בנשימה אחת וכ"ז אינו לעיכובא דאם לא עשו כן ביום הקודם יכולין לעשות ביום החליצה:

10. On the day they appoint the place, the judges send to warn the woman that on the next day, the day of the chalitzah (ceremony of releasing a widow from marrying her brother-in-law), she should not eat or drink anything until after the chalitzah. Even the customary mouth rinsing upon waking in the morning should not be done. This matter is essential because we require the spitting to come from her saliva itself and not due to any other cause. Therefore, the attendant must warn her about this because if she does not observe this, they will have to postpone the chalitzah to another day. They also warn her not to spit at all before the court until the time of the spitting, and if she feels compelled to spit, she should swallow it or use a handkerchief. They also warn her not to talk much while standing before them, only responding as instructed, and not to clean her teeth so that no blood will mix with the saliva. They repeat these warnings again in the morning before the chalitzah. It is also customary for the yavam (the brother-in-law) to wash his right foot the day before the chalitzah so that it will be easier to wash the next day, not relying on the washing from the previous day. It is also good for him to cut the nails of his right foot. They also inspect the day before the chalitzah to see if the nails are long enough for the chalitzah. Any other matters that need investigation are better examined the day before the chalitzah. Additionally, they teach the yavam and the yevamah (the widow) on the day before the chalitzah to recite the verses correctly in one breath. However, this is not essential, and if it was not done the previous day, it can be done on the day of the chalitzah.

יא. אין חולצין אלא ביום ואם חלצו בלילה החליצה פסולה דחליצה הוה כתחלת דין ותחלת דין פסול בלילה (ק"ד.) כמ"ש בח"מ סי' ה' ואפילו אם נאמר דבד"מ כשר בדיעבד בלילה מ"מ בחליצה פסול משום דבחליצה כתיב ככה וככה עיכובא הוא (יש"ש פי"ב סי' כ"א) ולמה הוה חליצה כדין משום שגובה כתובתה אחר החליצה ועוד שהתורה עשאתה לדין שהרי הזקנים יושבין והיא עולה אליהם וקוראים להיבם ועדיף מדין ולכן אין לחלק בין חליצת נשואה לארוסה (הנמק"י כתב מפני הכתובה ולכן יש מי שר"ל דבארוסה חולצין בלילה ובאמת א"צ לזה):

11. One may only perform Chalitzah during the day, and if it was done at night, the Chalitzah is invalid. This is because Chalitzah is considered the beginning of a judicial procedure, and the beginning of a judicial procedure is invalid at night (Talmud Bavli, Sanhedrin 34b), as is stated in Choshen Mishpat, section 5. Even if one argues that in monetary cases it is valid post-factum at night, in the case of Chalitzah it is invalid because it is written "thus" and "thus" indicating an imperative (Yam Shel Shlomo, chapter 12, section 21). Why is Chalitzah considered a judicial procedure? Because the widow collects her Ketubah after the Chalitzah, and furthermore, the Torah made it a judicial procedure, as the elders sit and she comes before them, and they call to the Yavam (the brother-in-law), which is more stringent than a regular judicial procedure. Therefore, there is no distinction between the Chalitzah of a married woman and that of a betrothed woman (Nimukei Yosef writes that it is because of the Ketubah, and therefore some are of the opinion that in the case of a betrothed woman, Chalitzah can be performed at night, but in truth, this is unnecessary).

יב. ודע דכל הפוסקים פסלו בהחלט חליצת לילה כמ"ש האמנם לפי סוגית הש"ס (שם) תלוי בשני הלשונות ע"ש רק שפסקו לחומרא ולפ"ז אם חלצו בלילה הוה ספק חלוצה ואסורה לכהונה וצריכה חליצה אחרת ומכל האחין כדין חליצה פסולה ואפשר דמכל האחין א"צ דלא דמי לכל חליצות פסולות דחליצה זו או כשירה לגמרי (ללשון ראשון דקיי"ל כחכמים) או פסולה לגמרי (ללשון שני) והפוסקים סתמו דבריהם וצ"ע (ע' תוס' שבת מ"ב: ד"ה והיינו ודו"ק):

12. And know that all the poskim (decisors of Jewish law) categorically disqualify a chalitzah (ceremony of removing the shoe) performed at night, as it is written. However, according to the Talmudic discussion (there), it depends on two interpretations, see there. But they ruled stringently, and according to this, if they performed the chalitzah at night, it is a case of uncertain chalitzah, and she is forbidden to marry a kohen (priest) and requires another chalitzah from all the brothers, as is the law with a disqualified chalitzah. It is possible that she does not need another chalitzah

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

from all the brothers because this chalitzah is either entirely valid (according to the first interpretation where we follow the sages) or entirely invalid (according to the second interpretation). The poskim left their words in general terms, and this requires further study (see Tosafot Shabbat 42b s.v. V'hainu and examine carefully).

יג. אין חולצין בשבת ויו"ט דזהו מהשבותים שגזרו חז"ל (ביצה ל"ו:) משום גזירה שמא יכתובו שטר חליצה דהכי תנן שם לא חולצין ולא מייבמין בשבת ויו"ט ואפילו למאן דמתיר לקדש אשה בשבת כשאין לו בנים כמבואר בא"ח סי' של"ט וממילא דה"ה ליבום כשגדול האחים מייבם כפי עיקר דין מצות יבום כדמוכח שם בש"ס (שם ל"ז. דפריך והא מצוה קעביד לפיר"ת שם) מ"מ בחליצה פשיטא דאסור אבל בחוה"מ מותר בחליצה שהרי דנין ד"נ וד"מ בחוה"מ (מ"ק י"ד:) ואי משום כתיבה הרי כותבין שט"ח בחוה"מ ואפילו למאן דאסר כמ"ש בא"ח סי' תקמ"ה מ"מ שטר חליצה לכ"ע שרי כמ"ש שם וי"א דאין לחלוץ בע"ש ועיו"ט וכן נוהגין דגם בדין אין יושבין אם לא בשעת הדחק כמ"ש בח"מ סי' ה' וחליצה בשעת הדחק ג"כ יכולים לסדר בע"ש ועיו"ט:

13. One does not perform chalitzah on Shabbat and Yom Tov, as this is one of the rabbinic prohibitions enacted by our Sages (Beitzah 36b) due to the concern that one might write a chalitzah document. As it is taught there: one does not perform chalitzah or yibbum on Shabbat and Yom Tov. Even according to the opinion that permits betrothing a woman on Shabbat when he has no children, as explained in Orach Chaim, Siman 339, and consequently, the same applies to yibbum when the eldest brother performs yibbum, as per the primary mitzvah of yibbum, as demonstrated in the Talmud (ibid. 37a, where it asks, "But he is performing a mitzvah," according to the explanation there). Nevertheless, regarding chalitzah, it is definitively prohibited. However, on Chol HaMoed, chalitzah is permitted, as we adjudicate capital cases (dinei nefashot) and financial cases (dinei mamonot) on Chol HaMoed (Moed Katan 14b), and if it is because of writing, one may write legal documents (shtarot) on Chol HaMoed. Even according to the opinion that prohibits, as written in Orach Chaim, Siman 545, a chalitzah document is permitted according to all opinions, as stated there. Some say that one should not perform chalitzah on Erev Shabbat and Erev Yom Tov, and this is the custom, as we do not convene courts except in pressing circumstances, as written in Choshen Mishpat, Siman 5. In pressing circumstances, chalitzah can also be arranged on Erev Shabbat and Erev Yom Tov.

יד. צריך שיכירו שהוא אחי המת ושהיו בעולם אחד שלא נולד אחר מיתת אחיו המת ושהיא אשת המת ואפילו אין כאן אלא עד אחד שמעיד על זה דיו ואפילו קרוב אפילו אשה והיא קרובה או עבד או שפחה או קטן שהוא מכיר ונבון נאמן דמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי וגילוי מילתא בעלמא הוא (גמ' ל"ט:) ואין זה לא מילתא דאיסורא ולא מילתא דממונא (רי"ף) ואין זה מדברים שצריך עדות (מהרי"ף משמע דא"צ לטעם עבידא לגלויי) ואפילו שפחה נאמנת (טור) וכל אלו נאמנין גם על שהיו בעולם אחד (פי' ס"ח):

14. It is necessary that it is known that he is the brother of the deceased and that they existed in the same world, meaning he was not born after the death of his deceased brother, and that she is the wife of the deceased. Even if there is only one witness who testifies to this, it is sufficient, even if the witness is a relative, or a woman, and she is a relative, or a servant, or a maidservant, or a minor who is knowledgeable and intelligent. They are believed because it is a matter that will eventually be revealed, and people do not lie about such things, and it is merely a revelation of information (Gemara 39b). This is neither a matter of prohibition nor a matter of money (Rif), and it is not among the things that require formal testimony (from the Rif it seems that it does not need the reason of eventual revelation). Even a maidservant is believed (Tur). All these are also believed regarding the fact that they existed in the same world (Explanation of the Sefer HaChinuch).

טו. י"א שבשעת הדחק כגון שהיבם רוצה לילך למדה"י ואין מי שיכיר אותו אם הוא אחי המת חולצין אע"פ שאין מכירין ואח"כ תחזור אחר עדים המכירין (שם בשם א"ז) ולפ"ז הא דקיי"ל לקמן דכל שנים שראו החליצה יכולין לכתוב שטר חליצה אע"פ שאין מכירין אותם משום דהדיינים לא חלצו אא"כ מכירין אותם לדיעה זו לא קיי"ל כן דשמא היה שעת הדחק וחלצו בלא הכרה ואפשר לא חיישינן לשעת הדחק וצ"ע (ע' בגמ' ק"ו.):

15. Some say that in a time of need, such as when the yavam (levirate husband) wants to travel abroad and there is no one who recognizes him as the brother of the deceased, they perform chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage) even if they do not recognize him. Afterwards, they should seek out witnesses who recognize him (as stated there in the name of the Or Zarua). According to this, the ruling that we maintain later on, that any two people who saw the chalitzah can write a chalitzah document even if they do not recognize them [the participants], is because the judges would not perform the chalitzah unless they recognized them. However, according to this opinion, we do not rule this way, for perhaps it was a time of need and they performed the chalitzah without recognition. It is possible that we are not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

concerned about the time of need. This requires further investigation (see Talmud, Kiddushin 106a).

טז. צריך שידעו הדיינים שיש צ' יום משמת הבעל חוץ מיום שמת בו ויום שחולצת בו וגם זה הוה גילוי מילתא בעלמא וסגי בעדות קרוב או אשה וכמ"ש (שם) וצריך שידעו שהיבם הוא בן י"ג שנה ויום אחד והיבמה בת י"ב שנה ויום אחד ושהביאו שתי שערות אחר שהגיעו לזמנים אלו דשערות שקודם הזמן הזה כשנשארו לאח"כ אינם סימנים ושומא בעלמא נינהו כמ"ש בסי' קנ"ה ואם יש ליבמה דדין גדולים א"צ לבדוק אחר השערות וכן אם היבם נתמלא זקנו א"צ לבדוק אחר שערות ושיעור השערות נתבאר שם וי"א דבדיקת דדין צריך ע"י אנשים ולא ע"י נשים וריבוי שערות די בנשים ובוודאי כשידענו שהגיעה לכלל שנותיה די בבדיקת נשים כמ"ש שם ולכן זה שבדיקת דדין צריך אנשים זהו כשאין השנים ידועות לנו ומ"מ ריבוי שערות די בנשים דזהו מילתא דעבידא לגלויי אבל סימן דדין לא מיקרי עבידא לגלויי דאין ההיכר גדול כל כך וכן שתי שערות בלבד אין סומכין על נשים כשהשנים אינם ידועות לנו כמ"ש שם (עב"ש סק"ז ול"נ כמ"ש ודו"ק):

16. The judges need to know that ninety days have passed since the husband's death, excluding the day he died and the day she performs the chalitzah. This is merely a clarification, and it suffices to have the testimony of a relative or a woman, as stated (there). They also need to know that the yavam (levir) is thirteen years and one day old, and the yevamah (widow) is twelve years and one day old, and that they have both brought forth two pubic hairs after reaching these ages. Hairs that appeared before this time and remained afterward are not considered signs but are merely superficial, as written in Siman 155. If the yevamah has fully developed breasts, there is no need to check for hairs. Similarly, if the yavam has a full beard, there is no need to check for hairs. The measure of the hairs is explained there. Some say that the examination of the breasts must be done by men and not by women, but the abundance of hair can be assessed by women. Certainly, if we know that the yevamah has reached the appropriate age, it suffices for women to examine her, as stated there. Therefore, the matter of examining the breasts requires men only when the age is unknown to us. Nonetheless, the abundance of hair can be examined by women since it is something that can be revealed. However, the sign of the breasts is not considered something that is easily revealed, as the recognition is not as evident. Similarly, the presence of only two hairs cannot be relied upon from women when the ages are unknown to us, as stated there (see Beit Shmuel, section 7, and it appears to me as I have written, and examine this carefully).

יז. אין סומכין במנין השנים לא ע"פ קרובים ולא ע"פ נשים אלא ע"פ עדים כשרים להעיד וי"א שאם הוחזקו בעיני השכנים שבאו לכלל שנים והחזקה היא שלא ע"פ מה ששמעו מהקרובים אלא מפני השערתם בעצמם או ע"פ שמועה מאחרים סומכין על חזקה זו להחזיקן כגדולים ואם בדקו אפילו ע"פ נשים ומצאו שתי שערות כדין חולצין דהא סוקלין ושורפין על החזקות וכן אם יצא עליהן קול שהם גדולים בשנים ובדקום אפילו ע"פ נשים ומצאו להם שתי שערות כדין סומכין על זה דלענין זה הוה קול כחזקה (עב"ש סק"ט) אבל לא מהני מה שראו אותו שעלה לס"ת דגם קטן עולה לתורה ואפילו בעליות שאין נוהגין ליתן לקטן אין סומכין על זה וכן אין סומכין על מה שהיה ש"ץ ואם הקול מחמת דברים כאלו אינו כלום דאין זה חזקה גמורה:

17. We do not rely on the counting of years based on the testimony of relatives or women, only on the testimony of qualified witnesses. However, some say that if a person is established among the neighbors as having reached the age, and this establishment is not based on what they heard from relatives but rather from their own estimation or from hearsay from others, we rely on this presumption to consider them as adults. If an investigation was conducted, even based on the testimony of women, and they found two pubic hairs as required by law, we perform chalitza (a ritual to release a widow from levirate marriage) based on this, for we rely on presumptions in cases of stoning and burning (capital punishments). Similarly, if there is a rumor that they are of age, and upon investigation, even based on the testimony of women, they are found to have two pubic hairs as required by law, we rely on this. In such matters, a rumor holds the same weight as a presumption (as noted in Beit Shmuel, section 9). However, it is not valid if they simply saw him being called up to the Torah, for a minor can also be called up to the Torah. Even in aliyot (Torah readings) where it is customary not to call up a minor, we do not rely on this. Similarly, we do not rely on the fact that he served as a prayer leader. If the rumor stems from such things, it amounts to nothing, for it is not a full presumption.

יח. ואפילו בלא חזקת השכנים אם יש להם ריבוי שערות או שהן ארוכות כמו שרגילות לאיש גדול ולאשה גדולה חזקה שבאו לכלל שנים וסומכים על זה וחולצין ועל זה סומכין שלא לבדוק אם יש גומות בשערות מאחר שיש ריבוי שערות או שהן ארוכות ואף שנתבאר בסי' קנ"ה שאין אנו בקיאין בבדיקת גומות וא"כ גם בלא זה א"א לבדוק בגומות י"ל דזהו בכל הגוף י"ל דאין אנו בקיאין אבל לבדוק תחת השתי שערות אנו בקיאין (שם סק"י) אך כשיש ריבוי או אורך א"צ וכן אם הם גדולים בקומה ג"כ יש לסמוך שהם גדולים בשנים אפילו לא הביאו כי אם שתי שערות וכבר נתבאר בסי' קנ"ה דבנים הרי הם כסימנים ואם רק ילדה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

היא מוחזקת לגדולה וחולצת ועמ"ש שם בזה (ועב"ש סקי"א) (קושית הב"ח והב"ש סק"י מסי' קנ"ה צ"ע דאדרבא שם מבואר ההיפך דהעדר הבקיאות הוא שלא יהיה גומא ומטעם כל הגוף ע"ש):

18. Even without the presumption of the neighbors, if there is an abundance of hair or if the hair is long, as is customary for an adult man or woman, it is presumed that they have reached the age of majority. We rely on this presumption and perform chalitzah (the ceremony that releases a widow from the obligation to marry her brother-in-law). Based on this presumption, there is no need to check for follicles in the hair, as long as there is an abundance of hair or the hair is long. Even though it was explained in Siman 155 that we are not expert in examining follicles, and therefore, without this, it is impossible to check for follicles, it can be said that this applies to the entire body. It can be said that we are not experts, but to check under the two hairs, we are experts (Shach, Siman 10). However, when there is an abundance or length of hair, there is no need for further checking. Similarly, if they are tall in stature, we can also rely on the presumption that they are of age, even if they have only brought forth two hairs. It has already been explained in Siman 155 that boys are considered as signs of maturity. If only a girl is presumed to be of age, she performs chalitzah. Refer to what is written there (and refer to Siman 11). (The question of the Bach and the Beis Shmuel in Siman 155 requires further analysis, as, on the contrary, it is explained there the opposite: that the lack of expertise is in not having a follicle, based on the entire body. Refer there).

יט. הדיינים יושבים על מקומם שקבעו אתמול ויושבין כמו בדין ויראו שהשנים ישבו מן הצד שידעו שאינם מעיקר הדין דחליצה די בג' כמ"ש והיבם והיבמה יבואו לפני השלשה דיינים כדכתיב ועלתה יבמתו השערה לעיני הזקנים ויעמדו לפניהם דעיקר מצות חליצה לכתחלה מעומד כמו בעלי דינים שעומדים לפני הדיינים ואם הוא חלוש או זקן נותנין לו מקל לסמוך עליו אבל בדיעבד אם חלצו מיושב כשר ולכן חולה שאינו יכול לעמוד יכול לכתחלה לחלוץ מיושב דכל דבר שאין לו תקנה חשיב דיעבד ולקמן בסדר החליצה יתבאר המנהג בזה ע"ש:

19. The judges sit in the place they designated yesterday, and they sit as in a court case. They should see that the two (the yavam and yevamah) sit on the side so that it is known that they are not essential to the court proceedings, as the halitzah requires only three judges, as it says, "the yavam and yevamah shall come before the three judges," as it is written, "and his brother's widow shall go up to the gate to the elders," and they shall stand before them. The primary mitzvah of halitzah is ideally performed while standing, like litigants who stand before the judges. However, if the person is weak or elderly, they give him a staff to lean on. But if the halitzah was performed while sitting, it is valid after the fact. Therefore, a sick person who cannot stand may perform halitzah while sitting from the outset, as anything that has no remedy is considered as if it has already been done after the fact. The customs regarding this will be explained later in the order of halitzah, see there.

כ. כשמסכים היבם לחלוץ אומרים לו שיבטל מודעות כמו בגט שאם מסר מודעא תחלה החליצה פסולה וכן אם כפו אותו לחלוץ פסולה דחליצה צריכה להיות ברצון ולא באונס ואע"ג דלהסוברים מצות חליצה קודמת היה אפשר לומר שביכולת לכוף לחליצה כיון שע"פ דין כן הוא מ"מ הסכימו רוב הפוסקים שחלילה לחלוץ באונס ואין לכוף אלא במקום שאמרו חז"ל ויש להסתפק אם הוא רוצה בחליצה והיא אינה רוצה אם יכולין לכופה מפני שעיקר הדבר תלוי ברצונו ולא ברצונה או אפשר כיון שהיא צריכה לעשות מעשה החליצה פסול אם היא אנוסה וכן נראה:

20. When the yavam (levirate husband) agrees to perform chalitza (the ceremony releasing the widow from levirate marriage), he is instructed to nullify any prior declarations, similar to a get (divorce document). If he had previously made a declaration, the chalitza is invalid. Likewise, if he was coerced into performing the chalitza, it is invalid because chalitza must be done willingly and not under duress. Although some hold that the mitzvah of chalitza takes precedence, and one might argue that coercion is permissible since it aligns with the law, the majority of poskim (halachic decisors) agree that coercion in chalitza is forbidden. Coercion is only permitted in situations specifically sanctioned by the Sages. There is a question if the yavam desires to perform chalitza and she does not, whether she can be coerced. This is because the primary requirement is his willingness, not hers. Alternatively, since she must actively participate in the chalitza ceremony, it is invalid if she is coerced. This latter view is also plausible.

כא. שנו חכמים במשנה (ק"א.) חלצה בסנדל שאינו שלו חליצתה כשירה דא"צ שיהיה דווקא שלו דאע"ג דכתיב נעלו קבלו חז"ל (ק"ג:) דאפילו אם אין הנעל שלו כשר והא דכתיב נעלו הכוונה שיהיה שוה למדת רגלו (שם) דכמו שאין שייך לומר רגלו שלו ולא של אחר אלא הכוונה שתחלוץ מרגלו כמו כן אין הכוונה בנעלו שלו ממש אלא שיהיה נעלו לרגלו כלומר כמדת רגלו ומ"מ מצינו לחז"ל שם דלכתחלה הקנו לו את הסנדל כדי שיהלך בו מעט ובזה יתראה שהיא שוה למדת רגלו ולכן לכתחלה צריכין לתת להיבם את המנעל של חליצה במתנה וי"א דבעינן גם שיהלך בו מעט כדי שיהא נראה כשלו וממילא יתראה אם הוא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

למדת רגלו אך בדיעבד אם לא נתנו לו וגם לא הלך בו מקודם כשר כיון שבעת החליצה הוא שוה למדת רגלו ויכול להלוך בו בטוב:

21. The Sages taught in the Mishnah (101a): If she performed chalitzah with a sandal that is not his, her chalitzah is valid, as it is not required that it specifically be his. Even though it is written "his shoe," the Sages accepted (103b) that even if the shoe is not his, it is valid. The reason it is written "his shoe" is to indicate that it should fit his foot (there), just as it cannot be said that his foot belongs to someone else, but rather the intention is that she removes it from his foot. Similarly, the term "his shoe" does not literally mean it must belong to him, but rather that it fits his foot, meaning it matches the size of his foot. Nevertheless, the Sages there noted that ideally, they should give him the sandal to walk in it a bit, so it will be seen that it fits the size of his foot. Therefore, ideally, they should give the yavam the chalitzah shoe as a gift, and some say he should also walk in it a bit so it appears as his, and consequently, it will be evident if it fits the size of his foot. However, after the fact, if they did not give it to him and he also did not walk in it beforehand, it is valid, provided that at the time of chalitzah it fits the size of his foot and he can walk in it well.

כב. בענין מנעל של חליצה דע כי בזמן הש"ס היה להם שני מיני מנעלים אחד נקרא מנעל ואחד סנדל ומן התורה אין חילוק דבתורה נעל כתיב דמשמע בין מנעל בין סנדל דמנעל הוא לשון חכמים (רש"י ק"ב.) וזה שכתוב ברזל ונחשת מנעלך אין זה לשון נעל אלא לשון מנעול ובריח (שם) ובזמן הש"ס היו מקפידין לחלוץ רק בסנדל מטעם שיתבאר ויש שאסרו לכתחלה במנעל ויש שהתירו גם לכתחלה אמנם בימינו אלה וגם בזמן הקדמונים אנו חולצין במנעל מפני שאין מנהגינו לצאת בסנדל וכמעט צורתו אין ידוע לנו וכה"ג איתא בירושלמי ריש פרק מ"ח א"ר יוסי מעשה שהלכתי לנציבין וראיתי שם זקן אחד ושאלתי לו במה היה חולץ ר"י בן בתירא במנעל או בסנדל אמר לי וכי יש סנדל במקומינו וכו' ע"ש ובש"ס דילן (שם) איתא האי מעשה באופן אחר והרמב"ם וכל הפוסקים לא הזכירו כלל סנדל אך על כל זה אנו עושין בהמנעל של חליצה איזה שינוים מכפי המורגל כדי שיהא דומה בקצתו לסנדל כמו שיתבאר לפנינו בס"ד:

22. Regarding the matter of the shoe used for "Chalitzah" (the ceremony of removing a shoe): You should know that in the times of the Talmud, they had two types of shoes —one called "minal" and one called "sandal." According to the Torah, there is no difference, as the Torah uses the term "na'al," which implies both a "minal" and a "sandal." The term "minal" is a rabbinic term (Rashi 102a). In the verse "iron and copper shall be your shoes," the term used is not "na'al" but rather a term for a lock and bolt (ibid.). In the times of the Talmud, they were meticulous to perform the Chalitzah only with a sandal, for reasons that will be explained. Some prohibited using a "minal" from the outset, while others permitted it even initially. However, in our times, and even in earlier times, we perform Chalitzah with a "minal" because it is not customary for us to wear sandals, and their shape is almost unknown to us. This is similarly stated in the Jerusalem Talmud at the beginning of Chapter 48, where Rabbi Yossi said, "Once, I went to Netzivin and saw an elder there. I asked him whether Rabbi Yehoshua ben Beteira performed Chalitzah with a 'minal' or with a 'sandal.' He replied, 'Is there a sandal in our locality?' (etc.)" (See there). In our Talmud (ibid.), this story is recorded differently. The Rambam and all the poskim (decisors of Jewish law) do not mention the sandal at all. Nevertheless, we make some modifications to the Chalitzah shoe from the usual design so that it somewhat resembles a sandal, as will be explained further with God's help.

כג. המנעל הוא מעור רך כעין שלנו והסנדל הוא מעור קשה ומבושל (רש"י) וכיון שנפחת אין לו תקנה אבל המנעל אף שהוא קרוע ביכולת לנועלו ואסור לחלוץ במנעל קרוע ולכן בחרו חכמים בסנדל מהאי טעמא וכך אמרו חז"ל (ק"ב.) גזירה משום מנעל מרופט כלומר קרוע אי נמי משום חצי מנעל כלומר שאפילו ישאר רק מחציתו ביכולת לנועלו ע"י הדחק ובאמת לאו שמיה נעל ולכן יתבאר דאנו נוהגין לעשות המנעל של חליצה מעור קשה קצת כדי שיהא דומה לסנדל ועוד דברים נוהגין לעשות כדומה לסנדל כאשר יתבאר בס"ד:

23. The shoe is made of soft leather like ours, and the sandal is made of hard, processed leather (Rashi). And since it is punctured, it cannot be repaired. But the shoe, even if it is torn, can still be worn, and it is forbidden to perform the chalitzah with a torn shoe. Therefore, the sages chose the sandal for this reason, and thus they said (102a) it is a decree because of a worn-out shoe, meaning torn, or alternatively because of half a shoe, meaning that even if only half of it remains, it can still be worn with difficulty, and in truth, it is not considered a shoe. Therefore, it will be explained that we customarily make the chalitzah shoe from somewhat hard leather so that it resembles a sandal, and additionally, we customarily make other things similar to a sandal, as will be explained with God's help.

כד. צורת הסנדל כפי המתבאר מפירש"י (שנת ס'.) כן הוא שיש לו שתי פיות ויכול לנועלו משני צדדין אבל ניכר מי הוא לפנים ומי הוא לאחור וכשנועלים אותו הפוך נראה הנכנס כאלו הוא יוצא (שם) וההיכר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הוא בקרקע שדורך עליה כמובן ויש שכתבו שהסנדל הוא כולו מחתיכה אחת והמנעל הוא משתים ושלש חתיכות כעין שלנו (נמק"י פמ"ח בשם פרשנים) ומרש"י ז"ל שם לא משמע כן דגם הסנדל הוא משתי חתיכות שתחתיתו מחברין עם העליון במסמרים או בשארי דברים ויש שכתבו שהוא משני חתיכות רק התפירות מבחוץ ולא מבפנים ולכן גם במנעל חליצה עושין כן כמו שיתבאר בס"ד ושנינו בפ' מ"ח דסנדל שאין לו עקב פסול כלומר דצריך שתכנס הצד שאחורי הרגל לתוך הסנדל ולא כמו שיש אצלינו מין מנעל שקורין פאנטאפל או סטעק שיך שאין להם עקב ובפכ"ו דכלים (מ"ד) נתבאר שיש להסנדל חוטם שעולה כנגד אצבעות הרגל מלפניו ושיש לו שני אזנים ע"ש ונתבאר שם שיש כמה מיני סנדלין (סנדל עמקי לדיקי) שיש להם רצועות וא"צ לקשרן אלא מותח ברצועות והן נסגרין מאליהן ע"ש אבל סתם סנדל הוא בשתי אזנים ובלולאות כעין שעושין אצלינו לילדים קטנים:

24. The form of the sandal, as explained by Rashi (Shabbat 60a), is such that it has two openings and can be worn from both sides, but it is distinguishable which side is the front and which is the back. When it is worn the other way around, it appears that the person entering is actually exiting (ibid.). The distinction is evident on the sole upon which one steps, obviously. Some have written that the sandal is made from one piece entirely, whereas the shoe is made from two or three pieces, similar to our shoes (Nimukei Yosef, Chapter 48, in the name of the commentators). However, from Rashi's words there, it does not seem so, as he implies that the sandal is also made from two pieces, with its sole attached to the upper part using nails or other means. Others have written that it is made from two pieces, but the stitching is on the outside and not on the inside; therefore, the same applies to the shoe used in the Chalitzah ceremony, as will be explained with God's help. We learned in Chapter 48 that a sandal without a heel is invalid, meaning that the back part of the foot must enter into the sandal, unlike a type of shoe we have called a "pantofel" or "steckschuh," which do not have a heel. In Chapter 26 of Keilim (Mishnah 4), it is explained that the sandal has a nose that rises in front of the toes and has two ears (straps). And it is explained there that there are several types of sandals (e.g., "sandal amqi ladiki") that have straps and do not require tying; rather, one stretches the straps, and they close by themselves. However, a typical sandal has two ears and loops, similar to what we make for small children.

כה. עוד נתבאר בגמ' (ק"ב.) שהיה מין סנדל דמיהדק הרבה על הרגל ויש שלא היה מיהדק כל כך והיו לו שנצים כלומר שני רצועות דקות וקצרות שעושין בשפת הסנדל לקשרו על השוק וי"א שהם הקרסים שאנו עושים (נמק"י) ונראה שזהו אזנים דמשנה דכלים ואמרו שם שמ"מ צריך גם מיתנא כלומר רצועות של עור לכפול עליו להדקו (שם) ובזה כשהיא תתיר את הרצועות ואת הקרסים ותחלוץ נעלו יהיה ניכר חליצה מעלייתא (גמ') כלומר שהיא עשתה מעשה החליצה שהתירה וחלצה מרגלו ובחליצה מרגל בלבד אין הדבר ניכר כל כך וכן הוא המנהג כמו שיתבאר בס"ד:

25. It is further explained in the Gemara (102a) that there was a type of sandal that was very tightly fastened to the foot, and there was another type that was not fastened as tightly and had "shnatzim," which means two thin and short straps made at the edge of the sandal to tie it around the leg. Some say these are the hooks that we make (Nimukei Yosef). It seems that this refers to the "ears" mentioned in the Mishnah in Keilim. They also said there that it still requires a "mitna," meaning leather straps to double over and fasten it tightly (there). In this case, when she unties the straps and the hooks and removes his shoe, it will be clear that it is a proper chalitzah (Gemara), meaning that she performed the act of chalitzah by untying and removing it from his foot. Simply removing it from the foot alone does not make it as evident. And this is the custom, as will be explained with G-d's help.

כו. כתיב וחלצה נעלו מעל רגלו ולא כתיב וחלצה נעלו מרגלו קבלו חז"ל דאף מעל רגלו כשר אבל במעל דמעל פסול (ק"ג.) וזהו ששנינו שם במשנה מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה וביאור הדברים דרגל נקרא כף הרגל שבו האצבעות ובגובה הוא עד העצמות הבולטות מכאן ומכאן שנקרא קנעכיל בלשונינו ובלע"ז קביל"א ובלשון גמ' (שם) איסתוירא ובלשון משנה קורסל (אהלות פ"א) ומשם ולמעלה מתחיל השוק והולך עד הארכובה ובלשונינו קני"א ובלשון מקרא ברכים וביחיד ברך ולכן המנעל שהוא למעלה מארכובה כמו הבתי מנעלים הגדולים שלנו שקורין סטיוול אם מגיעים עד למעלה מארכובה פסולים לחליצה ובירושלמי איתא דגם לקשור הרצועות למעלה מארכובה פסול והרא"ש ז"ל (פמ"ח ס"ז) האריך דאין סברא כלל לפסול במה שהקשירה היא למעלה מהארכובה דקשירה אינו מפורש בתורה וגם אינה הלכה למשה מסיני ומן התורה א"צ קשירה כלל ולכן אומר דהירושלמי מיירי במקום שבלא קשירה היה המנעל נופל מהרגל וכיון שעיקר ההעמדה היא הקשירה הוה הקשירה כמנעל עצמו ופסול אם הקשירה היא למעלה מהארכובה אבל במקום שהמנעל מתקיים ויכול להלוך בו בלא קשירה אינו מעכב מה שהקשירה היא למעלה מהארכובה אמנם משארי ראשונים שסתמו דבריהן לא משמע כן וכן הרמב"ם כתב בפ"ד דין ט"ז דכשהמנעל קשור למעלה מן הארכובה פסול עכ"ל משמע דבכל גווני פסול והמהרש"ל ביש"ש (שם סט"ו) הסכים לדינא להרא"ש וז"ל ומ"מ לענין שנקשרו הרצועות למעלה מהארכובה נ"ל דבריו היכי דהמנעל אינו גדול ויכול להלך בטוב בלי קשירה דהחליצה כשירה בדיעבד והוי כאלו לא נקשרה כלל עכ"ל אך בזה חולק עליו וס"ל דאם בלא הקשירה לא היה יכול להלך כלל אז אפילו ע"י קשירה פסול דאין זה נעלו אבל אם היה יכול לילך בו אלא שע"י הקשירה הולך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יותר משרים כשר ושם בסי' ח' ביאר דמנעל בלא רצועות ובלא קרסים ולולאות אף אם המנעל טוב על רגלו גם בלא קשירה הוה חליצה פסולה אבל כשהיה קרסים ולולאות אף בלא רצועות או שהיה רצועות ולא קשרן כשר בדיעבד אם יכול להלוך בטוב בלא קשירה וכן רצועות בלא קרסים כשקשר הרצועות כשר ואחת מהם מעכב גם בדיעבד ואפילו אם יבא אליהו ויאמר דלא בעינן רצועות וקרסים ולולאות לא משגחינן ביה דכבר נהגו ע"ש:

26. It is written, "And she shall remove his shoe from off his foot" and it is not written, "And she shall remove his shoe from his foot." Our Sages have received that even "from off his foot" is valid, but from above the foot, it is invalid (Yevamot 103a). This is what we have learned in the Mishnah there: "From the knee and below, her removal is valid; from the knee and above, her removal is invalid." The explanation of matters is that the term "foot" refers to the sole of the foot where the toes are, and in height, it reaches up to the protruding bones on either side, which in our language is called "kna'khil" and in foreign language "kabil'a," and in the language of the Gemara (there), "istura," and in the language of the Mishnah "korsel" (Oholot 1:8). From there and above begins the leg and extends up to the knee, and in our language "kani'a," and in the language of the scripture "berakhim" (knees), and in singular "berekh." Therefore, a shoe that is above the knee, like our tall boots which are called "stivl"—if they reach above the knee, they are invalid for chalitza. And in the Jerusalem Talmud, it is stated that even tying the straps above the knee is invalid. The Rosh (Perek 48, Siman 7) elaborated that there is no reason at all to invalidate when the tying is above the knee, for tying is not specified in the Torah, nor is it a law given to Moses at Sinai, and according to the Torah, tying is not required at all. Therefore, he says that the Jerusalem Talmud is referring to a situation where without tying, the shoe would fall off the foot, and since the main support is the tying, the tying is considered as part of the shoe itself and is invalid if the tying is above the knee. But where the shoe remains in place and one can walk in it without tying, it does not matter if the tying is above the knee. However, from other early authorities who did not specify their words, it does not seem so, and likewise, the Rambam wrote in Chapter 4, Halacha 16, that if the shoe is tied above the knee, it is invalid. His words imply that in all cases it is invalid. The Maharshal in Yam Shel Shlomo (there, Siman 15) agreed with the Rosh's ruling and wrote: "Nevertheless, regarding the straps being tied above the knee, his words seem correct where the shoe is not large and one can walk well without tying; the chalitza is valid ex post facto and it is as if it were not tied at all." However, in this, he disagrees and holds that if without the tying, one could not walk at all, then even with tying, it is invalid, for this is not considered his shoe. But if one could walk in it, but with tying, one can walk better, it is valid. And there in Siman 8, he explained that a shoe without straps and without hooks and loops, even if the shoe fits well on the foot, without tying, the chalitza is invalid. But when there were hooks and loops, even without straps, or there were straps and they were not tied, it is valid ex post facto if one can walk well without tying. And likewise, straps without hooks, when the straps were tied, it is valid, and one of them prevents even ex post facto. And even if Elijah comes and says that we do not need straps and hooks and loops, we do not heed him, for it has already become customary.

כז. המנעל צריך שיהיה כולו של עור וסמך לדבר מדכתיב ביחזקאל ואנעלך תחש לפיכך צריך לתפור כל תפירותיו בעור וכך אמרו חז"ל סנדל התפור בפשתן אין חולצין בו שנאמר ואנעלך תחש (ק"ב:) ומ"מ י"א דזה אינו רק לכתחלה אבל בדיעבד כשר דדרשא זו אסמכתא בעלמא היא אבל רוב הפוסקים פוסלים גם בדיעבד וכן המנהג הפשוט ודרשא גמורה היא דאל"כ ליהוי כשר מנעל של שאר מינים ודיעה ראשונה סוברת דאפילו אם היא אסמכתא מ"מ עיקר המנעל כשאינו של עור אינו מנעל כלל דאין דרך לעשות מנעל רק של עור ואינו עיקר דא"כ אם באיזה מקום יהיה מנהג ללבוש מנעלים של שאר מינים נכשיר גם בשאר מינים ואין זה סברא כלל ולכן העיקר לדינא דכשאינו תפור בעור פסול ודלא כי"א דבזמה"ז שהמנעלים תפורים בפשתן צריך להיות תפור בפשתן וחלילה לעשות כן וכן כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף ט"ו וכן עיקר לדינא:

27. The shoe must be entirely made of leather, as supported by the verse in Ezekiel "And I clothed you with leather shoes." Therefore, all its stitching must be with leather. Thus, our sages taught: A sandal sewn with linen cannot be used for Chalitzah, as it is said, "And I clothed you with leather shoes" (Yevamot 102b). Nevertheless, some say that this is only for the ideal situation, but after the fact, it is valid, as this derivation is merely a support. However, most authorities invalidate even after the fact, and this is the common custom, and it is a complete derivation. Otherwise, shoes made of other materials would be valid. The first opinion holds that even if it is a support, the essential nature of a shoe not being made of leather is not considered a shoe at all, as the common practice is only to make shoes from leather, and it is not substantial. For if, in some place, it were customary to wear shoes made of other materials, we would validate also other materials, and this is not reasonable at all. Therefore, the main

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ruling is that if it is not sewn with leather, it is invalid, contrary to the opinion that nowadays, when shoes are sewn with linen, they should be sewn with linen. Heaven forbid to do so. And so wrote our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in section 15, and this is the main ruling.

כח. אבל רצועותיו א"צ שיהיו מעור וי"א דגם רצועותיו מעור וכן נוהגין עכ"ל הש"ע שם ובאמת בגמ' שם לא נמצא רק דאם הם של שער שפיר דמי ע"ש דשער מבעל חי לא גרע מעור ועכ"ז אם כל המנעל הוא של שער אינו כשר לחליצה משום דאין עליו שם מנעל וכך אמרו שם דשל שער מקרי קורקא כלומר שהוא כעין מנעל והוא עב מעור מדובק בקליי עם עור אחר עב וכן העושה מנעל כולו של שער הוא עב בהכרח לפי שמדבקם יחד וזה אינו קרוי מנעל כלל דשם בפ"ע יש לו שקורין קורקא (נמק"י) ולפ"ז לדעת י"א ג"כ כשר של שער (שם) ודיעה ראשונה היא דעת הטור שכתב דהרצועות א"צ שיהיה של עור ויש מי שאומר דגם כוונת הטור כן הוא דא"צ של עור וכשר של שער אבל לא ממין אחר ולא פליגי כלל (ב"ח וב"ש סקי"ד) אבל לא נראה כן דא"כ לא ה"ל לסתום אלא לפרש וברור הוא שהטור מכשיר בכל דבר כשיטת אביו הרא"ש ז"ל שכתבנו בסעיף כ"ו דהרצועות אינם לעיכובא ובאמת דאם יכול להלך בטוב בלא רצועות אפשר דכ"ע מודים דכשר מכל דבר (וכ"כ הב"ש שם) ובכה"ג מיירי הטור אבל אם עיקר הלוכו ע"י הרצועות מודה הטור דצריך דווקא מעור או משער וכן עיקר ודע דגם הקרסים והלולאות צריך ג"כ דווקא מעור או משער דהוי כעור:

28. However, the straps do not need to be made of leather. Some say that the straps must also be made of leather, and this is the prevailing custom, as noted in the Shulchan Aruch there. Indeed, in the Talmud there, it is only mentioned that if they are made of hair, it is acceptable. This is because hair from an animal is not inferior to leather. Nevertheless, if the entire shoe is made of hair, it is not valid for chalitza (the ritual of removing a shoe) because it is not called a shoe. They also said there that a shoe made of hair is called "korka," which means it is similar to a shoe and is thick leather attached to another thick leather with glue. Similarly, if one makes a shoe entirely of hair, it is necessarily thick because they are glued together, and this is not called a shoe at all, as it has its own name, which they call "korka" (according to the Nimukei Yosef). According to this, some opinions also permit using hair (there). The first opinion is that of the Tur, who wrote that the straps do not need to be made of leather. There is also someone who says that the Tur's intention is that they do not need to be made of leather and that hair is acceptable, but not from other materials, and they do not disagree at all (according to the Bach and the Beit Shmuel, section 14). However, it does not seem so, because if that were the case, the Tur would not have stated it simply but would have explained it. It is clear that the Tur permits anything, following the opinion of his father, the Rosh, as we wrote in paragraph 26, that the straps are not essential. Indeed, if one can walk well without straps, it is possible that everyone agrees that it is valid with any material (and so wrote the Beit Shmuel there). This is the context in which the Tur is speaking. But if the primary function of walking is through the straps, the Tur agrees that they need to be specifically made of leather or hair, and this is the main ruling. Know also that the hooks and eyelets must also be specifically made of leather or hair, as they are considered like leather.

כט. צריך לכתחלה שיהא העור קשה קצת כדי שיהא דומה קצת לסנדל וכמ"ש בסעיף כ"ב ומ"מ נ"ל שלא יהא עב וקשה הרבה דיאבד שם מנעל מעליו כמ"ש בסעיף כ"ח וכן י"א שהתפירות יהיו מבחוץ ולא מבפנים וג"כ מטעם זה שיהא דומה לסנדל (בש"ע סעיף ט"ז יש ט"ס) וכן המנהג פשוט ואין לשנות ומ"מ נ"ל דאם תפרן מבפנים אין עיכוב בדבר בדיעבד דכל הראשונים לא הזכירו זה רק הסמ"ק וכן משמע מדברי היש"ש שם שזהו להידור בעלמא ע"ש ויש לעיין בזה:

29. Ideally, the leather should be somewhat stiff so that it resembles a sandal, as mentioned in Section 22. Nevertheless, it seems to me that it should not be too thick and hard, as it would lose its status as a shoe, as mentioned in Section 28. Similarly, some say that the stitches should be on the outside and not on the inside, also for this reason, so that it resembles a sandal (in Shulchan Aruch, Section 16, there is a textual error). This is the common custom, and it should not be changed. However, it seems to me that if the stitching is done on the inside, it does not invalidate the shoe after the fact, as none of the early authorities mentioned this except for the Sefer Mitzvot Katan (Sma"k). This is also implied by the words of the Yam Shel Shlomo (Yesh"sh) there, that this is only for the sake of enhancement. See there, and further examination is needed.

ל. וי"א שכל המנעל יהיה מחתיכה אחת וג"כ מטעם שכתבנו שיהא דומה לסנדל ואין המנהג כן וגם כל הפוסקים לא כתבו כן דגם בסנדל כבר בארנו בסעיף כ"ד דמרש"י מבואר שלא היה מחתיכה אחת ועוד דידוע שדרך המנעל שהעור שתחתיתו שקורין פאדעסווא והעור של העקב שקורין פייאטא צריך עור קשה מעור של המנעל דכן הוא דרך העולם וכמעט א"א בענין אחר להלוך בו בטוב כידוע:

30. And some say that the entire shoe should be made from one piece, also for the reason we mentioned that it should resemble a sandal. However, this is not the custom,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and none of the decisors wrote this, as we have already explained in section 24 regarding sandals, from Rashi it is clear that it was not from one piece. Furthermore, it is known that the way of the shoe is that the leather of its sole, which they call "padaswa," and the leather of the heel, which they call "fayata," needs to be hard leather, different from the leather of the shoe, as this is the common practice. It is almost impossible to walk well in any other manner, as is known.

לא. ולכן כתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ז וז"ל אבל נהגו לחלוץ לכתחלה במנעל שהוא תפור מבחוץ וגם שהוא משתי חתיכות דהיינו שהתחתון שלו שקורין שול"א ובלשונינו פאדעסווא הוא חתיכה אחרת וגם הרצועות הם חתיכה אחרת תפורין בו ויזהרו שלא תהיה העור של הסנדל משוחה בשמן לרככו עכ"ל ולאו דווקא משתי חתיכות דה"ה משלש חתיכות וכ"כ אחד מן הגדולים (ח"ס סי' קי"ב) וכן נראה להדיא מדברי היש"ש (סי' ה') שכתב דהעקב ומקום הדריסה יהיה קשה הרבה ע"ש ובע"כ שא"א לעשות הפנתא דהיינו תורפו של מנעל עם העקב מחתיכה אחת שהפנתא הוא רך והעקב קשה ולעשות העקב ביחד עם התחתון ידוע שקשה מאד ע"כ עושין אצלינו מג' חתיכות הפנתא לבד והעקב הסובב אחורי הרגל והבשר העב שברגל שמלפני הרגל לבד והתחתון לבד ותופרין בתפירות מבחוץ בחוטי עור או שער:

31. Therefore, our teacher, the Rema, wrote in section 16 as follows: "But the custom is to ideally remove the shoe with a shoe that is sewn from the outside and also that it is made of two pieces, meaning that its sole, which is called 'shole' and in our language 'padashva,' is a separate piece, and also the straps are a separate piece sewn into it. And they should be careful that the leather of the sandal should not be smeared with oil to soften it." End quote. And it is not specifically two pieces; the same applies if it is made of three pieces. And so wrote one of the great authorities (Chatam Sofer, section 112), and it also appears explicitly from the words of the Yam Shel Shlomo (section 5), who wrote that the heel and the place where one treads should be very hard. See there. And it is necessarily so that it is impossible to make the 'panta,' which is the main part of the shoe, together with the heel from one piece, because the 'panta' is soft and the heel is hard. And making the heel together with the sole is known to be very difficult. Therefore, we make it from three pieces: the 'panta' separately, the heel that surrounds the back of the foot and the thick flesh of the foot in front separately, and the sole separately, and they are sewn together with external stitches using leather or hair threads.

לב. וזה שכתב שלא יהיה משוח בשמן לרככו נראה הטעם שיהא דומה לסנדל בקשיותו כמ"ש מיהו לשחרו צריך כמו שיתבאר מיהו היש"ש שם כתב דהמנהג לצחצחו ולהחליקו כשאר עליון של מנעל ואם נתייבש ראוי למשוח אותו כדי שיהא ראוי להלוך בו וצד השער של העור לחוץ וצד הבשר לפנים וגוף המנעל יהא שחור ויהא תפור מבחוץ ברצועה לבנה עכ"ל וכן נוהגים:

32. And that which is written that it should not be anointed with oil to soften it, it seems the reason is that it should be similar to a sandal in its hardness, as is stated. However, it needs to be blackened, as will be explained. However, the Shach there wrote that the custom is to polish it and smooth it like the upper part of a shoe, and if it has dried out, it is appropriate to anoint it so that it will be suitable for walking. The side of the hair of the leather should be on the outside, and the side of the flesh (smooth side) on the inside. The body of the shoe should be black and it should be sewn from the outside with a white strap. End of quote. And this is the custom.

לג. כתב הטור ומאיזה עור שיהיה הסנדל שפיר דמי ולא כדברי ר"ת שכתב שצריך שיהיה מעור בהמה טהורה עכ"ל ורבים מהקדמונים תמהו עליו בזה אך כמה מהפוסקים החמירו בזה הואיל ונפיק מפומיה דר"ת וכ"כ בש"ע סעיף י"ז וז"ל י"א שלכתחלה עושין אותו מעור בהמה טהורה וגם הרצועות והקרסים שבו וגם רצועות התפירה הכל מטהורה וכן נוהגין עכ"ל ונ"ל דטעמא רבה איכא במילתא וזהו סברת ר"ת ז"ל דוודאי אם נאמר דמן המותר בפיך לא בעינן רק בס"ת תפילין ומזוזות משום דדברי קדש כתובין עליהם וודאי דלא בעינן מעור בהמה טהורה אבל אם נאמר דשופר של בהמה טמאה פסול כמ"ש הר"ן פ"ד דר"ה והכי קיי"ל בא"ח סי' תקפ"ו הרי דבשארי מצות בעינן ג"כ מן המותר בפיך וודאי דגם בחליצה בעינן כן ואע"ג ددפנות סוכה כשרים גם מבהמה טמאה כדמוכח בסוכה (כ"ג.) ודפנות סוכה דאורייתא זהו מפני שגם דומם וצומח כשר ולא גרע טמאה מהם אבל בשופר דבעינן רק מבע"ח צריך מן המותר בפיך וה"נ בחליצה אם היה כשר מנעל מכל דבר גם מטמאה היה כשר אבל כיון שאמרו חז"ל (ק"ב:) דסנדל התפור בפשתן פסול אלמא דבעינן דווקא מבע"ח לכן שפיר בעינן מטהורה (ובזה מתורץ כל מה שהקשו על ר"ת ז"ל):

33. The Tur wrote: "And whatever kind of leather the sandal is made from is fine, and not like the words of Rabbeinu Tam who wrote that it needs to be from the hide of a pure animal," end quote. Many of the early authorities were astonished by this, but several of the later authorities were stringent in this matter since it was said by Rabbeinu Tam, and so it is written in the Shulchan Aruch, section 17: "Some say that initially, it should be made from the hide of a pure animal, and also the straps and hooks on it, and also the stitching straps, all should be from a pure animal, and this is the custom," end quote. And it seems to me that there is a significant reason in this matter, and this is the reasoning of Rabbeinu Tam of blessed memory. For certainly, if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we say that "from what is permitted in your mouth" is required only for Torah scrolls, tefillin, and mezuzot because sacred writings are written on them, certainly we do not need the hide of a pure animal. But if we say that a shofar made from the hide of an impure animal is invalid, as the Ran writes in the fourth chapter of Rosh Hashanah, and this is the ruling in Orach Chaim, section 586, it follows that for other commandments, we also require "from what is permitted in your mouth," and certainly, we also require this for the chalitzah (ritual of removing a shoe). And even though the walls of a sukkah are valid even from an impure animal, as is evident in Sukkah (23a), and the walls of a sukkah are from the Torah, this is because even inanimate and plant materials are valid, and an impure animal is no worse than them. But with the shofar, where we require it only from a living creature, it must be "from what is permitted in your mouth," and similarly with chalitzah, if a shoe were valid from anything, even from an impure animal, it would be valid. But since the sages said (102b) that a sandal sewn with linen is invalid, it is evident that specifically, we require it from a living creature, and therefore, it must be from a pure animal. (And this resolves all the objections raised against Rabbeinu Tam of blessed memory).

לד. יהיו בהמנעל שתי רצועות לקשרו בהם אחת בצד זה ואחת בצד זה ויהיו ארוכות כדי ערך לכופלם שני פעמים או ג' פעמים סביבות הרגל וי"א שרצועות אלו יהיו לבנות דווקא אבל כל הסנדל יהיה שחור מבחוץ ומבפנים אין לחוש ואם הושחרו הרצועות מחמת זקנה אין להקפיד וכן המנהג הפשוט אצלינו שכל המנעל הוא שחור מבחוץ לבד הרצועות ויש מהגאונים שערער בזה וס"ל דכיון דהאידנא הכל הולכין ברצועות שחורות יש לעשות שחורות דווקא (הגר"א סקס"ז) ואין בנו כח לשנות מכפי הנהוג וכפי פסק הש"ע ובפרט בזמנינו זה שאין הולכין כלל ברצועות אין הפרש אצלינו בין שחורות ללבנות ולכן המנהג בכל בתי דינין שיהיו הרצועות לבנות:

34. The shoe should have two straps to tie it with, one on each side, and they should be long enough to wrap around the foot two or three times. Some say that these straps should specifically be white, but the entire sandal may be black both on the outside and inside. If the straps have become blackened due to age, one need not be particular. The common custom among us is that the whole shoe is black on the outside except for the straps. There are some of the Geonim who objected to this and hold that since nowadays everyone uses black straps, they should specifically be black (according to the Gra, section 66). We do not have the power to change from the established custom and the ruling of the Shulchan Aruch. Especially in our times, when straps are not worn at all, there is no difference for us between black and white straps. Therefore, the custom in all the rabbinical courts is to use white straps.

לה. יעשו כמין קשר שקורין חומרתא בלשון הגמרא והם כקרסים גדולים בצד האחד של המנעל ובצד השני יעשו רצועה קצרה מנוקבת להכניס הקשר בהנקב כמו לולאות וקרסים ויעשו שני קשרים וכנגדן שני נקבים וי"א שיעשו שלשה קשרים בענין זה ולא פחות משתים ונוהגים לעשות ג' אם כי אין טעם בזה דשנים בעינן כדי להדקו בהרגל וגם בסנדל היה כן כדמוכח ממשנה דכלים (פכ"ו) אבל על ג' אין טעם ומ"מ אין לשנות מהמנהג ודע כי הקשרים לא יהיו מהמנעל עצמו אלא רצועה אחרת קצרה מחוברת בראש המנעל וכן בצד השני בהנקבים והקרסים יהיו ג"כ מעור קשה קצת והתפירות האלו שתופרין הרצועות והקרסים יהיו מבחוץ כמ"ש במנעל עצמו וכן נוהגין:

35. They should make something like a knot which is called "chumarta" in the language of the Gemara. These are like large hooks on one side of the shoe, and on the other side, they should make a short strap with a hole to insert the knot into the hole, like loops and hooks. They should make two knots and corresponding holes, and some say they should make three knots in this manner, but not less than two. The custom is to make three, although there is no reason for this, as two are needed to secure it to the foot, as was also the case with the sandal, as is evident from the Mishnah in Keilim (Chapter 26). However, there is no reason for three, but nevertheless, one should not deviate from the custom. Note that the knots should not be from the shoe itself but rather another short strap attached to the head of the shoe, and similarly on the other side with the holes and hooks made of somewhat stiff leather. These stitches that sew the straps and hooks should be from the outside, as mentioned with the shoe itself, and this is the custom.

לו. י"א שלא יהיה לו לשון כמו שרגילין לעשות במנעלים כדי שלא יהא מעל דמעל כן כתוב בש"ע סעיף כ' ולשון נראה שהוא כמו עוד איזה חתיכה להמנעל ובוודאי אין זה רק חומרא בעלמא דהא אפילו כשלובש שני מנעלים ממש אם חולצת שניהם כשר כמו שיתבאר וכ"ש בלשון ומעל דמעל אינו אלא באחד משני ענינים או מארכובה ולמעלה או לחלוץ מנעל עליון ושהתחתון ישאר ברגל אבל לא בחולץ שניהם וכן הסכימו גדולי אחרונים (ב"ש סקי"ז וב"ח ודו"פ):

36. Some say that there should not be a strap like those commonly used in shoes, so that there should not be an additional layer. This is what is written in Shulchan Aruch, section 20. "Strap" seems to mean an additional piece for the shoe. Certainly, this is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

merely an added stringency, for even if one wears two actual shoes, if one removes both, it is valid as will be explained. All the more so with a strap. The issue of an additional layer is only relevant in one of two scenarios: either from the knee and above, or removing the upper shoe while the lower one remains on the foot. But not when removing both. This is also agreed upon by the leading later authorities (Bach, Siftei Kohen, and Drisha u'Prisha).

לז. כתב המרדכי דהמנעל נהגו לעשותו גדול עד חצי שוקו עכ"ל כלומר גדול בגובה אבל ביש"ש (סי' ט"ז) כתב דהאור זרוע כתב דגובה המנעל יהיה עד שיכסה האיסתוירא (וזהו כהמרדכי) וראבי"ה כתב שיהא המנעל נמוך מן האיסתוירא כדתנן חלצה מן הארכובה ולמטה חליצתה כשירה משמע דבדיעבד כשר אבל לכתחלה אין לעשותו בגובה רק כפי הרגל ממש והיינו עד האיסתוירא שהיא הקנעכיל ולא יותר רק העקב יהיה יותר בגובה מעט כדרך מנעל וכן המנהג ובש"ע לא נזכר מזה דבר אך מזה שכתבו בסעיף כ' וז"ל ועושין אזני המנעל קצרים שלא יהיו הלולאות והקרסים על המנעל רק על הרגל שלא יהיה מעל דמעל עכ"ל נראה דזהו לדעת המרדכי והא"ז דאלו לדעת הראבי"ה לא שייך לומר אזני המנעל דאין כאן אזנים אלא העליון של המנעל לא יהיה ארוך הרבה באופן שהקרסים והלולאות יהיו על בשר הרגל ולא על העליון של המנעל מטעם מעל דמעל (וכבר בארנו דמעיקר הדין אין זה מעל דמעל והוא חומרא בעלמא) אמנם אין ראיה מזה די"ל דכוונת הש"ע הוא על אזני הלולאות והקרסים עצמם דכן הוא בלשון המשנה דכלים כמ"ש בסעיף כ"ד והכוונה הוא שיעשה אותם קצרים כדי שהקרס עם סביבות הנקב של הלולאות יונחו על עצם הרגל וכן נראה עיקר בכוונתם אף שהלשון אינו מיושב כל כך (וכ"מ בלבוש) עוד כתבו שם די"א לתפור שפה סביב המנעל למעלה ולא נהגו כן ויזהר לתפרו בתפירות תכופות זל"ז עכ"ל ופשוט הוא דאם אינם תכופות אינו מנעל מתוקן שראוי להלוך בו ומה שלא נהגו לעשות שפה אפשר מפני שדקדקו שלא יהא עוד דבר על המנעל משום מעל דמעל ולעשות שפה בהכרח שיתפורו באיזה דבר נוסף וכבר נתבאר דכל כעין זה הם רק חומרות בעלמא:

37. The Mordechai wrote that the custom is to make the shoe large up to half the calf, meaning large in height. However, in the She'iltot (section 16), it is written that the Or Zaru'a wrote that the height of the shoe should be such that it covers the ankle bone (which aligns with the Mordechai). The Ra'avyah wrote that the shoe should be lower than the ankle bone, as it is taught in the Mishnah: "If she removed it from below the knee, the removal is valid," implying that after the fact it is valid, but initially, it should not be made higher, only up to the ankle bone, which is the knuckle, and no higher. Only the heel should be slightly higher, as is customary for a shoe. This is the custom, and nothing about this is mentioned in the Shulchan Aruch. However, from what they wrote in section 20, namely, "They make the shoe's tabs short so that the loops and hooks are on the shoe and not on the foot, to avoid the issue of 'overly ornate,'" it seems this follows the view of the Mordechai and the Or Zaru'a. According to the Ra'avyah, it would not be relevant to mention the tabs of the shoe because there are no tabs; rather, the upper part of the shoe should not be so long that the hooks and loops are on the flesh of the foot and not on the upper part of the shoe, due to the issue of 'overly ornate' (as we have already explained that fundamentally, this is not an issue of 'overly ornate' and is merely a stringency). However, there is no proof from this, as one could say that the Shulchan Aruch's intention is regarding the loops and hooks themselves, as this is the language used in the Mishnah in Keilim, as mentioned in section 24. The intention is to make them short so that the hook and the surrounding hole of the loops rest on the actual foot bone. This seems to be their main intention, even though the language is not entirely clear (and this is also the view of the Levush). They also wrote there that some say to sew a border around the top of the shoe, but this is not customary. One should be careful to sew it with stitches close together, and if they are not close together, it is not a properly made shoe that is suitable for walking. The reason for not making a border is possibly because they were meticulous that nothing extra should be on the shoe due to the issue of 'overly ornate,' and to make a border, it is necessary to sew it with some additional material. It has already been explained that all such matters are merely stringencies.

לח. עוד כתבו בסעיף כ"א שיהא עשוי לצורת רגל ימנית וינעלנו ברגלו הימנית ויהיה למדת רגלו שלא יהא גדול עד שאין ראוי לילך בו ולא יהיה קטן עד שאינו מכסה רוב הרגל ולא יהיה קרוע עד שאינו יכול לילך בו עכ"ל והנה בקרוע וקטן פסול גמור הוא אבל בגדול שאין ראוי לילך בו כבר כתבנו בשם הרא"ש דאם אפילו אינו יכול לילך בו אם בהרצועות שיקשורו יהיה יכול להלוך כשר אבל בשם היש"ש בארנו דאם לגמרי אינו יכול לילך בלא הרצועות אז גם ברצועות פסול רק אם גם בלא הרצועות יכול לילך שלא בטוב כגון שלא הרבה גדול הוא ממדת רגלו אז כשר ע"י הרצועות שילך בטוב כשקושרין הרצועות וכן אפשר לומר גם בדעת הרא"ש ולכן לדינא אם הוא רק מעט גדול ממדת רגלו באופן שיכולתו לנועלו ולהלך בו אף שאין ההליכה בטוב כשר אבל בגדול הרבה פסול וזה שכתבו שיהיה עשוי לצורת רגל ימנית זהו במקומות שתופרין המנעלים כן אבל יש הרבה שתופרין בשוה לימין ולשמאל כידוע ומ"מ אנו מדקדקין קצת שיתפרו אותו בהיכר קצת שהוא על רגל ימין וקשה לבאר זה בכתב וכל סנדלר יודע בזה איך לעשותו בהיכר שהוא על רגל ימין:

38. They further wrote in section 21 that it should be made in the form of the right foot

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and should be worn on the right foot, and it should match the size of the foot—not so large that it is not suitable for walking in, nor so small that it does not cover the majority of the foot, nor torn to the extent that it cannot be walked in. And behold, regarding torn and small shoes, they are completely invalid. However, regarding a large shoe that is not suitable for walking in, we have already written in the name of the Rosh that even if one cannot walk in it, if with straps it can be tied and made walkable, it is valid. But in the name of the She'iltot we explained that if one cannot walk in it at all without the straps, then even with the straps it is invalid. Only if one can walk in it without the straps, albeit not well, such as if it is not much larger than the size of the foot, then it is valid with the straps making it walkable when tied. This can also be said in the opinion of the Rosh. Therefore, according to the law, if it is only slightly larger than the size of the foot, in such a way that one can wear it and walk in it even if the walking is not good, it is valid. But if it is much larger, it is invalid. And what they wrote that it should be made in the form of the right foot, this is in places where they sew the shoes this way. However, there are many places where they sew them identically for the right and left, as is known. Nevertheless, we are somewhat meticulous that it be sewn with a slight distinction that it is for the right foot. It is difficult to explain this in writing, but every shoemaker knows how to make it with a distinction that it is for the right foot.

לט. ינעול המנעל על רגלו כשהוא יחף ולא על בתי שוקים ופשוט הוא דאם חלצה המנעל מהבתי שוקים והבתי שוקים נשארו ברגלו הוה חליצה פסולה דזהו מעל דמעל (ב"ש סקכ"ה) וגלויי כרעא בעינן אך אם פשטה ביחד המנעל עם הבתי שוקים כשר בדיעבד (שם) אבל פשטה זה אחר זה וודאי פסול דבשעת חליצת המנעל הוה מעל דמעל ובשעת פשיטת הבתי שוקים אין זה חליצת מנעל כלל ומטעם הזה יש מדקדקים שלא יהא טיט דבוק במנעל מבפנים וגם מטעם זה יש מצריכים לרחוץ רגלו הימנית יפה יפה ואם כי חומרות בעלמא הן (שם) מ"מ חומרות נכונות הן וכן המנהג פשוט וח"ו לשנות מזה אך בדיעבד אין פוסלין החליצה מפני זה וכן יש מי שאומר שהיבם יקשור כנף המכנסים למעלה משוקיו כדי שיראו הדיינים היטב שאין דבר בין רגלו ובין מנעלו וכן המנהג פשוט:

39. He should put on the shoe on his foot when it is bare and not over stockings. It is obvious that if she removed the shoe from the stockings and the stockings remained on his foot, the chalitza is invalid because this is considered "removing over something" (Beit Shmuel, section 25), and the leg needs to be exposed. However, if she removed the shoe together with the stockings, it is valid after the fact (Beit Shmuel, ibid). But if she removed them one after the other, it is certainly invalid, because at the time of removing the shoe, it was "removing over something", and at the time of removing the stockings, it is not considered removing a shoe at all. For this reason, some are meticulous that there should not be mud stuck inside the shoe, and also for this reason, some require washing the right foot thoroughly. Although these are just stringencies (Beit Shmuel, ibid), they are proper stringencies and this is the simple custom, and Heaven forbid to change from this. However, after the fact, we do not invalidate the chalitza because of this. Additionally, there are those who say that the yavam should tie the edge of his pants above his knees so that the judges can clearly see that there is nothing between his foot and the shoe, and this is the simple custom.

מ. כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף כ"ח וז"ל ינעול המנעל ויכרוך הרצועות סביב למנעל ברגלו ויקשור שניהם יחד שני קשרים זה על זה ואל יהדק קשר השני בחוזק יד כדי שתוכל להתירו בימין ועניבה עליהם וצריך שיהיה הקשר על בשר שוקו ולא על אזני המנעל לכן צריך שיחתוך במנעל לפניו ולאחריו כמו פגימה כדי שתהא הרצועה החוזרת דבוקה ממש על רגלו יחף ויסבב הרצועות פעמיים סביב לשוק עד שישובו ראשי הרצועות על השוק לפנים ממעל לאזני המנעל דהיינו על השוק ערום ויהיו הקשרים על פני השוק ולא מאחוריו ויכניס הקשרים שבאזנו בנקבים שבאזנו השנית עכ"ל:

40. Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 28 as follows: One should wear the shoe and wind the straps around the shoe on his foot, and tie them together with a double knot, one on top of the other. The second knot should not be tightened with great strength so that it can be untied with the right hand. There should be a bow on them. The knot needs to be on the flesh of his calf and not on the ears of the shoe. Therefore, one must cut the shoe both in front and in back, like a notch, so that the returning strap adheres directly to his bare foot. He should wrap the straps twice around the calf until the ends of the straps come to the front of the calf, above the ears of the shoe, that is, on the bare calf. The knots should be on the front of the calf and not on the back. The knots on the ear should be inserted into the holes on the other ear. End of quote.

מא. מדבריהם מבואר שהכריכה מהרצועות הוא סביב לשוק והיינו למטה מארכובה ולמעלה מהאיסתוירא והוא כנגד השין ביין וכ"כ הלבוש וכ"כ כמה מהגדולים הובא ביש"ש (סי' ו') והיש"ש בעצמו כתב וז"ל ומ"מ נראה בעיני מאחר שעיקר חליצה התרת הקשרים א"כ טוב לעשות הקשר של הרצועות על הרגל ולא כמ"ש כמה גדולים שכורכים עד שקושרים למעלה מן המנעל על השוק שקורין שין דיין בלשון אשכנז

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומנהג רע הוא בעיני מאחר שעיקר החליצה היא ברגל והתרת הקשר היא כמו חליצת המנעל א"כ צריך להיות בגב הרגל למטה עכ"ל ודע דמי שירצה לנהוג כהיש"ש בהכרח לעשות ארבעה אזנים קטנים שנים מכאן ושנים מכאן והיינו כל אוזן יהיה בין הלולאות בכדי שבשעת כריכת הרצועות יכרכו אותם דרך האזנים ואז יהיה ביכולת לכורכן על גב הרגל ובלא זה קשה לכורכן שמה משא"כ בכריכה על השוק א"צ אזנים אלו כמובן ועוד יש נ"מ דלהיש"ש צריך לתפור הרצועות למעלה מהקרסים כדי לכרוך מלמעלה למטה עד שיבא הקשירה על הרגל וכ"כ שם ואלו להכורכין על השוק טוב יותר שיהיו קשורין הרצועות למטה מהקרסים כדי לכרוך מלמטה למעלה ולענין דינא אין נ"מ באיזה מקום לקושרן ולתופרן ולכן לא נתבאר בש"ע מזה ויש מי שהיה נוהג לחברן בין הקרסים והיינו למטה משני הקרסים העליונים ולמעלה מהקרס השלישי וכן היה נוהג מהר"י ברונא בשם אביו (שם) והנמק"י כתב להדיא שהשתי רצועות יהיו או למטה מהקרסים או למעלה מהם ע"ש ולכן יכולים לעשות כמו שירצו:

41. From their words it is explained that the wrapping of the straps is around the shin, which is below the knee and above the instep, corresponding to the "Shin Bein" (shin bone). So wrote the Levush, and several other great authorities, as cited in the Yesh Sh'vut (Siman 6). The Yesh Sh'vut itself wrote: "Nevertheless, it appears to me that since the primary act of Chalitzah (removal of the shoe) is the untying of the knots, it is therefore better to make the knot of the straps on the foot and not as several great authorities wrote that one should wrap until tying above the shoe, on the shin, which is called 'Shin Bein' in the Ashkenazi language. This seems to me a bad practice, since the primary Chalitzah is at the foot and the untying of the knot should be like the removal of the shoe, and therefore it should be on the back of the foot below." And know that anyone who wishes to follow the Yesh Sh'vut must make four small loops, two on each side, so that during the wrapping of the straps, they can be wrapped through the loops, and then it will be possible to wrap them on the back of the foot. Without this, it is difficult to wrap them there, whereas with wrapping on the shin, these loops are not necessary, obviously. Additionally, according to the Yesh Sh'vut, the straps need to be sewn above the clasps so that they can be wrapped from top to bottom until the knot is on the foot. And so it is written there. But for those who wrap on the shin, it is better that the straps be tied below the clasps to wrap from bottom to top. In terms of the halachic ruling, there is no difference where they are tied and sewn, and therefore it is not clarified in the Shulchan Aruch. There were those who used to tie them between the clasps, which is below the two upper clasps and above the third clasp. This was the practice of Maharil Bruna in the name of his father (there). The Nimukei Yosef explicitly wrote that the two straps should be either below or above the clasps. Therefore, one can do as they wish.

מב. וזה שכתוב בש"ע לחתוך במנעל לפניו ולאחריו כמו פגימה כדי לכרוך סביב בשר הרגל כן המנהג ויש שעושים שתי פגימות ויש שלשה ומן צדדי המנעל עושין פגימות קטנות למטה מפגימות שאחורי הרגל ויש שצעקו ככרוכיא על הפגימות דנראה כמנעל קרוע כמ"ש היש"ש שם ומ"מ מנהגינו לעשות שני פגימות מאחוריו ושני פגימות קטנות מהצדדין וסדר הכריכות יתבאר בס"ד בסדר החליצה סעיף י"ח ע"ש ויש שאין עושין בצדדי המנעל פגימות רק אחוריו וכן אנחנו נוהגים:

42. And this is what is written in the Shulchan Aruch: to cut the shoe in front and behind like a notch to wrap around the flesh of the foot. This is the custom. Some make two notches, and some make three. On the sides of the shoe, they make small notches below the notches behind the foot. Some have loudly objected to these notches, as it appears like a torn shoe, as the Shach wrote there. Nevertheless, our custom is to make two notches behind and two small notches on the sides. The order of the wrappings will be explained, with God's help, in the order of chalitzah, section 18. Some do not make notches on the sides of the shoe, only behind. This is our practice.

מג. חלצה בסנדל של עץ או בסנדל של שעם ושל גמי ושל סיב וכיוצא בזה ואינם מחופים עור מבחוץ או חלצה ברגלו השמאלי או שהיה מנעל גדול שאינו יכול לילך בו כלל כגון גדול יותר מדאי או מנעל קטן שאינו מכסה רוב רגלו או קרוע שאינו יכול לילך בו או בסנדל שאין לו עקב כמו פאנטאפל או באנפליא של בגד ואפילו בשל מוק שהוא מין לבד שהוא קשה ומגין כעין וואליקעס שלנו חליצתו פסולה שאין זה מנעל כלל ופסולא דרגל שמאלי משום דילפינן רגל דחליצה מרגל דמצורע דכתיב ביה על בהן רגלו הימנית (ק"ד.) אבל אם היה של עץ ומחופה בעור מבחוץ או של עור שבגד פשתן תפור מבפנים או שחלץ במנעל של שמאל בימין חליצתה כשרה בדיעבד (יש שרוצים בשעת הדחק לסמוך על ר"א שם דמכשיר בשמאל וחלילה לומר כן ואין להאריך כלל בזה):

43. She performed chalitzah with a wooden sandal, or a sandal made of cork, papyrus, or fiber, and they are not covered with leather on the outside; or she performed chalitzah with his left foot; or the shoe was so large that he could not walk in it at all, such as being excessively large; or the shoe was so small that it did not cover most of his foot; or it was torn so that he could not walk in it; or with a sandal that has no heel, like a slipper; or with a fabric slipper, even if it is made of felt, which is a type of heavy fabric that protects like our felt shoes – the chalitzah is invalid, for this is not a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

shoe at all. And the invalidity of the left foot is because we derive the foot of chalitzah from the foot of a metzora, about whom it is written, "upon the big toe of his right foot" (Leviticus 14:25). However, if it was made of wood and covered with leather on the outside, or if it was made of leather with linen sewn inside, or if she performed chalitzah with a left shoe on the right foot, the chalitzah is valid post facto. (There are those who, in pressing circumstances, wish to rely on Rabbi Eliezer there who validates with the left foot, but heaven forbid to say so, and there is no need to elaborate on this at all).

מד. מנעל של עובדי כוכבים והיינו שמניחים המנעל לרגלי הצורה הנעבדת ומהלכין את הצורה בהמנעל והיא עבודת כוכבים ממש לא תחלוץ בו ואם חלצה בו חליצתה כשרה אבל במנעל של תקרובת עכו"ם או של עיר הנדחת או שנעשה לתכריכי המת אם חלצה חליצתה פסולה כן הוא בגמ' (ק"ג:) ושם איתא דסנדל המוסגר והמוחלט והיינו מצרעת בגדים ג"כ כשר וטעם כל אלו כן הוא דשל תקרובת ועיר הנדחת כיון דלשריפה קאי כתותי מכתת שיעורא ואין כאן מנעל כלל ושל מת משום דלאו להילוכא עביד אבל מוסגר ומוחלט אע"ג דצריך ג"כ שריפה מ"מ כיון שהתורה קראתו בגד בשעת שריפה ושרף את הבגד לכן לא נתבטל ממנו שם מנעל וגם במנעל של עוברי כוכבים אם הוא של ישראל דאין לו ביטול חליצתה פסולה דלשריפה קאי וזה שאמרנו דחליצתה כשרה היינו בשל כותי שיש לו ביטול וא"צ לשורפו ולדעת התוס' שם דווקא אחר ביטול כשר ולרש"י גם קודם ביטול וכגון שלא נתכוין לזכות בו דאם כיון לזכות בו הוה של ישראל ואם תשאל כשלא כיון לזכות בו הרי אין המנעל שלו והתשובה בזה דכבר נתבאר דבמנעל שאינו שלו חליצתה כשרה בדיעבד וזה שאסרנו בתקרובת אין הכוונה שהמנעל הוא תקרובת דבכה"ג לא נאסר דאין תקרובת אלא כעין פנים אלא הכוונה הוא שהבהמה היתה תקרובת ועשה מעורה מנעל (הה"מ וב"מ ס"ק כ"ג) ועמ"ש ביו"ד סימן קל"ט:

44. A shoe of idolaters, which means they place the shoe on the feet of the worshipped image and walk the image with the shoe, is actual idol worship. One should not perform chalitzah with it, but if she did, her chalitzah is valid. However, with a shoe that is an offering to idols, or from an idolatrous city, or made for the burial of the dead, if she performed chalitzah with it, her chalitzah is invalid. This is stated in the Gemara (103b) where it is also mentioned that a sandal that is quarantined or confirmed as leprous, meaning from garments afflicted with leprosy, is also valid. The reason for these distinctions is as follows: offerings and items from an idolatrous city are meant to be burned and are thus considered crushed to the extent that they are not considered shoes at all. For burial items, they are not made for walking. However, quarantined and confirmed leprous items, although they also need to be burned, are still called garments by the Torah at the time of burning, and he burns the garment, thus retaining the status of a shoe. Additionally, a shoe of idolaters, if it belongs to a Jew and cannot be annulled, makes her chalitzah invalid since it is meant to be burned. What we stated about chalitzah being valid refers to the shoe of a non-Jew, which can be annulled and does not need to be burned. According to Tosafot, it is valid only after annulment, and according to Rashi, even before annulment, provided he did not intend to acquire it. If he intended to acquire it, it becomes the property of the Jew. If you ask, when he does not intend to acquire it, is the shoe not his? The answer is that it has been clarified that with a shoe that is not his, her chalitzah is valid after the fact. What we prohibited regarding offerings does not mean the shoe itself is an offering, as in such a case it would not be prohibited, for offerings must be similar to those in the Temple. Rather, it means that the animal was an offering, and he made a shoe from its hide (see Hilchot Ma'achalot Assurot 23 and Beit Meir section 23), and refer to Yoreh De'ah, section 139.

מה. כתבו רבותינו בעלי הש"ע שולט בשתי רגליו וכן היא בשתי ידיה יעשו בשל ימין ואם היא איטרת יד תעשה בימין דידה שהוא שמאל כל אדם איטר ברגלו י"א שחולץ בשתיהם במנעל של ימין בימין ובמנעל של שמאל בשמאל ויש מי שנסתפק לומר שאין לו תקנה ונהגו כסברא הראשונה עכ"ל:

45. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote: If someone is proficient with both feet or if she is proficient with both hands, they should perform the ritual with the right one. And if she is left-handed, she should perform it with her right hand, which is the left for every other person. If someone is left-footed, some say that he should perform the ritual with both feet, using the right shoe on the right foot and the left shoe on the left foot. And there are those who are uncertain and say that he has no remedy. However, the custom follows the first opinion. This concludes the text.

מו. ביאור הדברים דהשולט בשתים אזלינן בתר ימין דעלמא כמו בתפילין ואיטרת יד תעשה בימינה שהוא שמאל כל אדם כמו בתפילין ולפ"ז היה נראה דאיטר ברגלו חולץ בימינו שהוא שמאל כל אדם אלא שהרבה מהפוסקים כתבו דאין ענין חליצה לתפילין דבתפילין גזרה תורה יד כהה ממילא דצריך לראות איזה יד היא החלושה אצל זה אבל בחליצה דילפינן רגל רגל ממצורע ובמצורע וודאי דאין חילוק בין איטר ללאו איטר שהרי במצורע כתיב גם אוזן וכשם שבאוזן אין חילוק בין איטר ללאו איטר כמו כן ברגל ועוד דרגל לא דמי ליד דברגל אין כל כך הפרש בין ימין לשמאל וי"א עוד דבאיטר אין כלל ימין וכמום נחשב לענין ימין ושמאל יש לו ולענין ימין הוא כחסר וזהו דעת מי שסובר דאין לו תקנה והסוברים שחולץ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בשתיהם משום דמספקא להו אי הוה דומיא דתפילין אם לאו אבל דעת הטור דדמי ממש לתפילין וחולץ בימינו שהוא שמאל כל אדם ע"ש ודעת היש"ש (סי' כ"ב) להיפך שיחלוץ בימין כל אדם ולכן לדינא העיקר כפסק הש"ע לחלוץ בשניהם ותחלוץ בפעם אחת השתי מנעלים דאם תחלוץ אחת מהן שמא אינו כדין והוה חליצה פסולה וצריכה לחזור על כל האחין (פי' ס"ח) וי"א דאין חשש בזה (ב"ח) שיכוונו לפטור בזה שהוא לפי הדין (ב"ש סקכ"ד) וזהו דבר פשוט שאם יש אח שאינו איטר מוטב שיחלוץ הוא אפילו האיטר גדול ממנו וסימנו של איטר אם עוקר רגלו השמאלי תחלה (יש"ש) ויראה לי אם לא ידעו מאיטרותו וחלץ בימיו יש לסמוך בדיעבד על היש"ש שזהו דעת הסמ"ג והסמ"ק (ער"ן ר"פ גיד הנשה):

46. Explanation of the matter: When a person is proficient with both hands, we follow the general rule of using the right hand, as with tefillin. An "iter yad" (left-handed person) uses his right hand, which is the left hand of every person, for tefillin. According to this, it would seem that an "iter" with his foot (left-footed) would perform chalitzah (the ritual of removing the shoe) with his right foot, which is the left foot of every person. However, many poskim (halachic authorities) have written that the matter of chalitzah is not related to tefillin. For tefillin, the Torah decreed the weaker hand, which requires determining which hand is weaker for this person. But for chalitzah, which we learn from the word "foot" in the context of a metzora (leper), it certainly does not make a difference whether one is "iter" or not, as for metzora it also mentions the ear, and just as there is no difference in the ear between an "iter" and a non-"iter," so too with the foot. Additionally, the foot is not comparable to the hand, as there is not much difference between the right and left foot. Some say that for an "iter" there is no right side at all, and it is considered a defect regarding right and left. Concerning the right, it is considered as lacking. This is the opinion of those who think there is no remedy for him. Those who believe he should perform chalitzah with both feet are uncertain whether it is similar to tefillin or not. However, the opinion of the Tur is that it is exactly like tefillin, and he performs chalitzah with his right foot, which is the left foot of every person. The opinion of the Shiltei Giborim (Siman 22) is the opposite, that he should perform chalitzah with the right foot of every person. Therefore, the practical ruling follows the Shulchan Aruch, to perform chalitzah with both feet simultaneously, with two shoes. If he performs chalitzah with one of them, it might not be according to halacha, and it would be a disqualified chalitzah, requiring him to repeat with all the brothers (meaning all the brothers of the deceased). Some say there is no concern about this (Bach), as they intend to fulfill the obligation according to the law (Beit Shmuel, Siman 24). It is obvious that if there is a brother who is not an "iter," it is better that he perform the chalitzah, even if the "iter" is older. The sign of an "iter" is if he lifts his left foot first (Shiltei Giborim). It seems to me that if they did not know about his being an "iter" and he performed chalitzah with his right foot, one can rely post facto on the Shiltei Giborim, which is also the opinion of the Sefer Mitzvot Gadol and Sefer Mitzvot Katan (Aruch Hashulchan, beginning of the chapter on the sciatic nerve).

מז. היבם צריך לומר לא חפצתי לקחתה במפיק ה"א והיא צריכה לומר מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי ואיתא בגמ' (ק"ו:) דנכון שלא יפסיקו כלל בין לא לחפצתי ובין לא לאבה דלא ליתחזי כאומר חפצתי לקחתה או אבה יבמי ומיהו בדיעבד בלא חפצתי אין כאן חשש שהרי הכל רואין דחפצתי הוא סיומא דלא משא"כ בלא אבה יבמי חיישינן גם בדיעבד דאל"כ יאמרו דלא אקודם קאי אבל בלא חפצתי ליכא קודם וזהו לפירש"י אבל הרמב"ם ז"ל יש לו פירוש אחר בזה וס"ל דאין חילוק בין זל"ז אלא שצריך שיהיה ביכולתם לקרות השני תיבות בנשימה אחת ואז אף אם קראו בהפסקה לית לן בה כדרך שאמרו חז"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וזה דמשמע בגמרא דהעיקר הוא בלא אבה יבמי משום דסתמא דמילתא לאשה קשה יותר להרגיל א"ע בזה מלאיש אבל לדינא אין חילוק והמנהג הפשוט כרש"י ומדקדקים לקרות עמה בנשימה אחת (ודברי הש"ע סעיף כ"ט אינו מדוייק הלשון קצת ועב"ש סקנ"ז) והפסוקים יאמרו מעומד ובלה"ק דווקא מדכתיב ככה וככה עיכובא הוא וכן ילפינן האי וענתה מוענו הלוים ושם הוא דווקא בלה"ק (סוטה ל"ב.):

47. The yavam (levirate brother-in-law) must say, "I do not wish to take her," with the "heh" pronounced clearly. She must say, "My yavam refuses to establish a name for his brother in Israel; he does not want to perform the levirate marriage." The Gemara (106b) states that it is advisable not to pause at all between the words "I do not" and "wish to take her," or between "he does not" and "want to perform the levirate marriage," so it does not appear as if he is saying, "I wish to take her," or "my yavam wants to." However, post facto, if there was a pause after "I do not," there is no concern, as everyone sees that "wish to take her" completes the phrase "I do not." This is not the case with "he does not want to perform the levirate marriage," where we are concerned even post facto that they might say it refers to something else. But with "I do not wish to take her," there is no such issue. This is according to Rashi's explanation. However, Rambam has a different interpretation and holds that there is no difference between the two phrases, as long as they can be read in one breath; even if read with a pause, it does not matter, similar to the principle stated by the Sages:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

"Anything suitable for mixing, mixing does not prevent it." The Gemara implies that the main concern is with "he does not want to perform the levirate marriage" because, generally, it is harder for a woman to familiarize herself with the text than a man. However, in practice, there is no difference, and the common custom follows Rashi, with a focus on reading it in one breath. (Note: the language of Shulchan Aruch, section 29, is not precise, and see Beit Shmuel, section 157.) The verses should be recited standing and in Hebrew specifically, as it is written, "thus and thus," which is a requirement. Similarly, we derive this from "And the Levites shall answer and say," which must be in Hebrew (Sotah 32b).

מח. איתא בגמרא (ק"ג.) האי מאן דחליץ צריך למדחסיה לכרעיה כלומר שידחוק רגלו בארץ ונראה הטעם דכיון שצותה התורה וחלצה נעלו מעל רגלו צריך שיהא ניכר היטב החליצה ואם רגלו יהיה תלוי באויר והיא תחלוץ נעלו אין בזה היכר כל כך שאינה טורחת כלל ולכן צריך לדחוק רגלו בארץ וכשהיא תגביה רגלו ותחלוץ המנעל ניכר היטב החליצה ועוד דכל אדם החולץ מנעלו הרי דרכו להגביה רגלו מהארץ ולחלוץ מנעלו ונמצא שהגבהת הרגל הוא ג"כ בכלל החליצה ולכן צריך שידחוק רגלו בארץ כדי שהיא תגביה רגלו מהארץ ואם לא הדחיק רגלו בארץ וחלצה נעלו מאויר יש פוסלין ויש מכשירין דלמצוה אמרו חז"ל ולא לעכב וזהו דעת הראב"ד אבל הטור כתב בשם הרי"ף והרמב"ם דפסול ורבינו הב"י בספרו הגדול גמגם בזה וכתב שאין דעתם כן ומ"מ כתב בש"ע סעיף ל"ב די"א שאם לא דחק רגלו בקרקע חליצתה פסולה עכ"ל אבל היש"ש פסק בפשיטות (סי' ט"ו) דבדיעבד אינו מעכב ע"ש ועמ"ש בסעיף נ':

48. It is stated in the Gemara (103a): One who performs chalitzah must press his foot to the ground, meaning he should press his foot firmly on the earth. The apparent reason is that since the Torah commands "and she shall remove his shoe from his foot," the removal must be clearly noticeable. If his foot is suspended in the air and she removes his shoe, the act is not as evident because she is not exerting effort at all. Therefore, he must press his foot to the ground, and when she lifts his foot and removes the shoe, the removal is clearly noticeable. Additionally, when a person normally removes his shoe, he lifts his foot from the ground, so lifting the foot is also part of the removal process. Hence, he must press his foot to the ground so that she lifts his foot from the ground. If he did not press his foot to the ground and she removed his shoe while it was in the air, some disqualify it and some validate it, as the Sages said it is a mitzvah but not an absolute requirement. This is the opinion of the Raavad. However, the Tur writes in the name of the Rif and the Rambam that it is invalid. Our teacher the Beit Yosef in his major work expressed doubt about this and wrote that their opinion is not so. Nevertheless, he wrote in the Shulchan Aruch, section 32, that there is an opinion that if he did not press his foot to the ground, the chalitzah is invalid. However, the Yam Shel Shlomo ruled straightforwardly (Siman 15) that after the fact it does not invalidate. See what was mentioned in section 50.

מט. ולכן כך הוא הסדר שהיבם יעמוד אצל כותל או אצל עמוד וישען בו וידחוק רגלו בקרקע והיא עומדת מוטה ומתרת קשרי המנעל בימינה בלבד ואח"כ מתרת הקרסים ג"כ בידה הימנית בלבד ותתפוס בידה השמאלית אחורי רגלו ותגביה הרגל שלו ותאחזנו באויר ובידה הימנית תשמוט המנעל מן העקב ותחלוץ כל המנעל בידה הימנית וכל זה בלי סיוע השמאלית דכן הוא בירושלמי ובכל זה לא תהיה יושבת ולא על ברכיה אלא תהיה מעומד ותכוף עצמה ומיד כשחלצה כל המנעל מרגלו תשליך המנעל לארץ כהאדם העושה בכעס מפני שלא חפץ להקים לאחיו שם ואמרו חז"ל שאם היא גידמת חולצת בשיניה דלא כתיב וחלצה בידה ומזה למדנו דאם חלצה בידה השמאלית ג"כ כשר בדיעבד והירושלמי לא אמר בימין רק למצוה ולא לעכב כן פסקו הראשונים ז"ל:

49. Therefore, the order is as follows: the yavam (levir) should stand next to a wall or a pillar and lean on it, pressing his foot into the ground. She (the yevamah, or widow) stands bent over and unties the laces of the shoe with her right hand only. Afterwards, she also unties the hooks with her right hand only. She then grabs the back of his foot with her left hand, lifts his foot, and holds it in the air. With her right hand, she removes the shoe from the heel and then takes off the entire shoe with her right hand. All of this is done without the assistance of the left hand, as this is stated in the Jerusalem Talmud. Throughout this, she should not be sitting or on her knees, but rather standing and bending over. Immediately after she has removed the entire shoe from his foot, she should throw the shoe to the ground as someone does in anger, because he did not wish to establish a name for his brother. Our sages have said that if she is one-handed, she may remove it with her teeth, as it is not written "and she shall remove it with her hand." From this, we learn that if she removed it with her left hand, it is also acceptable after the fact. The Jerusalem Talmud only stated the right hand for the mitzvah, but not as an absolute requirement, and thus ruled the early authorities, of blessed memory.

נ. אמרו חז"ל (ק"ב.) בין שהתיר הוא ושמטה היא בין שהתירה היא ושמט הוא פסול עד שתתיר היא ותשמיט היא כלומר שגם התרת הקשרים הוא לעיכובא שהיא תתירם דגם זה נכלל בוחלצה נעלו וכבר בארנו דדעת הרא"ש הוא דרק אם בלעדי הקשרים היה קשה לילך בו כמו בסנדל בזמניהם שלא היו יכולים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להלוך בו בלא קשירה אבל אם יכול להלוך בו בלא קשירה והיא חלצתו מהרגל אע"פ שהוא התיר הקשרים חליצתה כשרה והסכימו לזה גדולי האחרונים (ב"ש סקל"א והגר"א ס"ק קי"ז) ומזה משמע דהקפידה הוא רק על הקשרים שהיא תתירן אבל על פתיחת הקרסים אין קפידא בדיעבד כשהוא פתחן וגם קצת ראיה מזה למ"ש בסעיף מ"ח דהגבהת הרגל אינה מעכב בדיעבד מדלא חשיב לה לעיכובא:

50. Our sages said (102b): Whether he untied it and she removed it, or she untied it and he removed it, it is invalid until she unties it and she removes it. This means that the untying of the straps is essential and she must untie them, for this is also included in "and she shall remove his shoe." And we have already explained that the opinion of the Rosh is that only if it would be difficult to walk in it without the straps, like the sandals of their time which could not be walked in without tying, but if one can walk in it without tying and she removed it from his foot, even though he untied the straps, her removal is valid. The great later authorities agreed with this (Beit Shmuel 131 and the Gra 117). From this it is implied that the concern is only about the straps that she must untie, but regarding the opening of the hooks, there is no concern after the fact if he opened them. This also provides some support for what was said in section 48, that the lifting of the foot is not essential after the fact, since it is not considered an essential part.

נא. היתה רגלו עקומה לאחור או הפוכה על צדה או שמהלך על אצבעות רגליו אמרו חז"ל (ק"ג.) דאינו חולץ ויש מרבותינו שפירשו הטעם מפני שאינו יכול לדחוק רגלו בארץ (הרי"ף) ואם נאמר דדחיקת הרגל אינו לעיכובא אין זה טעם נכון אך מ"מ י"ל דאף דאינו לעיכובא ראוי לדחיקת רגל בעינן וי"א שזהו דעת הרמב"ם בפ"ד (הה"מ) אבל יש מרבותינו שפירשו הטעם משום דרגל עקומה או הפוכה על צדה נעלו נחלצת מעל כף רגלו ולא מעל רגלו דעקומה אין פירושו שעומדת כדרכה רק נתעקמה לצדדין או לאחור אלא עקומה לאחור שגב הרגל למטה וכף רגלו למעלה וגם כשהוא חולץ נעלו הוא חולץ למטה מרגלו והתורה אמרה נעלו מעל רגלו (ראב"ד ורא"ש ס"ז) וכשהולך על אצבעות רגליו וודאי דאינו בר חליצה כלל שהרי אין לו רגל (שם) דאצבעות אינו רגל ועל רגלו אינו הולך ואין לשאול להפוסקים דס"ל דאיטר רגל חולץ בימינו שהוא שמאל כל אדם ליהוי דינו של זה כאיטר ויחלוץ ברגלו השמאלי דלדידיה היא כימינו די"ל דלא דמי לאיטר מתולדתו שניתן ברגלו השמאלי הכח שיש לכל אדם בימין משא"כ בקלקול הרגל ואף אם הקלקול מתולדתו מ"מ עצם הכח שנצרך להיות בימין אין בו ברגלו השמאלית:

51. If his leg is crooked backward or turned to the side, or if he walks on his toes, our sages said (Yevamot 103a) that he does not perform the chalitzah. Some of our rabbis explained the reason is because he cannot press his foot on the ground (Rif). If we say that pressing the foot is not essential, this reason is not correct. However, nevertheless, it can be said that even though it is not essential, it is still proper to press the foot on the ground. Some say this is the opinion of the Rambam in Chapter 4 (Magid Mishneh). But some of our rabbis explained the reason is because if the leg is crooked or turned to the side, the shoe is removed from the top of the foot and not from the foot itself. Crooked does not mean that it stands as usual but rather that it is bent to the sides or backward, meaning the back of the foot is down and the top of the foot is up. And when he removes his shoe, he removes it from below the foot, and the Torah said "his shoe from his foot" (Raavad and Rosh, Chapter 7). And if he walks on his toes, certainly he is not fit for chalitzah at all, because he does not have a foot (there), as toes are not considered a foot and he does not walk on his foot. We cannot ask the poskim who hold that a left-handed person performs chalitzah with his right foot, which is the left foot for everyone, that this person should be treated like a left-handed person and perform chalitzah with his left foot, which for him is like his right. This is because a left-handed person from birth has the strength in his left foot that everyone has in their right, which is not the case with a damaged foot, and even if the damage is from birth, the essential strength that is supposed to be in the right foot is not present in his left foot.

נב. הא דתנן במתניתין חלצה מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה ומן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה כבר כתבנו דהירושלמי מפרש לה דאקשירה קאי דהקשירה פוסל אם היא מארכובה ולמעלה ושהרא"ש מפרש להירושלמי דדווקא כשקשה לילך בו בלא קשירה אבל כשיכול לילך בלא קשירה לא חיישינן אם הקשירה היא מארכובה ולמעלה דאין הקשירה מעכב כלל ועכ"פ לפירוש זה אין זה ענין כלל למי שנקטעה רגלו דקטוע רגל אפילו מן הארכובה ולמטה אינו חולץ דעיקר שם רגל הוא כף הרגל וכשאין לו כף רגל אין כאן וחלצה נעלו מעל רגלו וראיה לזה מהפוך רגל שנתבאר דאינו חולץ וכי גרע מי שרגלו הפוכה ממי שנחתכה כל חתיכה זו וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם ועוד פוסקים (עב"י) ולדיעה זו הדבר פשוט שאם הנעל מגיע גובהו עד למעלה מהארכובה פסול וק"ו הוא מקשירה וכבר בארנו דאין עושין גובהו רק עד האיסתוירא שהוא הקנעכיל:

52. The Mishnah teaches that if the chalitzah (ceremony of removing the shoe) is performed from the knee and below, the chalitzah is valid, but if from the knee and above, the chalitzah is invalid. We have already written that the Jerusalem Talmud explains this regarding the tying of the shoe. If the tying is above the knee, it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

invalidates the chalitzah, and the Rosh interprets the Jerusalem Talmud to mean that this is only when it is difficult to walk without tying it. But if one can walk without tying it, we do not worry if the tying is above the knee, as the tying does not invalidate at all. And in any event, according to this interpretation, it does not pertain at all to someone whose leg was amputated. For one who has an amputated leg, even from the knee and below, does not perform chalitzah, because the main part of the leg is the foot, and if there is no foot, there is no "and she removes his shoe from his foot." A proof of this is from the case of a reversed foot, which was explained that he does not perform chalitzah, and how is one whose foot is reversed worse than one whose foot is entirely cut off? This is the opinion of the Rif, Rambam, and other poskim. According to this opinion, it is clear that if the shoe reaches above the knee, it is invalid, and this is an a fortiori argument from tying. We have already explained that the height should only reach up to the instep, which is the ankle.

נג. אבל דעת ר"ח והמאור והרשב"א והרא"ש ז"ל דהמשנה אנקטעה רגלו קאי דאם נקטעה למטה מן הארכובה ויש בו מקום להכניס המנעל ולקושרו גם למטה מהארכובה כשאינו יכול לילך בלא קשירה (עב"ש סקל"ה) החליצה כשרה דכל מארכובה ולמטה קרינן ביה רגלו והיינו כל אורך השוק ולא דמי לרגלו הפוכה דאינו חולץ דאינו יכול לדחוק רגלו בארץ אבל הקיטע דוחק רגלו הקטוע בארץ (תוס' ק"ג. ד"ה מאן ע"ש) ודעת רש"י ז"ל נראה ג"כ כדיעה זו אבל התוס' ס"ל כדיעה ראשונה וממילא כיון דהוי פלוגתא דרבוותא הקיטע אינו חולץ ואם חלץ הוה חליצה פסולה ואפשר שאינה צריכה לחזור על כל האחין ככל חליצות פסולות דממ"נ לדעת המכשירים כשר לגמרי ולדעת הפוסלים אין שם חליצה כלל בזה (עב"ש סקל"ג):

53. But the opinion of R. Chananel, the Maor, the Rashba, and the Rosh, of blessed memory, is that the Mishnah refers to one whose leg was amputated. If it was amputated below the knee and there is a place to insert the shoe and tie it even below the knee, and he cannot walk without tying it (see Beit Shmuel, section 35), then the chalitzah is valid. For anything below the knee is called "his foot," meaning the entire length of the lower leg. This is not similar to an inverted foot, where he does not perform chalitzah because he cannot press his foot to the ground. However, the amputee presses his stump to the ground (Tosafot 103a, s.v. "man"). The opinion of Rashi, of blessed memory, also seems to align with this view. But Tosafot holds according to the first opinion, and consequently, since it is a dispute among the authorities, the amputee does not perform chalitzah. And if he did perform it, the chalitzah is invalid. It is possible that she does not need to go through the process with all the brothers, as with all invalid chalitzot, since according to those who deem it valid, it is entirely valid; and according to those who invalidate it, there is no chalitzah at all in this case (see Beit Shmuel, section 33).

נד. קרעה המנעל מעל רגלו או ששרפתו כשהוא ברגלו החליצה פסולה דחליצה בעינן ולא קריעה ושריפה ואפילו קרעתה או שרפתה מקצת וחלצה השאר פסול דחליצת כל נעלו בעינן (עב"ש סקל"ו) וכתב הרמב"ם בפ"ד דין כ"א דאם היה לבוש שני מנעלים וחלצה העליון אע"פ שקרעה התחתון עד שנתגלתה רגלו ה"ז חליצה פסולה עכ"ל ואין זה רבותא כלל דהא עיקר החליצה הוא התחתון ובו לא נתקיימה חליצה אך הרבותא היא שלא תאמר כיון שהרגל נתגלתה וגם חליצה יש כאן מהעליון כשר קמ"ל שפסולה וזהו הרמב"ם ז"ל לפי גירסתו בגמ' (ק"ב.) אבל לפי גירסת רש"י ז"ל אפילו קרעתה העליון וחלצה התחתון רק שלא נטלה העליון הקרוע מהרגל ג"כ החליצה פסולה דאע"ג שחלצה התחתון שהוא העיקר מ"מ כיון דעדיין העליון הקרוע על הרגל לא נתגלתה רגלו לגמרי ואפשר שהתורה הקפידה על גילוי רגל דווקא אבל אם חלצה שני המנעלים ביחד החליצה כשרה וכ"ש כשקרעה העליון והשליכתו וחלצה התחתון וכשחלצה העליון ולא התחתון פשיטא דאין כאן חליצה כלל דהיה מעל דמעל (מ"ש הב"ש סקל"ז דמעל דמעל הוה חליצה פסולה לענ"ד אין זה רק בקשירה למעלה מארכובה וכיוצא בזה דעיקר החליצה היה בהרגל משא"כ בכה"ג אין זה חליצה כלל וצ"ע ולפמ"ש הב"ש בשני מנעלים צריכה לחלוץ שניהם כאחד דאם תחלוץ העליון לבד ואח"כ התחתון תהיה בחליצת העליון חליצה פסולה):

54. If one tore the shoe off his foot or burned it while it was on his foot, the chalitzah is invalid because chalitzah requires removing (the shoe), not tearing or burning. Even if he tore or burned part of it and then removed the rest, it is invalid because the entire shoe needs to be removed (see Bach, Siman 36). The Rambam wrote in Chapter 4, Halacha 21, that if he was wearing two shoes and removed the upper one, even though the lower one was torn until his foot was revealed, the chalitzah is invalid. This is not a novelty because the primary chalitzah is with the lower shoe, and it was not fulfilled. The novelty is that you might say since the foot was revealed, and there was a chalitzah with the upper shoe, it is valid. Therefore, he teaches us that it is invalid. This is according to the Rambam's version of the Gemara (102a). However, according to Rashi's version, even if he tore the upper one and removed the lower one, as long as he did not remove the torn upper one from his foot, the chalitzah is invalid. Even though he removed the lower one, which is the main one, since the torn upper one is still on the foot, the foot is not completely revealed. It is possible that the Torah insists on the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

complete revelation of the foot. But if he removed both shoes together, the chalitzah is valid. All the more so if he tore the upper one and threw it away and then removed the lower one. If he removed the upper one but not the lower one, obviously there is no chalitzah at all because it is considered as if he has not removed anything (what the Bach wrote in Siman 37, that if it is tied above the knee and similar cases, the chalitzah is invalid, in my opinion, this is only if it was tied above the knee or similar cases because the main chalitzah was not on the foot. But in such a case as this, there is no chalitzah at all and this requires further study. And according to what the Bach wrote about two shoes, she needs to remove both together, because if she removes the upper one first and then the lower one, the removal of the upper one is an invalid chalitzah).

נה. אחר חליצת המנעל צריכה לרוק בפני היבם כדכתיב וירקה בפניו לפיכך תעמוד אחר חליצת המנעל נגד היבם ותרוק בארץ כנגד פני היבם שהוא יראה הרוק ויצוו לה לאסוף בפיה רוק הרבה כדי שיהיה רוק הנראה לדיינים מן העת שיצא מפיה עד שיגיע הרוק לארץ ולפחות עד שיגיע נגד פני היבם דכל המעשה צריכה לעשות בפני הזקנים כדמוכחא קראי אמנם בדיעבד אם לא ראו הדיינים כשיצא הרוק מפיה לית לן בה דהעיקר שהיבם יראה הרוק ולכן אמרו חז"ל (ק"ו:) דאם היא ארוכה והיבם קצר קומה צריך שיגיע הרוק בפניו ואם נאבד קודם שבא הרוק נגד פניו צריכה לרוק פעם אחרת אבל אם הוא ארוך והיא קצרה קרינן ביה שפיר בפניו אע"ג שפיה למטה הרבה מפניו דבפניו הכוונה שיראה הרוק והרי רואה וז"ל הש"ע סעיף ל"ט רקקה וקלטתו הרוח קודם שהגיע נגד פניו כגון שהיא ארוכה ממנו צריכה לרוק פעם אחרת אבל לאחר שהגיע הרוק נגד פניו אפילו לא הגיע לארץ כשירה לפיכך אם הוא ארוך והיא קצרה קרינן ביה שפיר בפניו עכ"ל (ועב"ש סק"מ):

55. After removing the shoe, she needs to spit in front of the yavam (the brother-in-law) as it is written, "and she shall spit before him." Therefore, she should stand after the removal of the shoe opposite the yavam and spit on the ground in front of the yavam so that he sees the spit. She should be instructed to gather a lot of spit in her mouth so that it is visible to the judges from the moment it leaves her mouth until it reaches the ground, or at least until it is opposite the face of the yavam, as the entire act needs to be done before the elders as the verses prove. However, after the fact, if the judges did not see the spit leave her mouth, it's not a problem, as the main thing is that the yavam sees the spit. Therefore, the sages said (106b) that if she is tall and the yavam is short, the spit needs to reach his face. If it dissipates before reaching his face, she needs to spit again. However, if he is tall and she is short, it is still considered "before him" even though her mouth is much lower than his face, as "before him" means that he sees the spit, and he does see it. And this is the language of the Shulchan Aruch, section 39: If she spat and the wind carried it away before it reached his face, for example, if she is taller than him, she needs to spit again. But after it has reached his face, even if it did not reach the ground, it is valid. Therefore, if he is tall and she is short, it is still considered "before him." End quote (and see the glosses of the Aruch HaShulchan, subparagraph M).

נו. יבמה שרקקה דם לדעת הראב"ד והרא"ש (סי"ב) אפילו בלא צחצוחי רוק הוי רקיקה ואינה צריכה לרוק פעם אחרת דוירקה סתמא כתיב וגם רקיקת דם בכלל דלא כתיב וירקה רוק אבל הרי"ף והרמב"ם והרשב"א פסקו דרקיקת דם אינה רקיקה דסתם רקיקה הוא רוק וזה מוכח מזה דכתיב וכי ירוק הזב בטהור ולכן דווקא כשמצצה בפיה וירקה דם הוה רקיקה לפי שא"א בלא צחצוחי רוק אבל בסתם רקיקה או שפתחה פיה ושותת ממנה דם אין כאן צחצוחי רוק וצריכה לרוק פעם אחרת וכן מפורש בירושלמי וכן מבואר מפירש"י (ק"ה. ד"ה מי כתיב וירקה רוק וכו' וה"נ א"א בלא צחצוחי רוק עכ"ל וכ"כ היש"ש סי' כ"ד):

56. A yevama who spat blood, according to the Raavad and the Rosh (Siman 12), even without any saliva, it is considered spitting, and she does not need to spit again, as "she will spit" is written in general terms, and spitting blood is included, since it does not specify that she must spit saliva. However, the Rif, the Rambam, and the Rashba ruled that spitting blood is not considered spitting, as general spitting refers to saliva. This is proven from the verse "if the zav spits on the pure individual," and therefore, only when she sucks in her mouth and spits blood is it considered spitting, since it is impossible without some saliva. But in a general spit or if she opens her mouth and blood flows out, there is no saliva, and she needs to spit again. This is also explicitly stated in the Jerusalem Talmud and explained by Rashi (105a, s.v. "Does it write 'saliva'?" etc., "and it is impossible without some saliva," end quote). The same is written by the Yam Shel Shlomo (Siman 24).

נז. ויש בזה שאלה נהי דיש בהדם צחצוחי רוק כשהיא מוצצת יתבטל הרוק בהדם דמן התורה הרוב מבטל המועט והתשובה בזה דביטול אינו אלא כשהדבר המתבטל אינו ניכר אבל הכא הרוק ניכר בפ"ע ואינו מתבטל (מרדכי שלהי חולין ע"ש) ולפ"ז צ"ל מה שאמרו חז"ל שא"א בלא צחצוחי רוק ר"ל רוק הניכר ולפ"ז הו"ל להפוסקים לבאר זה כיון דיש נ"מ לדינא עוד יש לתרץ דביטול אינו אלא בדבר שמקודם היה כל אחד ניכר בפ"ע ואח"כ נתערב אבל הכא שמעיקר יציאתן נתערבו לא שייך בזה ביטול (שם) כלומר שהמבטל לא היה לו עדיין חשיבות בעולם שיהא בכחו לבטל את המועט ממנו ולכן אע"ג שמצינו סברא זו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

להיפך דכל איסור שלא היה ניכר מתחלתו מתבטל גם בדבר שיש לו מתירין כמ"ש ביו"ד סי' ק"ב ובא"ח סי' ש"ך (מג"א סק"ה) זהו מפני שהמבטל היה ניכר מקודם וא"כ כחו חזק לבטל המתבטל שלא היה ניכר אף בדשיל"מ אבל הכא שגם המבטל לא היה ניכר כח שניהם שוה שאין מבטלין זא"ז (נובי"ת יו"ד סנ"ד) ועוד נ"ל דדווקא כשהאיסור וההיתר אינם ניכרים מוצאם ומובאם להדיא אבל כשהם ניכרים מעצם הבריאה ודרך הגידול כן הוא לא אמרינן סברא זו ולכן באבר שהוציא העובר ונאסר כמ"ש ביו"ד סי' י"ד דאסרינן חלב העובר מפני תערובת חלב של זה האבר אם יש בכל הבהמה כדי לבטל חלב של אבר זה בטל כמ"ש שם (ש"ך סקי"ב) אף שלא היו ניכרים מתחלתם וכן במעביר עציץ נקוב בכרם והוסיף במאתים אסור אף שהמתבטל לא היה ניכר וכן לענין טבילת נהרות בריבוי נוטפין על הזוחלין שנתבאר ביו"ד סי' ר"א שהנוטפין לא היה ניכר מעולם מאחר שכן הוא דרך הגידול ודרך הבריאה ואיך אפשר לומר שאין עליהם חשיבות ולכן החלב הוה כאלו שניהם לפנינו ומתבטל כשיש כדי לבטל והנוטפין יש עליהם חשיבות וא"א לבטלן כשהם מתרבים וכן בכרם כשיש בו חלק ממאתים שזהו השיעור שאינו מתבטל א"א לבטלו מטעם שלא היה ניכר אבל ברקיקה של דם שאין ניכר המוצא ואינו מדרך האדם לרוק דם לפיכך אין בזה חשיבות כשלא היה ניכר מעולם (ובזה מתורץ קושית המל"מ פ"א ממטמאי משכב ומושב הל' י"ד וכל קושיות בן הנוב"י שם):

57. There is a question regarding this issue: even though there are traces of saliva in the blood when she sucks, the saliva should be nullified by the blood since, according to Torah law, the majority nullifies the minority. The answer to this is that nullification applies only when the substance being nullified is not recognizable. However, here, the saliva is recognizable on its own and is not nullified (Mordechai, end of Chullin, see there). According to this, we must say that when the Sages said it is impossible without traces of saliva, they meant recognizable saliva. Therefore, the poskim (decisors) should have clarified this since it has practical implications for the law. Another explanation is that nullification only applies when each substance was initially recognizable on its own and then mixed together. However, here, from the moment of their emergence, they were mixed, and thus nullification does not apply (ibid.). This means that the nullifier did not yet have significance in the world to nullify the minority of it. Therefore, even though we find the opposite reasoning that any prohibition that was not recognizable from the beginning is nullified even in a matter that has a permitted use, as stated in Yoreh De'ah 102 and Orach Chaim 326 (Magen Avraham, subsection 5), this is because the nullifier was recognizable beforehand. Hence, its power is strong to nullify the unrecognizable minority, even in a matter that has a permitted use. But here, since the nullifier was also unrecognizable, their power is equal, and they do not nullify each other (Noda B'Yehuda, Yoreh De'ah, section 54). Additionally, it seems to me that this reasoning only applies when the prohibition and the permission are not distinctly recognizable in their origin and growth process. However, when they are recognizable in their very creation and growth process, we do not say this reasoning. Therefore, in a limb that the fetus has expelled and becomes forbidden, as stated in Yoreh De'ah 14, that the milk of the fetus becomes forbidden due to the mixture with the milk of this limb, if the entire animal has enough to nullify the milk of this limb, it is nullified, as stated there (Siftei Kohen, subsection 12), even though they were not initially recognizable. Similarly, when moving a perforated pot in a vineyard, if it increases by two hundredfold, it is forbidden even though the nullified item was not recognizable. Likewise, regarding the immersion of rivers with an increase in dripping water over flowing water, as explained in Yoreh De'ah 201, the dripping water was never recognizable since this is its growth and creation process. How can we say that it has no significance? Therefore, the milk is as if both are before us and is nullified when there is enough to nullify it. The dripping water has significance and cannot be nullified when it increases. Similarly, in a vineyard that has a part of two hundred, which is the measure that is not nullified, it cannot be nullified because it was not recognizable. But in the spitting of blood, where the source is not recognizable and it is not usual for a person to spit blood, it therefore has no significance if it was never recognizable (and with this, the difficulty of the Mishneh L'Melech, Chapter 1 of Tumat Midras, Halacha 14, and all the difficulties of the Noda B'Yehuda there are resolved).

נח. הרוק שאינו מעצמותו שהמאכל גרם לו שיזוב הרוק ממנה אינו רוק כלל וגרע מדם דאין זה רקיקה כלל ולכן אם אכלה שום או גרגיר וכיוצא בזה מדברים המרבים רוק והיה רוק זב מפיה אפילו נראה כרוקקת בכחה אין זה רקיקה ולכן המנהג למנעה מכל מאכל ומכל משקה קודם החליצה כי אין אנו בקיאין בדבר המביא רוק וכן תמעט בדיבור עד אחר חליצה שגם הדיבור מביא רוק שאינו רוק בעצם וגם תזהר שלא תחצוץ שיניה עד אחר החליצה כדי שלא תביא דם בפיה וכן המנהג (עב"ש סקמ"ב ולפמ"ש הדבר פשוט שאין כוונתם זב דווקא אלא כלומר שדברים אלו מביאים לזה ודו"ק):

58. Saliva that is not naturally produced but caused by food making the saliva flow is not considered saliva at all and is less significant than blood because it is not considered spitting at all. Therefore, if she ate garlic or cress or similar things that increase saliva and saliva flowed from her mouth, even if it appeared as if she spit

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

forcefully, it is not considered spitting. Therefore, the custom is to prevent her from eating any food or drinking any drink before the chalitzah because we are not knowledgeable about what causes saliva. She should also minimize her speech until after the chalitzah since speaking also generates saliva that is not natural. Additionally, she should be careful not to brush her teeth until after the chalitzah to avoid causing blood in her mouth. This is also the custom. (See Ba'er Heitev, section 142, and according to what I have written, it is clear that their intention is not specifically to the flowing, but rather that these things lead to it. Consider this well.)

נט. ואחר הרקיקה מקרין אותה הפסוק ותאמר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל ומקרין אותה מעומד והעיקר שמלמדין אותה פירוש המלות שתבין מה שאומרת וכן תבין מה שאמרה מקודם מאן יבמי וגו' וגם מה שאמר היבם לא חפצתי לקחתה וגם שהוא יבין מה שהוא והיא אומרים דהעיקר בזה הידיעה שיבינו כל ענין החליצה ומה שצותה התורה ומצוה על כל העומדים שם שתיכף כשהיבמה מסיימת הפסוק יענו כולם חלוץ הנעל ג' פעמים וכן מפורש בגמ' (ס"פ מ"ח) תניא אמר ר' יהודה פעם אחת היינו יושבים לפני ר' טרפון ובאתה יבמה לחלוץ ואמר לנו ענו כולכם חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל וי"א שגם היבמה כשמסיימת הפסוק תאמר ג' פעמים חלוץ הנעל ויש בזה טעם (כמו שכתוב בהגהמ"י פ"ד בשם בה"ג) ויתבאר בסעיף פ"ב:

59. After the spitting, she recites the verse: "So shall it be done to the man who does not build up his brother's house, and his name shall be called in Israel, 'The house of the one whose shoe was removed.'" She recites it while standing, and it is essential that she is taught the meaning of the words so that she understands what she is saying. Similarly, she should understand what she said earlier, "My brother-in-law refuses..." and also what the brother-in-law said, "I do not wish to take her," and that he understands what he and she are saying. The main point here is that they both understand the entire matter of the chalitza and what the Torah commanded. It is incumbent upon all those present that immediately when the yevama (widow) finishes the verse, they all respond three times, "Remove the shoe." This is also explicitly stated in the Gemara (end of chapter 48): "It was taught: Rabbi Yehuda said, 'Once we were sitting before Rabbi Tarfon, and a yevama came to perform chalitza. He told us, 'Everyone should respond, "Remove the shoe, remove the shoe, remove the shoe."'" Some say that the yevama herself should also say "Remove the shoe" three times when she finishes the verse. There is a reason for this (as written in the Hagahot Maimoniot, chapter 4, in the name of the Ba'al Halachot Gedolot), and it will be explained in section 82.

ס. נמצא סדר החליצה כן הוא קוראה תחלה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי ואח"כ אומר היבם לא חפצתי לקחתה ואח"כ חולצת נעלו מעל רגלו ואח"כ רוקקת בפניו ואח"כ קוראה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל ואין הסדר מעכב שאם רקקה קודם שחלצה נעלו הוה רקיקה ואין מניחין לה לרוק פעם אחרת אחר החליצה כדי שתהא על הסדר משום דחיישינן שמא יאמרו שהרקיקה שקודם החליצה לאו כלום הוא שאם תרצה להתייבם אח"כ וגם הוא יתרצה יהיה ביכולתם לעשות כן ובאמת אחרי הרקיקה נפסלה מיבום ולכן לא שבקינן לה לרוק פעם אחרת כדי שידעו הכל שהרקיעה שקודם החליצה הוה רקיקה ואסורה להתייבם אחר זה (גמ') וכן אם קראה ככה יעשה קודם שרקקה ואפילו לא קראו כלל הפסוקים לא הוא ולא היא אין החליצה נפסלה בכך דהעיקר הוא החליצה ולכן אם חלצה בלבד ולא קראה ולא רקקה חליצתה כשירה וא"צ לומר כשחלצה ורקקה ולא קראה או חלצה וקראה ולא רקקה שחליצתה כשירה ומיהו מה שיכולין לתקן מתקנים שתקרא ותרוק אחר הגמר כשלא רקקה מקודם אבל קראה ורקקה ולא חלצה פסול ונפסלת מן היבום ג"כ אבל בקריאה לבד אינה נפסלת מן היבום וכן מפורש בגמ' (ק"ה.) שנאמר ככה יעשה לאיש שהמעשה שהיא החליצה והרקיקה היא שמועיל החליצה לגמרי והרקיקה לפסול מיבום אבל הקריאה אינה מעכבת ואינה מועלת (רמב"ם) ואסמכתא בעלמא הוא דמן התורה רקיקה אינה פוסלת דהתורה אמרה ככה יעשה לאיש דבר שהוא מעשה באיש דהיינו החליצה מרגלו מעכב ושארי דברים אין מעכבין כלל (משנה ק"ד: לר"ע) וזה שרקיקה פוסלת הוא מדרבנן שמא יאמרו שהיתה רקיקה שאחר חליצה כיון שהסדר כן הוא משא"כ קריאה שישנו גם קודם חליצה לא יתלו בלאחר חליצה (ק"ה.):

60. The procedure for chalitzah (the ceremony of releasing a brother-in-law from the obligation to marry his brother's widow) is as follows: She first says, "My brother-in-law refuses to establish a name for his brother in Israel; he will not perform the duty of my brother-in-law." Then the brother-in-law says, "I do not wish to take her." After this, she removes his shoe from his foot, spits in front of him, and then recites, "This is what shall be done to the man who does not build up his brother's house," and "His name shall be called in Israel, The house of him whose shoe was removed." The order is not critical. If she spits before removing his shoe, the spitting is still valid, and we do not allow her to spit again after the shoe removal to maintain the proper order, lest people say that the first spitting was ineffective. If she later desires to enter levirate marriage (yibbum) and he consents, they could do so. However, after spitting, she becomes disqualified from yibbum, so we do not allow her to spit again to ensure everyone understands that the spitting before the shoe removal is valid, and she is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

prohibited from yibbum thereafter (Gemara). Similarly, if she says, "This is what shall be done," before spitting or if neither of them recites the verses, the chalitzah is still valid. The main part is the removal of the shoe. Therefore, if she only removes the shoe without reciting or spitting, the chalitzah is valid. All the more so, if she removes the shoe and spits without reciting, or removes the shoe and recites without spitting, the chalitzah is valid. However, whatever can be corrected should be corrected: if she did not spit initially, she should do so after the process. But if she recited and spat without removing the shoe, it is invalid, and she becomes disqualified from yibbum as well. However, recitation alone does not disqualify her from yibbum. The Gemara (105a) explicitly states that "This is what shall be done to the man" refers to the acts of removing the shoe and spitting. The removal of the shoe completes the chalitzah, and the spitting disqualifies her from yibbum. However, the recitation is not critical and does not affect the validity (Rambam). The disqualification by spitting is a rabbinic enactment, lest people think it was the spitting after the shoe removal that was effective, given that this is the normal order. However, the recitation, which can occur before the shoe removal, does not lead to such confusion (105a).

סא. זה שאמרנו שקריאה אינה מעכבת בד"א בראוים לקרות שיכולים לדבר אבל אלם ואלמת שאינם יכולים לדבר אינם חולצים ואם חלצו חליצתם פסולה דכללא הוא בכל התורה שאף שהדבר אינו מעכב מ"מ בעינן שיהא ראוי לדבר הזה (ק"ד:) דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו דאל"כ למה צותה התורה לעשות דבר זה כיון שאח"כ מיעטה שאינו מעכב אלא וודאי כוונת התורה שיהא ראוי עכ"פ לדבר זה ולכן אם הוא אלם או היא אלמת החליצה פסולה וכן קטנה שחלצה אם הוא גדול הוה חליצה פסולה אבל אם הוא קטן אף שהיא גדולה אין החליצה כלום וגם שם חליצה פסולה אין על זה וביכולת להתייבם אח"כ לו או לשארי אחיו וכן חליצת שוטה וי"א דגם חליצת חרש וחרשת אינם כלום שהרי בכל התורה כולה שוים חרש שוטה וקטן וי"א דחרש וחרשת שוין לאלם ואלמת דחליצה פסולא מיהא הוה ואין דומים לשוטה שהרי קצת דעת יש להם ובחליצה כשהב"ד עומדים עליהם ומלמדים אותן הוה קצת כדיעה נכונה והקטן מיעטה התורה להדיא אבל לא חרש ונהי שאינה חליצה כשירה מ"מ לא נפקא מחליצה פסולה וזהו דעת התוס' (ק"ד: ד"ה והא) ודיעה ראשונה היא דעת הרמב"ם ז"ל (עב"ש סקמ"ד):

61. This is what we have said, that the recitation is not essential. To what does this apply? To those who are fit to recite, who can speak. But a mute man or a mute woman who cannot speak may not perform chalitza, and if they did, their chalitza is invalid. This is a general rule throughout the Torah: even though the matter is not essential, we still require the person to be fit for this matter (104b), as with anything that is fit for mixing, the mixing is not essential for it. For if not, why did the Torah command to do this thing, given that it later minimized it, saying it is not essential? It is certainly the intention of the Torah that the person be at least fit for this matter. Therefore, if he is mute or she is mute, the chalitza is invalid. Similarly, if a minor girl performs chalitza, if he is an adult, the chalitza is invalid. But if he is a minor, even if she is an adult, the chalitza is nothing at all. Also, in the case of invalid chalitza, there is no prohibition, and she can later perform yibbum with him or another brother. Similarly, the chalitza of an imbecile, and some say also the chalitza of a deaf-mute man or woman, is nothing at all, as a deaf-mute, imbecile, and minor are considered equal throughout the Torah. Some say that a deaf-mute man or woman is equivalent to a mute man or woman, where the chalitza is at least invalid, and they are not like an imbecile, for they have some understanding. In chalitza, when the court stands over them and instructs them, there is some semblance of proper understanding. The Torah explicitly excluded a minor but not a deaf-mute. Though it is not valid chalitza, it is still not excluded from invalid chalitza. This is the opinion of Tosafot (104b, s.v. Veha) and the first opinion is that of the Rambam (see Beit Yosef, section 144).

סב. וז"ל הש"ע סעיף מ"ט קטנה שחלצה לגדול חליצתה פסולה ונפסלה על כל האחים וכשתגדיל תחלוץ מאחד מהם ואינה צריכה לחזור על כל האחים עכ"ל ביאור הדברים דאע"ג דכל חליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים מ"מ בחליצת קטנה אינו כן משום דלהרי"ף חליצת קטנה כשר דאיש כתיב בפרשה למעוטי קטן אבל קטנה לא מיעטה התורה כלל ולהיפך יש מהפוסקים דס"ל דאין החליצה כלום דגם אינה חליצה פסולה וכשוטה דמיא ורק דעת הרמב"ם דהוה חליצה פסולה ולכן לענין שא"צ לחזור על כל האחין סמכינן על פוסקים אלו (ב"ש סק"ן בשם תה"ד) וטעם דיעות אלו תלוים בחילוף הגירסאות שבגמ' (ק"ה:) ובמשנה (ק"ד: ע"ש ובב"ש סקמ"ט):

62. This is the language of the Shulchan Aruch, section 49: A minor who performs chalitzah for an adult, her chalitzah is invalid, and she becomes prohibited to all the brothers. When she grows up, she must perform chalitzah with one of them, and she does not need to repeat the chalitzah with all the brothers. The explanation is that even though any invalid chalitzah requires repeating with all the brothers, in the case of a minor's chalitzah, it is not so. This is because, according to the Rif, a minor's chalitzah is valid, as the term "man" is written in the Torah to exclude a minor, but the Torah does not exclude a minor girl at all. Conversely, there are some authorities who hold

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that the chalitzah is nothing and is not even considered an invalid chalitzah, likening it to the chalitzah of a mentally incompetent person. Only the opinion of the Rambam considers it an invalid chalitzah. Therefore, regarding the issue that she does not need to repeat the chalitzah with all the brothers, we rely on these authorities (Bach, subparagraph 50, in the name of Terumat HaDeshen). The reason for these opinions depends on the variant readings in the Gemara (105b) and in the Mishnah (104b; see there and in Bach, subparagraph 49).

סג. הסומא אינו חולץ לכתחלה מפני שאינו יכול לראות הרוק של היבמה ואם חלץ החליצה כשירה דאין הראייה מעכבת ואין לומר דעכ"פ נצריך שיהא ראוי לזה כמו בקריאה דאינו כן דקריאה צותה התורה אבל ראיית הרוק לא צותה התורה כלל רק מצות חכמים היא דזה שכתבנו מוירקה בפניו אסמכתא בעלמא הוא דמבפניו לא משתמע כלל שהוא צריך לראות הרוק ולכן דעת הראב"ד ז"ל שאם אין אח אלא הוא חולצת לכתחלה כדי שלא תתעגן וכ"כ הנמוקי יוסף (ס"פ מ"ח) ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק די"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן ולא מיירי כשאין אח אחר וכן פסק להדיא רבינו הרמ"א בס"ס קע"ב ע"ש ולכן אע"פ שמלשון הש"ע בסי' זה סעיף מ"ח משמע קצת דרק בדיעבד סמכינן על זה מ"מ באין אח אלא הוא יכולין לסמוך ע"ז לכתחלה (וכ"כ בפ"ת סקל"ט בשם שו"ת פרח שושן ע"ש) ואם היא סומא או שהוא סומא באחד מעיניו אין בזה חששא כלל וחולצין לכתחלה בכל ענין (עב"י דאולי הראב"ד ס"ל דמצות חליצה קודמת והרמב"ם לא ס"ל כן ולפ"ז לדידן גם להרמב"ם מודה דסומא חולץ לכתחלה באח אחד וזהו כוונת הרמ"א לקמן ס"ס קע"ב דאל"כ אין הבנה לדבריו ע"ש ודו"ק):

63. A blind person should not perform the chalitzah ceremony (the ritual of removing a shoe to release a widow from the obligation to marry her brother-in-law) initially because he cannot see the spittle of the yevama (the widow). However, if he did perform the chalitzah, it is valid because seeing the spittle is not an essential requirement. One should not argue that he must be fit for this act as is required for the recitation because the Torah commanded the recitation, but it did not command the seeing of the spittle. This requirement is only from the rabbis, and what we wrote about "she spits in front of him" is just a support, as “in front of him” does not imply that he needs to see the spittle. Therefore, the opinion of the Ra'avad is that if there is no other brother, he can perform chalitzah initially so that she should not remain in a state of being unable to marry. The Nimukei Yosef wrote similarly at the end of chapter 48, and one can rely on them in pressing circumstances. It can be said that Rambam also agrees with this and does not discuss cases where there is no other brother. Rabbi Moshe Isserles (Rema) ruled explicitly in this manner in the end of section 172. Therefore, even though the language of the Shulchan Aruch in this section, paragraph 48, implies that we rely on this only after the fact, in the case where there is no other brother, we can rely on this initially (as also written by the Pri Toar in subparagraph 39 in the name of Responsa Perach Shoshan). If she is blind or he is blind in one eye, there is no concern at all, and they can perform chalitzah initially in any case. (See Beit Yosef, who suggests that perhaps the Ra'avad holds that the mitzvah of chalitzah takes precedence, and the Rambam does not hold this way. According to this, even according to the Rambam, he would agree that a blind person can perform chalitzah initially if there is only one brother. This is the intent of the Rema later in section 172. Otherwise, his words would not make sense. See and understand.)

סד. כל ענייני החליצה צריך כוונה והיינו שיתכוונו שניהם שבמעשה זו פוטר אותה מזיקתו ויכולה להנשא לאחר והכי תניא בגמ' (ק"ב:) בין שנתכוין היא ולא נתכוונה היא בין שנתכוונה היא ולא נתכוין הוא חליצתה פסולה עד שיתכוונו שניהם כאחד ומתבאר מפירש"י שם דבעינן כוונת המצוה ע"ש כלומר שע"פ מעשה זו נפטרת כמ"ש דכן גזרה התורה וכן משמע מלשון הרמב"ם וכל הפוסקים דבעינן כוונת המצוה דלא כיש מי שמסתפק בזה והנה אם בכל התורה מצות צריכות כוונה אין תימא בזה אבל אם נאמר דבכל התורה אין מצות צריכות כוונה למה צריך כוונה בחליצה:

64. All matters of chalitzah require intention, meaning that both must intend that through this act, she is released from his bond and can marry another. This is taught in the Gemara (102b): whether he intended and she did not, or she intended and he did not, the chalitzah is invalid until both intend together. And it is explained in Rashi's commentary there that the intention must be for the mitzvah, meaning that through this act, she is released, as stated, for this is the Torah's decree. This is also implied by the language of the Rambam and all the poskim (decisors of Jewish law), that the intention must be for the mitzvah, contrary to some who are uncertain about this. Now, if for the entire Torah mitzvot require intention, it is not surprising here. But if we say that for the entire Torah mitzvot do not require intention, why is intention necessary for chalitzah?

סה. ונ"ל דחליצה לא דמי לכל המצות דכל המצות ניכר מעשה המצוה כגון תוקע בשופר או נוטל לולב דאין דרך לעשות זה בלא מצוה וכן אכילת מצה דאין דרך לאכול מצה אלא לחם חמץ לפיכך גם בלא כוונה המצוה ניכרת משא"כ חליצת מנעל ורקיקה דהאדם מוכרח לעשותם תדיר אם לא יכוונו למצוה אין כאן מעשה דמצוה כלל ומהתורה גופה יש ראיה לזה ממה שהצריכה התורה לקרות הפסוקים ולא מצינו דומה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לזה ברוב המצות מסתמא הקפידה התורה שיעשו זה בכוונת מצוה ולא דמי ליבום שאפילו בשוגג ומזיד ואונס קיים המצוה דשם ריבתה תורה ויבמה מכל מקום כמ"ש בסי' קס"ו ועוד דביבום כיונה התורה להקים שם לאחיו והרי יש כאן הקמת שם אף אם היה בלא כוונה משא"כ בחליצה דבלא כוונה לא חשיבה מעשה כלל:

65. And it seems to me that chalitzah (the ceremony of releasing a widow from levirate marriage) is not comparable to other mitzvot. In all other mitzvot, the act of the mitzvah is recognizable, such as blowing the shofar or taking the lulav, as these actions are not typically performed outside of the context of a mitzvah. Similarly, eating matzah is not something commonly done, as people usually eat leavened bread. Therefore, even without specific intention, the mitzvah is evident. However, with the removal of the shoe and the spitting (as part of chalitzah), a person is compelled to do these actions regularly, and if they do not intend the mitzvah, there is no mitzvah act at all. There is proof of this from the Torah itself, as the Torah required the recitation of verses during chalitzah, something not found with most other mitzvot. Presumably, the Torah insisted that this be done with the intention of fulfilling a mitzvah. This is not comparable to yibum (levirate marriage), where even if it is performed inadvertently, intentionally, or under duress, the mitzvah is fulfilled, as the Torah emphasized "and she shall be his wife" in any case, as stated in Siman 166. Furthermore, in yibum, the Torah's intention is to establish a name for his brother, and this establishment occurs even without specific intent, unlike chalitzah, where without intention, the act is not considered a mitzvah at all.

סו. ויש מי ששאל בזה דא"כ אם נהפך החולץ דוודאי אין כוונתו למצוה מה מועיל חליצתו (חכ"צ) ומזה הוכיח דלא בעינן כוונת מצוה ויש מי שתירץ בזה דמן התורה סגי בכוונת אחד מהם ולכן בנהפך כיון שהיא מתכוונת למצוה די בזה וזה שאמרו חז"ל שצריכין שיכוונו שניהם זהו מדרבנן ובנהפך מוקמינן אדאורייתא (ב"מ) ולא משמע כן מלשון הש"ס והפוסקים ולי נראה דל"ק כלל דכיון שאומר שמכוין לפוטרה מזיקתו ואומר לא חפצתי לקחתה ומניח א"ע שתחלוץ מנעלו ותרוק בפניו בפני ב"ד הרי עושה המצוה ככל ישראל כשר הא למה זה דומה לנהפך המגרש אשתו נאמר ג"כ שאינו מכוין לפוטרה בגט זה אלא וודאי כיון שנותן לה הגט ואומר לה ה"ז גיטך ומצוה לסופר לכותבו לשמו ולשמה לא אמרינן דבלבו מדמה היפך מזה ולמה יגרע חליצה מגט ולא דמי למה דאין נהפך כותב גט דהתם כיון דבשעת כתיבת כל הגט צריך שיכוין לשמה אינו נאמן אצלינו אבל כשהוא המגרש ומצוה להסופר לכתוב לשמה אמרינן דבעת ציוויו גמר בלבו כן וה"ה בחליצה דהכוונה אינו אלא בשעת המעשה ועוד דאטו בעינן בהחולץ שיכוין לשם שמים דווקא וכוונת המצוה נקראת כשמכוין במעשה זו לפוטרה מזיקתו וזה גם הנהפך מכוין דאל"כ מי מכריחו לזה:

66. There are those who ask about this: if so, if the one who performs the chalitzah turns around, since he certainly does not intend the mitzvah, what does his chalitzah help (Chacham Tzvi)? From this, it was proven that intention for the mitzvah is not required. And some have answered that according to Torah law, it suffices with the intention of either one of them. Therefore, if he turns around, since she intends the mitzvah, that is enough. And what our Sages said, that both need to intend, that is rabbinic. And in the case of turning around, we rely on the Torah law (Beis Meir). However, this does not seem to be the plain meaning of the Talmud and the poskim. It appears to me that there is no question at all because since he says he intends to release her from his levirate bond and says he does not want to take her, and he allows her to remove his shoe and spit before him in front of the court, he is performing the mitzvah like any proper Jew. What is this comparable to? It is like one who divorces his wife. Should we say he does not intend to release her with this get? Certainly not. Since he gives her the get and says, 'This is your get,' and commands the scribe to write it for her sake, we do not say that in his heart he imagines the opposite. Why should chalitzah be any different from a get? It is not comparable to the case where a scribe writes a get without intention because in that case, since during the entire writing of the get he must intend it for her sake, we do not trust him. But when he is the one divorcing and commands the scribe to write it for her sake, we say that at the time of his command, he resolved in his heart accordingly. The same applies to chalitzah, where the intention is only required at the time of the act. Moreover, do we really require the one performing the chalitzah to intend for the sake of Heaven specifically? The intention of the mitzvah is considered when he intends with this act to release her from his levirate bond, and this even the one who turns around intends. Otherwise, who compels him to do this?

סז. אע"פ שבלא כוונת שניהם לא הותרה מ"מ אם נתכוין הוא ולא היא או היא ולא הוא הוה חליצה פסולה ונפסלת מיבום ממנו ומכל האחים אבל אם גם אחד מהם לא כיון נראה מלשון הפוסקים דלאו כלום הוא לפיכך יבמה הגדילה בין האחים וראינו שחלצה נעלו של אחד מהם אסורה להתייבם דחיישינן שמא היה כוונה לשם חליצה ולכן צריכה חליצה כשירה להתירה לזר אבל כל זמן שלא ראינו שחלצה לאחד מהם מותרת להתייבם ואין חוששין שמא חלצה ואף אם חלצה מנעל בינו לבינה מ"מ לענין שנפסלת מלהתייבם מועיל גם בינו לבינה (רמב"ם פ"ד):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

67. Even though without the intention of both parties the act is not valid, nevertheless, if he had the intention and she did not, or she had the intention and he did not, it is considered an invalid chalitzah, and she is disqualified from yibbum with him and with all the brothers. However, if neither of them had the intention, it appears from the language of the poskim (decisors of Jewish law) that it is considered nothing. Therefore, if a yevamah (widow bound to marry her deceased husband's brother) who has matured among the brothers, and we saw that she removed the shoe of one of them, she is forbidden to undergo yibbum because we are concerned that there might have been an intention for chalitzah. Hence, she requires a valid chalitzah to permit her to marry others. But as long as we have not seen her remove the shoe of one of them, she is permitted to undergo yibbum, and we do not worry that she has performed chalitzah. Even if she removed the shoe privately, still, in terms of disqualifying her from yibbum, it is effective even if done privately (Rambam, Chapter 4).

סח. ודע דמסוגיות הש"ס (ק"ב:) נ"ל דלחד לישנא גם אם אחד מהם לא כיון נפסלה דהכי איתא התם יבמה שהגדילה וכו' אין חוששין שמא חלצה סנדל לאחד מהן ופריך טעמא דלא חזינן הא חזינן חיישינן והא תניא בין וכו' עד שיתכוונו שניהם ומתרץ ה"ק אע"ג דחזינן אין חוששין שמא כוונו ואיכא דאמרי טעמא דלא חזינן הא חזינן חוששין ודקא תני בעי כוונה ה"מ לאישתרויי לעלמא אבל לאחין מפסלא עכ"ל הגמ' והרי לאיכא דאמרי גם בלא שום כוונה מיפסלא וא"כ הרמב"ם והטור והש"ע שפסקו כהאיכא דאמרי דללשון ראשון אע"ג דחזינן אין חוששין וא"כ מנא להו דכוונת אחד מהם בעינן ויותר מזה יש להקשות על לשון הרמב"ם והטוש"ע שכתבו דאם ראינו שחלצה נעלו של אחד מהם אסורה להתייבם שמא כיונו לשם חליצה עכ"ל ומשמע דחוששין שמא כוונו שניהם והא דלא כמאן דלליישנא קמא אין חוששין ולאיכא דאמרי גם בלא כוונו מיפסלא:

68. Know that from the discussions in the Talmud (102b), it seems to me that according to one view, even if one of them did not have the proper intention, the act is invalidated. For it is stated there: a yevama who has matured, etc., we do not worry that she might have performed the ritual of chalitza with the sandal of one of them. The Talmud questions: the reason is that we did not see [the act], but if we did see it, do we indeed worry? Yet it was taught in a Baraita: whether... until both intend. The Talmud resolves: this means that even if we saw it, we do not worry that they had the proper intention. And there is another opinion that the reason is that we did not see it, but if we did see it, we do worry. And when it is taught that intention is required, this is to permit her to the general public, but regarding the brothers, it is invalid. And according to this version, even without any intention, it is invalidated. Therefore, Rambam, Tur, and Shulchan Aruch, who ruled according to this version, that according to the first opinion, even if we saw it, we do not worry, then how did they derive that the intention of one of them is necessary? Furthermore, one could challenge the wording of Rambam and Tur/Shulchan Aruch, who wrote that if we saw her remove the shoe of one of them, she is forbidden to perform yibbum, lest they had the intention for chalitza. This implies that we worry that both had the intention, which is not in accordance with any opinion: not with the first view that we do not worry, and not with the second view that even without intention, it is invalid.

סט. וברירא לי מילתא שגירסא אחרת היה להם בגמ' דכן מוכח מהמגיד משנה שהעתיק הש"ס בלשון זה מהרי"ף דכי פריך מהברייתא מתרץ ה"מ לאישתרויי לעלמא אבל לאחין מיפסלא ולא גריס ודקא תני בעי כוונה ולגירסא זו ה"פ דזה שצריכין לדעת בבירור שיכוונו שניהם ה"מ להתירה לשוק אבל לפסול עליהם מיפסלא אף כשלא ידענו בבירור דחיישינן שמא כוונו אך גם לפי גירסא שלנו יש לפרש כן אף שהלשון דחוק קצת וכן מתבאר מפירש"י שכתב וז"ל ואיכא דאמרי אין וודאי טעמא דלא חזינן דחלצה הא חזינן דחלצה חיישינן דילמא נתכוונו ומיפסלא עלייהו עכ"ל הרי שכתב ג"כ דאין הפסול אלא משום דחיישינן שמא כוונו ולפירוש שפרשנו דלהתירה לשוק יש לדעת בבירור שכוונו שניהם יש ראיה מדברי התוס' שם שכתבו וז"ל ומדקתני עד שיתכוונו שניהם כאחד משמע דבעינן שנדע שהם מתכוונים לחליצה עכ"ל וזה מפורש כדברינו (עבד"ה שהקשה זה דאפילו בלא כוונה נפסלת ותירץ דלרווחא דמילתא נקטי אבל אין ה"נ דגם בלא כוונה נפסלת ועי"ל הא דמיפסלה משום דחיישינן שמא כוונה היא אבל אם גם היא לא כוונה לא מיפסלא עכ"ל וכבר תמה עליו מהרלנ"ח בהגהות הטור גם הב"ח נדחק הרבה וברור הוא כמ"ש וכ"כ הרא"ש מפורש דאם ידוע שלא נתכוונו שניהם לא מיפסלא ע"ש וכן נראה דעת הב"ש סקמ"ה והנמק"י כתב דמדינא לא מיפסלה בלא כוונת שניהם רק משום מראית העין נפסלה בכוונתה בלבד ע"ש וכ"כ היש"ש וצ"ע מנ"ל הא ולכן ז"ש בסעיף ס"ז דבכוונת אחד מהם נפסלה אין לזה יסוד רק ע"פ דברי הנמק"י וא"כ צ"ע לדינא דמכל הפוסקים ברור הדין דאם ידענו בבירור שאחד מהם לא כיון אין זה כלום):

69. And it is clear to me that they had a different version in the Gemara, as proven by the Maggid Mishneh who copied the Talmud in this language from the Rif. When it asks from the Baraita, it answers: "These words are to permit her to the world, but to the brothers, she is invalidated," and it does not read "and it teaches that intention is required." According to this version, the explanation is that knowing for certain that both intended is required to permit her to the general public, but for invalidating her to the brothers, she is invalid even if we do not know for certain, as we suspect that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

perhaps they intended. However, according to our version, this can also be explained, although the language is somewhat strained. And this is clarified from Rashi's explanation, who writes: "And some say the reason is because we did not see that she performed chalitza, but if we saw that she did, we suspect that perhaps they intended, and she is invalidated to them." This means that the invalidation is only because we suspect that they might have intended. According to our explanation that to permit her to the general public, we need to know for certain that both intended, there is proof from the words of Tosafot, who write: "From the fact that it states 'until both intend together,' it implies that we need to know that they are intending for chalitza." This is explicitly as we explained. It was asked here why she is invalid even without intention, and it was answered that this was stated for the sake of completeness, but in truth, she is invalid even without intention. Alternatively, it can be said that the invalidation is because we suspect that there was intention, but if she also did not intend, she is not invalidated. Maharil Nach expressed surprise about this in his glosses on the Tur, and the Bach also struggled with this. It is clear as we stated, and the Rosh explicitly writes that if it is known that both did not intend, she is not invalidated. This also seems to be the opinion of the Beit Shmuel in subsection 145, and the Nimukei Yosef writes that from a legal standpoint, she is not invalidated without both intending, but only because of the appearance, she is invalidated by her intention alone. This is also written by the Shiltei Giborim, and it is difficult to understand his source. Therefore, what is stated in section 67, that she is invalidated by the intention of one of them, has no foundation except according to the words of the Nimukei Yosef. Therefore, this requires further investigation, as from all the poskim it is clear that if we know for certain that one of them did not intend, it means nothing.

ע. וכ"ז הוא בחליצת מנעל לאחד מהיבמים אבל ברקיקה ובקריאה לפניהם לא הזכיר הרמב"ם מזה דבר והטור והש"ע סעיף מ"ה כתבו וכן אם רקקה לפני היבם בפני ב"ד אסורה להתייבם ומיהו דווקא כשרקקה רוק אבל רקקה דם לפניו אינה נפסלת בכך אא"כ יהא רוק מעורב בו (אף להמכשירים בשעת חליצה בדם בלבד) ואם קראה לבד לא נפסלה בכך מלהתייבם עכ"ל וחילקו דין זה לשלש מחלוקת דבחליצת המנעל נפסלה אפילו כשחלצה בינו לבינה אם יש חשש כוונה ובקריאה אינה נפסלת בשום ענין וברקיקה אם רקקה לפניו בפני ב"ד נפסלה ושלא בפני ב"ד לא נפסלה וכל זה אינו מבואר בגמ' רק הסברא כן הוא דאם נאמר דברקיקה נפסלה גם בינו לבינה לא שבקת חיי והרי דרך בני אדם לרוק ואין זה מעשה הניכרת כלל אבל בפני ב"ד מקרי מעשה הניכרת וקריאה גם בפני ב"ד לאו כלום דאין זה מעשה כלל אבל חליצת מנעל הוה מעשה רבה ואין דרך לחלוץ לאחר מנעלו ולכן יש חשש בזה בכל ענין כשיש לחוש לכוונה וכן הסכמת כל הפוסקים:

70. And all this applies to the removal of the shoe by one of the yevamim (brothers-in-law). However, regarding spitting and reciting before them, Rambam does not mention anything about this. The Tur and the Shulchan Aruch, section 45, write that if she spat before the yavam (brother-in-law) in front of a court, she is forbidden to undergo levirate marriage. However, this is specifically when she spat saliva, but if she spat blood before him, she is not disqualified by this unless there is saliva mixed with it (even according to those who permit the act of spitting blood alone during the chalitzah). If she only recited the declaration, she is not disqualified from levirate marriage. And they divided this law into three distinctions: regarding the removal of the shoe, she is disqualified even if she removed it in private if there is suspicion of intent. For recitation, she is not disqualified in any situation. For spitting, if she spat before him in front of a court, she is disqualified; if not in front of a court, she is not disqualified. None of this is explained in the Gemara, but the logic is as follows: if we say that she is disqualified by spitting even in private, life would not be manageable since people naturally spit, and this is not an apparent act at all. But in front of a court, it is considered an obvious act. Recitation, even in front of a court, is nothing since it is not an act at all. However, the removal of the shoe is a significant act, and it is not customary to remove someone else's shoe; therefore, there is suspicion in any situation when there is concern for intent. And this is the consensus of all the authorities.

עא. כתב רבינו הב"י בסעיף מ"ו יש מי שאומר שיש ליזהר שלא תרוק היבמה לפני היבם קודם חליצה כדי שלא תהא חליצה פסולה ותהא צריכה לחזור על כל האחים עכ"ל וחומרא יתירא היא דמה שייך חליצה פסולה הא עוסקים בסדר חליצה ואי משום שירקה קודם חליצת מנעל הא כבר נתבאר דאין הסדר מעכב וכבר נתרעם על זה היש"ש סי' כ"ג ומ"מ כן המנהג שנזהרת מלרוק קודם שיצוו לה הדיינים:

71. Our master, the Beit Yosef, wrote in section 46: "There are those who say that one should be cautious that the yevama (widow) does not spit before the yavam (brother-in-law) prior to the halitza (ceremonial removal of the shoe), so that the halitza does not become invalid and she would need to repeat the process with all the brothers." End quote. This is an excessive stringency, for what relevance does an invalid halitza have when they are involved in the procedure of halitza? And if it is because she spit before

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the removal of the shoe, it has already been clarified that the order is not crucial. Furthermore, the Shela (Shnei Luchot HaBrit) already expressed displeasure with this in section 23. Nevertheless, the custom is that she refrains from spitting until the judges instruct her to do so.

עב. אמרו חז"ל (ק"ו.) חליצה מוטעת כשירה היכי דמי חליצה מוטעת כגון שאמרו לו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז כשירה החליצה אפילו אינה נותנת לו כלום ואפילו כפל התנאי ואפילו אמר לה בשעת החליצה ע"מ שלא תנשאי לאיש וגם כפל תנאו אינו כלום וטעמא דמילתא דמן הדין לא היה לכל תנאי לבטל המעשה אלא דילפינן מבני גד וב"ד שהתנאי אם היה כהלכתו מבטל המעשה כשלא נתקיים התנאי ולא ילפינן מהם רק תנאי שאפשר לקיומא ע"י שליח דומיא דתנאי ב"ג וב"ר דמילתא דממונא מתקיימת ע"י שליח וכן גיטין וקדושין יכול לקדש ולגרש ע"י שליח וקדושי ביאה אף שא"א לקיים על ידי שליח הוקשו הויות להדדי (כתובות ע"ד.) וכיון שיש לו שליטה גמורה על הדבר שיכול לעשותו ע"י שליח לכן יש לו גם כח להטיל תנאי בזה (תוס' שם) אבל חליצה שא"א לעשותו ע"י שליח שהרי אינו יכול לומר לשלוחו טול ממנה מעות וחלוץ לה בעדי ולכן אין בחליצה כח של תנאי ואין התנאי מבטל מעשה החליצה (שם) אף כשלא נתקיים התנאי ואע"ג דבחליצה בעינן כוונה לפוטרה וודאי שכן הוא שנתכוין לפוטרה לגמרי אלא שסבור לאוסרה ע"פ התנאי דמאתים זוז או שלא תנשאי לאיש ואין תנאי נוהג בזה והוא לא אסרה מפני החליצה אלא מפני התנאי (בד"ה וב"ש):

72. The Sages said (Kiddushin 6a) that a conditional chalitza is valid. What is an example of a conditional chalitza? If they said to him, "Perform the chalitza on the condition that she gives you 200 zuz," the chalitza is valid even if she gives him nothing. Even if the condition was repeated, and even if he said to her at the time of the chalitza, "On the condition that you do not marry another man," and repeated his condition, it is still nothing. The reasoning is that, by law, no condition should invalidate the act, but we learn from the sons of Gad and Reuben that a condition, if made in accordance with the law, can invalidate the act if the condition is not fulfilled. However, we only learn from them about conditions that can be fulfilled through an agent, similar to the condition of the sons of Gad and Reuben, where a matter of money can be fulfilled through an agent. Similarly, in the context of divorce and betrothal, one can betroth and divorce through an agent, and betrothal through intercourse, even though it cannot be fulfilled through an agent, is compared to other forms of betrothal (Ketubot 74a). Since a person has complete control over the matter and can do it through an agent, he also has the power to attach a condition to it (Tosafot there). However, chalitza, which cannot be done through an agent, as one cannot tell his agent to take money from her and perform the chalitza for her with witnesses, therefore, there is no power of condition in chalitza, and the condition does not invalidate the act of chalitza, even if the condition is not fulfilled. And although chalitza requires intent to release her, it is certainly the case that he intended to release her completely; he merely thought to prohibit her based on the condition of 200 zuz or that she should not marry another man. But the condition does not apply here, and he did not prohibit her due to the chalitza but due to the condition (Beit David and Beit Shmuel).

עג. ואין לשאול דסוף סוף למה היא פטורה מהממון נהי דאין התנאי מעכב החליצה מ"מ תתחייב ליתן לו הממון מפני שכך גמרה עמו דבאמת הטעם דפטור הממון הוא מטעם שיכולה לומר משטה אני בך שהרי אינה חייבת לו ממון ואנוסה היתה להבטיח לו כדי שיתירנה להנשא וכיון שאין זה מעכב לדין חליצה אינה חייבת ליתן לו גם מדין ממון מידי דהוה לבורח שהיה לו לעבור על המעבורת ולא רצה בעל המעבורת להעבירו עד שיבטיח לו מאה מנה שיכול לומר משטה אני בך ואין לו אלא שכרו המורגל כמ"ש בח"מ סי' רס"ד וה"נ כן הוא ובחליצה לא שייך שכר המורגל שהרי מחוייב מד"ת לעשות החליצה ולכן פטורה מכל וכל:

73. And one should not ask why she is ultimately exempt from the money. Granted that the condition does not impede the chalitzah itself, nevertheless, she should be obligated to give him the money because she agreed to it. The true reason she is exempt from the money is because she can claim that she was merely deceiving him, as she is not intrinsically obligated to give him money. She was compelled to promise in order to allow her to remarry. Since this does not obstruct the chalitzah process, she is also not obligated to give him the money according to monetary law. This is similar to a case where someone needs to cross a ferry and the ferry owner refuses to take him unless he promises a hundred coins. He can say that he was deceiving him and is only liable for the usual fare, as stated in Choshen Mishpat 264. The same applies here. In the case of chalitzah, there is no standard fee, as he is religiously obligated to perform the chalitzah. Therefore, she is completely exempt.

עד. וכיון שהטעם מפני זה לכן אינה פטורה אלא כשמדין תורה היה מחוייב ליתן חליצה אבל כשהיה יכול לייבם ע"פ ד"ת והוא נתרצה לחלוץ מפני הממון נהי דהחליצה כשירה מ"מ חייבת ליתן לו שכרו כשאר שכר שכיר שהרי הפסיד על ידה היבום ולאו מדין התנאי חייבת אלא כשאר שכיר ונסתפקתי אם שמין מה תתן לו או כפי תנאו שהרי יכול לומר לדידי שויא כך כפי שהתניתי ומלשון הטור והש"ע סעיף נ' משמע דשמין ומלשון הנמק"י משמע שנותנת כפי התנאי ע"ש ולכן אם יש טענה נכונה שאינה חפיצה בו כגון

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שאינה הגון לה פטורה מכלום וכן כיוצא בזה ולפ"ז במדינותינו שאין מניחים לייבם היה נראה שבכל ענין פטורה אמנם מלשון הפוסקים לא משמע כן והסברא הוא דכיון דהתורה נתנה לו רשות לייבם יכול לומר רצוני ביבום:

74. And since the reason is because of this, therefore she is exempt only when according to Torah law he was obligated to perform Halitza. But when he could have performed Yibbum according to Torah law, and he agreed to perform Halitza because of monetary considerations, although the Halitza is valid, nevertheless she is obligated to pay him his fee, like any other hired worker, because he lost the opportunity for Yibbum because of her. And this obligation is not from the law of conditions, but like any other hired worker. I am uncertain whether we assess what she should pay him or according to his stipulation, for he could say, "To me it is worth this much, as I stipulated." And from the language of the Tur and the Shulchan Aruch, section 50, it implies that we assess, and from the language of the Nimukei Yosef it implies that she gives according to the condition. See there. Therefore, if there is a valid claim that she does not desire him, such as he is not suitable for her, she is exempt from anything, and similarly in other such cases. According to this, in our countries where Yibbum is not allowed, it would seem that in all cases she is exempt. However, from the language of the poskim it does not imply this, and the reasoning is that since the Torah gave him the option to perform Yibbum, he can say, "I desire Yibbum."

עה. וכתב רבינו הרמ"א אבל אם נתנה לו המעות או השלישה לו המעות אינה יכולה לחזור עכ"ל בח"מ סי' רס"ד לא הזכירו הך דביד שליש אמנם כבר בארנו שם סעיף י"ח ע"פ המרדכי דפ' החולץ דאם מסרה המעות להשליש בפניו ואמרה להשליש לכשיחלוץ לי תתן לו מחוייב השליש ליתן לו דכבר קנה במעמד שלשתן אבל אם לא דיברו מפורש במעמ"ש אלא שאמר לא אחלוץ לך עד שתשלש לי ביד פלוני כך וכך והשלישה אין זה כלום שהרי לא קנה וכן אפילו נתנה שט"ח וקבלה בקנין אינו כלום (כ"מ בתשו' הרשב"א סי' אלף ר"מ):

75. And our teacher, the Rema, wrote: "But if she gave him the money or deposited the money with a third party, she cannot retract." This is the end of the quotation from Choshen Mishpat, section 264. The issue of the third party holding the money is not mentioned there; however, we have already explained in section 18, based on the Mordechai in the chapter "HaCholitz," that if she handed over the money to the third party in his presence and told the third party, "When he performs the chalitzah for me, give him the money," the third party is obligated to give it to him because he has already acquired it in the presence of all three. But if they did not explicitly speak about this three-party arrangement, and he simply said, "I will not perform the chalitzah for you until you deposit such-and-such amount with so-and-so," and she deposited it, this is nothing, as he has not acquired it. And even if she gave a promissory note and accepted it through a formal acquisition, it is nothing (as is evident in the responsa of the Rashba, section 1040).

עו. אמרו לו חלוץ לה ובכך אתה כונסה שהיה ע"ה או שאמרו לו חלוץ לה שזו מצוה היא אך לא תפסיד כלום שאם תרצה אח"כ לייבם תייבם וכיוצא בדברים אלו שהטעו אותו אין זו חליצה להתירה לעלמא ולא דמי לדין הקודם שכיון להתירה לעלמא אלא שסבור לקבל מעות אבל בזה הרי לא כיון להתירה לעלמא וחליצה בלא כוונה כבר נתבאר דאינה מתרת אבל מ"מ נפסלה בחליצה זו מלהתייבם ולכן כופין אותו בכל מיני כפייה שיפטרנה אח"כ בחליצה כשירה וכללא הוא דבכל מקום שנפסלה מיבום בהכרח לכופו שיפטרנה בכשרות כדין תורה בחליצה הגונה:

76. They told him, "Perform chalitzah for her, and thus you will marry her," because he was ignorant of the law, or they told him, "Perform chalitzah for her, for this is a mitzvah, but you won't lose anything, as if you want to perform yibbum (levirate marriage) afterwards, you may do so," and similar statements that misled him—this chalitzah does not permit her to marry others. This is not comparable to the previous case where he intended to permit her to others but mistakenly thought he would receive money; in this case, he did not intend to permit her to others, and a chalitzah without intent, as has been explained, does not permit her to marry others. However, she is disqualified from yibbum through this chalitzah. Therefore, we compel him by all means to release her afterward with a proper chalitzah. The rule is that in any case where she is disqualified from yibbum, we must compel him to release her properly according to Torah law with an appropriate chalitzah.

עז. דבר פשוט הוא שכשם שהגט צריך להיות ברצון ומסירת מודעא פוסל בו כמ"ש בסי' קל"ד כמו כן בחליצה ויתבאר בסדר חליצה אופן ביטול מודעות בחליצה ובמקום שאמרו חז"ל כופין בחליצה הכוונה לכוף אותו עד שיאמר רוצה אני כמו בגט וכשמסר מודעא על החליצה ולא ביטל מודעות בשעת החליצה הוה חליצה פסולה וצריך חליצה אחרת ויש לזה כל דין חלוצות פסולות ודין חליצה מעושה ע"י ישראל או ע"י ערכאות דינו כדין גט מעושה שנתבאר שם שיכופו אותו שיציית לדייני ישראל:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

77. It is clear that just as a get (divorce document) must be given willingly and a declared protest invalidates it, as stated in Siman 134, so too with chalitzah (the ceremony releasing a widow from levirate marriage). The manner of nullifying a protest in chalitzah will be explained in the order of chalitzah. In a situation where the Sages said that one is compelled in chalitzah, it means to force him until he says "I am willing," just like with a get. If he declared a protest about the chalitzah and did not nullify the protest at the time of the chalitzah, the chalitzah is invalid, and another chalitzah is required. This has all the laws of invalid chalitzot, and the law of a forced chalitzah by Jews or by non-Jewish courts is the same as the law of a forced get, which was explained there that they compel him to comply with the Jewish courts.

עח. כתב רבינו הב"י בסעיף נ"ב אמרו לו האשה הזאת אינה רוצה בך דרך יבום אלא חלוץ לה ועקור זיקתה הימנה והיא נשאת לך דרך נשואין יש מי שאומר שחליצתה כשירה עכ"ל וכן מבואר בירושלמי והטעם דאע"ג דטעה שישאנה אח"כ מ"מ בחליצה זו כיון לעקור זיקתה ולהתירה ומה לנו במה שטעה בזה וסבר שישאנה אח"כ ומ"מ יש חולקים בזה וכן משמע מדברי הרמב"ם (הה"מ) ואין ראיה מירושלמי דיש שם פלוגתא בזה ועי"ל דבאמת הכריחוהו ליתן אח"כ חליצה כשירה והירושלמי קיצר בזה אבל הרשב"א ז"ל פסק כדברי הש"ע:

78. Our teacher, the Beit Yosef (Rabbi Yosef Karo), wrote in section 52: "If they told him, 'This woman does not want you through yibbum (levirate marriage), but rather perform chalitzah for her and remove her bond, and she will marry you through marriage,' there is an opinion that says that her chalitzah is valid." End quote. This is also explained in the Jerusalem Talmud. The reason is that even though he was mistaken in thinking that he would marry her afterwards, nevertheless, in this chalitzah, he intended to remove her bond and permit her, and what do we care about his mistake in thinking he would marry her afterwards? Nevertheless, there are those who disagree with this, and this appears to be the opinion of the Rambam (Maimonides). There is no proof from the Jerusalem Talmud, as there is a dispute there about this. It could also be said that they indeed compelled him to later give a valid chalitzah, and the Jerusalem Talmud was brief about this. However, the Rashba ruled in accordance with the Shulchan Aruch.

עט. דין חליצה פסולה כך הוא שנפסלת על כל האחים מלהתייבם ונפסלת לכהונה ואוסרת עליו קרובותיה והטעם דיש שם חליצה על זה ולכן בכל אלו דינו כחליצה גמורה רק להתירה לעלמא אינה ניתרת עדיין עד שיחלוץ לה חליצה כשירה וז"ל הרמב"ם בפ"ד דין כ"ו כל מקום שאמרנו אינה חליצה או לא עשה כלום או אינה כלום הרי היא כאלו לא נחלצה לו ולא נאסרו עליו קרובותיה ולא נפסלה מן הכהונה ומותרת להתייבם וכל מקום שאמרנו חליצתה פסולה נאסרו עליו קרובותיה וכו' ואינה מותרת להנשא לזר עד שתחלוץ חליצה כשירה עברה ונשאת ה"ז חולץ לה חליצה כשירה והיא תחת בעלה ואין מוציאין אותה מידו עכ"ל דכיון דכבר נאסרה עליו למה נוציאה חנם מבעלה ומ"מ מפרישין אותה מבעלה עד שיחלוץ לה היבם ודע דהאי כללא דכייל הרמב"ם אין ללמוד מזה ללשונות שארי הפוסקים כמו בכללא דכייל בגט בלשונות פסול ובטל כמ"ש בסי' ק"ן ע"ש:

79. The law of an invalid Chalitzah is as follows: it invalidates her from marrying any of the brothers through Yibbum, it disqualifies her for the priesthood, and prohibits her from marrying his relatives. The reason is that this Chalitzah is still considered a Chalitzah. Therefore, in all these cases, its law is like that of a valid Chalitzah, except that she is not permitted to marry anyone else until a valid Chalitzah is performed for her. And these are the words of the Rambam in Chapter 4, Law 26: "In any case where we said that it is not a Chalitzah, or that he did nothing, or that it is nothing, it is as if she had not received Chalitzah from him, and his relatives are not prohibited to her, and she is not disqualified from marrying a priest, and she is permitted to marry one of the brothers through Yibbum. And in any case where we said her Chalitzah is invalid, his relatives are prohibited to her, etc., and she is not permitted to marry a stranger until a valid Chalitzah is performed for her. If she transgressed and married, he performs a valid Chalitzah for her while she is under her husband, and we do not remove her from him." End quote. Since she has already been prohibited to him, why should we take her away from her husband for no reason? Nevertheless, we separate her from her husband until the Yavam performs Chalitzah for her. And know that this general rule laid out by the Rambam should not be applied to the expressions of other decisors, just as the general rule concerning a get—expressions of "invalid" and "void"—should not be applied as written in Siman 150. See there.

פ. לאחר שחלצה כותבין לה הב"ד שחלצה בפניהם שטר חליצה לראיה שהותרה להנשא ואם הב"ד לא כתבוהו לה יכולים שנים אחרים לכותבו אע"פ שאינם מכירים לא היבם ולא היבמה מפני שהב"ד לא היו עושים החליצה אם לא היו מכירים אותם וכבר בארנו בזה בסעיף ט"ו מה שיש לפקפק קצת בזה וצריכין לשרטטו מפני שכותבין הכתובים שאומרים היבם והיבמה וזהו נוסח שטר חליצה שכתבו הרמב"ם והטור (ואנו אין נוהגים בשטר חליצה כמ"ש בסדר חליצה ודע דפירוש סדר חליצה שבש"ע לא כתבנו כי כבר בארנו הכל בפנים):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

80. After she has performed the chalitzah, the court writes her a chalitzah document as proof that she is permitted to remarry. If the court did not write it for her, two other individuals can write it, even if they do not recognize the brother-in-law or the sister-in-law, because the court would not have performed the chalitzah if they did not recognize them. We have already explained in section 15 that there is some slight uncertainty about this matter. The document needs to be lined because it includes statements made by the brother-in-law and the sister-in-law. This is the format of the chalitzah document as written by the Rambam and the Tur (we do not follow the practice of writing a chalitzah document as mentioned in the order of chalitzah. Note that we did not write the explanation of the order of chalitzah in the Shulchan Aruch because we have already explained everything in the main text).

פא. ביום פלוני כך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מונין בו כאן במקום פלוני אנחנא דייני דמקצתם חתימי לתתא במותב תלתא כחדא הוינא וסליקת קדמנא פלונית בת פלוני ארמלת פלוני בן פלוני ואקריבא לקדמנא חד גברא דשמיה פב"פ וכך אמרת לנא פלוניתא דא פב"פ דנא אחוה דפלוני בעלי מאבוה הוא דהוינא נסיבא ליה ושכיב וחיי לרבנן ולכל ישראל שבק ובר וברת וירית ומחסין ומוקים שמיה בישראל לא שבק והדין פלוני אחוהי חזי ליבומי יתי וכען רבנן דייני אמרי ליה אי צבית לייבומי יתי ייבם ואי לא ליטלע לי קדמיכון רגליה דימינא ואשרי מסאניה מעל רגליה וארוק באפוהי ואשתמודענא לפלונית דא דהיא אנתתיה דפלוני מיתנא ואשתמודענא דפלוני דנא אחוה דפלוני מאבוה הוא ואמרינן ליה אי צבית לייבומי יתה ייבם ואי לא ליטלע לה קדמנא רגלך דימינא ותשרי סינך מעל רגלך ותירוק באנפך ועני ואמר לנא לית אנא צבי לייבומי יתה מיד אקרונוהי לפלונית דא מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי ואף להאי פלוני אקרינא ליה לא חפצתי לקחתה ואטלע לה רגלא דימינא ושריא סיניה מעל רגלוהי ורקת באנפוהי רוקא דאתחזי לנא בפומה על ארעא ותוב אקרונוהי לפלונית דא ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל ואנחנא דייני וכל דהוי יתבין תמן ענינא בתרה חלוץ הנעל תלתא זימני ומדאיתעבידא עובדא דנא קדמנא שרינוה לפלונית דא למהך להתנסבא לכל גבר די תיצביין ואנש לא ימחא בידה מן יומא דנן ולעלם ובעית מיננא פלונית דא גיטא דחליצתא דנא וכתבנא וחתמנא ויהיבנא לה לזכות ולראיה כדת משה וישראל: וחותמין שלשה הדיינים ואינה צריכה להמתין ג' חדשים ומותרת מיד להנשא:

81. On such-and-such day of such-and-such month in such-and-such year from the creation of the world according to our counting here in such-and-such place, we, the judges, some of whom have signed below, were sitting as a court of three together, and before us came such-and-such daughter of such-and-such, widow of such-and-such son of such-and-such. And a man named Ploni Almoni was brought before us, and she said to us: "This Ploni Almoni is the brother of my deceased husband from the same father, whom I was married to, and he has passed away, leaving no children to inherit or continue his name in Israel. This Ploni Almoni, his brother, is obligated to perform levirate marriage (yibbum) with me." Now the judges said to him: "If you wish to perform levirate marriage with her, do so; if not, remove your right shoe before us and perform the rite of halitzah." And she made known that this Ploni Almoni is indeed the brother from the same father of her deceased husband. We said to him: "If you wish to perform levirate marriage with her, do so; if not, remove your right shoe before us and perform the rite of halitzah." He answered and said: "I do not wish to perform levirate marriage with her." Immediately, she called out: "My brother-in-law refuses to establish a name for his brother in Israel; he does not want to marry me." And we called him and he said: "I do not wish to take her." And she removed his right shoe, and spat before him, with the spittle visible to us on the ground. Then she recited: "Thus shall be done to the man who does not build up his brother's house, and his name shall be called in Israel 'the house of the removed shoe.'" We, the judges, and all who were present, called him "the removed shoe" three times. After this act was done before us, we permitted this woman to marry any man she desires, and no one shall protest against her from this day onward forever. She requested from us this document of halitzah, and we wrote it, signed it, and gave it to her for her benefit and as proof according to the law of Moses and Israel. And the three judges sign, and she does not need to wait three months and is permitted to marry immediately.

פב. כתב בה"ג אמר הקב"ה למשה אמור אל היבם שלא ירצה לייבם רעוע בגופך מאנת לקיים מצוה לפיכך תחלוץ מנעלך כאבל וכמנודה שדרכן להיות יחפים ובטפה סרוחה שבגופך יכולת לקיים לאחיך זרע לפיכך וירקה לפניו טיפה סרוחה והדיינים עונים חלוץ הנעל כאבל חלוץ הנעל כמנודה חלוץ הנעל כמורד במצות סיני עכ"ל ובשם רבינו יחיאל מפרי"ש מצאנו לשון זה מקוננת בפני הב"ד שבעלה יהיה כמת בלי זרע והיבם משיב לא חפצתי לקחתה כלומר איני חושש אם יהיה בלי זרע ומאז חולצת נעלו לומר לו שיתאבל על אחיו כי מעתה הרי הוא כמת וישכח אחרי שאינו מקים לו זרע ורוקקת לפניו כלומר לא מחמת יופייך חמדתיך וקוראה כך להלבינו על אשר לא ייבמה וגם העומדים שם קוראים ג"כ ג"פ חלוץ הנעל לפרסם בושתו:
סליק בס"ד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

82. The Ba'al Halachot Gedolot wrote: The Holy One, blessed be He, said to Moses, "Tell the yavam (levirate husband) that if he does not wish to perform yibbum (levirate marriage), he is rejecting the mitzvah due to the frailty of his body. Therefore, he should remove his shoe like a mourner or an excommunicated person who customarily goes barefoot. With the foul drop that is in his body, he could have established offspring for his brother. Therefore, she spits in front of him a foul drop, and the judges respond three times, 'Remove the shoe like a mourner, remove the shoe like an excommunicated one, remove the shoe like a rebel against the commandments of Sinai.'" In the name of Rabbeinu Yechiel of Paris, it is found that the woman wails in front of the court, saying that her husband will be like one who is dead without offspring, and the yavam responds, 'I do not wish to take her,' meaning he does not care if he remains without offspring. From then, she removes his shoe to tell him to mourn his brother, for from now on he is like one who is dead, and he will be forgotten since he does not establish offspring for him. She spits in front of him, meaning to say, 'It was not because of your beauty that I desired you,' and she calls him thus to embarrass him for not performing yibbum. Also, those standing there call out three times, 'Remove the shoe,' to publicize his shame.

סימן קע

א. דין גט ומאמר ביבמה וגט אחר גט וכן מאמר. ובו ל"ה סעיפים:
אע"פ שמן התורה גט לא מעלה ולא מוריד ביבמה דרק חליצה מתירתה לשוק מ"מ תקנו חכמים שכל גט שפוסל באשתו לכהונה כיוצא בו ביבמתו מועיל לענין שאם אחד מהאחין נתן לה גט פסלה אותה ואת צרותיה עליו ועל כל האחים מלהתייבם ואינה נתרת לשוק עד שיחלצו לה וטעמא דמילתא שחשו חכמים דאם יתירו לייבם אחר הגט יבואו לייבם גם אחר החליצה שיאמרו הרי גט הוא להוציא אשה מבעלה וחליצה הוא להוציא יבמה מרשות היבם כשם שמותרת אחר גט כך מותרת אחר חליצה ואתי לייבומי אחר חליצה (יבמות נ':) והרי קאי עלה בלא יבנה:

1. **Law of a Get and Maamar in Yevamah, and a Get after a Get, as well as Maamar. Containing 35 sections:**
Even though, according to the Torah, a get (divorce document) does not affect a yevamah (a widow bound to her brother-in-law) since only chalitzah (a formal release ceremony) permits her to marry others, nevertheless, the Sages decreed that any get which disqualifies a wife from marrying a kohen (priest) similarly affects a yevamah. If one of the brothers gives her a get, it disqualifies her and her co-wives from him and all the brothers from performing yibum (levirate marriage), and she is not permitted to marry others until chalitzah is performed for her. The reason for this enactment is that the Sages were concerned that if they allowed yibum after a get, people might come to perform yibum even after chalitzah, reasoning that just as a get releases a woman from her husband, chalitzah releases a yevamah from the yavam (brother-in-law). They might think that just as she is permitted after a get, she is permitted after chalitzah, and then perform yibum after chalitzah (Yevamot 50b), which is prohibited by the commandment "he shall not build" (Deuteronomy 25:9).

ב. וכן מאמר ביבמה שהוא קדושי כסף אע"פ שמן התורה אינו מועיל כלל שהרי כתיב יבמה יבא עליה ויבמה ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה (קדושין י"ד.) מ"מ אמרו חכמים שמאמר מועיל בה לענין זה כשאחד מהאחין עשה בה מאמר פסלה על כל האחין ואין אחד מהאחים יכול לייבמה זולת זה שעשה המאמר וכן אם נפלו לפניו צרות הרבה ועשה מאמר באחת מהן פסל את כל הצרות עליו שאינו יכול לייבם אחרת זולתה וטעמא דמילתא שחשו חכמים דאם יתירו שאח אחר ייבמה או שיוכל לייבם אחרת יבואו האחים לייבם גם אחר יבום אם יגרשנה היבם וכן יבא על צרה אחרת אחר שייבם לזו מפני שיאמרו דביאה קנין וקדושין קנין כשם שיש היתר אחר קדושין כך יש היתר אחר ביאה והתורה אמרה דאח אחד מייבם ולא שנים ובית אחד בונה ולא שני בתים:

2. And similarly, the betrothal (ma'amar) in the case of a yevama (a widow awaiting levirate marriage) is considered as betrothal through money, even though according to Torah law it does not effectuate anything at all, as it is written, "Her brother-in-law shall come unto her and take her to him as wife" (Deuteronomy 25:5), and thus, cohabitation completes the levirate marriage, and money and a document do not complete it (Kiddushin 14a). Nevertheless, the Sages stated that ma'amar is effective in this regard: if one of the brothers performs ma'amar, she becomes prohibited to all the other brothers, and none of the brothers can consummate the levirate marriage with her except the one who performed the ma'amar. Similarly, if multiple co-wives fall before him (the yavam) and he performs ma'amar with one of them, he disqualifies all the co-wives from himself, as he cannot consummate the levirate marriage with any other except the one with whom he performed ma'amar. The reason for this is that the Sages were concerned that if they permit another brother to perform the levirate marriage or allow him to consummate the marriage with another co-wife, the brothers might come

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to perform levirate marriages even after the first one divorces her, or to consummate with another co-wife after performing levirate marriage with this one, because they might say that just as betrothal (kiddushin) is a form of acquisition and cohabitation is also a form of acquisition, there might be a permission after betrothal just as there is a permission after cohabitation. However, the Torah states that one brother performs the levirate marriage, not two, and one house is built, not two houses.

ג. ואם בא להוציאה אחר המאמר צריכה גט וחליצה גט למאמרו וחליצה לזיקתו ויתן תחלה הגט ואח"כ יחלוץ לה (רמב"ם ורע"ב בפ"ג מ"ה) והטעם מפני שהתורה אמרה דאחר החליצה מותרת לשוק וכאן אחר החליצה עדיין היא אסורה מפני המאמר ולכן הגט קודם להחליצה מיהו בדיעבד אם הקדים חליצה לגט לית לן בה דהא מן התורה באמת היא מותרת אחר חליצה אלא דלכתחלה לא נאה שיהיה עיכוב אחר החליצה ולכן לא הזכירו הפוסקים דין זה ודבר זה מפורש ברש"י ז"ל (כ"ז. ד"ה חלץ לבעלת מאמר):

3. And if he wishes to release her after the ma'amar (betrothal), she requires a get (bill of divorce) and chalitzah (ceremonial release), a get for the ma'amar and chalitzah for the bond. He should first give the get and then perform chalitzah (Rambam and Ra'avad in Chapter 3, Mishnah 5). The reason is because the Torah states that after chalitzah she is permitted to marry outside (the family), but here, after chalitzah, she is still forbidden due to the ma'amar. Therefore, the get precedes the chalitzah. However, after the fact, if chalitzah was performed before the get, it is acceptable, because according to Torah law, she is indeed permitted after chalitzah. But ideally, it is not proper for there to be an impediment after chalitzah, and therefore the poskim (decisors) did not mention this ruling. This matter is clarified in Rashi's commentary (27a, s.v. chalatz l'ba'alat ma'amar).

ד. וכיון שאין מאמר קונה קנין גמור ולא גט דוחה דחייה גמורה דקנין המאמר ודחיית הגט הוי רק מדרבנן משום גזירה כמ"ש ולכן כל מעשה שנעשה אחר המאמר או אחר הגט מועיל לאיזה ענין שיתבאר ואינם כיבום וחליצה שאין אחר מעשיהם כלום ולפיכך מועיל גט אחר גט ומאמר אחר מאמר וגט וחליצה וביאה אחר מאמר ומאמר וביאה וחליצה אחר גט בין ביבם אחד ושתי יבמות ובין ביבמה אחת ושני יבמים ובין בשתי יבמות ושני יבמים כמו שיתבאר ולא אמרינן הרי כל כח שיש בהמאמר נתהוה בפעם הראשון וכל דחייה שיש בהגט נתהוה בפעם הראשון ותו לא ליהוי שום כח עוד בגט אחר גט או מאמר אחר מאמר דאדרבא כיון דזהו רק מדרבנן תקנו לכל יבם מהאחים של המת כח במעשה גיטו ומאמרו וכן לכל יבמה (גמ' שם):

4. And since the "ma'amar" (the formal declaration of intent to perform levirate marriage) does not establish a complete acquisition, and a "get" (bill of divorce) does not effect a complete rejection, for the acquisition by "ma'amar" and the rejection by "get" are only by rabbinic enactment due to a decree, as stated, therefore, any action performed after the "ma'amar" or after the "get" is effective for some matter, as will be explained. They are not like yibbum (levirate marriage) and chalitzah (ceremonial release from levirate marriage), after which no further actions have any effect. Consequently, a "get" after a "get" and a "ma'amar" after a "ma'amar" are effective, as are a "get" and chalitzah and cohabitation after a "ma'amar," and a "ma'amar" and cohabitation and chalitzah after a "get," whether with one levir and two yevamot, or with one yevamah and two levirim, or with two yevamot and two levirim, as will be explained. We do not say that all the power of the "ma'amar" was established at the first instance, and all the rejection power of the "get" was established at the first instance, and there is no further power in another "get" after a "get" or another "ma'amar" after a "ma'amar." On the contrary, since this is only by rabbinic decree, they instituted that each levir from the brothers of the deceased has power in the act of his "get" and his "ma'amar," and similarly for each yevamah (Talmud, there).

ה. כיצד הוא גט אחר גט יבם שנתן גט ליבמתו וחזר ונתן גט לצרתה נאסר בקרובות שתיהן דהוי להו קרובות גרושתו שאסורין עליו כאלו נתן גט לשתי נשיו וכן שני יבמין שנתנו גט ליבמה אחת זה אחר זה נאסרו שניהם בקרובותיה דהיא גרושת שניהן שהרי אפילו אחר גירושי הראשון עודה זקוקה להם ואינה מותרת לשוק לכך הוי גט שני כמו גט ראשון וכן שני יבמין ושתי יבמות כל אחד נתן גט לאחת מהן כל אחד נאסר בקרובות של אותה שנתן לה הגט ואם שניהם נתנו גט לשתיהן שניהם אסורים בקרובות שתיהן (ופשוט הוא דלדיעה שיתבאר דחליצה פסולה צריכה חליצה מכל האחין בלא"ה כולם אסורים בקרובותיה מפני החליצה):

5. How is a "get after a get" defined? If a yavam (levirate husband) gives a get (divorce document) to his yevama (levirate widow) and then gives a get to her co-wife, he becomes prohibited to the relatives of both women. This is because they become like the relatives of his divorcee, who are forbidden to him as if he had given a get to two of his own wives. Similarly, if two yevamim (levirate husbands) give a get to one yevama, one after the other, both become prohibited to her relatives. This is because she is considered divorced from both of them; even after the first one's divorce, she remains bound to them and is not permitted to marry someone from outside (the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

family). Therefore, the second get is like the first get. Likewise, if there are two yevamim and two yevamot (levirate widows), and each one gives a get to one of the women, each man becomes prohibited to the relatives of the woman to whom he gave the get. If both men give a get to both women, then both men are forbidden to the relatives of both women. (It is obvious that, according to the opinion which will be explained, that a disqualified chalitza [levirate release] requires chalitza from all the brothers, in any case, all are forbidden to her relatives due to the chalitza.)

ו. וכתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף ה' וז"ל וכשבאים להוציאה למאן דאמר חליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים בשני יבמים ויבמה אחת צריכה חליצה מכל אחד ואחד ויש מי שאומר דה"ה ביבם אחד ושתי יבמות ונתן גט לשתיהן שצריך לחלוץ לשתיהן ולמאן דאמר חליצה פסולה אינה צריכה לחזור על כל האחים אפילו בשני יבמים ויבמה אחת די בחליצה אחת ולזה הסכים הרא"ש ז"ל והא דחליצה פסולה צריכה לחזור היינו שהיתה זקוקה לגמרי ונפסלה שנקלשה זיקתה אבל חליצה פסולה מעיקרא אינה צריכה לחזור עכ"ל:

6. And our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in section 5 as follows: "And when they come to perform the chalitzah, according to the opinion that a disqualified chalitzah requires repetition with all the brothers, in the case of two yevamim (brothers-in-law) and one yevamah (sister-in-law), she needs chalitzah from each one. And there is one who says that the same applies to one yavam (brother-in-law) and two yevamot (sisters-in-law), where he gave a get (divorce document) to both, he must perform chalitzah with both. According to the opinion that a disqualified chalitzah does not require repetition with all the brothers, even in the case of two yevamim and one yevamah, one chalitzah is sufficient. And this is the opinion of the Rosh, of blessed memory. The matter of a disqualified chalitzah requiring repetition refers to when she was fully bound (to the brothers) and became disqualified because her bond was weakened. But a disqualified chalitzah from the outset does not require repetition." End of quote.

ז. ביאור הדברים דהנה בדינא דחליצה פסולה ובפירושא דמילתא יש בזה פלוגתא דרבוותא דפירושא דחליצה פסולה הוא חליצה גרועה ושפלה ולדעת רש"י ז"ל (כ"ו:) כל חליצה שאין ביכולת היבם לייבמה מקרי חליצה פסולה דהורע כחה ולכן צריכה לחזור על כל האחין ואין בכח אחד מהם להתירה בחליצה גרוע כזו וזהו בשני יבמים אבל ביבם אחד ושתי יבמות חולץ לאחת מהן ונפטרה השנייה (כ"מ מפירש"י במשנת ר"ג (נ'.) ובגמ' שם ע"ש) דמה יוסיף בחליצת השנייה הלא כל כח שלו נתן להראשונה ומיהו אם חליצת האחת טובה מהשנייה לא יחלוץ להשנייה אלא לזו שחליצתה טובה יותר משל חבירתה כגון שתי יבמות ונתן היבם גט לאחת מהן חליצתה אינה פוטרת צרתה דזיקתה איקלשא מפני הגט (כ"ז. ד"ה לבעלת הגט) אבל כשחלץ להצרה נפטרה בעלת הגט ואע"ג דלייבם אסורה גם הצרה מ"מ חליצתה יותר טובה מן בעלת הגט והיכא דשקולות הן לגריעותא כגון שהאחת בעלת גט והאחת עשה בה מאמר (שם: ד"ה כי הדדי) יחלוץ לאיזו שירצה וכ"ש כששניהן בעלות גט או בעלות מאמר (מה שהקשו התוס' כ"ו: ד"ה וחליצה על רש"י ממחזיר גרושתו דהצרה נפטרה בחליצתה בפ"ק (י"א:) י"ל בפשיטות דמחזיר גרושתו התורה רבתה לחליצה וכמ"ש הב"ש סי' קע"ד סק"ד ע"ש):

7. Explanation of the matter: There is a discussion regarding an invalid chalitzah and its explanation, and there is a disagreement among the authorities regarding the definition of an invalid chalitzah. According to Rashi, of blessed memory (26b), any chalitzah where the yavam (levir) is unable to perform yibbum (levirate marriage) is considered an invalid chalitzah because its power is diminished. Therefore, she must approach all the brothers, and none of them can release her with such a diminished chalitzah. This applies in the case of two yevamim (levirs). However, in the case of one yavam and two yevamot (levirate widows), he performs chalitzah with one of them, and the other is exempted (this is evident from Rashi's commentary on the Mishnah of Rabbi Gamliel (50a) and in the Gemara there, see there). For what would be added by the chalitzah of the second one, since all his power was given to the first one? However, if the chalitzah of one is better than the other, he should not perform chalitzah with the second one but with the one whose chalitzah is better, such as in a case of two yevamot and the yavam gave a get (bill of divorce) to one of them. Her chalitzah does not exempt her co-wife because her bond was weakened by the get (27a, s.v. "leb'alat ha-get"). But when he performs chalitzah with the co-wife, the one who received the get is exempt, and although she is forbidden to the yavam, even the co-wife, her chalitzah is better than that of the one who received the get. And in a case where they are equally diminished, such as one received a get and one he performed ma'amar (betrothal-like act) with (27a, s.v. "ki hadadei"), he may perform chalitzah with whichever he prefers. And certainly, when both received a get or both received ma'amar (what the Tosafot questioned on Rashi from "machzir gerushato," that the co-wife is exempted by her chalitzah in the first chapter (11a), it can be simply said that in the case of "machzir gerushato," the Torah increased the significance of chalitzah, as the Beit Shmuel wrote in Siman 174, Se'if Katan 4, see there).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ח. ודעת רבותינו בעלי התוס' דחליצה פסולה לא מקרי רק כשהזיקה הוקלשה כגון שנתן גט או עשה מאמר או שהיא אחות זקוקתו או אחות חלוצתו אבל מה שאינו יכול לייבמה לא מקרי חליצה פסולה כיון שהזיקה בשלימות (תוס' י"א: ד"ה או וכ"ו: ד"ה וחליצה) ונגד זה ס"ל להתוס' דגם ביבם אחד ושתי יבמות כשהחליצה פסולה צריך לחלוץ לשתיהן (נ': ד"ה צריכות) דאין כח אחת מהן יפה שתפטור חבירתה ע"פ חליצה גרועה כזו ויש אוקימתא בגמ' דזה דחליצה פסולה אינה פוטרת זהו לענין הצרה אבל לגבי עצמה נפטרת בחליצה כל דהוא (כ"ז. ואיבעית אימא) ויתבאר בסי' זה:

8. And the opinion of our Rabbis, the Ba'alei HaTosafot, is that a deficient chalitzah is only termed as such when it damages or weakens the bond, such as when a get (bill of divorce) is given, or ma'amar (betrothal) is performed, or if she is the sister of his zikkukah (the woman bound to him by levirate bond) or the sister of his chalutzah (a woman who underwent chalitzah with him). But the fact that he cannot perform yibum (levirate marriage) does not classify it as a deficient chalitzah, since the bond remains intact (Tosafot Yevamot 11a s.v. "Or" and Yevamot 20a s.v. "And chalitzah"). Contrary to this, the Tosafot hold that even when there is one yavam (levir) and two yevamot (levirate widows), and the chalitzah is deficient, he must perform chalitzah with both of them (Yevamot 50a s.v. "Need"), as there is not enough strength in one of them to exempt the other through such an inferior chalitzah. There is an established principle in the Gemara that this concept of deficient chalitzah does not exempt concerning the co-wife, but regarding herself, she is exempted by any form of chalitzah (Yevamot 27a and another explanation). This will be explained in this section.

ט. ולענין עיקר דין זה כתב הרא"ש (פ"ג ס"ב) דמדברי התוס' נראה דלהלכה קיי"ל דחליצה פסולה א"צ לחזור על כל האחין וכן דעת הראב"ד וס"ל דגם דעת הרי"ף כן הוא (שם) ומ"מ כשיש שתי יבמות שחליצת אחת מהן מעולה מחבירתה אע"פ שגם שלה אינה בשלימות לגמרי מ"מ מהדרינן אחר חליצה המעולה יותר ודווקא לכתחלה אבל בדיעבד אם חלצה הגרועה הוה חליצה לגבי דנפשה דרק לגבי צרה מעכב ולא לגבי נפשה (כאיבעית אימא וכ"כ הק"נ שם אות ד' בדעת הראב"ד להרי"ף ע"ש) וכן הוא דעת הרשב"א (רפ"ג) וכתב שגם מסקנת הירושלמי כן ע"ש (ולפי גירסתינו בירושלמי רפ"ג דרב סבר דא"צ לחזור על כל האחין ושמואל סבר דצריך בהיפוך מש"ס דילן מסקנת הירושלמי להיפוך אך דהרשב"א גרס שם כבש"ס דילן ע"ש ודו"ק):

9. And regarding the main law in this matter, the Rosh wrote (Chapter 3, Section 2) that from the words of Tosafot, it appears that the halacha is that a deficient chalitza does not need to be repeated with all the brothers. This is also the opinion of the Raavad, who holds that this is also the opinion of the Rif (there). However, when there are two yevamot (widowed sisters-in-law) and the chalitza of one of them is more valid than the other, even though hers is also not completely perfect, we still prefer the more valid chalitza. This is specifically the case initially, but after the fact (b'dieved), if the inferior one performed the chalitza, it is valid for herself. It only disqualifies regarding her co-wife, but not for herself (as explained in the "Ibai'it Eima," and so too is written by the Kesef Mishneh there, section 4, in the opinion of the Raavad according to the Rif, see there). This is also the opinion of the Rashba (beginning of Chapter 3), who wrote that this is also the conclusion of the Jerusalem Talmud, see there (and according to our version of the Jerusalem Talmud, at the beginning of Chapter 3, Rav's opinion is that it does not need to be repeated with all the brothers, and Shmuel's opinion is that it does, contrary to our Talmud. The conclusion of the Jerusalem Talmud is the opposite, but the Rashba's version there is like our Talmud, see there and investigate thoroughly).

י. אבל דעת הרמב"ן והרמ"ה ועוד גדולי ראשונים והסבו גם דעת הרי"ף כן דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין וכן יבם אחד ושתי יבמות צריך לחלוץ לשתיהן ומיהו ה"מ כששני החליצות שוות אבל אם אחת מהן מעולה מחבירתה אע"פ שהיא נמי פסולה כגון שנפלו לפניו שתי אחיות משני אחים ויש לכל אחות צרה דלייבם אסור גם להצרות משום דה"ל צרות אחות אשה בזיקה מ"מ האחיות חמורות מהצרות דלא אלימא זיקה לשווייה לצרה כערוה גופה (גמ') ולכן חלץ לאחיות לא נפטרו הצרות חלץ לצרות נפטרו האחיות וכן כל כיוצא בזה ולהרמב"ם שיטה אחרת בכ"ז כמו שיתבאר בס"ד:

10. However, the opinion of the Ramban, the Ra'ah, and other great early authorities, as well as the Rif, is that a defective chalitzah requires repeating with all the brothers. Similarly, if there is one yavam and two yevamot, he must perform chalitzah with both. This applies when both chalitzot are of equal status. However, if one of them is superior to the other, even if it is still defective—for example, if two sisters fall before him from two brothers and each sister has a co-wife—since it is prohibited to perform yibbum with either the sisters or the co-wives due to the prohibition of "sisters of one's wife" in a state of zika, the sisters are more severe than the co-wives because zika is not strong enough to render the co-wife like an erva herself (Talmud). Therefore, if he performs chalitzah with the sisters, the co-wives are not exempt; if he performs chalitzah with the co-wives, the sisters are exempt. Similarly, in all such cases. The Rambam has a different approach in all of this, as will be explained with God's help.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יא. ובזה נתבארו כל דברי הש"ע דבפירושא דחליצה פסולה הכריעו כדעת התוס' ולדינא כתבו שני הדיעות ולא הכריעו ובזה דיבם אחד ושתי יבמות אם שניהן צריכות חליצה בחליצה פסולה נראה שדעתם דא"צ והביאו מי שסובר שצריך בשם יש מי שאומר ולכן בכל הדינים שבסי' זה סתמו דחליצת אחת מהן פוטרת חבירתה ורק בסעיף ז' הביאו דיעה זו ג"כ בשם יש מי שאומר כמו שיתבאר לפנינו בס"ד (וכ"מ מהב"ש סק"ז ע"ש):

11. And with this, all the matters of the Shulchan Aruch have been clarified. In the explanation of an invalid chalitzah, they decided according to the opinion of Tosafot. Practically, they wrote two opinions without deciding between them. And in the case of one yavam and two yevamot, if both need chalitzah in the case of an invalid chalitzah, it appears their opinion is that it is not necessary. They brought someone who holds that it is necessary in the name of "there are those who say." Therefore, in all the laws in this chapter, they concluded that the chalitzah of one of them exempts the other. Only in section 7 did they bring this opinion also in the name of "there are those who say," as will be explained to us with the help of Heaven (and this is also what is implied by the Beit Shmuel, subsection 7, see there).

יב. ודע דבירושלמי שם תלו הך פלוגתא דחליצה פסולה אם צריכה מכל האחים אם לאו בטעמא דחליצה אם חליצה הוה קנין או פטור ע"ש ופירושא דפטור הוא פשוט דבחליצה נפטרת ממנו מהזיקה ובפירושא דקנין כתבו מפרשי הירושלמי דהוה כאלו קנאה בחליצה זו ולא נהירא לי דאיזה קנין הוא לו הא אדרבא נפרדת מעליו ולכן נ"ל דעל היבמה קאי שהיא קונית א"ע מרשותו שהיה לו עליה לרשותה וזהו כלשון משנה ראשונה דקדושין דתנן התם וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם ולפי הגירסא שלפנינו בירושלמי מאן דס"ל דצריכה חליצה מכל אחד סובר דחליצה הוה פטור ומאן דסובר שא"צ ס"ל דחליצה הוה קנין וה"פ דאם רק הוה פטור נהי שממנו נפטרה מ"מ מהיבמים האחרים לא נפטרה בחליצה רעועה כזו וצריכה לקבל פטור גם מהם ואם חליצה קנין כיון שקנתה עצמה לרשותה שוב אין עליה שום עול ונפטרה מכולם אבל הרשב"א ז"ל מהפך הגירסא כמ"ש וצ"ל דה"פ דאם חליצה קנין שקונית א"ע ממנו כיון דחליצה רעועה היא אין הקנין אלים ואין ביכולתו להקנות לה קנין גמור רק על חלקו לבד וצריכה חליצה מכל האחים משא"כ אם חליצה הוה פטור בעלמא כלומר שמסלק א"ע ממנה וידוע דסילוק מנכסים יותר בנקל מלהקנות דמהני לשון גרוע כמו דין ודברים כמפורש רפ"ט דכתובות ע"ש ולכן א"צ מכל האחים חליצה דבסילוקו לבד נפטרת מכולם ולפ"ז כיון שלפי גירסתינו הסברא מהופך מלפי גירסת הרשב"א ולכן אע"פ שבש"ס דילן משמע בהרבה מקומות דחליצה הוה פטור מ"מ אין להכריע הדין ע"פ סברא זו כיון שיש להפך הסברא לכל צד (כנ"ל):

12. And know that in the Jerusalem Talmud there, they attribute the dispute regarding a disqualified chalitzah (levirate shoe removal ceremony) — whether it requires all the brothers or not — to the reasoning behind chalitzah: whether chalitzah constitutes acquisition or exemption. See there. The explanation of "exemption" is straightforward: through chalitzah, she is released from the bond (zika). In the explanation of "acquisition," the commentators of the Jerusalem Talmud write that it is as if she is acquired through this chalitzah. This does not seem correct to me, for what kind of acquisition is this? On the contrary, she is separated from him. Therefore, it seems to me that it refers to the yevama (widow bound by levirate marriage) who acquires herself from his authority — which he had over her — to her own authority. This is like the language of the early Mishnah in Kiddushin where it states "she acquires herself through chalitzah and the death of the yavam (levir)." According to our version of the Jerusalem Talmud, one who holds that she requires chalitzah from each one believes that chalitzah constitutes exemption, and one who holds that it is not required believes that chalitzah constitutes acquisition. The explanation is as follows: if it is merely exemption, though she is released from him, she is not released from the other yevamim (brothers) with such a deficient chalitzah and requires exemption from them as well. But if chalitzah is acquisition, since she acquires herself to her own authority, she is entirely free and exempt from all of them. However, the Rashba reverses the version, as he wrote, and it should be explained as follows: if chalitzah is acquisition, since it is a deficient chalitzah, the acquisition is not strong and can only grant her a partial acquisition, requiring chalitzah from all the brothers. This is unlike if chalitzah is merely exemption, meaning he removes himself from her, it is known that removal from property is easier than acquisition, as a weak expression like "no claim or argument" suffices, as explained in the end of the first chapter of Ketubot. Therefore, she does not require chalitzah from all the brothers, as his removal alone exempts her from all of them. According to this, since in our version the reasoning is reversed from that of the Rashba, even though in our Talmud it appears in many places that chalitzah constitutes exemption, we cannot decisively rule based on this reasoning, as it can be reversed in either direction (as mentioned above).

יג. ולהרמב"ם ז"ל דעת אחרת בכ"ז וז"ל בפ"ה דין ט' הבעילה שבועל היבם את יבמתו תחלה או אחר מאמרו בה ולא קדמה דבר אחר נקראת בעילה כשרה ואם קדמה מאמר מאחיו או גט בין ממנו בין מאחיו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בין בה בין בצרתה או שקדמה מאמר בצרתה בין ממנו בין מאחיו ה"ז נקראת בעילה פסולה החליצה שחולץ היבם ליבמתו תחלה אם לא קדמה דבר אחר נקראת חליצה מעולה ואם קדמה גט מאמר בין מיבם זה בין מיבם אחר בין בה בין בצרתה ה"ז נקראת חליצה פחותה יבמות רבות הבאות מבית אחד כיון שנבעלה אחת מהן בעילה כשרה או נחלצה חליצה מעולה הותרו הכל ונסתלקה זיקת היבם מעליהן ואם נבעלה אחת מהן בעילה פסולה או נתן לה מאמר פסול נאסרו כולן ליבום וצריכה גט זו שנבעלה או שנתן לה מאמר וצריכה חליצה כל אחת מהן (כן גירסת הה"מ והש"ע סעיף י"ט) להתירן לזר שאין זיקת היבום מסתלקת בבעילה פחותה נחלצה אחת מהן חליצה פחותה הותרה להנשא לזר או שנחלצה אבל צרתה אסורה עד שתחלוץ גם היא או עד שיחלצו כל האחין לראשונה שנחלצה החליצה הפחותה שאין חליצה פחותה מסלקת זיקת יבום מבית זה עד שתחזור על כל האחין או עד שתחלוץ כל אחת מהן עכ"ל ובפ"ז דין ט' כתב ג' אחין שנים מהם נשואים לב' אחיות ויש לכל אחת משתיהן צרה ומתו הנשואין את האחיות ונפלו האחיות וצרותיהן לפני יבם אם חלץ לצרות נפטרו האחיות אבל אם חלץ לאחיות לא נפטרו צרותיהן עד שיחלצו הצרות מפני שחליצת אחיות חליצה שאינה מעולה וחליצה שאינה מעולה אינה פוטרת את הצרה כמו שבארנו ויראה לי שכך הדין בשתי יבמות הבאות מבית אחד והאחת מהן אסורה על יבמה משום שנייה או מחייבי לאוין או מחייבי עשה שאם חלץ לאסורה לא הותרה צרתה חלץ לצרה הותרה האסורה עכ"ל:

13. And according to the Rambam, of blessed memory, there is another opinion on this matter, and these are his words in Chapter 5, Law 9: "The intercourse that the yavam (levir) performs with his yevama (levirate widow), whether initially or after having performed ma'amar (a form of betrothal) with her, and nothing else preceded it, is called valid intercourse. But if ma'amar from his brother preceded it, or a get (divorce document) either from him or his brother, whether with her or her co-wife, or if ma'amar with her co-wife from either him or his brother preceded it, it is called invalid intercourse. The chalitza (formal release) that the yavam performs with his yevama initially, if nothing else preceded it, is called an excellent chalitza. But if a get or ma'amar preceded it, whether from this yavam or another yavam, whether with her or her co-wife, it is called a deficient chalitza. Multiple yevamot (levirate widows) coming from one household, once one of them has valid intercourse or performed an excellent chalitza, all are permitted (to marry others), and the bond of yibum (levirate marriage) is removed from them. But if one of them had invalid intercourse or received an invalid ma'amar, they are all forbidden to yibum, and the one who had intercourse or received the ma'amar requires a get, and each requires chalitza to permit them to others, for the bond of yibum is not removed by invalid intercourse. If one of them had a deficient chalitza, she is permitted to marry others, but her co-wife is forbidden until she too performs chalitza, or until all the brothers perform chalitza with the first one who had the deficient chalitza, for a deficient chalitza does not remove the bond of yibum from this household until all the brothers perform chalitza, or each one performs chalitza." And in Chapter 7, Law 9, he wrote: "Three brothers, two of whom are married to two sisters, and each of them has a co-wife, and the brothers married to the sisters died, and the sisters and their co-wives fell before the yavam. If he performs chalitza with the co-wives, the sisters are exempt. But if he performs chalitza with the sisters, their co-wives are not exempt until the co-wives perform chalitza, because the chalitza of the sisters is not an excellent chalitza, and a deficient chalitza does not exempt the co-wife as we have explained. And it seems to me that this is the law with two yevamot coming from one household, and one of them is forbidden to her yavam because of a secondary prohibition or a positive commandment. If he performs chalitza with the forbidden one, her co-wife is not exempt. If he performs chalitza with the co-wife, the forbidden one is permitted." End of quote.

יד. וכבר תמהו על דבריו כל המפרשים שנראה מדבריו שפוסק שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין וא"כ איך פסק דכשחלץ לצרות נפטרו אחיות הא גם הצרות חליצה פסולה היא ועוד דמנ"ל דבר זה דחליצה פסולה כשם שהתקנה לזה שיחלצו לה כל האחים כך התקנה שיחלוץ לכל היבמות ואז א"צ חליצה מכל האחים וכן מנא ליה דכשנחלצה מכל היבמים הותרו גם הצרות ועוד ק"ל דהנה דין זה שחלץ לאחיות לא נפטרו צרות חלץ לצרות נפטרו אחיות הוא מימרא דשמואל בגמ' (כ"ז.) ואמר שם ג"כ חלץ לבעלת הגט לא נפטרה צרה חלץ לצרה נפטרה בעלת הגט חלץ לבעלת המאמר לא נפטרה צרה חלץ לצרה נפטרה בעלת המאמר ע"ש ולמה חלק בדינים אלו (וההה"מ נשאר בקושיא והלח"מ טרח הרבה בזה ועב"ש סקי"ד והגר"א סקמ"ז):

14. And all the commentators have already wondered about his words, for it seems from his words that he rules that a defective chalitzah must be performed by all the brothers. If so, how does he rule that when he performs chalitzah for the co-wives, the sisters are exempt? After all, the chalitzah for the co-wives is also a defective chalitzah. Moreover, from where does he derive this idea that a defective chalitzah, just as there is an ordinance that all the brothers must perform chalitzah for her, so too there is an ordinance that he must perform chalitzah for all the yevamot, and then there is no need for chalitzah from all the brothers? And from where does he derive that when chalitzah is performed for all the yevamot, the co-wives are also exempt? And furthermore, we find this ruling problematic, as this law that if he performs chalitzah

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

for the sisters, the co-wives are not exempt, but if he performs chalitzah for the co-wives, the sisters are exempt, is a saying of Shmuel in the Gemara (27a). And it also says there that if he performs chalitzah for the one who received the get, the co-wife is not exempt; if he performs chalitzah for the co-wife, the one who received the get is exempt. If he performs chalitzah for the one who received the ma'amar, the co-wife is not exempt; if he performs chalitzah for the co-wife, the one who received the ma'amar is exempt. See there. And why is there a distinction in these laws? (And the Ra'avad remains with a difficulty, and the Lechem Mishneh exerted much effort on this, and see Beit Shmuel, section 14, and the Gra, section 47).

טו. ולענ"ד נראה דהרמב"ם ס"ל דזה דקיי"ל חליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין זהו כשהפסול הוא ע"י מעשה מהיבמים כגון שנתן אחד מהם גט לאחת מהן או עשה מאמר אבל כל שהחליצה מעיקרא חליצה פסולה שלא ע"י מעשה אין דינו כחליצה פסולה רק לענין זה שיחלוץ להיותר מעולה שבשניהן אף שגם היותר מעולה היא חליצה פסולה (וזהו כעין סברת התוס' שבסעיף ח') וגם סובר כיון דקיי"ל דחליצה פסולה לגבי נפשה פטרה (כאיבעית אימא כמ"ש הרי"ף) ממילא דאם זה היבם נתן לכל היבמות חליצה פטורות כולן דהא כל אחת נפטרת בחליצת עצמה וממילא דבהכרח לומר שאם כל היבמים חלצו לאחת מהן נפטרו כולן דאל"כ היכי משכחת לה מה שאמרו חליצה פסולה צריכה שתחזור על כל האחין דהא לגבי נפשה פוטרת גם חליצה פסולה כמ"ש אלא וודאי דזהו לגבי הצרות דכשהיא חלצה מכולן עשה כל האחד מהאחים כח חליצה וכולן נפטרות בזה וזה שלא אמרו חז"ל חליצה פסולה צריכות כל אחת חליצה דזה אין רבותא כלל כיון שכל אחת קבלה חליצה והרמב"ם ס"ל דזה דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין היא הלכה פסוקה ואין חולק עליה אלא בפירושא דהאי מילתא:

15. In my humble opinion, it appears that Maimonides holds that the rule that a defective chalitzah (ceremony of removing the shoe) requires repetition by all the brothers applies when the defect is due to an action by one of the yevamim (brothers obligated to perform levirate marriage), such as when one of them gave a get (divorce document) to one of the yevamot (widowed sisters-in-law) or performed a ma'amar (betrothal act). But if the chalitzah was originally a defective chalitzah not due to an action, its status is not like a defective chalitzah except in the sense that the most distinguished one among the brothers should perform the chalitzah, even if this most distinguished one is also performing a defective chalitzah (this is similar to the reasoning of the Tosafot in Section 8). Maimonides also holds that since we follow the ruling that a defective chalitzah releases the woman with regard to herself (as the Rif wrote), it follows that if this yavam (brother) gave a chalitzah to all the yevamot, they are all released, because each one is released by her own chalitzah. Consequently, it is necessary to say that if all the brothers gave a chalitzah to one of the yevamot, they are all released. Otherwise, how would we ever find a situation where a defective chalitzah requires repetition by all the brothers, since a defective chalitzah releases with regard to the woman herself, as mentioned? Therefore, it is certain that this applies with regard to the co-wives; when she received a chalitzah from all of them, each of the brothers performed the chalitzah, and they are all released by this. This is why the Sages did not say that a defective chalitzah requires each yevamah to receive a chalitzah, as this would have no significance since each one received a chalitzah. Maimonides holds that the rule that a defective chalitzah requires repetition by all the brothers is an established law with no disagreement, except regarding the interpretation of this matter.

טז. ונברר דברינו דהנה בגמ' נחלקו רב ושמואל דלרב בכל גווני צריכה לחזור על כל האחים ושמואל ס"ל דבכל גווני א"צ לחזור (דהוא משוה אחיות וצרות לבעלת הגט וצרה ומאמר וצרה ע"ש) והנה לפי כללי הש"ס הלכתא כרב באיסורא ומ"מ פסקו הגאונים כשמואל כמ"ש הרי"ף וטעמם כמ"ש הרא"ש שם משום דר' יוחנן ס"ל כוותיה (כ"ז: מתה שנייה מותר בראשונה) ולכן ס"ל להרמב"ם דלא פסקינן כשמואל רק באחיות וצרות דבזה ס"ל לר"י כוותיה אבל במה שע"י מעשה כמו גט ומאמר קיי"ל כרב דצריכה לחזור על כל האחין ואע"ג דרב לא מיירי בזה מ"מ ק"ו הוא מאחיות כמ"ש וראיה לזה מדסתמא דהש"ס קאמר (כ"ו:) והוה ליה חליצה פסולה וחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין ע"ש ש"מ דכן הוא לדינא וכן בפרק ר"ג (יבמות נ"א:) מתמיה הש"ס על דין זה שאומר שם לימא תיהוי תיובתא וכו' דאמר וכו' חליצה פסולה צריך וכו' ומתרץ ע"ש ש"מ דהלכה היא ועוד דמקודם מוקי הש"ס כשמואל ואח"כ מוקי ג"כ דחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין ע"ש ש"מ דיש לקיים שניהם ולאו תרתי דסתרן נינהו ולכן נ"ל להרמב"ם לפסוק כשמואל במקצת וכרב במקצת ועוד ראיה מדטרח הש"ס (כ"ז.) למצא חילוק בין אחיות ובין צרות למ"ד יש זיקה ומסיק רב אשי משום דלא אלימא זיקה לשווייה לצרה כערוה ע"ש והנה זהו וודאי לא שייך רק באחיות וצרות דבאחיות יש איסור תורה אבל בבעלת הגט ובעלת מאמר איזה הפרש יש ביניהן ובין צרותיהן דמן התורה גט ומאמר לאו כלום הוא ומדרבנן כיון שנתן גט לאחת נאסר גם בהצרה וכן כשעשה באחת מאמר נאסר בהצרה וא"כ מה לי הן מה לי צרותיהן ולכן שפיר פסק הרמב"ם דאחת מהן אינה פוטרת חבירתה משא"כ באחיות וצרות הצרות עדיפן מהאחיות (וברי"ף א"א לומר כן שהרי העתיק כל דברי שמואל ע"ש ואולי להלכה ג"כ כוונתו לפסוק רק באחיות כשמואל וצ"ע):

16. Let us clarify our discussion. In the Gemara, there is a dispute between Rav and Shmuel. According to Rav, in all cases, she must go back to all the brothers, while

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shmuel holds that in all cases she does not need to go back (since he equates sisters and co-wives with the case of a woman with a get and her co-wife, and a woman with ma'amar and her co-wife, as discussed there). According to the general principles of the Talmud, the halacha follows Rav in matters of prohibition. Nevertheless, the Geonim ruled according to Shmuel, as the Rif writes, and their reasoning is as the Rosh explains there, because Rabbi Yochanan holds like him (Yevamot 27: If the second one dies, the first one is permitted). Therefore, the Rambam holds that we do not rule like Shmuel except in the case of sisters and co-wives, because in this Rabbi Yochanan agrees with him. However, in cases that involve an action, such as a get or ma'amar, we hold like Rav that she must go back to all the brothers. And even though Rav does not explicitly discuss this, it is a fortiori from the case of sisters, as explained. And there is proof for this from the Talmud's general statement (Yevamot 26:), which says that it is a defective chalitza, and a defective chalitza requires her to go back to all the brothers, as explained there. This implies that this is indeed the law. Additionally, in chapter 3 (Yevamot 51:), the Talmud questions this ruling, saying, "Let this be a refutation, etc.," and responds that defective chalitza requires her to go back to all the brothers, as explained there. This implies that this is indeed the law. Moreover, earlier, the Talmud first establishes the ruling according to Shmuel and then also establishes that defective chalitza requires her to go back to all the brothers, as explained there. This implies that both rulings can be upheld, and they do not contradict each other. Therefore, it seems to the Rambam to rule partly like Shmuel and partly like Rav. There is also proof from the Talmud's effort (Yevamot 27:) to find a distinction between sisters and co-wives according to the opinion that there is a zika bond, and Rav Ashi concludes that the zika bond is not strong enough to render the co-wife like an ervah, as explained there. This certainly only applies to sisters and co-wives because with sisters there is a Torah prohibition. But in the case of a woman with a get and a woman with ma'amar, what difference is there between them and their co-wives? According to Torah law, a get and a ma'amar are nothing, and according to rabbinic law, since he gave a get to one, the co-wife is also forbidden, and similarly, when he performed ma'amar with one, the co-wife is also forbidden. Therefore, what difference does it make between them and their co-wives? Therefore, the Rambam correctly ruled that one of them does not exempt her companion, unlike with sisters and co-wives, where the co-wives are preferable to the sisters. (In the Rif, it is impossible to say this because he copied all of Shmuel's words, as explained there. Perhaps, for the halacha, he also intended to rule only regarding sisters according to Shmuel, and this requires further investigation.)

יז. וכמו שיש גט אחר גט כמו כן יש מאמר אחר מאמר שאם עשה מאמר בזו ומאמר בזו צריכות שניהן גט וחליצה לאחת מהן ולהסוברים דבשני יבמות ויבם אחד חולצות שתיהן כמו בשני יבמים ויבמה אחת צריך לחלוץ לשתיהן וכן יש מאמר אחר מאמר בשני יבמים ויבמה אחת שאם אחד עשה בה מאמר ואח"כ השני צריכה גט משניהם וחליצה משניהם אם לא למאן דלא ס"ל כלל דין דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים דאז די בחליצת אחד מהם וכן בשני יבמים ושתי יבמות ועשה האחד מאמר באחת והשני בשנייה צריכה כל אחת גט ממי שעשה בה המאמר וצריכות שתיהן חליצה וטוב יותר שכל אחת תעשה החליצה בהשני שלא עשה בה המאמר:

17. And just as there is a concept of a subsequent divorce (get) after a previous divorce, so too there is a concept of a subsequent levirate betrothal (ma'amar) after a previous levirate betrothal. If he performed a ma'amar with this one and a ma'amar with that one, both require a get and chalitzah, but only one needs chalitzah. According to those who hold that in the case of two yevamot (widows awaiting levirate marriage) and one yavam (levir), both must perform chalitzah, just as in the case of two yevamim (levirs) and one yevamah (widow), he must perform chalitzah with both. Similarly, there is a concept of a subsequent ma'amar in the case of two yevamim and one yevamah. If one performed a ma'amar with her and then the second did so, she requires a get from both and chalitzah from both, unless according to the opinion that a levirate bond (chalitzah) considered invalid (psulah) must be repeated with all the brothers, then one chalitzah from one of them suffices. Also, in the case of two yevamim and two yevamot, if one performed a ma'amar with one and the other with the second, each needs a get from the one who performed the ma'amar with her and both require chalitzah. It is better that each perform chalitzah with the one who did not perform the ma'amar with her.

יח. וכן מועיל מעשה לפסול אחר מאמר כגון שעשה בה מאמר ואח"כ נתן לה גט או חלץ לה או שהאח השני נתן לה גט או חלץ לה או בא עליה או שהוא או האח השני נתן גט להצרה של בעלת המאמר או חלץ לה או בא עליה מועיל מה שנעשה לאחר המאמר לאסור בעלת המאמר על כל האחין ונאסרין בקרובותיה וצריכה גט להמאמר או לביאה שאחר המאמר שהאח השני בא עליה וכן בהצרה כשעשו בה מאמר אחרי מאמרה או שבאו על הצרה אחר המאמר של זו צריכה הצרה גט ג"כ וכיצד הוא התרתן לשוק כך הוא:

18. And similarly, an action can invalidate another engagement, such as if he

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

performed a "ma'amar" (betrothal by levirate marriage) with her and then gave her a bill of divorce (get) or performed the rite of chalitzah (releasing her from levirate marriage), or if the second brother gave her a bill of divorce or performed chalitzah with her, or had relations with her, or if he or the second brother gave a bill of divorce to the co-wife of the woman with the ma'amar or performed chalitzah with her or had relations with her, the action taken after the ma'amar is effective in prohibiting the woman with the ma'amar to all the brothers, and they are prohibited from marrying her close relatives. She needs a bill of divorce from the ma'amar or from the relations that occurred after the ma'amar that the second brother had with her. Similarly, for the co-wife, if they performed a ma'amar after her ma'amar, or if they had relations with the co-wife after the ma'amar of this woman, the co-wife also needs a bill of divorce. And just as this is the process of permitting them to marry outside, so it is.

יט. היא עצמה כשנעשה בה מעשה אחר המאמר צריכה חליצה מכל האחים וגם כל הצרות צריכות חליצה להסוברים כן בחליצה פסולה כמ"ש ולהחליצה צריכה ג"כ גט להמאמר וכבר נתבאר שלכתחלה הגט צריך להיות קודם להחליצה ובדיעבד אין עיכוב בדבר כמ"ש בסעיף ג' ואם האח השני בא עליה אחר המאמר של הראשון צריכה גט משניהם ואם הוא בא על הצרה אחרי מאמרו שעשה לזו צריכות שתיהן גט ממנו וכן אם האח בא על הצרה צריכה הצרה גט מהאח וכן כשעשו מאמר בהצרה צריכה הצרה גט ואם באחת עשה מאמר ולאחת נתן גט צריכות שתיהן חליצה או אחת מהן כפי הדיעות שנתבארו וכן הדין כשאחד עשה מאמר באחת והשני נתן גט להשנייה:

19. If she herself had another action performed upon her after the ma'amar (betrothal), she requires chalitzah (a form of divorce in the context of levirate marriage) from all the brothers. Additionally, all the co-wives also require chalitzah according to those who hold this view regarding an invalid chalitzah, as mentioned. Moreover, for the chalitzah, she also needs a get (divorce document) for the ma'amar. It has already been explained that ideally, the get should precede the chalitzah, but after the fact, there is no obstruction if it doesn't, as mentioned in section 3. If the second brother comes upon her after the ma'amar of the first, she requires a get from both of them. If he comes upon the co-wife after making a ma'amar with this one, both require a get from him. Similarly, if the brother comes upon the co-wife, the co-wife requires a get from the brother. Likewise, if they performed a ma'amar with the co-wife, the co-wife requires a get. If to one he performed a ma'amar and to another he gave a get, both require chalitzah, or one of them according to the opinions that have been explained. The same law applies if one performed a ma'amar with one and the second gave a get to the other.

כ. וכן אם תחלת המעשה היה גט כל מעשה שנעשה אחר הגט מועיל כגון שאחר הגט בא עליה או עשה בה מאמר או שאחיו בא עליה או עשה בה מאמר או שהוא או אחיו בא על השנייה או עשה בה מאמר מועיל מה שנעשה אחר הגט לאסור בהקרובות ולהצריך גט למי שקבלה המאמר או באו עליה וכיצד תקנתם להתירן לשוק כך הוא כשעשה בה מאמר או בא עליה אחר הגט צריכה גט וחליצה מאחד או מכל האחים וכן כל הצרות צריכות חליצה וזהו כפי הדיעות שנתבארו וכשעשה הוא או אחיו מאמר בהצרה אחר הגט או שבאו עליה הצרה צריכה גט וחליצה לאחת מהן או מכולם או לכולן כפי הדיעות שנתבארו וכן אם חלץ להצרה אחר הגט נאסר בקרובות שתיהן וכן אחיו שחלץ לבעלת הגט או להצרה נאסרו בעלת הגט ממי שקבלה הגט ובעלת החליצה ממי שקבלה החליצה אבל אם הוא עצמו חלץ לבעלת הגט לא נתוסף כאן שום מעשה שהרי מזמן הגט נאסר בקרובותיה ויש לזה דין חליצה פסולה כמו שנתבאר:

20. And similarly, if the initial act was a get (divorce document), any subsequent act performed after the get is effective. For example, if after the get he had relations with her, or performed ma'amar (a form of betrothal in levirate marriage) with her, or if his brother had relations with her or performed ma'amar with her, or if he or his brother had relations with the co-wife or performed ma'amar with her, whatever is done after the get is effective to prohibit her close relatives and to require a get for the one who received the ma'amar or had relations with her. And what is the remedy to permit them to the general public? This is how: when he performed ma'amar or had relations with her after the get, she requires a get and chalitzah (ceremony releasing a widow from levirate marriage) from one of the brothers or from all the brothers. Similarly, all the co-wives require chalitzah, and this is according to the opinions that have been explained. And if he or his brother performed ma'amar with the co-wife after the get, or had relations with the co-wife, the co-wife requires a get and chalitzah from one of them or from all of them, or from all of them according to the opinions that have been explained. And similarly, if he performed chalitzah with the co-wife after the get, both of them are prohibited to their close relatives. And similarly, his brother who performed chalitzah with the one who received the get or with the co-wife, the one who received the get is prohibited to the one who gave the get and the one who received the chalitzah is prohibited to the one who gave the chalitzah. But if he himself performed chalitzah with the one who received the get, no additional act has been

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

added here, because from the time of the get he is already prohibited to her close relatives, and this has the status of an invalid chalitzah as has been explained.

כא. אבל אם תחלת המעשה היתה ביאה או חליצה אין אחר זה כלום דכיון דזהו מצות התורה ובזה נסתלקה הזיקה מכל הבית מה תועיל מעשה אחריהם וכל המעשים שיעשו בכל הנשים של המת הרי הן כמעשים שנעשו באשה זרה וממילא מובן דרק מעשה גט או חליצה אין תועלת בהן אבל מעשה ביאה או מאמר הוה ענין שצריכה גט מי שקבלה המאמר או שבאו עליה דהא גם באשה דעלמא מהני לענין הצרכת גט וגם אם אפילו זה שייבם האחת בא על צרתה צריכה גט וכן אם קבלה ממנו מאמר דהא קדושין תופסין בה וכ"ש כשחלץ לאחת ואח"כ עשה בה מאמר או בא עליה שצריכה גט דקדושין תופסין בחלוצה אבל אם ייבם אותה ואח"כ עשה בה מאמר לאו כלום הוא דהא אשתו היא וכן אם האח עשה מאמר בזו שייבמה אינו כלום דאין קדושין תופסין בא"א ואפילו בא עליה הוה ביאת זנות בעלמא אבל כשבא על הצרה או עשה מאמר בהצרה צריכה גט וכן אם האח עשה מאמר בהחלוצה או בא עליה צריכה גט:

21. However, if the initial act was consummation (yibbum) or chalitzah, nothing else is needed afterward. Since this is the commandment of the Torah, and with this act, the bond (zika) with the entire household is removed, what use would any subsequent act be? Any actions performed with the other wives of the deceased are like actions done with a foreign woman. Consequently, it is understood that only the act of a get (divorce) or chalitzah has no benefit, but the act of consummation or ma'amar (a form of betrothal) creates a situation where a get is necessary for the one who received the ma'amar or was consummated with, since even with an ordinary woman this requires a get. Furthermore, if the one who performed yibbum with one wife subsequently consummates with her co-wife, she needs a get. Similarly, if he gave her a ma'amar, since betrothal takes effect with her, and certainly if he performed chalitzah with one and then performed ma'amar or consummated with her, she needs a get, because betrothal takes effect with a chalutzah. However, if he performed yibbum with her and then gave her a ma'amar, it is nothing because she is already his wife. Likewise, if the brother gave a ma'amar to the one he was supposed to perform yibbum with, it is nothing because betrothal does not take effect with a married woman, and even if he consummated with her, it is considered merely an act of fornication. But if he consummated with the co-wife or gave her a ma'amar, she needs a get. Similarly, if the brother gave a ma'amar to the chalutzah or consummated with her, she needs a get.

כב. ואע"ג דשוין הן ביאה וחליצה לענין מעשה שאחריהן זהו כשלא קדם מעשה קודם הביאה או החליצה דאז אין פועל מעשה אחריהן כמ"ש אבל אם קדם מעשה קודם הביאה או החליצה אין חליצה שוה לביאה כשנעשה מעשה אחריהן כלומר דבביאה כשקדם מעשה גט או מאמר שלא לבעלת הביאה ונקראת ביאה פסולה מועיל מעשה אחר הביאה אבל בחליצה אף אם קדם מעשה גט או מאמר להחליצה ונקראת חליצה פסולה מ"מ אין מועיל מעשה אחר החליצה מהטעם שיתבאר בסעיף כ"ד (המעשה המועיל אחר ביאה הוא רק חליצה ודו"ק):

22. And even though consummation (bi'ah) and the act of releasing (chalitzah) are equal in terms of the actions that follow them, this is only when no action preceded the consummation or release. For then, no action taken afterward is effective, as we have written. However, if an action precedes the consummation or release, then chalitzah is not equal to bi'ah when an action is performed afterward. This means that in the case of bi'ah, when an action like a divorce document (get) or a declaration of intent (ma'amar) precedes the consummation but is not related to the woman with whom the consummation occurred, it is called an invalid consummation and any action taken after the consummation is effective. But in the case of chalitzah, even if an action like a get or ma'amar precedes the release and it is called an invalid release, nonetheless, no action taken after the release is effective, for the reason that will be explained in section 24 (the action that is effective after consummation is only chalitzah, and pay close attention).

כג. ולכן אם נתן גט לזו ובעל את זו או עשה מאמר בזו ובעל האחרת מועיל מעשה שיעשו אחריה שאם יחלוץ הוא או אחיו לשלישית יאסרו בקרובותיה וגם אותה שנבעלה לא סגי לה בגט כשאר יבמה אלא צריכה גט וחליצה ואם המעשה הקודמת היה מאמר צריכה גם בעלת המאמר גט וכך שנו חכמים במשנה (נ'.) נתן גט ובעל צריכה גט וחליצה וכו' מאמר בזו ובעל את זו צריכות שני גיטין וחליצה ע"ש ואם נפטרות כולן בחליצה אחת ומיבם אחד תלוי בהדיעות שנתבארו אבל בחליצה אינו כן כגון שנתן גט לזו ואח"כ חלץ לה או לאחרת ואח"כ חזר הוא או אחיו ונתן חליצה לאחרת אינו נאסר בקרובות האחרת וכן אחיו כשנתן חליצה להחלוצה הקודמת אינו נאסר בקרובותיה וכן אם עשה מאמר ואח"כ היה חליצה אין מועיל שום חליצה אח"כ והיה כלא היה אך אם עשה מאמר או בא עליה בין הוא בין אחיו בין להחלוצה בין להאחרת צריכה גט שהרי גם באשה דעלמא כן הוא כמ"ש:

23. Therefore, if he gives a get (divorce document) to one and has relations with another, or performs ma'amar (a form of betrothal) with one and has relations with another, the subsequent actions are effective. If he or his brother then performs chalitzah (a ceremony to release the widow from levirate marriage) with a third

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

woman, they become prohibited to her relatives, and the one he had relations with does not suffice with just a get like any other yevamah (widow awaiting levirate marriage), but she needs both a get and chalitzah. If the prior action was a ma'amar, the one with the ma'amar also needs a get. Thus, the Sages taught in the Mishnah (Yevamot 50a): "If he gave a get and then had relations, she needs both a get and chalitzah, etc. If he performed ma'amar with one and had relations with another, they need two gittin (plural of get) and chalitzah." And whether they are all exempt with one chalitzah and one yavam (levir) depends on the opinions discussed. However, with chalitzah alone, it is not so. For example, if he gave a get to one and then performed chalitzah for her or another, and afterward he or his brother gave chalitzah to another, he is not prohibited from the relatives of the other. Similarly, if his brother gave chalitzah to the first one, he is not prohibited from her relatives. And if he performed ma'amar and then chalitzah, no subsequent chalitzah is effective, and it is as if it never happened. But if he performed ma'amar or had relations, whether he or his brother, whether with the one who had chalitzah or another, she needs a get, for this is also the case with any other woman, as it is stated.

כד. וטעמא דמילתא כן הוא והכי איתא בגמ' (נ':) ומ"ט אמור רבנן ביאה פסולה יש אחריה כלום אמרי אי ביאה אחר הגט היא גזירה ביאה אחר הגט משום ביאה אחר חליצה כלומר דאי אמרת תסגי לה בגט לחודה אתי למיבעל גם אחר חליצה דבעיני העולם גט וחליצה משקל אחד להן לפיכך עשו להיכר שהגט קלקל את הביאה ונצרך גם חליצה ואי ביאה אחר מאמר גזירה ביאה אחר מאמר משום ביאה אחר ביאה כלומר דאם נאמר שא"צ חליצה כשעשה מאמר בזו ובעל לאחרת יאמרו שמותר לבעול את זו ואח"כ לבעול האחרת דבעיני העולם מאמר וביאה שקולים הם ולכן גזרו שנצריך עוד חליצה להיכר שהמאמר קלקל את הביאה וכיון שאחר הביאה צריך גם חליצה ממילא מהני איזה מעשה אחר הביאה מפני שזהו עדיין קודם הפטור וממילא שמועיל מעשה אבל בחליצה כה"ג לא איכפת לן דאין לגזור בחליצה שאחר הגט להצריך עוד חליצה מפני שיאמרו כמו דמועיל חליצה אחר הגט כמו כן מועיל חליצה אחר חליצה ויבא לחלוץ לשנייה אחר שחלץ לראשונה דמאי איכפת לן אטו איזה איסור יש בחליצה וכן בחליצה אחר מאמר אין לגזור אטו חליצה אחר ביאה כלומר שיאמרו כמו דמהני חליצה אחר מאמר לפטור כמו כן מועיל חליצה אחר ביאה שאם יבא על יבמה יפטרנה בחליצה ולא בגט דפשיטא שלא יאמרו כן שהרי אנו מצריכים גט להמאמר ופשיטא שיצריכו גט אחר ביאה ולא נבא לידי תקלה ולפיכך כל מעשה אינו מועיל אחר החליצה לפי שבהחליצה נגמר הענין:

24. And the reason for the matter is as follows, and so it is stated in the Gemara (50b): "And why did the Rabbis say that an invalid cohabitation still has an effect?" They said, if cohabitation follows a get (divorce document), it is a decree because of cohabitation after chalitzah (ceremony releasing a widow from levirate marriage). Meaning, if you say that a get alone is sufficient, people will come to cohabit even after chalitzah, because in the eyes of the public, a get and chalitzah are equivalent. Therefore, they made a distinction that the get invalidates the cohabitation and chalitzah is also required. And if cohabitation follows ma'amar (betrothal by the brother-in-law), it is a decree because of cohabitation after ma'amar, meaning that if we say that chalitzah is not needed when ma'amar is done with one and cohabitation with another, people will say that it is permissible to cohabit with one and then cohabit with another, since in the eyes of the public, ma'amar and cohabitation are equivalent. Therefore, they decreed that chalitzah is still required for recognition that the ma'amar invalidates the cohabitation. And since after cohabitation chalitzah is required, any action after cohabitation is effective because it is still before the release, and therefore the action is effective. But with chalitzah in such a case, we are not concerned, because there is no decree that chalitzah after a get requires another chalitzah, as they will not say, just as chalitzah after a get is effective, so too chalitzah after chalitzah is effective, and they will come to perform chalitzah for a second woman after performing chalitzah for the first woman. What does it matter to us? Is there any prohibition in performing chalitzah? Similarly, with chalitzah after ma'amar, there is no decree because of chalitzah after cohabitation, meaning they will not say, just as chalitzah after ma'amar is effective to release, so too chalitzah after cohabitation is effective, that if someone cohabits with his yevamah (levirate widow), he can release her with chalitzah and not with a get. It is obvious that they will not say so, since we require a get for ma'amar, and it is obvious that they will require a get after cohabitation, and we will not come to any error. Therefore, any action is not effective after chalitzah, because with chalitzah the matter is completed.

כה. המאמר של יבמין כבר נתבאר שהוא מדרבנן דמן התורה אין קדושין מועיל ביבמה רק ביאה וחכמים תקנו שמאמר יועיל להצריכה גט ואין חילוק בין שאמר לה התקדשי לי סתם ובין שאמר לה התקדשי לי בזיקת יבמין צריכה גט להמאמר אמנם במאמר שאחר חליצה שאמרנו שצריכה גט דהרי גם באשה דעלמא כשקידשה צריכה גט ואע"ג שהיא אסורה עליו בלאו הא קדושין תופסין בחייבי לאוין היה נראה מצד הסברא דדווקא כשקידשה סתם צריכה גט אבל אם אמר לה התקדשי לי בזיקת יבמין א"צ גט שהרי הזיקה כבר נסתלקה בהחליצה ובאמת כן הוא דעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל אבל הרי"ף ז"ל פסק (בפר"ג) דאפילו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כשאמר לה התקדשי לי בזיקת יבמין צריכה גט וכן פסקו הרא"ש והטור והש"ע סעיף י"ג וזהו מתקנת חכמים דכשם שתקנו שמאמר כזה תופס ביבמה קודם חליצה כמו כן תקנו אחר החליצה ואם אמר התקדשי לי סתם הקדושין תופסין מן התורה דקדושין תופסין בחייבי לאוין ואם אמר בזיקת יבמין תופסין מדרבנן (ב"ש סק"ט) ואפילו כשחלץ חליצה פסולה אין תופסין מן התורה (שם) ואפילו למאן דס"ל חליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים וקידשה בזיקת יבמין זה שעדיין לא חלץ לה אין הקדושין מן התורה (שם) דמן התורה א"צ לחזור על כל האחים:

25. The statement of "Yebamin" has already been explained as being rabbinic, for according to Torah law, betrothal does not work for a yevama (a widow awaiting levirate marriage) except through intercourse, and the sages instituted that a ma'amar (betrothal declaration) would require a get (divorce document). There is no difference whether he said to her "Be betrothed to me" in a general manner or if he said to her "Be betrothed to me through the levirate bond," she requires a get for the ma'amar. However, regarding a ma'amar after chalitza (ceremonial release from levirate marriage), which we said requires a get, for indeed, even with a regular woman when he betroths her, she requires a get, and even though she is forbidden to him by a negative commandment, the betrothal is still effective for those bound by negative commandments. It would seem logically that only when he betroths her in a general manner does she require a get, but if he said to her "Be betrothed to me through the levirate bond," a get is not required, for the bond has already been nullified through chalitza. Indeed, this is the opinion of the Raavad and Ramban of blessed memory. However, the Rif of blessed memory ruled (in the third chapter) that even if he said to her "Be betrothed to me through the levirate bond," she requires a get, and so ruled the Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch in section 13. This is by rabbinic decree, for just as they instituted that such a ma'amar takes effect with a yevama before chalitza, so too they instituted after chalitza. If he said "Be betrothed to me" in a general manner, the betrothal is effective by Torah law, for betrothal is effective for those bound by negative commandments. If he said "through the levirate bond," it is effective by rabbinic decree (Beit Shmuel section 9). Even if he performed an invalid chalitza, the betrothal is not effective by Torah law (ibid.). Even according to the opinion that an invalid chalitza requires repeating with all the brothers, if he betrothed her through the levirate bond with the brother who has not yet performed chalitza, the betrothal is not effective by Torah law (ibid.), for by Torah law, there is no need to repeat with all the brothers.

כו. ובזה שנתבאר דמועיל גט אחר מאמר כמ"ש בסעיף י"ח אם הגט נתן זה שעשה בה המאמר לבעלת המאמר יש הפרש בין גט לגט דאם נתן לה גט לזיקתו כלומר שלא נתן לה גט על המאמר שעשה בה אלא על זיקת היבמין שלדעתו המוטעה מועיל גט להזיקה פסלה עליו ועל כל האחין וצריכה גט למאמרו וחליצה לזיקתו וכפי הדינים שנתבארו שם וכן אם נתן לה גט סתם הוה כאלו פירש לזיקתו אבל אם נתן לה הגט למאמרו כלומר שפירש מפורש שעל המאמר שעשה בה מגרשה בגט זה ממילא דהמאמר נסתלק בגט זה ונשארה זקוקה כמו שהיתה מקודם ומ"מ אינה מותרת רק לשארי אחים ולא לו והצרה הותרה גם לו (כנ"ל מנמק"י פ"ג ד"ה אמר רבא ע"ש) אבל היא עצמה אסורה לו מפני שעכ"פ עשה בה מעשה (שם) וי"א שגם לו הותרה ואפילו לדיעה זו רק בדיעבד הותרה אבל לכתחלה אסורה לו משום דגזרינן גט למאמרו אטו גט לזיקתו (תוס' ל"ב. ד"ה גט ועיקר דין זה הוא בפר"ג (נ"ב:) וקיי"ל כרבא שם ולא כרב חנניא וברש"י שם ד"ה או דילמא מפורש דלו אסורה ע"ש דלא כי"א ע"ש):

26. Based on what was explained, that a divorce document (get) is effective after a statement of intent (ma'amar), as mentioned in Section 18, if the divorce document is given by the one who performed the ma'amar to the woman involved in the ma'amar, there is a difference between one type of get and another. If he gave her a get for his bond (zika) to her, meaning he did not give her a get for the ma'amar he performed with her but rather for the yibbum bond, under his mistaken belief that the get would dissolve the bond, she becomes invalidated to him and to all the brothers, and she requires a get for the ma'amar and a chalitzah for the bond, according to the laws explained there. Similarly, if he gave her a get without specifying, it is as if he specified it was for the bond. However, if he gave her the get explicitly for the ma'amar, meaning he clearly stated that he is divorcing her with this get for the ma'amar he performed with her, then the ma'amar is nullified by this get, and she remains bound as she was before. Nonetheless, she is only permitted to the other brothers and not to him, and the co-wife is permitted to him as well (as explained in the Nimukei Yosef on Chapter 3, under the entry "Amar Rava"). However, she herself is forbidden to him because he performed an action with her (there). Some say she is also permitted to him, and even according to this opinion, it is only permitted after the fact (b'dieved), but initially (l'chatchila) it is forbidden because we decree a get given for a ma'amar due to a get given for a bond (as explained in Tosafot 32b, under the entry "Get," and the main ruling is in Chapter 3, 52b, where we follow Rava and not Rav Chanania, and in Rashi there under the entry "or perhaps," it is explained that she is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

forbidden to him, not like some say there).

כז. כבר נתבאר דהיבם צריך להיות בן י"ג שנים ויום אחד והקטן אין לו כח לא ליבום ולא לחליצה וכ"ש שאין לו מאמר ואין לו גט ומעשיו אינם כלום ומ"מ אם בא על יבמתו כשהוא ראוי לביאה דהיינו בן תשע שנים ויום אחד עשו חכמים ביאתו כמאמר בגדול (צ"ו.) ולפיכך אם בא על היבמה פסלה על כל האחים ואין לה תקנה רק בחליצה או שתמתין עד שיגדיל וייבם אותה ואם אחר שבא עליה חזר אחיו הגדול ובא עליה או על צרתה או עשה מאמר או נתן גט או חלץ בין לה בין לצרתה פסלה על הקטן וכן אם חזר הקטן ובא על צרתה או שאחיו בן ט' שנים ויום אחד בא עליה או על צרתה פסלה עליו כדין מאמר אחר מאמר ואינה נתרת רק בחליצה לגדול ודינה כדין חליצה פסולה ודע דזה שביאת בן ט' הוא כמאמר בגדול מועיל ביאתו אף לאחר שהגדול עשה בה איזה מעשה ולא כן במאמרו של קטן כמו שיתבאר:

27. It has already been explained that the yavam (brother-in-law performing levirate marriage) must be thirteen years and one day old. A minor does not have the power to perform either yibum (levirate marriage) or chalitza (the ceremony releasing the widow from levirate marriage). Certainly, he also cannot perform ma'amar (a formal declaration of intent to marry the yevama) or give a get (divorce document), and his actions are considered null. Nevertheless, if he cohabits with the yevama when he is capable of intercourse, meaning when he is nine years and one day old, the sages considered his intercourse as equivalent to the ma'amar of an adult. Therefore, if he cohabits with the yevama, he disqualifies her from all the brothers, and she can only be rectified through chalitza or by waiting until he matures and performs yibum with her. If, after he has cohabited with her, his older brother then cohabits with her or her co-wife, or performs ma'amar, or gives a get, or performs chalitza to either her or her co-wife, she becomes prohibited to the minor. Similarly, if the minor again cohabits with her co-wife, or if his brother, who is nine years and one day old, cohabits with her or her co-wife, she becomes prohibited to him, just as in the case of ma'amar following ma'amar. She can only be released through chalitza with the adult, and her status is like that of a chalitza that was improperly performed. It should be noted that this intercourse by a nine-year-old is effective even after the adult has performed some action with her, unlike the minor's ma'amar, as will be explained.

כח. ואע"פ שמאמרו של קטן אינו כלום מ"מ אמרו חז"ל (שם) דאם מאמרו של זה הבן ט' שנים היה מעשה ראשונה בהיבמה מועיל מאמרו לפוסלה על האחין ואינו כמאמר של גדול שמועיל בכל ענין אף אחר איזה מעשה כמו שנתבאר והטעם פשוט דביאה דהיא מעשה רבתא גזרו חכמים שיועיל אף אם אינה מעשה ראשונה בה משא"כ מאמר דגם בגדול הוא רק מדרבנן ולבד זה קדושי קטן אינו כלום אלא משום דזקוקה לו נתנו קצת כח למאמרו מיום שראוי לביאה ודי כח זה כשהוא בתחלה ולא כשהוא אחר מעשה:

28. And even though the statement of a minor is of no consequence, nevertheless, the Sages said (there) that if the statement of this nine-year-old boy precedes the first act of the yevama (the widow who is subject to levirate marriage), his statement is effective in disqualifying her for the brothers. It is not like the statement of an adult, which is effective in all matters even after some act, as explained. The reason is simple: the act of consummation (bi'ah), which is a significant act, was decreed by the Sages to be effective even if it is not the first act. This is not the case with a statement (ma'amar), which even for an adult is only rabbinic. Moreover, the betrothal (kiddushin) of a minor is of no consequence, except that since she is bound to him, they gave some power to his statement from the day he is fit for consummation. This power suffices when it is at the beginning and not after an act.

כט. ולפיכך אם עשה הגדול מאמר וחזר זה הבן ט' ועשה מאמר בה או בצרתה אינו מועיל מאמרו לפוסלה על האח הגדול ורשאי הגדול לייבמה אבל בן ט' שעשה מאמר בתחלה וחזר אחיו שהוא ג"כ בן ט' שנים ויום אחד ועשה מאמר בה או בצרתה איכא למימר שמאמרו של השני מועיל לפוסלה על הראשון כיון ששניהם בני ט' אין להראשון כח יותר מהשני וגט וחליצה אין מועיל כלל בקטן לא בתחלה ולא בסוף מפני שאין מעשיו כלום ורק במאמר גזרו מפני שזהו קירוב כמו ביאה לפיכך דימו במקצת לביאה ומועיל כשהוא מעשה ראשונה כמ"ש ופחות מבן ט' אין ביאתו כלום וכ"ש שאין מאמרו כלום וביאת חרש ושוטה הוה ביאה גמורה כדתניא בתוספתא יבמות (פי"א) ויתבאר בסי' קע"ב וביאת סריס חמה נ"ל דדינו כביאת קטן וצ"ע וכבר נתבאר בסי' קס"ז דקטן שבא על יבמתו אינו יכול לפוטרה בגט עד שיגדיל ויבא עליה ואז ביכולתו לפוטרה בגט ואם לא בא עליה משגדלה צריכה גט וחליצה ע"ש וכן נתבאר שם דיבמה קטנה כשהוא בת ג' שנים ויום אחד שראויה לביאה אם בא עליה יבם גדול קנאה ואם בא עליה יבם קטן יגדלו זה עם זו ע"ש:

29. Therefore, if the older brother performed ma'amar (a formal betrothal) and subsequently this nine-year-old boy performed ma'amar with her or her co-wife, his ma'amar does not invalidate her for the older brother, and the older brother is permitted to perform yibbum (levirate marriage) with her. However, if the nine-year-old boy initially performed ma'amar and then his brother, who is also nine years old and one day, performed ma'amar with her or her co-wife, it could be said that the second brother's ma'amar invalidates her for the first brother. Since both are nine-year-olds,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the first does not have more power than the second. A get (divorce document) and chalitzah (a ceremony releasing from yibbum) are entirely ineffective for a minor, whether at the beginning or later, because his actions are meaningless. The Sages only decreed regarding ma'amar because it is akin to cohabitation. Therefore, in some respects, they likened it to cohabitation, and it is effective when it is the initial act, as stated. A child younger than nine years old has no legal cohabitation, and certainly, his ma'amar is meaningless. The cohabitation of a deaf-mute or a mentally impaired person is considered complete cohabitation, as taught in the Tosefta Yevamot (Chapter 11), and it will be further explained in Siman 172. The cohabitation of a saris chamah (a man who is naturally impotent) appears to me to be like the cohabitation of a minor, and this requires further study. It has already been explained in Siman 167 that a minor who cohabits with his yevamah (levirate widow) cannot release her with a get until he grows up and cohabits with her again; then he can release her with a get. If he did not cohabit with her after he grew up, she requires both a get and chalitzah, as explained there. Similarly, it is explained there that a minor yevamah who is three years and one day old, who is suitable for cohabitation, if an adult yavam (levir) cohabits with her, he acquires her. If a minor yavam cohabits with her, they must grow up together, as explained there.

ל. כתב רבינו הב"י בסעיף י"ז גדול שעשה מאמר ביבמה או נתן לה גט ולה צרה כשבא לחלוץ לאחת מהן ולהתירן אין חליצת בעלת הגט או בעלת המאמר פוטרת צרתה אבל חליצת הצרה פוטרת לבעלת הגט לגמרי ולבעלת המאמר מחליצה וצריכה עוד גט למאמרה ואם עשה מאמר בזו וגט נתן לזו חולץ לאיזה שירצה ופוטר השנייה כמו שנתבאר עכ"ל ויש בזה עוד דיעות להפוסקים וכבר בארנו זה בדינים שמן סעיף ו' עד סעיף י"ז:

30. Rabbeinu Beit Yosef wrote in Section 17: A man who performed Ma'amar (a form of betrothal) with his yevama (sister-in-law) or gave her a get (a bill of divorce), and she has a co-wife, when he comes to perform chalitzah (a ritual to release her from the obligation of levirate marriage) with one of them to permit them, the chalitzah of the one who received the get or the Ma'amar does not release her co-wife. However, the chalitzah of the co-wife releases the one who received the get completely, and for the one who received the Ma'amar, it releases her from the chalitzah, but she still needs a get for the Ma'amar. If he performed Ma'amar with one and gave a get to the other, he may perform chalitzah with whichever one he chooses, and this releases the second one, as has been explained. And there are other opinions among the poskim (decisors), and we have already explained this in the laws from Section 6 to Section 17.

לא. עוד כתב בסעיף י"ח מי שנפלו לפניו שתי יבמות מבית אחד האחת שנייה ליבם ואחרת מותרת כשהוא מייבם מייבם להאחרת כשהוא חולץ חולץ לשנייה ויש מי שאומר שאם חלץ להאסורה לא הותרה צרתה חלץ לצרה הותרה האסורה עכ"ל ויש מי שסובר ששתיהן צריכות חליצה (ע' בהגר"א סקמ"ד) וגם זה נתברר בדברינו הקודמין וכמ"ש בסעיף הקודם ויתבאר בסי' קע"ד בס"ד:

31. Additionally, it is written in paragraph 18: If two yevamot (levirate widows) from one household fall before him, one of whom is forbidden to him (by law) and the other permitted, when he performs yibbum (levirate marriage), he should marry the permitted one. When he performs chalitzah (the ceremonial release), he should release the forbidden one. There is an opinion that if he performs chalitzah on the forbidden one, the co-wife is not permitted. If he performs chalitzah on the co-wife, the forbidden one becomes permitted. And there are those who believe that both require chalitzah (see the commentary of the Gaon of Vilna, note 144). This has also been clarified in our previous discussions, as stated in the previous paragraph, and will be further elucidated in chapter 174, with God's help.

לב. עוד כתב בסעיף י"ט יבמות רבות הבאות מבית אחד כיון שנבעלה אחת מהן בעילה כשרה או נחלצה חליצה מעולה הותרו הכל ונסתלק זיקת היבם מעליהן ואם נבעלה אחת מהן בעילה פסולה או נתן לה מאמר פסול נאסרו כולן לייבום וצריכה גט זו שנבעלה או שנתן לה מאמר וצריכה כל אחת מהן חליצה להתירה לזר שאין זיקת הייבום מסתלקת בבעילה פחותה נחלצה אחת מהן חליצה פחותה הותרה להנשא לזר אותה שנחלצה אבל צרתה אסורה עד שתחלוץ גם היא או עד שיחלצו כל האחים לראשונה שנחלצה החליצה הפחותה שאין חליצה פחותה מסלקת זיקת ייבום מבית זה עד שתחזור על כל האחים או עד שתחלוץ כל אחת מהן זהו דעת הרמב"ם ונחלקו עליו כמו שהוא מפורש בדברי הטור עכ"ל וכבר בארנו דעת החולקים וגם דעת הרמב"ם בררנו בס"ד וישבנו מה שהקשו עליו (עב"ש סקי"ד שהאריך בזה והביא גירסת הטור ברמב"ם ע"ש אך גירסת המגיד היא עקרית):

32. It is further written in Section 19: "Many widows that come from one household, once one of them has been cohabited with in a valid manner, or if a valid chalitzah has been performed, all are permitted, and the levirate bond is removed from them. But if one of them was cohabited with in an invalid manner, or if an invalid ma'amar was given to her, all are forbidden to perform yibbum, and the one who was cohabited with

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

or given a ma'amar requires a get, and each one of them requires chalitzah to permit her to marry someone else, as the levirate bond is not removed by an invalid cohabitation. If one of them performed an invalid chalitzah, the one who performed the chalitzah is permitted to marry outside, but her co-wife is forbidden until she also performs chalitzah or until all the brothers perform chalitzah for the first one who performed the invalid chalitzah, as an invalid chalitzah does not remove the levirate bond from this household until it is repeated with all the brothers or until each one performs chalitzah. This is the opinion of the Rambam, and it is disputed, as explained in the words of the Tur." End quote. "We have already explained the opinion of the disputants, and we have also clarified the opinion of the Rambam with God's help, and we have resolved the objections raised against him" (see the lengthy discussion in Avnei Shoham, note 14, which brings the version of the Tur regarding the Rambam, but the version of the Maggid is primary).

לג. כתב הרמב"ם בפ"ה דין י"ז שני יבמים שייבמו שתי יבמות הבאות מבית אחת ולא נודע מי ייבם תחלה שניהם יוציאו בגט ויותרו לזרים ואסורות ליבמים לפיכך ראובן שהיה לו שתי נשים אחת בעכו ואחת בצור ושמעון ולוי אחיו האחד בעכו והאחד בצור ושמעו שמת ראובן לא ייבם אחד מהם עד שידע מה עשה אחיו קדם אחד מהם וייבם אין מוציאין מידו עד שיוודע שאחיו ייבם תחלה רצה אחד לחלוץ קודם שידע מה עשה אחיו אין מונעין אותו עכ"ל:

33. Maimonides wrote in Chapter 5, Law 17: Two levirs who perform levirate marriage (yibbum) on two women who come from the same household, and it is not known who performed the marriage first—both must give a get (divorce document) and are permitted to others but prohibited to the levirs. Therefore, if Reuben had two wives, one in Akko and one in Tzor, and his brothers Shimon and Levi, one in Akko and one in Tzor, and they heard that Reuben died, neither of them should perform yibbum until it is known what the other brother did. If one of them proceeded and performed yibbum, we do not force him to release her until it is known that his brother performed yibbum first. If one wants to perform chalitzah (the ritual of releasing from levirate marriage) before knowing what his brother did, we do not prevent him. This is the end of the quotation.

לד. ורבינו הב"י העתיק זה בש"ע סעיף כ' ורק השמיט מ"ש דאין מונעין אותו לחלוץ לפי שבספרו כ"מ הקשה מ"ש זה מאשה שהלך בעלה וצרתה למדה"י שאסורה לחלוץ דשמא מעוברת צרתה ופטורה מן החליצה ונמצא אתה מצריכה כרוז לכהונה וכמ"ש בס"ס קנ"ו ע"ש (וכן הקשה הלח"מ) וי"ל דדעת הרמב"ם דאין לחשוש לזה שהרי אסור לייבם עד שידע מה עשה האחר ולכן אין לחשוש לזה (ב"ש סקט"ו) אמנם מ"מ יש לחשוש שמא חלץ האחר מקודם וחליצתו אינה כלום ונמצא שנצריכה כרוז לכהונה (שם) ולכן י"ל דרק שם חששו לזה משום דאפשר לברר אם מעוברת צרתה אם לאו אבל בכאן לעולם א"א לברר דאף אם עד כה לא ייבם השני ולא חלץ שמא למחר יחלוץ או ייבם ונמצא שתתעגן זו שבכאן כל ימיה לפיכך לא חששו לזה (מל"מ) ומ"מ לא א"ש דמה שייך עיגון יודיעו זל"ז מי יחלוץ או מי ייבם ולכן נ"ל דחששא זו דהצרכת כרוז לכהונה לא חששו אלא בדבר המצוי הרבה ומנהגו של עולם שכל אשה מתעברת מבעלה אבל בחששא אחרת לא חשו לזה (וראיה קצת ממ"ש תוס' יבמות קי"ט. ד"ה ר"מ וכו' אי נמי אין חשוב תלוי במעשה אלא ממילא הוא בא שאדם נזקק לאשתו עכ"ל):

34. Our master, the Beit Yosef, copied this in Shulchan Aruch, section 20, but omitted what was said that one should not prevent him from performing chalitzah. This is because in his book, the Kesef Mishneh raised a difficulty: Why is this different from a woman whose husband went overseas and her co-wife remained abroad, where she is forbidden to perform chalitzah because perhaps her co-wife is pregnant and exempt from chalitzah, and thus she would require a proclamation for the priesthood, as is stated at the end of section 156 (and the Lechem Mishneh raised the same difficulty). One could say that according to the Rambam, there is no need to be concerned about this, for it is forbidden to perform yibbum until it is known what the other did, and therefore there is no need to be concerned about this (Beit Shmuel, section 15). However, still, there is a concern that perhaps the other performed chalitzah first and his chalitzah is invalid, and thus she would require a proclamation for the priesthood (ibid). Therefore, one could say that this concern exists only there because it is possible to ascertain whether the co-wife is pregnant or not, but here, it is never possible to verify because even if the second has not yet performed yibbum or chalitzah, perhaps tomorrow he will perform chalitzah or yibbum, and thus the woman here would remain an agunah (chained woman) all her life. Therefore, they did not worry about this (Maggid Mishneh). Nevertheless, it is not clear because what relevance does agunah have; they can inform each other who will perform chalitzah or yibbum. Therefore, it seems to me that the concern of requiring a proclamation for the priesthood was only considered in a very common matter, as it is customary that every woman conceives from her husband, but for another concern, they did not worry about this (and there is some proof from what Tosafot wrote in Yevamot 119a, s.v. Rabbi Meir, etc., or

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

perhaps it does not depend on an action but comes naturally that a man engages with his wife, end quote).

לה. כתב רבינו הב"י בספרו הגדול בשם תשו' הגאונים בשני יבמים שייבמו ב' יבמות דצריכין לגרשן וגם צריכה חליצה אחת מהן דשמא אחד עשה בהאחת מאמר ואח"כ בא אחיו על השנייה והוי ביאה אחר מאמר ואף שאח"כ בא האח שעשה מאמר בראשונה ובעל אותה מ"מ ביאה פסולה היא ע"ש ובש"ע לא הזכיר מזה דבר וי"ל דדעתו כיון שעיקר דין מאמר הוא דרבנן אין לנו לחוש כל כך לספיקא דספק דרבנן להקל. וכן משמע מהרמב"ם ז"ל:

35. Rabbeinu Beit Yosef wrote in his major work in the name of the Gaonic responsa that in the case of two yevamim (levirs) who performed yibbum (levirate marriage) with two yevamot (levirate widows), they must divorce them, and one of them also requires chalitzah (ritual release from levirate marriage). This is because perhaps one of them performed maamar (betrothal in levirate marriage) with one of the widows, and afterward his brother consummated marriage with the other widow, making it a case of intercourse after maamar. And even if the brother who performed maamar subsequently consummated with the first widow, it is still considered invalid intercourse. However, in the Shulchan Aruch, this matter is not mentioned. It can be said that his (the author's) opinion is that since the primary law of maamar is rabbinic, we do not need to be overly concerned with this doubt, as it is a case of doubt in a rabbinic matter, where we are lenient. This is also implied by the Rambam of blessed memory.

סימן קעא

א. דין שתי יבמות קטנה וחרשת או שתיהן שוות. ובו י"ב סעיפים:
כבר נתבאר דשתי יבמות הבאות מבית אחד מייבם או חולץ לאחת מהן ונפטרת גם הצרה ואם יעשה אח"כ בהצרה איזה מעשה אינו כלום והוי כעושה מעשה באשה זרה וכן הדין כשהניח שתי נשים ששתיהן היו נשואות לו בנשואין דרבנן כגון שתי יתומות קטנות שנישאו ע"י אמותיהן ואחיהן או שתי חרשות דקטנה יתומה וחרשת אין להם נשואין מן התורה ורק רבנן תקנו להן נשואין שלא ינהגו בהן מנהג הפקר כמ"ש בסי' מ"ג ומ"ד והן אינן בנות חליצה כמ"ש בסי' קס"ט ורק לייבמן ביכולת היבם אם רצונו לייבם אחת מהן וחרשת אין לה תקנה אחרת רק יבום וקטנה ביכולתו להמתין עד שתגדל ותהא ראויה לחליצה וכשהניח אחיו שתי קטנות או שתי חרשות ובא על אחת מהן נפטרת השנייה ג"כ ואם חזר הוא או אחיו ובאו על השנייה לא פסלו הראשונה עליו שהרי כח שניהן שוה וכך שנו חכמים (קי"א.) מי שהיה נשוי לשתי יתומות קטנות ומת ובא יבם על הראשונה וחזר ובא על השנייה או שבא אחיו על השנייה לא פסל את הראשונה וכן שתי חרשות ע"ש ואסור לו לקיים השנייה וצריכה ממנו גט דהא אפילו בגדולות היתה צריכה גט דקדושין תופסין בה כמ"ש בסי' הקודם וכ"ש בקטנות וחרשות שעיקר הזיקה קלישא טובא והרמב"ם ז"ל בפ"ה דין כ"ו כתב בקטנה שמלמדין אותה שתמאן ויקיים הראשונה וכ"כ הטור והש"ע סעיף ה' וכוונתם כדי שלא תפסל לכהונה ע"י הגט (והגר"א סק"ח הקשה עליו דאין זה רק בגדולה וקטנה ע"ש ואין זה הכרח וגם המ"מ הסכים לזה ע"ש):

1. **The Law of Two Yevamot: a Minor and a Deaf-Mute, or Both Equal. Containing Twelve Sections:**
It has already been explained that if there are two yevamot from the same household, one performs yibum (levirate marriage) or chalitzah (the ceremony releasing her from yibum) with one of them, and the co-wife is also exempt. If he subsequently performs any act with the co-wife, it is considered nothing, and it is as if he did an act with a foreign woman. The same law applies when a man leaves two wives, both of whom were married to him in rabbinic marriages, such as two minor orphans who were married by their mothers or brothers, or two deaf-mutes. For a minor orphan and a deaf-mute do not have marriages according to Torah law, but only rabbinic law instituted marriages for them so that they would not be treated as ownerless, as stated in Siman 43 and 44. They are not subject to chalitzah, as stated in Siman 169. However, the yavam has the option to perform yibum with one of them. A deaf-mute has no other remedy except yibum, and a minor can wait until she grows up and becomes eligible for chalitzah. When a man leaves two minors or two deaf-mutes and the yavam performs yibum with one of them, the second is also exempt. If he or his brother subsequently performs yibum with the second, it does not invalidate the first yibum, because the status of both is equal. Thus, the sages taught (Yevamot 111a): If a man was married to two minor orphans and died, and the yavam performs yibum with the first and then with the second, or his brother performs yibum with the second, it does not invalidate the first yibum. The same applies to two deaf-mutes. It is forbidden for him to maintain the second wife, and she requires a get (divorce), for even with adult women a get would be required, as stated in the previous Siman, and certainly with minors and deaf-mutes, where the original bond is very weak. The Rambam in Chapter 5, Law 26 wrote regarding a minor that she should be taught to refuse (miyun) so that the first wife can be maintained. The Tur and Shulchan Aruch, Section 5, also

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

wrote this, intending that she would not be disqualified from marrying a Kohen because of the get. The Gra (Commentary 8) raised an objection, stating that this only applies to an adult and a minor, but this is not necessarily conclusive. The Maggid Mishneh agreed with this interpretation.

ב. הניח שתי נשים אחת גדולה ואחת קטנה יתומה או אחת פקחת ואחת חרשת ביאת הגדולה או חליצתה פוטרת את הקטנה אבל ביאת הקטנה אינה פוטרת את הגדולה וכן ביאת הפקחת או חליצתה פוטרת החרשת ואין ביאת החרשת פוטרת את הפקחת (שם ק"י.) והטעם פשוט דאיך תפטור הנשואה דרבנן את הנשואה מן התורה ואם אחר שבא על הגדולה חזר הוא או אחיו ובאו על הקטנה צריכה הקטנה גט ולדעת הרמב"ם מלמדין הקטנה שתמאן בו ובפקחת וחרשת כשבא על הפקחת וחזר ובא על החרשת הוא או אחיו גם להרמב"ם צריכה גט דחרשת לאו בת מיאון היא ואע"ג דביאת הגדולה או הפקחת כבר סילק הזיקה מ"מ הא כבר נתבאר שיש ביאה אחר ביאה אפילו בשתי גדולות ופקחות להצריכה גט כשבא על השנייה לשם אישות או לשם יבמות (הה"מ) דקדושין תופסין בה וכ"ש כשהשנייה קטנה או חרשת שזיקתה אינה גמורה שתופסין בה הקדושין או הביאה ואם בא לשם זנות אינו כלום ונ"ל דכן הדין גם בשתי קטנות או שתי חרשות שנתבאר בסעיף א':

2. If a man leaves two wives, one an adult and one a minor orphan, or one competent and one deaf, the consummation of the marriage (yibbum) or the ceremony of release (chalitzah) with the adult or competent wife exempts the younger or deaf wife. However, the consummation of the marriage with the minor does not exempt the adult, nor does the consummation with the deaf wife exempt the competent one (Yevamot 110a). The reason is clear: how can a marriage valid only by rabbinic decree exempt one that is biblically valid? If, after consummating the marriage with the adult wife, he or his brother then consummates with the minor wife, the minor wife requires a get (divorce document). According to Maimonides, we instruct the minor to refuse him. In the case of a competent and a deaf wife, if he consummates the marriage with the competent wife and then he or his brother consummates with the deaf wife, according to Maimonides, she also requires a get since a deaf wife cannot refuse. Although the consummation with the adult or competent wife already removes the bond, it has already been explained that there can be a second consummation even with two adult and competent wives, necessitating a get if the second consummation was intended as marriage or yibbum (Yevamot). The marriage or consummation is effective, even more so when the second wife is a minor or deaf whose bond is not fully complete, and the marriage or consummation is effective. If he intended the consummation for licentiousness, it means nothing. It seems to me that the same law applies to two minors or two deaf wives, as explained in the first section.

ג. ואם היבם בא מתחלה על החרשת וחזר ובא הוא או אחיו על הפקחת פסלו את החרשת דזיקה דאורייתא פסלה לזיקה דרבנן ולכן החרשת תצא בגט אמנם גם הפקחת נאסרה עליו מפני שעכ"פ קדמה לה החרשת והוי כשתי נשים מבית אחד ולכן גם הפקחת תצא בגט ועדיין לא נפטרה מכל הזיקה לפי שקדמה לה ביאה שאינה גמורה והוה כביאה פסולה ולכן אחר הגט של הפקחת צריכה גם חליצה להתירה לשוק:

3. If the yavam initially cohabits with the deaf-mute woman and then he or his brother subsequently cohabits with the fully competent woman, he invalidates the deaf-mute woman. This is because a bond (zika) from Torah law invalidates a bond from rabbinic law. Therefore, the deaf-mute woman must be released with a get (divorce document). However, the fully competent woman is also forbidden to him because, in any case, the deaf-mute woman preceded her, making it like two women from one household. Therefore, the fully competent woman must also be released with a get. Yet, she is still not fully released from the bond because a previous incomplete cohabitation took place, which is considered a defective cohabitation. Therefore, after the get for the fully competent woman, she also requires chalitza (ceremonial release) to permit her to marry someone else.

ד. אבל בקטנה וגדולה בכה"ג כשבא מתחלה על הקטנה ואח"כ חזר הוא או אחיו ובאו על הגדולה אין אנו צריכין לאסור את הגדולה מפני שיש תקנה לעקור ביאת הקטנה במיאון והוי כאלו לא בא עליה כלל ולכן מלמדין את הקטנה שתמאן בו והגדולה יושבת תחתיו או תחת אחיו ואין זה כקדם לה ביאה שאינה גמורה מפני שהמיאון עוקר אפילו קדושין ונשואין גמורין בדרבנן וכ"ש כשהיא יבמה משא"כ בחרשת ופקחת א"א לעשות תקנה זו שהרי חרשת אינה בת מיאון דמיאון לא נתקן רק לקטנה יתומה:

4. However, in the case of a minor and an adult woman, if the man initially engages with the minor and then either he or his brother subsequently engages with the adult woman, we do not need to prohibit the adult woman, because there is a remedy to annul the engagement with the minor through refusal (mi'un), making it as though he had never engaged with her at all. Therefore, we instruct the minor to refuse him, and the adult woman can remain with him or his brother. This is not considered as if he had engaged with her in a complete manner because the refusal annuls even complete rabbinic betrothal and marriage, and certainly if she is a yevama (a widow awaiting

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

levirate marriage). However, this remedy cannot be applied to a deaf-mute and a fully competent woman, because a deaf-mute is not subject to refusal, as refusal was only instituted for a minor orphan.

ה. ויש להסתפק לדעת הרמב"ם בשתי קטנות כשבא על האחת וחזר ובא הוא או אחיו על השנייה שהשנייה צריכה מיאון כמ"ש אם יש היתר שהראשונה תמאן והשנייה תשב תחתיו או תחת אחיו דמצד הסברא היה נראה להתיר כיון דמיאון עוקר לגמרי הביאה אך מלשון הרמב"ם לא משמע כן דאל"כ היה לו לומר תמאן אחת מהן וי"ל הטעם דלא שרינן בתקנתא דמיאון להשנייה שעשה בה איסור ורק את הראשונה מתירין מפני שביאתה היתה בהיתר ולא בהשנייה וכן משמע מלשון הטור והש"ע סעיף ה' ע"ש וע' מ"ש בסעיף י"א:

5. There is a doubt according to the Rambam regarding two minor girls when one had sexual relations with him, and then he or his brother had relations with the second one. Does the second one require refusal (mi'un) as it is written, if there is a way for the first one to refuse and the second one to remain with him or with his brother? From a logical perspective, it would seem permissible because refusal completely nullifies the act. However, from the wording of the Rambam, it does not imply this. Otherwise, he would have said that one of them should refuse. It can be said that the reason is that we do not allow the second one to use the remedy of refusal, as it was done in a forbidden manner, and we only permit the first one because her act was permissible, not the second one. This also seems to be the implication from the wording of the Tur and the Shulchan Aruch, Section 5. See there and what is written in Section 11.

ו. הניח המת שתי נשים אחת קטנה ואחת חרשת יש בזה דין אחר ואע"ג דשתיהן מדרבנן מ"מ אין דומין זל"ז והטעם נתבאר בגמ' (ק"י:) דזיקת החרשת קנויה ומשויירת וזיקת הקטנה ספק קנויה לגמרי ספק אינה קנויה כלל וביאור הדברים דהגם ששתיהן נשואין דרבנן מ"מ אין קניינם דומות זל"ז דהקטנה נשואיה תלויין עד שתגדל ולא תמאן ואז אם לא תמאן אגלי מילתא למפרע שקנאה קנין גמור ואם תמאן בטל קניינה לגמרי אבל החרשת קשורה בו לעולם שאין ביכולתה למאן ואם לא ירצה לגרשה אשתו היא ככל הנשים ומ"מ אין קניינה קנין גמור מפני שלעולם לא תבא לכלל דעת וקרוב הדבר שאינה לרצון לפניו אבל הקטנה הרי תבא לכלל דעת ולכן גם הזיקה אינה בשוה דזיקת החרשת היא קצת זיקה וודאית וגם לא זיקה בשלימות משום דהקנין כן הוא קנויה ומשויירת אבל הקטנה או שהיא זקוקה לגמרי מפני שגם קניינה י"ל דהוי קנין גמור אם לא תמאן ועדיף זיקתה מזיקת החרשת ואין ביאת החרשת פוטרת אותה או אינה זקוקה כלל מפני שגם קניינה י"ל שאינו קנין כלל אם תמאן ועדיפא זיקת החרשת ממנה ואין ביאת הקטנה פוטרת אותה ואם היו בנות חליצה היה הדין פשוט שחולצות שתיהן אבל החרשת אינה בת חליצה כלל ורק היבום תקנתה וגם הקטנה אינה בת חליצה בקטנותה אלא כשתגדל ולייבם שתיהן א"א דאסור לבנות שתי בתים מבית אחד ולייבם אחת מהן א"א שאין השנייה נפטרת בביאתה של זו:

6. If the deceased left two wives, one a minor and one a deaf-mute, there is a different ruling in this case. And even though both marriages are rabbinic, they are not comparable to each other. The reason is explained in the Gemara (Yevamot 110b) that the bond (zika) of the deaf-mute is partially acquired and partially reserved, whereas the bond of the minor is uncertain—either it is fully acquired or not acquired at all. To elaborate: although both marriages are rabbinic, their acquisitions are not identical. The marriage of the minor is conditional until she grows up and does not refuse (miyun). If she does not refuse, it retroactively reveals that she was completely acquired. If she does refuse, her acquisition is entirely nullified. However, the deaf-mute is bound to her husband forever, as she cannot refuse. If her husband does not wish to divorce her, she remains his wife like any other woman. Yet, her acquisition is not complete because she will never reach full mental capacity, and it is likely that she is not fully acceptable to him. In contrast, the minor will eventually reach full mental capacity. Therefore, their bonds are not equal. The bond of the deaf-mute is somewhat certain but not complete because her acquisition is partially reserved. The bond of the minor, however, could be fully binding if she does not refuse, making her bond stronger than that of the deaf-mute. The intercourse (bi'ah) of the deaf-mute does not release the minor or she might not be bound at all if she refuses, making the bond of the deaf-mute stronger, and the intercourse of the minor does not release her. If both were eligible for chalitza (the ritual release from levirate marriage), the ruling would be straightforward that both should perform chalitza. However, the deaf-mute is not eligible for chalitza at all, and her rectification is only through yibbum (levirate marriage). Similarly, the minor is not eligible for chalitza while she is still a minor, only when she grows up. It is impossible to marry both of them because it is forbidden to build two houses from one (i.e., to marry two women who were married to the same deceased man). And it is impossible to marry one of them because the other is not released by the intercourse of this one.

ז. ואיתא בגמ' שם שני תקונים בזה האחד אמר רב כונס את החרשת ומוציאה בגט והקטנה תמתין עד שתגדל ותחלוץ דלכונסה אינו יכול כיון שכבר נשא את החרשת וגם להשהות את החרשת כשתגדל הקטנה א"א דכשיחלוץ לה תפסל החרשת דקם ליה בלא יבנה כיון דהביאה דחרשת לא פטר אותה כמ"ש ולכן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לע"ע ייבם את החרשת ואם הקטנה תגדל ותחלוץ יגרשנה אז ועוד יש לזה תקנה אחרת דכמו שכתבנו בגדולה וקטנה כשבא על הקטנה תחלה מלמדין הקטנה שתמאן וניתרת הגדולה כמ"ש בסעיף ד' וה"נ אפשר לעשות כן ללמד את הקטנה שתמאן ומייבם להחרשת וא"צ לגרשה:

7. And it is stated in the Gemara there that there are two solutions to this issue: one, Rav said that he should marry the deaf woman and divorce her with a get, and the minor should wait until she grows up and then perform chalitzah. He cannot marry her now since he has already married the deaf woman, and he also cannot keep the deaf woman when the minor grows up, as when he performs chalitzah with her, the deaf woman will be invalidated because "he shall not build" applies, since the intercourse with the deaf woman did not exempt her, as we have written. Therefore, for the time being, he should perform yibbum with the deaf woman, and if the minor grows up and performs chalitzah, he should then divorce her. There is also another solution, as we have written regarding an adult and a minor: when he first has relations with the minor, we teach the minor to refuse, and the adult becomes permitted, as we have written in section 4. Similarly, here we can do the same, teach the minor to refuse, and he can perform yibbum with the deaf woman without needing to divorce her.

ח. והנה הרי"ף והרמב"ם פסקו באמת כן שהקטנה תמאן והחרשת מתייבמת ואם רצונו אח"כ לגרשה מגרשה ומותרת לשוק אבל הראב"ד ז"ל פסק כתקנה דרב שייבם החרשת ויגרשנה והקטנה תחלוץ משתגדיל וטעמו דלא נתקן תקנה דמיאון רק כדי לקיים מצות יבום דאורייתא כמו קטנה וגדולה דסעיף ד' דבהגדולה יש יבום דאורייתא אבל בשביל תקנת החרשת דאינה מן התורה דיו שיקיים מצות יבום דרבנן בביאה ראשונה או עד שהקטנה תגדל ולא נזדקק בשבילה למיאון שיש להתרחק מן המיאונים (יבמות ק"ט.) והרא"ש והטור והש"ע סעיף א' פסקו כהרי"ף והרמב"ם דבוודאי אם רצונו לגרשה מי יעכב על ידו אבל אם אין רצונו לגרשה למה לא נעשה תקנה לעלובה הזו וזהו וודאי ג"כ מצוה היא ועוד דהא הטעם שיש להתרחק ממיאון אמרו חז"ל דילמא תתחרט כשתגדל והכא ליכא חשש זה דסוף סוף אסורה עליו ותצא בחליצה (רמב"ן) ולכן תקנתא דמיאון עדיפא:

8. The Rif and the Rambam indeed ruled that a minor can refuse (mi'un) and a deaf-mute can perform Yibbum. If he wishes to divorce her afterward, he divorces her and she is permitted to marry others. However, the Ra'avad ruled according to the decree of Rav that the deaf-mute should perform Yibbum and then divorce her, and the minor should perform Chalitzah when she grows up. His reasoning is that the decree of mi'un was established only to fulfill the mitzvah of Yibbum, which is a Torah obligation, as in the case of a minor and an adult woman mentioned in Section 4, where Yibbum is a Torah obligation for the adult woman. But regarding the decree for the deaf-mute, which is not from the Torah, it is sufficient to fulfill the rabbinic mitzvah of Yibbum with the first intercourse or until the minor grows up. We do not need to resort to mi'un for her, as it is preferable to avoid mi'un (Yevamot 109). The Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch, Section 1, ruled according to the Rif and the Rambam that certainly if he wishes to divorce her, no one will prevent him. But if he does not wish to divorce her, why should we not establish a decree for this unfortunate woman? This is certainly also a mitzvah. Furthermore, the reasoning to avoid mi'un, as the Sages said, is that she might regret it when she grows up. Here, there is no such concern, as she is ultimately forbidden to him and she will separate through Chalitzah (Ramban). Therefore, the decree of mi'un is preferable.

ט. וכתב הרמב"ם ז"ל (שם) אם בא היבם תחלה על הקטנה וחזר ובא הוא או אחיו על החרשת לא פסל את הקטנה והחרשת צריכה גט שביאת הקטנה מעולה מביאת החרשת שהקטנה ראויה לאחר זמן לפיכך יקיים הקטנה שנבעלה תחלה עכ"ל ודבריו מבוארים מפני שביאת החרשת אינה פוסלת את הקטנה עליו דכיון שהקטנה או זקוקה לגמרי או אינה זקוקה כלל כמ"ש א"כ ממ"נ אם היא זקוקה לגמרי עדיפא מחרשת ואין ביאת החרשת אוסרתה כמ"ש ואם אינה זקוקה כלל הרי היא כזרה ואינה מבית זה וכן גירסתו במשנה דיבמות (קי"א:) בא יבם על הקטנה וחזר ובא וכו' על החרשת לא פסל וכו' וזה שכתב שביאת הקטנה מעולה כוונתו לומר דלא מיבעיא אם אינה קנויה לגמרי פשיטא שהיא כזרה ומותרת אלא אפילו אם היא קנויה עדיפא מחרשת דאם היא קנויה הרי קנייתה לגמרי כמ"ש והטעם מפני שלאחר שתגדל אם לא תמאן היא בת דעת גמורה משא"כ בחרשת (ומתרץ קושית הלח"מ ע"ש):

9. And the Rambam, of blessed memory, wrote (there): If the yavam first had relations with the minor and then he or his brother had relations with the deaf-mute, he did not invalidate the minor, and the deaf-mute requires a get (divorce document) because intercourse with the minor is superior to intercourse with the deaf-mute, since the minor will become fit over time. Therefore, he should maintain the minor who was first engaged in intercourse. End quote. His words are clear because intercourse with the deaf-mute does not invalidate the minor for him, since the minor is either entirely obligated (for yibbum) or not obligated at all, as we have said. Therefore, in whatever way you look at it, if she is entirely obligated, she is preferable to the deaf-mute, and intercourse with the deaf-mute does not prohibit her, as we have said. And if she is not

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

obligated at all, she is like a stranger and does not belong to this household. This is also the version in the Mishnah in Yevamot (111b): If the yavam had relations with the minor and then went and had relations with the deaf-mute, he did not invalidate (the minor). And when he wrote that intercourse with the minor is superior, his intention was to say that it is not only if she is not fully acquired that it is obvious she is like a stranger and permitted, but even if she is acquired, she is preferable to the deaf-mute. For if she is acquired, her acquisition is complete, as we have said. And the reason is that after she grows up, if she does not refuse (the marriage), she will have full mental capacity, which is not the case with the deaf-mute (and this resolves the question of the Lechem Mishneh, see there).

י. אבל גירסת רש"י ז"ל וכן הוא גירסת התוס' והראב"ד ז"ל דאם בא על הקטנה ואח"כ על החרשת פסל את הקטנה ופירשו הטעם דילמא קדים ובעיל חרשת תחלה ואח"כ יבעול הקטנה דהקטנה וודאי פוסלת את החרשת דאם היא זקוקה לגמרי עדיפא מחרשת שזקוקה קצת ושמא היא זקוקה לגמרי ודוחית את החרשת כי היכי דלא ליהוי שתי נשים מבית אחד ולכן גזרו גם בבא על הקטנה תחלה ואח"כ על החרשת שהחרשת אוסרת אותה ג"כ ובש"ע לא הובא רק דעת הרמב"ם:

10. However, the version according to Rashi of blessed memory, as well as the version according to Tosafot and the Raavad of blessed memory, is that if he first had relations with the minor and afterward with the deaf-mute, he invalidates the minor. They explained the reason being that perhaps he first had relations with the deaf-mute and then with the minor, and the minor certainly invalidates the deaf-mute. For if she (the minor) is entirely bound (in levirate marriage), she takes precedence over the deaf-mute who is only somewhat bound. And perhaps she (the minor) is entirely bound and pushes aside the deaf-mute so that there should not be two women from one house (in levirate marriage). Therefore, they decreed as well in the case where he first had relations with the minor and afterward with the deaf-mute, that the deaf-mute also invalidates her. And in the Shulchan Aruch, only the opinion of the Rambam is brought.

יא. ואם בא תחלה על החרשת וחזר הוא או אחיו ובאו על הקטנה כתב הרמב"ם דפסל את החרשת ומלמדין הקטנה שתמאן והחרשת יוצאה בגט עכ"ל והנה פסולא דחרשת בארנו הטעם וגם מיאון דקטנה הולך לשיטתו כמ"ש והמיאון הוא כדי שלא תצטרך להמתין עד שתגדיל לחלוץ אמנם מ"ש דהחרשת יוצאה בגט דבריו תמוהין ולמה תצא בגט והרי המיאון עוקר הזיקה למפרע וכמ"ש הוא עצמו בשתי קטנות וכבר הקשה עליו הרשב"א ז"ל (והביאו הכ"מ ונשאר בקושיא) ונ"ל דדעת הרמב"ם כן הוא דכשהביאה היתה בהיתר גמור אז דחינן איסור שתי בתים ע"פ המיאון משא"כ כשתחלת ביאתו היתה שלא ע"פ הדין שמקודם היה לו לראות שהקטנה תמאן קודם שבא על החרשת ועוד שמיד שבא על הקטנה נאסרה החרשת וכיון שהיתה אסורה שעה אחת א"א שתחזור להתירה וראיה לזה ממ"ש בסעיף ה' בשתי קטנות שהשנייה אינה חוזרת להיתר ע"פ מיאון הראשונה ע"ש (דברי הטור תמוהים מאד וכמ"ש ביש"ש פ' ב"ש סי' כ"ג ע"ש):

11. If he first had relations with the deaf-mute woman and then he or his brother had relations with the minor, the Rambam wrote that the deaf-mute woman is disqualified, and we instruct the minor to refuse, and the deaf-mute woman leaves with a get (divorce document). And the disqualification of the deaf-mute woman, we have explained the reason. Also, the refusal of the minor follows his opinion as we have written. The refusal is so that she does not need to wait until she grows up to perform chalitzah (a ceremony to release a widow from marrying her deceased husband's brother). However, what he wrote that the deaf-mute woman leaves with a get, his words are puzzling. Why should she leave with a get? After all, the refusal uproots the connection retroactively, as he himself wrote regarding two minors. The Rashba has already questioned him on this (and the Kesef Mishneh mentioned it and left it as a question). It seems to me that the Rambam's opinion is that when he first had relations it was completely permissible, so we dismiss the prohibition of two houses based on the refusal. This is different when his initial relations were not according to the law; he should have made sure the minor refused before he had relations with the deaf-mute woman. Moreover, from the moment he had relations with the minor, the deaf-mute woman became prohibited. Since she was prohibited even for a moment, she cannot return to being permissible. The proof for this is from what he wrote in Section 5 regarding two minors, where the second one does not return to being permissible based on the refusal of the first one. The words of the Tur are very puzzling, as the Yam Shel Shlomo wrote in the second chapter of Bava Kamma, section 23.

יב. יראה לי בכל הדינים שנתבארו בקטנות אם לזמן היבום נתגדלו הולכין אחר שעת נפילתן ליבום ואם נתגדלה הקטנה בנתיים אז אין עצה בהמיאון כי בגדלותה א"א לה למאן כמ"ש בסי' קנ"ה ולכן בהכרח לדון כפי שעת הנפילה אם להיתר אם לאיסור וכן בחרשת שנתפקחה לזמן היבום יש לדון כפי שעת הנפילה ולחליצה ראויות אז:

12. It appears to me that in all the laws clarified regarding minors, if they have reached

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

maturity by the time of yibbum (levirate marriage), we follow the status at the time of their falling into yibbum. If the minor has matured in the meantime, then there is no option for refusal (mi'un) because, in her adulthood, she cannot refuse as stated in Siman 155. Therefore, it is necessary to judge according to the status at the time of falling into yibbum, whether for permissibility or prohibition. Similarly, if a deaf-mute becomes capable of hearing and speaking by the time of yibbum, we judge according to the status at the time of falling, and they are then eligible for chalitzah (the ceremony releasing the brother-in-law from yibbum).

סימן קעב

א. דין יבם סריס וחש"ו וטומטום ואיילונית. ובו כ"ט סעיפים
הסריס אינו ביבום ובחליצה בין שהיבם הוא סריס ובין כשהמת היה סריס ודבר זה מפורש בתורה דכתיב להקים לאחיו שם והסריס לאו בר הקמת שם הוא ולכן כשהיבם סריס אינו בר יבום וכיון שאינו ראוי ליבום אינו בר חליצה ג"כ וכך קבלו חז"ל דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה שהרי כתיב ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה וגו' הא אם חפץ מייבם כל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה (כ'.) וכן כשהמת היה סריס אשתו אינו עולה ליבום דכתיב ולא ימחה שמו מישראל פרט לזה ששמו מחוי (רש"י ע"ט:) וממילא דאין נשיו צריכות חליצה ג"כ כמ"ש וכן איילונית לאו בת יבום היא כיון שאינה ראויה לילד ואינה ראויה להקמת שם ולכן אינה גם בת חליצה כמ"ש דחליצה תלוי ביבום:

1. The law concerning a eunuch, a deaf-mute, an imbecile, a hermaphrodite, and an ailonit (a woman who does not develop signs of puberty). It contains twenty-nine sections. A eunuch is not subject to yibbum (levirate marriage) or chalitzah (the ceremony of releasing the widow from levirate marriage), whether the yavam (the brother-in-law) is a eunuch or the deceased was a eunuch. This matter is explicit in the Torah, as it is written "to establish a name for his brother," and a eunuch is not capable of establishing a name. Therefore, when the yavam is a eunuch, he is not subject to yibbum, and since he is not fit for yibbum, he is also not subject to chalitzah. This is the tradition received from the Sages: anyone who is not eligible for yibbum is not eligible for chalitzah, as it is written, "And if the man does not wish to take his brother's wife, then his brother's wife shall go up to the gate, etc." This implies that if he desires, he performs yibbum. Therefore, anyone eligible for yibbum is eligible for chalitzah, and anyone not eligible for yibbum is not eligible for chalitzah (Yevamot 20). Similarly, when the deceased was a eunuch, his wife is not subject to yibbum, as it is written, "And his name shall not be blotted out from Israel," excluding someone whose name is already blotted out (Rashi on Yevamot 79b). Consequently, his wives do not require chalitzah either, as mentioned. Likewise, an ailonit is not subject to yibbum because she is incapable of bearing children and thus cannot establish a name. Therefore, she is also not subject to chalitzah, as mentioned, since chalitzah is dependent on yibbum.

ב. ולא לבד שפטורין מן החליצה ומן היבום אלא אפילו איסור כרת יש בהן ביבום כשאינם ראויים לזה דנשאר עליהם איסור אשת אח שהוא בכרת ולכן הסריס שבא על אשת אחיו א"צ גט ממנו ואם יש אח אחר אינה נפטרת בביאתו ובחליצתו של הסריס (ב"ש סק"א) וצריך האח האחר לחלוץ לה ולייבם נראה שאסור לייבמה כיון שבא עליה הסריס ביאה פסולה נפסלה מיבום או אפשר כיון שאינו בר יבום כלל הוה כביאת זנות בעלמא ואינו שייך שיפסלנה מיבום וכן הדין באיילונית ואם יש לה צרה תתייבם או תחלוץ (גמ' י"ב:) וכן כשהמת היה סריס אם בא אחיו על אשתו חייב כרת דהוה אשת אח שלא במקום מצוה:

2. Not only are they exempt from chalitzah and yibbum, but there is even a karet prohibition in yibbum when they are unfit for it, as the prohibition of a brother's wife, which carries karet, remains upon them. Therefore, a eunuch who has relations with his brother's wife does not require a get from her, and if there is another brother, his intercourse and chalitzah do not exempt her. The other brother must perform chalitzah for her, and regarding yibbum, it seems that it is forbidden to perform yibbum with her since the eunuch had a disqualifying intercourse with her, making her unfit for yibbum. Alternatively, it is possible that since he is entirely unfit for yibbum, it is like general promiscuous intercourse and does not disqualify her from yibbum. The same law applies to an aylonit (a woman who is unable to have children). If she has a co-wife, the co-wife should perform yibbum or chalitzah. Similarly, if the deceased was a eunuch, and his brother has relations with his wife, he is liable for karet, as she is a brother's wife not in the context of a mitzvah.

ג. וכן חליצתן אינן כלום שאם הסריס חלץ לאשת אחיו לא נפסלה מכהונה וכן כשחלצו לאשת סריס לא נפסלה מכהונה וכן איילונית וודאית כשנחלצה אינו כלום ומותרת לכהן למי שקיים פו"ר (ע' במשנה ס"א.) וזהו בסריס וודאי ואיילונית וודאית אבל ספק סריס או ספק איילונית חולצין ולא מייבמין וחליצתן אוסרת לכהונה ולא שייך לומר כיון שאינן עולות ליבום אינן עולות לחליצה שהרי מפני הספק אסורות ביבום

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואולי עולות ליבום מדינא והוי ככל ספק איסור ביאה ולכן חייבות בחליצה מדינא:

3. Similarly, their chalitzah (ritual of removing a shoe to release a widow from levirate marriage) is of no consequence. If a eunuch performs chalitzah for his brother's wife, she does not become disqualified from marrying a kohen (priest). Likewise, if chalitzah is performed for the wife of a eunuch, she does not become disqualified from marrying a kohen. Similarly, a definite aylonit (a woman who cannot bear children) who undergoes chalitzah, it is of no consequence, and she may marry a kohen who has fulfilled the commandment of procreation (see Mishnah 61a). This applies to a definite eunuch and a definite aylonit. However, if there is doubt whether he is a eunuch or she is an aylonit, they perform chalitzah and not yibum (levirate marriage), and their chalitzah disqualifies her from marrying a kohen. It is not relevant to say that since they are not subject to yibum, they are not subject to chalitzah, for due to the doubt, they are forbidden in yibum, and perhaps they are subject to yibum by law, and it is like any case of doubt in prohibition of intercourse. Therefore, they are obligated in chalitzah by law.

ד. אמרו חז"ל (ע"ט:) שיש סריס שעולה לחליצה וכך שנו חכמים במשנה שם סריס אדם חולץ וחולצין לאשתו מפני שהיה לו שעת הכושר סריס חמה לא חולץ ולא חולצין לאשתו מפני שלא היה לו שעת הכושר ולכן זה שנתבאר בסריס זהו בסריס חמה ולא בסריס אדם ומהו סריס חמה שנולד כך מבטן אמו וסריס אדם הוא שנסתרס אח"כ ונחתכו ביציו בידי אדם או משאר איברי הגיד שמעכבין ההולדה וזהו פצוע דכה שנאמר בתורה שאסור לבא בקהל ישראל ונתבארו דיניו בסי' ה' ולכן אמרו חכמים חולץ וחולצין לאשתו ולא אמרו מייבמין מפני שאע"ג שמעצם דין יבום רשאי ומחוייב לייבם ומקרי בר יבום ולכן עולה גם לחליצה אך איסור אחר הוא דרביע על האשה שאינה רשאה להנשא לו ולכן אם זה הסריס בא עליה קנאה מדין יבום ומוציאה בגט שאסור להשהותה ואם היא גיורית שרשאה להנשא לפצוע דכה מייבמה גם לכתחלה והיא לו לאשה וכן כשהמת היה סריס אדם מייבמין לאשתו או חולצין שהרי אחיו מותר בה (וזה ששנינו וחולצין לאשתו אגב חולץ הוא ודו"ק):

4. The Sages said (79b) that there is a eunuch who is subject to chalitzah, and thus the Sages taught in the Mishnah there: A human-made eunuch performs chalitzah and chalitzah is performed for his wife because he had a time of fitness. A natural eunuch does not perform chalitzah nor is chalitzah performed for his wife because he did not have a time of fitness. Therefore, what has been clarified regarding a eunuch is about a natural eunuch and not a human-made eunuch. And what is a natural eunuch? One who was born this way from his mother's womb. A human-made eunuch is one who became a eunuch later, and his testicles were cut by human hands or other organs of the reproductive system that prevent procreation. This is the "wounded in the stones" mentioned in the Torah, who is forbidden to enter the congregation of Israel, and his laws are explained in Siman 5. Therefore, the Sages said he performs chalitzah and chalitzah is performed for his wife, but they did not say he performs yibbum because although from the essence of the law of yibbum he is permitted and obligated to perform yibbum and is considered a yibbum candidate, there is another prohibition on the woman who is not permitted to marry him. Therefore, if this eunuch cohabits with her, he acquires her by the law of yibbum and then divorces her with a get because it is forbidden to keep her. If she is a convert who is permitted to marry a wounded in the stones, he performs yibbum with her from the outset, and she becomes his wife. Similarly, when the deceased was a human-made eunuch, yibbum or chalitzah is performed for his wife because his brother is permitted to her (and what was taught "and chalitzah is performed for his wife" is incidental to "he performs chalitzah," and understand this well).

ה. ונמצא דאיסור פסול קהל שנתבאר בסי' ה' הוא היפך מאיסור יבום דאלו בפסול קהל אינו אסור רק סריס אדם ולא סריס חמה שנולד כן כמ"ש שם ולענין יבום הוה להיפך דסריס אדם הוה בר יבום וסריס חמה אינו בר יבום וטעמו דמילתא דלבא בקהל לא אסרה תורה אלא מי שנעשה בו מעשה המעכב את ההולדה כדכתיב לא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל ד' לפי שמקלקל ישובו של עולם ולא מי שנולד כך או שנעשה בידי שמים כמ"ש שם מפני שהוא לא עשה מעשה בגופו אבל לענין יבום בע"כ צ"ל מה שהקפידה תורה שיהיה היבם בר הקמת שם הוא שמתולדתו יהיה ראוי להקמת שם ולא מה שנתקלקל אח"כ דאל"כ לא משכחת לה מצות יבום כלל דהא אם נאמר דהאח כשנתקלקל אינו ראוי ליבום א"כ גם המת כשנתקלקל אין אשתו ראוי ליבום מקרא דולא ימחה שמו כמ"ש ואין לך אדם שקודם מיתתו לא ניתש כח ההולדה שלו מפני יסורים ואיך משכחת לה יבום אלא וודאי לא הקפידה תורה אלא על שעת תולדתו וה"נ באח המייבם ג"כ לא חיישינן במה שנתקלקל אח"כ (כנ"ל בכוונת רבא שם שאמר א"כ אין לך אשה וכו' וע"ש ברש"י ודו"ק):

5. It turns out that the prohibition of disqualification from the congregation, as explained in Siman 5, is the opposite of the prohibition of levirate marriage. In the case of disqualification from the congregation, only a eunuch made by man (i.e., someone who was castrated) is prohibited, but a naturally born eunuch (i.e., someone born without the ability to procreate) is not prohibited, as stated there. However, in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

matter of levirate marriage, it is the opposite: a eunuch made by man is eligible for levirate marriage, whereas a naturally born eunuch is not eligible. The reasoning is that the Torah only prohibits entering the congregation for someone who has undergone an act that prevents procreation, as it is written, "He with crushed testicles or severed member shall not enter the assembly of the Lord" (Deuteronomy 23:2) because it disrupts the settlement of the world. This does not apply to someone born this way or who became so by divine intervention, as stated there, because he did not perform an act on his own body. But regarding levirate marriage, it must be that the Torah's concern is that the yavam (levir) should be capable of establishing a name [for his deceased brother], meaning from birth he should be fit to establish a name and not someone who was later disqualified. Otherwise, the mitzvah of levirate marriage would never be applicable, for if we were to say that the brother who became disqualified is not fit for levirate marriage, then also the deceased who became disqualified would render his wife unfit for levirate marriage, as it is written, "so that his name is not blotted out of Israel" (Deuteronomy 25:6). There is no person whose procreative power has not diminished before his death due to suffering, so how would you ever find a case of levirate marriage? Rather, it is certain that the Torah only concerns itself with the state at birth. Similarly, with the brother performing the levirate marriage, we do not worry about what happened to him afterwards (as Rava intended when he said, "Otherwise, you would never find a woman [eligible for levirate marriage]," and see Rashi there and examine it closely).

ו. ואין לשאול סוף סוף סריס אדם אסור ביבום מפני איסור פסול קהל וא"כ אינו עולה ליבום וא"כ גם לא יעלה לחליצה והתשובה בזה נ"ל כמו שאומר הש"ס (כ':) לענין אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט כשנפלו ליבום חולצין ולא מייבמין דמן התורה רשאי לבא עליה ביאה ראשונה דמצות יבום משום דאתי עשה ודחי ל"ת אלא דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה ע"ש וה"נ בסריס אדם וודאי בר ייבום הוא מן התורה דאתי עשה דייבום ודחי ל"ת דלא יבא פצוע דכה אלא דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה ולכן חייבת בחליצה:

6. And one might ask, ultimately, a castrated man is prohibited from levirate marriage (yibbum) due to the prohibition of being unfit for the congregation. Therefore, he is not eligible for yibbum, and consequently, he should also not perform chalitzah. The answer to this, it seems to me, is like what the Talmud says (20b) regarding a widow to a High Priest, or a divorced or chalutzah woman to a regular priest: when they fall to levirate marriage, they perform chalitzah and do not perform yibbum. Biblically, he is permitted to have the initial intercourse because the commandment of yibbum overrides the negative commandment. However, we decree against the initial intercourse due to the possibility of a second intercourse. Similarly, in the case of a castrated man, he is certainly eligible for yibbum biblically because the positive commandment of yibbum overrides the negative commandment of "a wounded man shall not enter." However, we decree against the initial intercourse due to the possibility of a second intercourse. Therefore, she is obligated in chalitzah.

ז. סריס אדם הוא מי שחתכו או ניתקו או מיעכו גידיו או ביציו בידי אדם הוא נקרא סריס אדם וכשיהיה בן י"ג שנה ויום אחד נקרא גדול ואינו מביא סימנים לעולם כשנעשה בו המעשה בקטנותו וכן האיילונית שאמרנו זהו כשנבראת כך ואם נתקלקלה אח"כ כגון שסירסו איברי ההולדה שלה או ששתתה כוס של עיקרין אינה בכלל איילונית וחולצת או מתייבמת דכמו שביבם לא הקפידה תורה על מה שנעשה לאחר ההולדה כמו כן ביבמה דחד טעמא וחד עניינא הוא:

7. A human eunuch is someone whose genitals or testicles have been cut, severed, or crushed by human action; such a person is called a "human eunuch." When he reaches the age of thirteen years and one day, he is considered an adult, but he never develops signs of puberty if the act was done to him in his youth. Similarly, the "aylonit" (a woman who does not develop sexual characteristics) we mentioned refers to someone who was created that way. However, if she later became defective, such as if someone sterilized her reproductive organs or she drank a potion that causes sterility, she is not considered an "aylonit" and can perform chalitzah or yibbum. Just as the Torah does not concern itself with what happens after birth in the case of a male performing yibbum, the same applies to a yevama (a woman awaiting levirate marriage), as it is the same reasoning and the same matter.

ח. וסימני סריס חמה כתב הרמב"ם בפ"ב מאישות דין י"ג וז"ל ואלו הן סימני סריס כל שאין לו זקן ושערו לקוי (רך) ובשרו מחליק (חלק כבשר אשה דדרך בשר איש להיות שעיר רש"י פ':) ואין מימי רגליו מעלין רתיחה וכשמטיל מים אינו עושה כיפה (שאין הקילוח הולך למרחוק כשהוא מטיל כלפי מעלה ואין נעשה ככיפה נמק"י שם) ושכבת זרעו דיהה (שאינו קשור אלא צלול כמים) ואין מימי רגליו מחמיצין (שאין מסריחין כששוהין בכלי) ורוחץ בימות הגשמים ואינו מעלה בשרו הבל וקולו לקוי ואינו ניכר בין איש לאשה וסריס זה היא הנקרא סריס חמה עכ"ל:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

8. And the signs of a "saris chamah" (a man who is naturally impotent) are written by the Rambam in Chapter 2 of Ishut, Law 13, and these are his words: These are the signs of a saris: Anyone who does not have a beard, whose hair is defective (soft), whose flesh is smooth (smooth like a woman's flesh, as it is typical for a man's flesh to be hairy, Rashi, ibid.), whose urine does not produce foam, and when he urinates, it does not form an arc (the stream does not go far when he directs it upwards and it does not form an arc, Nimukei Yosef, ibid.), whose semen is thin (it is not thick but clear like water), whose urine does not ferment (it does not become foul-smelling when left in a vessel), who bathes in the rainy season without his flesh emitting steam, whose voice is defective, and it is not distinguishable whether it is a man's or a woman's voice. This is the one who is called a "saris chamah." End of quote.

ט. וסימני אילונית כתב שם דין ו' וז"ל ואלו הן סימני אילונית כל שאין לה דדין ומתקשה בשעת תשמיש (שהתשמיש קשה לה) ואין לה שיפולי מעים כנשים (כדאיתא בנדה מ"ז:) וקולה עבה ואינה ניכרת בין איש לאשה עכ"ל וס"ל להרמב"ם דאע"ג דבגמ' ביבמות שם איתא בלשון זה ת"ר איזהו סריס חמה וכו' ואלו הן סימניו כל שאין לו זקן ושערו לקוי ובשרו מחליק רשב"ג אומר כל שאין מימיו מעלין רתיחות ויש אומרים כל המטיל מים ואינו עושה כיפה וי"א כל ששכבת זרעו דוחה (או דיהה) וי"א כל שאין מימי רגליו מחמיצין אחרים אומרים כל שרוחץ בימות הגשמים ואין בשרו מעלה הבל רשב"א אומר כל שקולו לקוי ואינו ניכר בין איש לאשה ואיזו היא אילונית וכו' ואלו הן סימניה כל שאין לה דדים ומתקשה וכו' רשב"ג אומר כל שאין לה שיפולי מעים כנשים רשב"א אומר כל שקולה עבה וכו' ע"ש וסובר הרמב"ם דלאו פלוגתא הוא אלא כל אחד מוסיף על חבירו ופסק דבעינן כולם (הה"מ):

9. And the signs of an aylonit (a woman who does not develop signs of puberty) are written there in Law 6, and these are his words: And these are the signs of an aylonit: anyone who does not have breasts and has difficulty during intercourse (because intercourse is difficult for her), and she does not have the lower abdomen like women (as it is stated in Niddah 47b), and her voice is deep and she is not distinguishable between man and woman. And the Rambam holds that although in the Gemara in Yevamot there it is stated in this language: The Rabbis taught: What is a saris hama (one who is naturally sterile)? And these are his signs: anyone who does not have a beard, and his hair is thin, and his flesh is smooth. Rabban Shimon ben Gamliel says: Anyone whose urine does not foam. And some say: Anyone who urinates and does not form a dome. And some say: Anyone whose semen is watery (or dim). And some say: Anyone whose urine does not ferment. Others say: Anyone who bathes in the winter and his flesh does not steam. Rabbi Shimon ben Azai says: Anyone whose voice is thin and is not distinguishable between man and woman. And what is an aylonit? And these are her signs: anyone who does not have breasts and has difficulty, etc. Rabban Shimon ben Gamliel says: Anyone who does not have the lower abdomen like women. Rabbi Shimon ben Azai says: Anyone whose voice is deep, etc. And the Rambam holds that it is not a dispute, but each one adds to the other, and he ruled that all are required.

י. וביאר שם דסימנים אלו אין מועילים לשוויין לסריס ואילונית רק כשהן בני עשרים פחותים ל' יום וטעמו בארנו בסי' קנ"ה וקודם הזמן הזה אפילו נראו בהם סימנים אלו עדיין הן קטנים עד שיגיעו לזמן הזה בסימנים אלו ואז נחזיקם לגדולים רק הוא סריס והיא אילונית ואם לזמן הזה לא נראה בהם סימנים אלו ואין להם שתי שערות נחשבין כקטנים עד שיעברו רוב שנותיהן והיינו בני ל"ה שנה ויום אחד דאז נחזיקם לגדולים והוא סריס והיא אילונית אף שאין בהם אחד מכל הסימנים האלו ובכל זה שוין שניהם:

10. And it explains there that these signs do not validate someone as a "saris" (a male eunuch) or "aylonit" (a female who does not develop signs of puberty) unless they are twenty years old minus thirty days, and the reasoning for this is explained in Siman 155. Before this time, even if these signs appear, they are still considered minors until they reach this age with these signs, and then we will consider them adults, but he is a saris and she is an aylonit. If by this time these signs have not appeared and they do not have two pubic hairs, they are still considered minors until the majority of their years have passed, which is thirty-five years and one day. Then we will consider them adults, and he is a saris and she is an aylonit even if none of these signs are present. In all this, they are equal.

יא. אמנם כתב חילוק אחד בין סריס לאיילונית דזה דבעינן בסריס כל סימני סריס זהו כשיש לו שתי שערות בזקנו ואז אף שלמטה אין לו שתי שערות מ"מ א"א להחזיקו בגדול ולסריס עד שיהא בו כל הסימנים שנתבארו אבל אם גם בזקנו אין לו שתי שערות דאז אף אם רק נראה בו סימן אחד מסימני סריס שנתבארו לזמן הזה מחזקינן ליה לגדול ולסריס ע"ש ובאילונית בכל ענין צריך כל הסימנים והסברא פשוטה דבאשה אין שער בזקנה ונמצא שאין זה ריעותא מה שאין לה שער בזקנה אבל באיש שנתוסף עליו ריעותא זו שאין לו שתי שערות בזקנו לכן די בסימן אחד מסימני סריס כשהוא בן כ' פחות ל' יום (וטעמו דבגמ' יבמות פ': פליגי ר"ה ור"י דר"ה אמר עד שיהא כולם ור"י אמר אפילו באחד מהן ומפרש הש"ס דפליגי כשלא הביא ש"ש בזקן ופסק כר"י וכן פסק הרי"ף וס"ל דכיון דכשהביא ש"ש בזקן מודה ר"י דצריך כל הסימנים ממילא דבאשה לא שייך ריעותא זו וכאלו הביאה דמי ולכן בעינן כולם):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

11. However, one distinction is written between a saris (a eunuch) and an aylonit (a woman who does not develop signs of puberty). For a saris, we require all the signs of a saris only if he has two hairs in his beard. Then, even if he does not have two hairs below, we cannot consider him an adult saris until he has all the signs that have been clarified. But if he does not have two hairs in his beard, then even if he only shows one of the signs of a saris that have been clarified for this time, we consider him an adult saris. And for an aylonit, in any case, all the signs are necessary. The reasoning is simple: in a woman, there is no hair in her beard, so it is not a deficiency that she does not have hair in her beard. But in a man, this additional deficiency—lack of two hairs in his beard—exists. Therefore, one sign of a saris is sufficient when he is twenty years old minus thirty days. (And the reason is that in the Gemara Yevamot 80, there is a dispute between Rabbi Hoshaya and Rabbi Yehuda. Rabbi Hoshaya says all signs are required, and Rabbi Yehuda says even one sign is enough. The Gemara explains that they argue when there are no two hairs in the beard, and the ruling follows Rabbi Yehuda. Likewise, the Rif ruled, and his opinion is that since Rabbi Yehuda agrees that if there are two hairs in the beard, all the signs are required, it is evident that for a woman this deficiency does not apply, and it is as if she had them. Therefore, all signs are required.)

יב. והטור חולק עליו באילונית וז"ל הטור ואלו הן סימני אילונית כל שאין לה דדין או שתשמיש קשה לה או שקולה כקול האיש או שאין לה בשר גבוה ועגול כמין כף למעלה מאותו מקום ובאחד מאלו חשובה כאילונית עכ"ל וטעמו נ"ל דהנה התוס' והרא"ש הרבו לחקור בהני ש"ש דזקן מאי עבידתייהו דממ"נ אם הם סימני גדלות לא יועילו כל סימני סריס כמו בהביא ש"ש למטה בגוף הרי הוא גדול ואינו סריס אפילו אם יהיו לו כל סימני סריס ואם אינם סימנים למה יועילו לענין שנצריך כל הסימנים והעולה מדבריהם שמקום הזקן אינו דומה לכל הגוף מפני שבשם רגיל להיות שם שער ולכן בש"ש שבזקן אינו יוצא מכלל סריס כשיש בו כל הסימנים עד שיתמלא זקנו וכשנתמלא זקנו לא יועילו כל סימני סריס ודינו כמו שהביא ש"ש למטה ולפ"ז כשיש ש"ש בזקנו כמו שיש מעלה בזה כמו כן יש בזה ריעותא במה שלא נתמלא זקנו וכן נראה מהטור עצמו לקמן בסי' זה וא"כ האיילונית נצרכת להיות כמו סריס שלא הביא ש"ש בזקנו ודי בסימן אחד מסימני איילונית דאל"כ אלא נדיינה כסריס שהביא ש"ש בזקנו א"כ נדיינה כנתמלא זקנו שלא יועילו בה כל הסימנים אלא וודאי דהיא כסריס שלא הביא ש"ש בזקנו כלל שאין בה לא המעלה מש"ש שבזקן ולא הריעותא שלא נתמלא זקנה:

12. The Tur disagrees with him regarding an aylonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics) and his words are: "And these are the signs of an aylonit: anyone who does not have breasts, or for whom intercourse is difficult, or whose voice is like that of a man, or who does not have elevated and rounded flesh like a spoon above that place. With any one of these, she is considered an aylonit." And his reasoning, it seems to me, is as follows: Tosafot and the Rosh extensively examined these signs, questioning what the beard has to do with it. After all, if they are signs of maturity, then all signs of a saris (eunuch) should not help, just as when secondary sexual characteristics appear on the lower body, he is considered mature and not a saris, even if he has all the signs of a saris. And if they are not signs, why do they matter such that we require all the signs? From their words, it emerges that the place of the beard is not like the rest of the body, because it is common for hair to grow there. Therefore, secondary sexual characteristics in the beard do not exclude one from being a saris when he has all the signs until his beard is fully grown. And when his beard is fully grown, no signs of a saris will help, and he is considered as having secondary sexual characteristics on the lower body. Accordingly, when there are secondary sexual characteristics in his beard, just as there is an advantage to this, there is also a disadvantage if his beard is not fully grown. This also seems evident from the Tur himself later in this section. Therefore, the aylonit must be like a saris who has not developed secondary sexual characteristics in his beard, and one sign of an aylonit is sufficient. Otherwise, she would be judged like a saris who has developed secondary sexual characteristics in his beard, and if so, she would be judged as if her beard is fully grown, and no signs would help her. Rather, she is certainly like a saris who has not developed secondary sexual characteristics in his beard at all, who has neither the advantage of secondary sexual characteristics in the beard nor the disadvantage of an incomplete beard.

יג. לפי מה שנתבאר עיקרי דינים אלו כן הוא דבן י"ג שנה ויום אחד ובת י"ב שנה ויום אחד כשלא הביאו ש"ש דינם כקטנים עד עשרים שנה ולהרמב"ם עשרים שנה פחות ל' יום ואפילו הביאו סימני סריס ואיילונית ולא נדונם בסריס ואיילונית והאיש כשהגיע לזמן הזה ואין לו ש"ש בזקן אם הביא רק סימן אחד מסימני סריס הרי הוא גדול וסריס ואם לא הביא אף סימן אחד עדיין הוא קטן עד ל"ה שנים ויום אחד דאז דינו כגדול והוא סריס גם בלא שום סימן ואם יש לו ש"ש בזקנו צריך כל הסימנים כמ"ש ובאיילונית לזמן הזה להרמב"ם צריכה כל סימני איילונית ואם היא קטנה עד רוב שנותיה ולהטור די בסימן אחד ודע דלזמן הזה אם הביאו סימני סריס ואיילונית כפי הדיעות שנתבארו אף אם הביאו אח"כ ש"ש לאו כלום הוא (טור) ונשארים לעולם סריס ואיילונית ודווקא קודם עשרים כשהביאו ש"ש דאז הם גדולים ולא יועילו כל סימני

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סריס ואיילונית להחזיקם בסריס ואיילונית וכן הדין באיש כשנתמלא זקנו (מה שתמה הב"ש בסק"ה על הב"י נ"ל דל"ק כלל דגם בזה יש חילוק בין פחות מכ' ליותר מכ' וכמו בש"ש עצמן וא"ש הכל ודו"ק):

13. According to what has been explained, the main principles of these laws are as follows: A boy of thirteen years and one day, and a girl of twelve years and one day, if they have not shown two pubic hairs, are considered minors until twenty years of age. According to the Rambam, this period is until twenty years minus thirty days. Even if they show signs of a saris (eunuch) or an aylonit (infertile woman), they are not classified as such. A man who reaches this age without showing two pubic hairs in his beard, if he has shown only one sign of a saris, he is considered an adult and a saris. If he has not shown even one sign, he remains a minor until thirty-five years and one day, at which point he is considered an adult and a saris without any signs. If he has two pubic hairs in his beard, he needs all the signs, as mentioned. For an aylonit, at this age, according to the Rambam, she needs all the signs of an aylonit. If she is younger, she is considered a minor until the majority of her years. According to the Tur, one sign suffices. Note that if at this age they have shown signs of a saris or an aylonit, according to the opinions explained, even if they later show two pubic hairs, it is of no consequence (Tur), and they remain a saris and an aylonit forever. This applies specifically before twenty, if they have shown two pubic hairs, they are then adults, and all the signs of a saris or an aylonit will not suffice to classify them as such. Similarly, the law applies to a man if his beard has filled in (what the Beit Shmuel questions in subparagraph 5 about the Beit Yosef, it seems to me there is no difficulty at all, as there is also a distinction between less than twenty and more than twenty, just like with the two pubic hairs themselves, and everything fits well, and be precise).

יד. ואם קודם רוב שנותיהם הביאו ש"ש הרי הן גדולים ואפילו הביאו אח"כ סימני סריס ואילונית אינו כלום והרי הן גדולים מיום הבאת הש"ש (ב"ש ס"ז) ולא נדונם כסריס ואילונית דדווקא כשקדמו סימני סריס ואילונית לש"ש אחר כ' שנה אינו מועיל אח"כ הש"ש כמ"ש ולא כשהשתי שערות קדמו ולפ"ז מבני כ' עד רוב שנותיהן מי שקדם בסימניו נשאר כן אם הש"ש קדמו הן גדולים ולא סריס ואילונית ואם הסימני סריס ואילונית קדמו לא יועילו אח"כ הש"ש ונשארו סריס ואילונית (ובש"ע קיצרו מאד בדינים אלו וז"ש הרמ"א בסעיף ה' היה לו ש"ש בשאר הגוף וכו' כוונתו קודם כ' או אח"כ קודם שקדמום הסימני סריס ואילונית):

14. If, before reaching the majority of their years, they have grown two pubic hairs, they are considered adults. Even if they subsequently exhibit signs of being a saris (a man with signs of impotence) or an ailonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics), these signs are meaningless, and they remain adults from the day they grew the two hairs (Beit Shmuel 67). We do not judge them as a saris or an ailonit because only if the signs of being a saris or an ailonit precede the growth of two hairs after the age of twenty, the subsequent growth of two hairs is ineffective, as mentioned. But not when the two hairs precede. Therefore, from the age of twenty until the majority of their years, whoever shows signs first remains as such. If the two hairs come first, they are considered adults and not a saris or an ailonit. If the signs of being a saris or an ailonit come first, the subsequent growth of two hairs is ineffective, and they remain a saris or an ailonit. (In the Shulchan Aruch, these laws are greatly abbreviated, and the Rema in Section 5 writes: "If there were two hairs on other parts of the body, etc.," meaning either before twenty or afterward, before the signs of being a saris or an ailonit appeared).

טו. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ו' שי"א שאין לדון עכשיו דין סריס וודאי דחיישינן שמא היו לו שערות ונשרו או שהיו לו גומות ואין אנו בקיאין כמ"ש בסי' קנ"ה לענין מיאון ולכן דיינינן ליה בספק סריס וחולץ וכן ראוי להורות עכ"ל (עב"ש סק"ח) ונראה דגם לענין אילונית כן הוא וכ"ש הוא מסריס שבוודאי א"א לאנשים לעמוד על כל סימני אילונית לדעת הרמב"ם שצריך כל הסימנים כמ"ש:

15. And our teacher, the Rema, wrote in Section 6 that there are those who say that we should not presently judge the case of a definite eunuch, because we are concerned that perhaps he had hairs that fell out or he had follicles, and we are not proficient as it is written in Section 155 regarding refusal. Therefore, we judge him as a doubtful eunuch and he performs chalitzah, and this is the appropriate ruling to instruct. And it appears that this also applies to an aylonit (a woman who does not develop signs of puberty) and all the more so than a eunuch, because certainly people cannot ascertain all the signs of an aylonit according to the Rambam, who requires all the signs as it is written.

טז. ובסעיף א' כתב וז"ל היה ספק סריס חולץ ולא מחזקינן ליה בוודאי סריס אלא אם ראו בו מיד כשנולד אחד מסימני סריס כגון שהטיל מים ולא עשה כיפה אבל בלא"ה יש לחוש שנתקלקל אחר לידתו וצריך לחלוץ עכ"ל ואין לדייק מזה דכשראו בו הסימן משנולד דיינינן ליה כוודאי סריס וסותר א"ע למ"ש בסעיף ו' שהבאנו בסעיף הקודם דאינו כן דזה שכתב כאן הוא גם לפי עיקר הדין והן הן דברי התוס' (פ': ד"ה עד)

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דסימני סריס צריך שיהא ממעי אמו ולכן כל שלא ראינוהו משנולד א"א לדון בו דין סריס וודאי גם בלא חששא דשערות וגומות ובסעיף ו' כתב לפי החומרא מחשש שערות וגומות ולכן בכל ענין אין אנו דנין דין סריס וודאי (וכ"כ הב"ש סק"ח):

16. In section 1, he writes as follows: "If there is a doubt whether someone is a eunuch, he performs chalitzah (ceremonial shoe-removal) and we do not presume him to be definitely a eunuch unless one of the signs of being a eunuch was seen in him from birth, such as that he urinated without forming an arc. But otherwise, we must be concerned that he became defective after birth and he must perform chalitzah." One should not infer from this that if the sign was seen from birth, we consider him definitely a eunuch, which would contradict what he wrote in section 6 that we cited in the previous section. That is not the case, as what is written here also follows the basic law, and these are the words of the Tosafot (Yevamot 80a, s.v. "Until") that the signs of being a eunuch must be present from his mother's womb. Therefore, if we did not see the signs from birth, we cannot judge him as definitely a eunuch, even without the concern of hair or pits. In section 6, he wrote according to the stricter opinion due to the concern of hair and pits. Therefore, in any case, we do not judge him as definitely a eunuch (and so wrote the Beit Shmuel, subparagraph 8).

יז. כתב רבינו הב"י בסעיף ח' אנדרוגינוס אינו בר חליצה ויבום וי"א שדינו כזכר לכל דבר עכ"ל ודיעה ראשונה היא דעת הרמב"ם וז"ל בפ"ו ואלו שאין להם זיקה כלל סריס חמה ואנדרוגינוס מפני שאינם ראויין לילד ולא היה להם שעת הכושר עכ"ל וכן מפורש בתוספתא (פי"א) וכ"כ הרי"ף ספ"ק דיבמות ע"ש ומתבאר מזה דאע"ג דבכל התורה כולה קיי"ל דאדרוגינוס הוא ספק זכר ספק נקבה מ"מ לאו מטעם זה אינו בר חליצה ויבום דהא לענין ביאה הוה כזכר גמור לדעת הרמב"ם שכן פסק בפ"א מאיסורי ביאה דין ט"ו הבא על אנדרוגינוס דרך זכרותו חייב וכו' ומותר לישא אשה ע"ש וכבר בארנו טעמו בסי' כ"ד סעיף ב' ובסי' מ"ד ע"ש אלא דפטורו מחליצה ויבום היא מפני שאינו בר הולדה מתולדתו ודינו כסריס חמה:

17. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 8: An androgynous person is not subject to chalitza or yibbum, and some say that his status is like a male in all respects. The first opinion is that of the Rambam, and his words are: In chapter 6, those who have no connection at all are a saris chamah (one who is naturally sterile) and an androgynous person, because they are not fit to procreate and never had a moment of fitness. And so it is explained in the Tosefta (chapter 11), and so wrote the Rif at the end of the first chapter of Yevamot. From this, it is clear that even though throughout the entire Torah we hold that an androgynous person is of doubtful status—whether male or female—nevertheless, this is not the reason they are not subject to chalitza and yibbum, for concerning intercourse, they are considered a complete male according to the Rambam, as he ruled in chapter 1 of the Laws of Forbidden Intercourse, law 15, that one who has intercourse with an androgynous person in their male organ is liable, etc., and it is permissible for them to marry a woman. And we have already explained his reasoning in section 24, subsection 2, and in section 44. However, their exemption from chalitza and yibbum is because they are not fit to procreate naturally, and their status is like a saris chamah.

יח. ודעת הי"א היא דעת הטור בסי' זה שכתב וז"ל אנדרוגינוס כתב הרמב"ם שדינו כסריס חמה וכו' וכן הוא דעת הרי"ף אבל לדעת ר"י דינו כזכר גמור לכל דבריו וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל עכ"ל ודבריו תמוהין מה ענין זל"ז וגם מסקנת הרא"ש אינו כלל לענין זה אלא לענין דדינו כזכר גמור ובוודאי דכן הוא אבל לענין חליצה ויבום דינו כסריס חמה (ב"י) והרי אדרבא דגם הרא"ש הביא בספ"ק תוספתא שהבאנו ע"ש וכבר השיגו עליו כל הפוסקים (ב"י וב"ח ומהרש"ל והגר"א סקי"ח והשיג על הב"ש) ולי נראה דהולך לשיטתו בסי' מ"ד שכתב שם דאנדרוגינוס שנתקדש לאיש דעת הרמב"ם דהוה ספק קדושין וחלק עליו ע"ש הרי דלהרמב"ם אע"ג דלענין ביאה בצד זכרותו הוא כזכר מ"מ יש בו גם ספק נקבה ולכן חיישינן לקדושין כשקידשו איש וממילא דבע"כ אינו בר הולדה שאין לו זרע או שזרעו אינו ראוי להוליד ודמי לסריס חמה דאם הוא בר הולדה איך אפשר לספק בו בנקבה אבל הטור דס"ל דהוא זכר וודאי גם לקולא ולא חיישינן כלל לנקבותו ואומרים שהוא נקב בעלמא א"כ מי הגיד לנו שאינו ראוי להוליד והתוספתא תסבור דהוא ספק זכר ספק נקבה הלכך בהכרח שאינו ראוי להוליד כמ"ש אבל אם נאמר דהוא זכר גמור מנלן שאינו ראוי להוליד וממ"נ אם יש בו סימני סריס נפטרנו מטעם זה ולא מטעם אנדרוגינוסותו ובע"כ שאין בו סימני סריס ואפשר שגם ראוי להוליד ולכן לדינא חולצת ולא מתייבמת (ואולי זהו כוונת הב"ש ג"כ ע"ש ודו"ק):

18. The opinion of the "yeish omrim" (some say) is the opinion of the Tur in this section, who wrote as follows: "An androgynous person, Rambam wrote that his law is like that of a saris chama (a eunuch by natural causes), etc., and this is also the opinion of the Rif. But according to Rabbi Yehudah, his law is like that of a complete male in all respects, and this is also the conclusion of my father, the Rosh, of blessed memory." End quote. His words are puzzling; what is the connection between these matters? Additionally, the Rosh's conclusion is not related at all to this matter but rather to the idea that his law is like that of a complete male, and certainly, that is the case. However, regarding chalitzah and yibbum, his law is like that of a saris chama (Beit

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Yosef). Indeed, on the contrary, the Rosh also brought in the first chapter of Tosefta, which we mentioned there, and all the poskim (decisors) have already challenged him on this (Beit Yosef, Bach, Maharshal, Gra in section 18, and he challenged the Beit Shmuel). It seems to me that he follows his reasoning in section 44, where he wrote that an androgynous person who is betrothed to a man, according to Rambam, it is a doubtful betrothal, and he disagreed there. Hence, according to Rambam, although regarding intercourse on the male side he is like a male, nevertheless there is also a doubt of female, and therefore we are concerned for the betrothal when a man betroths him. Consequently, necessarily, he is not capable of reproduction, either because he has no seed or his seed is not fit for reproduction, and he is similar to a saris chama, for if he were capable of reproduction, how could there be a doubt of female in him? But the Tur, who holds that he is certainly male, even leniently, and we are not concerned at all for his femaleness and say that he is merely a male with an opening, who told us that he is not capable of reproduction? And the Tosefta holds that he is a doubtful male, doubtful female; therefore, necessarily, he is not capable of reproduction, as we wrote. But if we say that he is a complete male, from where do we derive that he is not capable of reproduction? In any case, if he has signs of being a eunuch, we would exempt him for this reason and not because of his androgyny. Necessarily, he does not have signs of being a eunuch, and it is possible that he is also capable of reproduction. Therefore, in practice, she performs chalitzah and does not undergo yibbum (and perhaps this is also the intention of the Beit Shmuel, see there and examine it well).

יט. טומטום חולץ ולא מייבם דהוא ספק זכר ספק נקבה ואם נקרע ונמצא זכר רצה חולץ רצה מייבם וי"א דאף כשנמצא זכר יש בו חשש סריס חמה אף כשאין בו סימני סריס דמה שהיה אטום קלקלה כח ההולדה שלו ואינו ראוי להוליד ולכן הולכין לחומרא וחולץ ולא מייבם ואם יש לו אחים אחרים וחלץ הוא פסלה עליהם (טור) ואסורה להתייבם לאחד מהם וצריכה חליצה מאחד מהם ואולי מכולם מפני שהיא חליצה פסולה וצריכה לחזור על כל האחין למי שסובר כן ויותר נראה דאין זה בכלל חליצה פסולה דממ"נ או הוא בר חליצה גמור או אינו בר חליצה כלל:

19. A tumtum (a person whose sexual characteristics are indeterminate or obstructed) performs chalitzah (a ceremony releasing a widow from the obligation of levirate marriage) and does not enter into yibbum (levirate marriage), because there is a doubt whether they are male or female. If the obstruction is removed and the person is found to be male, he may choose to perform chalitzah or yibbum. There are those who say that even if he is found to be male, there is still a concern that he might be a seris chamah (a type of eunuch) even if he does not show signs of being a seris, because the fact that he was obstructed may have damaged his procreative ability, and he is not fit to father children. Therefore, we act stringently, and he performs chalitzah and does not perform yibbum. If he has other brothers and he performed chalitzah, he disqualifies her from them (i.e., the brothers), and she is forbidden to enter into yibbum with any of them. She requires chalitzah from one of them, and perhaps from all of them, because it is considered a deficient chalitzah, and she needs to go around to each of the brothers according to those who hold this opinion. However, it seems more likely that this is not considered a deficient chalitzah, because either he is fully capable of performing chalitzah or he is not capable at all.

כ. כתב הרמב"ם בפ"ו דין ד' ואלו חולצין ולא מייבמין וכו' ופצוע דכא וכו' והזקן ביותר שתשש כחו וכשל ואם בעל סריס אדם קנה וכו' עכ"ל והנה כן איתא בתוספתא ספ"ב דזקן חולץ ולא מייבם ע"ש והביאו הרי"ף והרא"ש ספ"ב ע"ש והדברים תמוהים דבתוספתא פי"א מפורש דזקן מייבם וכן הוא מפורש בגמ' (כ:) ואיך פסק הרמב"ם כתוספתא דספ"ב שהיא נגד הגמ' ונגד ברייתא אחרת שבתוספתא עצמו ונ"ל ברור דהרמב"ם מפני שראה שהתוספתות סותרות זא"ז חילק מדעתא דנפשיה דוודאי אם הוא זקן שראוי לביאה מותר לייבם לכתחלה אף שכלה כחו מלהוליד כיון שהיה לו שעת הכושר ובזה מיירי הש"ס והתוספתא דפי"א והתוספתא דספ"ב מיירי כשאינו ראוי לביאה כלל מפני תשישות כחו ולכן התחכם הרמב"ם לומר שתשש כחו וכשל כלומר שאינו ראוי לביאה כלל (ואע"ג דגם בסריס אדם סותרות התוספתות זל"ז ע"ש ל"ק כלל דבספ"ב מיירי מדרבנן וכדאיתא בש"ס שם גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה ובפי"א מיירי מן התורה ובזקן לא שייך זה ודו"ק):

20. Rambam wrote in Chapter 6, Law 4: "These individuals perform chalitzah and do not perform yibbum, etc., and a man with crushed testicles, etc., and an extremely old man whose strength has weakened and faltered. If he has relations, a eunuch acquires, etc." End quote. Indeed, this is also stated in the Tosefta, Chapter 2, that an old man performs chalitzah and does not perform yibbum, see there. This is brought by the Rif and the Rosh in Chapter 2, see there. However, these statements are puzzling because in the Tosefta, Chapter 11, it is explicitly stated that an old man performs yibbum, and this is also explicitly stated in the Gemara (20b). How could the Rambam rule according to the Tosefta in Chapter 2, which contradicts the Gemara and another baraita in the Tosefta itself? It seems clear to me that the Rambam, seeing that the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Toseftas contradict each other, divided them based on his own understanding. Certainly, if he is an old man who is still fit for intercourse, it is permitted to perform yibbum initially even if his strength to procreate is gone, since he had a time of fitness. The Gemara and the Tosefta in Chapter 11 refer to this case. The Tosefta in Chapter 2 refers to a situation where he is not fit for intercourse at all due to his weakened strength. Therefore, the Rambam wisely stated that his strength has weakened and faltered, meaning he is not fit for intercourse at all. (And although the Toseftas also contradict each other regarding a eunuch, as mentioned there, this is not a difficulty at all. In Chapter 2, it refers to a rabbinic prohibition, as stated in the Gemara there, due to a decree concerning the first intercourse because of the second intercourse. In Chapter 11, it refers to a Torah law, and this does not apply to an old man. Delve into this and understand it well).

כא. ולפ"ז יש לתמוה על רבינו הב"י בסעיף י' שכתב הזקן ביותר שתש כחו וכשל דינו כסריס אדם לענין חליצה ויבום אלא שאם בא על יבמתו מותר לקיימה עכ"ל ותימא דממ"נ אם רק יכול לבעול למה לא ייבם גם לכתחלה ונראה שהוא מפרש דמיירי בראוי לביאה וזה שהגמ' התיר זהו בדיעבד והתוספתא אוסרת לכתחלה וכן נראה שתפסו האחרונים (ב"ש סקי"ב והגר"א) אך ברור הוא שהרמב"ם כוונתו כמ"ש וראיה ברורה לזה במה שסיים הרמב"ם ואם בעל סריס אדם קנה ולא כתב כן אזקן ש"מ דכוונתו בזקן שאינו ראוי לביאה כלל וצ"ע לדינא דגם מלשון הטור משמע כדבריהם ע"ש (והיש"ש פ"ק סי' י"ג כתב שאינו ראוי לביאה ע"ש ומפורש כדברינו):

21. According to this, it is surprising regarding our teacher, the Beit Yosef, in section 10, who wrote: "An elderly person who has lost his strength and faltered in his judgment is like a eunuch in matters of levirate marriage and halitza, except that if he cohabits with his sister-in-law, he may keep her." This is perplexing because if he is capable of cohabitation, why should he not perform levirate marriage even initially? It appears that he interprets the case as referring to someone fit for cohabitation, and what the Gemara permits is only after the fact, while the Tosefta prohibits it initially. This also seems to be the position of the later authorities (see Beit Shmuel, subsection 12, and the Vilna Gaon). However, it is clear that Maimonides' intention is as stated, and there is clear evidence for this from what Maimonides concluded: "If a eunuch cohabits, he acquires [the woman], but he did not write this regarding an elderly person." This implies that in the case of an elderly person who is not fit for cohabitation at all, and this requires further investigation for the halacha. The language of the Tur also seems to support their view (see there), and the Yam Shel Shlomo in the first chapter, section 13, writes that he is not fit for cohabitation, and this is explicitly as we have stated.

כב. והנה ביבמה זקינה שאינה בת בנים לא מצינו בשום מקום שלכתחלה לא תתייבם ואדרבא הרמב"ם שם והטור והש"ע סעיף ט"ז פסקו דזקנה ועקרה מתייבמת לכתחלה וא"כ למה החמירו בזקן יותר מבזקנה ולפי פירושינו דמיירי בזקן שאינו ראוי לביאה א"ש דבזקינה לא שייך זה ולעולם היא ראויה לביאה שהיא קרקע עולם ואינה בת מעשה אבל לפירוש רבינו הב"י קשה וצ"ל גם לדעתו דלאו משום שאינו ראוי להוליד אלא משום דאין שם ביאה גמורה על ביאתו מפני תשישות כחו ולפ"ז אם רק ראוי לביאה גמורה מותר לייבם אפילו לכתחלה לכל הדיעות וכן עיקר לדינא:

22. In the case of an elderly yevamah (widow subject to levirate marriage) who cannot bear children, we do not find anywhere that she should not ideally enter into levirate marriage (yibbum). On the contrary, the Rambam there, the Tur, and the Shulchan Aruch (section 16) ruled that an elderly or barren woman should ideally undergo yibbum. If so, why were the sages stricter with an elderly man than with an elderly woman? According to our interpretation that it refers to an elderly man who is not capable of intercourse, it makes sense, because with an elderly woman this issue does not apply, and she is always capable of intercourse being "passive ground" and not active. However, according to the interpretation of our teacher, the Beit Yosef, it is difficult. We must say, according to his view as well, that it is not because he is not capable of fathering children, but because his intercourse is not complete due to his weakened strength. Consequently, if he is capable of complete intercourse, he is permitted to perform yibbum even ideally according to all opinions, and this is the main ruling in the law.

כג. תניא בתוספתא (פ"ב) החרשת והשוטה מתייבמות אבל לא חולצות דלחליצה בעי כוונה ולא ליבום ואפילו מאן דס"ל כאבא שאול דלכתחלה יש איסור כשאינם מתכוונים לשם מצוה מ"מ אינו מעכב כשאין ביכולת והכא כדיעבד דמי וכן פסקו כל הפוסקים וכ"ש קטנה שמתייבמת כמ"ש בסי' קס"ז וכן מבואר להדיא בגמ' (ס"א:) ואם רצונו לגרשן אח"כ דינן כך דחרשת יכול לגרש בגט אחר שיבעול אותה דכשם שכניסתה ברמיזה כך יציאתה ברמיזה כמו הנושא את החרשת ושוטה אינה מתגרשת אא"כ יודעת לשמור גיטה ויודעת לשמור את עצמה והקטנה אינה מתגרשת עד שתגדל דיבומה הוא מן התורה ואין ביכולתה בקטנותה לקבל גט בקדושי תורה אא"כ יש לה אב והאב מקבל את גיטה כמ"ש בסי' קמ"א (ב"ש סקי"ג) ואפשר דביבום אין רשות גם לאביה לקבל גיטה ורק כשהוא קידשה מרצונו זיכתה לו תורה לקבל גיטה ולא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ביבום וצ"ע לדינא או אפשר דגם היא בעצמה יכולה לקבל גיטה בקטנותה כשיודעת לשמור את גיטה ויש מהראשונים דס"ל כן (נמק"י פי"ג במשנה דיבם קטן שבא על יבמה קטנה יגדלו זע"ז כתב ואם בא לגרשה אינו יכול עד שיגדל דגט קטן אינו גט וכן היא עד שתהא יודעת לשמור גיטה עכ"ל וכ"מ מרש"י שם שלא פי' רק עליו ע"ש):

23. It is taught in the Tosefta (Chapter 2): A deaf-mute woman and an imbecile may undergo yibbum (levirate marriage) but may not perform chalitzah (the ceremony to release from yibbum) because chalitzah requires intention, whereas yibbum does not. Even according to the opinion of Abba Shaul, who holds that there is a primary prohibition when the intention is not for the sake of the mitzvah, it does not invalidate the act when intention is not possible, and here it is considered as if it were after the fact. This is also the ruling of all the poskim (decisors of Jewish law). All the more so, a minor girl may undergo yibbum, as stated in Siman 167. This is also explicitly clarified in the Gemara (61b). If he wishes to divorce her afterwards, the law is as follows: A deaf-mute woman can be divorced with a get (bill of divorce) after he has had relations with her, for just as her entry into marriage is through gestures, so too is her exit through gestures, like one who marries a deaf-mute. An imbecile woman cannot be divorced unless she knows how to guard her get and herself. A minor girl cannot be divorced until she matures, because her yibbum is by Torah law, and in her minority, she cannot receive a get by Torah betrothal laws unless she has a father who can receive her get, as stated in Siman 141 (Beit Shmuel, Section 13). It is possible that in yibbum, the father has no authority to receive her get, and only when he betroths her by his will does the Torah grant him the right to receive her get, but not in yibbum. This matter requires further study. Alternatively, it is possible that she herself can receive her get in her minority if she knows how to guard her get, and some of the early authorities hold this view (Nimukei Yosef on Chapter 13 in the Mishnah of a minor yavam who performs yibbum with a minor yevamah, they should grow up together. He wrote: If he wishes to divorce her, he cannot until he matures because a minor's get is not a valid get, and likewise she until she knows how to guard her get. End quote. This also appears from Rashi there who did not explain otherwise. See there).

כד. כתב הרמב"ם בפ"ו דין ג' ואלו מייבמין ולא חולצין החרש והשוטה והקטן מפני שאין בהם דעת לחלוץ וכשייבם החרש אינו מוציא לעולם שבעילתו עושה אותה א"א גמורה ואין גירושיו גירושין גמורים ובן ט' שנים ויום אחד שוב אינו יכול לגרש עד שיגדיל עכ"ל דפחות מבן ט' אין ביאתו ביאה כלל ואף כשיגדיל אין ביכולתו לגרש אא"כ בא עליה בגדלותו דאל"כ אין ביאתו רק כמאמר בגדול כמ"ש בסי' ק"ע וא"כ כשלא בא עליה בגדלותו ורוצה לגרשה צריכה גט וחליצה גט למאמרו דהיינו ביאתו שהיא כמאמר וחליצה לזיקתו:

24. The Rambam wrote in Chapter 6, Law 3: "These individuals perform yibbum (levirate marriage) but do not perform chalitzah (ceremonial release): a deaf-mute, an imbecile, and a minor, because they lack the mental capacity to perform chalitzah. When a deaf-mute performs yibbum, he can never divorce her afterward because his intercourse makes her a fully married woman, and his divorce is not a complete divorce. A boy who is nine years and one day old can no longer divorce until he grows up." End of quote. For a boy younger than nine, his intercourse is not considered intercourse at all. Even when he grows up, he cannot divorce unless he has intercourse with her after reaching adulthood. Otherwise, his intercourse is like the ma'amar (betrothal) of an adult, as stated in Siman 170. Therefore, if he did not have intercourse with her after reaching adulthood and wishes to divorce her, she requires both a get (divorce document) and chalitzah: a get for his ma'amar (i.e., his intercourse which is like ma'amar) and chalitzah for the levirate bond.

כה. וכתבו הטור והש"ע סעיף י"ב דזה שחרש כשייבם אינו יכול לגרש זהו דווקא כשנפל לו מאחיו פקח אבל אם נפל לו מאחיו חרש יכול להוציא בגט אחר שיבעול דכשם שאחיו כנס ברמיזה כמו כן יוציא הוא ברמיזה ודין זה מפורש בגמ' (גיטין ע"א.) ולכן צ"ל דמ"ש הרמב"ם דחרש אינו מוציא לעולם כוונתו כשנפלה לו מאחיו פקח ולא הוצרך לפרש דסתמא כן הוא ורובא דעלמא אינם חרשין וכ"כ רבינו הב"י בספרו הגדול ויש שרוצים לומר דכוונתו גם כשנפלה לו מאחיו חרש ואינו עיקר דאע"ג דלפי דרך הירושלמי כן הוא דס"ל דזה ששנינו בחרש שנשא פקחת כשם שכונס ברמיזה כך מוציא ברמיזה זהו רק בקדושי כסף (ריש פי"ד דיבמות) ולא כשבא עליה אבל אין זה דרך הש"ס שלנו ואין בהרמב"ם ובכל הפוסקים שיתפוסו דברי הירושלמי בזה ולכן העיקר כמ"ש (ועב"ש סקי"ד ובהגר"א סקכ"ו):

25. The Tur and Shulchan Aruch wrote in Section 12 that when a deaf-mute performs yibbum (levirate marriage), he cannot subsequently divorce. This is specifically in the case where his brother who passed away was of sound mind. However, if the deceased brother was also a deaf-mute, he can divorce her with a get (bill of divorce) after consummating the marriage. Just as his brother married through gestures, he can also divorce through gestures. This law is explicitly stated in the Gemara (Gittin 71a).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Therefore, we must say that when Rambam wrote that a deaf-mute cannot ever divorce, he was referring to a case where his deceased brother was of sound mind, and he did not need to specify this because it is generally assumed, as most people are not deaf-mutes. This is also what Rabbeinu Beit Yosef wrote in his major work. Some want to say that Rambam's intention was also in the case where his deceased brother was a deaf-mute, but this is not the main interpretation. Although according to the Jerusalem Talmud, this is the case, as it holds that a deaf-mute who married a woman of sound mind can divorce her through gestures just as he married her through gestures (beginning of Chapter 14 of Yevamot), this does not apply when he consummated the marriage. However, this is not the approach of our Talmud (Bavli), and neither Rambam nor other poskim (decisors of Jewish law) adopt the Jerusalem Talmud's stance on this. Therefore, the main ruling is as stated (and see Beit Shmuel, Subsection 14, and the commentary of the Gra, Subsection 26).

כו. שני אחים אחד פקח ואחד חרש נשואים לשתי נשים פקחות מת חרש בעל הפקחת אחיו הפקח רצה חולץ רצה מייבם ולא אמרינן כיון דמן התורה לא תפסו בה קדושי אחיו לא רמיא קמיה ליבום מן התורה דוודאי כן הוא אבל מן התורה ג"כ מותר בה והיא כפנויה מן התורה ולכן כיון דמדרבנן רמיא קמיה ביכולתו לייבם או לחלוץ וזהו כשהנשים אינן קרובות זל"ז וכשהן קרובות יתבאר דינם בסי' קע"ה ואם מת הפקח בעל הפקחת אין אחיו החרש יכול לחלוץ דאינו בר חליצה ולכן כונסה ואינו מוציאה לעולם דקדושי אחיו הם של תורה והחרש אינו בר גירושין בקדושי תורה כמ"ש בסי' קכ"א:

26. Two brothers, one of whom is of sound mind and one who is deaf, are married to two women who are of sound mind. If the deaf brother, who is married to a woman of sound mind, dies, then the brother who is of sound mind has the option to either perform chalitzah (the ceremonial release) or yibbum (levirate marriage). We do not say that since, according to Torah law, his brother's marriage was not fully valid, yibbum is not required. According to Torah law, this is indeed the case, but since, from a rabbinic perspective, she is considered like an unmarried woman, he can either perform yibbum or chalitzah. This is the case when the women are not related to each other. If they are related, their ruling is explained in Siman 175. If the brother who is of sound mind, married to a woman of sound mind, dies, his deaf brother cannot perform chalitzah because he is not capable of doing so. Therefore, he marries her and never divorces her because his brother's marriage was valid according to Torah law, and the deaf brother is not capable of divorcing a marriage valid under Torah law, as explained in Siman 121.

כז. שני אחים פקחים נשואים לשתי נשים אחת פקחת ואחת חרשת מת פקח בעל החרשת אין החרשת בת חליצה אלא כונסה ואם רצה אח"כ להוציאה בגט יוציא דגם כניסת אחיו היתה ברמיזה וכמ"ש בסעיף כ"ה מת פקח בעל הפקחת אחיו רצה חולץ רצה מייבם (משנה פי"ד) ואין בזה חידוש כלל אלא דקמ"ל דלא גזרינן במת בעל הפקחת שלא יחלוץ אטו מת בעל החרשת:

27. Two intelligent brothers are married to two women, one of whom is intelligent and the other is deaf. If the intelligent brother married to the deaf woman dies, the deaf woman is not subject to chalitza (the ritual of removing the shoe). Instead, the brother marries her, and if he later wishes to divorce her, he may do so with a get (divorce document), because his brother's marriage to her was also through gestures, as mentioned in Section 25. If the intelligent brother married to the intelligent woman dies, the brother may choose whether to perform chalitza or to marry her (Yevamot Chapter 14). This is not surprising at all, but it informs us that we do not decree that if the husband of the intelligent woman dies, chalitza should not be performed because of the case where the husband of the deaf woman dies.

כח. שני אחים אחד חרש ואחד פקח נשואין לשתי נשים אחת חרשת ואחת פקחת חרשת לחרש ופקחת לפקח מת חרש בעל החרשת אינה ראויה לחליצה ואחיו הפקח מייבמה ואם רצה אח"כ מוציאה בגט דנשואי אחיו היה ג"כ ברמיזה ואם מת פקח בעל הפקחת אחיו החרש כונס ואינו מוציא לעולם מפני שנשואי אחיו הי' של תורה וגיטו הוא ברמיזה ואם שני האחים היו חרשים או שנשותיהם היו חרשות וכ"ש כשכולם חרשים כשמת אחד מהם השני מייבם וכשרוצה אח"כ להוציאה בגט מוציא מפני הטעמים שנתבארו ולחליצה אינם ראויים:

28. Two brothers, one deaf and one hearing, are married to two women, one deaf and one hearing. The deaf woman is married to the deaf man, and the hearing woman is married to the hearing man. If the deaf man, who is married to the deaf woman, dies, she is not eligible for chalitzah, and his hearing brother performs yibbum (levirate marriage) with her. If he wishes, he can later divorce her with a get (writ of divorce), since his brother's marriage was also established through gestures. If the hearing man, who is married to the hearing woman, dies, his deaf brother marries her and can never divorce her, because his brother's marriage was valid according to Torah law, and his divorce is accomplished through gestures. If both brothers were deaf, or their wives

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

were deaf, and certainly if they were all deaf, when one of them dies, the other performs yibbum. If he later wishes to divorce her, he can do so with a get, due to the reasons explained. They are not eligible for chalitzah.

כט. הסומא יכול לייבם אף שאינו רואה אותה מייבמה ע"פ עדים שאומרים שזו יבמתו ולחליצה אינו ראוי לכתחלה מפני שאינו יכול לראות הרוק וכמ"ש בסי' קס"ט וכבר בארנו שם דבדיעבד חליצתו חליצה דאין זה מעכב ויותר מזה כתב רבינו הרמ"א בסעיף ט"ו דאם אין כאן אח אלא הוא חולץ גם לכתחלה מאחר שא"א בענין אחר ואשת קטן ואשת שוטה פטורות מן החליצה ומן היבום דלא תקנו להם נשואין כבחרש אבל אשת החרש והזקנה והעקרה הרי הן כשאר כל הנשים וחולצות או מתייבמות אע"פ שעתה אינן ראויות להוליד מפני שהיה להן שעת הכושר ולכן אם היא עקרה מתולדה כעין אילונית נ"ל שאסורה להתייבם וחולצת (וכוונת הרמ"א דאפילו להסוברים מצות יבום קודמת דמפני זה פסק הב"י בסי' קס"ט דלכתחלה אינו חולץ מ"מ לדידן גם הם מודים דחולץ לכתחלה):

29. A blind man can perform yibbum (levirate marriage) even though he cannot see her; he performs yibbum based on witnesses who say that this is his yevamah (sister-in-law). However, for chalitzah (the ceremony releasing a widow from levirate marriage), he is not fit initially because he cannot see the spit, as we explained in Siman 169. And we have already clarified there that if he performed chalitzah, it is valid after the fact because this does not invalidate it. Furthermore, Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote in Section 15 that if there is no other brother except him, he performs chalitzah even initially since it cannot be done otherwise. The wife of a minor and the wife of an imbecile are exempt from both chalitzah and yibbum because marriage was not instituted for them, as with the deaf-mute. However, the wife of a deaf-mute, an elderly woman, and a barren woman are like all other women and perform chalitzah or yibbum, even though they are currently not fit to bear children, because they had a period of fitness. Therefore, if she is barren from birth, like an ailonit (a woman who never develops signs of puberty), it seems to me that she is forbidden to perform yibbum and performs chalitzah. (The intention of the Rema is that even according to those who hold that the mitzvah of yibbum takes precedence, as the Beit Yosef ruled in Siman 169 that initially he does not perform chalitzah, nevertheless, according to our practice, they also agree that he performs chalitzah initially).

סימן קעג

א. יבמה שאסורה ליבם באיסור כרת וצרתה. ובו ל"ט סעיפים:
אע"ג דאשת אח היא ערוה וחייב עליה כרת וכשמת בלא זרע התירתו לו התורה וחייבה אותו לייבם מ"מ כשיש ביבום זה עוד איסור ערוה נדחה היבום ונשארת ערוה עליו וחייב עליה כרת כיצד ראובן שנשא את בת שמעון אחיו ומת בלא זרע אסור לשמעון לייבמה שהרי היא בתו וכן כשנשותיהם הן אחיות זל"ז ומת אחד מהן אסור לו להשני לייבמה שהרי היא אחות אשתו וכה"ג בכל העריות ואם יש אח אחר שאין היבמה ערוה עליו מייבם הוא או חולץ ואם אין אח אחר תצא בלא כלום וא"צ חליצה ג"כ דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה כמו שנתבאר כמה פעמים:

1. A yevama (widow bound by levirate marriage) who is forbidden to the yavam (levir) due to a prohibition carrying a penalty of karet (spiritual excision) and her co-wife. And it contains thirty-nine sections: Even though a brother's wife is generally a forbidden relationship (ervah) and incurs the penalty of karet, the Torah permits it when the brother dies without offspring and obligates him to perform yibbum (levirate marriage). However, when there is an additional prohibition of ervah in this yibbum, the yibbum is nullified, and the prohibition remains, incurring karet. For example, if Reuven marries the daughter of his brother Shimon and then dies without offspring, Shimon is forbidden from performing yibbum with her since she is his daughter. Similarly, if their wives are sisters and one of them dies, the other brother is forbidden from performing yibbum with her since she is his wife's sister. This applies to all cases of ervah. If there is another brother for whom the yevama is not an ervah, he may perform yibbum or chalitza (ceremonial release). If there is no other brother, she leaves without any requirement, and chalitza is not needed, as it has been explained several times that any case not subject to yibbum is also not subject to chalitza.

ב. ולא לבד שהערוה פטורה מחליצה ומיבום אלא אפילו צרתה כגון שהיה להמת שתי נשים האחת ערוה על היבם והשנייה אינה ערוה דין הצרה כדין הערוה ואסור לו לייבמה וחייב עליה כרת ולא עוד אלא אפילו צרת צרתה כגון שהיה בכאן עוד אח שמותר בשניהן וייבם את הצרה ומת ונפלו נשיו לפני זה האח כשם שאסור בזו שנתייבמה להמת מפני שהיא עליו כערוה מנפילת אחיו הראשון כמו כן אסור בכל נשיו של זה האח השני מפני שהן צרותיהן של זו הצרה ודינן כערוה וכן אם היה בכאן עוד אח שלישי וייבם הצרת צרה ומת אסור זה בכל נשיו מפני שהצרת צרה עליו כערוה ולכן גם צרת צרת צרה היא עליו כערוה וכן לעולם וזהו ששנו חכמים בריש יבמות חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

2. Not only is the ervah (a woman forbidden to a man due to a severe prohibition) exempt from chalitzah (the ceremony releasing her from the obligation to marry her late husband's brother) and yibbum (levirate marriage), but even her co-wife, such as when the deceased had two wives, one of whom is an ervah to the yavam (the brother-in-law) and the other is not an ervah, the law of the co-wife is the same as that of the ervah. It is forbidden for him to perform yibbum with her, and he incurs karet (spiritual excision) if he does so. Moreover, even the co-wife of the co-wife, such as if there was another brother who was permitted to both and performed yibbum with the co-wife and then died, causing his wives to fall before this brother, just as he is forbidden with the one who performed yibbum with the deceased because she is like an ervah to him due to the fall from the first brother, so too he is forbidden to all the wives of this second brother because they are co-wives of the co-wife, and their status is like that of an ervah. Similarly, if there was a third brother who performed yibbum with the co-wife of the co-wife and died, this brother is forbidden to all his wives because the co-wife of the co-wife is like an ervah to him. Therefore, even the co-wife of the co-wife of the co-wife is like an ervah to him, and so on indefinitely. This is what the sages taught at the beginning of Yevamot: fifteen women exempt their co-wives and the co-wives of their co-wives from chalitzah and yibbum forever.

ג. וטעמו של דבר דאע"ג דקיי"ל עשה דוחה ל"ת זהו כשאין כרת בהלאו אבל לאו שיש בו כרת אין העשה דוחה אותה דכללא דעשה דוחה ל"ת ילפינן מכלאים בציצית ואין בזה כרת ולכן לא דחיא עשה דיבום את האיסור כרת שיש ביבום זה ואע"ג דיבום דוחה איסור כרת של אשת אח זהו מפני שעיקר מצות יבום הוא בכך וא"א בענין אחר ואל"כ בטלה לה מצות יבום אבל לא לאיסור כרת אחר שמצות יבום יכול להתקיים בלעדו (תוס' ג': ד"ה ל"ת):

3. And the reason for this matter is that although we hold that a positive commandment overrides a negative commandment, this is only when there is no "karet" (spiritual excision) associated with the negative commandment. But a negative commandment that has "karet" associated with it, the positive commandment does not override it, because the rule that a positive commandment overrides a negative commandment is derived from the case of mixing wool and linen in tzitzit, and there is no "karet" in this. Therefore, the positive commandment of yibbum (levirate marriage) does not override the prohibition that has "karet" in this case of yibbum. And although yibbum overrides the prohibition of "karet" of a brother's wife, this is because the essence of the mitzvah of yibbum is thus, and it cannot be done in another manner. If not for this, the mitzvah of yibbum would be nullified. But it does not override another prohibition of "karet" when the mitzvah of yibbum can be fulfilled without it (Tosafot Yevamot 3b s.v. "Negative Commandment").

ד. ואין לשאול והרי אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן הוא בנין אב כלומר ללמוד דבר מדבר במה מצינו וא"כ נלמוד כל העריות מאשת אח דוודאי כן הוא אלו היה ביכולת ללמוד איסור ערוה אחרת בלבד מאיסור אשת אח והכא כשנלמוד איסור ערוה אחרת מאשת אח הרי יש איסור אשת אח גם בהערוה האחרת ולא ילפינן תרי איסורי מחד איסורא (גמ' ז':) ועוד דאפילו באיסור אחד אין למדין בכה"ג דאיסור אשת אח שהיתה עליה הרי נסתלק האיסור כשמת בלא בנים שהרי עתה אינה אשת אחיו שכבר מת משא"כ האיסור האחר שאתה בא להתיר כמו ערות בתו וערות אחות אשתו שאיסור זה גורם לאסרן והאיסור עדיין במקומו (ירושלמי ריש יבמות):

4. And one might ask, isn’t one of the thirteen principles by which the Torah is expounded the rule of "Binyan Av" (building a principle from one case)? Meaning, learning one matter from another by comparing them. If so, should we not learn all forbidden relationships from the case of "Achos Ishah" (the wife of one’s brother)? Certainly, this would be the case if it was possible to learn the prohibition of another forbidden relationship solely from the prohibition of "Achos Ishah." However, here, when we try to learn the prohibition of another forbidden relationship from "Achos Ishah," the prohibition of "Achos Ishah" would apply to the other forbidden relationship as well, and we do not derive two prohibitions from one prohibition (Gemara Yevamot 7b). Furthermore, even with one prohibition, we do not learn in this manner because the prohibition of "Achos Ishah" that existed was nullified when the brother died childless, for she is no longer the wife of his brother since he has already died. This is not the case with another prohibition you wish to permit, such as the prohibition of one's daughter or the prohibition of one's wife's sister, where this prohibition causes the prohibition and the prohibition still remains in place (Jerusalem Talmud, beginning of Yevamot).

ה. והתורה בעצמה פירשה דבר זה בערות אחות אשתו דכתיב ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה והאי עליה מיותר הוא דלא היה לו לכתוב רק לגלות ערותה בחייה ונדע שבחיי אשתו אסורה ולאחר מיתתה מותר בה וקבלו חז"ל דרשא זו (ג':) נאמר כאן עליה ונאמר יבמה יבא עליה וצותה התורה דאפילו במקום שיבמה יבא עליה אם יש כאן איסור אחות אשתו נשארת באיסורה ואין לי אלא היא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

צרתה מנין ת"ל לצרור כלומר דהאי לצרור מיותר הוא לגמרי ובא בקבלה שהכוונה הוא על צרת אחות אשה במקום עליה דהיינו יבום דין הצרה כדין הערוה ואין לי אלא צרה צרת צרתה מנין מדכתיב לצרור והיה יכול לכתוב לצור וכתיב לצרור ללמדינו גם על צרת צרה וכן לעולם וכל העריות ילפינן מאחות אשה מה אחות אשה אסורה במקום יבום כמו כן כל העריות וצרותיהן ואין לשאול מאי חזית למילף כל העריות מאחות אשה ניליף מאשת אח אין זו שאלה חדא דלחומרא מקשינן ועוד כי ילפינן שארי עריות מאחות אשה הן בדומה זל"ז דבשניהם יש שני איסורי ערוה משא"כ באשת אח אין כאן שני עריות (ח'.) וכמ"ש וכן הסברא השנייה שכתבנו בסעיף הקודם אין דומה לאשת אח:

5. And the Torah itself explained this matter regarding the nakedness of one's wife's sister, as it is written, "And you shall not take a woman to her sister, to be a rival to uncover her nakedness while she is alive." The word "while she is alive" is superfluous, as it could have simply stated "to uncover her nakedness," and we would know that it is forbidden during the lifetime of his wife, but permitted after her death. Our sages accepted this interpretation (Yevamot 3a): It is stated here "while she is alive" and it is stated regarding the levirate marriage "her yavam shall have intercourse with her." The Torah commands that even in a situation where levirate marriage applies, if there is a prohibition of one's wife's sister, it remains forbidden. I only know about her (the wife's sister); from where do we learn about her co-wife? It is stated "to be a rival" (which is entirely superfluous), and it was received through tradition that this refers to the co-wife of one's wife's sister in the context of levirate marriage. That is, the law of the co-wife is the same as that of the forbidden relationship itself. And I only know about the co-wife; from where do we learn about the co-wife's co-wife? As it is written "to be a rival," and it could have written "to rival," but it wrote "to be a rival" to teach us also about the co-wife's co-wife, and so on forever. And we derive all forbidden relationships from one's wife's sister: just as one's wife's sister is forbidden in the context of levirate marriage, so too all forbidden relationships and their co-wives. And one should not ask why we derive all forbidden relationships from one's wife's sister and not from one's brother's wife. This is not a question for two reasons: one, because we derive stringencies; and furthermore, when we derive other forbidden relationships from one's wife's sister, they are similar to each other, as both involve two prohibitions of forbidden relationships. This is not the case with one's brother's wife, where there are not two forbidden relationships, as we have written. Also, the second reason we wrote in the previous section is not similar to one's brother's wife.

ו. ואם תשאל למה לן קרא הא מסברא בארנו כן כבר ביארו בגמ' שם דקרא איצטריך להיכא דנשא זה המת אשתו ומת ונפלה לאחיו ליבום וקודם שייבמה נשא אחותה או משארי עריות שעל יבמה זו והייתי אומר כיון שכבר נפלה לפניו ליבום והותרה לו איסור אשת אח תשתרי נמי איסור אחות אשה מפני שמצות יבום הקדימו לאיסור זה לזה מצרכינן קרא דבכל גווני לא דחיא מצות יבום איסור ערוה אחרת וכן היה אפשר לומר דבעינן קרא לצרה דמסברא לא ידענו זה אלא דא"כ די היה בקרא דלצרור לאשמעינן דצרה כערוה וכן צרת צרה אבל קרא דעליה עדיין מיותר הוא ולכן צ"ל כמ"ש (ואוקימתא דרבא ח'. לא כתבנו דהתוס' שם כתבו דרבא פליג אדעולא וס"ל ביאה במקצת לא שמה ביאה ואנן קיי"ל כדעולא כמ"ש הרמב"ם והראב"ד בפ"ג מביאת מקדש ע"ש):

6. And if you ask why we need a scriptural verse, since we have already explained this logically, the Gemara there has clarified that the verse is necessary in a case where the deceased had married his wife and died, and she fell to his brother for levirate marriage. Before the levirate marriage could take place, the brother married her sister or one of the other forbidden relatives to this yevama. I might have thought that since she already fell to him for levirate marriage and the prohibition of his brother's wife was permitted to him, the prohibition of the wife's sister would also be permitted because the commandment of levirate marriage should override this prohibition. Therefore, the verse is necessary to teach us that in all cases, the commandment of levirate marriage does not override another prohibition. Similarly, one could say that we need a verse for the co-wife, as logically we would not know this, but if so, it would have sufficed for the verse to teach "to rival her" to inform us that the co-wife is like the erva (forbidden relative), and similarly, the co-wife's co-wife. But the verse "upon her" is still superfluous, and therefore, it must be said as we have explained. (And the position of Rava is not mentioned here, as Tosafot there wrote that Rava disagrees with Ulla and holds that partial intercourse is not considered intercourse. We hold like Ulla, as Rambam and Raavad wrote in the third chapter of "Entering the Temple Mount"; see there.)

ז. עוד יש דרשא בגמ' (ח':) רבי אומר ולקח ולקחה וייבם ויבמה לאסור צרות ועריות ומתבאר מדברי הרמב"ם פ"ו דין ט' דה"פ מדכתיב ולקחה ולא כתיב ולקח משמע דדווקא כשיש לו לקוחין בה וקדושין תופסין בה היא זקוקה ליבום פרט לערוה שאין קדושין תופסין בה וצרה למדנו מדכתיב אשר לא יבנה את בית אחיו בית שיש לו לקוחין באיזו מהן שירצה הוא שיש לו עליו זיקה ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו שאין לו בה לקוחין אינו בונה אפילו מקצתו שהיה מותר ונמצא צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שהרי אין לו עליה זיקה עכ"ל (ואינו מפרש כרש"י ותוס' ע"ש ולפירושו צ"ל דל"ג שם מאי ולקחה כל היכי דאיכא תרין וכו' אלא כל היכי וכו' והדרש הוא מבית וולקחה דריש לערוה עצמו כמ"ש ומ"ש הה"מ שלא חש לכתוב כפי המסקנא דערוה א"צ קרא ואין נ"מ לדינא ע"ש וכוונתו לדרבא ע"ש א"צ לזה וכמ"ש בסעיף הקודם דלא קיי"ל כרבא וזה שתפס דרשא דרבי ולא כברייתא דעליה משום דס"ל דעליה צריך להוראת ב"ד וכמ"ש בפי"ב משגגות וכדאיתא בגמ' שם ורבי האי עליה וכו' מיבעי ליה וכו' ודו"ק):

7. There is another exposition in the Gemara (8b): Rabbi says, "And he shall take her" (ve-lakach) and "and she shall be taken" (ve-lakcha) and "he shall perform yibbum" (yibem) and "she shall be performed yibbum" (ve-yibma) to prohibit co-wives and prohibited relations. It is explained in the words of the Rambam, Chapter 6, Law 9, that the interpretation is as follows: From the fact that it is written "ve-lakcha" and not "ve-lakach," it implies that specifically when he has acquisition in her and marriage is effective with her, she is bound to yibbum. This excludes a prohibited relation (ervah) where marriage is not effective, and from "ve-lakcha" we learn that if he cannot build even part of the house because he has no acquisition in her, he does not build even part of it, and thus the co-wife of the prohibited relation is also prohibited to him because she is the wife of his brother, for he has no bond with her. Thus are the words of the Rambam. (He does not interpret like Rashi and Tosafot; see there. According to his explanation, we must say that the text does not read "What does 've-lakcha' mean? In any case where there are two..." but rather "In any case where...," and the exposition is from the word "house" and "ve-lakcha" itself refers to the ervah as written. And what the Maggid Mishneh wrote, that he did not bother to write according to the conclusion that ervah does not need a verse, and there is no practical halachic difference; see there. And his intent is according to Rava; see there, this is not needed. And as I wrote in the previous section, we do not follow Rava. And this is why he took the exposition of Rabbi and not the Baraita on it, because he holds that it needs the ruling of a court, as he wrote in Chapter 12 of Shgagot. And as it is in the Gemara there, and Rabbi needs that verse for another purpose; see there and understand well.)

ח. ויש בזה שאלה כיון שאמרנו שהיבמה כשהיא ערוה על היבם אין בה דין חליצה ויבום א"כ כשהיתה נדה בשעת נפילה תיהוי דינה כערוה דהא נדה היא מעריות והתשובה בזה דנדה לא דמי לכל העריות דכל העריות עיקר איסורן על היבם ולא על שאר בני אדם אבל הנדה אסורה לכל ולבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר ועוד דנדה עומדת להתכשר משא"כ שארי עריות ואפילו אחות אשתו כשמתה אשתו לאחר נפילה ואסורה ליבם מפני שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה זהו מפני שלא עמדה בשעת נפילה להתכשר אח"כ דמנלן שתמות אשתו משא"כ נדה ועוד דאם עבר ובא עליה בנדתה קנאה ליבום (פסחים ע"ב:) אע"פ שעבר על איסור כרת משא"כ בעריות (וע' תוס' ורא"ש ריש יבמות):

8. There is a question here because we said that when the yevama (widow awaiting levirate marriage) is an erva (forbidden relation) to the yavam (brother-in-law), there is no requirement of chalitza (ceremonial release) or yibum (levirate marriage). Therefore, when she was a niddah (menstruant) at the time of the fall (i.e., when she became a widow), should her status be like that of an erva since a niddah is among the forbidden relations? The answer to this is that a niddah is not comparable to other forbidden relations because the fundamental prohibition of all other forbidden relations is specifically on the yavam, not on other people. However, a niddah is prohibited to everyone, and even to her husband she must wait until she becomes pure. Additionally, a niddah is expected to become permissible, unlike other forbidden relations. Even the sister of the wife, if the wife died after the fall, is forbidden to the yavam because we do not say at the time of the fall that "the yevama shall come unto him" since she was not in a state of becoming permissible afterward. We cannot assume that the wife would die. This is not the case with a niddah. Furthermore, if one transgressed and had relations with her while she was a niddah, he acquires her for yibum (Pesachim 72b), although he transgressed a prohibition of karet (severe spiritual excision), which is not the case with other forbidden relations (see Tosafot and Rosh at the beginning of Yevamot).

ט. ודע דזה שכתבנו דצרה הוה כערוה עצמה אינו אלא במקום מצות יבום ולא במקום אחר כגון בתו או אחות אשתו שנשאת לאחר ומת בעל בתו או בעל אחות אשתו והניח עוד נשים מותר בהן וכן אמו שהיתה נשואה לאחר ומת והניח עוד נשים מותר בהן (משנה י"ג.) וכך קבלו חז"ל דרק במקום עליה צרה אסורה אבל שלא במקום עליה כלומר שלא במקום יבום לא אסירא צרה ולדרשא דרבי דרשינן ג"כ מקרא דויבמה דבמקום ויבמה הוא דאסירא צרה אבל שלא במקום ויבמה מותרת ואין זה מן התימא דליהוי גריע במקום יבום משלא במקום יבום דוודאי כן הוא דמה ענין צרה לערוה אלא דבמקום יבום כיון שפטורה מיבום ממילא דנשארת הצרה באיסור אשת אח והיא בכרת מפני איסור זה עצמו:

9. And know that what we have written, that a co-wife is considered like the ervah (forbidden relation) itself, only applies in the context of the mitzvah of yibbum (levirate marriage) and not in other contexts. For example, if it is his daughter or his wife's sister who married another man and that man died, leaving other wives, he is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

permitted to the other wives. Similarly, if his mother was married to another man who died and left other wives, he is permitted to them (Mishnah 13). Thus, the Sages have received the tradition that only in the context of yibbum is the co-wife forbidden, but outside the context of yibbum, meaning not in the context of levirate marriage, the co-wife is not forbidden. We also derive from the verse "and she shall perform the levirate marriage" that only in the context of "and she shall perform the levirate marriage" is the co-wife forbidden, but outside this context, she is permitted. It is not surprising that there should be a difference between the context of yibbum and outside of it, for certainly it is so. What relevance does a co-wife have to an ervah? Rather, in the context of yibbum, since she is exempt from yibbum, the co-wife remains in the prohibition of a brother's wife, which carries the penalty of karet due to this very prohibition.

י. והנה בכל העריות אין חילוק בין בחיי הערוה ובין לאחר מיתה לבד באחות אשתו וכן בחמותו לאחר מיתה יש מחלוקת הפוסקים ובארנו זה בסי' ט"ו סעיף ט"ז ע"ש ולכן להפוסקים דלאחר מיתה אינה בכרת אלא באיסור לאו או עשה כשאירע כה"ג היא בת חליצה כדין כל חייבי לאוין שיתבאר בסי' קע"ד וכ"כ האחרונים (כנה"ג ונוב"י):

10. And behold, regarding all forbidden relationships, there is no distinction between during the lifetime of the forbidden relative and after their death, except for the sister of one's wife and one's mother-in-law after death, where there is a disagreement among the decisors. We have explained this in Siman 15, section 16, see there. Therefore, according to the decisors who hold that after death it is not a matter of karet (excision) but rather a prohibition of a negative commandment or a positive commandment, in such a case she is subject to chalitza (ceremonial release from levirate marriage) as is the law for all who are subject to negative commandments, as will be explained in Siman 174. This is also the opinion of later authorities (Kenesset HaGedolah and Noda BiYehuda).

יא. היתה היבמה באיסור ערוה על הבעל שנשאה באיסור כרת הרי היא כאלו לא היתה אשתו כלל דאין קדושין ונשואין תופסין לו בה וזנות בעלמא הוא ולפיכך כשמת והניח עוד נשים כשרות חולץ לאחת מהן או מייבם ואין דינן כצרות ערוה ואפילו היתה ערוה זו ערוה על היבם ג"כ מ"מ אין להצרות שייכות בזה (ב"ש סק"ד) ואם רק לבעל היתה ערוה ולא על היבם ה"ז היבם מותר בה לא בתורת יבום אלא כאשה דעלמא דאינה בכלל אשת אחיו:

11. If the yevamah (widow awaiting levirate marriage) was forbidden to the husband through a forbidden relationship that incurs karet (spiritual excision), she is considered as if she was never his wife at all, since the kiddushin (betrothal) and nisuin (marriage) do not take effect for him with her, and it is merely illicit relations. Therefore, when he dies and leaves behind other valid wives, he performs chalitzah (ritual release from levirate marriage) with one of them or performs yibbum (levirate marriage), and their status is not like that of co-wives of an ervah (forbidden relative). Even if this ervah was also an ervah to the yavam (levir), nevertheless, the co-wives have no relevance in this matter (Bach, section 4). If she was only an ervah to the husband and not to the yavam, the yavam is permitted to her, not through levirate marriage, but as an ordinary woman, for she is not considered the wife of his brother.

יב. היבמה שהיא ספק ערוה ליבם כגון שקידש אשה בספק קדושין ואחות אשה זו נשואה לאחיו מאביו ומת אחיו והניח עוד אשה וא"כ האשה היא ספק צרת ערוה ה"ז חולצת ולא מתייבמת וכ"ש אחות האשה שהיא ספק אחות ארוסתו דאינה מתייבמת וצריכה חליצה אפילו כשאין אשה אחרת דשמא אינה אחות ארוסתו כיון שהקדושין בספק ולכן אם נתן לה חליצה שתיהן נאסרות עליו דגם זו שקידשה בספק מוכרח לגרשה שהרי היא ספק שמא היא אחות חלוצתו דשמא לא תפסו הקדושין והחליצה הוה חליצה גמורה ואע"ג דאחות חלוצה הוי רק מדרבנן ולא גזרו בספק מ"מ לכתחלה אסור (ב"ח) וי"א דגם בדיעבד אסור (ב"ש סק"ג) אע"ג דהוה ספק דרבנן מ"מ גזרו אטו אחות גרושתו (נמק"י פ"ב):

12. The yevama who is a doubtful erva to the yavam, such as if he betrothed a woman with doubtful betrothal, and her sister is married to his paternal brother, and his brother dies leaving another wife. Hence, this woman is a doubtful co-wife of an erva. She should perform chalitza and not yibbum. All the more so, the sister of the woman who is a doubtful sister of his betrothed cannot perform yibbum and requires chalitza, even if there is no other wife, because she might not be the sister of his betrothed since the betrothal is in doubt. Therefore, if he gives her chalitza, both are prohibited to him, because this one whom he betrothed in doubt must be divorced, as she might be the sister of his chalutza, since perhaps the betrothal did not take effect, and the chalitza is a full chalitza. And even though the prohibition of the sister of a chalutza is only rabbinic and they did not decree in cases of doubt, nevertheless, initially it is forbidden (Bach). And some say that even post-factum it is forbidden (Beit Shmuel, section 3), even though it is a rabbinic doubt, nevertheless they decreed due to the sister of his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

divorcee (Nimukei Yosef, Chapter 2).

יג. כתב הטור ראיתי בדברי הרמב"ם שאם היתה היבמה בספק ערוה לבעל שחולצת ולא מתייבמת ויראה שט"ס הוא דממ"נ תתייבם שאם לא היתה עליו ערוה הרי היא זקוקה ליבם ואם היתה עליו ערוה לא תפסי לו בה קדושין והרי היא ליבם כאשה זרה עכ"ל ודברים רבים נאמרו בזה (עב"י וב"ח וב"ש סק"ב) אמנם האמת הוא דכוונת הרמב"ם הוא כגון שקידש אחת משתי אחיות ולא ידע איזו מהן קידש דכל חדא בספק ערוה קיימי משום אחות אשתו וכשמת ונפלו לפני יבם אינו יכול לייבם אחת מהן משום ספק אחות זקוקתו אלא חולץ לשתיהן (מל"מ פ"ו הי"ג) וגמ' מפורשת היא (מ"א:) ע"ש אבל ספק ערוה אחרת שאינה ערוה על היבם או חולצת או מתייבמת (כמ"ש בש"ע סעיף ה' וצ"ע על דבריו ריש סעיף ג' ע"ש ודו"ק):

13. The Tur wrote: I saw in the words of the Rambam that if the yevama (the widow) is in doubt whether she is prohibited to the husband, she performs chalitza (the rite of release) and does not undergo yibum (levirate marriage). It seems that this is a scribal error, because logically she should undergo yibum. For if she is not prohibited to him, she is obligated to the yavam (levir); and if she is prohibited to him, the kiddushin (betrothal) does not take effect with her, and she is like a stranger woman to the yavam. End quote. Many things have been said about this (see Beit Yosef, Bach, and Beit Shmuel, section 2). However, the truth is that the Rambam's intent is in a case where someone betrothed one of two sisters and did not know which one he betrothed, so each is in doubt of being prohibited due to being the sister of his wife. When he dies and they fall before the yavam, he cannot perform yibum with either of them due to the doubt of being the sister of the one to whom he is obligated, so he performs chalitza with both of them (Maggid Mishneh, chapter 6, halacha 13). This is explicitly stated in the Gemara (Yevamot 41b). However, in the case of a different doubt of prohibition that is not related to the yavam, either chalitza or yibum is performed (as stated in Shulchan Aruch, section 5, though his words at the beginning of section 3 need examination).

יד. שנו חכמים במשנה (ל':) וכולן שהיו להן קדושין או גרושין בספק הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות כיצד ספק קדושין זרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה זהו ספק קדושין ספק גרושין כתב בכת"י ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד זהו ספק גרושין עכ"ל כלומר האשה הזו היא ערוה וודאית על היבם רק שאחיו המת היה לו בה ספק קדושין או ספק גרושין והצרות הן ספק צרות ערוה ולכן חולצות ולא מתייבמות (ובש"ע סעיף ו' צ"ל כגי' הבאה"ג יבמה שהיא ערוה ליבם וגי' הב"ש סק"ה דחוק מאד) וזה שהתנא חשיב בספק גרושין לאו דווקא הוא דמן התורה גט גמור הוא ורק מדרבנן היא גט פסול וקמ"ל דאף שמן התורה כבר נתגרשה הערוה ורשאי לייבם להצרה מ"מ מדרבנן חולצת ולא מתייבמת (נמק"י) והספק שחשיב בקדושין ישנו גם בגרושין אבל מה שחשיב בגרושין ליתנייהו בקדושין (ע"ש בגמ' ותוס') דלא תקנו זמן בקדושין וכן כתב בכת"י ואין עליו עדים או שאין בו אלא עד אחד כשר בקדושין (נמק"י) ויש מגמגמין בזה דגם בקדושין פסול מדרבנן ולכן לא אתי למעוטי רק זמן דזהו כשר בקדושין גם מדרבנן (ע"ש בנמק"י ובתוס') וכבר בארנו זה בדין קדושי שטר בסי' ל"ב ע"ש:

14. The Sages taught in the Mishnah (30b): Any case where there is doubt regarding the marriage or divorce, these co-wives must perform chalitzah and may not do yibbum. How so? A case of doubtful marriage: if he threw her the marriage contract and it is uncertain whether it landed closer to him or closer to her, this is a case of doubtful marriage. A case of doubtful divorce: if he wrote a bill of divorce in his own handwriting but there are no witnesses, or there are witnesses but no date, or there is a date but only one witness, this is a case of doubtful divorce. Therefore, this woman is certainly forbidden to the yavam (levirate husband), but his deceased brother had a doubtful marriage or doubtful divorce with her. Hence, the co-wives are doubtfully considered the co-wives of a forbidden relation, and therefore they perform chalitzah and do not do yibbum (in Shulchan Aruch, Section 6, the text should read according to the version of the Baal HaGoleh: a yevamah who is forbidden to the yavam, and the version of the Ba'er Heitev is very strained). Regarding the doubtful divorce mentioned by the Tanna, it is not precise, for according to the Torah, it is a valid divorce, and only rabbinically is it considered invalid. The Mishnah teaches us that even though according to the Torah she is already divorced and the yavam may perform yibbum with the co-wife, rabbinically she must perform chalitzah and not yibbum (Nimukei Yosef). The doubts mentioned in marriage also apply to divorce, but the doubts mentioned in divorce do not apply to marriage (see the Gemara and Tosafot there), for they did not establish a date for marriage. Similarly, if he wrote in his own handwriting and there are no witnesses, or if there is only one witness, it is valid for marriage (Nimukei Yosef). Some raise doubts about this, arguing that even in marriage it is invalid rabbinically, and therefore this excludes only the date, which is valid in marriage even rabbinically (see Nimukei Yosef and Tosafot). This has already been explained in the laws of marriage by document in Siman 32. See there.

טו. והנה בספק קדושין אע"ג שצרתה עומדת בחזקת היתר ליבם מ"מ מפני הספק לא מתייבמת ולהיפך

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בספק גרושין שזרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה אע"ג שהצרה עומדת בחזקת היתר לשוק מ"מ מפני הספק צריכה חליצה ולא הלכו בזה אחר חזקה מפני חומר האיסור וכן מפני שיש תקנה בחליצה וכן אם יש שני כיתי עדים כת אחת אומרת שהקדושין או הגט היה קרוב לו וכת אחת אומרת קרוב לה אע"ג דמן התורה כשיש שני כיתי עדים מוקמינן אחזקה מ"מ מדרבנן החמירו שלא לילך בתר חזקה ובין בקדושין ובין בגרושין חולצת ולא מתייבמת וכן כשיש שני עדים אחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה (גמ'):

15. And behold, in the case of doubtful betrothal, even though the co-wife remains in the presumption of being permitted to the levirate marriage, nevertheless, because of the doubt, she does not undergo levirate marriage. Conversely, in the case of doubtful divorce where the husband threw a get (divorce document) and it is uncertain whether it landed closer to him or closer to her, even though the co-wife remains in the presumption of being permitted to the general public (i.e., to remarry), nevertheless, because of the doubt, she requires chalitza (ceremonial release from levirate marriage) and they did not follow the presumption in this case due to the severity of the prohibition, and also because there is a remedy through chalitza. Similarly, if there are two sets of witnesses, one set says the betrothal or the get was closer to him and one set says it was closer to her, even though according to Torah law when there are two sets of witnesses, we establish the matter according to the presumption, nevertheless, the Sages were stringent not to follow the presumption. In both cases of betrothal and divorce, she performs chalitza and does not undergo levirate marriage. Similarly, when there are two witnesses, one says it was closer to him, and one says it was closer to her. (Gemara)

טז. ראובן ושמעון אחים שנשאו שתי אחיות ומתה האחת בחיי בעלה ואח"כ מת הבעל והניח עוד אשה רשאי היבם לייבמה דאינה כצרת ערוה כיון שבשעת מיתת המת לא היתה הערוה בחיים וכן אם גירשה קודם שמת ואפילו כנס הצרה קודם שגירש להערוה או קודם שמתה לא אמרינן הרי היתה שעה אחת צרת ערוה דאנן קיי"ל מיתת האח מפלת ליבום ולכן כיון שבשעת מיתה לא היתה הערוה בחיים או נתגרשה שוב אין הצרה בכלל צרת ערוה וה"ה אם הערוה היתה קטנה ומיאנה בו בחייו רשאי לייבם צרתה כשמת אבל אם לא מיאנה בו בחייו ומיאנה בו אחרי מותו אע"פ שמעיקר הדין מותר לייבם צרתה שהרי המיאון עוקר את נשואיה מעיקרא מ"מ צרתה חולצת ולא מתייבמת מפני שבשעת נפילה ליבום היתה נראית כצרת ערוה ואף שעיקר הנשואין אינו אלא מדרבנן מ"מ החמירו בזה מפני חומר האיסור ועוד שביכולת לחלוץ וכ"ש כשלא מיאנה כלל:

16. Reuven and Shimon, brothers, who married two sisters, and one of the sisters died during her husband's lifetime, and afterward, the husband died and left another wife. The yavam (brother-in-law) is permitted to perform yibbum (levirate marriage) with her, as she is not considered a co-wife of an erva (forbidden relative), since at the time of the deceased husband's death, the erva was not alive. Similarly, if he divorced her before he died, and even if he married the co-wife before he divorced the erva or before she died, we do not say that at one moment she was the co-wife of an erva. For we hold that the death of the brother determines the obligation of yibbum, and therefore, since at the time of death the erva was not alive or had been divorced, the co-wife is no longer considered a co-wife of an erva. The same applies if the erva was a minor and refused (mi'un) him during his lifetime, the co-wife is permitted to be taken in yibbum when he dies. However, if she did not refuse him during his lifetime and refused him after his death, even though according to the basic law it is permitted to perform yibbum with her co-wife, as the refusal nullifies her marriage from the beginning, nevertheless, the co-wife should perform chalitza (ceremonial release from levirate marriage) and not yibbum, because at the time of falling to yibbum, she appeared as the co-wife of an erva. And even though the primary marriage is only rabbinically binding, they were stringent in this matter due to the severity of the prohibition, and also because chalitza is possible, and certainly if she did not refuse at all.

יז. ספק אם מתה הערוה בחייו או לאחר מותו כגון שנפל הבית עליו ועל הערוה של היבם ואינו ידוע מי מת קודם הדבר פשוט שמן התורה הצרה חולצת ולא מתייבמת כיון שיש ספק בעיקר הדבר אך אפשר לומר דמן התורה עומדת בחזקת היתר לשוק ומדרבנן החמירו בזה וכן משמע בגמ' (ל"א. וע"ש בתוס' ד"ה נפל):

17. If there is a doubt whether the ervah (prohibited relation) died during his lifetime or after his death, such as if a house collapsed on him and on the ervah of the yavam (brother-in-law), and it is not known who died first, it is clear that according to Torah law, the co-wife performs chalitzah (the ritual of release) and does not undergo yibbum (levirate marriage) because there is a doubt regarding the fundamental matter. However, it is possible to say that according to Torah law, she remains in a presumed state of being permitted to the general public, and the Sages were stringent in this matter. This is also implied in the Gemara (31a, and see there in Tosafot, s.v. "Nafal").

יח. היתה הערוה אילונית צרתה מתייבמת ולא מיבעיא אם האח המת לא הכיר בה שהיא אילונית דהוה מקח

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טעות שהרי לא היתה אשתו ואינה צרת ערוה אלא אפילו הכיר בה וקדושין גמורין הן וכן הנשואים נשואים גמורין מ"מ הצרה מתייבמת דכיון דאילונית לאו בת יבום היא אין הזיקה נופלת אלא על הצרה לבד דהתורה שאסרה צרת ערוה במקום מצוה הוא דאסרה כמ"ש וכיון דאילונית זו גם בלא ערוה לא חזי ליבום הוה צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה (רש"י י"ב: ד"ה הלכתא בשם בה"ג):

18. If the co-wife is an ailonit (a woman who does not develop signs of puberty and is thus considered incapable of bearing children), her co-wife is subject to levirate marriage (yibbum). It is not only the case if the deceased brother did not know that she was an ailonit, which would be considered a mistaken transaction because she would not have been his wife, and therefore not a co-wife of an ervah (a woman forbidden to the yavam). Even if he was aware and the marriage was valid, and similarly the betrothal and marriage were valid, nevertheless, the co-wife is subject to levirate marriage. Since the ailonit is not subject to levirate marriage, the obligation of levirate marriage falls solely upon the co-wife. The Torah only forbids the co-wife of an ervah in the context of the mitzvah of levirate marriage, as it is written. Since this ailonit, even without the presence of an ervah, is not fit for levirate marriage, her co-wife is considered a co-wife of an ervah outside the context of the mitzvah (Rashi 12b, s.v. halakhah in the name of BeHaG).

יט. אם ייבם הצרה מפני שהיה סבור שהערוה אילונית ואח"כ נתברר שאינה אילונית תצא מיבמה בלא גט והולד ממזר דאין קדושין תופסין בצרת ערוה דהוה אשת אח שלא במקום מצוה והיא מחייבי כריתות (עב"ש סק"ט) ואם נמצאת ספק אילונית יראה לי דצריכה גט מספק והולד ספק ממזר וחליצה אין צריך ממ"נ דאם אינה אילונית הרי א"צ חליצה ואם היא אילונית היבום כשר וכבר נתייבמה:

19. If he performed Yibbum (levirate marriage) with the co-wife because he thought that the ervah (the prohibited relative) was an aylonit (a woman who cannot bear children), and afterward it was clarified that she was not an aylonit, she must leave her Yavam (levir) without a get (divorce document), and the child is a mamzer (illegitimate), because Kiddushin (marriage) does not take effect with the co-wife of an ervah, as she is the wife of a brother not in the context of a mitzvah, and she is liable for karet (spiritual excision) (see Beit Shmuel, section 9). If it is found that she is possibly an aylonit, it appears to me that she requires a get out of doubt, and the child is a doubtful mamzer. Chalitzah (ceremonial release) is not needed in any case, for if she is not an aylonit, then there is no need for chalitzah, and if she is an aylonit, the Yibbum is valid and she has already been married through Yibbum.

כ. ואם להיפך שהצרה נשאת לשוק מפני שהיתה צרת ערוה ואח"כ נתברר שהערוה אילונית וצריכה חליצה מהיבם תצא מהבעל בגט כדין יבמה שנשאת לשוק שנתבאר בסי' קנ"ט והיבם חולץ ואינו מייבם דנאסרה עליו כמ"ש שם ואם מתחלה לא נשאת עדיין לזר אלא נתקדשה בלבד נותן לה גט והיבם או חולץ או מייבם דבקדושין לא נאסרה על היבם כמ"ש שם ונ"ל דגם אם נמצאת ספק אילונית הדין כן דשמא היא אילונית ונשאת לשוק באיסור:

20. And if the opposite case occurs, where the co-wife married someone from the marketplace because she was considered a co-wife of a forbidden relative (ervah), and afterward it was clarified that the forbidden relative was an aylonit (a woman incapable of bearing children), and thus the co-wife requires chalitzah from the yavam (levirate brother), she must leave her [current] husband with a get (divorce document) as is the law for a yevamah (levirate widow) who married someone from the marketplace, as explained in Siman 159. The yavam must perform chalitzah and not yibbum (levirate marriage), as she is forbidden to him, as stated there. If initially she did not marry someone from the marketplace but was only betrothed, he should give her a get, and the yavam should either perform chalitzah or yibbum, since in the case of betrothal, she is not forbidden to the yavam, as stated there. And it appears to me that even if she is found to be a doubtful aylonit, the law is the same, because she might indeed be an aylonit and marrying someone from the marketplace would be forbidden.

כא. מי שזינתה אשתו תחתיו ברצון ויש עדים ומת בלא זרע ונפלה לפני אחיו ליבום דינה כדין ערוה ולא לבד שהיא פטורה מחליצה ומיבום אלא אפילו גם צרתה פטורה כדין צרת ערוה וכך אמרו חז"ל (י"א.) צרת סוטה אסורה מ"ט טומאה כתיב בה כעריות דכתיב ונסתרה והיא נטמאה ובעריות כתיב ג"כ אל תטמאו בכל אלה ואשת כהן שזינתה באונס יש להסתפק אם פטורה מחליצה היא וצרתה (נמק"י שם) דאע"ג דאסורה לבעלה ולגביה מקרי טומאה כדאיתא בגמ' (נ"ו:) אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה זהו מפני קדושת כהונה אבל לא לגבי גופה שתתקרא טמאה והיא הוטמאה לגבי כהונה ולא שהיא טמאה בעצם (ומיושב קושית הב"ח והב"ש סק"י):

21. If a man's wife willingly committed adultery and there are witnesses, and he dies without children, and she falls before his brother for levirate marriage, her status is like that of an ervah (a forbidden relative). Not only is she exempt from chalitzah and yibbum (levirate marriage), but even her co-wife is exempt, just like the co-wife of an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ervah. Thus, our sages said (Yevamot 11a), "The co-wife of a sotah (a woman suspected of adultery) is forbidden." What is the reason? Because the term 'defilement' is written regarding her, similar to the term used for ervah, as it is written, "And she was secluded and became defiled," and regarding ervah it is also written, "Do not defile yourselves with any of these things." However, if the wife of a Kohen (priest) was raped, there is a doubt whether she and her co-wife are exempt from chalitzah. Although she is forbidden to her husband and is considered defiled to him, as it is stated in the Gemara (Yevamot 56b), "If the wife of a Kohen was raped, her husband is flogged because of her defilement," this is due to the sanctity of the priesthood. But regarding her own status, she is not considered defiled in essence, but only regarding the priesthood. (This resolves the difficulty posed by the Bach and Beit Shmuel in Seif Katan 10).

כב. אמנם מאד תמיהני על ספק זה דגמ' ערוכה היא בסוטה (ו'.) דהיא אפילו בת יבום אם אחיו נתחלל מקדושת כהונה ע"ש וכ"ש שצריכה חליצה וק"ו שצרתה או חולצת או מתייבמת ולא גריעא מכל חייבי לאוין וצע"ג (אח"כ מצאתי קושיא זו במל"מ פ"ו):

22. However, I am greatly puzzled by this doubt, as it is clearly stated in the Gemara in Sotah (6a) that even a yevama (a woman awaiting her brother-in-law's levirate marriage) is required to perform chalitzah (the ceremony releasing her from this obligation) if her brother-in-law has been disqualified from the sanctity of the priesthood. Certainly, she requires chalitzah, and all the more so, her co-wife either needs chalitzah or can enter into levirate marriage. This is no less stringent than any other prohibitions of negative commandments, and this requires further examination. (I later found this question in the Mishneh LaMelech, Chapter 6).

כג. אבל ספק סוטה כגון שקינא לה ונסתרה ולא נודע אם נטמאה אם לאו אע"ג דלבעלה אסורה מ"מ חולצת ולא מתייבמת וצרתה או חולצת או מתייבמת דספק סוטה לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל וכיון שהיבם בא מכח נשואי אחיו הרי הוא במקום בעל דאסורה לו להתייבם אבל חליצה בעי (תוס' סוטה ה': ד"ה אלו) ולכן הצרה מתייבמת ג"כ (וע' תוס' יבמות י"א. ד"ה צרת):

23. However, in the case of a suspected sotah, such as when her husband warned her and she secluded herself, and it is not known whether she became defiled or not, even though she is forbidden to her husband, nevertheless, she performs chalitzah (the ceremony releasing her from levirate marriage) and does not undergo yibbum (levirate marriage). But her co-wife either performs chalitzah or undergoes yibbum. This is because the status of a suspected sotah was only excluded in relation to the prohibition to her husband. And since the yavam (levir) derives his right from his brother's marriage, he is in the place of the husband, and she is forbidden to undergo yibbum with him. However, chalitzah is required (Tosafot Sotah 5b s.v. elu). Therefore, the co-wife undergoes yibbum as well (and see Tosafot Yevamot 11a s.v. tzaratah).

כד. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"א די"א דאפילו זינתה וודאי צריכה חליצה וה"ה לצרתה ויש להחמיר ולכן מי שיש לו אשה שנתחלפה אע"ג דוודאי זינתה צרתה צריכה חליצה עכ"ל וה"ה שהיא בעצמה צריכה חליצה אלא דבחליצתה לא נפטרה צרתה (ב"ש סקי"ב) דחליצתה הוה כחליצה פסולה והנה דיעה זו היא דיעה יחידאה והרי"ף והרמב"ם והרא"ש והתוס' פסקו כדיעה ראשונה שהיא גמ' מפורשת ביבמות שם אלא דהראב"ד ז"ל החמיר בזה ע"פ סוגיא דסוטה (ה':) ע"ש וכבר תרצו התוס' שם והרא"ש ביבמות שם דאין הסוגיות סותרות זא"ז ולא ידעתי למה חשש לדיעה יחידאי וצ"ל משום דפשטות הסוגיא בסוטה אינו מורה כן (וכמ"ש הגר"א בסקי"ב ע"ש) ויראה לי דבנתחלפה גם דיעה ראשונה מודה דעד כאן לא אמרי שפטורה היא וצרתה אלא כשיש עדים ולא כשאין עדים בדבר אף שברור שזינתה ואפילו היא אומרת שזינתה דקראי דסוטה מיירי בעדים כמפורש שם:

24. And our teacher, the Rema, wrote in paragraph 11 that there are those who say that even if she certainly committed adultery, she requires chalitza, and the same applies to her co-wife, and one should be stringent. Therefore, if someone has a wife who was switched, even though she certainly committed adultery, her co-wife requires chalitza. These are his words. And the same applies to her herself needing chalitza, but her chalitza does not exempt her co-wife (Beit Shmuel, section 12), as her chalitza is considered a disqualified chalitza. Now, this opinion is a solitary one, and the Rif, the Rambam, the Rosh, and the Tosafot ruled according to the first opinion, which is explicitly a Gemara in Yevamot there. However, the Ra'avad, of blessed memory, was stringent in this matter according to the discussion in Sotah (5b), see there. And the Tosafot and the Rosh in Yevamot have already answered that the discussions do not contradict each other, and I do not know why he was concerned about a solitary opinion. It must be said that it is because the straightforward reading of the discussion in Sotah does not indicate this (as the Gra wrote in section 12, see there). And it seems to me that in the case of being switched, even the first opinion agrees that they only said she and her co-wife are exempt when there are witnesses and not when there are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

no witnesses in the matter, even if it is clear that she committed adultery, and even if she says she committed adultery, for the verses about the Sotah refer to witnesses, as explicitly stated there.

כה. אשה שהלך בעלה למרה"י ונשאת ע"פ עדים או ע"פ עד אחד שהתירוה ב"ד ואח"כ בא בעלה ומת צרתה מותרת להתייבם ואינה כצרת סוטה שהרי נשאת ברשות ב"ד והרי מן התורה היא מותרת אפילו לבעלה ורק מדרבנן אסורה כמ"ש בסי' י"ז ולכן היא עצמה ג"כ צריכה חליצה ולא מתייבמת מדרבנן כמו שבעלה היה אסור בה מדרבנן והוא בא מכח הבעל אבל צרתה מותרת בין בחליצה בין ביבום (יבמות י"א.):

25. A woman whose husband went overseas and she remarried based on the testimony of witnesses or a single witness, with the court's permission, and afterwards her husband came back and died—her co-wife is permitted to perform yibbum (levirate marriage) and is not considered like the co-wife of a sotah (a woman suspected of adultery). This is because she remarried with the court's permission, and according to the Torah, she is even permitted to her original husband, and only rabbinically is she forbidden to him, as stated in Siman 17. Therefore, she herself also requires chalitzah (a formal release from levirate marriage) and does not perform yibbum due to rabbinic decree, just as her husband was rabbinically forbidden to her, as he derives his status from the husband. However, her co-wife is permitted either through chalitzah or yibbum (Yevamot 11a).

כו. אשת אחיו שלא היה בעולמו אינה בת יבום דכתיב כי ישבו אחים יחדו עד שיהא להם ישיבה אחת בעולם אחד וכיון שאינה בת יבום הרי היא כאשת אח שלא במקום מצוה שהיא ערוה וחייב עליה כרת ופוטרת צרתה כיצד ראובן שמת ונפלה אשתו לפני שמעון אחיו ואח"כ נולד עוד אח לאביהם ושמו לוי הרי לוי חייב כרת על אשת ראובן ואין חילוק בין שנולד לוי קודם שייבם שמעון אשת ראובן ובין שנולד אחר שייבמה שמעון דאע"ג דכשנולד כבר נתייבמה ולא מצאה בזיקת נשואי אחיו הראשונים מ"מ יש לה דין אשת אחיו שלא היה בעולמו ולכן כשמת שמעון ונפלה לפני לוי ליבום היא וצרתה פטורות מן החליצה ומן היבום כדין צרת ערוה ואם מת שמעון קודם שייבמה צרתה חולצת ולא מתייבמת דכיון דקיי"ל יש זיקה הו"ל צרת אשת אחיו שלא היה בעולמו בזיקה ומ"מ חולצת דלאו צרה גמורה היא כיון שעדיין לא נתייבמה זו וה"ה אם עשה בה שמעון מאמר ג"כ צרתה חולצת דמאמר אינו קונה קנין גמור (הטור השיג על הרמב"ם על מ"ש בפ"ו הי"ח בדין זה עשה בה מאמר וכו' דהא גם בלא מאמר הדין כן כיון דיש זיקה אמנם הרמב"ם נקיט לשון המשנה י"ח: ועב"י):

26. The wife of a brother who was not in the world (i.e., a brother who was born after the deceased brother died) is not subject to levirate marriage (yibbum), as it is written: "When brothers dwell together," meaning they must have had one dwelling in one world. Since she is not subject to levirate marriage, she is like the wife of a brother in a non-commanded context, which is forbidden and incurs karet (spiritual excision), and she exempts her co-wife. How so? Reuven died, and his wife fell before Shimon, his brother, for levirate marriage. Subsequently, another brother named Levi was born to their father. Levi is liable to karet for marrying Reuven's wife. There is no difference whether Levi was born before Shimon performed yibbum with Reuven's wife or after Shimon performed yibbum, for even though by the time Levi was born, she had already been taken in levirate marriage and was not found in the bond of the first brother's marriage, she still has the status of the wife of a brother who was not in the world. Therefore, when Shimon dies and she falls before Levi for levirate marriage, she and her co-wife are exempt from chalitzah (the formal ceremony releasing the widow from yibbum) and yibbum, as per the law of the co-wife of a forbidden relation. If Shimon died before he performed yibbum with her, her co-wife performs chalitzah and does not undergo yibbum, because since we maintain that there is a bond (zika), she is considered the co-wife of a brother's wife who was not in the world in the context of the bond. Nevertheless, she performs chalitzah because she is not a complete co-wife, as she had not yet undergone yibbum. The same applies if Shimon performed ma'amar (a betrothal-like act in the context of yibbum) with her; her co-wife performs chalitzah, as ma'amar does not establish a complete acquisition. (The Tur criticized the Rambam for what he wrote in Chapter 6, Halacha 18 regarding this law of performing ma'amar, etc., for even without ma'amar, the law is the same since there is a bond. However, the Rambam adhered to the language of the Mishnah in Yevamot 18:1: see there).

כז. כתבו הטור והש"ע סעיף י"ד קטנה שאינה ערוה עליו ומת ומיאנה הקטנה ביבם אסורה לו ומותרת לזר בלא חליצה אם אין שם אחים אחרים ודווקא היא אבל צרתה מותרת לו ואפילו היא מותרת לשארי אחים שלא מיאנה בהם עכ"ל ביאור הדברים דקיי"ל שאפילו אחר מיתת הבעל יכולה למאן ביבם ולעקור נשואין הראשונים דממאנת לזיקתו (כעולא ק"ז:) ובוודאי אם ממאנת סתם שאומרת אין רצוני בזיקת היבמין נפרדת מכולם אבל אם אומרת אין רצוני בזיקת יבם זה נפטרת רק ממנו ולא משארי אחים דבזיקתו אין רצונה אבל באחרים רצונה (שם) ואם אומרת אין רצוני בנשואין הראשונים ג"כ נפטרת מכולם וזהו שפסקו כשמיאנה ביבם זה מותרת מצדו בלא חליצה כשאין שם אחים אחרים אבל כשיש אחרים לא נפטרה מהם אבל לזה שמיאנה בו אסורה לו ואע"ג דקיי"ל בסי' קנ"ה דכשמיאנה בבעלה מותרת לאביו מפני שעקרה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הנשואין לגמרי והיא כזרה וא"כ ה"נ למה יאסור בה די"ל כיון שלא מיאנה בבעלה בחיים נראית כאשת אחיו ושלא במקום מצוה כיון שמיאנה ולכן בצרתה מותר דאין כאן דבר שתאסרנה עליו וכן שארי אחים ביכולת אחד מהם לייבמה ואם אין רוצים לייבמה חייב אחד מהם לחלוץ לה (בארנו ע"פ דברי הרמב"ן במלחמות):

27. The Tur and Shulchan Aruch, section 14, wrote: A minor who is not an ervah to him, and he dies and the minor refuses to marry the yavam (levir), she is forbidden to him and permitted to others without chalitzah if there are no other brothers. Specifically, she herself is forbidden, but her co-wife is permitted to him. And even she is permitted to the other brothers, provided she did not refuse them. To explain: We hold that even after the husband's death, she can refuse the yavam and annul the first marriage, as she refuses the levirate bond. If she simply refuses, saying she does not want the levirate bond, she is separated from all of them. But if she says she does not want the levirate bond with this specific yavam, she is only exempt from him and not from the other brothers, since she does not want his levirate bond but is willing with others. If she says she does not want the first marriage either, she is separated from all. Hence, when she refuses this yavam, she is permitted without chalitzah if there are no other brothers, but if there are others, she is not exempt from them. However, she is forbidden to the yavam she refused. Although we hold in Siman 155 that when she refuses her husband, she is permitted to his father because she has completely annulled the marriage and is like a stranger, here too, why should she be forbidden? Because since she did not refuse her husband while he was alive, she appears as his brother's wife and not in the context of the mitzvah, since she refused. Therefore, her co-wife is permitted because there is nothing that would forbid her. Likewise, any of the other brothers can perform yibum with her. If they do not want to perform yibum, one of them must perform chalitzah with her (explained according to the words of the Ramban in Milchamot).

כח. ומדברי הרמב"ם פי"א מגרושין דין י"ז מתבאר דאף כשמיאנה באחד מהיבמין נפטרת מכולם מצד הזיקה אלא שמותרת להם ע"ש ויש מי שרוצה לתלות פלוגתא זו במחלוקת שנתבאר בסי' קנ"ה סעיף י"ג אם מיאנה ביבם דאסורה לאביו אם אסורה גם לשאר קרובי המת ע"ש וא"א לומר כן דהא רבינו הב"י פסק שם כהרמב"ם דמותרת לשארי קרובים ובכאן פסק שלא נפטרה מהאחרים אלא וודאי דאין ענין זל"ז (עב"ש סקי"ח ואין הכרח בזה ולבד זה ביכולת להשוות דברי הרמב"ם עם דברי הרמב"ן רק שמחלק בין כשאומרת בפירוש אין רצוני להפטר רק ממך ודו"ק):

28. From the words of the Rambam in Chapter 11 of Hilchot Gerushin, Law 17, it becomes clear that even if she refuses one of the yevamim (levirate brothers), she is exempt from all of them due to the bond, but she is permitted to them. See there. And there are those who want to link this dispute to the disagreement explained in Siman 155, Section 13, regarding if she refuses the yavam (levir), whether she is prohibited to his father and also to other relatives of the deceased. See there. However, it is impossible to say this, for our master, the Beit Yosef, ruled there like the Rambam that she is permitted to other relatives, and here he ruled that she is not exempt from the others. Therefore, it is certain that these matters are not related to each other. (Refer to the Beit Shmuel, section 18, and there is no necessity in this. Besides, it is possible to reconcile the words of the Rambam with those of the Ramban by distinguishing between when she explicitly says, "I only wish to be exempt from you." Delve into this thoroughly.)

כט. עוד כתב הטור קטנה שהיתה נשואה לאחיו מאמו או לאחי אמו ומת ונשאה אחיו מאביו ומת ונפלה לפניו ליבום ועודנה קטנה אינה יכולה למאן לעקור נשואין הראשונים כדי שתתייבם וצרתה חולצת ולא מתייבמת ונראה שאף היא חולצת אם תמאן עכ"ל ביאור הדברים דאשת אחיו מאמו היא ערוה דאורייתא ואשת אחי אמו היא משניות לעריות כמ"ש בסי' ט"ו ולכן אין ביכולתה למאן עתה בנשואין הראשונים שתתייבם מפני שבשעת נפילה נראית כערוה או כשנייה וזהו כמ"ש בסי' קנ"ה דמיאנה ביבם אסורה לאביו מפני שבשעת נפילה נראית ככלתו ע"ש וה"נ כן וצרתה חולצת ולא מתייבמת ולא מיבעיא כשהיתה אשת אחיו מאמו אלא אפילו כשהיתה אשת אחי אמו דהיא שנייה וקיי"ל דצרת שנייה מותרת ביבום ויתבאר בסי' קע"ד מ"מ הכא אסורה הצרה להתייבם דכמו שאסרו בצרת בתו להתייבם כשמיאנה בתו לאחר מיתה מפני שבשעת נפילה נראית כצרת בתו ה"נ אי שרייה להאי שנייה למאן אחר מותו להתיר צרתה אתו נמי למשרי צרת בתו (רי"ף פב"ש) וזה שכתב שאף היא חולצת אם תמאן כוונתו על אשת אחיו מאמו דבלא מיאון היתה פטורה שאע"פ שאינה ערוה רק מדרבנן כדין נשואי קטנה יתומה מ"מ לא עדיף נשואי אחיו מאביו מנשואי אחיו מאמו (הגר"א סק"כ) אבל באשת אחי אביו מאמו אף בלא מיאון חולצת (שם) דנשואי אשת אחי אביו מאמו הוה שנייה דרבנן ונשואי אחיו מאביו הוה דאורייתא בגדולה ולכן עדיף נשואין אלו מנשואין הראשונים וחלה עליה זיקה דרבנן וצריכה חליצה:

29. The Tur further writes: A minor who was married to his maternal brother or his mother’s brother, and he died, and she then married his paternal brother, and he died, and she fell before him for levirate marriage while still a minor, she cannot refuse to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

annul the first marriage in order to be eligible for levirate marriage. Her co-wife performs chalitzah (the removal of the shoe ceremony) and does not enter into levirate marriage. It appears that she too performs chalitzah if she refuses. The explanation of the matter is that the wife of his maternal brother is a biblical prohibition, and the wife of his mother's brother is a secondary prohibition to the forbidden relationships, as stated in Siman 15. Therefore, she cannot now refuse the first marriage to allow levirate marriage, because at the time of falling for levirate marriage, she appears as a forbidden relative or a secondary relationship. This is like what is stated in Siman 155, that if she refused the levir, she is forbidden to his father because at the time of falling she appears as his daughter-in-law. The same applies here. Her co-wife performs chalitzah and does not enter into levirate marriage. It is not necessary to say that this is the case when she was the wife of his maternal brother, but even when she was the wife of his mother's brother, who is a secondary prohibition, and we hold that the co-wife of a secondary prohibition is permitted in levirate marriage, as will be explained in Siman 174, nevertheless here the co-wife is forbidden to enter into levirate marriage. Just as they forbade the co-wife of his daughter to enter into levirate marriage when his daughter refused after death because at the time of falling she appears as the co-wife of his daughter, similarly, if they permit this secondary relationship to refuse after his death to allow her co-wife, they would also come to permit the co-wife of his daughter (Rif, Beit Shmuel). This is what is meant by saying that she too performs chalitzah if she refuses, referring to the wife of his maternal brother, for without refusal she would be exempt. Although she is only a rabbinic prohibition like the marriage of a minor orphan, nevertheless, the marriage of his paternal brother is no better than the marriage of his maternal brother (Gra, Siman 20). However, the wife of his mother's brother, even without refusal, performs chalitzah, because the marriage of the wife of his mother's brother is a secondary rabbinic prohibition, while the marriage of his paternal brother is a biblical prohibition with an adult, and therefore this marriage is superior to the first marriage and a rabbinic bond applies to her, and she requires chalitzah.

ל. ולשון רבינו הב"י בסעיף י"ג תמוה בענין זה שכתב וז"ל קטנה שהיתה נשואה לאחי אמו (כצ"ל) שהיא שנייה לו ומת ונשאה אחיו מאביו ומת ונפלה ליבום ועודנה קטנה אין אומרים תמאן לעקור נשואין הראשונים כדי שתתייבם אלא צרתה חולצת ולא מתייבמת שאף היא חולצת אם תמאן עכ"ל וקשה הא אף אם לא תמאן צריכה חליצה (שם) וצ"ל דה"ק דאם לא תמאן לא נפטרה צרתה בחליצתה אבל אם תמאן תפטור צרתה וה"פ שאף היא די בחליצתה אם תמאן (ומה שהקשה הגר"א דצרת שנייה מתייבמת כבר תרצנו ע"פ דברי הרי"ף דמיאון שלאחר מיתה גרע טפי גזירה משום צרת בתו ודו"ק):

30. The language of our master, the Beit Yosef, in section 13 is puzzling in this matter, where he wrote as follows: A minor who was married to his maternal uncle (this is the correct version) who is a secondary prohibition to him, and he died, and she married his paternal brother, and he died, and she fell to levirate marriage while still a minor, we do not say she should perform refusal to annul the first marriage so that she can undergo levirate marriage. Rather, her co-wife performs chalitzah and does not undergo levirate marriage, for she also performs chalitzah if she refuses. And it is difficult, for even if she does not refuse, chalitzah is required (there). And it must be said that this is what he meant: If she does not refuse, her co-wife is not exempted by her chalitzah, but if she refuses, she exempts her co-wife. And the explanation is that her chalitzah alone is sufficient if she refuses. (And regarding what the Gra asked, that a co-wife of a secondary prohibition does undergo levirate marriage, we have already resolved this based on the words of the Rif, that refusal after death is more severe due to the decree concerning the co-wife of one's daughter, and one should delve into this).

לא. ודע דדין זה הוא בגמ' (ק"ח:) בלשון זה הרי היתה אשת אחי אמו שהיא שנייה לו (ומת) ונשאה אחיו מאביו ומת מהו שתמאן השתא ותעקרינהו לנשואין קמאי ותתייבם צרתה ושאלו את ר"ע ואסר ע"ש ויש שאין גורסין צרתה משום דפשיטא להו דצרתה מותרת אף בלא מיאון כדין צרת שנייה אלא השאלה היתה על השנייה עצמה (רש"ל וביש"ש פי"ג סי"ב והגר"א שם) והרמב"ם השמיט לגמרי דין זה וכבר תמה בזה המגיד משנה בפי"א מגרושין ע"ש וגם לא כתב כלל דין מיאון לאחר מיתה רק לענין כלתו דמיאנה ביבם אסורה לאביו מפני שנראית בשעת נפילה ככלתו ואפשר שסמך ע"ז בכל העניינים ובצרתה פשיטא ליה שמותרת וצ"ע וכן הדין אם תרצה למאן בנשואי אחיו מאביו כדי שתתייבם צרתה אסור לדיעה ראשונה (מהרש"א שם שמקיים גירסת צרתה ומפרש כן והגר"א שם הרבה להקשות עליו ועיקר קושיתו ממה דקיי"ל צרת שנייה מותרת וכבר ישבנו זה ולרש"ל והגר"א גם בהרי"ף ל"ג צרתה):

31. And know that this law is stated in the Gemara (Yevamot 108b) in the following language: "Behold, there was the wife of the brother of his mother, who is a secondary relation to him (and he died), and his paternal brother married her and then died—what is the law regarding her refusal now to uproot the first marriage and let her co-wife undergo levirate marriage?" They asked Rabbi Akiva, and he forbade it. There are some who do not have the reading "her co-wife" because it is obvious to them that her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

co-wife is permitted even without refusal, as is the law concerning the co-wife of a secondary relation. Instead, the question was about the secondary relation herself (Rashal and in Yam Shel Shlomo, Chapter 13, Section 12, and the Gra there). The Rambam omitted this law entirely, and the Maggid Mishneh already wondered about this in Chapter 11 of Gerushin (Divorce), see there. Additionally, he did not write at all the law of refusal after death, except regarding his daughter-in-law who refused the levir; she is forbidden to his father because she appears at the time of the fall as his daughter-in-law. It is possible that he relied on this in all matters, and regarding her co-wife, it is obvious to him that she is permitted, and this requires further study. Similarly, the law is if she wishes to refuse the marriage to his paternal brother in order to allow her co-wife to undergo levirate marriage—this is forbidden according to the first opinion (Maharam there, who upholds the reading "her co-wife" and explains thus, and the Gra there has many objections to this, and his main objection is from the fact that we hold the co-wife of a secondary relation is permitted. We have already explained this, and according to Rashal and the Gra, also in the Rif, the co-wife [is permitted]).

לב. כבר נתבאר דצרת סוטה וודאית פטורה מחליצה ומיבום וספק סוטה חולצת ולא מתייבמת והצרה מתייבמת ולפ"ז יש להסתפק דהא קיי"ל כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל אם עבר הבועל ונשאה ומת מה דינה בחליצה ויבום וכן בצרתה (מל"מ פ"ו הי"ט) ומירושלמי סוטה (ריש פ"ה) משמע דחד דינא אית להו דגרסינן שם כשם שהוא אסורה לאחיו של בעל כך היא אסורה לאחיו של בועל ע"ש וכוונתו כשנשאה הבועל ומת (שם) וכן נראה דהא גם גבי בועל כתיב ונטמאה כמבואר שם במשנה:

32. It has already been explained that the co-wife of a definite sotah (a woman suspected of adultery) is exempt from chalitzah (the ceremony releasing a widow from levirate marriage) and yibbum (levirate marriage), while the co-wife of a doubtful sotah must perform chalitzah but cannot perform yibbum, and her co-wife may perform yibbum. According to this, there is a doubt because we hold that just as she is forbidden to her husband, she is also forbidden to her paramour. If the paramour transgressed and married her and then died, what is her status regarding chalitzah and yibbum, and similarly, what is the status of her co-wife? (Maggid Mishneh, Hilchot Sota, Chapter 6, Halacha 19) From the Yerushalmi Sotah (beginning of Chapter 5), it seems that they have the same law, as it is taught there: just as she is forbidden to the brother of her husband, so too she is forbidden to the brother of her paramour. Look there, and its intention is when the paramour married her and then died (ibid.). And it seems so because regarding the paramour it is also written "and she is defiled" as explained there in the Mishnah.

לג. מי שמת ולא הניח אשה וודאית כלל אלא ספק אשה כגון שהיה לו בה קדושי ספק או גרושי ספק בקדושי ספק יכול לייבם או לחלוץ דאם אינן קדושין הרי היא זרה אצלו ומותר בה אבל בגרושי ספק חולצת ולא מתייבמת דשמא הגט כשר ונמצא שהיא גרושת אחיו והיא בכרת ובתוספתא (פי"ב) ששנינו כל הספיקות חולצות ולא מתייבמות לא קאי על ספק קדושין וכן מבואר להדיא בגמרא (מ"א:) ע"ש:

33. One who died and did not leave a definite wife at all but rather a doubtful wife, such as if he had a doubtful betrothal or a doubtful divorce, in the case of doubtful betrothal he may perform levirate marriage or chalitzah, for if there was no betrothal, she is a stranger to him and he is permitted to her. However, in the case of doubtful divorce, she performs chalitzah and does not enter into levirate marriage, for perhaps the divorce is valid and she would be the divorced wife of his brother, which is a severe prohibition (karet). And in the Tosefta (Chapter 12) that we learned, all cases of doubt perform chalitzah and do not enter into levirate marriage, it does not refer to doubtful betrothals, and this is explicitly explained in the Gemara (41b). See there.

לד. שנו חכמים במשנה (ק"ח:) המגרש את האשה והחזירה מותרת ליבם ולא אמרינן הרי בשעה שנתגרשה עמדה עליו באיסור גרושת אחיו שהיא בכרת ואיך תותר עתה דכיון שבעת הזיקה היה מותר בה לא חיישינן להקודם דהעיקר הוא בשעת נפילה ליבום וכן המגרש את היתומה והחזירה כלומר שנשא יתומה קטנה בנשואין דרבנן וגירשה והחזירה מותרת ליבם דכשם שנשואיה דרבנן כמו כן גיטה מדרבנן (וצע"ג כמ"ש בסי' קמ"א סעיף ט' וצ"ל דלאו דווקא) אבל קטנה שהשיאה אביה דהם קדושי תורה ונתגרשה בקטנותה ע"י אביה שהגט הוא ג"כ מן התורה והחזירה אח"כ דהם נשואין דרבנן דמשנשאת אין לאביה רשות בה וזו היא שנקראת יתומה בחיי האב ומת בעודה קטנה או אפילו נתגדלה ולא בא עליה משגדלה ה"ז אסורה ליבם דמן התורה היא גרושת אחיו וחייב עליה כרת ולהרמב"ם פטורה גם מחליצה אבל הטור כתב שחולצת ואפשר שטעמו דלאו כ"ע ידעי ההפרש ויאמרו שיבמה יוצאה לשוק בלא כלום וטוב שתחלוץ הצרה ותפטר גם היא דאם היא תחלוץ לא תפטרה הצרה בחליצתה (ב"ש סקכ"ב) דאין עיקר לחליצתה כמ"ש:

34. The Sages taught in the Mishnah (108b): If a man divorces his wife and remarries her, she is permitted to the yavam (levirate marriage), and we do not say that at the time she was divorced, she became forbidden to him as his brother's divorced wife, which is a prohibition punishable by karet (spiritual excision). How can she now be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

permitted? Since at the time of the levirate bond, she was permitted to him, we do not concern ourselves with the previous prohibition, as the primary consideration is the status at the time of the levirate fall. Similarly, if a man divorces an orphan girl and remarries her, meaning he married an orphan girl through rabbinic marriage, divorced her, and remarried her, she is permitted to the yavam. Just as her marriage was rabbinic, so too is her divorce rabbinic (and we need further clarification as mentioned in Siman 141:9, and we must say it is not specific). But if a minor girl who was married by her father—that is a Torah marriage—was divorced as a minor by her father—that divorce is also from the Torah—and he remarried her afterward, those are rabbinic marriages because once she is married, her father has no authority over her, and this is what is called an orphan in her father's lifetime. If she dies while still a minor, or even if she grows up and he did not have relations with her after she grew up, she is prohibited to the yavam because from the Torah she is his brother's divorced wife, and he is liable for karet. According to the Rambam, she is also exempt from chalitzah (ceremonial release from levirate marriage). However, the Tur wrote that she must perform chalitzah, and perhaps his reasoning is that not everyone knows the difference, and they will say that a yevamah (levirate widow) can go out to the marketplace without anything. It is better that her co-wife perform chalitzah and exempt her as well, because if she performs chalitzah, her co-wife will not be exempted by her chalitzah (Beit Shmuel, Siman 22), as her chalitzah is not considered valid as mentioned.

לה. וכן הדין בפקחת שנתחרשה וכשגירשה היתה פקחת ונתחרשה ונשאה ומת שאסורה ליבם דגירושיה מן התורה ונשואיה השניים דרבנן ואם נתפקחה אצלו ובא עליה משנתפקחה וכן הקטנה שנתגדלה אצלו ובא עליה משנתגדלה ומת מותרות ליבם דהדר הו"ל נשואין של תורה דקטנה וחרשת חד דינא אית להו וכ"ש אם החזירן אחר שנתפקחה או נתגדלה דאז אף אם לא בא עליהן מותרות דהנשואין הם של תורה:

35. And similarly, the law applies to a hearing woman who became deaf, and when he divorced her, she was a hearing woman who became deaf and then remarried and her husband died, she is forbidden to perform yibbum (levirate marriage) because her divorce is from the Torah and her second marriage is rabbinic. However, if she regained her hearing while married to him and he had relations with her after she regained her hearing, similarly, a minor who matured while married to him and he had relations with her after she matured and then he died, they are permitted to perform yibbum because their marriage then becomes a Torah marriage. For a minor and a deaf-mute have the same law, and all the more so, if he remarried them after they regained their hearing or matured, then even if he did not have relations with them, they are permitted to perform yibbum because the marriage is considered a Torah marriage.

לו. קטנה זו שגירושיה מן התורה וחזרתה דרבנן ואסורה ביבום וכן בחרשת כה"ג צרתה מותרת להתייבם ואין דינה כצרת ערוה שהרי מן התורה אינה אשתו של זה המת שהרי פטורה גם מחליצה לדעת הרמב"ם כמ"ש ואינה צרתה כלל ולא דמי לקטנה שהיא ערוה על היבם דצרתה חולצת ולא מתייבמת כדתנן ריש יבמות דהתם הערוה היא מצד עצמותו של היבם כגון בתו או אחות אשתו וכיוצא בזה אבל הכא הערוה היא מצד אחיו המת וא"כ ממ"נ אם נלך לדין התורה אינה ערוה כלל שכבר נתגרשה ואם נלך אחר דרבנן הרי החזירה והיא אשתו ואינה ערוה להיבם:

36. A minor whose divorce is recognized by Torah law but whose return is rabbinic, is forbidden to perform yibbum (levirate marriage). Similarly, a deaf-mute woman in such a situation—her co-wife is permitted to perform yibbum and does not have the same status as a co-wife of an ervah (a woman forbidden to the yavam by Torah law), because by Torah law she is not considered the wife of the deceased, as she is exempt even from chalitzah (the ceremony that releases her from the obligation of yibbum) according to the Rambam, as stated. Therefore, she is not a co-wife at all. This is different from a minor who is an ervah to the yavam, since her co-wife must perform chalitzah and not yibbum, as mentioned at the beginning of Yevamot. There, the ervah status arises due to the inherent relationship to the yavam, such as his daughter or sister-in-law. But here, the ervah status is due to the relationship to the deceased brother. Consequently, if we follow Torah law, she is not an ervah at all since she was already divorced. If we follow the rabbinic ruling, she has returned and is considered his wife, and thus not an ervah to the yavam.

לז. ויראה לי שסברא זו איתא בירושלמי (פב"ש ה"ו) דבשם יש פלוגתא בזה ואומר שם טעם המתיר בלשון זה ממ"נ צד שקנה בה כנגדו התיר בצרתה וצד שלא קנה בה כנגדו התיר בצרתה עכ"ל ור"ל אם תלך להצד שהמת יש לו קנין בה דהיינו מדרבנן שהחזירה הרי צרתה מותרת שאינה ערוה על היבם בעצם ואם תלך אחר הצד שלא קנה בה כנגדו והיינו מן התורה שאין לו בה נשואין מן התורה ג"כ צרתה מותרת שהרי אינה צרת ערוה כלל שכבר נתגרשה ואפשר שזהו טעמן של הרי"ף והרמב"ם בפ"ו שפסקו דצרתה מתייבמת (ובגמ' שם אינו אלא לר"א ע"ש ודו"ק):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

37. And it appears to me that this reasoning is found in the Jerusalem Talmud (Perek Beis of Shabbos, Halacha Vav), where there is a dispute on this matter, and it states the reasoning of the one who permits in this language: "Regardless of which side you take, her co-wife is permitted." The text concludes: "And it means if you follow the side that the deceased has a property interest in her, which is from the Rabbis that he took her back, then her co-wife is permitted because she is not inherently forbidden to the yavam (levirate husband). And if you follow the side that he has no property interest in her, which is from the Torah, that he has no marital bond with her from the Torah, then her co-wife is also permitted because she is not at all the co-wife of a forbidden relative since she has already been divorced." It is possible that this is the reasoning of the Rif and the Rambam in chapter 6, where they ruled that her co-wife can perform yibbum (levirate marriage). (And in the Gemara there, it is only according to Rabbi Eliezer; see there and examine it well.)

לח. ורבותינו הראשונים (רמב"ן ורשב"א ורא"ש ונמק"י) נתנו טעם אחר לדבריהם דמפני שקטנה זו אם היתה מתגדלת אצלו היתה מתייבמת בעצמה ולכן לא שייך למגזר בהצרה אטו הערוה כבשארי קטנות שהן ערוה כיון דגם בה בעצמה יש היתר במשך הזמן ולא גזרינן צרה אטו היא שיבואו לייבמה שרוב בני אדם בקיאים שקדושי קטנה יתומה הוי מדרבנן ע"ש:

38. Our early sages (Ramban, Rashba, Rosh, and Nimukei Yosef) provided a different reason for their opinion: because this minor, if she were to grow up under his care, she would herself be subject to yibbum (levirate marriage). Therefore, it is not appropriate to apply the decree of the rival wife due to the arayot (forbidden relationships) as with other minors who are considered arayot, since in her case, there is also a potential for permissibility over time. We do not decree the rival wife due to her, fearing that people might come to perform yibbum with her, because most people are familiar with the fact that the betrothal of a minor orphan is rabbinic in nature.

לט. ודעת הראב"ד והמאור שצרתה אסורה להתייבם כהיא עצמה דגזרינן צרתה אטו היא עצמה ובגמ' שם שהתירו צרתה אינה אליבא דהלכתא ע"ש ובאמת בירושלמי יש פלוגתא בזה ומסקנת הירושלמי נראה לאיסור ע"ש אמנם הרבה אמוראים מתירין שם ולדינא נראה דיש לחוש להאוסרים וצ"ע בש"ע סעיף ט"ז שלא הביאו כלל דעת האוסרים ובטור הביא ע"ש:

39. The opinion of the Ra'avad and the Me'or is that the co-wife (tzarah) is forbidden to undergo levirate marriage (yibbum) just like she herself is, for we decree the co-wife because of her herself. And in the Gemara there, where they permitted the co-wife, it is not according to the halacha, see there. And indeed, in the Jerusalem Talmud, there is a dispute about this, and the conclusion of the Jerusalem Talmud seems to be towards prohibition. However, many Amoraim permit it there. For the halacha, it seems one should be concerned for those who prohibit it. It is puzzling that the Shulchan Aruch in Section 16 did not mention at all the opinion of those who prohibit, whereas the Tur did bring it, see there.

סימן קעד

א. דין האסורה ליבם בלאו או בעשה או שנייה. ובו י"ז סעיפים:
היתה היבמה אסורה על היבם באיסור לאו או עשה או שהיא שנייה לערוה על היבם ה"ז חולצת ולא מתייבמת ומפני מה חולצת ולמה לא נפטרנה גם מחליצה כמו בערוה מפני שיש לו בהן לקוחין וקדושין תופסין בהן ולכן הן זקוקות ליבם ועוד דמן התורה הן גם בנות יבום ג"כ מפני שהיבום היא מ"ע וקיי"ל דעשה דוחה ל"ת וכ"ש שניות דמן התורה הן היתר גמור אלא שחכמים גזרו שלא יתייבמו גזירה שמא יבא עליה פעם שנייה והרי ביאתה אסורה ואין שם מצוה דהמצוה היא רק ביאה הראשונה (רמב"ם פ"ו) ואין לומר דאיך אפשר לדון בזה דין דחיית עשה את הל"ת והרי כל מקום שאנו יכולים לקיים שתיהם קיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת אמנם דבר זה שאלו בש"ס ותרצו דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא כלל (כ"א.) וי"ל הטעם משום דיבום הוא קירוב להקים לאחיו שם וחליצה הוה ריחוק ונהי שהתורה נתנה לו רשות מ"מ עיקר המצוה הוא הקירוב רק התורה לא רצתה לכופו לזה:

1. The law regarding a woman who is forbidden to her brother-in-law by a negative commandment, a positive commandment, or as a secondary degree of forbidden relationship. This section contains seventeen paragraphs: If the yevama (widow) is forbidden to the yavam (brother-in-law) by a negative commandment or a positive commandment, or if she is a secondary degree of forbidden relationship to the yavam, she must perform chalitza (the ceremony of removing the shoe) and not yibbum (levirate marriage). Why does she perform chalitza and not be exempted from chalitza as in the case of a forbidden relationship? Because there is a valid marital bond with her, and the marriage and betrothal are effective with her. Therefore, she is obligated to the yavam. Furthermore, according to Torah law, they are also fit for yibbum because

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

yibbum is a positive commandment, and we hold that a positive commandment overrides a negative commandment. All the more so for secondary prohibitions, which are entirely permissible according to Torah law, but the Sages decreed that they should not perform yibbum, lest he come to have relations with her a second time, which is forbidden. The mitzvah (commandment) is only the first act of intercourse (Rambam, Chapter 6). One might argue, how can we apply the principle of a positive commandment overriding a negative commandment here, given that whenever we can fulfill both, we hold that a positive commandment does not override a negative commandment? However, this matter was questioned in the Talmud, and they answered that chalitza in place of yibbum is not considered a mitzvah at all (Yevamot 21a). The reason is because yibbum is an act of closeness to establish a name for his brother, while chalitza is an act of distancing. Although the Torah allowed him to perform chalitza, the primary mitzvah is closeness. The Torah simply did not want to compel him to do so.

ב. ולפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו מחייבי לאוין ועשה בין חייבי לאוין של כהונה ובין של קהל ישראל כממזר ונתין וכיוצא בהם וכ"ש שנייה ה"ז קונה קנין גמור ומוציאה בגט והיא וכל צרותיה מותרות לזר שהרי נפטרו ויבמה שהיא אלמנה מן הנשואין ובא עליה כהן גדול שמצווה עליה בלאו ועשה לא נפטרה צרתה שאין עשה דוחה ל"ת ועשה וכיון שלא קנה מן התורה קנין גמור לא נפטרה צרתה עד שתחלוץ (שם) אבל היא בעצמה נפטרה כיון שעכ"פ בא עליה וכן משמע מלשון הש"ס (כ': חד אמר פוטרת צרתה וכו' וע"ש ברש"י וצ"ע קצת ועמ"ש בסעיף ד' ודו"ק) וכבר בארנו בסי' ק"ע דהרמב"ם ס"ל דהיא עצמה נפטרת בחליצה גרועה ע"ש וכ"ש בביאה גרועה (ועב"ש סוף סק"ג):

2. Therefore, if one transgressed and had relations with his yevama (levirate widow) who is prohibited to him due to negative commandments and positive commandments —whether these prohibitions apply to the priesthood or to the congregation of Israel such as a mamzer (illegitimate child) or a nethin (a member of a servile caste) or similar cases, and certainly in the case of a secondary prohibition—she is acquired as a full acquisition and he must divorce her with a get (bill of divorce), and she and all her co-wives are permitted to others since they have been exempted. And if a yevama who is a widow from a marriage was approached by a High Priest, who is commanded against marrying her both by a positive and a negative commandment, her co-wife is not exempted since a positive commandment does not override both a negative commandment and a positive commandment. And since he did not acquire her fully according to Torah law, her co-wife is not exempted until she performs chalitza (a ritual to release her from levirate marriage). However, she herself is exempted since, after all, he had relations with her. This is also implied by the Talmudic language (Yevamot 20a: one says she exempts her co-wife, etc., and see Rashi there, and it requires further study. See what I wrote in paragraph 4, and examine it closely). And we have already explained in Siman 170 that according to the Rambam, she herself is exempted by a deficient chalitza. See there. And certainly by deficient intercourse (see there at the end of Subsection 3).

ג. צרותיה של חייבי לאוין ועשה ושנייה או חולצות או מתייבמות דלא אסרה תורה רק צרת ערוה כדכתיב לצרור באחות אשתו שהיא בכרת ומינה ילפינן צרות כמ"ש בסי' קע"ג ולא באלו והכי איתא בירושלמי (נמק"י) ואני לא מצאתי זה בירושלמי ובתוספתא (פ"א) שנינו להיפך דגרסינן שם בד"א באשה שאין לו בה קדושין אבל באשה שיש לו בה קדושין צרותיהן חולצות ולא מתייבמות עכ"ל אבל בש"ס שלנו (כ'.) מפורש להיתר (והכי איתא שם איכא דאמרי כל שאיסורה איסור ערוה הוא דאסירא צרתה הא לא איסורה איסור ערוה צרתה לא אסירא ע"ש וצ"ע על הנמק"י שלא הביא מגמ' זו):

3. The co-wives of those who are liable for negative commandments, positive commandments, or secondary forbidden relationships either perform chalitza or yibbum, as the Torah only forbade the co-wife of a forbidden relationship, as it is written "to vex her" regarding the sister of one's wife, which is a case of karet (excision), and from this we derive the laws of co-wives, as explained in Siman 173, but not in these cases. This is also what is stated in the Jerusalem Talmud (Nimukei Yosef), though I did not find this in the Jerusalem Talmud. In the Tosefta (Chapter 1), we learn the opposite, as it is written there: "In what case are we speaking? In a woman who has no valid betrothal. But in a woman who has valid betrothal, her co-wives perform chalitza and not yibbum." These are the words of the Tosefta. However, in our Talmud (20a), it is clearly permitted, as it says there: "Some say that any prohibition which is a forbidden relationship causes her co-wife to be forbidden, but if it is not a forbidden relationship, her co-wife is not forbidden." See there. It is difficult to understand why the Nimukei Yosef did not bring this Gemara.

ד. ויש בזה שאלה דלפמ"ש כשיש בהיבום עשה ול"ת אין עשה דיבום דוחה אותה גם מן התורה וצריכה לחלוץ מן התורה והרי כל העולה לייבום עולה לחליצה וכן להיפך וכיון שאינה בת יבום לא תצטרך חליצה ג"כ והתשובה בזה כתב בה"ג (ה' עריות) דהא דרב גידל אמר רב מוקמה באלמנה מן הנשואין דאע"ג

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

דמדאורייתא לאו בת יבום היא רבייה רחמנא לחליצה עכ"ל ביאור דבריו דבגמ' (כ'.) שקלו וטרו דלמה איסורי לאוין חולצות ולא מתייבמות ודרש רב גידל אמר קרא ועלתה יבמתו השערה שאין ת"ל יבמתו מה תלמוד לומר יבמתו יש לך יבמה אחת שעולה לחליצה ואינה עולה ליבום ודחי לה הש"ס ומסיק דמן התורה דחי רק מדרבנן גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה וכמ"ש וז"ש הבה"ג דדרשא זו אתא לחייבי לאוין ועשין ביחד (ע"ש בחי' רשב"א) ולפ"ז אם בא עליה לא נפטרה שלא כהרמב"ם סעיף ב':

4. And there is a question regarding this matter: according to what was stated, when the mitzvah of yibbum (levirate marriage) involves both a positive commandment and a negative commandment, the positive commandment of yibbum does not override it, even according to Torah law, and she requires chalitzah (the ceremony of release) according to Torah law. And indeed, anyone who is eligible for yibbum is also eligible for chalitzah, and vice versa. And since she is not eligible for yibbum, she should not require chalitzah either. The answer to this is that the Ba'al Halachot Gedolot (B"H"G) wrote (in the laws of forbidden relationships) that the statement of Rav Giddel in the name of Rav is specifically about a widow from marriage (not betrothal). Although, according to Torah law, she is not eligible for yibbum, the Torah still requires chalitzah. The explanation of his words is that in the Gemara (20a), they discussed why those who are forbidden due to negative commandments perform chalitzah and not yibbum, and Rav Giddel explained that the verse states, "And his brother's wife shall ascend to the gate"—the term "his brother's wife" is superfluous. Why does the verse say "his brother's wife"? To teach that there is one yevamah (widow) who is eligible for chalitzah but not for yibbum. The Gemara rejects this and concludes that according to Torah law, yibbum is overridden, but the Rabbis decreed against the first intercourse due to the second intercourse, as stated. And this is what the B"H"G meant: this interpretation applies to those who are subject to both negative and positive commandments together (see the Rashba's commentary there). And according to this, if he has intercourse with her, she is not exempt, which is contrary to Rambam, section 2.

ה. כתבו הטור והש"ע סעיף א' דחליצת בעלת הלאו או העשה או השנייה אינה פוטרת צרתה וחליצת צרתה פוטרת אותה ודבריהם מיוסדים על דברי הרמב"ם בפ"ז בדין שחליצה פסולה אינה פוטרת את הצרה וכתב בדין י' יראה לי שכך הדין בשתי יבמות הבאות מבית אחד והאחת מהן אסורה על יבמה משום שנייה או מחייבי לאוין או מחייבי עשה שאם חלץ לאסורה לא הותרה צרתה חלץ לצרה הותרה האסורה עכ"ל ותמהו עליו דבגמ' (כ':) מפורש להיפך דהש"ס הביא ברייתא איסור מצוה ואיסור קדושה בא עליה או חלץ לה נפטרה צרתה ע"ש וכן מפורש בכה"ג (שם) ויש מי שרוצה לומר דמיירי כשגם צרתה אסורה כמותה דבכה"ג גם חליצה פסולה פוטרת צרתה כמ"ש בסי' ק"ע בכעין זה (ב"ש סי' ק"ע סקי"ג) ולבד שלא משמע כן והיה לו להרמב"ם לבאר זה עוד מתוספתא (פ"ו) מתבאר להיפך דתניא שם היתה אחת מהן אסורה וכו' איסור ערוה וחלץ לה לא עשה כלום היתה איסור מצוה ואיסור קדושה חלץ לה או בא עליה נפטרה צרתה עכ"ל הרי מפורש דרק היא אסורה ולא צרתה ויש מי שתירץ דהברייתא שבגמ' ס"ל אין זיקה (הגר"א שם סקמ"ה) ומאן דס"ל כן אפילו חליצה גרועה פוטרת צרתה (תוס' כ"ו:) ואנן קיי"ל דיש זיקה וגם זה דוחק דא"כ הו"ל להש"ס להקשות ממנה למאן דס"ל יש זיקה אך דבלא ברייתא זו יש פלוגתא דתנאי בזה (ר"ג ורבנן נ"א.) ועוד קשה דבירושלמי (פ"ב ה"ג) איתא נמי כן דאיסור מצוה ואיסור קדושה חלץ לה נפטרה צרתה ע"ש והירושלמי ס"ל (בפ"ג) דיש זיקה ע"ש:

5. The Tur and Shulchan Aruch, in Section 1, write that the chalitzah (ceremony of removing a shoe) of a woman subject to a prohibition (whether a negative commandment, a positive commandment, or a secondary prohibition) does not exempt her co-wife, but the chalitzah of the co-wife exempts her. Their words are based on the Rambam in Chapter 7, who rules that an invalid chalitzah does not exempt the co-wife. And he wrote in Law 10: "It appears to me that this is the law regarding two yevamot (widows awaiting levirate marriage) coming from the same household, and one of them is prohibited to the yavam (levir) due to a secondary prohibition or prohibitions of negative or positive commandments, that if he performs chalitzah with the prohibited one, her co-wife is not released; if he performs chalitzah with the co-wife, the prohibited one is released." This concludes his words. They were astonished by this because in the Gemara (20b), it is clearly the opposite. The Gemara brings a Baraita: "A prohibition of mitzvah or sanctity—if he has intercourse with her or performs chalitzah with her, her co-wife is exempted." And it is stated similarly in other places. Some want to say that this is referring to a case where the co-wife is also prohibited like her, and in such a case, even an invalid chalitzah exempts the co-wife, as stated in Siman 170 in a similar context (Beit Shmuel Siman 170, Section 13). However, this does not appear to be the case, and the Rambam should have clarified this. Additionally, the Tosefta (Chapter 6) elucidates the opposite: "It was taught there, if one of them was prohibited, etc., a prohibition of erva (a severe prohibition), and he performed chalitzah with her, he accomplished nothing. If it was a prohibition of mitzvah or sanctity, and he performed chalitzah with her or had intercourse with her, her co-wife is exempted." This concludes his words. It is thus explicitly stated that only she is prohibited, not her co-wife. Some have explained that the Baraita in the Gemara

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

holds that there is no zika (levirate bond) (Gra, Section 45). According to this opinion, even a deficient chalitzah exempts the co-wife (Tosafot 26b). However, we hold that there is a zika. This too is problematic because if so, the Gemara should have raised this objection to the opinion that holds there is a zika. Nevertheless, without this Baraita, there is a dispute among the Tannaim on this matter (Rabban Gamliel and the Sages, 51a). Furthermore, it is difficult because in the Yerushalmi (Chapter 2, Law 3), it also states that a prohibition of mitzvah or sanctity—if he performs chalitzah with her, her co-wife is exempted. And the Yerushalmi holds (in Chapter 3) that there is a zika.

ו. ויש מי שתירץ דהברייתא שבגמ' מיירי מדין תורה (ב"ח) וכן נראה עיקר ואע"ג דשניות עיקרא דרבנן ה"פ דהנה זה שחליצה גרועה אינה פוטרת צרתה הוא חומרא דרבנן וראיה דהא עיקרא דהאי דינא הוא בבעלת הגט ובבעלת מאמר כמ"ש בסי' ק"ע וזהו רק מדרבנן ובריתא זו היא מתוספתא שהבאנו שכל עיקרה לא באה אלא להפריש זה מערוה כמו שהבאנו דבערוה אין החליצה כלום ובמצוה וקדושה החליצה טובה מעיקר הדין גם לפטור צרתה ולא מיירי כלל מהך חומרא שחליצה גרועה אינה פוטרת צרתה וזהו שחידש הרמב"ם דנ"ל מצד הסברא דכיון שהחמירו בחליצה גרועה שהצרה לא תפטר בה לא עדיפא חליצת איסור מצוה וקדושה מכל חליצות גרועות (ומתורץ קושיות הב"ש סקי"ג):

6. And there are those who explain that the baraita in the Gemara is dealing with a Torah law (Bach), and this seems to be the primary explanation. Although secondary relationships are primarily rabbinic, it should be understood as follows: the fact that a deficient chalitzah does not exempt her co-wife is a rabbinic stringency. The proof is that the fundamental aspect of this law pertains to the woman who received a get (divorce document) and the woman who received a ma'amar (betrothal declaration), as stated in Siman 170, and this is only rabbinic. This baraita is from the Tosefta we brought, which fundamentally only came to separate this from a forbidden relationship, as we mentioned that in a forbidden relationship, the chalitzah is worthless. In a mitzvah and sanctity, the chalitzah is valid according to the main law, even to exempt her co-wife. It does not deal at all with this stringency that a deficient chalitzah does not exempt her co-wife. This is what Rambam innovated, that it seems to me from reasoning that since they were stringent with a deficient chalitzah that the co-wife is not exempted by it, the chalitzah of a mitzvah prohibition and sanctity is not better than all deficient chalitzot (and this resolves the questions of the Beit Shmuel, subsection 13).

ז. אמנם לדינא אע"פ שבסי' זה סתמו כדעת הרמב"ם מ"מ בסי' ק"ע סעיף י"ח משמע שתפסו לעיקר כדעת החולקים עליו וס"ל דחליצה גרועה לא מקרי אלא כשהזיקה נתקלקלה אח"כ ע"י גט או מאמר ולא כשמתחלה היה כן כמו שבארנו שם סעיף ח' וגם בדעת הרמב"ם בארנו הרבה שם בס"ד וז"ל הש"ע שם מי שנפלו לפניו שתי יבמות מבית אחד האחת שנייה ליבם והאחת מותרת כשהוא מייבם מייבם לאחרת וכשהוא חולץ חולץ לשנייה ויש מי שאומר שאם חלץ לאסורה לא הותרה צרתה וכו' עכ"ל הרי שכתבו דעת הרמב"ם בשם יש מי שאומר ולכן קצרו בכאן וסמכו אדהתם ולא הזכירו שם רק שנייה ולא חייבי לאוין ועשה דחד דינא אית להו:

7. Nevertheless, regarding the law, although in this chapter it follows the opinion of the Rambam, in chapter 170, section 18, it implies that they hold primarily according to those who disagree with him and maintain that an inferior chalitzah (release from levirate marriage) is only considered such when it was subsequently damaged by a get (divorce document) or ma'amar (betrothal) and not when it was originally so, as we explained there in section 8. Additionally, we have explained much about the opinion of the Rambam there with God's help. And this is the language of the Shulchan Aruch there: "If two yevamot (widows subject to levirate marriage) from one house fell to him, one of whom is forbidden to the yavam (levir) and the other permitted, when he performs yibbum (levirate marriage), he should perform it with the permitted one, and when he performs chalitzah, he should perform it with the forbidden one. And there is an opinion that if he performed chalitzah with the forbidden one, the co-wife is not released," etc. Thus, they wrote the opinion of the Rambam in the name of "there is an opinion," and therefore they were brief here and relied on what was written there, mentioning only the secondary prohibition and not the prohibitions of negative commandments and positive commandments, as they have the same law.

ח. אבל כשייבמה להאסורה אין כאן פלוגתא דלכ"ע נפטרה צרתה ואף שבירושלמי שם יש מחלוקת בזה מ"מ מסקנתו ג"כ דנפטרה צרתה ע"ש ואין לשאול לדעת הרמב"ם למה נחמיר יותר בחליצה מביבום (והגר"א שם הקשה זה ע"ש) די"ל בפשיטות דבחליצה ביכולת להחמיר שיתן גם להכשירה חליצה אבל ביבום א"א לומר שייבם גם את הכשירה ושנאמר שיחלוץ להכשירה אתי לאקלקולי שיאמרו דהיבום של האסורה אינו כלום ואתו לייבומי להכשירה ונמצאו שתי יבמות מבית אחד מתייבמות ואע"ג דבביאה שאחר הגט או אחר מאמר לאחרת החמירו יותר מבחליצה כמבואר בגמ' (נ':) התם מטעם גזירה כדאיתא שם וכבר בארנו זה בסי' ק"ע משא"כ בכאן לא שייך גזירה זו ולא רצו להחמיר ולהצריך חליצה אחר הביאה ועוד דהתם הקלקול היה ע"י גט או מאמר הקודם דכ"ע ידעי שמדרבנן הם ולא יבואו לידי קלקול יבום שתי נשים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מבית אחד משא"כ באיסור לאו או עשה וגם שניות לא רצו לשנות מדין חייבי לאוין ועשה וכדין תורה הוא אצל העולם שניות לעריות דילפינן מקרא דושמרו את משמרתי ועשאוה כשל תורה וכיון דמדאורייתא חייבת ביבום לכן אם ייבמה לא הצריכו להצרה דבר אחר ואפילו למאן דס"ל מצות חליצה קודמת זהו מפני שמא לא יתכוין לשם מצוה אבל בדיעבד שכבר ייבם וודאי דהיא עיקר המצוה ולכן כשייבמה נפטרת צרתה וחייב להוציאה בגט ותמיהני מאד על לשון הש"ע סוף סעיף א' שכתבו ואם רצה להוציאה מוציאה בגט עכ"ל והרי חייב להוציאה וכ"כ הטור ולכן נ"ל שהוא ט"ס (ולפמ"ש מיושבים קושית הגר"א בסי' ק"ע שם וקושיות הב"ש שם ודו"ק):

8. However, when he performs Yibbum (levirate marriage) with the one who is prohibited to him, there is no dispute, as all agree that her co-wife is exempt. And although in the Jerusalem Talmud there is a disagreement about this, nevertheless its conclusion is also that her co-wife is exempt, see there. One should not question, according to the Rambam, why we are more stringent with Chalitza (ceremonial release from levirate marriage) than with Yibbum (and the Gra there raises this difficulty, see there), for it can be simply said that in the case of Chalitza, it is possible to be stringent and also give Chalitza to the permissible one, but in the case of Yibbum it is impossible to say that he should perform Yibbum with the permissible one, and to suggest that he should perform Chalitza with the permissible one would lead to confusion, as people might say that the Yibbum with the prohibited one is invalid and they would come to perform Yibbum with the permissible one, resulting in two sisters-in-law from the same household being married off. And although with intercourse following a divorce or after a declaration of intent to another, they were more stringent than with Chalitza, as explained in the Gemara (50b), there it is a decree for a specific reason as stated there, and we have already explained this in Siman 170, whereas here this decree does not apply, and they did not want to be stringent and require Chalitza after Yibbum. Furthermore, there the confusion was caused by a previous divorce or declaration, as everyone knows that these are rabbinic and will not lead to the confusion of Yibbum with two women from the same household, unlike in the case of a prohibition of a negative commandment or a positive commandment. Also, secondary prohibitions were not changed from the rule of those who are prohibited by negative commandments and positive commandments, and as it is a law of the Torah for the world that secondary prohibitions are derived from the verse "And they shall keep My charge" and they treated it as a Torah law. And since, according to the Torah, she is obligated in Yibbum, therefore if he performs Yibbum, they did not require anything else for her co-wife. And even according to the one who holds that the commandment of Chalitza is preferable, this is because he might not intend it for the sake of the commandment, but after the fact, since he has already performed Yibbum, it is certainly the primary commandment. Therefore, when he performs Yibbum, her co-wife is exempt, and he is obligated to divorce her with a get (bill of divorce). I am very puzzled by the language of the Shulchan Aruch at the end of paragraph 1, which says "If he wants to divorce her, he divorces her with a get," and indeed he is obligated to divorce her. The Tur also writes this, so it seems to me that this is a scribal error. (And according to what I have explained, the difficulties of the Gra in Siman 170 and the difficulties of the Beit Shmuel there are resolved. Study this well.)

ט. יבמה שנפלה ליבום והבעל החזיקה באיסור שהיתה עליו מחייבי לאוין או עשה או שנייה ולהיבם היא מותרת יכולה להתייבם ולא אמרינן הרי היבום בא מכח אחיו המת והוא עצמו החזיקה באיסור ואיך ייבם אחיו אותה דאין ענין זל"ז דכיון דקדושין תפסו בה מוטלת ליבום מן התורה וצריך לייבמה והאיסור שהיה על אחיו אינו עליו לבד אם היתה יבמה זו מאיסור מחזיר גרושתו לאחר שנשאת דאז אמרו חז"ל (י"א:) שאין היבם רשאי לייבמה רק חולצת וצרתה או חולצת או מתייבמת וכן פסקו כל הפוסקים:

9. A widow who falls to yibbum (levirate marriage), and the deceased husband had held her in a forbidden manner due to her being one of the prohibited relatives (chayavei lavin) or an obligatory mitzvah (aseh) or a secondary prohibition (sheniya), but she is permissible to the yavam (levir), she can perform yibbum. We do not say that since yibbum comes from the brother who died, and he himself held her in a forbidden manner, how can his brother perform yibbum with her? These issues are not connected. Since the marriage (kiddushin) is valid with her, she is eligible for yibbum according to Torah law, and he is required to perform yibbum with her. The prohibition that was on his brother is not on him, except if this yevamah (widow) was from the prohibition of remarrying his divorced wife after she had married someone else, in which case the Sages (Yevamot 11a) said that the yavam is not permitted to perform yibbum with her; rather, she must perform chalitzah (ceremony releasing her from yibbum), and her co-wife either performs chalitzah or yibbum. This is also the ruling of all the poskim (halachic authorities).

י. והטעם שנשתנית מכל חייבי לאוין ביארו חז"ל בלשון זה ק"ו במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(שם) וביאור הדברים דבכל חייבי לאוין לא היתה מעולם מותרת להבעל ולכן כיון דמדין יבום חלה עליו רשאי לייבמה משא"כ מחזיר גרושתו שבעת שנשאה וגם כשגירשה היתה מותרת עליו ועל היבם היתה אסורה באיסור כרת ואחר שנשאת לאחר נאסרה גם על הבעל וא"כ איך אפשר שע"י חזרתה אל הבעל באיסור שהיתה מותרת לו מקודם תותר על היבם שהיתה אסורה לו מקודם והרי עיקר היבום הוא ע"י חזרתה וזהו באיסור ולכן משונה דינה מכל חייבי לאוין:

10. The reason it differs from all other prohibitions (lavin) was explained by our Sages in the following manner: "If she became forbidden to him in a permissible state, then when she is in a forbidden state, how much more so?" (Yevamot 3b). The explanation of this is that in all other prohibitions, she was never permitted to the one who would consummate it. Therefore, since the law of yibum (levirate marriage) applies to him, he is permitted to perform yibum. However, in the case of one who remarries his divorced wife, at the time when he married her and even when he divorced her, she was permitted to him. Yet, to the yavam (levir) she was forbidden with a karet prohibition. After she married another, she became forbidden also to her original husband. So how is it possible that by returning to her original husband in a forbidden state where she was previously permitted to him, she should become permitted to the yavam where she was previously forbidden? And indeed, the essence of yibum is through her return, which is in a forbidden state. Therefore, her case is different from all other prohibitions.

יא. וכתב המגיד משנה (פ"ו הי"ג) דאם יש לה צרה נפטרה הצרה בחליצתה של מחזיר גרושתו ולא בביאתה והקשו עליו דאין זה רק באלמנה לכה"ג שיש עשה ול"ת אבל מחזיר גרושתו היא בלאו ככל חייבי לאוין דמדאורייתא רמיא קמיה ליבום (כ"מ) אמנם טעמו פשוט כמ"ש הרשב"א ז"ל בחדושיו (כ':) דמחזיר גרושתו מן התורה אינה עולה ליבום רק לחליצה מקרא דועלתה יבמתו השערה וכמ"ש בשם בה"ג בסעיף ד' באלמנה לכה"ג והטעם כמ"ש דהיא משונה מכל חייבי לאוין מפני הסברא שבסעיף הקודם (ולחנם האריך הט"ז בזה וזהו כוונת הב"ש בסק"ד וכמעט שבמ"מ עצמו מפורש כן ע"ש) (וכבר כתבנו דנראה דהרמב"ם לא ס"ל כבה"ג ובמחזיר גרושתו לא הזכיר כלום):

11. The Maggid Mishneh (Chapter 6, Halacha 13) wrote that if [the woman] has a co-wife, the co-wife is exempt through the chalitzah of the one who returns his divorced wife and not through her yibbum. There is a difficulty with this because this only applies to a widow [married] to a High Priest, where there is a positive and negative commandment, but the one who returns his divorced wife is only a negative commandment like all other negative commandments, and from the Torah, she is subject to yibbum. However, his reasoning is simple as the Rashba wrote in his novellae (Yevamot 20b) that one who returns his divorced wife from the Torah is not subject to yibbum but only to chalitzah, based on the verse "and his brother's wife shall go up to the gate," as explained in the name of the Bahag in Section 4 regarding a widow to a High Priest. The reasoning is as explained that it is different from all other negative commandments due to the reasoning in the previous section (and the Taz unnecessarily lengthened on this, and this is the intention of the Bach in Subsection 4, and it is almost explicitly stated in the Maggid Mishneh itself). (And we have already written that it seems that the Rambam does not hold like the Bahag, and regarding one who returns his divorced wife, he did not mention anything.)

יב. כתבו הטור והש"ע אחות חלוצה אסורה מדרבנן לפיכך נפלה לפני יבם חולצת ולא מתייבמת וכן צרתה אסורה מדרבנן וחולצת ולא מתייבמת עכ"ל וזה שהחמירו בזה יותר מבחייבי לאוין שצרתה מתייבמת כמ"ש מפני שעשו חז"ל חלוצה כגרושה שבעיני העולם שוות הן ואחות גרושה היא ערוה גמורה ולכן החמירו גם בצרת אחות חלוצה שלא תתייבם כבצרת אחות גרושה שאסורה ביבום כדין צרת ערוה (ב"ש סק"ה) וכ"ש אם אחד מן האחים עשה עבירה ונשא החלוצה ומת אסורה גם צרתה ביבום (שם):

12. The Tur and Shulchan Aruch wrote that the sister of a chalutzah (a woman who underwent the chalitzah ceremony) is rabbinically prohibited. Therefore, if she falls before a yavam (levirate husband), she undergoes chalitzah and not yibbum (levirate marriage). Similarly, her co-wife is rabbinically prohibited and undergoes chalitzah and not yibbum. The reason for this stringency, more than for other rabbinically prohibited marriages where the co-wife is permitted to yibbum, is because the Sages equated a chalutzah to a divorced woman, as in the eyes of the public they are considered equivalent, and the sister of a divorced woman is a complete ervah (forbidden relative). Therefore, they also prohibited the co-wife of the sister of a chalutzah from yibbum, similar to the co-wife of the sister of a divorced woman, who is prohibited from yibbum as the co-wife of an ervah. All the more so, if one of the brothers committed a transgression and married the chalutzah and then died, her co-wife is also prohibited from yibbum.

יג. שנו חכמים במשנה (ל"א:) ג' אחים נשואים ג' נשים זרות ומת אחד מהם ועשה בה השני מאמר ומת הרי אלו חולצות ולא מתייבמות שנאמר ומת אחד מהם יבמה יבא עליה מי שעליה זיקת יבם אחד ולא שעליה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זיקת שני יבמין עכ"ל ואין זה רק אסמכתא בעלמא דעיקר מאמר הוא רק דרבנן כמ"ש בסימן ק"ע ועוד דאם הוא מן התורה לא ליבעי חליצה ג"כ (גמ') אלא מן התורה רשאי לייבם שתיהן דכל אחת היא מבית בפ"ע אלא דמדרבנן גזרו כיון שהשני עשה בה מאמר נראית כאשתו והוה כשתי יבמות מבית אחד ויאמרו שרשאי לייבם שתי נשים מבית אחד:

13. The sages taught in the Mishnah (Yevamot 31b): Three brothers married to three unrelated women, and one of them died, and the second performed ma'amar (a form of betrothal specific to levirate marriage) with her and then he died. These women should perform chalitzah (a ritual to release a widow from the obligation of levirate marriage) and not yibbum (levirate marriage). As it is stated, "and one of them dies, her yavam (brother-in-law) shall come upon her"—this applies to one who has the bond of one yavam and not to one who has the bond of two yevamim. This is merely a rabbinic support, as the essence of ma'amar is only rabbinic, as explained in Siman 170. Furthermore, if it were Torah-mandated, chalitzah would not be required either (Gemara). Rather, according to Torah law, one would be permitted to perform yibbum with either of them, as each is from a separate household. However, the Rabbis decreed that since the second performed ma'amar with her, she appears as his wife, and it would be like two yevamot from one household, and people might say that one is permitted to perform yibbum with two women from one household.

יד. ומן הדין היה רק להחמיר רק על בעלת המאמר שעליה נראה השתי זיקות ולא על צרתה דהיינו אשת השני אלא שגזרו גם עליה מפני שחששו שיאמרו בשתי נשים מבית אחד שרשאי לחלוץ לאחת ואח"כ לייבם להשנית כמו שבכאן שתי נשים של השני אחת חולצת ואחת מתייבמת ואחר חליצה אסור מן התורה לייבם ולפיכך גזרו על שתיהן שלא יתייבמו ויחלוצו אבל אם לא עשה בה מאמר אע"ג דזקוקה היא להשני ונראית ג"כ כמו שיש עליה זיקת שני יבמין מ"מ כיון דזהו רק מדרבנן לא החמירו בלא עשה מאמר:

14. From a legal standpoint, the stringency should only apply to the woman upon whom the condition of two yibbum bonds (zika) is apparent, and not to her co-wife, meaning the second wife. However, a decree was also made concerning her due to the concern that people might say that with two women from one household, one can perform chalitza with one and then yibbum with the other, just as in this case with the two wives of the second brother—one performs chalitza and one performs yibbum. And after chalitza, it is forbidden by Torah law to perform yibbum. Therefore, they decreed that neither of them should perform yibbum and both should perform chalitza. But if he did not perform ma'amar with her, even though she is bound to the second brother and it appears as though she has the bond of two yibbum obligations, nevertheless, since this is only rabbinically mandated, they did not impose the stringency without performing ma'amar.

טו. ואפילו עשה בה מאמר אלא שנתן לה גט ופירש שהגט הוא למאמרו ומת רשאי השלישי לייבם שתיהן דכל אחת באה מבית בפ"ע והמאמר שעשה השני הרי נטלו ע"י הגט והוה כלא עשה בה מאמר ודווקא שפירש שהגט הוא למאמרו אבל נתן לה גט סתם אסורה להתייבם דהגט הוא להזיקה אבל המאמר נשאר בתקפו ואלמלי היה חי היתה צריכה ממנו עוד גט למאמרו:

15. And even if he (the second brother) performed ma'amar (a form of betrothal) with her, but then gave her a get (a bill of divorce) and explicitly stated that the get was for his ma'amar, and then died, the third brother is permitted to perform yibbum (levirate marriage) with either of the two (widows), for each one comes from a different household. The ma'amar that the second brother performed is nullified by the get, and it is as if he never performed ma'amar. This is specifically when he stated that the get was for his ma'amar, but if he gave her a get without specifying, she is forbidden to perform yibbum, for the get is considered to cause her harm, but the ma'amar remains in effect. If he were still alive, she would need another get from him for his ma'amar.

טז. כבר נתבאר בסי' ק"ע דביאת קטן בן ט' שנים ויום אחד הוא כמאמר בגדול ולכן ראובן שמת והניח שני אחים אחד גדול ואחד קטן בן ט' ובא הקטן על יבמתו ומת זה הגדול חולץ ולא מייבם מפני שעליה כזיקת שני יבמין שאין ביאתו קונה קנין גמור אבל גדול שבא על יבמתו ומת השלישי מייבם דזיקת הראשון נסתלקה ע"י ביאתו של השני והיא רק זקוקה מהשני:

16. It has already been explained in Siman 170 that the intercourse of a minor who is nine years and one day old is akin to the union of an adult. Therefore, if Reuven dies and leaves two brothers, one older and one a minor who is nine years old, and the minor consummates with his yevama (sister-in-law) and then dies, the older brother performs chalitzah (a ceremony releasing her from levirate marriage) and does not perform yibbum (levirate marriage), because she is subject to the bond of two yevamins (brothers), and his intercourse does not establish a full acquisition. However, if the older brother consummates with his yevama and then dies, the third brother performs yibbum, because the bond of the first brother was nullified by the intercourse

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of the second brother, and she is only subject to the bond of the second brother.

יז. כבר נתבאר בסי' מ"ד דחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ואח"כ נשתחררה ואח"כ נתקדשה לשמעון צריכה גט משניהם מפני שיש ספק אם כשנשתחררה נגמרו קדושי ראשון ואין קדושי השני תופסים כלל או שנעקרו קדושי ראשון מפני שנשתנית לגוף אחר ותפסו רק קדושי השני ולכן אמרו חז"ל (גיטין מ"ג.) חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה וקדשה שמעון אחיו ומתו שניהם ונפלה לפני לוי אחיהם מתייבמת לו ואין אני קורא בה אשת שני מתים דתיהוי כמי שיש עליה זיקת שני יבמים דממ"נ היא רק אשת האחד דאם קדושי ראובן נגמרו בהשתחררותה הרי היא אשתו ואין קדושי שמעון תופסין כלל ואם נפקעו קדושי ראובן ע"י השיחרור הרי היא רק אשת שמעון בלבד ולכן מתייבמת ללוי ממ"נ ואם שמעון אינו אחיו של ראובן וזר הוא אצלו כשמתו צריכים אחיו של ראובן ואחיו של שמעון לחלוץ לה מפני הספק או שהאחד יחלוץ מקודם ואח"כ ישאנה השני ממ"נ דאם קדושי אחיו תפסו הרי היא יבמתו ואם קדושי ראובן תפסו הרי כבר נחלצה מאחי ראובן והיא פנויה ומותרת לו אבל שייבמה קודם החליצה אסור דשמא היא זקוקה להאחר ונמצאת יבמה נשאת לשוק בלא חליצה:

17. It has already been explained in Siman 44 that a woman who is half-maidservant and half-free and was betrothed to Reuven, and afterward was freed, and then was betrothed to Shimon, requires a get (divorce document) from both of them because there is a doubt whether her betrothal to the first one was completed when she was freed and the second betrothal did not take effect at all, or whether the first betrothal was nullified because she became a different entity and only the second betrothal took effect. Therefore, the Sages said (Gittin 43a): A woman who is half-maidservant and half-free who was betrothed to Reuven, and then was freed and betrothed to Shimon, his brother, and both of them died, and she fell to Levi, their brother, for levirate marriage, she can be married to him. I do not consider her to be a wife of two deceased brothers, which would be akin to having the bond of two yevamim (levirate brothers) upon her, because in any case, she is only the wife of one of them. If Reuven's betrothal was completed upon her being freed, then she is his wife, and Shimon's betrothal did not take effect at all. And if Reuven's betrothal was nullified by her being freed, then she is only Shimon's wife. Therefore, she can be married to Levi in any case. However, if Shimon is not Reuven's brother and is a stranger to him, when they died, Reuven's brothers and Shimon's brothers must perform chalitzah (ceremonial release from levirate marriage) for her because of the doubt, or one of them should first perform chalitzah and then the other can marry her, because if the betrothal of his brother took effect, she is his yevamah (levirate widow), and if Reuven's betrothal took effect, she has already been released by Reuven's brother and is free and permitted to him. But to marry her without chalitzah is forbidden because perhaps she is bound to the other one, and it would be as though a yevamah was married to the public without chalitzah.

סימן קעה

א. **יבמה שהיתה אסורה ליבם בשעת נפילה ואח"כ הותרה. ובו כ"ט סעיפים:**
אמרו חז"ל (ל'.) כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה ביאור הדברים כל יבמה שאינה ראויה להתייבם בשעת נפילה משום איסור ערוה אסורה עליו עולמית אפילו אם יפקע האיסור כגון שני אחין שנשואין שתי אחיות ומת אחד מהם ונפלה אשתו לפני השני והיא ערוה עליו משום אחות אשתו אפילו אם מתה אשתו אח"כ שמותר באחותה לאחר מיתתה אפ"ה אסורה וחייב עליה כרת מפני שבשעת נפילה היתה עליו ערוה וטעמו של דבר דאשת אח היא ערוה אלא דכשמת בלא בנים התירתו לו התורה וכיון שבשעת נפילה היתה עליו ערוה מפני איסור ערוה אחרת נשאר איסור אשת אח בתקפו שאפילו כשתוסר האיסור האחר נשאר איסור זה דאשת אח:

1. A yevama (a widow bound by levirate marriage) who was forbidden to the yavam (levir) at the time of her husband's death and was later permitted. This contains 29 sections: The Sages said: Any yevama about whom I cannot say at the time of her husband's death that "her yavam shall come upon her" is considered as a brother's wife who has children and is forbidden to him. The explanation is that any yevama who is not suitable for levirate marriage at the time of her husband's death due to a prohibition of ערוה (a forbidden relationship) is forbidden to him forever, even if the prohibition is later removed. For example, if two brothers are married to two sisters, and one of them dies, causing his wife to fall to the other brother, and she is forbidden to him because she is the sister of his wife, even if his wife subsequently dies, making her sister permitted to him after her death, she remains forbidden to him and he is liable to karet (spiritual excision) because at the time of her husband's death she was an ערוה to him. The reason for this is that a brother's wife is an ערוה unless the Torah permitted her to him when her husband dies childless. Since at the time of her husband's death she was an ערוה to him due to another ערוה prohibition, the prohibition of the brother's wife remains in full force, such that even when the other prohibition is removed, this prohibition of the brother's wife persists.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ב. ולא מיבעיא בכה"ג שבעת נפילתה ליבום היתה מותרת לשוק אלא אפילו אם היתה זקוקה לבית זה כגון שהיה להם אח שלישי שאיננה ערוה עליו ויבמה ואפילו אם אח"כ מתה אשתו של זה שהיה נשוי אחותה ואח"כ מת השלישי דהוה תרתי לטיבותא שזו גם בפעם הראשון היתה זקוקה לבית זה וגם עתה בעת נפילתה מהשלישי ליבום לזה השני כבר מתה אשתו והרי נפלה לפניו בהיתר מ"מ כיון דבפעם הראשון נפלה לפניו באיסור דינה כאשת אח שיש לה בנים ונשארת באיסורה עליו עולמית ואפילו מתה אשתו קודם שכנס השלישי את אחותה מ"מ אסורה עליו מהטעם שנתבאר ולא עוד אלא אפילו צרתה דינה כדין צרת ערוה כגון שהיה להאח השלישי עוד אשה שאינה ערוה עליו אסור גם בהצרה כמו בצרת ערוה דחד טעמא הוא כיון שנשארת מנפילה ראשונה באיסור אשת אח דינה לעולם כערוה שאוסרת גם צרתה וכן צרת צרתה ולעולם כפי הדין שנתבאר בערוה בסי' קע"ג:

2. Not only in a case where at the time of falling to yibbum she was permitted to the general public, but even if she was already bound to this house, such as if they had a third brother to whom she was not prohibited and he performed yibbum, and even if later the wife of the second brother, who was her sister, died, and then the third brother died, which would have been doubly favorable – that she had originally been bound to this house and now, at the time of falling from the third brother to the second, his wife had already died and she fell before him permissibly – nevertheless, since the first time she fell before him it was in prohibition, her status is like a brother's wife who has children and she remains prohibited to him forever. Even if the wife of the second brother died before the third brother married her sister, she is still prohibited to him for the reason explained. Furthermore, even her co-wife is treated as the co-wife of an ervah. For example, if the third brother had another wife who was not prohibited to the second brother, he is also prohibited to the co-wife, just like the co-wife of an ervah, because since she remains prohibited from the first fall as a brother's wife, her status is like an ervah who also prohibits her co-wife and the co-wife of her co-wife, and this remains the law as explained in the laws of ervah in Siman 173.

ג. ולא לבד שלאיסור הולכין אחר שעת נפילתה אלא אפילו להיתר אם בשעת נפילה היתה מותרת עליו אע"פ שאח"כ נאסרה עליו אם הוסר האיסור מותר לו לייבמה מפני שבשעת נפילה היתה מותרת לו כיצד ג' אחים שנים מהם נשואים שתי אחיות ומת אחד מהם ונזקקה אשתו להשלישי שאינה נשוי אחותה ולא הספיק לכונסה עד שמת האח השני שהיה נשוי האחות האחרת וממילא שעתה שתיהן נאסרות על השלישי שהרי עומדות לפניו שתי אחיות בזיקה אם מתה אשת האח השני חזרה הראשונה להתירה אף שנאסרה בנתים מפני שהותרה לו בשעת נפילה אבל אם מתה אשת הראשון לא הותרה השנייה שהרי בשעת נפילה נאסרה עליו אע"ג שהאיסור הוא רק בזיקה מ"מ אסורה עולמית (כ"ז:):

3. Not only do we follow the moment of the fall (when the brother dies) to determine a prohibition, but even for permissibility, if at the moment of the fall she was permitted to him, even though she later became prohibited to him, if the prohibition is removed, he is allowed to perform yibbum (levirate marriage) because at the moment of the fall she was permitted to him. How so? If there were three brothers, two of whom were married to two sisters, and one of them died, and his wife became bound (in levirate marriage) to the third brother who was not married to the sister, and before he had a chance to perform yibbum, the second brother who was married to the other sister died, resulting in both women becoming prohibited to the third brother since he now faced two sisters bound by levirate ties. If the wife of the second brother then died, the first woman reverts to being permissible to him, even though she was prohibited in the interim, because she was permitted to him at the moment of the fall. However, if the wife of the first brother died, the second woman is not permitted to him because at the moment of her fall she was prohibited to him, even though the prohibition was only due to the levirate bond, she remains permanently prohibited.

ד. זה שנפלו לפניו שתי אחיות משני אחין כיצד יעשה להתירן לשוק דלפוטרן בלא כלום א"א שהרי אינה אחות אשתו ממש שכל אחת היא רק זקוקתו ולא אשתו כשעדיין לא כנסה וממילא מובן שמחוייב לחלוץ לשתיהן אך אם יש להן צרות יחלוץ להצרות ולא להאחיות דחליצת האחיות חליצה גרועה היא ואינן פוטרות את הצרות (כ"ז.) כמ"ש בסי' ק"ע:

4. If two sisters fall before him from two brothers, what should he do to permit them to marry others? It is impossible to release them without anything, for she is not exactly the sister of his wife, as each one is only bound to him (zokukato) and not his wife, since he has not married her yet. Consequently, it is understood that he is obligated to perform chalitzah for both of them. However, if they have co-wives, he should perform chalitzah for the co-wives and not for the sisters, because the chalitzah of the sisters is considered a weak chalitzah and does not exempt the co-wives (Yevamot 27a), as stated in Siman 170.

ה. זה שנפלו לפניו שתי אחיות משני אחים אם יש עוד אח יש תקנה קלה שהראשונה תתייבם והיינו שאחד מהאחים יחלוץ להשנייה ותותר הראשונה דמה לי אם מתה השנייה או שחלצה הלא גם בחליצה הוסרה זיקתה ותשוב הראשונה להתירה אלא שלכתחלה אסרו לעשות כן גזירה דילמא יחלוצו לראשונה וייבמו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

השנייה דלאו כ"ע ידעי ההפרש בין זל"ז וזהו איסור גמור שהרי השנייה נאסרה בשעת נפילה כמו שאינה נתרת במיתת הראשונה אבל בדיעבד כשחלצו לשנייה מותר האח האחר בהראשונה וזהו ששנו חכמים במשנה (רפ"ג) ד' אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ומתו הנשואים את האחיות הרי אלו חולצות ולא מתייבמות ולא אמרינן לכתחלה לחלוץ לשנייה ולייבם הראשונה משום גזירה כמ"ש (כ"ח.) ודע דזה שאמרנו שהותרה הראשונה להתייבם להאח השני זהו למאן דס"ל חליצה פסולה א"צ לחזור על כל האחים להתיר עצמה כמ"ש בסי' ק"ע דאלו מאן דס"ל שצריכה חליצה מכל האחים וזהו חליצה פסולה שהרי היא אחות זקוקתו וכיון שתחלוץ גם מהשני היאך ייבם אחותה והרי תהיה אחות חלוצתו (ב"ש סק"ג):

5. If two sisters fall before him (for levirate marriage) from two (deceased) brothers, if there is another brother, there is an easy solution: the first can undergo yibbum (levirate marriage), meaning that one of the brothers performs chalitzah (ritual release) for the second sister, and the first sister is permitted. For what difference does it make if the second one died or if she underwent chalitzah? After all, even with chalitzah, her bond is removed, and the first one can return to being permitted. However, initially, they prohibited doing this as a decree, lest they first perform chalitzah for the first sister and then do yibbum with the second, since not everyone is aware of the difference between them. This is a complete prohibition, for the second one was forbidden at the time of her fall, just as she would not be permitted by the death of the first one. But after the fact, if they performed chalitzah for the second one, the other brother is permitted to the first one. This is what the sages taught in the Mishna (beginning of Chapter 3): “Four brothers, two of whom are married to two sisters, and the married ones die—these (the sisters) perform chalitzah and do not undergo yibbum.” And we do not say initially to perform chalitzah for the second and yibbum for the first because of the decree, as mentioned (28a). And know that what we said, that the first one is permitted to undergo yibbum with the other brother, this is according to the one who holds that an invalid chalitzah does not need to be repeated with all the brothers to permit herself, as we wrote in Siman 170. For those who hold that she needs chalitzah from all the brothers, this is an invalid chalitzah since she is the sister of his levirate bond. And since she also undergoes chalitzah with the second brother, how can he perform yibbum with her sister, for she would then be the sister of his chalutzah (Beit Shmuel, Subsection 3).

ו. וכן אם יש בין האחים אחד שהיבמה הראשונה ערוה עליו וממילא שהוא מותר בהשנייה שהרי אינה אחות זקוקתו דערוה אינה זקוקה עליו וייבם את השנייה חזרה הראשונה להתירה ורשאי אחד מן האחים לייבמה אבל אם אחד מן האחים האחרונה ערוה עליו וייבם את הראשונה נשארת האחרונה באיסורה לכל האחים מפני שנאסרה בשעת נפילה וחולצת מאחד או מיותר כפי הדיעות שנתבארו בסי' ק"ע בדין חליצה פסולה ואם לא ייבם את הראשונה חולץ לה וכל שארי האחים חולצות לשתיהן ולא מתייבמות מפני הטעם שנתבאר:

6. And similarly, if among the brothers there is one for whom the first yevama (widow subject to levirate marriage) is forbidden (as an ervah), and consequently, he is permitted to the second yevama, for she is not the sister of his zekkuka (the woman bound to him by levirate bond), since the ervah is not bound to him, and he performs yibbum (levirate marriage) with the second yevama, the first yevama becomes permitted again, and one of the brothers is allowed to perform yibbum with her. However, if one of the brothers for whom the last yevama is an ervah performs yibbum with the first yevama, the last yevama remains forbidden to all the brothers because she was forbidden at the time of the fall (when the obligation for levirate marriage occurred), and she requires chalitzah (levirate release) from one of the brothers or more, according to the opinions explained in Siman 170 regarding invalid chalitzah. If he does not perform yibbum with the first yevama, he performs chalitzah with her, and all the other brothers perform chalitzah with both of them and do not perform yibbum because of the reason explained.

ז. שני אחים נשואים לשתי אחיות ומתו שניהם ולא נודע מי מת תחלה ויש אחים להם וא"א לייבם שתיהן שהרי הזיקה נופלת על שתיהן וכל אחת היא אחות זקוקתו הרי אלו חולצות ולא מתייבמות כמו שנתבאר ואפילו היתה אחת מהן אסורה על אחד מן האחים בלאו או בעשה וכ"ש באיסור שנייה חולצות ולא מתייבמות דאיסור לאו ועשה אין דוחות את הזיקה אבל אם היתה אחת מהן ערוה על אחד מן האחין הרי אחותה מותרת לו רצה חולץ רצה מייבם שהרי לא נפלה זיקתו על שתיהן שאין זיקה על הערוה ויש רבותא בדין זה דאע"פ שלא נודע מי מת תחלה לא אמרינן אחרי שהאחת נחלצה תותר האחרת דשמא היא הראשונה והוה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה וכמ"ש דלא אמרינן כן כיון שיש ספק בדבר דשמא היא האחרונה והוה כספיקא דאורייתא אע"פ שאין זה אחות אשתו אלא אחות זקוקתו מפני דקיי"ל יש זיקה (ע' תוס' כ"ז: ד"ה אבל):

7. Two brothers married to two sisters, and both died, and it is not known who died first. They have other brothers, but it is impossible for either of the brothers to perform levirate marriage (yibbum) with either of the sisters because the obligation of levirate marriage (zika) falls upon both sisters, and each one is the sister of his levirate bond.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Therefore, they must perform chalitzah (a ceremony releasing them from the levirate bond) and cannot perform yibbum, as explained. Even if one of the sisters was forbidden to one of the brothers by a negative commandment (lav) or a positive commandment (aseh), and certainly in the case of a rabbinic prohibition (issur shniya), they must perform chalitzah and cannot perform yibbum, for a prohibition of a lav or aseh does not override the levirate bond. However, if one of the sisters was an ervah (a woman forbidden due to a severe incest prohibition) to one of the brothers, then the other sister is permitted to him; if he wishes, he can perform chalitzah, and if he wishes, he can perform yibbum, for his levirate bond does not fall upon both sisters, as there is no levirate bond with the ervah. There is a significant point in this law: even though it is not known who died first, we do not say that after one sister has performed chalitzah, the other sister becomes permitted, for perhaps she (the one who performed chalitzah) was the first to fall to levirate marriage, and thus the yevamah (sister-in-law) who was permitted and then forbidden and then permitted again, as explained, is not considered so because there is doubt in the matter. For perhaps she (the one who performed chalitzah) is the latter, and it is a doubt of a Torah prohibition. Even though this is not his wife's sister but rather the sister of his levirate bond, since we hold that there is zika (a levirate bond) (see Tosafot 27b s.v. "aval").

ח. וז"ל הטור וש"ע ד' אחים שנים מהם נשואים לשתי אחיות ומתו הנשואים את האחיות בבת אחת או בזה אחר זה קודם שהספיקו לייבם לראשונה שתיהן חולצות ולא מתייבמות שא"א לשום אחת מהן להתייבם משום איסור אחות זקוקה קדמו וכנסו אין מוציאין אותן מידן עכ"ל הטור ובש"ע סעיף ג' כתוב בלשון זה ואם קדמו וכנסו כל אחד אחת מהאחיות מוציאין אותן מהם ויש מי שאומר שאין מוציאין עכ"ל וברמב"ם רפ"ז כתוב אם קדמו וכנסו מוציאין ובאמת כן מוכח בגמ' (כ"ח.) ודברי הטור תמוהים ולכן יש מי שאומר שהוא ט"ס (ב"ח) אבל גם הרמב"ם בפי' המשנה פסק ג"כ דאין מוציאין ע"ש ובחבורו חזר בו ולכן נראה שהטור סובר כן דאין מוציאין (וטעמו דאע"ג דלפי המבואר רפ"ג ס"ל לת"ק יוציאו ור"א ס"ל פלוגתא ב"ש וב"ה אך בעדיות פ"ה מנה לה ר"א בחומרי ב"ה ואבא שאול ביבמות (כ"ח.) ס"ל דב"ה לקולא וכתב הרע"ב שם בעדיות בגמ' ביבמות מפכינן לה וכו' וכן הלכה שאם קדמו וכנסו יקיימו עכ"ל וזהו שיטת הטור ועתוי"ט רפ"ג דיבמות ודו"ק):

8. The language of the Tur and Shulchan Aruch is as follows: If there are four brothers, and two of them are married to two sisters, and the ones married to the sisters die simultaneously or one after the other before they had the chance to perform the levirate marriage (yibbum) with the first, both sisters perform chalitzah and do not perform yibbum, as it is impossible for either of them to perform yibbum due to the prohibition of marrying the sister of one’s zika (levirate bond). If they had already married them, they are not removed from them. These are the words of the Tur, and in Shulchan Aruch, Section 3, it is written in this manner: If they had already married each one of the sisters, they are removed from them, and there is one who says they are not removed. These are the words, and in Rambam, Chapter 7, it is written: If they had already married them, they are removed. Indeed, this is proven in the Gemara (28a). The words of the Tur are perplexing, and therefore, there is one who says it is a scribal error (Bach). However, also in Rambam's Commentary on the Mishnah, he ruled similarly that they are not removed, but in his Code, he retracted. Therefore, it appears that the Tur holds that they are not removed. His reasoning is that even though it is explained in the beginning of Chapter 3 that the Tanna Kamma holds they should be removed, and Rabbi Eliezer holds it is a dispute between Beit Shammai and Beit Hillel, but in Eduyot, Chapter 5, Rabbi Eliezer lists it among the stringencies of Beit Hillel, and Abba Shaul in Yevamot (28a) holds that Beit Hillel is lenient. The Ra'avad wrote there in Eduyot, in the Gemara in Yevamot, it is reversed, etc. Therefore, the law is that if they had already married them, they maintain them. These are the words of the Tur. Refer to Tosefot Yom Tov at the beginning of Chapter 3 of Yevamot and examine it well.

ט. לפי פסק הרמב"ם גם בדין הקודם כשאינו ידוע מי מת ראשון ג"כ כשקדמו וכנסו מוציאין מידם (המ"מ) אך לפי סוגית הש"ס שם מתבאר דמהשני אין מוציאין דכיון שיש ספק בדבר שמא הראשון ייבם השנייה והוא הראשונה והוי יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה (ב"ש סק"ד):

9. According to the ruling of the Rambam, even in the previous case, when it is not known who died first, if they preceded and married, we take [the woman] away from them (Maggid Mishneh). However, according to the Talmudic discussion there, it is explained that from the second husband, we do not take her away, because there is doubt in the matter; perhaps the first one performed levirate marriage with the second wife, and she is the first one, making her a yevama (levirate widow) who was permitted, then forbidden, and then permitted again (Beit Shmuel, subsection 4).

י. עוד כתבו היתה אחת מהן אסורה לאחד מהיבמים משום איסור ערוה מותר בשנייה שהרי אין הערוה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

זקוקה לו ונמצא שאין זקוקה לו אלא אחת והשני אסור בשתיהן היתה אחת מהן אסורה לזה משום ערוה והשנייה אסורה לשני משום ערוה האסורה לזה מותרת לזה והאסורה לזה מותרת לזה שכל אחד אין זקוקה לו אלא אחת אבל אם אין אסורות עליהם אלא באיסור לאו או עשה וכ"ש שנייה לא נדחית הזיקה מהם וחולצות ולא מתייבמות עכ"ל ופשוט הוא:

10. They further wrote: If one of them is forbidden to one of the brothers-in-law due to the prohibition of erva (a forbidden relationship), he is permitted with the other, for the erva is not bound to him, and it turns out that only one is bound to him. The second brother-in-law is forbidden to both. If one of them is forbidden to this one due to erva and the other is forbidden to the second due to erva, the one forbidden to this one is permitted to that one, and the one forbidden to that one is permitted to this one, for each is only bound to one. However, if they are only forbidden to them due to a prohibition of a negative commandment (lo ta'aseh) or a positive commandment (aseh), and certainly if it is a secondary prohibition, the bond is not annulled from them, and they must perform chalitzah and not yibbum. End of quotation, and it is straightforward.

יא. עוד כתבו ג' אחין שנים מהם נשואין שתי אחיות ומת אחד מבעלי האחיות ואח"כ מת בעל אחות השנייה ונפלה גם האחות השנייה לפני האח השלישי שתיהן אסורות עליו שהן צרות זל"ז בזיקה וחולצות ולא מתייבמות (וכבר בארנו זה) ואם עשה מאמר בראשונה ואח"כ נפלה אחותה לפניו יוציא בעלת המאמר בגט וחליצה והאחרונה בחליצה עכ"ל וכבר בסי' ק"ע נתבארו טעמי הדברים בס"ד:

11. They further wrote: If there are three brothers, two of whom are married to two sisters, and one of the husbands of the sisters dies, and afterward, the husband of the second sister dies, resulting in both sisters falling before the third brother (for levirate marriage), both are forbidden to him because they are rivals to each other in their levirate bond. Therefore, they must perform chalitzah (the ceremony releasing them from levirate marriage) and not yibbum (levirate marriage). (We have already explained this.) If he performed ma'amar (a form of betrothal) with the first sister, and afterward the second sister falls before him, he must release the one with whom he performed ma'amar with a get (divorce document) and chalitzah, and the second one with chalitzah. And the reasons for these matters have already been explained in Siman 170 with the help of Heaven.

יב. ג' אחין שנים מהם נשואין שתי אחיות ואחד נשוי זרה מת הנשוי את הזרה וכנס אחד מבעלי אחיות את אשתו ומת ונפלו נשיו לפני השני מבעלי האחיות הראשונה שנשאת מכבר הרי היא לו ערוה גמורה והשנייה שייבמה תצא משום צרת ערוה ופטורות גם מחליצה אבל אם עדיין לא ייבמה אפילו עשה בה מאמר צריכה חליצה דאינה צרת ערוה עדיין ואינה מתייבמת אף אם לא עשה בה עדיין מאמר דהוה לה צרת אחות אשה בזיקה וכן להיפוך אם מקודם מת אחד מבעלי אחיות ואח"כ מת הנשוי זרה שחולצת ולא מתייבמת מטעם זה:

12. Three brothers, two of whom are married to two sisters and one is married to a non-relative. The one married to the non-relative dies, and one of the brothers married to the sisters marries his wife, and then he dies. The wives fall before the second brother married to the sisters for levirate marriage. The first wife, who was previously married, is considered a complete forbidden relative (ervah) to him, and the second wife, who could have been taken in levirate marriage, must go out because she is the co-wife of an ervah and is exempt even from chalitzah. However, if he has not yet taken her in levirate marriage, even if he has performed ma'amar (a preliminary act of levirate marriage) with her, she requires chalitzah because she is not yet considered a co-wife of an ervah and cannot be taken in levirate marriage, even if ma'amar has not yet been performed with her. She is considered the co-wife of a sister-in-law under bond (zika), and likewise, conversely, if one of the brothers married to the sisters dies first, and afterward the brother married to the non-relative dies, she performs chalitzah and not levirate marriage for this reason.

יג. שנו חכמים במשנה (ל'.) שלשה אחים שנים מהם נשואים שתי אחיות ואחד נשוי זרה גירש אחד מבעלי אחיות את אשתו ומת נשוי זרה וכנסה המגרש ומת זו היא שאמרו וכולן שמתו או נתגרשו צרותיהן מותרות עכ"ל וקדייקי בגמ' טעמא דגירש בעל האחיות תחלה ואח"כ מת נשוי הזרה דאפילו בזיקה לא נעשית צרתה מעולם (רש"י) אבל מת נשוי זרה ואח"כ גירש אחד מבעלי האחיות ומת אסורה להשלישי:

13. The Sages taught in the Mishnah: Three brothers, two of whom are married to two sisters and one is married to an unrelated woman. If one of the husbands of the sisters divorces his wife and the brother married to the unrelated woman dies, and then the divorcing brother marries the widow, and then he dies, this is the case they spoke of when they said: In all cases where they died or were divorced, their co-wives are permitted. And the Gemara deduces: The reason is that the husband of the sisters divorced his wife first and then the brother married to the unrelated woman died, so

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

that the co-wife never even became bound by levirate bond (Rashi). However, if the brother married to the unrelated woman died first and then one of the husbands of the sisters divorced his wife and then died, she is prohibited to the third brother.

יד. ולשיטת רש"י ותוס' דווקא כשכנס המגרש את הזרה ומת דאז אסורה להשלישי מפני שהיתה צרת הערוה קודם הגרושין והזיקה היא מחמת המגרש דאי לא כנסה אין הזיקה מחמתו אלא מאחיו הראשון ואע"ג שהיתה גם להמגרש זקוקה מ"מ לא יפה כח זיקתו של השני כשהוא מת מכח זיקתו בחיים שכל אחד היה יכול לכונסה (מ"מ פ"ו בשם הרשב"א) ואי קשיא באמת למה מותר לכונסה הרי היא צרת אחות אשתו בזיקה די"ל דלא חשיב צרת אחות אשה בזיקה אלא כשכנסה ומת ונפלו שתיהן לפני האח השלישי מכח האח השני אבל כשהוא בחיים לא (תוס') וביאור הדברים דאיך נאסור הזרה לאחד מהאחים מטעם קורבת נשותיהן והרי אינה ראויה רק לאחד מהם ולכן מי שכנסה סימן שהזרה היתה זקוקתו ממיתת הראשון ולכן כשגירש אשתו אחר שכנסה לזו הרי היתה הזרה שעה אחת צרת אשתו והיינו עד הגרושין וממילא כשמת אח"כ אסורה זרה זו להשלישי מפני שהיתה שעה אחת צרת אחות אשתו אמנם בסעיף כ' בארנו כוונה אחרת בזה ע"ש:

14. According to the view of Rashi and Tosafot, it is specifically when the divorcee marries the foreign woman and then dies that she is forbidden to the third brother, because she was the rival wife of the forbidden relation prior to the divorce, and her connection derives from the divorcing brother. If he did not marry her, her connection is not from him but from his first brother. And even though she was also bound to the divorcing brother, nevertheless, the power of his bond is not as strong as when he dies, compared to when he is alive, since each one could have married her (see Mishneh Torah, Chapter 6, in the name of the Rashba). And if you ask why she is allowed to marry him, since she is the rival wife of his wife's sister through the bond, it can be said that it is not considered the rival wife of the wife's sister through the bond unless he married her and then died, causing both to fall before the third brother from the second brother. But when he is alive, this is not the case (Tosafot). And the explanation of the matter is: how can we forbid the foreign woman to any of the brothers on account of the closeness of their wives, for she is only fit for one of them? Therefore, the one who marries her indicates that the foreign woman was bound to him from the death of the first brother. Therefore, when he divorces his wife after marrying this one, the foreign woman was, for one moment, the rival wife of his wife—that is, until the divorce. Consequently, when he subsequently dies, this foreign woman is forbidden to the third brother because she was, for one moment, the rival wife of his wife's sister. However, in section 20, we explained a different intention in this matter, see there.

טו. ועדיין יש בזה שאלה ומה בכך שהיתה הזרה צרת אחות אשתו עד הגירושין דסוף סוף כשמת זה השני הרי כבר נתגרשה ובשעת מיתת השני לא היתה צרת אשתו ואנן קיי"ל דמיתה מפלת ולא נשואין הראשונים והרי בערוה גופה כשגירשה ואח"כ מת מותרת צרתה להתייבם כמ"ש בסי' קע"ג ולא עדיפא זיקת הערוה מערוה עצמה:

15. And there is still a question: What does it matter that she (the foreign woman) was the co-wife of his wife's sister until the divorce? After all, when this second man died, she had already been divorced, and at the time of the second man's death, she was not the co-wife of his wife. And we hold that death determines (the obligation of yibbum) and not the initial marriage. For in the case of the forbidden relative herself, if he divorced her and then died, her co-wife is permitted to undergo yibbum, as stated in Siman 173. The bond of the forbidden relative is not stronger than the forbidden relative herself.

טז. ובאמת מדברי רש"י ז"ל משמע שם דזה שאמרנו בכנס ואח"כ גירש אסורה אינו לפי המסקנא דקיי"ל מיתה מפלת אלא לפום מאן דסובר נשואים הראשונים מפילין אבל לפי ההלכה דמיתה מפלת גם בכנס ואח"כ גירש שריא ואינה אסורה להשלישי אא"כ מת השני ולא גירש לאשתו כלל דכיון דקיי"ל יש זיקה הו"ל כאלו באה גם מחמת השני ואפילו השני לא כנס להזרה אסורה דהואי צרת אחות אשתו בזיקה (כ"כ רש"י לרבא שם בד"ה זו היא וכו' דהא רבא מיתה מפלת סבירא ליה וכו' עכ"ל וכ"מ מהגר"א סקי"ח ע"ש ובב"ש סק"ח והתוי"ט שם לא כתב כן ע"ש ודו"ק):

16. Indeed, from the words of Rashi of blessed memory, it is implied there that what we said, that if he married her and then divorced her, she is forbidden, is not according to the final conclusion, for we hold that death determines (the status), but according to the one who maintains that the initial marriage determines. However, according to the law that death determines, even if he married her and then divorced her, she is permitted and not forbidden to the third man unless the second husband died and did not divorce his wife at all. Since we hold that there is a bond (zika), it is as if she also came from the second husband, and even if the second did not marry her, she is forbidden to the third because she is the co-wife of his wife's sister by bond (zika). (So wrote Rashi to explain Rava there in the commentary "This is..." for Rava holds that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

death determines, etc. End quote. And so it appears from the Gra in section 18, see there, and in the Beit Shmuel in section 8, and the Tosefot Yom Tov there did not write so, see there and examine thoroughly).

יז. אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ו דין כ"ה לא פסק כן וז"ל ג' אחין שנים מהם נשואין שתי אחיות ואחד נשוי זרה מת הנשוי זרה ואח"כ מת אחד מבעלי אחיות הרי הזרה חולצת ולא מתייבמת מפני שהיא צרת אחות אשתו בזיקת אחיו שמת אחרון ולא עוד אלא אפילו גירש אחד מבעלי אחיות את אשתו אחר שמת הנשוי זרה ומת המגרש הרי הזרה חולצת ולא מתייבמת הואיל ונעשית צרת אחות אשתו בזיקה שעה אחת שאם תתייבם שמא יבא לייבם אותה אפילו לא גירש זה שמת אחרון את אשתו ומפני מה לא גזרו דבר זה בנשואין שהרי צרת ערוה בנשואין אם גירש את הערוה ומת צרתה מותרת ליבם כמ"ש מפני שאיסור צרת הערוה בנשואין ידוע לכל ולא יבואו להתיר את הצרה אם לא גירש הערוה אבל איסור צרת ערוה בזיקה אינו ידוע לכל ויבואו להתיר הצרה אפילו כשלא נתגרשה הערוה עכ"ל:

17. But Maimonides, of blessed memory, in Chapter 6, Law 25, did not rule this way. His words are as follows: "Three brothers, two of whom are married to two sisters and one is married to a stranger. If the one married to the stranger dies, and afterwards one of those married to the sisters dies, the stranger performs chalitzah and does not undergo yibbum, because she is the co-wife of the sister of his wife by the bond of his brother who died last. Furthermore, even if one of those married to the sisters divorced his wife after the one married to the stranger died, and then the one who divorced dies, the stranger performs chalitzah and does not undergo yibbum, since she became the co-wife of the sister of his wife by the bond for a moment. For if she were to undergo yibbum, it might lead to permitting her even if the one who died last hadn't divorced his wife. And why didn’t they decree this concerning marriage? Because the prohibition of the co-wife of a forbidden relation in marriage is known to all, and they will not permit the co-wife if the forbidden relation was not divorced. But the prohibition of the co-wife of a forbidden relation by the bond is not known to all, and they might permit the co-wife even if the forbidden relation was not divorced." Thus are his words.

יח. ולא היה מוכרח לחילוק זה דיש לחלק בפשיטות דבערוה כיון דגירשה קודם שנפלה לפני יבם מהני בה גירושין דכי נפלה צרה קמי יבם בהיתרא נפלה קמיה אבל הכא גבי זרה כיון דבשעת נפילה באיסור זיקה נפלה קמיה לא מהני בה גירושין והרי"ף ז"ל כתב חילוק זה בפ"ג ע"ש שכתב שחילוק זה מסתבר יותר מהחילוק הקודם:

18. And this distinction is not necessary, because it is simple to distinguish that regarding a forbidden relation (erva), since he divorced her before she fell before the yavam (levirate husband), the divorce is effective for her, since when the co-wife falls before the yavam, she falls in a permissible state. However, here, regarding an outsider (not a relative), since at the time of falling, she falls with the prohibition of levirate bond (zika), the divorce does not take effect for her. And the Rif, of blessed memory, wrote this distinction in Chapter 3, where he wrote that this distinction is more reasonable than the previous distinction.

יט. ויראה לי דהרמב"ם לא נ"ל חילוקו של הרי"ף דבאמת יש לדקדק בין לשיטתם ובין לשיטת רש"י איזה איסור יש בהזרה להאח השלישי כשהשני לא כנס להזרה אף אם לא גירש כלל לאשתו ובמאי מקריא הזרה צרת אחות אשתו בזיקה והלא זה השני היה יכול לכונסה ולא היתה אסורה עליו במה שיש עליה זיקת צרת אחות אשתו של השלישי וכן השלישי היה יכול לכונסה ולא נאסרה עליו מפני זיקת צרת אחות אשתו של השני ולמה עתה כשמת אחד מהם במה נאסרה על האח הנשאר וכמו שכתבתי בסעיף י"ד דלא יפה כח זיקתו של השני כשהוא מת מכח זיקתו בחיים שכל אחד היה יכול לכונסה:

19. It appears to me that the Rambam did not accept the distinction made by the Rif, for indeed, one can question both according to their view and according to Rashi's view, what prohibition there is in the warning to the third brother when the second brother has not taken her in warning, even if he has not divorced his wife at all. In what way is the warning considered the co-wife of his wife's sister by virtue of zika (levirate bond)? After all, the second brother could have taken her in marriage, and she would not have been forbidden to him due to the zika of the co-wife of his wife's sister from the third brother. Similarly, the third brother could have taken her in marriage, and she would not have been forbidden to him due to the zika of the co-wife of his wife's sister from the second brother. So why now, when one of them dies, is she forbidden to the remaining brother? As I wrote in paragraph 14, the zika of the second brother does not have greater strength when he dies than his zika had while he was alive, as each one could have taken her in marriage.

כ. וצ"ל דהסברא כן הוא דוודאי כששניהם בחיים רשאי לייבם אחד מהם אבל כשהייבום הוא אחרי מיתתו של אחד מהם נראית הזרה כזקוקתו של זה המת מדהמתין זה האח השלישי בייבומו עד שמת השני ולא ייבם קודם ש"מ שהיתה מוטלת על השני ולכן לא ייבמה בחייו זה השלישי וכשמת ייבמה וזהו וודאי כצרת

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אחות אשתו בזיקה (וזהו כוונת התוס' שבסעיף י"ד ודלא כמ"ש שם) ולפ"ז א"א לומר טעמו של הרי"ף דבשעת נפילה באיסור זיקה נפלה קמיה דאין כאן שום איסור זיקה כל זמן ששניהם בחיים ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם הראשון מפני שאיסור קל הוא יבואו להתיר גם כשלא גירש אלא דלרש"י אינו אסור אא"כ לא גירשה ולהרמב"ם גם בגירשה אסור מפני גזירה שמא יתירו גם בלא גירשה:

20. And it must be said that the reasoning is certainly so: when both are alive, he is permitted to perform yibbum (levirate marriage) with one of them. But when the yibbum is after the death of one of them, the other woman seems to be as if she is bound to the deceased brother, since the third brother waits with his yibbum until the second one dies, and did not perform yibbum before. It shows that she was bound to the second one, and therefore the third brother did not perform yibbum during his lifetime, and when he died, he performed yibbum. And this is certainly like the co-wife of his wife's sister in [the context of] zika (levirate bond) (and this is the intention of the Tosafot in section 14, and not as it is written there). According to this, it is impossible to say the reasoning of the Rif that at the time of the fall (i.e., the requirement for yibbum) she falls before him in a state of prohibition due to the zika, for there is no prohibition of zika as long as both are alive. Therefore, the Rambam needed the first reasoning, that because it is a light prohibition, they might come to permit it even when he did not divorce her. However, according to Rashi, it is only forbidden if he did not divorce her, and according to the Rambam, even if he did divorce her, it is still forbidden due to the decree lest they permit it even without a divorce.

כא. ויש מרבותינו שסוברים דבאמת אם לא כנס זה השני להזרה ומת מותר השלישי בחזרה אף אם לא גירש השני כלל את אשתו מטעם שכתבנו דלא יפה כחו במותו מבחייו שהשלישי היה יכול לייבמה והאיסור אינו אלא כשכנסה השני ומת דאז פשיטא אם לא גירש לאשתו הרי היא צרת ערוה גמורה אלא אפילו גירשה ואפילו קודם כניסת הזרה נחשבה הזרה כצרתה של זו משעת מיתת בעל הזרה דמפני שייבמה אח"כ נתגלה הדבר שזקוקתו היתה ולכן אע"פ שבערוה גמורה כשגירשה קודם מיתתו הותרה הצרה מ"מ בזה החמירו מפני שנפלה באיסור זיקת אחות אשתו כשמת הראשון וזהו סברת הראב"ד והרשב"א ז"ל וכתבו שזהו גם דעת הרי"ף ז"ל דכוונתו דווקא בכנסה:

21. Some of our Rabbis hold that, in truth, if the second brother did not marry the widow and he died, the third brother is permitted to perform Yibbum (levirate marriage) even if the second brother did not divorce his wife at all. This is based on the principle we explained that his power (to cause prohibition) is not stronger in death than it was in life, as the third brother could have performed Yibbum. The prohibition is only when the second brother married the widow and then died. In such a case, if he did not divorce his wife, she is considered a full-fledged co-wife of a prohibited relative (Tzaras Ervah). However, even if he divorced her, and even if he did so before marrying the widow, the widow is still considered as her co-wife from the moment of the first husband's death. This is because it later became clear that she was bound to him (the second brother) for Yibbum, and therefore, even though in the case of a full-fledged prohibited relative, if he divorced before his death, the co-wife is permitted, in this case, they were stringent because she fell into the prohibition of being bound to the sister of his wife when the first husband died. This is the opinion of the Ra'avad and the Rashba, of blessed memory, and they wrote that this is also the opinion of the Rif, of blessed memory, whose intention is specifically when he married her.

כב. והטור והש"ע סעיף ח' יש להם שיטה אחרת בכל זה וס"ל להיפך דאם כנס האח השני את הזרה אפילו גירש אשתו אחר שכנסה ומת מותרת הזרה להשלישי וטעמם פשוט כמו דקיי"ל בכל צרת ערוה כשגירש להערוה ואח"כ מת דהותרה צרתה וה"נ כן הוא דכיון שזה השני כנס להזרה הרי נעשית ממש צרת ערוה נגד השלישי ובזה תנן וכולן אם נתגרשו צרותיהן מותרות והאיסור הוא כשלא כנסה ובעל הזרה מת קודם שגירש אשתו אפילו גירשה אח"כ ומת אסורה הזרה להשלישי מפני שאשת השני שהיא אחות אשתו של השלישי היתה צרתה בזיקה וסברתם לחלק בין כששניהם בחיים ובין שמת אחד מהם כמ"ש בסעיף כ' ובזה נתבארו כל הדיעות (וז"ש הטוש"ע אפילו אם לא כנס הזרה וכו' דמשמע כ"ש אם כנס על לא גירשה כלל קאי ולחנם כתב התוי"ט שדברי הטור סותרין זא"ז וברור הוא בכוונתם כמו שכתבתי ומ"ש מהרא"ש ג"כ אין ראיה שדבריו סתומים ודו"ק):

22. The Tur and the Shulchan Aruch in section 8 have a different approach to this matter and hold the opposite view. If the second brother marries the stranger, even if he subsequently divorces his wife after marrying her and then dies, the stranger is permitted to the third brother. Their reasoning is straightforward, similar to the established law that in any case of a co-wife of a forbidden relation, if the forbidden relation is divorced and then the brother dies, the co-wife is permitted. Here too, once the second brother marries the stranger, she becomes a bona fide co-wife of a forbidden relation concerning the third brother. This is taught in the Mishnah: "And all of them, if they are divorced, their co-wives are permitted." The prohibition applies when he did not marry her, and the brother of the stranger dies before he divorces his wife. Even if

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

he divorces her afterward and then dies, the stranger is forbidden to the third brother because the second brother's wife, who is the sister of the third brother's wife, was her co-wife in potential. They differentiate between when both are alive and when one has died, as explained in section 20. Thus, all opinions are clarified. (And this is what the Tur and Shulchan Aruch mean by "even if he did not marry the stranger," etc., which implies all the more so if he married her and did not divorce her at all, and the Tosefot Yom Tov unnecessarily wrote that the Tur's statements contradict each other. Their intention is clear as I have written, and what the Rosh wrote also does not provide proof as his words are ambiguous. Investigate this thoroughly.)

כג. כתב רבינו הרמ"א דה"ה אם היה נשוי זרה ויש לו בנים אסורה לו משום זיקת אשת אחיו שיש לו בנים עכ"ל ר"ל ג' אחים נשואים ג' נשים זרות זל"ז ואחד מהם יש לו בנים ומת מי שאין לו בנים ואח"כ מת זה שיש לו בנים אסורה הראשונה להשלישי דכמו שנתבאר בדין הקודם כששנים נשואים שתי אחיות ואחד זרה ומת הנשוי זרה שאע"פ שכל אחד מהאחים היה יכול לייבמה מ"מ אם אח"כ מת אחד מבעלי האחיות נאסרה גם הזרה להשלישי מפני שנראית כצרת אחות אשתו בזיקה כמ"ש וה"נ אע"ג שמתחלה היה יכול כל אחד לייבמה מ"מ אם אח"כ מת זה שיש לו בנים נאסרה הראשונה להשלישי דנראית כזקוקת זה האח המת והרי אשתו אסורה לו בכרת שהרי יש לו בנים וממילא דגם זו נאסרה דצרתה כמותה:

23. Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that the same applies if he was married to a non-Jewish woman and had children; she is forbidden to him because of the bond of his brother's wife who has children. In other words, if three brothers were married to three unrelated women, and one of them had children and then the brother without children died, and subsequently the brother with children died, the first woman is forbidden to the third brother. This is similar to the previous law where if two brothers were married to two sisters and one to a non-Jewish woman, and the brother married to the non-Jewish woman died, even though each brother could have married her, if one of the brothers married to the sisters subsequently died, the non-Jewish woman is also forbidden to the third brother because she appears as the co-wife of his wife's sister through the bond, as explained. Similarly, even though initially each brother could have married her, if subsequently the brother with children died, the first woman is forbidden to the third brother because she appears bound to the dead brother, and his wife is forbidden to him because he has children, and thus this woman is also forbidden as her co-wife.

כד. ומ"מ תמוה לי דין זה ולבד שאינו לכל השיטות שבארנו כמובן קשה לי דאיזה דוגמא הוא להדין הקודם דבשם זו הצרה נראית כצרת אחות אשתו שהרי אשתו של זו ג"כ זקוקה היא בענין יבום אלא שהיא ערוה וזו הצרה היא כצרתה כמ"ש אבל זה שיש לו בנים הרי אשתו אינה בכלל זקוקה דזיקה לא מקרי רק כשלא הניח בנים דזהו עיקרא דפרשת יבום אבל במי שיש לו בנים איזו שייכות הוא לו בענין יבום וא"כ במה נראית כזקוקתו של זה ולא לשתמטו הש"ס והפוסקים שלא להזכיר דין כזה המצוי שאם אחד מת בלא בנים ויש לו אחים ובתוך כך מת עוד אח שיש לו בנים שתהא הראשונה אסורה לשארי אחים וצ"ע:

24. Nevertheless, this ruling is perplexing to me. Besides the fact that it does not align with all the opinions we have explained, it is difficult for me to understand what example it provides for the previous ruling. In that case, the co-wife appears as the co-wife of his wife's sister, for his wife's sister is also bound in the matter of levirate marriage, except that she is prohibited, and the co-wife is like her co-wife, as we have written. But here, where he has children, his wife is not bound in the matter of levirate marriage, for the term 'bound' applies only when he did not leave children, as this is the essence of the levirate marriage passage. However, in the case of someone who has children, what relevance does he have in the matter of levirate marriage? Therefore, how does she appear bound to him? Moreover, the Talmud and the poskim did not omit mentioning such a common ruling, that if one died without children and had brothers, and in the meantime another brother died who had children, the first wife would be forbidden to the remaining brothers. This requires further investigation.

כה. כבר נתבאר בסי' קע"ב בדיני יבום בקטנה וחרשת שהן נשואין דרבנן איך דינם ועתה נבאר דינם לענין איסורי ערוה ביבום שני אחים פקחים נשואין לשתי אחיות קטנות או חרשות ומת אחד מהם תצא משום אחות אשה שהרי נשואי שניהן שוין היתה אחת פקחת ואחת חרשת מת בעל החרשת תצא משום אחות אשה מת בעל הפקחת מוציא את אשתו בגט שהרי נשואיה דרבנן ונאסרה עליו משום אחות אשתו שנפלה לפניו ליבום מן התורה ואת אשת אחיו מוציא בחליצה ואסור לייבמה מדרבנן מפני שהיא עכ"פ אחות אשתו מדרבנן:

25. It has already been explained in Siman 172 regarding the laws of yibbum (levirate marriage) for a minor or a deaf-mute, which are rabbinic marriages, how their laws apply. Now we will explain their laws in relation to the prohibitions of incest in yibbum. If two brothers, both of sound mind, are married to two sisters who are minors or deaf-mutes, and one of them dies, the wife must leave because of the prohibition of being the sister of a wife, since the marriages of both are equal. If one is of sound mind

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

and the other is a deaf-mute, and the husband of the deaf-mute dies, the wife must leave because of the prohibition of being the sister of a wife. If the husband of the one of sound mind dies, he must divorce his wife with a get (bill of divorce), since their marriage is rabbinic, and she is forbidden to him because of the prohibition of being the sister of his wife who fell to him for yibbum according to Torah law. He must release his brother's wife through chalitzah (a ceremony releasing her from the obligation of yibbum), and it is forbidden to perform yibbum with her rabbinically because she is, in any case, the sister of his wife rabbinically.

כו. היתה אחת גדולה ואחת קטנה מת בעל הקטנה תצא משום אחות אשה מת בעל הגדולה מלמדין את הקטנה שתמאן בבעלה וייבם הגדולה ובחרשת א"א בתקנה זו אבל בקטנה שאפשר במיאון אע"פ שיש להתרחק ממיאונין מ"מ כדי לקיים מצות יבום מלמדין אותה למאן ואם לא מיאנה והגדילה אצלו אף שבא עליה משהגדילה כופין אותו להוציאה שהרי נאסרה עליו בקטנותה כיון דקיי"ל יש זיקה והכי פסקו בגמ' (ק"י. הלכה כר"א ע"ש) וי"א דבגמ' לא פסקו אלא לכתחלה אבל בדיעבד כשנתגדלה ובא עליה פקעה לה הזיקה ומותרת להיות אצלו (ב"ח) ולא הסכימו לדבריו דאף בדיעבד כיון שחלה עליו מצות יבום לא נפטרה היבמה בזה שאחותה הקטנה נתגדלה אצלו (ב"ש סק"י דר"ג הוא דס"ל ק"ט: המקדש אחות יבמה נפטרה היבמה ולא קיי"ל כן ע"ש):

26. If there is one sister who is an adult and one who is a minor, and the husband of the minor dies, she must go out due to the prohibition of marrying a wife's sister. If the husband of the adult dies, we instruct the minor to refuse her husband, and the adult sister performs yibbum (levirate marriage). However, with a deaf-mute, this remedy is not applicable. But with a minor, since it is possible for her to refuse, even though it is preferable to avoid refusals, nonetheless, in order to fulfill the mitzvah of yibbum, we instruct her to refuse. And if she does not refuse and grows up with him, even if he cohabits with her after she has grown up, we force him to divorce her since she was prohibited to him when she was a minor, since we hold that there is a bond (zika). This is the ruling in the Talmud (Yevamot 110a, the law follows Rabbi Eliezer). Some say that the Talmud only ruled this way initially, but after the fact, if she grows up and he cohabits with her, the bond is nullified and she is permitted to remain with him (Bach). However, their opinion is not accepted, for even after the fact, since the mitzvah of yibbum applied to him, the yevama (sister-in-law) is not released by the fact that her minor sister has grown up with him (Beit Shmuel 10, according to Rabbi Gershom, who holds that if one betroths the sister of his yevama, the yevama is released, but we do not hold this way).

כז. שני אחים אחד פקח ואחד חרש נשואים לשתי אחיות פקחות או אחת חרשת ואחת פקחת והפקחת נשואה לפקח מת חרש בעל החרשת או חרש בעל הפקחת תצא משום אחות אשה מת פקח בעל הפקחת וזיקתה על אחיו דאורייתא ונשואי חרש דרבנן בין שאשתו פקחת ובין שאשתו חרשת ולכן מוציא החרש את אשתו בגט דכשם שכניסתה ברמיזה כמו כן יציאתה ולאשת הפקח אין שום תקנה ואסורה לעולם דלחלוץ אין החרש ראוי ולייבמה אסור מדרבנן שהרי מדרבנן היא ערוה עליו אחות אשתו ולא מהני הגירושין מפני שבשעת נפילתה נאסרה עליו מדרבנן:

27. Two brothers, one of whom is competent and the other is deaf-mute, are married to two sisters who are either both competent or one is deaf-mute and one is competent, with the competent one married to the competent brother. If the deaf-mute brother, who is married to the deaf-mute sister, or the deaf-mute brother who is married to the competent sister, dies, she is released because of the prohibition of "a sister of a wife." If the competent brother, who is married to the competent sister, dies, and his connection is biblical with his brother, and the marriage of the deaf-mute is rabbinic, whether his wife is competent or deaf-mute, the deaf-mute divorces his wife with a get (bill of divorce), because just as the marriage was through signaling, so too is the divorce. For the wife of the competent brother, there is no solution, and she is forbidden forever, because the deaf-mute is not fit for chalitzah (the ritual of releasing a widow from levirate marriage), and yibbum (levirate marriage) is forbidden by rabbinic law, since rabbinically she is considered an ervah (forbidden relative) to him as "a sister of his wife." The divorce does not help because at the time she fell to him, she was forbidden to him rabbinically.

כח. שני אחים חרשים נשואים לשתי אחיות פקחות או חרשות או אחת חרשת ואחת פקחת וכן שתי אחיות חרשות נשואות לשני אחים פקחים או חרשים או אחד חרש ואחד פקח ומת אחד מהם תצא משום אחות אשה שהרי נשואיהם שוה ולכן אם היו זרות זל"ז ייבמו ואם אח"כ ירצו להוציא בגט יוציאו וכל זה נתבאר בסי' קע"ב ע"ש:

28. Two deaf-mute brothers married to two sisters who are hearing or deaf-mute, or one is deaf-mute and one is hearing; similarly, two deaf-mute sisters married to two brothers who are hearing or deaf-mute, or one is deaf-mute and one is hearing, and one of them dies—[the surviving brother's wife] shall leave because she is the sister of his

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

wife, as their marriages are considered equal. Therefore, if they were strangers to each other, they shall perform yibbum (levirate marriage), and if afterwards they wish to divorce, they shall do so with a get (bill of divorce). All this is explained in Siman 172, see there.

כט. שני אחים אחד פקח ואחד חרש והחרש נשוי שתי נשים פקחות ואחת מהן ערוה על הפקח כגון שהיא אחות אשתו וכיוצא בזה שתיהן פטורות מן החליצה ומן היבום דנשואיו דרבנן וזיקתו דרבנן ואם היו שניהם פקחים ואחד מהם נשוי שתי נשים אחת פקחת ואחת חרשת והחרשת היא ערוה על אחיו השני כשמת זה שיש לו השתי נשים מוטלות הפקחת על אחיו לייבמה ואינה כצרת ערוה שהרי נשואי החרשת הוא דרבנן ורק מדרבנן היא צרת ערוה ולכן הפקחת חולצת ולא מתייבמת (תוספתא פ"ט) וכתב הרמב"ם ספ"ז כל מקום שאמרנו שתי אחיות אחת שתי אחיות או אשה ובתה או אשה ובת בתה וכיוצא בהן וענין הדברים שהן שתי נשים שהאחת מהן ערוה עם האחרת וא"א לישא שתיהן משום ערוה עכ"ל וצריך לדעת שבדבר אחד חלוקה אחות אשתו מכל העריות שכל העריות אסורות לעולם אף שמתה הערוה ואלו אחות אשתו אינה אסורה אלא בחייה אף כשנתגרשה ולא כשמתה קודם נפילתה ליבום:

29. Two brothers, one of whom is fully competent and the other is deaf-mute, and the deaf-mute is married to two fully competent women, one of whom is forbidden to the competent brother (e.g., she is his wife's sister or similar), both women are exempt from chalitza and yibbum because the marriage of the deaf-mute is Rabbinic and his bond is Rabbinic. If both brothers are fully competent and one of them is married to two women, one fully competent and one deaf-mute, and the deaf-mute woman is forbidden to his brother, when the husband with the two wives dies, the competent woman falls to his brother for yibbum. She is not considered a co-wife of a forbidden relation since the marriage of the deaf-mute is Rabbinic, and she is only Rabbinically a co-wife of a forbidden relation. Therefore, the competent woman performs chalitza and does not undergo yibbum (Tosefta Chapter 9). The Rambam wrote in Chapter 7: "Wherever we said two sisters, one of two sisters, or a woman and her daughter, or a woman and her daughter's daughter, and similar cases, the matter is that they are two women, one of whom is a forbidden relation to the other, and it is impossible to marry both because of the forbidden relation." And one must know that in one respect, one's wife's sister is different from all other forbidden relations because all other forbidden relations are prohibited forever, even if the forbidden relation dies, but one's wife's sister is only prohibited during her lifetime, even if she was divorced, and not if she died before falling to yibbum.

סימן קעו

א. דיני ספיקות ביבום ודיני תערובות ביבום. ובו י"ז סעיפים:
שנו חכמים במשנה (כ"ג:) מי שקידש אחת משתי אחיות ואין יודע איזו מהן קידש נותן גט לזו וגט לזו וכבר נתבאר בסי' מ"א דאפילו לא הוכרו מעולם שגם בשעת הקדושין לא ידע איזו מהן קידש ולא היה יכול לבא על אחת מהן דשמא היא אחות אשתו והוה קדושין שאין ראויין לביאה מ"מ הוה קדושין דהכי קיי"ל קדושין שאין מסורין לביאה הוה קדושין (והש"ס שם דמוקי לה בהוכרו ולבסוף נתערבו זהו אליבא דרבא וקיי"ל כאביי כ"כ הרי"ף):

1. Laws regarding doubts in Yibbum and laws of mixtures in Yibbum. This section has seventeen paragraphs: The Sages taught in the Mishnah (23b): One who betrothed one of two sisters and does not know which one he betrothed, must give a get (divorce document) to each one. It has already been clarified in Siman 41 that even if they were never recognized, meaning that even at the time of betrothal he did not know which one he betrothed, and he could not be with either of them since perhaps she is the sister of his wife, and this would be a betrothal that is not fit for consummation, nevertheless it is considered a betrothal. For we hold that betrothal which is not fit for consummation is still considered a betrothal (and the Talmud there which establishes that they were recognized and later became mixed up, this is according to Rava, but we hold according to Abaye, as the Rif explains).

ב. עוד שנינו מת ולו אח אחד חולץ לשתיהן דלא ידע איזו היא יבמתו ומיחלץ חדא ויבומי חדא לא דאחות חלוצתו אסורה לו מדרבנן בחייה וייבומי ברישא נמי לא דדילמא לא זו היא יבמתו וקפגע באחות זקוקתו דהוה כאשתו (רש"י) היו לו שנים אחד חולץ ואחד מייבם כלומר אחד חולץ תחלה לאחת והשני אם רצה לייבם לשנייה מייבם דאם זו יבמתו שפיר ואם אחותה היא לא קפגע באחות זקוקתו דחליצה אפקעה לזיקה (שם) ואין לגזור דילמא ייבם ברישא קודם שיחלוצו לה דמפני זה אין לגזור דאפילו אם יארע כך שמא יתרמי ליה הזקוקה ונהי שאסור לעשות כן מ"מ לגזור מפני זה לא גזרינן (ע' תוס' שם כ"ד. ד"ה אי) ואפשר לומר עוד דלמ"ד מצות יבום קודם לחליצה נכון לעשות כן דמקודם יחלוץ לה האח האחד ואח"כ ייבמה השני להשנייה דאולי יתרמי ליה היבמה ויקיים מצות יבום (דכה"ג אמרינן צ"ח: ע"ש):

2. We also learned: If a man dies and he has one brother, he performs chalitzah (a form of releasing a widow from the obligation of yibbum, or levirate marriage) with both of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

them, because it is not known which one is his yevamah (the widow awaiting yibbum). He cannot perform chalitzah with one and yibbum with the other, because the sister of his chalutzah (the woman he released through chalitzah) is forbidden to him by rabbinic law while she is alive. He also cannot perform yibbum first, because perhaps she is not his yevamah, and he would be engaging with the sister of his zukkah (the widow awaiting yibbum), which is like his wife (Rashi). If he has two brothers, one performs chalitzah and one performs yibbum. This means that one brother first performs chalitzah with one of the widows, and the second brother, if he wishes, performs yibbum with the second widow. If she is his yevamah, it is proper, and if she is her sister, he does not engage with the sister of his zukkah, as the chalitzah has removed the zukkah (there). And there is no need to decree that perhaps he will perform yibbum first before chalitzah is done for her, because for this reason, there is no decree. Even if this happens, perhaps the zukkah will come to him, and although it is forbidden to do so, we do not decree because of this (see Tosafot there 24: d.h. "if"). It is also possible to say that according to the opinion that the mitzvah of yibbum precedes chalitzah, it is proper to do so. First, one brother performs chalitzah for one widow, and afterwards, the second brother performs yibbum with the other widow, because perhaps the yevamah will come to him and he will fulfill the mitzvah of yibbum (as it is said in Yevamot 98b: see there).

ג. עוד שנינו קדמו וכנסו אין מוציאין אותן מידם כלומר כשיש לו שני אחים וקדמו קודם ששאלו לב"ד וכנס כל אחד אחת מהאחיות אין מוציאין מידם דכל אחד יכול לומר אני נשאתי הזקוקה או אחותה אחר שנשאת להשני כלומר שיכול להיות ששניהם עלה להם בהיתר שזו שנשאת מקודם היתה הזקוקה והשנייה היתה אחותה ואי נמי הוה איפכא שהראשון כנס אחות זקוקתו ההיא שעתא וודאי הוה באיסור אבל משבא אחיו וייבם השנית שהיא יבמתו פקע זיקה מאידך למפרע (שם):

3. We also learned: If they [the brothers] preceded and married [the sisters], we do not remove them from them. This means that if a man has two brothers and each one married one of the sisters before consulting the court, we do not remove [the wives] from them. Each one can claim, "I married the one who was required [to me] or her sister after she was married to the second [brother]." This means that it is possible that both of them married permissibly: the one who married first was the required one, and the second was her sister. Alternatively, it could be the opposite, that the first one married the sister of the required one at that time; this would certainly be forbidden. But once his brother came and performed levirate marriage with the second, who was his yevamah (levirate widow), the bond of the other one retroactively dissolves. (There)

ד. וכתבו התוס' והרא"ש דווקא בכאן אין מוציאין מידם מפני שי"ל שכל אחד לא עשה איסור כמ"ש אבל אם כנס אחות זקוקתו וודאי יוציא כיון שבא עליה באיסור וודאי ואפילו לדיעה שנתבאר בסימן קנ"ח דאין מוציאין זהו כשקידשה תחלה ולא בא עליה עדיין באיסור דנפקע הזיקה בהקדושין כמ"ש שם אבל אם בא עליה בלא קדושין דהביאה היתה באיסור מוציאין מידו (תוס'):

4. The Tosafot and the Rosh wrote that specifically in this case, they do not remove her from him because one can say that each one did not commit a prohibition as was said. But if one marries the sister of his yevama, he must certainly divorce her since he certainly engaged in a prohibited act. And even according to the opinion explained in Siman 158 that they do not remove her, this is when he betrothed her first and did not yet engage in a prohibited act, as the bond is dissolved through betrothal as explained there. But if he engaged with her without betrothal, since the intercourse was prohibited, she is removed from him (Tosafot).

ה. והנה גם הטור כתב כן ולפ"ז סותר א"ע למ"ש בסי' קע"ה בד' אחים ששנים נשואים לשתי אחיות ומתו שחולצות ולא מתייבמות דכל אחד פגע באחות זקוקתו וכתב שם הטור דאם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם ולכן כתבו האחרונים דט"ס הוא בטור (ב"ח וב"ש) ואנחנו בארנו שם סעיף ח' שאין כאן ט"ס ושכן כתב הרמב"ם בפי' המשנה וכן פסק הרע"ב בעדיות ע"ש ומ"מ י"ל דאין סתירה מכאן ולא דמי לדלעיל דכאן מיירי שפגע באחות זקוקתו בלא מצות יבום אבל בשם הרי יש מצות יבום בכל אחת ונהי דלכתחלה אסור משום אחות זקוקה מ"מ כשעבר האיסור שהשנית נתייבמה הרי נתקיים מצות יבום ולכן אין מוציאין מידו משא"כ כאן אף כשעבר האיסור אין כאן שום מצוה ולכן מוציאין מידו:

5. And behold, the Tur also wrote this, and according to this, it contradicts itself with what it says in Siman 175 about four brothers, where two are married to two sisters and they die, that they perform chalitzah and not yibum, because each one encounters the sister of his zeka. And the Tur wrote there that if they went ahead and married, we do not remove them from their wives. Therefore, the later authorities wrote that it is a textual error in the Tur (Beit Yosef and Bach). And we explained there in Section 8 that there is no textual error and that the Rambam wrote similarly in his commentary on the Mishnah, and this is also the ruling of the Ra'avad in Ediyot. Nevertheless, it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

can be said that there is no contradiction here and it is not similar to the aforementioned case. Here it discusses encountering the sister of his zeka without the mitzvah of yibum, but in the name of the mitzvah of yibum, it applies to each one. Although initially it is forbidden because of the sister of the zeka, nevertheless, if the prohibition was transgressed and the second one was married through yibum, the mitzvah of yibum is fulfilled, and therefore, we do not remove her from him. This is not the case here; even if the prohibition was transgressed, there is no mitzvah here at all, and therefore, we remove her from him.

ו. י"א מדתנינן במשנה דין זה דקדמו וכנסו אין מוציאין מידם בשני אחים ולא באח אחד ש"מ דבאח אחד אם חלץ לאחת מהן וכנס לחברתה יוציא אפילו בדיעבד דשמא כנס אחות חלוצתו ואע"ג דאחות חלוצה מדרבנן הוא והוה ספיקא דרבנן מ"מ אסרו גם בדיעבד משום דגזרו אחות חלוצה אטו אחות גרושה דהיא בכרת לפיכך אלמוה לגזירתם אפילו על הספק ובדיעבד כשיש רק ספק שהיא באיסור תחתיו (נמק"י) וכ"ש אם מתחלה כנס לאחת ואח"כ חלץ להשנית או לא חלץ כלל (ועב"ש סק"א):

6. Some say that since we learn in the Mishnah this law that if they preceded and married, we do not remove [the wife] from them, whether it is two brothers or one brother. This implies that for one brother, if he performed chalitzah (the ceremony of releasing) with one of them and married the other, he must divorce her even post facto, because perhaps he married the sister of his chalutzah. And although the prohibition of the sister of a chalutzah is rabbinic and is a rabbinic doubt, they still prohibited it even post facto because they decreed the sister of a chalutzah due to the sister of a divorced woman, which is a severe prohibition with karet (spiritual excision). Therefore, they strengthened their decree even in a case of doubt and post facto when there is only a possibility that she is prohibited to him (Nimukei Yosef). And all the more so if he initially married one and then performed chalitzah with the other or did not perform chalitzah at all (see Beit Shmuel, section 1).

ז. עוד כתבו הרא"ש והטור והש"ע דזה דתנן אם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם זהו כשכנסו קודם ששאלו בב"ד כדמשמע מלשון קדמו שהקדימו לעשות קודם ששאלו (וכ"מ מרש"י) אבל כששאלו בב"ד וצוו להם שמתחלה יחלוץ האחד לאחת ואח"כ ייבם השני להשנית והם כנסו שניהם מוציאין מידם מפני שעברו על דעת ב"ד:

7. The Rosh, the Tur, and the Shulchan Aruch also wrote that what is stated in the Mishnah—if they (the brothers) went ahead and married (the widows), they are not removed from them—this applies when they married before they asked the court, as implied by the term "went ahead," meaning they acted before asking (and this is also apparent from Rashi). However, if they asked the court and the court instructed them that first one brother should perform the chalitzah (ceremony of release) for one widow, and then the second brother should marry the second widow, but they both went ahead and married, they are to be removed from them because they transgressed the court's directive.

ח. עוד שנינו שנים שקדשו שתי אחיות זה אינו יודע איזו קידש וזה אינו יודע איזו קידש זה נותן שני גיטין וזה נותן שני גיטין מתו לזה אח ולזה אח זה חולץ לשתיהן וזה חולץ לשתיהן דכל חד וחד מינייהו אסור לייבם דדילמא פגע באחות זקוקתו (רש"י) לזה אח אחד ולזה שנים היחיד חולץ לשתיהן והשנים אחד חולץ ואחד מייבם ומקודם חולץ לה האחד ואח"כ מייבם השני ממ"נ אם יבמתו היא שפיר ואם לאו הא פקעה מינה זיקת יבמין בחליצות הקודמין קדמו וכנסו אין מוציאין אותן מידם כמו שנתבאר ודע דאיתא בגמ' (כ"ד.) דבכל מה ששנינו בכאן קדמו וכנסו אין מוציאין מידם זהו אפילו כששניהם כהנים מפני שאיסור חלוצה לכהן הוה דרבנן ולא גזרו בספק חלוצה ולא דמי למ"ש בסעיף ו' דגזרו אחות חלוצה אטו אחות גרושה אפילו בספק וא"כ למה לא נגזור בכהנים אטו גרושה די"ל דלא דמי דאחות גרושה היא ערוה ובכרת אבל גרושה לכהן הוא לאו בעלמא ולכן לא החמירו בספק חלוצה אטו ספק גרושה כיון דגם הוודאי אינו אלא בלאו:

8. We also learned: If two men betrothed two sisters, and each one does not know which one he betrothed, this one gives two bills of divorce, and that one gives two bills of divorce. If one of them dies and he has a brother, and the other one dies and he has a brother, each brother performs chalitzah (a ceremony to release a widow from levirate marriage) with both women, because each one is prohibited from performing yibbum (levirate marriage) lest he marries the sister of his zeka (woman bound by levirate ties) (Rashi). If one has one brother and the other has two brothers, the single brother performs chalitzah with both, and the two brothers, one performs chalitzah and the other performs yibbum. First, the one performs chalitzah with her, and then the other performs yibbum, because in any case, if she is his yevamah (widow awaiting levirate marriage), it is fine, and if not, the levirate bond is removed from her by the preceding chalitzah. If they went ahead and married them, they are not removed from them as explained. And know that it is stated in the Gemara (24a) that in all cases we learned here, if they went ahead and married, they are not removed from them, even if both are

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

priests (kohanim), because the prohibition of a chalutzah (a woman released from levirate marriage) to a priest is rabbinic, and they did not decree in the case of a doubtful chalutzah. This is not similar to what is stated in section 6, where they decreed the sister of a chalutzah because of the sister of a divorcee, even in doubt. And if so, why do we not decree for the priests because of a divorcee? It can be said that it is not the same because the sister of a divorcee is an ervah (forbidden relationship) and punishable by karet, but a divorcee to a priest is only a negative commandment. Therefore, they were not stringent in the case of a doubtful chalutzah because of a doubtful divorcee, since even the definite case is only a negative commandment.

ט. אם היו לזה שני אחים ולזה שני אחים אחיו של זה חולץ לאחת ואחיו של זה חולץ לאחת אחיו של זה מייבם חלוצתו של זה ואחיו של זה מייבם חלוצתו של זה וממ"נ דאם זו יבמתו שפיר נסיב שהרי אחיו לא חלץ לזו אלא לאחותה שלא היתה יבמתו ואינו כלום ואם היא לאו יבמתו שפיר נסיב דהיא זרה דמשום אחות זקוקתו ליכא שהרי חלץ אחיו לאחותה שהיא יבמתו ופקע זיקה ואי משום יבמה לשוק הרי כבר חלצה זו מאחי בעלה (רש"י):

9. If this one has two brothers and that one has two brothers, the brother of this one performs chalitzah (the ceremony releasing a yevamah from levirate marriage) with one woman, and the brother of that one performs chalitzah with one woman. Then the brother of this one marries the one who underwent chalitzah from the other, and the brother of that one marries the one who underwent chalitzah from the first. In any case: if this woman was his yevamah, he is properly marrying her, for his brother performed chalitzah not with her but with her sister, who was not his yevamah, and it means nothing. And if she is not his yevamah, he is properly marrying her, for she is a stranger, and there is no issue of "sister of his yevamah" because his brother performed chalitzah with her sister who was his yevamah, and the bond is broken. And if there is a concern of "yevamah going to the marketplace," she has already performed chalitzah with her husband's brother (Rashi).

י. קדמו שנים האחים של אחד וחלצו לשתיהן מפני שלא ידעו איזו היא היבמה לא ייבמו השנים אחים האחרים זה את זו וזה את זו מפני שהראשון י"ל שכונס אחות זקוקתו אלא אחד חולץ תחלה לאחת ואח"כ מייבם השני להשנית ממ"נ אם יבמתו היא שפיר ואי לאו יבמתו היא באחות זקוקתו לא פגע שהרי חלץ אחיו ליבמתו וביבמה לשוק נמי ליכא לאיסתפוקי שהרי כבר נחלצה מאחי בעלה שהרי נחלצה מכולם:

10. If two brothers of one man came forward and performed chalitzah (a ritual to release a widow from the obligation of levirate marriage) with both women, because they did not know which one was the yevamah (the widow subject to levirate marriage), the other two brothers should not marry one of them and the other marry the other, because the first one may end up marrying the sister of his zekuah (the one he is bound to). Instead, one brother should first perform chalitzah with one of them, and then the second brother should marry the other one. In any case (m'manavshach), if she is his yevamah, it's fine, and if she is not his yevamah, he has not encountered the sister of his zekuah, for his brother has already performed chalitzah with his yevamah. And there is no concern of yevamah to the market (marrying someone else), because she has already undergone chalitzah from her husband's brother, as she has already undergone chalitzah from all of them.

יא. ואם קדמו אלו שנים האחרונים וכנסו אחרי חליצות שנים הראשונים ולא באו לשאול בב"ד אין מוציאין מידם שאין כאן אלא ספק איסור אחות זקוקה בנשואין ראשונים של אלו השנים מפני שי"ל שעלה לשניהם כהוגן דהראשון כנס יבמתו והשני נשא זרה והיא כבר נחלצה מהאחים הראשונים ואי נמי איתרמי איפכא שהראשון כנס אחות זקוקתו מ"מ כיון שבא השני וייבמה נפקע הזיקה ממנו והותרה לו אשתו ואיסורא דעבד עבד (רש"י):

11. And if these last two (brothers) preceded and married after the Chalitzah of the first two (brothers) and did not come to ask in the Beit Din (rabbinical court), we do not remove (the women) from them. For here, there is only a doubt regarding the prohibition of a sister of a Yevama (levirate bond) in the first marriages of these two (brothers). Because it can be said that it was proper for both of them: the first (brother) married his Yevama, and the second (brother) married an unrelated woman (who was already released from the levirate bond by Chalitzah from the first brothers). And even if it happened the other way around, that the first (brother) married the sister of his Yevama, nonetheless, since the second (brother) came and performed Yibum (levirate marriage), the bond was removed from him, and his wife became permitted to him. And what was done improperly, was done (Rashi).

יב. מי שהלך בעלה למדה"י ושמעו שמת ונשאת ע"פ עדים או ע"פ ב"ד כמ"ש בסי' י"ז ואח"כ בא בעלה שהעידו שקר או שטעו ומתו שניהם בעלה הראשון וזה שנשאת לו אחיו של זה ושל זה חולצין ולא מייבמין אחיו של ראשון חולץ מן התורה ולא מייבם מדרבנן (גמ' צ"א.) דרבנן קנסה על שלא דייקא בעדות העדים

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

אם אמת הוא שמת ואחיו של שני חולץ מדרבנן דמן התורה אינה יבמתו כלל שקדושי אחיו לא היו תופסים בה אלא דרבנן היא דאצרכוה חליצה משום גזירה שמא יאמרו שהראשון גירשה והשני נשאה ולא מייבם לא מן התורה ולא מדרבנן אבל צרתה מתייבמת לאחיו של ראשון כמ"ש בסי' קע"ג:

12. If a woman's husband went overseas, and they heard that he died, and she remarried based on the testimony of witnesses or the decision of a court, as stated in section 17, and afterwards her first husband, whom the witnesses had falsely testified about or had mistakenly thought was dead, returned and both her first husband and the second husband died, the brothers of each husband must perform chalitzah (a form of levirate dissolution) and not yibbum (levirate marriage). The brother of the first husband performs chalitzah according to Torah law but does not perform yibbum by rabbinic decree (Gemara 91a) because the Sages imposed a penalty for her not being meticulous in verifying the testimony about her husband's death. The brother of the second husband performs chalitzah by rabbinic decree because, according to Torah law, she is not considered his brother's yevamah (levirate widow) at all, since the marriage of his brother was not valid. However, the Sages required chalitzah to prevent people from saying that the first husband divorced her and the second husband married her, and thus neither yibbum is performed by Torah law nor by rabbinic law. But her co-wife may undergo yibbum with the brother of the first husband, as stated in section 173.

יג. האשה שהיו לה בנים ולכלתה בנים וילדה היא וכלתה שני זכרים במחבא ונתערבו הבנים ונתגדלו ונשאו נשים ומתו בני הכלה חולצין לשתיהן תחלה ולא מייבמין שכל אחת משתיהן ספק אם היא אשת אחיו שמותרת לו או אם היא אשת אחי אביו שהיא ערוה לו אבל בני הזקנה דין אחר להם שאחר שחלצו בני הכלה חולצין או מייבמין ממ"נ שאם היא אשת אחיו הרי מוטל לייבמה ואם היא אשת בן הכלה הרי היא אשת בן אחיו ומותרת לו אחר שכבר נחלצה ועל כל אחת הממ"נ כן כמובן:

13. A woman had children and her daughter-in-law also had children. Both she and her daughter-in-law each gave birth to two boys in hiding, and the children got mixed up and grew up. They married women, and then the daughter-in-law's sons died. The sons of the daughter-in-law must perform chalitzah (the ritual of removing a shoe) for both of the widows first and not yibbum (levirate marriage), because each widow is in doubt whether she is the wife of his brother, which is permitted to him, or the wife of his father's brother, which is forbidden to him as a close relative. However, the sons of the elder woman have a different rule. After the sons of the daughter-in-law have performed chalitzah, they may perform either chalitzah or yibbum, because in any case, if she is the wife of his brother, he is obligated to perform yibbum, and if she is the wife of the daughter-in-law's son, she is the wife of his nephew and permitted to him after chalitzah has already been performed. This same reasoning applies to each case, of course.

יד. ואם מתו הבנים הוודאים של הזקנה ושל הכלה והספיקות קיימים הספיקות לנשי בני הזקנה חולצין ולא מייבמין שכל אחת היא ספק אשת אחי אביו אבל לנשי בני הכלה מתחלה חולץ לה אחד מהספיקות ואח"כ מייבם השני ממ"נ דאם זה שחלץ הוא בן הכלה הרי חלץ לאשת אחיו וא"כ הספק השני הוא בן הזקנה ומותר לו לישא אשת בן אחיו אחר שנחלצה מיבמה ואם זה שחלץ תחלה הוא בן הזקנה והרי חלץ לאשת בן אחיו ולא עשה כלום א"כ הספק השני הוא בן הכלה והרי הוא מייבם את אשת אחיו:

14. And if the definite sons of the elderly woman and of the bride have died, and the doubtful ones remain, the doubtful ones to the wives of the elderly woman's sons perform chalitzah and do not perform yibbum, since each one is a possible wife of his father's brother. However, for the wives of the bride's sons, initially one of the doubtful ones performs chalitzah, and afterward, the second performs yibbum regardless. For if the one who performed chalitzah is the son of the bride, then he has performed chalitzah for his brother's wife, and therefore the second doubtful one is the son of the elderly woman and is permitted to marry his brother's wife after she has been released from yibbum. And if the one who initially performed chalitzah is the son of the elderly woman and thus performed chalitzah for his brother's wife and did nothing, then the second doubtful one is the son of the bride, and he performs yibbum with his brother's wife.

טו. האשה שלא שהתה אחר מיתת בעלה ג' חדשים או אחר שנתגרשה וניסת לאחר וילדה ואין ידוע אם הולד הוא של הראשון וילדה לט' או הוא בן השני וילדה לז' והיו לה בנים מן הראשון ומן השני ונתגדל הספק ונשא אשה ומת בניה מן הראשון ומן השני חולצין ולא מייבמין שלכל אחד מהם הוא בספק שמא אחיו הוא מן האם ולא מן האב וחייב עליה כרת וכן הספק לנשותיהן חולץ ולא מייבם מטעם זה ואם היה לראשון ולשני לכל אחד בן מאשה אחרת ומתו זה הספק חולץ או מייבם לנשותיהם שאם הוא אחיו מאביו הרי הוא חולץ ליבמתו או מייבם ליבמתו ואם אינו אחיו זרה היא לו ומותר בה כשאין לה יבם אחר שתהא זקוקה לו ואם הספק מת אחד משני הבנים הוודאים חולץ לה תחלה ואח"כ מייבם השני ממ"נ אם היא אחיו הרי היא יבמתו ואם אינו אחיו זרה היא לו וכבר נחלצה מהאח שהיא יבמה וכן כשהם מתו ויש לכל אחד

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

הרבה בנים מאשה אחרת חולץ תחלה אחד מהוודאים ואח"כ יכול הספק לכונסה מטעם שנתבאר:

15. The woman who did not wait three months after her husband's death or after her divorce and married another man and gave birth, and it is not known whether the child is from the first husband and was born at nine months, or from the second husband and was born at seven months, and she had children from both the first and second husbands, and the doubt increased, and he married a woman and died. The children from the first and second husbands perform chalitzah (the ceremony of release) and do not perform yibbum (levirate marriage) because each one is in doubt whether he is his brother from the mother but not from the father, and there is a penalty of karet (spiritual excision) upon him. Similarly, the doubt applies to their wives; he performs chalitzah and not yibbum for the same reason. If each of the first and second husbands had a son from another woman and they died, this doubtful son performs chalitzah or yibbum for their wives. If he is his brother from his father, he performs chalitzah or yibbum for his yevamah (widow awaiting levirate marriage), and if he is not his brother, she is a stranger to him and is permitted to him since she has no other levirate tie. If the doubtful son died and one of the certain sons of the two brothers performs chalitzah first, then the second can perform yibbum, because in either case, whether she is his brother's widow, she is his yevamah, and if not, she is a stranger to him and has already been released by chalitzah from the brother who is certainly her yavam (levir). Similarly, when they died and each had many sons from another woman, one of the certain sons performs chalitzah first, and then the doubtful son can marry her for the reason explained.

טז. חמשה נשים שהיה לכל אחת בן ידוע וילדו חמשתן במחבואה אחת ונתערבו הולדות ונתגדלו ונשאו נשים ומתו ונפלו נשותיהן לפני החמשה הוודאין שאין אחד מהם יודע איזו היא אשת אחיו זו היא תקנתם ארבעה מהוודאין יחלוצו לאחת והחמישי ישאנה אחר שנחלצה ד' חליצות שאם היא אשת אחיו הרי היא יבמה ואם אינה אשת אחיו הרי היא זרה וכבר נחלצה מהיבם שאחד מאלו הד' בהכרח יבמה הוא וכן השנייה חולצין לה ד' והחמישי ישאנה וכן כולם וה"ה שאחד יכול לישא כולן אחר שכל אחת נחלצה ד' חליצות אלא שזה יותר טוב דשמא יזדמן לכל אחת יבמה ויקויים מצות יבום ואם מת אחד מהוודאים ד' מהספקות יחלצו לה והחמישי מייבם היו קצת הוודאים כהנים וקצתם אינם כהנים הכהנים חולצין ולא מייבמין דשמא יפגעו בחלוצה ושאינם כהנים מייבמין וכן אם היה להוודאין באלו הספיקות קצתן אחים מן האם ולא מן האב וקצתן אחין מן האב ומן האם אותן שהם מן האם בלבד חולצין ולא מייבמין דבאיסור כרת הוא והאחין מן האב או חולצין או מייבמין היו מקצתן כהנים ומקצתן אחין מן האם כולם חולצין ולא מייבמין (ערש"י צ"ח: ד"ה ה"ג ובטור):

16. Five women, each of whom had a known son, gave birth in a hidden place, and the babies got mixed up. The children grew up, got married, and died, leaving their wives in a situation of levirate marriage (yibbum) before the five known men, none of whom know which woman is the wife of his brother. This is their solution: Four of the known men perform chalitzah (the ceremony releasing the widow from levirate marriage) with one widow, and the fifth man marries her after she has undergone the four chalitzahs. If she is indeed his brother’s widow, she becomes his levirate wife, and if she is not, she is a stranger who has already been released by one of the four who must necessarily be the levir. The same procedure is followed with the second widow—four perform chalitzah, and the fifth marries her. This continues for all the widows. In theory, one man could marry all the widows after they have each undergone four chalitzahs, but it is better this way, as it allows for the possibility that each woman might end up with her actual levir, fulfilling the mitzvah of yibbum. If one of the known men dies, four of the uncertain men perform chalitzah with the widow, and the fifth performs yibbum. If some of the known men are priests (kohanim) and some are not, the kohanim perform chalitzah and do not perform yibbum, lest they end up with a woman who has undergone chalitzah, which is forbidden to them. The non-kohanim perform yibbum. Similarly, if among the known men, some of the uncertain men are maternal brothers (sharing only the same mother) and some are paternal brothers (sharing both the same mother and father), those who are only maternal brothers perform chalitzah and do not perform yibbum, as it would be a severe prohibition (karet). The paternal brothers either perform chalitzah or yibbum. If some of the known men are kohanim and some are maternal brothers, all perform chalitzah and do not perform yibbum.

יז. בתערובות שכתבנו יש לפעמים שאדם חולץ לאמו לאחותו ולבתו כיצד הוי לאמו אמו ואשה אחרת שילדו שני זכרים במחבא והוא אחד מהן ולהן שני זכרים וודאים כגון רחל אשת יעקב שילדה לו את יוסף וחנה אשת ראובן ילדה לו את חצרון ועוד ילדו רחל וחנה שני זכרים במחבא ומתו יעקב וראובן ונשא יוסף את חנה וחצרון נשא את רחל ומתו יוסף וחצרון ונפלו ליבום לפני התערובות רחל נפלה לפני בנה של חנה שהוא אחי חצרון וחנה נפלה לפני בנה של רחל שהוא אחי יוסף ומתוך שאינו ידוע מי הוא בנה ומי הוא יבמה וצריכה חליצה משניהם הרי חולץ לאמו מספק כיצד לאחותו אמו ואשה אחרת שילדו שתי נקבות

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

במחבא ואמו ילדה מאיש אחר שנשאה לאחר מיתת אביו ונתערבו ואין ידוע איזו בת לאיזו אם ועמדו שני אחין של זה שהיו לו אחין מאביו שלא מאמו ונשאום להמעורבות ונפלו שתיהן לפני זה ליבום ואחת מהן אחותו מאמו ואלו היה מכירה לא היתה צריכה חליצה ועכשיו שאין מכירה צריכה חליצה לבתו כיצד אשתו ואשה אחרת שילדו שתי נקבות במחבא כגון אשת ראובן ואשת שמעון שילדו שתי נקבות ונתערבו ובאו שני אחי ראובן ונשאום נמצא ראובן חולץ לבתו מספק כשמתו שני אחיו ואלמלי היה יודע מי היא בתו לא היה חולץ לה ועכשיו שאינו יודע בהכרח שחולץ לבתו מפני הספק (גמ' צ"ט.):
סליק הלכות חליצה

17. In cases of mixtures that we have mentioned, sometimes a person performs chalitzah for his mother, his sister, or his daughter. How can this occur for his mother? If his mother and another woman gave birth to two boys in secret, and he is one of them, and they have two certain boys, such as Rachel, the wife of Jacob, who gave birth to Joseph, and Hannah, the wife of Reuben, who gave birth to Hezron, and afterwards Rachel and Hannah gave birth to two boys in secret, and Jacob and Reuben died, and Joseph married Hannah, and Hezron married Rachel, and Joseph and Hezron died, and the mixtures fell to yibum. Rachel fell to the son of Hannah, who is the brother of Hezron, and Hannah fell to the son of Rachel, who is the brother of Joseph. Since it is not known who is her son and who is her yavam, she needs chalitzah from both of them. Thus, he performs chalitzah for his mother out of doubt. How does this occur for his sister? If his mother and another woman gave birth to two girls in secret, and his mother gave birth from another man whom she married after his father's death, and they got mixed, and it is not known which daughter belongs to which mother, and two brothers of this one, who had brothers from his father but not his mother, married the mixtures, and both fell to this one for yibum, and one of them is his sister from his mother, and if he recognized her, she would not need chalitzah. Now that he does not recognize her, she needs chalitzah. How does this occur for his daughter? If his wife and another woman gave birth to two girls in secret, such as the wife of Reuben and the wife of Simon, who gave birth to two girls, and they got mixed, and two brothers of Reuben married them. It turns out that Reuben performs chalitzah for his daughter out of doubt when his two brothers died, and if he knew who his daughter was, he would not perform chalitzah for her. Now that he does not know, he necessarily performs chalitzah for his daughter because of the doubt (Gemara 99a). This concludes the laws of chalitzah.

סימן קעז

א. דיני אונס ומפתה ומוציא שם רע. ובו מ"ו סעיפים:
המפתה או מאנס בתולת ישראל משלם חמשים סלעים כסף צורי כמפורש בתורה באונס בפ' תצא ומפתה במשפטים בין שהיתה בת גדול שבישראל בין שהיתה בת קטן שבישראל (ערכין י"ד:) דכל ענין קנס שוה בכל ויש הפרש בין אונס למפתה דמפתה אינו משלם קנס אא"כ אינו נושא אותה כדכתיב ואם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולות והכוונה כמהר המפורש באונס דכתיב שם ונתן האיש השכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף אבל כשנושא אותה פטור מהקנס אלא כותב לה כתובה כשארי הבתולות וכן אין כופין אותו שישאנה אבל באונס משלם בכל ענין וגם אם היא ואביה מתרצים להנשא לו נושא אותה בע"כ אפילו היא חגרת או סומא וכיוצא בזה שהרי כתיב ולו תהיה לאשה דמשמע בע"כ כמפורש שם בקרא לא יוכל שלחה כל ימיו שלא ברצונה ולכן אין לה כתובה שהכתובה נתקנה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וזו אינו יכול לגרשה שלא ברצונה (ועמ"ש בסי' ס"ו דבזמה"ז שאסור לגרש בע"כ יש סברא לומר ג"כ כזה לענין כתובה ע"ש):

1. Laws of a Violator, a Seducer, and a Defamer. It contains 46 sections: A seducer or a violator of a virgin of Israel pays fifty silver shekels of Tyrian currency, as explicitly stated in the Torah regarding a violator in Parashat Ki Teitzei and a seducer in Parashat Mishpatim, whether she was the daughter of a prominent person in Israel or the daughter of a lesser person in Israel (Arakhin 14b). For all matters of fines, the amount is the same for everyone. There is a difference between a violator and a seducer: a seducer does not pay the fine unless he does not marry her, as it is written, "If her father utterly refuses to give her to him, he shall weigh out money according to the dowry of virgins" (Exodus 22:16). The intention is the same as the fine specified for a violator, where it is written, "The man who lay with her shall give to the girl's father fifty shekels of silver" (Deuteronomy 22:29). But if he marries her, he is exempt from the fine and instead writes her a marriage contract like other virgins. Additionally, he is not forced to marry her. However, in the case of a violator, he pays in all circumstances, and even if she and her father agree for her to marry him, he marries her against his will, even if she is lame or blind or similar, for it is written, "She shall be his wife," which implies against his will, as explicitly stated there in the verse, "He cannot send her away all his days" (Deuteronomy 22:29), except with her consent. Therefore, she does not have a marriage contract, for the marriage contract was instituted so that it should not be easy in his eyes to divorce her, and in this case, he cannot divorce her

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

without her consent (and see what is written in Siman 66 that in our times when it is forbidden to divorce against her will, there is reason to say similarly regarding the marriage contract. See there).

ב. וכתב הרמב"ם בפ"א מנערה איזו הוא מפתה ואיזו היא אונס מפתה לרצונה אונס שבא עליה בע"כ כל הנבעלת בשדה הרי זו בחזקת אנוסה ודנין אותה בדין אנוסה עד שיעידו העדים שברצונה נבעלה וכל הנבעלת בעיר ה"ז בחזקת מפותה מפני שלא זעקה עד שיעידו העדים שהיא אנוסה כגון ששלף לה חרב ואמר לה אם תזעקי אהרוג אותך עכ"ל וכתב הראב"ד שאינו יודע מאי נ"מ בחזקה זו ממ"נ אם יש עדים יבואו ויעידו איך היה באונס או ברצון ואם אין עדים אין כאן קנס ואם לענין בושת ופגם זה כלל גדול בדין הממע"ה עכ"ל ולעולם נאמן לומר שהיה ברצון עד שתביא ראיה שהיה באונס:

2. Rambam wrote in Chapter 1 of Naarah: Who is considered a seducer and who is considered a rapist? A seducer acts with her consent, whereas a rapist forces her against her will. Any woman who is violated in the field is presumed to have been raped, and she is judged as a rape victim unless witnesses testify that she was willing. Any woman who is violated in the city is presumed to have been seduced because she did not scream, unless witnesses testify that she was raped, such as if he drew a sword on her and said, "If you scream, I will kill you." And the Raavad wrote that he does not understand what practical difference this presumption makes. If there are witnesses, they should testify whether it was by force or willingly. If there are no witnesses, there is no fine. And regarding shame and degradation, this is a general rule in judgment: the burden of proof falls on the claimant. And he is always believed to say it was with consent unless she brings proof that it was by force.

ג. וכוונת הרמב"ם כן הוא דמיירי כשיש עדים ועמדו מרחוק וראו המעשה אך לא יכלו לכוין אם היה באונס או ברצון ולכן בעיר חזקתה ברצון ובשדה חזקתה באונס (מ"ע וכ"מ) ולא שייך כאן הממע"ה מפני שזהו אצלינו כדבר ברור והרמב"ם למד זה מקרא דנערה המאורסה דכתיב כשהיה בעיר שניהם נהרגים ובשדה יומת הוא לבדו הרי מפורש כן והראב"ד ס"ל דבע"כ קרא אורחא דמילתא קתני ואין הכוונה דווקא כן שהרי בשם בעינן התראה ובע"כ שצריכים העדים לידע בבירור איך היה המעשה אלא וודאי דאין חילוק בין עיר לשדה והכי תנינן בספרי על קרא דכי בשדה מצאה וז"ל יכול בעיר חייבת בשדה פטורה ת"ל צעקה וגו' ואם אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה ואם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת עכ"ל והרמב"ם יפרש דוודאי לאו דווקא הוא כיון שיש התראה אבל עכ"פ כיון שהתורה נקטה כן לאורחא דמילתא א"כ לענין קנס שא"צ התראה אלא ראיית עדים בעלמא אם העדים ראו מרחוק ולא ידעו כמ"ש מוקמינן על אורחא דמילתא שכתבה התורה ואין אחד מהם נאמן לומר להיפך עד שיביא ראיה וגם הסמ"ג (עשין נ"ד) כתב כהרמב"ם ע"ש:

3. The Rambam's intention is that the case involves witnesses who stood at a distance and saw the event but could not determine whether it was consensual or coerced. Therefore, in a city, the presumption is that it was consensual, and in a field, the presumption is that it was coerced (as stated in Maimonides and Kesef Mishneh). The principle of "the burden of proof rests upon the claimant" does not apply here because this is considered clear to us. The Rambam learned this from the verse regarding the betrothed maiden, which states that if it happened in the city, both are executed, and if in the field, only he is executed. This clearly indicates so. The Ra'avad holds that the verse speaks of the usual way things happen, and it does not necessarily mean this specifically, since in capital cases, we require a warning, and the witnesses must know clearly how the event transpired. Therefore, there is no distinction between city and field. This is also taught in the Sifrei on the verse “for he found her in the field,” which states: One might think that in the city she is liable and in the field she is exempt, but it says “she cried out, etc.,” and if she has no one to rescue her, whether in the city or in the field, she is exempt, and if she has someone to rescue her, whether in the city or in the field, she is liable. The Rambam would explain that this is not meant literally, since there was a warning, but nonetheless, since the Torah states it this way according to the usual way things happen, in terms of a fine where no warning is needed, only the witnessing of the event from a distance without clear knowledge as stated, we follow the usual way things happen as written in the Torah, and neither party is believed to claim the opposite without evidence. Also, the Sefer Mitzvot Gadol (Positive Commandments 54) wrote like the Rambam.

ד. מאימתי תהיה לבת קנס מאחר שלש שנים ויום אחד עד שתבגור נבעלה בתוך שלש שנים אין ביאתה ביאה בא עליה משבגרה אין לה קנס שנאמר נערה בתולה לא הבוגרת וזהו דעת הרמב"ם שם (כחכמים כתובות מ':) ור"ח והראב"ד פסקו דדווקא נערה ולא קטנה (כר"מ שם) והרא"ש והטור הסכימו לדברי הרמב"ם וכ"כ הסמ"ג שם:

4. From when does a girl have the status of being eligible for a fine? From the age of three years and one day until she matures. If she was violated before the age of three years, the act is not considered a sexual act. If she was violated after she matured, she is not eligible for a fine, as it is stated: "a young virgin woman"—not a mature woman.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

This is the opinion of the Rambam there (following the Sages in Ketubot 40a), while R. Chananel and the Raavad ruled that it specifically refers to a "young woman" and not a minor (following R. Meir there). The Rosh and the Tur agreed with the Rambam, and similarly wrote the Sefer Mitzvot Gadol there.

ה. והנה לפי דעת הרמב"ם והטור נראה דבקטנה לא משכחת לה כלל ברצון דפיתוי קטנה אונס הוא אך הרמב"ם לית ליה האי סברא כמבואר דבריו בפ"ב מסוטה ובפ"ג מא"ב וכבר בארנו טעמו בסי' ס"ח ולכן לא הזכיר זה אבל על הטור קשה למה לא הזכיר זה:

5. And behold, according to the opinion of the Rambam and the Tur, it appears that in the case of a minor, it is never considered consensual, for the seduction of a minor is considered coercion. However, the Rambam does not hold this view, as is evident from his words in Chapter 2 of Sotah and Chapter 3 of Ishut, and we have already explained his reasoning in Siman 68. Therefore, he does not mention this. But regarding the Tur, it is difficult to understand why he did not mention this.

ו. החמשים סלעים הם קנס על המעשה הרע שעשה אבל לבד זה צריך לשלם בשת ופגם וצער באנוסה ובמפותה בשת ופגם דאין צער במפותה ואלו אינן שוין בכל אדם אלא הכל לפי מה שהוא כמו בשת הכל לפי המבייש והמתבייש שאינו דומה המבייש נערה חשובה ממשפחה מיוחסת למבייש בזויה וממשפחה שפלה ואינו דומה המתביישת מאדם חשוב למתביישת מאדם בזוי ונקלה ולפ"ז רואין ב"ד מעלתו וערכו ומעלתה וערכה ושמין כמה היה נותן אביה ומשפחתה שלא יארע לה דבר זה מאדם כזה וכזה ישלם:

6. The fifty sela'im are a fine for the evil act that he committed. But aside from this, he must also pay for shame, depreciation, and pain in the case of a rape victim, and for shame and depreciation in the case of a seduced woman, for there is no pain in the case of seduction. These compensations are not the same for everyone, but rather they depend on the specific circumstances, as in the case of shame, which depends on the one who shamed and the one who was shamed. It is not the same to shame an important young woman from a distinguished family as it is to shame a despised woman from a lowly family. Similarly, it is not the same for the one who is shamed by an important person as it is for the one who is shamed by a despised and contemptible person. Therefore, the court assesses the status and value of both the perpetrator and the victim and estimates how much the father and family would have paid to prevent this from happening to her by such a person, and that is what he must pay.

ז. פגם רואין כמה היא שוה עתה פחות ממה שהיתה שוה תחלה והיינו ששמין אותה כשפחה הנמכרת בשוק לפי יפיה ולפי משפחתה הגם שאינה עומדת להמכר וחרפה היא לה להמכר מ"מ בהכרח לשום כן שהרי חרפתה כבר שמו דמי בשת ואע"ג דשפחה הנמכרת למלאכה אין חילוק בין פגומה לאינה פגומה מ"מ יש חילוק דלפעמים יש לאחד עבד שחביב עליו ורוצה להשיאו אשה יפה ומיוחסת כזאת ושמין כמה יוסיף ליתן לה כשהיא בתולה מכשהיא בעולה וכך יתן לה (כתובות מ':) וצער שמין לפי קטנו וקטנותה ולפי בריאותה כמה נצטערה וכזה יתן באנוסה (וע' תוס' שם ל"ט. ד"ה צער):

7. We assess the amount she is worth now compared to what she was worth initially. This means that we evaluate her as a maidservant sold in the market based on her beauty and her family, even though she is not actually being sold and it is disgraceful for her to be sold. Nevertheless, it is necessary to evaluate her this way because her disgrace has already been assessed through the damages for humiliation. And even though a maidservant sold for labor does not differ whether she is blemished or not, there is still a difference. Sometimes a person has a servant whom he cherishes and wishes to marry her to a beautiful and distinguished woman, such as this one, and we assess how much more he would give for her when she is a virgin compared to when she is not. And this is what he would give her (Ketubot 40). The pain is assessed based on her youth and her health, how much she suffered, and this is what is given to her in the case of rape (and see Tosafot there 39, s.v. "pain").

ח. כתיב ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו ולכן כשעבר וגירשה שלא מדעתה אינו לוקה על לאו זה דה"ל לאו הניתק לעשה ואע"ג דהעשה קדם ללאו וניתק לעשה לא מקרי אלא כשהעשה אחר הלאו מ"מ כיון דכתיב כל ימיו ומיותר הוא ה"ק כל ימיו בעמוד והחזר קאי (מכות י"ד:) ולכן חשבינן לה ניתק לעשה וכופין אותו להחזירה ואינו לוקה אא"כ היה כהן שאסור בגרושה דאז לוקה או אפילו בישראל כשנתקדשה לאחר או מתה קודם שהחזירה דלוקה שעבר על הלאו ואינו יכול לקיים העשה שבו כן פסקו הרמב"ם והטור (ופוסקים כמ"ד במכות שם קיימו ולא קיימו וכ"כ בה' סנהד' פט"ז וכתבנו מזה בח"מ סי' צ"ז אבל למ"ד ביטלו ולא ביטלו אינו לוקה אא"כ הדירה ע"ד רבים כדאיתא שם במכות ט"ז. וצ"ע בכהן למה לא מקרי ביטלו בידים ע"ש ודו"ק):

8. It is written, "and she shall be his wife; he cannot send her away all his days." Therefore, if he transgressed and divorced her without her consent, he is not flogged for this negative commandment, as it is considered a negative commandment that is rectified by a positive commandment. And even though the positive commandment

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

precedes the negative commandment, a negative commandment that is rectified by a positive commandment is only called such when the positive commandment comes after the negative commandment. Nevertheless, since it is written "all his days," which is superfluous, it implies that "all his days" refers to standing and returning her (Makos 14b). Therefore, we consider it a negative commandment rectified by a positive commandment, and we compel him to return her, and he is not flogged unless he was a priest, who is forbidden to a divorced woman. In that case, he is flogged. Or even if he was an Israelite, if she was betrothed to another or died before he could return her, he is flogged because he transgressed the negative commandment and cannot fulfill the positive commandment within it. This is the ruling of the Rambam and the Tur (and the authorities rule like the opinion in Makos that says "fulfilled and not fulfilled," and likewise in the laws of Sanhedrin, chapter 16, and we have written about this in Choshen Mishpat, section 97. But according to the opinion that says "nullified and not nullified," he is not flogged unless he vowed not to return her in front of many people, as stated there in Makos 16. And it is a question regarding a priest why it is not considered nullified by his own actions. See there and delve deeply).

ט. כשהאנוסה והמפותה היא ערוה עליו ואפילו אינה ערוה אלא היא עליו מחייבי לאוין או עשה או אפילו שנייה לערוה שמדרבנן הוא אסור לו לישא אותה שנאמר ולו תהיה לאשה אשה הראויה לקיימה ולא אמרינן ניתי עשה ונדחי ל"ת ולא נדרוש אשה הראויה לקיימה דאינו מיותר וה"פ ולו תהיה לאשה מדעתה כשרצונה בו ולא כשמוכרחת להנשא לו (ע' תוס' כתו' מ'. ד"ה ניתי) דאין דנין בכאן דין עשה דוחה ל"ת דעשה קלה היא שהרי אי אמרה לא בעינא ליה נסתלקה העשה מכל וכל (גמ' שם וכפי' הר"ן ע"ש) ולכן חוב הוא ללמדה שתאמר איני חפץ בו (רש"י) ועוד שהרי גם עליה יש איסור ואיך תעבור במה שתלוי ברצונה ומטעם זה גם שנייה אסורה דכיון שביכולתה לאמר לא בעינא ליה אין עשה זו מדחה אפילו איסור דרבנן (סמ"ג עשין נ"ד וכ"כ היש"ש פא"נ סי' י"ד ותמיהני על הב"י והב"ש סק"ג והמל"מ פ"א מנערה שנדחקו בטעם שנייה ע"ש):

9. When the raped or seduced woman is forbidden to him, and even if she is not forbidden by a severe prohibition but is only subject to a negative commandment or a positive commandment, or even if she is a secondary relative forbidden by rabbinic decree, he is not allowed to marry her. This is derived from the verse "and she shall be his wife," which implies a woman who is fit for him to maintain as a wife. We do not say that a positive commandment should come and override a negative commandment, nor do we interpret "a woman who is fit for him to maintain" as unnecessary. The explanation is that "she shall be his wife" means with her consent, when she desires him, and not when she is compelled to marry him (see Tosafot Ketubot 40a, s.v. Naiti). Here, the principle that a positive commandment overrides a negative commandment does not apply, because the positive commandment is weak. For if she says, "I do not want him," the positive commandment is completely nullified (Gemara there and as explained by the Ran). Therefore, it is an obligation to teach her to say, "I do not desire him" (Rashi). Furthermore, since there is also a prohibition upon her, how can she transgress something that depends on her will? For this reason, even a secondary relative is forbidden, because since she can say, "I do not want him," this positive commandment does not override even a rabbinic prohibition (Sefer Mitzvot Gadol, Positive Commandments 54, and also the Yeshuot Yaakov, Even HaEzer, Siman 14). I am astonished by the Beit Yosef, the Ba'er Hetev in Siman 3, and the Mishneh LaMelech in Chapter 1 of the laws of a maiden who was violated, who struggled with the reason for the secondary relative there.

י. וכל זה לענין שישא אותה אבל קנס חייב לשלם אפילו כשאינה ראויה להנשא ולא אמרינן כיון דלא קרינן בה ולו תהיה לאשה לא ישלם קנס ג"כ דבמקרא אחד הן דלהדיא ריבתה תורה חייבי לאוין וחייבי כריתות לענין קנס דכתיב כסף ישקל כמהר הבתולת והיה יכול לכתוב כמהר בתולה כרישא דקרא דכתיב וכי יפתה איש בתולה וכתיב בתולת וגם ה"א בראש התיבה חדא לאתויי חייבי לאוין וחדא לאתויי חייבי כריתות (שם כ"ט:) וכך שנו חכמים במשנה שם אלו נערות שיש להם קנס הבא על הממזרת וכו' הבא על אחותו וכו' אע"פ שהן בכרת אין בהן מיתת ב"ד דכשיש מיתת ב"ד כמו הבא על בתו פטור מקנס דקם ליה בדרבה מיניה ואין אדם מת ומשלם ואפילו היה בשוגג או במזיד ולא התרו בו קיי"ל דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין (שם ל"ה.) וכ"ש במזיד ולא אתרו ביה וכן בחייבי לאוין אין החיוב אלא בשוגג או במזיד ולא התרו בו דאלו התרו בו הרי לוקה וקיי"ל דאינו לוקה ומשלם אבל לענין שוגג ומזיד בלא התראה לא דמי לחייבי מיתות וזהו דעת הרמב"ם בפ"א מנערה ע"ש (דפסק כר"י שם ולא כר"ל והיש"ש שם סי' ד' חולק עליו משום דרבא ס"ל כר"ל אבל גם הטור כתב כהרמב"ם):

10. And all of this applies to the case where he marries her. However, he is obligated to pay the fine even if she is not fit to marry, and we do not say that since the verse "and she shall be his wife" does not apply, he is also exempt from the fine. For in one verse, the Torah explicitly includes those who are prohibited by negative commandments and those who are subject to karet with regard to the fine, as it is written, "he shall pay money according to the dowry of virgins," and it could have written "the dowry of a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

virgin," like the beginning of the verse where it says "if a man entices a virgin," and it says "virgins." Additionally, the "hey" at the beginning of the word includes both those who are prohibited by negative commandments and those who are subject to karet (Sanhedrin 29b). And so the Sages taught in the Mishnah there: These are the young women who have a fine—one who comes upon a mamzeret, etc., one who comes upon his sister, etc. Even though they are subject to karet, they are not subject to death by the court, for when there is a death penalty by the court, such as one who comes upon his daughter, he is exempt from the fine, for he is subject to a greater punishment, and a person does not die and pay. And even if it was done inadvertently or deliberately without a warning, we hold that those who are subject to death inadvertently are exempt from payments (Sanhedrin 35a), and certainly when it is done deliberately without a warning. Similarly, for those who are prohibited by negative commandments, the obligation is only in the case of inadvertence or deliberation without a warning, for if they were warned, he is flogged, and we hold that one is not flogged and pays. But with regard to inadvertence and deliberation without a warning, it is not similar to those who are subject to death. And this is the opinion of the Rambam in the first chapter of Naarah (see there), where he rules according to Rabbi Yochanan there and not according to Reish Lakish, and the Sha'agat Aryeh there chapter 4 disputes him because Rava holds like Reish Lakish, but also the Tur wrote like the Rambam.

יא. בכמה מקומות בגמ' מבואר דחיוב קנס הוא אפילו אם בא עליה שלא כדרכה דביבמות (נ"ט.) אמרינן ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו פרט לאלמנה לכה"ג ומוקי בשלא כדרכה ע"ש הרי דאיתמעיט מפני איסור כהונה בלבד אבל בקנס מחייב וכן בכתובות (מ':) אמרינן אילו באו עליה שנים אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה יאמרו בעל שלימה חמשים בעל פגומה חמשים ע"ש הרי דחייב קנס גם בשלא כדרכה וכן בקדושין (ט':) אמרינן כשבאו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה משלמים כולם קנס וכן פסקו התוס' והרא"ש והטור וכל הראשונים וכן איתא בירושלמי כתובות פ"ג (ה"ו) דכשבאו עליה עשרה בני אדם שלא כדרכה שכולם משלמין קנס וביכולתה לברור מי שישאנה וכשביררה אחד מהם השאר פטורין מעשה דולו תהיה לאשה אך קודם שנשאה זה שביררה ביכולתה לברור אחר ע"ש:

11. In several places in the Gemara, it is explained that the obligation of a fine applies even if he had relations with her not in the usual manner. In Yevamot (59a), it is said, "And she shall be his wife," referring to a woman who is fit for him, excluding a widow for a High Priest, and it is interpreted as referring to relations not in the usual manner. Hence, it is excluded due to the prohibition of the priesthood alone, but regarding the fine, he is liable. Similarly, in Ketubot (40b), it is said, "If two men had relations with her, one in the usual manner and one not in the usual manner, they would say: a complete man fifty, a blemished man fifty." Hence, he is liable for the fine even for relations not in the usual manner. Also, in Kiddushin (9a), it is said that if ten men had relations with her, and she is still a virgin, all of them pay the fine. This is also the ruling of Tosafot, the Rosh, and the Tur, and all the early authorities. Similarly, it is stated in the Jerusalem Talmud, Ketubot Chapter 3 (Halacha 6), that if ten men had relations with her not in the usual manner, all of them pay the fine, and she can choose who will marry her. Once she has chosen one of them, the rest are exempt from the obligation to marry her, as it says, "And she shall be his wife." However, before she marries the one she has chosen, she can choose another one.

יב. ולפ"ז מאד תמוהין דברי הרמב"ם בפ"א מנערה דין ח' וז"ל אין האונס או המפתה חייב בקנס עד שיבא עליה כדרכה ובעדים וא"צ התראה עכ"ל וכ"כ שם בפ"ב דין ח' וז"ל באו עליה שנים אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה זה שבא עליה שלא כדרכה אם הוא ראשון חייב בבשת ופגם ואם הוא אחרון חייב בבשת בלבד שכבר נפגמה וזה שבא עליה כדרכה בין ראשון בין אחרון חייב בקנס ובשאר הדברים אבל אין בשת ופגם של בת שלא נבעלה כלל כבשת ופגם זו שנבעלה שלא כדרכה עכ"ל וכבר תמהו עליו הראב"ד והרא"ש והר"ן וכמה מהראשונים ודחאו דבריו כמ"ש הטור ע"ש:

12. Accordingly, the words of the Rambam in the first chapter of "Na'arah" law 8 are very puzzling, and this is what he says: "A rapist or seducer is not liable for the fine unless he had intercourse with her in the usual manner and with witnesses, and no warning is needed." Similarly, he wrote there in the second chapter, law 8: "If two men had intercourse with her, one in the usual manner and one not in the usual manner, the one who had intercourse with her not in the usual manner, if he is first, is liable for embarrassment and devaluation, and if he is last, he is liable only for embarrassment, as she has already been devalued. The one who had intercourse with her in the usual manner, whether first or last, is liable for the fine and for the other matters. However, the embarrassment and devaluation of a girl who has not been defiled at all are not like the embarrassment and devaluation of one who has been defiled not in the usual manner." And indeed, the Raavad, the Rosh, the Ran, and several of the early authorities have already expressed astonishment at his words and rejected them, as the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Tur wrote there.

יג. אמנם לא יחיד הוא בדבר הזה דגם הסמ"ג שם פסק כן וכן הוא דעת רש"י (סנהד' ע"ג:) שכתב דקנס לא מחייב אלא אגמר ביאה וכו' דקרא אבתולים קפיד דכתיב נערה בתולה וכו' עכ"ל וכן פסק המאירי ואחד מרבותיו של רש"י ז"ל (ש"מ כתו' שם) אמנם בגמ' דכתובות יפרשו דלאו על שתי בתולות קאי אלא על אחת שמקודם בא עליה אחד שלא כדרכה ואח"כ בא עליה השני כדרכה חייב השני אע"פ שנפגמה כבר מהקודם ואין פגמה דומה לזו שנבעלת בפעם ראשון כדרכה וגם לשון הש"ס משמע כן דאל"כ היה לו לומר אלו באו על שתי בתולות וכו' (והיש"ש הקשה כן באמת) וכן מוכח מפירש"י שם ובערכין (ט"ו.) ע"ש היטב ומיבמות שם אין ראיה דכיון דדריש מקרא דולו תהיה לאשה אשה הראויה לו אינו לפי ההלכה דמשנה דאלו נערות דלא דרשינן אשה הראויה לו ואתיא כתנאי דברייתא דריש אלו נערות שדרשו כן דלא כמתניתן וקיי"ל כמשנתינו ולפ"ז י"ל גם בקדושין שם דאתיא אליבא דהני תנאי ולא לפי ההלכה ופשטא דסוגיא דסנהדרין שם משמע כן ע"ש (כנלע"ד) ועוד טעם יתבאר בסעיף כ"ב:

13. However, he is not alone in this opinion, as the Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG) there also rules similarly, and this is the opinion of Rashi (Sanhedrin 73b) who wrote that a fine is only imposed upon the completion of intercourse, as the verse emphasizes the virginity, as it is written "a virgin girl," etc., end quote. Similarly, this is the ruling of the Meiri and one of Rashi's teachers (Shita Mekubetzet Ketubot there). However, in the Gemara of Ketubot, they explain that it does not refer to two virgins, but rather to one who was previously violated by someone in an unnatural manner, and subsequently another had intercourse with her in the natural manner. The second one is liable even though she was already damaged by the first, for her damage is not comparable to one who is penetrated for the first time in the natural manner. And the language of the Talmud also implies this, for if it were not so, it should have said "these are cases where they had intercourse with two virgins," etc. (and indeed the Maharshal raised this difficulty). This is also evident from Rashi's commentary there and in Arakhin (15a), see there thoroughly. And from Yevamot there is no proof, since as it derives from the verse "and she shall be his wife," a woman suitable for him, it is not according to the halakha of the Mishnah that lists those young women, for we do not derive "a woman suitable for him," and it follows the opinion of the Tannaim in the Baraita who interpreted it in this manner, not according to the Mishnah. And we rule according to our Mishnah. Based on this, it can also be said in Kiddushin there that it follows the opinion of those Tannaim and not according to the halakha. And the plain meaning of the sugya in Sanhedrin there implies this, see there (so it seems to me). Another reason will be explained in section 22.

יד. וזה שכתב הרמב"ם בפ"א דין ה' היתה אנוסה זו אסורה עליו אפילו מחייבי עשה ואפילו שנייה ה"ז לא ישאנה וכן אם נמצא בה דבר זמה אחר שכנסה ה"ז יגרשנה שנאמר ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו עכ"ל לאו דדריש קרא כן דלהדיא מוכח בגמ' דלפי משנתינו לא דרשינן כן אלא שלא רצה להאריך בטעם הגמ' שאומרת דאין כאן דין עשה דוחה ל"ת וכמ"ש וכן דרכו בכמה מקומות לנקוט הדרשא הפשוטה אף שאינו אליבא דהלכתא וגם דרך הש"ס כן הוא כמ"ש התוס' בכ"מ (ע' תוס' שבת קל"ב. ד"ה ההיא):

14. And this is what the Rambam wrote in Chapter 1, Halacha 5: "If she was raped, she is forbidden to him, even if it is only a positive commandment, and even if she is a secondary relation, he should not marry her. Similarly, if something immoral is found in her after he has married her, he should divorce her, as it says, 'and she shall be his wife'—a woman who is appropriate for him." End quote. This is not because he interprets the verse this way, as it is clearly proven in the Gemara that according to our Mishnah, we do not interpret it this way. Rather, he did not want to elaborate on the Gemara’s reasoning, which states that there is no principle of a positive commandment overriding a negative commandment here, as I have written. And this is his method in several places, to adopt the straightforward interpretation even if it is not in accordance with the halacha. This is also the method of the Talmud, as Tosafot writes in several places (see Tosafot Shabbat 132a, s.v. ha'hi).

טו. כהן גדול שאנס בתולה או פיתה אותה ה"ז לא יכנוס מפני שהוא מצווה ליקח את הבתולה ובשעה שישא זו אינה בתולה ואם כנס יוציא בגט דביאה זו שבא עליה לא חשבינן כנשואין שהרי לשם זנות בא עליה ואע"ג דלענין כתובה חשבינן ביאה זו כנשואין שהרי נותן לה כתובת בתולה במפותה כמ"ש זהו לענין ממון כדי שלא יהיה חוטא נשכר ולא לענין איסור:

15. A High Priest who rapes a virgin or seduces her should not marry her because he is commanded to marry a virgin, and at the time he marries her, she is not a virgin. If he does marry her, he must divorce her with a get (bill of divorce), as the intercourse he had with her is not considered as marriage, since it was for the purpose of fornication. And although for the matter of the ketubah (marriage contract) this intercourse is considered as marriage, as he gives her the ketubah of a virgin in the case of seduction, as mentioned, this is in regard to financial matters so that the sinner does not profit, but not in regard to the prohibition.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טז. בא על הבתולה ולא הספיקה היא ואביה להעמידו בדין עד שמתה פטור שנאמר ונתן לאבי הנערה ולא לאבי מתה (ל"ח:) דהאי הנערה מיותר דהו"ל למיכתב ונתן לאביה אלא דאתי לדרשא ולא דרשינן הנערה שהיתה כבר כדדרשינן במקום אחר כן דא"כ לא לכתוב כלל ומסברא ידענו שמשלם דחיובו מסתמא על שעת הביאה אלא וודאי להיפך לפטור כשמתה קודם העמדה בדין (תוס'):

16. If he had relations with a virgin and she and her father did not manage to bring him to court before she died, he is exempt, as it is stated, "and he shall give to the father of the young woman" (Deuteronomy 22:29), and not "to the father of the deceased." The term "the young woman" is superfluous, as it should have written "and he shall give to her father." Rather, it comes for a derivation, and we do not interpret "the young woman" as referring to a previous state, as we interpret elsewhere. Otherwise, it would not have been written at all, and logically, we would know that he pays because his obligation is presumably from the time of the act. Rather, it certainly comes to exempt him when she dies before being brought to court. (Tosafot)

יז. אבל האב אינו מעכב דאע"ג דכתיב ונתן לאבי הנערה מ"מ אם היא יתומה נותן לה הקנס באנוסה דבמפותה לא שייך ליתן לה שהרי מחלה וכן נערה שנתארסה ונתגרשה שנו חכמים דקנסה לעצמה אף כשיש לה אב דכתיב אשר לא אורשה ודרשינן הא אורשה ונתגרשה לעצמה (ל"ח.) דבלא נתגרשה לא שייך קנס דחייב מיתה אלא מיירי בנתגרשה וממילא דה"ה ביתומה ועמ"ש בח"מ סי' ל"ח סעיף כ"ו בדעת הרמב"ם בזה:

17. However, the father does not prevent (from receiving the fine), for although it is written, "and he shall give to the father of the young woman," nevertheless, if she is an orphan, the fine is given to her in the case of rape. In the case of seduction, it is not applicable to give to her because she has waived it. Similarly, a young woman who was betrothed and then divorced, the Sages taught that her fine goes to herself, even if she has a father, as it is written, "who was not betrothed," and we derive that if she was betrothed and then divorced, the fine goes to herself (Ketubot 38a). Because without a divorce, the fine does not apply since he would be liable for the death penalty. Therefore, it refers to a case where she was divorced, and it follows that the same applies to an orphan. See also what I have written in Choshen Mishpat, Siman 38, Se'if 26 regarding the opinion of the Rambam on this matter.

יח. כתב הרמב"ם שם ואלו שאין להן קנס הבוגרת והממאנת והאילונית והשוטה והחרשת ומי שיצא עליה שם רע בילדותה ובאו שנים והעידו שתבעה אותם לזנות עמה והמגורשת מן הנשואין ועדיין היא נערה בתולה אבל המגורשת מן האירוסין אם נאנסה יש לה קנס וקנסה לעצמה אבל אם נתפתתה אין לה קנס עכ"ל והנה בוגרת מפורש בקרא נערה ולא בוגרת וכן ממאנת כיון שהיתה תחת בעל הרי אינה בתולה אבל מה שפסק באילונית ושוטה וחרשת שאין להן קנס תמהו עליו כל הראשונים ודחו דבריו דבגמ' (ל"ו.) מבואר דזה תלוי בקטנה דמאן דמחייב קנס בקטנה מחייב באילונית לפי שאילונית אין לה ימי נערות ומקטנותה יצתה לבגר דעד כ' שנה היא קטנה ומשם ואילך כשהביאה סימני אילונית היא גדולה כמ"ש בסי' קנ"ה וסי' קע"ב ומאן דפוטר בקטנה פוטר נמי באילונית וכן שוטה וחרשת הוויין כקטנה וא"כ כיון דקיי"ל שיש קנס לקטנה וכמ"ש הרמב"ם בעצמו איך פסק דאין קנס לאלו ולכן פסקו שיש לאלו קנס וכ"כ הטור ע"ש:

18. The Rambam wrote there: These are the ones who do not receive a fine: a mature girl (bogeret), one who refuses (mema'enet), an ailonit (a woman who does not develop secondary sexual characteristics), an insane woman (shotah), a deaf-mute (chereshet), and one who has a bad reputation from her youth, where two witnesses testify that she solicited them for promiscuity. Also, a divorced woman from marriage who is still a young virgin girl, but a divorced woman from betrothal, if she was raped, she receives a fine, and the fine belongs to her. But if she consented, she does not receive a fine. And behold, a bogeret is explicitly excluded by the verse "na'arah" (young girl) and not bogeret. Similarly, a mema'enet, since she was under a husband, is not a virgin. However, regarding an ailonit, shotah, and chereshet, the early authorities were puzzled by the Rambam's ruling and rejected his words. In the Gemara (36a), it is explained that this is dependent on a minor girl. One who obligates a fine for a minor girl also obligates it for an ailonit, because an ailonit does not have the period of youth, transitioning from minor to mature directly at the age of twenty if she shows signs of being an ailonit, as mentioned in sections 155 and 172. One who exempts a minor girl also exempts an ailonit. Similarly, a shotah and chereshet are like minors. Therefore, since we hold that a minor girl receives a fine, as the Rambam himself wrote, how can he rule that these do not receive a fine? Thus, it is ruled that these do receive a fine, and so wrote the Tur.

יט. אמנם באמת נלע"ד דהרמב"ם ז"ל היה לו שיטה אחרת במסקנת הש"ס שם וס"ל דיש חילוק בין קטנה לאילונית ושוטה וחרשת וטעמו הוא כן דמאן דמחייב קנס בקטנה איתא בגמ' (מ':) הטעם משום דכתיב נערה חסר ה"א משמע אפילו קטנה ע"ש מיהו עכ"פ נערה וודאי במשמע ואיך נחייב על אילונית שאינה בכלל נערה לעולם וכן חרשת ושוטה ובשלמא קטנה פקחת עתה היא קטנה ותהוי נערה אבל אלו לא יבואו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לכלל נערות לעולם וזהו שאומר הש"ס שם (ל"ו.) האי תנא ס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא ר"ל בקטנה ס"ל כרבנן דחייב ובאילונית כר"מ (דרבנן מחייבי כמפורש בברייתא שאח"כ החרשת והשוטה והאילונית יש להן קנס ואינו מפרש כפירש"י וברור הוא וכ"כ בב"י בשם מהרי"ק ע"ש ודו"ק):

19. However, in truth, it appears to me that the Rambam, of blessed memory, had a different approach regarding the conclusion of the Talmud there. He held that there is a distinction between a minor (ketanah) and an aylonit, and a fool (shotah) and a deaf-mute (chereshet). His reasoning is as follows: the one who obligates a fine for a minor is based on the Gemara (40b), which states that because the term "na'arah" (young woman) is written without the letter "hey," it implies even a minor. However, in any case, the term certainly includes a young woman (na'arah). How, then, can we obligate a fine for an aylonit who is never considered a young woman? Similarly, for a deaf-mute and a fool, it makes sense to obligate a fine for a minor who is currently a minor and will become a young woman, but these others will never reach the status of a young woman. This is what the Talmud says there (36a): "This Tanna agrees with him on one point and disagrees on another," meaning, regarding a minor, he agrees with the Rabbis that a fine is obligated, but regarding an aylonit, he agrees with Rabbi Meir (as the Rabbis obligate as explained in the subsequent Baraita that a deaf-mute, fool, and aylonit have a fine, not as Rashi explained, and this is clear. The Beit Yosef also writes this in the name of the Maharik. See there and examine it well).

כ. הגיורית והשבויה והמשוחררת אם נתגיירה ונפדית ונשתחררה כשהיא בת ג' שנים או פחות דאינה ראויה לביאה הרי היא בחזקת בתולה ויש להן קנס ואם הן בת ג' שנים ויום אחד וכ"ש יותר אין להן קנס דהן בחזקת בעולות וכמ"ש בסי' ס"ו לענין טענת בתולים ע"ש:

20. The convert, the captive, and the freed maidservant, if they converted, were redeemed, or were freed when they were three years old or less, such that they were not fit for intercourse, are presumed to be virgins and are entitled to a fine. If they are three years and one day old, and certainly if they are older, they are not entitled to a fine, as they are presumed to have been deflowered, as it is written in Siman 66 regarding the claim of virginity, see there.

כא. לשון הטור כתב הרמב"ם כל בת שיש לה קנס יש לה בשת ופגם ואם היתה אנוסה יש לה צער וכל בת שאין לה קנס אין לה בשת ולא פגם אם נתפתתה וכן אם נאנסה חוץ מבוגרות וממאנת ושוטה וחרשת כיצד האונס את הבוגרות ואת הממאנת אע"פ שאין להם קנס יש להן בשת ופגם וצער והמאנס שוטה וחרשת משלם את הצער בלבד אבל המפתה את כולן פטור מכולם עכ"ל ואיני מבין דבריו דמה תלוי צער ובשת ופגם בקנס דאע"פ שאין להן קנס למה לא יהא להן שאר הדברים עכ"ל הטור (גם הב"י נשאר בצ"ע) ובאמת דברים תמוהים הם נגד הגמ' ונגד הסברא ולפלא שהראב"ד שתק ליה:

21. The Tur writes: The Rambam stated that any girl who is entitled to a fine is also entitled to compensation for humiliation and depreciation. If she was raped, she is also entitled to compensation for pain. Any girl who is not entitled to a fine is not entitled to compensation for humiliation or depreciation if she was seduced or raped, except for a mature girl, a rebellious wife, an imbecile, and a deaf-mute. How so? One who rapes a mature girl or a rebellious wife, although they are not entitled to a fine, they are entitled to compensation for humiliation, depreciation, and pain. One who rapes an imbecile or a deaf-mute pays for the pain alone. However, one who seduces any of them is exempt from everything. So wrote the Rambam. And I do not understand his words: what is the connection between pain, humiliation, and depreciation to the fine? Even though they are not entitled to a fine, why should they not be entitled to the other compensations? So wrote the Tur (and the Beit Yosef also remains perplexed). Indeed, these words are astonishing against the Talmud and reason, and it is surprising that the Raavad remained silent on this matter.

כב. ולכן נלע"ד דכוונה אחרת לוטה בדבריו וגם הוא מודה דאין ענין קנס לבשת ופגם וצער וט"ס נפל בספריו ובמקום ממאנת צ"ל אילונית והכי ס"ל דבשת ופגם וצער אינו אלא בבתולה כדמוכח מהש"ס דקאמרה שהשומה בפגם הוא בין שפחה בתולה לבעולה (מ':) וכן מוכח בסנהדרין (ע"ג.) דפגם הוא השרת בתולים ע"ש ומטעם זה לא מחייב הרמב"ם רק בביאה כדרכה שיש בזה השרת בתולים אבל בבעולה ליכא פגם וכן צער ליכא בבעולה כדמוכח בגמ' (ל"ט:) ובשת אף שאינו מבואר להדיא מ"מ וודאי דומיא דפגם הוא דלא מצינו בגמ' בענין זה דליהוי בשת בלא פגם והסברא ג"כ כן הוא דהבושה היא נגד הבעל שתנשא לו ולא ימצא לה בתולים והרמב"ם חשב עשר בנות שאין להן קנס בוגרת וממאנת וגרושה מן הנשואין ואילונית ושוטה וחרשת וגיורית ושבויה ומשוחררת יתירות מג' שנים ושיצא עליה שם רע והנה שש אלו ממאנת וגרושה וגיורית ושבויה ומשוחררת ושיצא עליה שם רע כולן בחזקת בעולות הן וזהו שכתב דכל שאין להן קנס אין להן שארי דברים בין באונס בין ברצון מפני שבעולות הן לבד בוגרת ואילונית וחרשת ושוטה רק בשוטה וחרשת לא שייך רק צער ולא בשת ופגם כמובן (ויכולני לומר שאין כאן ט"ס וס"ל בממאנת כשיטת התוס' ל"ה: ד"ה הממאנת ואילונית אינה בכלל בתולה אצלו שאינה ראויה להנשא אך כ"ז נראה דוחק ולכן נ"ל ברור כמ"ש) (ערש"י מעילה י"ט. ד"ה אקשיה):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

22. Therefore, it appears to me that there is another intention hidden in his words, and he also agrees that there is no issue of a fine for shame, degradation, and pain, and there is a scribal error in his writings. Instead of "refusing woman" it should say "woman who cannot conceive," and it is his opinion that shame, degradation, and pain only apply to a virgin, as is evident from the Talmud which states that the estimation for degradation is between a virgin maidservant and a non-virgin (40a). It is also evident in Sanhedrin (73a) that degradation refers to the loss of virginity. For this reason, Rambam only obligates these fines for regular intercourse, which involves the loss of virginity, but for a non-virgin there is no degradation, and similarly, there is no pain for a non-virgin, as evident from the Gemara (39b). Regarding shame, although it is not explicitly stated, it is certainly similar to degradation, as we do not find in the Gemara any indication that there is shame without degradation. The reasoning also supports this, as the shame is related to the husband who marries her and does not find her to be a virgin. Rambam lists ten women who do not incur a fine: a mature woman, a refusing woman, a divorced woman from marriage, a woman who cannot conceive, an insane woman, a deaf woman, a convert, a captive, a freed maidservant over three years old, and a woman with a bad reputation. These six — the refusing woman, the divorced woman, the convert, the captive, the freed maidservant, and the woman with a bad reputation — are all presumed to be non-virgins. This is why he wrote that any woman who does not incur a fine also does not receive other compensations, whether in cases of rape or consensual relations, because they are non-virgins, except for a mature woman, a woman who cannot conceive, an insane woman, and a deaf woman. However, for the insane woman and the deaf woman, only pain is relevant, not shame or degradation, as is obvious. (And I could say that there is no scribal error here and he holds regarding the refusing woman as per Tosafot 35a s.v. "the refusing woman," and a woman who cannot conceive is not considered a virgin for him as she is not fit to marry, but all this seems forced, and therefore it appears clear as I have written) (see Rashi Me'ilah 19a s.v. "he challenged him").

כג. ג' דברים של מפתה וארבעה של אונס הכל לאב שכל שבח נעורים לאביה ועוד שהרי בידו למוסרה לקדושין למנוול ומוכה שחין ויהיה לה בשת ופגם וצער ולכן אע"פ שבתורה אינו מבואר רק שהקנס הוא של האב מ"מ גם שארי הדברים שייכים להאב ואם לה אין אב שייך לעצמה ובכל מקום ששייך לעצמה אינו שייך במפותה שהרי מחלה אך כשהיא קטנה י"ל דמחילת קטנה אינו כלום והתוס' כתבו כן (מ"ב.)
ומהרמב"ם לא משמע כן כמבואר ממ"ש בפ"א דין ט' במגורשת מאירוסין שהקנס לעצמה דמפותה אין לה קנס ולא חילק בין קטנה לנערה ע"ש וצ"ע (עמל"מ פ"ב הי"ג) ועוד דבקטנה לא שייך פיתוי דפיתוי קטנה אונס הוא אך הרמב"ם ז"ל הולך לשיטתו דלא ס"ל כן כמ"ש בסעיף ה':

23. There are three compensations for a seducer and four for a rapist, all of which go to the father. This is because any benefit derived from a daughter's youth belongs to her father, and furthermore, he has the authority to give her in marriage to someone repulsive or afflicted with boils, which would bring her embarrassment, damage, and suffering. Therefore, although the Torah only specifies that the fine goes to the father, nevertheless, all other compensations also belong to the father. If she has no father, they belong to herself. In any case where it belongs to herself, it does not apply to a seduced woman, as she forgives it. However, when she is a minor, it could be said that a minor's forgiveness is meaningless, and Tosafot write this as well (Bava Metzia 42b). But Maimonides does not seem to imply this, as he writes in Chapter 1, Law 9, that if she is divorced from betrothal, the fine belongs to herself, as a seduced woman has no fine, and he does not differentiate between a minor and a young woman. See there, and this requires further investigation (Maggid Mishneh on Chapter 2, Law 13). Additionally, in the case of a minor, seduction does not apply, as seduction of a minor is considered rape. However, Maimonides follows his own reasoning, as he does not hold this view, as explained in Section 5.

כד. כתב הרמב"ם בפ"ב דין ט"ז הבת שנתארסה ונתגרשה קנסא לבדו לעצמה נאנסה או נתפתתה ואח"כ נתקדשה לאחר קנסה ושאר הדברים לאביה שאין האירוסין מוציאין מרשות אב עכ"ל וטעמו בנאנסה או נתפתתה אחר שנתארסה ונתגרשה דרק הקנס לבדו לעצמה אבל בשת ופגם וצער הוי של אב דכיון דמעיקר דינא היה צריך להיות גם הקנס של האב שהרי לא יצאה מרשותו אלא שהתורה גזרה דלעצמה כמ"ש בסעיף י"ז ולכן די בקנס בלבד שהוא מפורש בתורה ועוד שהרי עדיין בידו לפוגמה ולביישה במסירה לקדושין למנוול ומוכה שחין אבל הרא"ש חולק עליו וס"ל דהכל שלה ע"ש ובטור:

24. Maimonides writes in Chapter 2, Law 16: A daughter who was betrothed and then divorced, the fine is solely hers. If she was raped or seduced and subsequently betrothed to another, the fine and other compensations belong to her father, since betrothal does not remove her from her father’s authority. His reasoning is that if she was raped or seduced after being betrothed and divorced, only the fine belongs to her, but the shame, degradation, and pain are her father's. This is because, according to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

original law, the fine should also belong to the father, as she did not leave his authority; however, the Torah decreed that the fine belongs to her, as mentioned in Section 17. Therefore, the fine alone, which is explicitly stated in the Torah, suffices. Furthermore, the father still has the right to degrade or shame her by giving her in marriage to a repulsive or diseased person. But the Rosh disagrees and holds that everything belongs to her, as mentioned in the Tur.

כה. שנו חכמים במשנה (רפ"ד) נערה שנתפתתה בושתה ופגמה וקנסה של אביה והצער בתפוסה עמדה בדין עד שלא מת האב הרי הן של אב (אף שלא גבה עדיין) מת האב הרי הן של אחין (שיורשין אותו) לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה (שאין האב זוכה קודם שעמד בדין) וכן הדין בבגרה קודם העמדה בדין או נשאת קודם העמדה בדין הרי הן של עצמה (ל"ט.) מפני שבגרות ונשואין מוציאין מרשות האב ולכן כשלא עמד בדין קודם שיצאה מרשותו אינו זוכה בהקנס ובכל הדברים:

25. The Sages taught in the Mishnah (Chapter 4): A young woman who was seduced—her shame, her degradation, and her fine belong to her father. And the pain (suffered) in the case of rape, if she had gone to court before her father died, then they belong to her father (even if they have not yet been collected). If the father died, they belong to her brothers (who inherit him). If she did not have the opportunity to go to court before her father died, they belong to her (since the father does not acquire [the rights] before the court case). And the same law applies if she matured before going to court or got married before going to court—they belong to her (because maturity and marriage remove her from the father's authority). Therefore, if the case was not brought to court before she left his authority, he does not acquire the fine or any of these matters.

כו. ויש בזה שאלה תינח קנס י"ל שהתורה לא זיכתה להאב קודם העמדה בדין אבל בשת ופגם דממון גמור הוא למה לא יזכה מקודם ויורישם לבניו והתשובה היא דלענין זה אתקוש בשת ופגם לקנס דכתיב תחת אשר עינה מכלל דאיכא בשת ופגם דלמי שזה ניתן זה ניתן (תוס' ל"ח: ד"ה יש בגר) וזהו דעת הרמב"ם בפ"ב דין ט"ו ע"ש אבל יש מרבותינו דס"ל דבאמת לא קאי זה רק אקנס בלבד (ר"ן שם) וזהו דעת הראב"ד שם ולחנם תמהו על הראב"ד (עכ"מ וכ"כ המל"מ) ומ"מ להרמב"ם א"א לומר דס"ל דאתקש קנס לבשת ופגם שהרי בנתארסה ונתגרשה מחלק בין זל"ז כמ"ש בסעיף כ"ד ולכן נ"ל דס"ל שכל זמן שלא זכה בהקנס לא זכה גם בבשת ופגם דכיון דהם באים מחמת הביאה והתשלום המפורש בתורה הוא הקנס לא זכה גם בהם קודם העמדה בדין והכי משמע בירושלמי שאינו דומה בשת ופגם דביאה לבשת ופגם דחבלות ע"ש ברפ"ד:

26. There is a question regarding this matter: it is understandable concerning a fine, as it can be said that the Torah did not grant it to the father before standing in court. But in the case of shame and depreciation, which are considered complete monetary payments, why does the father not acquire them beforehand and bequeath them to his sons? The answer is that for this purpose, shame and depreciation are compared to a fine, as it is written, "because he has violated her," implying that just as there is shame and depreciation, so too is there a fine (Tosafot 38b, s.v. yesh beger). This is the opinion of the Rambam in Chapter 2, Law 15, see there. However, some of our Rabbis hold that this comparison applies only to the fine (Ran there), and this is the opinion of the Raavad there. The criticism of the Raavad is unwarranted (Kesef Mishneh, and so wrote the Maggid Mishneh). Nevertheless, according to the Rambam, it cannot be said that he holds that the fine is compared to shame and depreciation, for in the case where she was betrothed and divorced, he distinguishes between them as written in Section 24. Therefore, it seems to me that the Rambam holds that as long as the fine has not been acquired, neither has the shame and depreciation, for since they result from the intercourse and the explicit payment in the Torah is the fine, he has not acquired them before standing in court. This is also implied in the Jerusalem Talmud, that the shame and depreciation from intercourse are not similar to the shame and depreciation from injuries, see there in the beginning of Chapter 4.

כז. עוד יש בזה שאלה דכיון דהיא זכתה כשמת האב או בגרה קודם העמדה בדין איך תגבה במפותה והרי מחלה ונערה תנן שיכולה למחול וי"א באמת דהא דתנן לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה לא קאי רק אאנוסה אבל במפותה מחלה (רמב"ן עש"מ) וי"א דאמפותה נמי קאי דכיון דאשעת מעשה לא מצי מחלה שאז היה של האב ולכן זכתה אח"כ גם במפותה דלא שייך מחילה אח"כ ומחילה הוא על שעת מעשה ואז לא היה לה רשות למחול (ר"ן וריטב"א) (י"א שכוונת הראב"ד בהשגתו הוא בזה דמפותה לא יחייב שהרי מחלה כ"כ היש"ש והתוי"ט):

27. There is also a question here, since she acquired the right when the father died or when she reached maturity before standing trial, how can she collect in the case of seduction, as she has waived the right? And it is taught that a young woman can waive the right. Some say that the teaching that if she did not have the chance to stand trial before the father died, the right belongs to her, applies only to a case of rape, but in the case of seduction, she has waived it (Ramban). Others say that this also applies to seduction, because at the time of the act, she could not waive it since it belonged to the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

father, and therefore she acquired it later in the case of seduction, as waiver is not relevant afterwards. Waiver pertains to the time of the act, and at that time she did not have the authority to waive it (Ran and Ritva). Some say that the Raavad's intention in his objection is that in the case of seduction, the obligation does not apply since she waived the right, as explained by the Yesh Shlomoh and Tosefet Yom Tov.

כח. כתב הרמב"ם (שם) אין אדם משלם קנס בכל מקום בהודאת פיו אלא ע"פ עדים לפיכך האומר אנסתי או פתיתי בתו של פלוני אינו משלם קנס אבל משלם בשת ופגם בהודאת פיו וכן בת שתבעה איש בדין ואמרה לו אנסת או פתית אותי והוא אומר להד"מ ה"ז נשבע היסת שאלו הודה היה משלם לה בשת ופגם וצער ע"פ עצמו עכ"ל והנה באנסת א"ש אבל בפתית הרי מחלה וכתבו המפרשים שבאמת השיגו הראב"ד בזה (עכ"מ ומל"מ) ונראה בכוונת הרמב"ם דה"פ שיש לה אב ותובעת שישלם להאב והיא נקראת בעל דינו אע"פ שאין התשלומין שלה כיון דמסיבתה באו התשלומין:

28. Maimonides wrote (there) that a person does not pay a fine anywhere based on his own admission but only based on witnesses. Therefore, one who says, "I raped or seduced so-and-so's daughter," does not pay a fine, but he does pay for humiliation and damage based on his own admission. Similarly, if a girl sues a man in court and says, "You raped or seduced me," and he denies it, he must take an oath of heset, because if he admitted it, he would pay her for humiliation, damage, and pain based on his own admission. And behold, in the case of rape, it is clear, but in the case of seduction, she has waived it. The commentators wrote that indeed the Ra'avad objected to this (Kesef Mishneh and Maggid Mishneh), and it seems from the intention of Maimonides that the explanation is that she has a father and she is suing that he should pay the father, and she is called his litigant, even though the payments are not hers, because the payments came about due to her.

כט. עוד כתב אמרה לו אנסת אותי והוא אומר לא כי אלא פתיתי אותך ה"ז נשבע שבועת התורה על הצער ומשלם בשת ופגם שהרי הודה במקצת הטענה עכ"ל וגם בזה צ"ל כמ"ש דאל"כ אין כאן הודאה במקצת הטענה לפי דבריו (עכ"מ) ודע דכל זה הוא בקטנה ונערה אבל בבוגרות התובעת אין כאן שבועה דמודה מקצת כיון דשלה הם וא"כ כשאומר פתיתיך אין מגיע לה כלום ואפילו שבועת היסת אין ליתן בזמה"ז שרבו הפרוצות ואם נחייב שבועה לכל תובעת בכאלה אין לדבר סוף וכבר בארנו בזה בח"מ סי' פ"ז סעיף כ"ז ע"ש וזה שכתב רבינו הרמ"א בסי' זה זונה שתבעה לאחד שנדר לה דבר באתננה והוא כופר צריך לישבע כמו בשארי תביעות עכ"ל זהו כשמודה שבא עליה אלא שכופין בהאתנן ולא כשמכחישה לגמרי אך אם רואים בבירור שהמעשה אמת נכון לראות שיפצה אותה לפי ראות עיני הב"ד ואפילו הבטיחה לישא אותה אין זה כלום דזונה היא ועשתה ג"כ לשם תאוות זנות (מהרי"ק שורש קכ"ט) ואף שיש מאחרונים שמגמגמין בזה (עב"מ ופ"ת סק"א) מ"מ כן עיקר ואין כופין אותו לישאנה ואם תובעת שילדה ממנו ושיתן מזונות להולד אם מודה שהולד ממנו פשיטא שחייב במזונותיו ואם אינו מודה אין להשביעו ע"ז (ב"ש סי' ד' סקכ"ו) וכבר בארנו זה בסי' כ"ב סעיף ד' ע"ש:

29. Additionally, it is written: If she says to him, "You raped me," and he says, "No, but I seduced you," he must take an oath according to the Torah concerning the pain caused, and he pays for the embarrassment and depreciation, for he has admitted to part of the claim. And it must be said as stated, for otherwise, there is no partial admission according to his words (as noted). And know that all this applies to a minor or a young woman, but if an adult woman claims, there is no oath of partial admission since it belongs to her, and if he says, "I seduced you," she receives nothing, and even the oath of heses is not to be administered in our times because there are many promiscuous women, and if we require an oath for every such claim, it would be endless. And we have already explained this in Choshen Mishpat, Siman 87, Se'if 27. And what our teacher, the Rema, wrote in this Siman, that if a prostitute claims that someone vowed something to her for her services and he denies it, he must take an oath like in other claims - this is when he admits to having relations with her but denies the payment, not when he completely denies it. However, if it is clear that the incident is true, the court should ensure she is compensated according to their discretion. And even if he promised to marry her, it means nothing, for she is a prostitute and did it for the sake of promiscuity (Maharik, Shoresh 129). And although some later authorities hesitate in this matter (Avnei Miluim and Pitchei Teshuva, Siman 1), the main opinion is that he is not compelled to marry her. If she claims that she bore his child and demands child support, if he admits the child is his, he is obviously obligated for the child's support. If he does not admit it, he is not to be made to take an oath on this (Beit Shmuel, Siman 4, Se'if 26). And we have already explained this in Siman 22, Se'if 4.

ל. אונס ומפתה דנים אותם בג' סמוכים בא"י והאידנא אין דנים זה כמ"ש בח"מ סי' א' ונתבאר שם שכתבו הגאונים שמ"מ דוחקין אותו שיפייסו ברצי כסף וכשרואין ב"ד שנותן לו קרוב לשיעור החיוב די וכן אם מרצה בדברים ונתרצו לא איכפת לן ודע דאונס מקרי כשתחלת ביאה היתה באונס אף שאח"כ נתרצית דיצר אלבשה (כתו' נ"א:):

30. A rapist and a seducer are judged by three ordained judges in the Land of Israel,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

but nowadays we do not judge this as it is stated in Choshen Mishpat, chapter 1. It is explained there that the Geonim wrote that nevertheless, we pressure him to appease her with monetary compensation, and when the court sees that he gives an amount close to the required sum, it is sufficient. Similarly, if he appeases her with words and she agrees, we do not mind. Note that a rapist is defined when the initial act of intercourse was by force, even if afterward she consented, because the evil inclination overcame her (Ketubot 51b).

לא. הנטען על הפנויה שאומרים שבא עליה ורוצה לכונסה י"א שלא יכנוס אותה משום לזות שפתים שבזה יתחזק הקול וי"א אדרבא שמצוה לכונסה כמו שמצינו בתורה בנערה באונס ומפתה וסברא ראשונה עיקר כיון שלא ידענו בבירור שבא עליה ומ"מ אם יש חשש שתצא לתרבות רעה מותר לכונסה ומצוה להכניס א"ע בזה אבל אם וודאי בא עליה פשיטא שמצוה לכונסה אבל אין כופין אותו על כך שהרי גם בנערה במפתה אין כופין אותו כמו שנתבאר וכ"ש בגדולה ואם נטענת משנים הראשון אינו אלא קול בעלמא והשני הוסיף בפגמה מצוה על השני לכונסה ואם נטענת משניהם בשוה האחד נשוי והאחד אינו נשוי מצוה על האינו נשוי לכונסה כן פסק רבינו הרמ"א בסי' זה:

31. The one who is rumored to have had relations with an unmarried woman and wants to marry her, there are those who say he should not marry her because of gossip, which would strengthen the rumor. And there are those who say, on the contrary, it is a mitzvah to marry her, as we find in the Torah regarding a young woman who was raped or seduced. The first opinion is primary because we do not know for certain that he had relations with her. Nevertheless, if there is a concern that she might turn to bad ways, it is permissible to marry her, and it is a mitzvah to involve oneself in this. However, if it is certain that he had relations with her, it is obvious that it is a mitzvah to marry her, but we do not force him to do so, as even in the case of a young woman who was seduced, we do not force him, as explained, and certainly in the case of an adult woman. If she is rumored with two men, the first is merely a rumor, and the second has added to her disgrace, it is a mitzvah for the second to marry her. If she is rumored with both equally, one being married and the other unmarried, it is a mitzvah for the unmarried one to marry her. So ruled our master the Rema in this chapter.

לב. עוד כתב זה שחייבה תורה לאונס ומפתה ממון היינו אם כבר נעשה המעשה במקרה אבל אסור לאב ליתן בתו לזנות וע"ז נאמר אל תחלל את בתך להזנותה וכל המכינה עצמה לזנות בין מדעתה בין מדעת אביה ה"ז קדשה ואין חילוק בזה בין בתולה לבעולה ורשאין ב"ד לקנוס כדי לעשות גדר עכ"ל ומקורו מהרמב"ם ספ"ב מנערה וכ"ש בגדולה שיש איסור נדה וחייבין כרת ומקור הטומאה הוא זנות כמפורש בתורה:

32. The Torah's requirement for monetary compensation in cases of rape and seduction applies if the act has already occurred by chance. However, a father is prohibited from allowing his daughter to engage in prostitution, as it is stated, "Do not profane your daughter to make her a harlot." Any individual who prepares themselves for prostitution, whether with their own consent or with the consent of their father, is considered a prostitute. There is no distinction in this regard between a virgin and a non-virgin, and the court has the authority to impose fines to create a preventive measure. This is drawn from the Rambam, at the end of Chapter 2 of "Na'arah Betulah" (The Virgin Maiden). This is even more applicable in the case of an adult woman where there is the prohibition of Niddah (menstrual impurity), which incurs the penalty of karet (spiritual excision). The source of impurity is prostitution, as explicitly stated in the Torah.

לג. מוציא שם רע דכתיב בתורה זהו כשארס נערה בתולה ובמשך זמן נשאה ובא עליה ובא לב"ד ואומר שלא מצא לה בתולים ושזינתה אחר ארוסין ואם הדבר אמת חייבת סקילה ואם נמצא הדבר שקר עונשין אותו מאה כסף סלעים ומלקין אותו ואינו רשאי לגרשה לעולם וכ"ז מפורש בתורה בפ' תצא והקנס הוא לאביה ואם היא יתומה שייך לה (כתובות מ"ד:) ואע"ג דבכל התורה קיי"ל אין אדם לוקה ומשלם מוציא שם רע שאני שהוא קנס דזה שאין לוקה ומשלם ילפינן מכדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ולא משום שתי רשעיות וזהו בחיוב ממון ולא בקנס ממון (מכות ד': וע"ש בתוס') והחיוב מהבעל הוא רק בנערה כדכתיב בקרא וגם לא בקטנה ואע"ג דבקנס מאונס ומפתה מחייבינן גם בקטנה כמ"ש מ"מ כיון דבכל התורה כתיב נערה חסר ה"א ובמוציא שם רע כתיב מלא ה"א מזה דייקינן דבנערה מלא דיבר הכתוב ולא בקטנה (שם):

33. Defamation (Motzi Shem Ra) as written in the Torah: This occurs when a man betroths a virgin girl, and after some time he marries her and has relations with her. He then comes to the court and claims that he did not find her to be a virgin and that she had been unfaithful after the betrothal. If the matter is true, she is liable to be stoned. If it is found to be false, he is punished with one hundred silver coins and is flogged, and he is not permitted to divorce her ever. All of this is clearly explained in the Torah in the portion of Ki Teitzei, and the fine is given to her father. If she is an orphan, the fine belongs to her (Ketubot 44b). And although in all other areas of Torah law we hold that

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

a person does not receive both lashes and a monetary penalty, defamation is different because it is a fine. The principle that a person does not receive both lashes and a monetary penalty is derived from the verse "according to his wickedness," meaning for one wickedness you punish him and not for two. This applies to monetary payments and not to fines (Makkot 4b and see there in Tosafot). The obligation from the husband applies only in the case of a virgin girl, as it is written in the verse, and not in the case of a minor. Although in the case of fines for rape and seduction we also impose penalties on a minor, as written, nevertheless, since throughout the Torah the term "virgin girl" is written without the letter "hei" at the end, and in the context of defamation it is written with a full spelling including the "hei," we deduce that the Torah speaks of a fully mature virgin girl and not a minor (ibid.).

לד. בגמ' (מ"ו.) יש פלוגתא דתנאי אם חיוב מוציא שם רע הוא דווקא כשבעלה ביאה ראשונה ואמר לא מצאתי לה בתולים ולפ"ז הא דכתיב ופרשו השמלה הוא כפשטיה להראות שהוציא שם רע שהרי נמצאו לה בתולים או שהחיוב הוא גם בלא בעל עדיין אלא מביא עדים שזינתה תחתיו ולפ"ז יתפרש ופרשו את השמלה הוא בירור דברים כן איתא בגמ' שם והרמב"ם והראב"ד והטור פסקו כמאן דאמר דווקא כשבעל (כראב"י דמשנתו קב ונקי) והכי מסקנא דשמעתא דאינו חייב עד שיבעול בכדרכה וגם יוציא שם רע על שנבעלה כדרכה תחתיו ולפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם ספ"ג שכתב דזה שנאמר בתורה ופרשו השמלה הוא לשון כבוד שנושאין ונותנין בסתרי הדבר וכן מה שנאמר ואלה בתולי בתי הכוונה על העדים המזימין לעידי הבעל עכ"ל והא כיון שפסק דעד שיבעול הרי מתפרש כפשוטו (הה"מ):

34. In the Gemara (46a), there is a dispute among the Tannaim regarding whether the obligation for spreading a false rumor (motzi shem ra) applies specifically when the husband has had the first intercourse and says he did not find virginity, and according to this, the verse that states "and they shall spread the garment" should be taken literally to show that he spread a false rumor, since virginity was found. Or, whether the obligation also applies even if he has not yet had intercourse but brings witnesses that she committed adultery while betrothed to him. According to this, "and they shall spread the garment" is interpreted as clarifying the matter. This is how it is presented in the Gemara there. Maimonides, the Raavad, and the Tur ruled according to the opinion that it is specifically when he has had intercourse (like Rabbi Eliezer ben Yaakov, whose teachings are few but clear). And this is the conclusion of the discussion: he is not liable until he has intercourse in the usual manner and also spreads a false rumor that she had intercourse in the usual manner while betrothed to him. According to this, it is surprising regarding Maimonides in chapter 3 who wrote that the verse "and they shall spread the garment" is a respectful expression, referring to the deliberation in private matters, and similarly, the phrase "and these are the tokens of my daughter's virginity" refers to the witnesses who refute the husband's witnesses. This is difficult because since he ruled that it applies only when he has had intercourse, the verse should be interpreted literally.

לה. ונלע"ד שמאד צדקו דבריו בזה ובע"כ א"א לפרש כפשוטו דפרישת השמלה לא מעלה ולא מוריד דממ"נ אם הבעל לא הביא עדים על זנותה אינו כלום ואם הביא עדים הרי נסקלת דע"פ שנים עדים יקום דבר ואם האב הביא עדים והזימום לעידי הבעל שזהו עיקרא דהאי פרשה כמו שיתבאר אף כשלא יפרוש השמלה מה בכך ולכן מפרש באמת דזהו רק דרך כבוד וזה שאמרו בגמ' דלמ"ד כשבעל היינו דכתיב ופרשו את השמלה וגו' ואלה בתולי בתי ר"ל כיון שהתורה עשתה כינוי להדרישה והחקירה בזה הענין בשם פרישת שמלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו שיש שמלה ובעלה עליה אבל למ"ד אף כשלא בעל אין שייך כלל לשון זה וכמה מהראשונים נתקשו בזה ולהרמב"ם א"ש בפשיטות (וע' תוס' שם ד"ה בשלמא ובש"מ שם שנדחקו הרבה בזה ולדברינו א"ש בס"ד ודו"ק):

35. And it appears to me that his words are very correct in this matter, and necessarily it is impossible to interpret it literally, for the spreading of the garment neither adds nor subtracts. For if the husband did not bring witnesses to her adultery, it amounts to nothing; and if he did bring witnesses, she is stoned, for by the testimony of two witnesses a matter is established. And if the father brought witnesses and they disproved the husband's witnesses, which is the essence of this matter as will be explained, even if he does not spread the garment, what of it? Therefore, it is truly interpreted that this is merely a matter of honor. And this is what they said in the Gemara according to the opinion that it refers to when he had intercourse with her, as it is written, "And they shall spread the garment," etc., "and these are the tokens of my daughter's virginity," meaning that since the Torah used the expression of spreading a garment for this investigation and inquiry, it cannot be entirely removed from its literal meaning, implying there is a garment and he had intercourse with her. But according to the opinion that it applies even if he did not have intercourse with her, this expression does not apply at all. And many of the early authorities struggled with this. And according to the Rambam, it is straightforward. (And see Tosafot there, s.v. "Bishlama," and the commentary of the Rashba there, who also struggled with this.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

According to our explanation, it is straightforward with the help of Heaven. And study it well).

לו. וכן יראה לי דזה שאמרו חז"ל שאינו חייב עד שיבעול כדרכה ויוציא ש"ר בכדרכה כמ"ש בסעיף ל"ד ולכאורה הוא תמוה שהרי בכל העריות אין חילוק בין כדרכה לשלא כדרכה ומנלן דבהוצאת ש"ר בעינן הכל כדרכה אלא וודאי מפני שהתורה הוציאה זה בלשון פרישת שמלה להורות דעיקר הטענה בהבתולים וממילא דזהו רק בכדרכה:

36. And it appears to me that what our Sages said, that one is not liable until he engages in intercourse in the usual manner and emits semen in the usual manner, as stated in paragraph 34, and at first glance it is puzzling, for in all other prohibitions of illicit relations there is no difference between the usual manner and an unusual manner. And where did we learn that for the emission of semen we require everything to be in the usual manner? But it is certainly because the Torah expressed this in the language of "spreading a garment" to indicate that the primary claim is concerning the virginity, and consequently, this applies only in the usual manner.

לז. מ"ע מן התורה שתשב אשת מוציא ש"ר תחתיו לעולם ולא יגרשנה בע"כ שנאמר ולו תהיה לאשה אפילו היא עורת או מוכת שחין ואם גירשה שלא ברצונה עבר על ל"ת דכתיב לא יוכל לשלחה כל ימיו וכופין אותו להחזירה ואינו לוקה כמ"ש באונס ואם קדם אחר וקידשה או שמתה או שהיה כהן שאסור בגרושה לוקה למאן דס"ל קיימו ולא קיימו ולמאן דס"ל ביטלו ולא ביטלו אינו לוקה אא"כ הדירה ע"ד רבים כמ"ש באונס:

37. It is a positive commandment from the Torah that the wife of someone who brings a false accusation (Motzi Shem Ra) should remain his wife forever, and he cannot divorce her against her will, as it is stated: "and she shall be his wife" (Deuteronomy 22:19), even if she is blind or afflicted with boils. If he divorces her without her consent, he violates a negative commandment, as it is written: "he may not send her away all his days" (Deuteronomy 22:29). He is compelled to take her back, and he does not receive lashes, as it is stated regarding a rapist. If another man betroths her first, or if she dies, or if he is a priest who is prohibited from marrying a divorcee, he receives lashes according to the opinion that holds "they upheld but did not uphold" (i.e., the transgression remains even if the commandment cannot be fulfilled). According to the opinion that holds "they nullified but did not nullify" (i.e., the commandment is nullified if it cannot be fulfilled), he does not receive lashes unless he vowed in public, as it is stated regarding a rapist.

לח. נמצא בה דבר ערוה או שהיתה אסורה עליו אף מחייבי לאוין ועשה ואפילו שנייה ה"ז יגרשנה בגט שנאמר ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו ולמה לא יבא עשה וידחה ל"ת מפני שברצונה תלוי דאי אמרה לא בעינא ליה אין כאן עשה ולכן אפשר שתאמר כן ויתקיימו העשה והל"ת ובארנו טעמו של דבר באונס דלכן גם איסור דרבנן אינו דוחה ע"ש וה"ה כאן:

38. If there is found in her a matter of sexual immorality, or she was forbidden to him even by prohibitions punishable by lashes or positive commandments, and even second-degree prohibitions, he should divorce her with a get (Jewish bill of divorce), as it is stated, "and she shall be his wife" - a woman suitable for him. And why does a positive commandment not come and override a negative commandment? Because it depends on her will; if she says "I do not want him," there is no positive commandment here. Therefore, it is possible that she will say this, and both the positive and negative commandments will be fulfilled. And we have explained the reason for this matter in the case of rape, where even a rabbinic prohibition does not override it. See there, and the same applies here.

לט. וכתב הרמב"ם כיצד הוצאת שם רע שיבא לב"ד ויאמר נערה זו בעלתי ולא מצאתי לה בתולים וכשבקשתי על הדבר נודע לי שזינתה תחתי אחר שארסתיה ואלה הם עדיי שזינתה בפניהם וב"ד שומעין דברי העדים וחוקרין עדותן אם נמצא הדבר אמת נסקלת ואם הביא האב עדים והוזמו עידי הבעל ונמצא שהעידו שקר יסקלו וילקה הוא ונותן מאה סלעים וע"ז נאמר ואלה בתולי בתי אלו העדים שיזימו עידי הבעל חזר הבעל והביא עדים אחרים והזימו עידי האב הרי הנערה ועידי אביה נסקלין וע"ז נאמר ואם אמת היה הדבר הזה מפי השמועה למדו שפרשה זו יש בה עדים וזוממין וזוממי זוממין עכ"ל כלומר דזה שכתוב בפרשה לא מצאתי לבתך בתולים היינו ע"י עדים דבלא עדים לאו כלום הוא וז"ש אח"כ ואלה בתולי בתי זהו ע"י עידי הזמה וז"ש ואם אמת היינו ע"י זוממי זוממין ודווקא בהזמה אבל בהכחשה אין עושין מעשה דבהזמה גזירת התורה הוא להאמין להאחרונים משא"כ בהכחשה הוה תרי כנגד תרי ואין עונשין לא אותה ולא אותו ואם רצה לגרשה מגרשה בלא כתובה דאוקי תרי כנגד תרי וממונא בחזקת מריה וההפרש בין הכחשה להזמה בארנו בח"מ סי' ל"ח ע"ש:

39. The Rambam wrote: How is defamation (motzi shem ra) defined? When a man comes to the court and says, "I had relations with this young woman and did not find her to be a virgin. When I investigated the matter, I discovered that she had engaged in

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

promiscuity after I betrothed her. Here are my witnesses who testify that she committed adultery in their presence." The court listens to the witnesses and examines their testimony. If the matter is found to be true, she is stoned. If the father brings witnesses and the husband's witnesses are found to be false, those witnesses are stoned, the husband is flogged, and he must pay one hundred selaim. Regarding this it is said, "These are the tokens of my daughter's virginity" — these are the witnesses who will make the husband's witnesses false. If the husband then brings other witnesses and they make the father's witnesses false, the girl and her father's witnesses are stoned. Regarding this it is said, "If this thing is true." It was learned by tradition that this passage involves witnesses and false witnesses and false witnesses of false witnesses. This means that what is written in the passage, "I did not find your daughter to be a virgin," refers to witnesses, as without witnesses it is nothing. And then it says, "These are the tokens of my daughter's virginity," which refers to witnesses who refute the husband's witnesses. And it says, "If this thing is true," which refers to the false witnesses of false witnesses. This applies specifically to refutation, but in the case of contradiction, no action is taken because in refutation the Torah decrees to believe the latter witnesses, whereas in contradiction it is one set of witnesses against another, and neither she nor he is punished. If he wishes to divorce her, he may do so without giving her the ketubah, as it is one set of witnesses against another, and the money remains in the possession of its owner. The difference between contradiction and refutation is explained in Choshen Mishpat, Siman 38.

מ. עוד כתב הוציא עליה שם רע והיא בוגרת אע"פ שהביא עדים שזינתה תחתיו כשהיתה נערה ה"ז פטור מן המלקות ומן הקנס ואם נמצא הדבר אמת ה"ז תסקל אע"פ שהיא בוגרת הואיל ובעת שזינתה נערה היתה עכ"ל ביאור דבריו דקיי"ל נערה המאורסה שזינתה בסקילה ובוגרת מאורסה שזינתה היא בחנק ובמוציא ש"ר כתיב נערה ולא בוגרת ולכן כשהוציא ש"ר בעת שהיא בוגרת אין כאן דין הפרשה ומ"מ היא נדונית בסקילה מפני דקיי"ל בכל חייבי מיתות שנדונים במיתה שהיו חייבים בעת עשיית העבירה אף שהעדים העידו כשנשתנה דינם וגופם באופן שאם היו עושים העבירה עתה היו נדונים במיתה אחרת מ"מ לא אמרינן מדאישתני דינא אישתני קטלא וכן לא אמרינן מדאישתני גופא אישתני קטלא (גמ' שם) אבל חיובו הוא על שעת הוצאת ש"ר ואז בוגרת היא ולפיכך פטור ובספרי דרשו ונתן לאבי הנערה ולא לאבי בוגרת:

40. Furthermore, he wrote: If someone slandered her and she is now a bogeret (an adult woman), even if he brought witnesses that she committed adultery while she was a na'arah (a young girl), he is exempt from lashes and the fine. If it is found to be true, she is stoned even though she is now a bogeret because at the time she committed the adultery she was a na'arah. The explanation of his words is that we hold that a na'arah who is betrothed and commits adultery is punished by stoning, while a bogeret who is betrothed and commits adultery is punished by strangulation. And regarding one who slanders, it is written "na'arah" and not "bogeret." Therefore, when he slanders her while she is a bogeret, the law of the passage does not apply. Nonetheless, she is judged by stoning because we hold that all those liable for death are judged by the death penalty that was applicable at the time of the offense, even if the witnesses testified when their status and body had changed. Even if, if they committed the offense now, they would be judged by a different death penalty, we do not say that the death penalty should change because the status or body has changed (Gemara there). But his liability for slander is at the time of the slander, and then she is a bogeret, and therefore he is exempt. And in the Sifrei they expounded "and he shall give to the father of the na'arah," and not to the father of the bogeret.

מא. ודע דבהוצאת ש"ר אינה חייבת סקילה אא"כ העידו שזינתה בעת שהיתה ארוסה אבל אם העידו שזינתה אחר כניסתה לחופה קודם שבעלה הבעל אינה נדונית בסקילה אלא בחנק ככל הנשואות אמנם יש מרבותינו דס"ל דענין מוציא ש"ר כיון שחידוש הוא שחידשה תורה בקנס ובמלקות ולכן אף כשהעידו שזינתה אחר החופה הרי היא בסקילה (רשב"ם בתוס' שם) דהכי משתמעי קראי ואם אמת היה הדבר וגו' משמע דבכל ענין וסקלוה (שם בתוס' מ"ה. ד"ה אמר) וזהו דעת הרמב"ם ג"כ כמ"ש בפ"ג מאיסורי ביאה דין ח' והראב"ד השיג עליו ע"ש:

41. And know that in the case of a defamation of character (motzi shem ra), she is not liable for stoning unless witnesses testify that she committed adultery while she was betrothed. However, if they testify that she committed adultery after entering the chuppah (bridal canopy) but before she had relations with her husband, she is not judged with stoning, but rather with strangulation like all married women. However, some of our sages hold that the matter of defamation of character, since it is a novelty that the Torah introduced with a penalty and lashes, therefore, even if they testify that she committed adultery after the chuppah, she is liable for stoning (Rashbam in Tosafot there), as this is implied by the verses: "And if this thing be true" implies in all cases, and "then they shall bring out the damsel... and stone her" (Tosafot Ketubot 45a, s.v. "amar"). This is also the opinion of the Rambam as he wrote in Chapter 3 of the Laws

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of Forbidden Relations, Law 8, and the Ra'avad objected to him there.

מב. כל נערה שאין לה קנס אם נאנסה או נתפתתה כך המוציא עליה ש"ר פטור מן המלקות ומן התשלומין ויתירה עליהן מוציא ש"ר דאפילו כותית ושפחה שנכנסו לדת ישראל פחותות מג' שנים שיש להן קנס כמ"ש מ"מ דיני מוציא ש"ר אין להן ולא עוד אלא אפילו נולדה בישראל אם הורתה שלא בקדושה אין בה דינים אלו שנאמר כי הוציא שם רע על בתולת ישראל עד שתהא הורתה ולידתה בישראל:

42. Any young woman who does not have a penalty if she was raped or seduced, similarly, one who brings forth a bad name about her is exempt from lashes and from payment. Moreover, the case of one who brings forth a bad name is stricter than these, for even a Gentile woman or a maidservant who converted to Judaism before the age of three has a penalty as stated. Nevertheless, the laws of one who brings forth a bad name do not apply to them. Furthermore, even if she was born in Israel, if her conception was not in sanctity, these laws do not apply to her, as it is stated: "because he has brought forth a bad name upon a virgin of Israel," meaning that her conception and birth must be in Israel.

מג. וכתב הרמב"ם קידש נערה וגירשה וחזר וקידשה והוציא עליה ש"ר והביא עדים שזינתה תחתיו בקדושין הראשונים ונמצאו זוממין ה"ז פטור וכן אם היתה יבמתו שכנסה והוציא עליה ש"ר והביא עדים שזינתה תחת קדושי אחיו ונמצאו זוממים ה"ז פטור מן המלקות ומן התשלומין וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש עכ"ל ביאור דבריו דבגמ' (מ"ו.) דרשו את בתי נתתי לאיש הזה ולא ליבם כלומר שאם הוציא ש"ר על נשואי אחיו פטור ובנשואין הראשונים הוה שם בעיא דלא איפשטא ולכן פסק לקולא ולפ"ז דבריו תמוהין במ"ש אם רצה לגרש יגרש דביבם ניחא אבל בנשואין הראשונים נהי דמפני הספק לא לקי ואין מוציאין ממנו ממון מ"מ לענין איסור דלא יוכל לשלחה הוה ספיקא דאורייתא ולחומרא (מל"מ) ודוחק לומר דסוף דבריו רק איבם קאי וע"ק דמדבריו מבואר דאפילו גירשה מן הארוסין בפעם ראשון פטור ובגמ' שם אמרו בהבעיא נשואין הראשונים דמשמע להדיא שכנסה בפעם הראשון וכן פירש"י ע"ש ואולי ס"ל דבכה"ג פשיטא דאינו כלום מפני שלא הוציא הש"ר בנשואין הראשונים וגרס בקדושין ראשונים ונ"ל דס"ל כיון דמוציא ש"ר חידוש הוא שלוקה ומשלם ונסקלת אף שזינתה לאחר החופה כמ"ש אין לך בו אלא חידושו וראיה לזה דבירושלמי ממעט גם אם היה קדושי יעוד מאמה העבריה וכן אם בא עליה בארוסין והוציא ש"ר ממעט לה ע"ש א"כ ממילא נתמעטו גם קדושין ראשונים (והגמ' שאמרה שם פשוט מיהא חדא וכו' לזה ולא ליבם ה"ק כיון דתניא דנתמעטו קדושי יבם ממילא דנתמעט גם קדושין ראשונים):

43. And the Rambam wrote: If one betrothed a young woman, divorced her, betrothed her again, and then brought a bad name upon her, and brought witnesses that she had committed adultery under the first betrothal, and the witnesses were found to be false, he is exempt. Similarly, if she was his yevamah whom he married, and he brought a bad name upon her, and brought witnesses that she had committed adultery under his brother's betrothal, and the witnesses were found to be false, he is exempt from lashes and from payment. And anyone who is exempt, if he wishes to divorce her, he may divorce her. The explanation of his words is that in the Gemara (46a), they expounded "I have given my daughter to this man," and not to the yavam, meaning that if he brought a bad name upon his brother’s marriage, he is exempt. And regarding the first marriage, there was a question that was not resolved, and therefore he ruled leniently. According to this, his words are puzzling in what he said: "if he wishes to divorce her, he may divorce her." With a yavam, it is understandable, but regarding the first marriage, even though due to the doubt he does not receive lashes and is not required to pay, nevertheless, concerning the prohibition of "he cannot send her away," it remains a biblical doubt and should be dealt with stringently (Milchamot Hashem). It is forced to say that his final words only refer to the yavam. Additionally, it is difficult because his words imply that even if he divorced her from the betrothal the first time, he is exempt. And in the Gemara, they said regarding the question of the first marriage, it clearly implies that he married her the first time, and so Rashi explained there. And perhaps he holds that in this case, it is obvious that it is nothing because he did not bring the bad name upon the first marriage, and he read in the text "under the first betrothal." It seems to me that he holds that since bringing a bad name is a novelty in that he receives lashes, pays, and she is stoned even if she committed adultery after the chuppah, as it says, you only have what is novel about it. And proof of this is that in the Jerusalem Talmud, it also excludes if it was a betrothal of a Hebrew maidservant, and similarly, if he had relations with her during the betrothal and brought a bad name, it excludes her. Therefore, the first betrothal is also excluded. (And the Gemara that said there, it is clear at least one thing, etc., this and not the yavam, it means since it was taught that the yavam's betrothal is excluded, consequently, the first betrothal is also excluded).

מד. עוד כתב אינו חייב עד שיבעול אותה כדרכה ויוציא ש"ר על הבעילה כדרכה בעלה שלא כדרכה ואמר לא מצאתיה בתולה פטור ומכין אותו מכת מרדות וכן אם אומר לא מצאתיה בתולה ולא אמר שזינתה תחתיו או שאמר זינתה תחתי ולא הביא עדים אלא באו מאליהם ה"ז פטור אע"פ שהעדים נהרגים אם הוזמו עכ"ל והכל מטעם שאמרנו דאין לך בו אלא חידושו ופשוט הוא שאם באו עדים שזינתה קודם ארוסין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שאינה חייבת כלום אלא שמקחו מקח טעות וצ"ע בזה שכתב דאם בא עליה שלא כדרכה ואמר לא מצאתי בתולים דמאין יודע זה הרי לא בא עליה במקום בתולים ונראה שמפני כן מכין אותו מכת מרדות כלומר שגם לדבריו מדבר שקר:

44. Additionally, he wrote that one is not liable until he has intercourse with her in the usual manner and emits semen during intercourse in the usual manner. If he had intercourse with her in an unusual manner and said he did not find her a virgin, he is exempt, but he is given lashes of rebellion. Similarly, if he says he did not find her a virgin and does not claim that she committed adultery under him, or if he claims that she committed adultery under him but did not bring witnesses and they came on their own, he is exempt, even though the witnesses would be executed if they were found to be false witnesses, as it is written. And all of this is because, as we have said, you only have what is explicitly stated, and it is clear that if witnesses come and testify that she committed adultery before the betrothal, she is not liable at all, but his acquisition is considered a mistaken acquisition. And it requires further study regarding what is written, that if he had intercourse with her in an unusual manner and said he did not find her a virgin, how would he know this, since he did not have intercourse with her in the place of virginity? And it seems that because of this, he receives lashes of rebellion, meaning that even according to his words, he is speaking falsely.

מה. זה שנאמר בתורה במוציא ש"ר דאם אמת הדבר וסקלוה על פתח בית אביה אין זה לעיכובא וראיה שהרי בנערה המאורסה שזינתה כתיב באותה פרשה שהסקילה הוא על שער העיר ולמה תהא במוציא ש"ר לעיכובא פתח בית אביה אלא וודאי דלמצוה בעלמא הוא וכך שנו חכמים במשנה (מ"ד.) לא נאמר פתח בית אב אלא למצוה ולא לעיכובא וטעם המצוה הוא כדי לביישם לומר ראו גידולים שגדלתם (מ"ה.) ולכן כתיב גם אמה באותה פרשה כדי לביישן והכי מוכח בספרי ע"ש ולמה דווקא במוציא ש"ר ולא בסתם נערה מאורסה שזינתה דכיון שנשאת ואביה ואמה לא ידעו מהמעשה הרע שעשתה מסתמא לא השגיחו עליה (נ"ל) ויש להרמב"ם ז"ל בענין זה דברים תמוהים בפ"ג מא"ב ע"ש:

45. It is written in the Torah regarding the defamer that if the matter is true, she is stoned at the entrance of her father's house. This is not an absolute requirement, and the proof is that in the case of a betrothed young woman who committed adultery, it is written in the same passage that the stoning takes place at the gate of the city. Why should the location at the entrance of her father's house be an absolute requirement for the defamer? Rather, it is certainly just for the sake of a mitzvah. Thus, the Sages taught in the Mishnah (Sanhedrin 44a) that "the phrase 'at the entrance of her father's house' is stated for the sake of the mitzvah, but it is not an absolute requirement." The reason for the mitzvah is to shame them, saying, "See the offspring you have reared" (Sanhedrin 45a). Therefore, her mother is also mentioned in that passage to shame them both, as is evident from the Sifrei. Why specifically in the case of the defamer and not in the case of a betrothed young woman who committed adultery? Because since she was married, and her father and mother did not know of the evil deed she committed, they presumably did not supervise her (in my opinion). The Rambam, of blessed memory, has puzzling words regarding this matter in Chapter 3 of the Laws of Adultery, see there.

מו. דין מוציא ש"ר אין דנין אלא בזמן שבהמ"ק היה קיים ובב"ד של כ"ג לפי שיש בזה דיני נפשות שאם אמת הדבר נסקלת ואין דנין ד"נ בזמה"ז אבל אונס ומפתה דנין גם בזמה"ז כשהיה ב"ד סמוכים אפילו לאחר החורבן ועתה גם זה אין דנין כמ"ש בח"מ סי' א' ודע דבמוציא ש"ר אע"פ שמתחלה אין דנין בפחות מכ"ג דיינים אמנם אם נמצא הדבר שקר דצריך לדון בקנס דנין בג' לדעת הרמב"ם ובארנו זה בח"מ סי' ג' סעיף י"ט בס"ד ודיני הזמה במוציא ש"ר בארנו שם בס"ד בסי' ל"ח סעיף כ"ו ע"ש:
סליק הלכות אונס ומפתה בס"ד

46. The law of defamation: This is adjudicated only when the Temple was standing and by a court of 23 judges, because it involves capital cases. If the matter is true, the person is stoned, and we do not judge capital cases in our times. However, cases of rape and seduction are judged even in our times when there was a court of ordained judges, even after the destruction [of the Temple]. But now, these cases are also not judged, as stated in Choshen Mishpat, chapter 1. Know that in cases of defamation, although initially they are not judged by fewer than 23 judges, if the matter is found to be false and a fine needs to be imposed, it is judged by three judges according to Maimonides. We have explained this in Choshen Mishpat, chapter 3, section 19, with God's help. The laws of false witnesses in cases of defamation are explained there as well, in chapter 38, section 26. See there. Here concludes the laws of rape and seduction, with the help of God.

סימן קעח

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

א. דיני סוטה בזמן הבית ובזמה"ז. ובו פ"ז סעיפים:
קינוי האמור בתורה וקנא את אשתו זהו שאומר לה אל תסתרי עם איש פלוני ומהו לשון קינוי פליגי בגמ' ריש סוטה דחד אמר לשון כעס כדכתיב הם קנאוני בלא אל וכן כי קנאה חמת גבר (משלי ו') וחד אמר לשון התראה כמו ויקנא ד' לארצו (יואל ב') וכן מה דכתיב רוח קנאה פליגי שם חד אמר רוח טהרה וחד אמר רוח טומאה וכן פליגי שם דחד אמר אסור לקנאות וחד אמר חובה לקנאות והאמת דאלו ואלו דברי אלהים חיים המה דכשאדם רואה באשתו איזה פריצות חובה להתרות בה והוי רוח טהרה כשמקנא לה האמנם כשאין רואה בה דבר ורק מפני כעסו מקנא לה הוה רוח טומאה ואסור לקנות ואז הוה קינוי לשון כעס:

1. Laws of Sotah in the times of the Temple and in our times. Containing 87 sections: The warning mentioned in the Torah, "and he warned his wife" — this is when he tells her, "Do not seclude yourself with such-and-such a man." And what is the language of warning? The Gemara at the beginning of Sotah discusses this. One opinion says it is a language of anger, as it is written, "They have provoked Me to anger with a non-god" (Deuteronomy 32:21), and similarly, "For jealousy enrages a man" (Proverbs 6:34). Another opinion says it is a language of warning, as it is written, "And the Lord will be zealous for His land" (Joel 2:18). Similarly, regarding the phrase "a spirit of jealousy," there is a dispute there. One opinion says it refers to a spirit of purity, and the other says it refers to a spirit of impurity. There is also a dispute there — one opinion says it is forbidden to warn, and the other says it is obligatory to warn. The truth is that both are the words of the living God. When a man sees some immodest behavior in his wife, it is obligatory to warn her, and this is considered a spirit of purity when he warns her. However, if he does not see anything in her and only warns her out of anger, this is considered a spirit of impurity, and it is forbidden to warn. In such a case, the warning is a language of anger.

ב. ובתורה מבואר דבר זה הרי דכתיב ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה ולפי' המפרשים דחדא מילתא היא כלומר שיש ספק אם נטמאה אם לא נטמאה הו"ל לומר והיא נטמאה או לא נטמאה אלא וודאי דה"ק קרא דלפעמים עובר על האיש רוח טהרה ומתרה את אשתו שלא תסתרי עם פלוני כגון שהיא נטמאה כלומר שרואה בה סימני טומאה והיינו פריצות או לפעמים עובר על האיש רוח טומאה ומפני הכעס מקנא לאשתו והיינו כשהיא לא נטמאה כלומר כשאינו רואה בה סימני טומאה וללמדינו:

2. And in the Torah, this matter is explained, as it is written, "And a spirit of jealousy passed over him, and he was jealous of his wife, and she was defiled; or a spirit of jealousy passed over him, and he was jealous of his wife, and she was not defiled." According to the commentators, this is one matter, meaning there is a doubt whether she was defiled or not defiled. It should have said, "And she was defiled or not defiled," but certainly the verse means that sometimes a spirit of purity passes over the man, and he warns his wife not to be secluded with a certain person, such as when she is defiled, meaning he sees signs of impurity in her, which is licentiousness. Or sometimes a spirit of impurity passes over the man, and because of anger, he is jealous of his wife, which means when she is not defiled, meaning he does not see signs of impurity in her, and this teaches us.

ג. דלדינא אין נ"מ בזה דבין שמתרה אותה מפני הכעס ובין שמתרה מפני פריצות שראה בה חד דינא אית להו וקינויו קינוי ונוהגין בה כל דיני סוטה שיתבאר והרמב"ם סוף ה' סוטה והטור והש"ע שכתבו מצוה לקנאות לנשותיהן זהו ברואה בה איזו פריצות ודברים שאינם מהוגנים כמו שיתבאר בס"ס זה בס"ד:

3. For the law, there is no difference whether he warns her because of anger or because of immodesty he saw in her. They have the same law, and his warning is considered valid, and all the laws of the Sotah, which will be explained, apply. The Rambam at the end of Hilchot Sotah, the Tur, and the Shulchan Aruch, who wrote that it is a mitzvah to be zealous for their wives, refer to when he sees in her some immodesty or improper behavior, as will be explained later in this section, with the help of Heaven.

ד. עיקר דין סוטה כך הוא כשמקנא לה בפני שני עדים כשרים ואומר לה אל תסתרי עם פלוני ועברה על זה ונסתרה עמו ושהתה כדי טומאה ושיערו חכמים שהוא כדי לצלות ביצה באש בינוני ולגומעה ובירושלמי איתא ששיעור זה הוא לאחר התרת הסינר הרי זו אסורה על בעלה עד שתשתה מים המרים ויבדוק הדבר וזהו בזמן שבהמ"ק היה קיים ועכשיו נאסרה עליו ותצא בלא כתובה:

4. The primary law of a Sotah is as follows: When a husband warns his wife in the presence of two valid witnesses and says to her, "Do not seclude yourself with so-and-so," and she transgresses this and secludes herself with him and remains for the amount of time it takes for defilement to occur—which the sages estimated as the time it takes to roast an egg on a moderate fire and swallow it—and in the Jerusalem Talmud it states that this measure is after removing the apron, she becomes forbidden to her husband until she drinks the bitter waters and the matter is tested. This was the practice

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

when the Temple was standing. Now, she is forbidden to him and must leave without her marriage contract.

ה. וקיי"ל דקינוי וסתירה הוי דווקא בשני עדים כשרים שיקנא לה בפני עדים ושני עדים יעידו שנסתרה עם זה כשיעור שנתבאר ואם אחר הקינוי והסתירה בא אפילו עד אחד והעיד שנטמאה נאמן ואינה שותה מים המרים ונאסרה על בעלה ותצא בלא כתובה ואפילו הוא מפסולי עדות כמו שיתבאר ומפני מה האמינה תורה לאחד מפני שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ומסתמא הוא אומר אמת שנטמאת ואפילו עד טומאה זה הוא אחד מעידי הסתירה או הקינוי נאמן:

5. And we hold that the warning and seclusion must be specifically with two valid witnesses: he should warn her in front of witnesses, and two witnesses should testify that she secluded herself with that man for the amount of time specified. And if after the warning and seclusion even one witness comes and testifies that she became defiled, he is believed, and she does not drink the bitter waters and is forbidden to her husband and must be divorced without a ketubah, even if the witness is disqualified from testimony, as will be explained. And why did the Torah believe one witness? Because there are grounds for suspicion, for he warned her and she secluded herself, and it is assumed that he speaks the truth that she became defiled. And even if this witness to the defilement is one of the witnesses of the seclusion or the warning, he is believed.

ו. אפילו אשה ועבד ושפחה והפסול לעדות בעבירה מדרבנן ואפילו קרוב נאמן בעדות סוטה אחר הקינוי והסתירה להעיד עליה שזינתה ותאסר על בעלה לעולם ואינה שותה ותצא בלא כתובה דכיון שהתורה האמינה עד אחד מפני טעם רגלים לדבר הכל נאמנין על זה ואפילו חמש נשים ששונאות זא"ז שחשבנום בסי' י"ז נאמנות זו על זו להעיד שנטמאת כשקדם הקינוי והסתירה בעדים ונאמנות לאוסרה על בעלה ושלא להשקותה אבל לא להפסידה מכתובתה ונוטלת כתובתה ויוצאה בגט (רמב"ם פ"א הט"ו) וכך שנו חכמים במשנה (רפ"ו) אפילו עבד אפילו שפחה נאמנין אף לפוסלה מכתובתה חמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה הרי אלו נאמנות ולא לפוסלה מכתובתה אלא שלא תשתה ע"ש:

6. Even a woman, a slave, a maidservant, and someone disqualified from testimony due to a rabbinic transgression, and even a relative, are believed in the testimony of a sotah (a woman suspected of adultery) after the warning and seclusion to testify that she has committed adultery. She would be forbidden to her husband forever, would not drink the bitter waters (as part of the sotah ritual), and would leave without her ketubah (marriage contract). Since the Torah believed a single witness due to the logical reasoning (regarding the suspicion), everyone is believed in this matter. Even five women who hate each other, as mentioned in Siman 17, are believed to testify about each other that they became impure when the warning and seclusion happened with witnesses. They are believed to forbid her to her husband and to prevent her from drinking the bitter waters, but not to forfeit her ketubah. She would take her ketubah and be divorced with a get (divorce document) (Rambam, Chapter 1, Halacha 15). And this is what the Sages taught in the Mishnah (Chapter 6): Even a slave, even a maidservant are believed, even to disqualify her from her ketubah. Her mother-in-law, her mother-in-law's daughter, her co-wife, her sister-in-law, and her husband's daughter are believed, but not to disqualify her from her ketubah, only that she should not drink, as mentioned there.

ז. והטעם יראה לי דמן הדין לא היה לעד אחד להיות נאמן לענין כתובתה שלא מצינו עד אחד בממון ובאמת בירושלמי (פ"ו ה"ב) יש שסובר כן אלא שאמרו שם כשם שלענין א"א ג"כ לא מצינו שיהא עד אחד נאמן ועכ"ז גזרה התורה בסוטה שיהא נאמן מפני הרגלים לדבר כמו כן לענין ממון ולכן באלו נשים ששונאות זא"ז כיון שכל עיקר שנאתן הוא מחמת ממון כמבואר ביבמות (קי"ז.) נהי שלענין איסור נאמנות מטעם רגלים לדבר מ"מ לענין ממון שכל עיקר שנאתן הוא מפני זה לא רצו חכמים להאמינן:

7. And the reason appears to me that, by law, a single witness should not be deemed credible concerning her ketubah, as we do not find a single witness credible in matters of money. In truth, in the Jerusalem Talmud (Yevamot 6:2), there is an opinion that states this. However, it is said there that just as in the case of a married woman (adultery), where we do not find that a single witness is credible, yet the Torah decreed in the case of a Sotah (suspected adulteress) that a single witness is credible due to the circumstances, so too in monetary matters. Therefore, regarding these women who hate each other, since their entire hatred is due to monetary reasons, as explained in Yevamot (117a), although in matters of prohibition they are credible due to the circumstances, nevertheless, in monetary matters, where their entire hatred is because of this, the sages did not want to deem them credible.

ח. עוד יראה לי שזה שעד אחד נאמן לומר שנטמאת הוא דווקא על האיש הזה שממנו קינא לה הבעל ונסתרה עמו אבל מאיש אחר אינו נאמן דכיון דהנאמנות הוא מטעם רגלים לדבר אין רגלים לדבר רק לאיש זה שרואים שיצרה תקפה להסתר עמו אחר הקינוי ולא מאיש אחר אף שהאיסור שוה מאיש אחר כמו מזה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מ"מ לא ראינו ממנה תקיפת היצר לאיש אחר (ומ"ש הב"ש סקי"א באותו פעם אין סברא כלל ורש"י אורחא דמילתא נקיט):

8. It also appears to me that the principle that a single witness is believed to say that she became impure applies specifically to the man about whom the husband warned her and with whom she secluded herself. However, regarding another man, the witness is not believed. Since the credibility is based on the rationale of "raglayim ladavar" (reasonable grounds), there are reasonable grounds only concerning this specific man, as we see that her desire overpowered her to seclude herself with him after the warning, but not with another man. Even though the prohibition is the same with another man as with this one, nevertheless, we did not see her desire overpower her for another man. (And what the Beit Shmuel wrote in section 11 regarding that instance has no basis, and Rashi was referring to the common practice.)

ט. כתב הרמב"ם ספ"א מסוטה בא עד אחד ואמר נטמאת אינה שותה כמ"ש בא עד אחד והכחישו ואמר לא נטמאת אין שומעין לו שעד אחד בטומאת סוטה כשנים ואין דבריו של אחרון דוחין דברי הראשון שהוא כשנים באו שניהם כאחד זה אומר נטמאת וזה אומר לא נטמאת או שאמר אחד נטמאת ובאו שנים ואמרו לא נטמאת ה"ז שותה בא עד אחד כשר ונשים רבות או פסולין רבים כאחד העד אומר נטמאת והנשים או הפסולין אומרים לא נטמאת ה"ז שותה שעד אחד ופסולין רבים כמחצה על מחצה הם היו כולן פסולין הלך אחר הרוב כיצד שתי נשים אומרות נטמאת ושלש אומרות לא נטמאת ה"ז שותה שלש אומרות לא נטמאת וארבע אומרות נטמאת אינה שותה היו מחצה על מחצה ה"ז שותה עכ"ל וכ"כ הטור וי"א דאין עד כשר נחשב כשנים אא"כ הורו ע"פ עדותו וכבר בארנו זה בסי' י"ז סעיף צ"ג ע"ש והכלל הוא שבספק השקול שותה שהרי עיקר השתיה הוא כדי לברר הספק:

9. Rambam writes in the first chapter of Sotah: If one witness comes and says she defiled herself, she does not drink, as it is stated, "One witness came and said she defiled herself." If another contradicts him and says she did not defile herself, we do not listen to him because one witness regarding the defilement of a Sotah is like two, and the words of the latter do not override the words of the first, who is like two. If both came together, one saying she defiled herself and the other saying she did not defile herself, or if one said she defiled herself and two came and said she did not defile herself, she drinks. If one valid witness and numerous women or many invalid witnesses together, the valid witness says she defiled herself and the women or invalid witnesses say she did not defile herself, she drinks, because one witness and many invalids are considered as half and half. If they were all invalids, follow the majority. How so? If two women say she defiled herself and three say she did not defile herself, she drinks. If three say she did not defile herself and four say she defiled herself, she does not drink. If they were half and half, she drinks. So wrote the Tur, and some say that a valid witness is not considered as two unless they ruled based on his testimony. We have already explained this in Siman 17, Section 93. The general rule is that in a balanced doubt, she drinks, for the main purpose of the drinking is to clarify the doubt.

י. קינוי הוא רק כשאמר לה אל תסתרי עם פלוני אבל אם אמר לה אל תדברי עם פלוני אף שכוונתו היתה להרחיקה מעמו מ"מ אין זה לשון קינוי ואם נסתרה עמו מותרת לבעלה וכן כשאמר לה אל תסתרי ודיברה עמו אין זה כלום וכ"ש אם אמר לה אל תדברי ודיברה (גמ' ה':) ואין אומרים כיון שזה שאסרתה התורה בסתירה אחר הקינוי הוא משום קפידא דבעל שקינא לה שהרי בלא קינוי אינה נאסרת בסתירה לחודה א"כ מה לי אם אמר לשון סתירה או לשון דיבור כיון דסוף סוף הוא מקפיד מ"מ בעינן שיקנא לה מפורש בדבר שעוברת על זה והיינו לשון סתירה:

10. Kinui (warning) is only when he tells her, "Do not seclude yourself with so-and-so." But if he tells her, "Do not speak with so-and-so," even if his intention was to distance her from him, nevertheless, this is not considered the language of Kinui. And if she secluded herself with him, she is permitted to her husband. Similarly, if he told her, "Do not seclude yourself," and she spoke with him, it amounts to nothing. All the more so if he told her, "Do not speak," and she spoke (Gemara 5b). We do not say that since the Torah forbids her due to seclusion after Kinui because of the husband's insistence—since without Kinui she is not forbidden due to seclusion alone—therefore, what difference does it make if he used the language of seclusion or the language of speaking, since in the end he is insistent? Nevertheless, we require that he explicitly warns her about something that she transgresses, which is the language of seclusion.

יא. ואפילו קינא לה בלשון סתירה זהו דווקא כשאמר לה אל תסתרי סתם וכ"ש כשאמר לה אל תסתרי כדי שלא יבא עליך כדרכה או שלא כדרכה כמפורסם בכל הש"ס שהקשו משכבות זל"ז אבל אם אמר לה אל תסתרי עם פלוני כדי שלא יחבקך ולא ינשקך או שישתגע בך בשאר איברי הגוף וכיוצא בזה אין זה קינוי כיון שבאלה אינה נאסרת על בעלה (גמ' כ"ו:) ובעינן שיקנא לה בדבר האוסרה ואם תשאל למה יגרע זה מאל תסתרי סתם שהרי בסתירה וודאי דאינה נאסרת ובאמת לא דמי דבסתירה סתם כוונתו שלא יבא עליה כדרך נואף ונואפת שהסתירה הוא לשם ביאה אבל באומר לה מפורש הדברים שנתבארו בוודאי כוונתו שאינה חושדה על ביאה אלא על קירובים אחרים ולכן אינה נאסרת בכך ומטעם זה יש מי שאומר שאם אמר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

לה אל תסתרי כדי שלא יאנוס אותך אין זה קינוי שהרי באונס אינה נאסרת (מל"מ ספ"ג) ובעינן דבר האוסרה:

11. And even if he warned her using ambiguous language, this is specifically when he said to her, "Do not seclude yourself" in general terms, and certainly if he said, "Do not seclude yourself so that he does not come upon you in the usual manner or in an unusual manner," as is well known throughout the Talmud where they discussed various forms of intercourse. But if he said to her, "Do not seclude yourself with so-and-so so that he does not hug or kiss you, or become infatuated with you in other parts of the body, and the like," this is not considered a valid warning (kinui) because in these cases she does not become forbidden to her husband (Talmud 26b), and we require that he warns her about something that would render her forbidden. And if you ask why this is different from a general warning of "Do not seclude yourself," since in seclusion itself she is certainly not rendered forbidden, the truth is that it is not comparable, for in a general seclusion warning, his intention is that he should not come upon her as an adulterer and adulteress, where the seclusion is for the purpose of intercourse. But when he specifies those actions that have been clarified, it is certainly his intention that he does not suspect her of intercourse but of other forms of closeness, and therefore she is not rendered forbidden thereby. For this reason, there is an opinion that if he said to her, "Do not seclude yourself so that he does not rape you," this is not a valid warning because in the case of rape she is not rendered forbidden (Mishneh Torah, Laws of Sotah 3:3), and we require that he warns her about something that would render her forbidden.

יב. ודע שדין הקודם הוא מפורש בגמ' שם והכי איתא שם ושכב איש אותה ש"ז פרט לשקינא לה דרך איברים וברמב"ם לא נמצא דין זה כלל ומדבריו ספ"ג נראה להדיא שהוא מפרש כן על הבועל שהקינוי היה סתם אל תסתרי אך הבועל השתמש בה דרך איברים וז"ל שם אשה שזנתה באונס או בשגגה או שבא עליה זה שקינא לה דרך איברים אין המים בודקין אותה וכו' עכ"ל ומפרש בגמ' פרט שקינא לה ובא עליה הבועל דרך איברים וטעמו נראה דכיון שדרשו זה מקרא דושכב מסתמא לאו אקינוי קאי אלא אשכיבת הבועל ועוד דלמה יגרע מקינוי סתם וכמ"ש אבל רש"י ותוס' כתבו כמ"ש (וצ"ע על המל"מ שם שטרח בזה ע"ש ומה שהקשה למה לא כתב אפילו נשיקה הטעם פשוט דבין נשיקה להעראה קשה לעדים להפריש משא"כ דרך איברים רואים להדיא ודו"ק):

12. And know that the previous ruling is explicitly explained in the Gemara there, and this is what it says: "And a man lies with her," which excludes if he secludes her through bodily contact. This ruling is not found at all in the Rambam, and from his words in Chapter 3 it clearly appears that he interprets it regarding the one who has intercourse with her, where the warning was simply "Do not seclude yourself," but the one who has intercourse with her used bodily contact. And these are his words there: "A woman who committed adultery under duress or by mistake, or if the one who warned her had intercourse with her through bodily contact, the water does not test her, etc." End quote. And it is explained in the Gemara, excluding if he warned her and the one who had intercourse with her did so through bodily contact. His reasoning seems to be that since they derived this from the verse "and lies with," it presumably does not refer to the warning but to the intercourse of the one who had intercourse. Additionally, why should it be worse than a simple warning, as we have written. But Rashi and Tosafot wrote as we have written (and it is difficult regarding the Maggid Mishneh there who labored on this, see there. And regarding what he questioned, why he did not write even a kiss, the reason is simple: between a kiss and an initial act of intercourse, it is difficult for witnesses to distinguish, unlike bodily contact, which they see clearly. And scrutinize this well).

יג. מכל אדם יכול לקנאות לה אפילו מאביו או מאביה או מאחיו או מאחיה או מכותי או מעבד או מבנו או מבנה אע"ג דליכא באביה ובבנה איסור יחוד דמתייחד אדם עם אמו ועם בתו כמ"ש בסי' כ"ב מ"מ הוה קינוי וכן איתא בירושלמי ריש סוטה ולכן יכול לקנאות לה משני בני אדם כאחד שיאמר לה אל תסתרי עם ראובן ושמעון ביחד אע"ג דבשנים כשרים מותרת האשה להתייחד כמ"ש שם ואם נסתרה עם שניהם ושהתה כדי טומאה ה"ז אסורה עד שתשתה ובזמה"ז אסורה לעולם ותצא בלא כתובה אבל אם נסתרה עם אחד לא נאסרה עליו דהוי כסתירה בלא קינוי שאין האשה נאסרת בה ואע"ג דלדין יחוד גריעא באחד מבשנים מ"מ לענין קינוי צריך שתהא הסתירה כמו שקינא לה:

13. Anyone can be a witness for her, even her father, her father-in-law, her brother, her brother-in-law, a non-Jew, a servant, her son, or her daughter. Even though there is no prohibition of seclusion with her father or her son, as a person is allowed to be secluded with his mother or daughter, as mentioned in Siman 22, it is still considered a valid warning. This is also stated in the Jerusalem Talmud at the beginning of Sotah. Therefore, it is possible to warn her against being secluded with two men at once, saying to her, "Do not be secluded with Reuven and Shimon together," even though it is permitted for a woman to be secluded with two kosher men, as mentioned there. If

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

she is secluded with both of them and remains for the time it takes to become ritually defiled, she is prohibited until she drinks [the bitter waters], and in our times, she is prohibited forever and must be divorced without receiving her ketubah. However, if she was secluded with only one of them, she does not become prohibited to her husband, as it would be considered seclusion without a warning, which does not prohibit a woman. And even though in the laws of seclusion, one person is worse than two, in the matter of warning, the seclusion must be as he warned her.

יד. איתא בגמ' (כ"ו:) שחוף מקנין על ידו ופירש"י שבשרו נשחף וכלה ויבש שאין בו כח והתוס' בשם ר"ח פירשו שאינו בועל כדרכו ואינו מזריע ע"ש ונראה דעכ"ז הוא בועל ובבעילתו נאסרת דאל"כ לא גרע מדרך איברים שאינה נאסרת כמ"ש והרמב"ם ריש פ"א כתב וז"ל שחוף הוא האיש שאינו מתקשה ואינו מוליד עכ"ל וקשה כיון שאינו מתקשה הרי בעילתו באבר מת והרי הרמב"ם עצמו פסק בפ"א מא"ב דבאבר מת אין זו ביאה כלל ע"ש ואע"ג דאיהו אינו סובר הך דקינוי דרך איברים כמ"ש מ"מ קשה למה תאסר בסתירתה והרי אינו ראוי לביאה וצ"ל שאינו מתקשה עד שיהא ראוי להוליד אבל לענין ביאה הוה קישוי:

14. It is stated in the Gemara (26b) that a "shachuf" (a man with a certain physical condition) can cause his wife to become forbidden to him. Rashi explains that his flesh is scabbed, wasted away, and dry, lacking strength. Tosafot, citing R. Chananel, explain that he does not engage in intercourse in the usual manner and does not ejaculate. It appears that nevertheless, he does engage in intercourse, and through his intercourse, she becomes forbidden. Otherwise, it would not be worse than intercourse in an atypical manner, which does not cause her to become forbidden, as mentioned. The Rambam, at the beginning of Chapter 1, writes: "A 'shachuf' is a man who does not become erect and does not procreate." It is difficult, because since he does not become erect, his intercourse is with a flaccid organ, and Rambam himself rules in Chapter 1 of Hilchot Ishut that intercourse with a flaccid organ is not considered intercourse at all. And even though he does not hold the opinion that atypical intercourse causes her to become forbidden, it is still difficult why she should become forbidden through seclusion with him, since he is not capable of intercourse. It must be said that he does not become erect to the extent that he can procreate, but regarding intercourse, there is some degree of erection.

טו. כתב הרמב"ם שם אמר לה אל תסתרי עם איש פלוני והיה קטן פחות מבן תשע שנים ויום אחד או שאמר לה אל תסתרי עם בהמה זו אין זה קינוי שנאמר ושכב איש אותה פרט לקטן ולבהמה שאין אוסרין אותה עליו עכ"ל ואע"ג דבכל מקום מקרי קטן על י"ג שנים ויום אחד מ"מ לענין ביאה מקרי קטן פחות מבן ט' (והרע"ב פ"ד מ"ד פי' פחות מי"ג ע"ש וכ"מ מתוס' כ"ו: ד"ה אבל ע"ש):

15. The Rambam wrote there: If he said to her, "Do not seclude yourself with such-and-such a man," and he was a minor less than nine years and one day old, or if he said to her, "Do not seclude yourself with this animal," this is not a valid warning, as it is stated, "and a man lies with her," which excludes a minor and an animal, for they do not render her forbidden to him. And even though in every case a minor is defined as under thirteen years and one day, nevertheless, regarding intercourse, a minor is defined as less than nine years old (and the Ra'av, in Chapter 4, Mishnah 4, explained "less than thirteen," see there; and similarly, it appears from Tosafot, 26b, s.v. "but," see there).

טז. קיי"ל דבעל שמחל על קינויו קינויו מחול (כ"ה.) והוה כלא קינא לה כלל ואם נסתרה אח"כ מותרת והטעם כיון דהקינוי הוא רק מפני קפידא שלו ולכן אם מחל מחול ודווקא קודם סתירה אבל אחר סתירה אינו יכול למחול שהרי כבר נאסרה ולא תחזור להתירה עד שתשתה וכן אם גירשה נתבטל הקינוי ואם חזר ונשאה צריך קינוי אחר אם רוצה לקנאות לה דקינוי הראשון נתבטל בהגרושין שכבר נפרדת ממנו:

16. We hold that if a husband forgives his warning, the warning is forgiven, and it is as if he never warned her at all. If she secludes herself afterward, she is permitted. The reason is that the warning is only because of his personal objection, and therefore if he forgives, it is forgiven. However, this is specifically before the seclusion; but after the seclusion, he cannot forgive, for she has already been forbidden and will not return to permissibility until she drinks [the bitter waters]. Similarly, if he divorces her, the warning is nullified. If he remarries her, he must issue a new warning if he wishes to warn her, for the first warning was nullified by the divorce since she had already been separated from him.

יז. כתב הרמב"ם (שם) קינא לה בפני שנים וראה אותה שנסתרה עם זה שקינא לה עליו ושהתה כדי טומאה ה"ז אסורה עליו ויוציא ויתן כתובה שאינו יכול להשקותה ע"פ עצמו וכן אם שמע העם מרננים אחריה אחר הקינוי והסתירה עד ששמע מהנשים הטוות לאור הלבנה נושאות ונותנות בה שזינתה עם האיש שקינא לה עליו ה"ז אסור לקיימה ויוציא ויתן כתובה בא עד אחד והעיד לו שנסתרה עמו אחר קינוי ושהתה כדי טומאה אם הוא נאמן לו ודעתו סומכת עליו יוציא ויתן כתובה ואם לאו הרי אשתו מותרת לו עכ"ל וכ"כ הטור:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

17. Rambam wrote (there): If he warned her in the presence of two witnesses, and he saw her seclude herself with the man about whom he warned her, and she stayed there long enough to have become defiled, she is forbidden to him, and he must divorce her and give her the ketubah, for he cannot make her drink [the bitter waters] based on his own testimony. Similarly, if people are heard gossiping about her after the warning and seclusion, to the point that he hears women spinning by moonlight discussing her infidelity with the man he warned her about, she is forbidden to remain with him, and he must divorce her and give her the ketubah. If a single witness comes and testifies to him that she secluded herself with the man after the warning and stayed long enough to have become defiled, if he trusts the witness and relies upon his testimony, he must divorce her and give her the ketubah. If not, his wife remains permitted to him. Thus wrote the Tur.

יח. והנה זה שכתבו דכשהוא או עד אחד ראה הסתירה אחר הקינוי נאסרה עליו אינו מבואר בגמ' ומסברא כתבו כן דכיון דבשני עדים על הסתירה אסרתה התורה אחר קינוי כמו כן בראית עצמו או עד אחד וכמ"ש בפכ"ד מאישות והטור לעיל סי' קט"ו כשראה בעצמו שזינתה או עד אחד ראה שזינתה ודעתו סומכת עליו דנאסרה עליו ומדמים סתירה אחר קינוי כזנות ממש ולא כדבר מכוער שאין האשה נאסרת על בעלה בשביל זה לרוב הפוסקים כמ"ש לעיל סי' י"א ואע"ג דבעצם לא דמי סתירה אחר קינוי לזנות דלזנות אין תקנה ולסתירה יש תקנה בשתיית המים מ"מ כל זמן שלא שתתה הרי נאסרה עליו כבזנות ממש והרי אינו יכול להשקותה ע"פ עצמו או ע"פ עד אחד וממילא דנאסרת עליו וכתובה יתן דלענין ממון אין עד אחד נאמן וכ"ש הוא עצמו וכבר כתבנו בסי' קט"ו דאיסור שע"פ עד אחד אינו מדינא רק לצאת י"ש ויראה לי דלכן הרמב"ם בכאן כשראה בעצמו הסתירה כתב שאסורה עליו ובעד אחד לא כתב כן ש"מ דלאו מעיקר דינא הוא אלא לצאת י"ש ושם בארנו בזה באריכות ע"ש ודע דבסתירה שאחר קינוי אין חילוק בין מכחשת העד או לא דסתירה שאחר קינוי דומה לזנות וכרגלים לדבר (וכ"כ הב"ש סק"ז) וכן אין חילוק בין בעלה בעיר לאינו בעיר או בין פתח פתוח לרה"ר לאינו פתוח כיון דהוה אחר קינוי:

18. And behold, what is written, that when he or a single witness saw the seclusion after the warning, she becomes forbidden to him, is not explicitly stated in the Gemara. It is written based on reasoning that since the Torah forbids her with two witnesses to the seclusion after the warning, the same applies to his own sighting or that of a single witness. As it is written in chapter 24 of Ishut and in the Tur above, section 115, if he saw himself that she committed adultery or a single witness saw her committing adultery and he relies on it, she becomes forbidden to him. They equate seclusion after the warning to actual adultery, not to an indecent matter, for which a woman is not forbidden to her husband according to most authorities, as stated above in section 11. And even though, essentially, seclusion after the warning is not comparable to adultery —for adultery has no remedy while seclusion has a remedy through drinking the bitter waters—nevertheless, as long as she has not drunk, she is forbidden to him as if it were actual adultery. And since he cannot make her drink based on his own testimony or that of a single witness, it follows that she becomes forbidden to him, and he must give her the ketubah, for regarding monetary matters, a single witness is not trusted, and certainly not himself. And we have already written in section 115 that the prohibition based on a single witness is not by strict law but to avoid suspicion. And it seems to me that this is why the Rambam here, when he saw the seclusion himself, wrote that she is forbidden to him, but did not write so regarding a single witness, indicating that it is not by strict law but to avoid suspicion, and we explained this at length there. And know that in seclusion after the warning, there is no difference whether she denies the witness or not, for seclusion after the warning is likened to adultery and there are grounds to believe it (and so wrote the Beit Shmuel, subsection 7). Similarly, there is no difference whether her husband is in the city or not, or whether the entrance is open to the public domain or not, since it occurred after the warning.

יט. אך בזה שכתב דברינון אחר קינוי וסתירה נאסרה עליו ויוציא ויתן כתובה הנה זה שנאסרה עליו היא משנה מפורשת (רפ"ו) אך הקשו עליו למה יתן כתובה הרי כבר כתב דאחר קינוי וסתירה אבדה כתובתה ותרצו דכוונתו דאין בהסתירה רק עד אחד (כ"מ) ולא משמע כן דא"כ היה לו לפרש ועוד דהיה לו לכתוב זה אחר דין דעד אחד וגם בפירושו למשניות לא משמע כן ע"ש ונ"ל דכוונתו אחר סתירה ע"פ עדים ומיירי בזמן שבהמ"ק קיים וזה שכתב לעיל דאחר קינוי וסתירה נאסרה ותצא בלא כתובה הלא ביאר בפירוש בזמה"ז שאין לה המים שיבדקו אותה אבל בזמן המקדש אינו יכול להפסידה כתובתה שתאמר אשתה המים וזהו שאומר דכשיש רינון אחרי הקינוי והסתירה נאסרה עליו ומ"מ הכתובה אינה מפסדת שיכולה לומר אשתה ואבדוק א"ע וכי ע"י רינון נפסיד מעותיה ולכן לא כתב הטור דין זה מפני שבזמה"ז לא שייך זה כמ"ש:

19. However, regarding what was written, that after warning and seclusion she becomes forbidden to him and he must divorce her and give her the ketubah, this—that she becomes forbidden to him—is a clear Mishnah (Chapter 6). But they questioned why he should give her the ketubah, since it was already written that after warning and seclusion she loses her ketubah. And they answered that his intention was that there is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

only one witness regarding the seclusion (as is found in certain sources). But this does not seem to be the case, for if so, it should have been explained, and furthermore, he should have written this after the ruling concerning one witness. Also, from his commentary on the Mishnah, it does not seem to be the case. And it appears to me that his intention is after seclusion according to witnesses, and he is referring to the time when the Temple is standing. And what he wrote earlier, that after warning and seclusion she becomes forbidden and must leave without a ketubah, he clearly explained that in this time period, when there is no water to test her. But during the time of the Temple, he cannot deprive her of her ketubah, for she could say, "I will drink the water and be tested." And this is what he means, that when there is gossip after the warning and seclusion, she becomes forbidden to him, but nonetheless, she does not lose her ketubah, for she can say, "I will drink and test myself," and will we lose her money because of gossip? Therefore, the Tur did not write this ruling, because in our time, this does not apply, as I have written.

כ. זה שנתבאר דקינוי וסתירה ע"פ שנים כן הוא במשנה דריש סוטה וכך הלכה ובגמ' שם איתא ר' יוסי בר"י אומר משום ר' אלעזר (כצ"ל וכ"ה בתוספתא ודו"ק) דקינוי ע"פ אחד או ע"פ עצמו וסתירה ע"פ שנים ואיתא שם אמר ר' חנינא מסורא לא לימא אינש לאתתיה בזמה"ז לא תסתרי בהדי פלוני דילמא קיי"ל כר"י דקינוי ע"פ עצמו ומיסתתרה וליכא האידנא מי סוטה דליבדקה וקאסר ליה עלויה איסורא דלעולם ואע"ג דא"כ גם בזמן הבית יש להזהר בכך שהרי ע"פ עצמו אינו משקה אותה בלא שני עדים על הסתירה מ"מ בזמן הבית אין בזה חשש כל כך דשמא יהיו עדים על הסתירה ועוד שיכול לקנאות לה בפני שנים וישקנה אבל בזמה"ז אין עצה ואין לשאול הרי גם בזמה"ז איזו חשש יש בזה כשאין עדים על הסתירה דאין זו שאלה חדא דשמא יהיו עדים על הסתירה דבלא קינוי אינה נאסרת ובקינוי נאסרת ועוד דאפילו בלא עדים תיאסר להרמב"ם והטור שפסקו דסתירה ע"פ עצמו אחר קינוי בפני שנים אוסרתה כמ"ש בסעיף י"ח וממילא דלר' יוסי נאסרת אחר קינוי עצמו ג"כ:

20. This explanation that warning (kinui) and seclusion (setirah) require two witnesses is derived from the Mishnah at the beginning of Sotah, and this is the law. And in the Gemara there, it is stated that Rabbi Yosei son of Rabbi Yehudah says in the name of Rabbi Elazar (this is how it should be written, and so it is in the Tosefta, and examine it closely) that warning can be done with one witness or by the husband himself, but seclusion requires two witnesses. And it is stated there: Rabbi Chanina of Sura said that a man should not say to his wife in this time, "Do not seclude yourself with so-and-so," because perhaps we hold according to Rabbi Yosei that warning can be done by the husband himself, and she will be secluded, and now there is no way to test a sotah (suspected adulteress) and she will be forbidden to him forever. And although if so, even in the time of the Temple one should be cautious about this, since by his own warning he cannot make her drink without two witnesses to the seclusion, nevertheless, in the time of the Temple, there is not so much concern, because perhaps there will be witnesses to the seclusion, and also he can warn her in front of two witnesses and make her drink. But in this time, there is no recourse, and one should not ask. Now, in this time, what concern is there when there are no witnesses to the seclusion? This is not a question: firstly, because perhaps there will be witnesses to the seclusion, for without warning she is not forbidden, and with warning she is forbidden. And further, even without witnesses, she would be forbidden according to the Rambam and the Tur, who ruled that seclusion by the husband himself after warning in front of two witnesses forbids her, as was written in section 18. Consequently, according to Rabbi Yosei, she is also forbidden after his own warning.

כא. והנה לפי עיקר הדין לא היה לנו לחוש למימרא זו כיון דקיי"ל כמשנתינו דקינוי הוא דווקא ע"פ שנים ונראה להדיא שזה הוא דעת הטור שכתב דין זה בשם סמ"ג ע"ש ור"ל שהסמ"ג חש לה להאי דינא אבל מדברי הרמב"ם ספכ"ד מאישות נראה דדין גמור הוא וז"ל אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה עמו ושהתה כדי טומאה ה"ז אסורה עליו בזמה"ז שאין שם מי סוטה עכ"ל והרבה תימא שהרי בהלכות סוטה פסק להדיא דקינוי ע"פ שנים ולא הזכיר זה כלל ואיך פסק שם כר' יוסי ונ"ל ברור שהכל סובב על קוטב אחד שבארנו בס"ד בסי' קט"ו שרוב דברי הרמב"ם שם בענייניים אלה אינם מדין גמור רק לצאת י"ש וכן סובר הרי"ף ז"ל בפ"ג דקדושין כמ"ש שם באריכות וס"ל להרמב"ם דגם ר' חנינא מסורא שאומר דין זה כוונתו כן רק לצאת י"ש ולא מדין גמור ותדע לך שכן הוא דאל"כ היכן מצינו שנפסוק כברייתא כיחידאי נגד משנה מפורשת אלא וודאי דזהו רק לצאת י"ש ולכן לא כתב הרמב"ם דין זה בהלכות סוטה רק בשם דמיירי בלצאת י"ש והנה לעיל סי' קט"ו סעיף נ"ו כתבנו בענין זה לחלק בין השקאת מי סוטה לבין איסור על הבעל וזהו לדרך המפרשים וכן נראה מדברי רבותינו בעלי הש"ע בסי' קט"ו ובסי' זה סעיף ז' אבל העיקר נלע"ד כמ"ש ואם אחד נכשל בקינוי לאשתו יש עצה פשוטה לדבר שימחול לה הקינוי דכבר נתבאר דמחילה מועלת על קינוי קודם סתירה ואם לא עשה כן וראה שנסתרה נלע"ד שבדיעבד אין לאוסרה (וכ"כ הב"ח והדרישה ומה שהקשו דברי הרמב"ם אהדדי כפי מ"ש ל"ק כלל ודו"ק):

21. According to the primary law, we should not be concerned with this statement since we hold according to our Mishnah that warning [to a wife] is specifically in the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

presence of two witnesses. It is clear that this is the opinion of the Tur, who cites this law in the name of the SeMaG. The SeMaG was concerned with this law, but from the words of the Rambam in the 24th chapter of Hilchot Ishut, it appears that this is a definitive law. His words are: "If he said to her privately, 'Do not seclude yourself with a certain man,' and he saw that she secluded herself with him and stayed the time sufficient for defilement, she is forbidden to her husband in these times when there is no Sotah water." This is very surprising since in the laws of Sotah, he explicitly ruled that the warning must be in the presence of two witnesses and did not mention this at all. How could he rule there like Rabbi Yosi? It seems clear to me that everything revolves around the axis we explained earlier in chapter 115, that most of the words of the Rambam in these matters are not definitive laws but just to fulfill the obligation of being stringent. The Ri"f in the third chapter of Kiddushin holds similarly, as I explained there at length. The Rambam believes that Rabbi Chanina of Sura, who says this law, only intended it to fulfill the obligation of being stringent and not as a definitive law. And you will understand this since otherwise, where do we find that we rule like a Baraita of a single opinion against an explicit Mishnah? Therefore, it is certain that this is just to fulfill the obligation of being stringent, and that is why the Rambam did not write this law in the laws of Sotah but only in the context of fulfilling the obligation of being stringent. Earlier in chapter 115, paragraph 56, we wrote about this matter to differentiate between the drinking of Sotah water and the prohibition to the husband. This is the approach of the commentators and it seems from the words of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, in chapter 115 and in this chapter, paragraph 7. However, it seems to me that if one errs in warning his wife, there is a simple solution: he should forgive the warning. It has already been explained that forgiveness is effective for the warning prior to seclusion. If he did not do so and saw that she secluded herself, it seems to me that after the fact, she should not be prohibited. This is also the opinion of the Bach and the Drisha, and their questions on the Rambam's words are not difficult at all with what I have explained. Pay close attention to this.

כב. כבר נתבאר דסתירה בלא קינוי אינו אוסרת אשה על בעלה אפילו העידו שני עדים על הסתירה ושהו כדי טומאה וכך אמרו חז"ל אין אוסרין על הייחוד (קדושין פ"א.) וכתבו הטור והש"ע סעיף ו' שאין אוסרין על הייחוד אפילו נסתרו יחד לשם ערוה אא"כ קינא לה תחלה ומ"מ יש איסור לאשה להתייחד כמ"ש בסי' כ"ב אלא שאין אוסרין על זה ודע דזה שכתבו אפילו נסתרו יחד על דעת ערוה אינה נאסרת סותר לדברי רבינו הרמ"א סי' ז' סעיף י"א וכבר בארנו שם בסעיף כ"ב ע"ש שכתבנו דעת המפרשים ומה שנלע"ד בזה בס"ד:

22. It has already been explained that seclusion without prior warning does not prohibit a wife to her husband, even if two witnesses testified about the seclusion and they stayed together long enough to commit a transgression. Thus, our sages said, "We do not prohibit [a wife] based on seclusion" (Kiddushin 81a). The Tur and the Shulchan Aruch wrote in Section 6 that we do not prohibit based on seclusion, even if they secluded themselves for the purpose of sin, unless there was a prior warning. Nonetheless, there is a prohibition for a woman to seclude herself, as stated in Section 22, but this does not result in prohibition [to her husband]. Note that what is written, "even if they secluded themselves with the intention of sin," does not result in prohibition, contradicts the words of Rabbi Moshe Isserles (Rema) in Section 7, Paragraph 11. We have already explained there in Paragraph 22, where we wrote the opinions of the commentators and what appears correct to us with the help of Heaven.

כג. לא קינא לה ובא עד אחד ואמר לו אשתך זנתה והיא שותקת אם הוא נאמן בעיניו ודעתו סומכת עליו כשנים יוציא ויתן כתובה ואם לאו מותרת לו וי"א דבשותקת אפילו אם אין העד נאמן אצלו כשנים יוציא (ב"ש סק"ח בשם רש"ל) וכבר בארנו בסי' קט"ו סעיף כ"ד דהעיקר כדיעה ראשונה ע"ש שכתבנו עוד בזה:

23. If he did not warn her and a single witness comes and tells him that his wife committed adultery and she remains silent, if he trusts this witness and relies on him as if he were two witnesses, he must divorce her and give her the ketubah. If not, she is permitted to him. And some say that if she remains silent, even if the witness is not trusted by him as if he were two witnesses, he must divorce her (Beit Shmuel, subparagraph 8, in the name of Rashal). And we have already explained in Siman 115, paragraph 24, that the primary opinion is the first one, as we wrote there further on this matter.

כד. וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ט' וה"ה אם היא עצמה אומרת לו שזינתה שאסורה וי"א דבזמה"ז שיש תקנת רגמ"ה שלא לגרש אשה בע"כ אינו נאמן לומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת ואומר שמאמינה אע"פ שאינו מאמין ומרחיקין אותו על שאומר שמאמינה וגורם לבטל תקנת רגמ"ה וה"ה בכל מקום שלא יוכל לגרש בלא דעת האשה וי"א דכופין אותו ומשמש עמה אע"פ שאומר שמאמין לדברי העד מאחר שהאשה אינה מודה או אפילו אמרה בעצמה טמאה אני לך וחזרה בה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ונתנה אמתלא לדבריה הראשונים אבל יש חולקים וס"ל דאף בזמה"ז נאמן ואם היה לו קטט עמה אינו נאמן לומר שמאמין לדברי העד דוודאי מחמת שנאה אמר כן עכ"ל:

24. And our teacher, the Rema, wrote in Section 9: "And it is the same if she herself says to him that she has committed adultery, that she is forbidden [to him]. And some say that in our times, when there is the decree of Rabbenu Gershom not to divorce a woman against her will, he is not believed to say that he believes her or that he believes the words of the witness, because we are concerned that perhaps his eyes are on another and he says that he believes her even though he does not believe her. And we distance him for saying that he believes her and thereby causing the annulment of the decree of Rabbenu Gershom. And it is the same in any case where one cannot divorce without the wife's consent. And some say that we force him and he must live with her even though he says that he believes the words of the witness, as long as the wife does not admit or even if she herself said 'I am impure to you' and then retracted and gave a valid reason for her original words. But there are those who disagree and hold that even in our times he is believed. And if he had a quarrel with her, he is not believed to say that he believes the words of the witness, because it is certain that he said so out of hatred." End of quote.

כה. וגדולי אחרונים בתשו' הרבה טרחו בדבריו ואנחנו בס"ד בררנו דבריו בסי' קט"ו מן סעיף כ"ז עד סעיף ל"ב והכל על יסוד שכתבנו דהאיסור אינו מדינא רק לצאת י"ש ולכן ביכולתינו להחמיר עליו בזמה"ז ובסעיף מ"ג בארנו שם איך הדין כשאומר הבעל שהוא בעצמו ראה שזינתה ע"ש ובסעיף ל"א בארנו שם דברגלים לדבר גם בזמה"ז אסורה ע"ש:

25. And the great later authorities in their many responsa have labored over his words, and with God's help, we have clarified his words in Siman 115 from Section 27 to Section 32, all based on what we have written that the prohibition is not from the letter of the law but to fulfill the obligation of being stringent. Therefore, we can be stringent in this matter in our times. And in Section 43, we clarified there how the law applies when the husband himself says that he saw her commit adultery, see there. And in Section 31, we clarified there that when there are grounds to suspect in our times, she is forbidden, see there.

כו. כתבו הטור והש"ע סעיף י' מי שהוציא קול על אשתו שזינתה ואמר שנתברר לו הדבר ואח"כ אמר אינו אמת אלא מחמת הכעס שהכעיסתו הוציא קול זה אם נותן אמתלא לדבריו מותרת ואם לאו אסורה לו עכ"ל ומשמע דבעינן אמתלא אחרת אבל בתשו' הרא"ש כלל ל"ב מבואר דהכעס עצמו הוא האמתלא ולכן יש מי שאומר דבאמת בעינן אמתלא אחרת (עפ"ת סקכ"ד) ולא נהירא לי דבוודאי הכעס הוא אמתלא טובה וכוונת הטור והש"ע שצריך לברר סיבת הכעס ואם נראה לב"ד שראוי הדבר הזה להביאו לכלל כעס הוה אמתלא טובה ואם לאו אין אנו מאמינים לו על הכעס שאומר ובזמה"ז איך הדין בארנו בסי' קט"ו סעיף מ"ג ע"ש:

26. The Tur and the Shulchan Aruch wrote in section 10: If someone spreads rumors about his wife claiming she committed adultery and then later says that it is not true, but he made the claim out of anger, if he gives a valid reason for his words, she is permitted to him; but if not, she is forbidden to him. This implies that another reason is required. However, in the responsa of the Rosh, section 32, it is explained that the anger itself is considered a valid reason. Therefore, some say that indeed another reason is required (see Pitchei Teshuvah, subsection 24). This is not clear to me, as certainly, anger is a good reason, and the intent of the Tur and Shulchan Aruch is that the cause of the anger must be clarified. If it appears to the court that the matter justifies bringing him to a state of anger, it is a good reason. If not, we do not believe him regarding the anger he claims. And in our times, the ruling is explained in section 115, clause 43; see there.

כז. כתב רבינו הב"י בסעיף ג' קטנה שהשיאה אביה וזינתה לרצונה יש מי שאומר שאסורה לבעלה לפיכך מקנין לה כדי להפסידה כתובתה ויש מי שאומר שאינה נאסרת על בעלה אא"כ הוא כהן עכ"ל דפיתוי קטנה אונס הוא ודיעה ראשונה היא דעת הרמב"ם בפ"ב דסוטה ובפ"ג מא"ב דלית ליה האי סברא וכל הפוסקים דחו דבריו ואנחנו בררנו כוונתו בס"ד בסי' ס"ח סעיף ח' ובסי' ו' סעיף ל' ע"ש:

27. Our master, the Beit Yosef, wrote in Section 3: A minor girl who was married off by her father and committed adultery willingly—there is an opinion that she is forbidden to her husband. Therefore, her husband is given the opportunity to warn her in order to forfeit her ketubah. However, there is another opinion that she is not prohibited to her husband unless he is a priest. The reasoning is that the seduction of a minor is considered coercion. The first opinion is that of the Rambam in Chapter 2 of Sotah and Chapter 3 of Laws of Forbidden Relations, who does not hold this reasoning. All other authorities have rejected his view. We have clarified his intention with the help of Heaven in Section 68, Paragraph 8, and in Section 6, Paragraph 30. See there.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כח. וכתב רבינו הרמ"א גדולה שזינתה בשוגג וסברה שבעלה הוא והוא אחר מותרת לבעלה ישראל אבל זינתה שסברה שמותר לזנות הוי כמזידה ואסורה לבעלה ישראל עכ"ל דלא כתיב ומעלה מעל בד' אלא ומעלה בו מעל וא"כ נהי שסברה שמותר לזנות הא עכ"פ מעלה בבעלה ולכן אף אם נאמר דאומר מותר שוגג הוא מ"מ הרי בבעלה מעלה (ב"ש סק"ד) ואפילו היתה צנועה ונבעלה לאנס ברצון כדי להציל נפשות רבות מישראל מ"מ לענין זנות שתאסר על בעלה הוי רצון גמור ואסתר תוכיח שנאסרה על מרדכי (שם) אבל כשסברה שבעלה הוא ה"ז שוגגת גמורה ונאמנת על כך במיגו דאמרה נאנסתי ולכן יראה לי דאם יש עדים שהיה ברצון ואין לה מיגו שאינה נאמנת לומר כן וצ"ע ושוטה פשיטא שגריעא מקטנה ואין לה רצון כלל וחרשת נראה דדינה כקטנה ולכן להרמב"ם שסובר דבקדושי תורה יש לקטנה רצון אם החרשת נשאת בפקחותה ואח"כ נתחרשה וזינתה ברצון דנאסרת לדעת הרמב"ם ז"ל:

28. And Rabbi Moshe Isserles (Rema) wrote that a married woman who committed adultery unintentionally, thinking that the man she was with was her husband when it was actually someone else, is permitted to her Jewish husband. However, if she committed adultery under the belief that it was permissible to do so, this is considered as intentional and she is forbidden to her Jewish husband, as it is written, "and acted unfaithfully against the Lord" (Numbers 5:12), which means she acted unfaithfully against her husband. Thus, even if she thought it was permissible to commit adultery, she still acted unfaithfully toward her husband. Therefore, even if we say that someone who acts under the belief that it is permissible is considered unintentional, she still betrayed her husband (Bayit Chadash, subparagraph 4). Even if she was modest and committed adultery willingly to save many Jewish lives, it is still considered full willingness in terms of adultery, and she would be forbidden to her husband, as proven by the case of Esther, who was forbidden to Mordechai (ibid). But if she thought the man was her husband, she is considered completely unintentional and is believed on this account with the justification that she could have claimed she was forced. Therefore, it seems to me that if there are witnesses that it was done willingly and she has no justification, she is not believed to claim otherwise, and this requires further study. A mentally incompetent woman is obviously worse off than a minor and has no will at all, and it appears that a deaf-mute is considered like a minor. Therefore, according to Maimonides (Rambam) who holds that in Torah marriages a minor has will, if a deaf-mute was married while sound-minded and then became deaf-mute and committed adultery willingly, she would be forbidden according to Maimonides' opinion.

כט. עוד כתב אשה שנתייחדה עם אנשים בדרך ובאה ואמרה נתייחדתי ונאנסתי י"א דנאמנת במיגו שאמרה לא נבעלתי וי"א שאבדה מיגו שלה הואיל ונתייחדה שלא כדין עכ"ל ונראה דאפילו לדיעה אחרונה אינו אלא כשיש עדים על היחוד דאל"כ הא יש לה מיגו דלא נתייחדתי וכן דווקא כשנתייחדה עם אחד דבשנים אין איסור יחוד כמ"ש בסי' כ"ב ואף שנתבאר שם דבפרוצין אפילו בעשרה אסור אין לה לדעת שפרוצים הם וכל ישראל בחזקת כשרות (נ"ל):

29. Additionally, it is written: A woman who secluded herself with men on the way and then came and said, "I secluded myself and was raped," some say she is believed with a *migu* (a legal principle allowing a claim based on a stronger potential claim) that she could have said she was not raped. Others say she loses her *migu* since she secluded herself improperly. And it seems that even according to the latter opinion, this only applies when there are witnesses to the seclusion, because otherwise, she does have a *migu* that she was not secluded. Additionally, this is specifically when she secluded herself with one person, because with two people there is no prohibition of seclusion, as stated in Siman 22. And even though it is explained there that with promiscuous individuals, even with ten it is forbidden, she does not need to assume they are promiscuous, and all Jews are presumed to be of good character (in my opinion).

ל. מוציאין אשה מבעלה ע"י עידי טומאה אפילו לא ראו כמכחול בשפופרת מאחר שראו אותם דבוקים זה בזה ונוהגים כדרך המנאפים וכל אשה שנאסרה על בעלה בין ע"י קינוי וסתירה ובין שלא ע"י קינוי וסתירה כיון שנאסרה על בעלה נאסרה גם על הבועל ומפי השמועה למדו ונטמאה ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל ולכן אם עבר ונשאה מוציאין אותה ממנו שיגרשה אפילו היו לה כמה בנים ממנו וכל אשה שבאו שני עדים והעידו שזינתה עם בעלה זה בעוד שהיתה תחת בעלה הראשון תצא ממנו בגט אפילו יש לה כמה בנים ודינים אלו נתבארו כבר בסי' י"א ויש שם הרבה פרטי דינים בענין איסור הבועל וכן בסתירה שלא ע"י קינוי רק שיש עדים על דברים מכוערים נתבארו שם ג"כ ע"ש:

30. We remove a woman from her husband by means of witnesses to her impurity, even if they did not see an act as explicit as a spindle in a tube, as long as they saw them attached to each other and behaving in the manner of adulterers. Any woman who becomes forbidden to her husband, whether through warning and seclusion or not, once she is forbidden to her husband, she is also forbidden to the adulterer. It is learned from tradition: "and she has been defiled" (Numbers 5:29), meaning she has been defiled both to her husband and to the adulterer. Therefore, if he transgresses and marries her,

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

we remove her from him and he must divorce her, even if she has many children from him. And any woman about whom two witnesses come and testify that she committed adultery with this man while she was still married to her first husband, she must be divorced from him with a get (bill of divorce), even if she has many children. These laws have already been explained in Siman 11, and there are many detailed laws regarding the prohibition of the adulterer, as well as in the case of seclusion without warning where there are witnesses to inappropriate behavior, which are also explained there, so refer to it.

לא. י"א דא"א שזינתה עם הכותי ואח"כ נתגייר דמותר לו לישאנה אחר גירושין או אחר מיתת הבעל ולא אמרינן דכשם שאסורה לבעל אסורה לבועל אלא היכי דבלא זה לא היתה אסורה עליו אבל בכותי הלא בלא זה אין קדושין תופסין לו בה ועוד דכקטן שנולד דמי ולכן מי שזינה עם אחות אשתו וגירשה בעלה אסורה לבועל אחר מיתת אשתו ולא מיבעיא דטעם השני לא שייך בו שהרי אינו כקטן שנולד אלא אפילו טעם הראשון לא שייך בו דאע"ג דגם בלא זה אסורה עליו משום ערות אחות אשתו מ"מ היתה ראויה להיות מותרת לו אחרי מיתת אשתו אבל בכותי לא שייך זה דמה שמותרת לו אח"כ הרי אינו זה שהיה מקודם דכקטן שנולד דמי (עב"ש סקי"ג והגר"א סקכ"ב וסקכ"ג ודו"ק):

31. There are those who say that if a woman committed adultery with a Gentile and subsequently converted, it is permissible for him to marry her after divorce or after the husband's death. We do not say that just as she is forbidden to her husband, she is also forbidden to her paramour, except in a case where she would not have been forbidden to him otherwise. But with a Gentile, since in any case, marriage is not valid with him, and furthermore, he is considered like a newborn child. Therefore, if someone committed adultery with his wife's sister and her husband divorced her, she is forbidden to her paramour after his wife's death. Not only does the second reason not apply to him, since he is not like a newborn child, but even the first reason does not apply to him. Although, even without this, she is forbidden to him because of the prohibition of his wife's sister's nakedness, nevertheless, she would have been fit to be permitted to him after his wife's death. But with a Gentile, this does not apply, because what makes her permitted to him afterward is that he is not the same as he was before, as he is considered like a newborn child (see Beit Shmuel, section 13, and the Gra, sections 22 and 23, and scrutinize carefully).

לב. א"א שטוענת על אחד שהוא רודף אחריה והוא מכחישה אינה נאמנת כדי לייסרו אך למיחש מיבעי ויגזרו עליו שלא ידבר עמה כלל ושלא ידורו בשכונה אחת והיינו שהוא אינו מחוייב להרחיק א"ע ממקום שדר בו עתה אלא שלא יכנס לדור בשכונתה ואם עתה דרים בשכונה אחת תרחיק היא משכונה זה ואיך נכופו להרחיק והרי מכחישה ואם הוא מוחזק בעיני הבריות לחשוד בעריות ראוי לגעור בו בנזיפה ולאיים עליו ולהרחיקו משכונתה ויתרו אותו שאם לא יתנהג כשורה יבדילוהו מביניהם וידחוהו בשתי ידים וכמו שאמרו חז"ל שלהי קדושין מלקין על לא טובה השמועה וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפכ"ד מסנהדרין ע"ש:

32. If a woman claims that a certain man is pursuing her but he denies it, she is not believed to the extent that we would punish him. However, we should still be concerned and decree that he should not speak with her at all and that they should not live in the same neighborhood. This means that he is not obligated to move away from his current residence, but he should not move into her neighborhood. If they currently live in the same neighborhood, she should be the one to move away. How can we force him to move away when he denies the accusation? However, if he is known to be suspect in matters of immorality, it is proper to rebuke him sternly, threaten him, and distance him from her neighborhood. They should warn him that if he does not behave properly, he will be ostracized and expelled from the community with a strong hand, as our Sages said at the end of Kiddushin: "We administer lashes for a bad reputation," and as Maimonides wrote in Chapter 24 of Sanhedrin.

לג. קבלו חז"ל דאין אשה שותה ושונה בבעל אחד ובועל אחד אבל בשני בועלים אפילו בבעל אחד או שני בעלים אפילו בבועל אחד שותה ושונה ודרשו כן מקראי דפרשת סוטה כמבואר ספ"ק דסוטה כיצד ראובן שקינא לאשתו משמעון ונסתרה ונבדקה ששתתה המים שוב אינו יכול לקנות לה משמעון אפילו גירשה ונשאה לאחר גירושין (כ"מ מרמב"ם פ"א הי"ג ע"ש ודו"ק) ואם קינא לה משמעון עוד פעם ונסתרה אינו יכול להשקותה עוד אלא נאסרה עליו לעולם כמו בזמה"ז אבל מאיש אחר מקנא לה ומשקה אותה וכן משלישי ומרביעי עד עולם ואם גירשה ראובן ונשאת ללוי יכול לוי לקנאות לה גם משמעון ומשקה אותה ואם גירשה לוי ונשאת ליהודה יכול ג"כ לקנאות לה משמעון וכן לעולם וכ"ז הוא גזירת התורה:

33. The Sages received a tradition that a woman does not drink and repeat (the ritual) with one husband and one paramour. However, with two paramours, even with one husband, or with two husbands, even with one paramour, she drinks and repeats. They derived this from the verses in the section of Sotah, as explained in the first chapter of Sotah. How so? If Reuven was jealous of his wife with Shimon and she secluded herself and was tested by drinking the waters, he cannot make her drink again with regards to Shimon, even if he divorced her and she married another after the divorce.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

(This is implied by Rambam in Chapter 1, Halacha 13; see there and scrutinize.) If he was jealous of her with Shimon another time and she secluded herself, he cannot make her drink again but she is forbidden to him forever, as it is in our times. But regarding another man, he can make her drink, and so too with a third and fourth, indefinitely. If Reuven divorced her and she married Levi, Levi can also make her drink with regards to Shimon. If Levi divorced her and she married Yehudah, Yehudah can also make her drink with regards to Shimon, and so on indefinitely. All this is a decree of the Torah.

לד. ואלו שב"ד מקנין להנשים בלא ידיעת הבעל מי שנתחרש בעלה או שנשתטה ונשאה כשהיה פקח דהיא א"א מן התורה דאלו נשאה בחרשותו אין כאן קדושי תורה ולא שייך קינוי וכן מי שהיה בעלה במדה"י או שהיה חבוש בבית האסורים בכל אלו אם שמעו ב"ד שהעם מרננין אחריה שיש לה קירוב עם פלוני קוראין אותה ואומרים לה אל תסתרי עם פלוני ואם באו עדים אח"כ שנסתרה עמו ושהתה כדי טומאה אוסרין אותה על בעלה לעולם וקורעין כתובתה ואין נותנין לה מזונות מנכסי הבעל וכשהבעל יתפקח או יבא ממרחקים או יצא מבית האסורים נותן לה גט אבל אינו יכול להשקותה דשיקוי המים אינו אלא כשקינא לה הוא כמפורש בתורה וקינוי ב"ד הוא רק לאפרושי מאיסורא:

34. And these are the cases where the court administers a warning to women without the knowledge of their husbands: if her husband became deaf or insane after marrying her while he was of sound mind (since she is still married according to Torah law), or if he married her while he was already deaf, in which case there is no Torah-recognized marriage and therefore no basis for a warning. Similarly, if her husband is overseas or imprisoned, in all these cases, if the court hears that people are gossiping about her having an intimate relationship with a certain man, they call her and tell her not to seclude herself with that man. If witnesses later come and testify that she secluded herself with him and stayed with him for the amount of time it takes to become defiled, she becomes forbidden to her husband forever. Her marriage contract is torn, and she is not entitled to support from her husband's property. When her husband becomes sane, returns from afar, or is released from prison, he must give her a bill of divorce. However, he cannot make her drink the bitter waters (sotah) because the drinking of the waters only applies when the husband himself administers a warning, as explicitly stated in the Torah. The court's warning is solely to prevent her from sinning.

לה. אשה שקינא לה בעלה ונסתרה ורוצה להשקותה והיא אינה רוצה אין כופין אותה לשתות ובין שאומרת נטמאתי ובין שאומרת לא נטמאתי ומ"מ אין רצוני לשתות אין כופין אותה ותצא בלא כתובה (רמב"ם רפ"ב) ואפילו העלוה למקדש והכינו קרבנה וכתבו המגילה כל זמן שלא מחקו המגילה יכולה לומר איני שותה אפילו אינה אומרת שנטמאה (וראיה ממשנה ו' פ"ג ואלו שמנחותיהן נשרפות האומרת טמאה אני לך וכו' והאומרת איני שותה ע"ש וזהו אפילו באומרת טהורה אני דאל"כ היינו רישא):

35. A woman whose husband warned her (against seclusion with another man) and she secluded herself (with him), and he wants to make her drink (the bitter waters), but she does not want to, we do not force her to drink. Whether she says "I have become impure" or she says "I have not become impure," but nonetheless says "I do not wish to drink," we do not force her, and she leaves without her ketubah (Rambam, end of Chapter 2). Even if they brought her up to the Temple and prepared her offering and wrote the scroll, as long as they have not erased the scroll, she can say "I am not drinking" even if she does not say that she has become impure. (Proof is from Mishnah 6, Chapter 3: "And these whose meal offerings are burnt: the one who says 'I am impure to you,' etc., and the one who says 'I am not drinking,' etc." This is even if she says "I am pure," for otherwise it would be the same as the beginning clause).

לו. וכן אם הבעל אינו רוצה להשקותה אף שהיא רוצה אינה שותה ונוטלת כתובתה ויוצאה ואינו יכול לומר כיון שאתה אסורה עלי בסתירתך לא אתן לך כתובה דיכולה לומר כיון שהתורה נתנה לך רשות לבדקני בהמים שטהורה אני השקיני נא ולא אפסיד כתובתי וטעם שני דינים אלו לפי שהתורה לא הכריחה לשתות המים אלא נתנה רשות כשרצונם לברר הספק תבדק ע"י המים ולכן אם אחד מהם אין רצונו בשתייה אין אנו כופין לזה וכ"ש כשבעלה בא עליה אחר סתירתה שאז אין המים בודקין אותה כמו שיתבאר שאינה שותה ונוטלת כתובתה ויוצאה דא"א להפסיד לה כתובה בשביל איסור שעשה הוא אף שגם היא לא יפה עשתה במה שהניחה א"ע שיבא עליה דמ"מ עיקר האיסור עליו הוא דהיא יכולה לומר יודעת אני שטהורה אני אבל הוא עשה איסור גמור:

36. And similarly, if the husband does not want to make her drink [the bitter waters], even though she wants to, she does not drink and she takes her ketubah and leaves. He cannot say that since you are prohibited to me due to your seclusion, I will not give you the ketubah, for she can say that since the Torah gave you the right to test me with the water because I am pure, make me drink and I will not lose my ketubah. The reason for these two rulings is that the Torah did not compel her to drink the water, but rather gave permission to clarify the doubt if they want to. Therefore, if one of them does not want the drinking, we do not compel them. All the more so when her husband has had relations with her after her seclusion, then the water does not test her, as will be

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

explained, she does not drink and takes her ketubah and leaves. It is not possible to cause her to lose her ketubah because of a prohibition he committed, even though she also did not act properly by allowing herself to be in a situation where he could come upon her. Nevertheless, the main prohibition is upon him, for she can say, "I know I am pure, but he committed a complete prohibition."

לז. ואלו הן הנשים שאינן ראויות לשתות אע"פ שהן ובעליהן רוצים בהשתיה אלא כיון שבאו עידי סתירה אחר הקינוי נאסרות על בעליהן לעולם ויוצאות בלא כתובה כמו בזמה"ז כיון שמדין התורה אין להשקותן וכתב הרמב"ם בפ"ב שט"ו נשים הן ואלו הן ארוסה ושומרת יבם וקטנה אשת הגדול וגדולה אשת הקטן ואשת אנדרוגינוס ואשת הסומא ואשת החגר או האלם או שאינו שומע או שהוא כרות יד וכן אם היא חגרת או אלמת או שאינה שומעת או כרותת יד או סומא כל אלו אינן ראויות לשתיה:

37. And these are the women who are not fit to drink [the bitter waters], even though they and their husbands want her to drink. However, once witnesses to the seclusion after the warning have come forward, they are forbidden to their husbands forever and go out without a ketubah, just as it is nowadays, since according to the Torah, they are not to be given to drink. The Rambam wrote in chapter 2 that there are fifteen such women, and these are they: an engaged woman, a woman awaiting levirate marriage, a minor married to an adult, an adult married to a minor, the wife of a hermaphrodite, the wife of a blind man, the wife of a lame man, the wife of a mute man, the wife of a man who does not hear, or a man who has a severed hand. Similarly, if she is lame, or mute, or does not hear, or has a severed hand, or is blind, all these are not fit for drinking.

לח. ומנין שאינן ראויות שנאמר אשר תשטה אשה תחת אישה פרט לארוסה ושומרת יבם שאינן תחת אישה שלא נכנסו עדיין לרשותן אשה פרט לקטנה תחת אישה פרט לאשת קטן ואשת אנדרוגינוס שאינו איש ונעלם מעיני אישה פרט לאשת סומא והעמיד הכהן את האשה פרט לחגרית ונתן על כפיה פרט למי שאין לה כף או שהיתה עקומה או יבשה שאינה יכולה ליקח בה ואפילו כפה אחת שנאמר כפיה ואמרה האשה אמן פרט לאלמת ואמר אל האשה פרט לאינה שומעת והרי הוא אומר אשר תשטה אשה תחת אישה עד שתהיה שלימה כמוהו והוא שלם כמותה הא למדת שכל דבר שמעכב אותה מלשתות מעכב את בעלה מלהשקותה וכל המעכב את הבעל מלהשקותה מום כמוהו מעכב אותה מלשתות עכ"ל:

38. And from where do we know that they are not fit? As it is stated, "If a woman goes astray under her husband" – this excludes a betrothed woman and a woman awaiting levirate marriage, as they are not yet fully under their husband's authority. "A woman" – this excludes a minor. "Under her husband" – this excludes the wife of a minor and the wife of an androgynous person, who is not considered a man. "And it was hidden from the eyes of her husband" – this excludes the wife of a blind man. "And the priest shall set the woman" – this excludes a lame woman. "And place it on her hands" – this excludes one who does not have a hand, or if it was bent or dry and she cannot take it, even with one hand, as it says "her hands". "And the woman shall say, 'Amen'" – this excludes a mute woman. "And he shall say to the woman" – this excludes one who does not hear. And it says, "If a woman goes astray under her husband" – until she is complete like him and he is complete like her. Thus, you learn that anything that prevents her from drinking prevents her husband from giving her to drink, and any defect that prevents the husband from giving her to drink, a similar defect in her prevents her from drinking.

לט. ויש עוד נשים שאינן שותות מפני דבר איסור כמו שיתבאר אלא דלא חשיב כאן אלא אותן שאין בהן איסור כלל ולא חשיב אשת שוטה דמילתא דפשיטא הוא דלא שייך בו והביא האיש את אשתו שאין בו שום דעת וזה שחשיב אשת אנדרוגינוס הולך לשיטתו בפ"א מא"ב דאנדרוגינוס נושא אשה דלשארי פוסקים אינה א"א כלל וכן מי שאמר איני משקה אינו יכול להשקותה עוד (מל"מ פ"ב) ואפילו שניהם מיתרצים לשתות (כ"מ בתוס' יבמות צ"ה. ד"ה אילימא) והסברא תמוה ולמה לא יהא ביכולתו להשקותה עוד כשהיא מרוצית ואפשר לומר הטעם דמסתמא כשאמר איני משקה יודע בעצמו איזה חטא שאינו יכול להשקותה וכן היא כשאמרה איני שותה (רוב דינים אלו הם ספ"ד ע"ש):

39. There are also women who do not drink [the bitter water] due to a prohibition, as will be explained. However, this section only considers those for whom there is no prohibition at all. It does not consider the wife of an imbecile, for it is obvious that "the man shall bring his wife" does not apply when the husband lacks any understanding. Including the wife of an androgyne follows his opinion in the first chapter of the laws of marriage that an androgyne can marry a woman, whereas other authorities do not consider this a valid marriage at all. Similarly, one who says "I will not make her drink" cannot make her drink anymore (Maggid Mishneh, chapter 2), even if both parties consent to the drinking (as inferred from Tosafot, Yevamot 95, s.v. אילימא). This reasoning is puzzling: why should he not be able to make her drink if she agrees? It is possible to say that the reason is that once he says "I will not make her drink," it implies he knows of some sin that prevents him from making her drink, and similarly when she says "I will not drink" (most of these laws are in chapter 24, see there).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מ. קינא לארוסתו או לשומרת יבם שלו ונשאה ובא עליה ואח"כ נסתרה ה"ז שותה כשאר כל הנשים (כ"ו.) דהקינוי אינו מעכב כשהיה קודם נשואין כיון דהסתירה היתה אח"כ וקרינן בה תחת אישך ודווקא כשהבעל בא עליה קודם הסתירה דאל"כ אפילו קינא לה כשהיא נשואה ונסתרה אם עדיין הבעל לא בא עליה כלל כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה אינה שותה ויוצאה בלא כתובה ואסורה עליו לעולם שנאמר ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך שקדמה שכיבת בעל לשכיבת בועל (כ"ד):

40. He expressed jealousy over his betrothed or the woman awaiting levirate marriage with him, and then he married her and had relations with her, and afterward she secluded herself [with another man], she drinks like any other woman (Sotah 26a). For the warning is not invalid even though it was given before the marriage, since the seclusion occurred afterward and we apply the verse "under your husband" to her. And this is specifically when the husband had relations with her before the seclusion, for otherwise, even if he warned her when she was already married and she secluded herself, if the husband had not yet had relations with her at all (such as if she entered the bridal canopy but was not consummated), she does not drink, and she leaves without a ketubah and is forbidden to him forever, as it is stated, "and a man lay with you aside from your husband," implying that the husband's intercourse precedes the intercourse of the adulterer (Sotah 24a).

מא. הגיורית והמשוחררת ואשת הגר ואשת עבד משוחרר וממזרת אשת ממזר ואשת סריס חמה או סריס אדם מהמותרות לבעליהן הרי הן ככל הנשים ושותות ואע"ג דבפ' סוטה כתיב דבר אל בני ישראל מ"מ שותות גם גיורית ומשוחררת וכו' דהתורה ריבתן (ע' בגמ' כ"ו.) וכן אשת כהן שותה ולא אמרינן כיון דכתיב והיא לא נתפשה כלומר שלא באונס אסורה ובאונס מותרת ובכהן הא גם באונס אסורה ולא תשתה לא אמרינן כן דאין זה ענין לשתיית המים שהוא בדיקה שלא נבעלה כלל (כ"ו.) והתורה שאמרה דבנתפשה מותרת הוא ללמדינו דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה אבל אין זה ענין לשתיית המים:

41. The convert and the freedwoman, and the wife of the convert and the wife of the freed slave, and a mamzeret (a woman born from a forbidden union) and the wife of a mamzer, and the wife of a man impotent from birth or made impotent by human action, who are permitted to their husbands, are like all other women and drink [the bitter waters]. And although it is written in the Sotah section, "Speak to the children of Israel," nonetheless, the convert and the freedwoman also drink, etc., because the Torah included them (see Talmud Sotah 26a). Similarly, the wife of a Kohen drinks, and we do not say that since it is written "and she was not seized," meaning she was not raped and therefore is forbidden, and if raped, she is permitted, and regarding a Kohen she is forbidden even if raped, therefore she should not drink. We do not say this, because this has nothing to do with the drinking of the waters, which is a test to determine if she was unfaithful at all (Sotah 26a). And the Torah, which says that if she was seized she is permitted, is to teach us that if a wife of an Israelite was raped, she is permitted to her husband, but this has nothing to do with the drinking of the waters.

מב. כתב הרמב"ם (שם) מעוברת ומניקה מקנא לה ומשקה אותה כמות שהיא עכ"ל כלומר דאין ממתינן לה עד שתלד ועד שתגמול את בנה וכן פירש"י (כ"ו.) ותמהו בזה דלמה לא ניחוש לסכנת הולד ונמתין (תוס') ומדברי הרמב"ם עצמו בפי"ב מסנהדרין מבואר דכל דליכא עינוי הדין ממתינים עד שתלד (מל"מ) ונ"ל דטעמם הוא דוודאי אם ידענו שטמאה היא והולכת למות היינו ממתינים אבל כאן ספק הוא ויותר קרוב לוודאי שטהורה היא מדהולכת לשתות שהרי בידה שלא לשתות כמ"ש וא"כ למה נמתין כיון שצועקת שהשתייה תברר שטהורה היא ומ"מ י"א דבעודה מעוברת ומניקה אין משקין אותה וכוונת הש"ס להשקותה אח"כ וקמ"ל דלא אמרינן כיון שעתה אינה ראויה לשתיה אינה ראויה גם לקינוי אלא דראויה לקינוי (תוס' שם ועמל"מ וצ"ע דזה נשמע מארוסה ודו"ק):

42. The Rambam wrote (there) that for a pregnant or nursing woman, one administers the Sotah waters to her as she is. This means that we do not wait for her to give birth or to wean her child. Similarly, Rashi explained (26a), and there was astonishment about this, questioning why we do not worry about the danger to the child and wait (Tosafot). From the Rambam's own words in Chapter 12 of Sanhedrin, it is clear that whenever there is no delay in judgment, we wait until she gives birth (Maggid Mishneh). It seems to me that their reasoning is that if we knew for certain that she was impure and would die, we would wait. But here, it is uncertain, and it is more likely that she is pure since she is willing to drink, as it is in her hands not to drink, as explained. Therefore, why should we wait, since she is crying out that the drinking will prove her purity? Nevertheless, some say that while she is pregnant or nursing, we do not make her drink, and the intention of the Talmud is that she drinks afterward. This teaches us that we do not say that since she is currently not fit to drink, she is also not fit for the warning of seclusion, but rather she is fit for the warning (Tosafot there and Maggid Mishneh and it requires further investigation as this is derived from a betrothed woman, and examine carefully).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

מג. אשה העומדת לשתות ומת בעלה קודם ששתתה אינה שותה ולא נוטלת כתובתה מהיורשים ויראה לי דאפילו מת אחר שנמחקה המגילה אינה שותה דעיקר השתיה הוא לברר אם מותרת לבעלה או לא וכשמת לא שייך בירור ודינה כדין האומרת טמאה אני אחר מחיקת המגילה שיתבאר לפנינו בס"ד:

43. A woman who was about to drink, and her husband died before she drank, she neither drinks nor takes her ketubah from the heirs. It appears to me that even if he died after the scroll was erased, she does not drink, because the main purpose of the drinking is to clarify if she is permitted to her husband or not, and when he dies, clarification is not relevant. Her law is like that of a woman who says "I am defiled" after the scroll is erased, as will be explained later, with God's help.

מד. איתא בירושלמי (רפ"ד) דהיבם יכול להשקותה על קינוי אחיו שאם אחיו קינא לה ומת וכנסה היבם ואח"כ נסתרה משקה אותה היבם ע"פ קינוי אחיו וכן אם היבם קינא לה לאחר שכנסה ומת וכנסה אחיו השני ואח"כ נסתרה משקה אותה השני אבל אם היבם קינא לה בעודה שומרת יבם ומת וכנסה אחיו השני ונסתרה אינו משקה אותה ע"פ קינוי היבם הראשון דכיון שהראשון לא כנסה הוה הייבום של השני מכח האח הראשון ולא מכח היבם הראשון ואינה אשתו של יבם ראשון והרמב"ם לא הזכיר כלל מזה וגם בש"ס שלנו לא הוזכר זה (ואין לומר דמקדושין כ"ז: לא משמע כן דאי כהירושלמי נוקי בכה"ג שהרי גם הירושלמי בפ"ב אומר כן ע"ש ובע"כ אין סתירה לזה והאמת כן למעיין שם ודו"ק):

44. It is stated in the Jerusalem Talmud (beginning of Chapter 4) that a yavam (levirate husband) can administer the sotah water to the woman based on his brother's warning. If his brother warned her and then died, and the yavam married her, and afterwards she secluded herself, the yavam administers the sotah water based on his brother's warning. Similarly, if the yavam warned her after he married her and then he died, and his second brother married her, and afterwards she secluded herself, the second brother administers the sotah water. However, if the yavam warned her while she was still awaiting levirate marriage and then he died, and his second brother married her and she secluded herself, he does not administer the sotah water based on the first yavam's warning. Since the first one did not marry her, the levirate marriage of the second brother derives from the first brother and not from the first yavam, and she is not the wife of the first yavam. The Rambam does not mention this at all, and it is not mentioned in our Talmud either. (And one cannot say that from Kiddushin 27b it does not imply this, for if it were like the Jerusalem Talmud, we could establish it in such a manner, as the Jerusalem Talmud also says this in Chapter 2. Therefore, there is no contradiction, and this is the truth for the one who examines there carefully; and pay close attention).

מה. כתב הרמב"ם (שם) כל איש שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל אין המים המאררים בודקין את אשתו ואפילו בא על ארוסתו בבית חמיו שאסור מד"ס אין המים בודקין את אשתו שנאמר ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה לפיכך אם היתה אשתו אסורה עליו מחייבי לאוין או מחייבי עשה אפילו שנייה וקינא לה ונסתרה אינה שותה אלא תצא בלא כתובה ותהיה אסורה עליו אף משום זה עכ"ל ודבר חידוש הוא שהדרש דונקה האיש מעון מובא בש"ס בכ"מ ובכולם מוכח דרק אם בא הבעל על הסוטה אחר שנסתרה מעכב שתיית המים וכן פירש"י ותוס' והראב"ד וכל המפרשים אבל שביאה אחרת תעכב הבדיקה לא שמענו:

45. Rambam wrote (there): Any man who has ever committed a forbidden act of intercourse after reaching adulthood, the bitter waters do not test his wife. Even if he had relations with his betrothed in his father-in-law's house, which is forbidden by rabbinic decree, the waters do not test his wife, as it is stated, "And the man shall be free from iniquity, and the woman shall bear her iniquity." Therefore, if his wife is forbidden to him due to a prohibition punishable by a negative commandment or a positive commandment, even if it is a secondary prohibition, and he warned her and she secluded herself, she does not drink but rather leaves without her ketubah and is forbidden to him also because of this. These are his words, and it is a novel matter, for the interpretation of "and the man shall be free from iniquity" is brought in the Talmud in several places, and in all of them it is proven that only if the husband had relations with the suspected adulteress after she secluded herself does it prevent the drinking of the waters. So explained Rashi, Tosafot, the Raavad, and all the commentators. But that another act of intercourse would prevent the test, we have not heard.

מו. אמנם בספרי סוף פ' סוטה מבואר כהרמב"ם וז"ל הספרי למה נאמר ונקה האיש מעון כשהאיש מנוקה מעון האשה ההיא תשא את עונה ולא כענין שנאמר לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה כי הם עם הזונות יפרדו וכו' אמר להם הואיל ואתם רודפים אחר זנות אף המים לא יבדקו את נשיכם לכך נאמר ונקה האיש מעון עון ההיא עכ"ל כלומר עון זנות אבל עון אחר אינו מעכב וגם בש"ס שלנו שלהי מכילתן מוכח כן דתנן משרבו המנאפים פסקו המים המרים וכו' ומביא בגמ' הדרש הזה דונקה האיש מעון ורש"י בעצמו פי' שם וז"ל מנוקה מעון ניאוף מאשה האסורה לו בין מזו שנסתרה בין מאחרת עכ"ל הרי להדיא כדברי הרמב"ם ז"ל והגמ' בכל מקום שהביאה דרשא זו לענין כשבא עליה אחר סתירה דוודאי גם זה בכלל דאינו מנוקה מעון והגמ' מיירי בהאי עניינא אבל לעולם כל ביאה אסורה מעכב (ומה שהקשה הראב"ד מן ד' כ"ד:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

וכוונתו שאמרו שם שבא על ארוסתו בבית חמיו ונדחק הכ"מ י"ל בפשיטות דהאיסור הוא משום כלה בלא ברכה וי"ל שברכו הז' ברכות ומ"מ אינה נשואה מפני שלא נכנסה לרשותו אבל איסור אין כאן וזה שלא הביא דגם זנות בניו ובנותיו מעכבים נ"ל דס"ל דוודאי מדינא אין לומר שיענש האב בעון בניו רק הפסוק מדבר דרך מוסר שהיו פרוצים מאד בזנות וממילא דגם הוא וודאי אינו מנוקה ומה שהקשה המל"מ דא"כ יהיה לעז על הנשים שיאמרו מפני שבא ביאה אסורה מימיו ע"ש אין לנו לחשוש דכל ישראל בחזקת כשרות ובאמת משרבו המנאפים הפסיק ריב"ז כנלע"ד בדעת הרמב"ם ז"ל):

46. However, in the Sifrei at the end of Parashat Sotah, it explains according to the Rambam, and this is its language: "Why does it say, 'And the man shall be free from iniquity'? When the man is free from iniquity, the woman shall bear her iniquity, not like it is said, 'I will not punish your daughters when they commit harlotry, for they themselves go aside with harlots,' etc. It says to them, 'Since you pursue harlotry, even the waters will not test your wives.' Therefore, it says, 'And the man shall be free from iniquity'—that specific iniquity." End quote. This means the iniquity of harlotry, but another iniquity does not prevent the waters from working. Also, in our Talmud at the end of Sotah, it proves this, as it is taught: "When adulterers increased, the bitter waters ceased," etc., and the Gemara brings this teaching that "the man shall be free from iniquity." Rashi himself explains there, and this is his language: "Free from the iniquity of adultery with a prohibited woman, whether this one who secluded herself or another." End quote. Thus, this is clearly according to the words of the Rambam, may his memory be blessed. The Gemara, whenever it brings this teaching regarding when another man had relations with her after her seclusion, certainly includes this as well, that he is not free from iniquity. The Gemara deals with this matter, but in any case, any forbidden relations prevent the waters from working. (And what Raavad questioned from the matter of 24: and his intention that they said there that he had relations with his betrothed in his father-in-law's house, and the commentary of Kesef Mishneh is strained. One could simply say that the prohibition is because of a bride without a blessing, and one could say that they blessed the seven blessings, and in any case, she is not considered married because she did not enter his domain, but there is no prohibition here. And this that he did not bring that the harlotry of his sons and daughters also prevents, it seems to me that he holds that certainly by law it cannot be said that the father is punished for the sin of his children, only the verse speaks in a moral way that they were very promiscuous, and therefore, he certainly is not free from iniquity. And what the Maggid Mishneh questioned, that if so, there would be a slander on the women that they would say because he had forbidden relations, from the waters, etc., we need not worry, for all of Israel is presumed to be righteous, and indeed, when adulterers increased, Rabban Yochanan ben Zakkai ceased the practice. Thus, it seems to me in the opinion of the Rambam, may his memory be blessed.)

מז. עוד כתב שאם עבר ונשא מעוברת חבירו ומינקת חבירו ה"ז שותה שאין כאן עבירה עכ"ל וכן הוא בגמ' (כ"ו.) ובתוספתא (פ"ה) ור"ל אע"ג דאסור לו לישא מ"מ אין הביאה בעצם אסורה רק מפני תקנת הולד ולכן אפשר לו שיפרישה עד כ"ד חדש ואח"כ יבא עליה ולא דמי לכל בעילת איסור שעצם הביאה הוא באיסור:

47. He also wrote that if one transgressed and married his friend's pregnant or nursing wife, she drinks [the bitter waters] since there is no [actual] transgression here. So it is written in the Gemara (26a) and in the Tosefta (Chapter 5). This means that although it is forbidden for him to marry her, nevertheless, the act of intercourse itself is not inherently forbidden, but only due to the decree concerning the child. Therefore, it is possible for him to separate from her for twenty-four months and then be with her, and it is not similar to other prohibited acts of intercourse where the act itself is inherently forbidden.

מח. אם אשתו זו שקינא לה היא זקנה או עקרה או אילונית והוא אין לו אשה אחרת שתהא ראויה לילד ועדיין לא קיים פו"ר שנו חכמים במשנה (פ"ד) דאינו משקה אותה אבל אם קיים פו"ר או יש לו אשה הראויה לילד משקה אותה וטעמא דמילתא דהתורה נתנה רשות להשקות כדי לעשות שלום בין איש לאשתו וכאן אין חפצינו בשלום שע"י כן אינו מקיים פו"ר ואין לשאול אדרבא נשקנה ויקויים בה ונקתה ונזרעה זרע דבאמת הכתוב הזה אינו מדבר אלא בראויה לילד שאם היתה יולדת בצער תלד בריוח היתה יולדת נקבות תלד זכרים (רמב"ם) ולכן מיד כשנסתרה אחר הקינוי תצא בלא כתובה וגם אין לשאול איך אפשר להשקותן כשקיים פו"ר הא לא קרינן בהו ונזרעה זרע דהאמת לא הקפידה תורה שתהא ראויה לילד (ראב"ד) וכך אמרה תורה שאם היא ראויה לילד ונזרעה זרע אבל אין זה עיכוב:

48. If this wife, for whom he was jealous, is old or barren or an ailonit, and he has no other wife who is fit to bear children and he has not yet fulfilled the mitzvah of procreation (Pru Urvu), the sages taught in the Mishnah (Chapter 4) that he does not give her the bitter waters to drink. But if he has fulfilled the mitzvah of procreation or he has another wife fit to bear children, he does give her to drink. The reasoning behind this matter is that the Torah permitted giving the bitter waters to drink to make peace

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

between a man and his wife. Here, our concern is not with peace, because by doing so, he would not fulfill the mitzvah of procreation (Pru Urvu). And it should not be asked: on the contrary, let her drink and we will fulfill “and she will be cleared and will conceive seed,” because truly this verse only speaks of one who is fit to bear children. If she was giving birth in pain, she will give birth with ease; if she was giving birth to females, she will give birth to males (Rambam). Therefore, as soon as she secluded herself after the warning, she leaves without a ketubah. Furthermore, one should not ask how it is possible to give them to drink if he has fulfilled Pru Urvu, as we do not say “and she will conceive seed” regarding them, because the Torah does not insist that she be fit to bear children (Raavad). And thus the Torah said that if she is fit to bear children, she will conceive seed, but this is not a hindrance.

מט. וכתב הרמב"ם (שם) היו לו אשה ובנים ומתו בין קינוי לסתירה כבר נראית לשתות ומשקה אותה לא היו לו בנים ולא אשה הראויה לילד אלא זו האילונית וכיוצא בה ונולד לו בן מגרושתו בין קינוי לסתירה כבר נדחית מלשתות עכ"ל והוא מירושלמי פ"ד והטעם שהכל הולך אחר שעת הקינוי ויראה לי דבן לאו דווקא אלא בן ובת דאל"כ הא עדיין לא קיים פו"ר ויש מי שמסתפק אם נעשה כרות שפכה בין קינוי לסתירה אם שותה כמו במתו האשה והבנים או דילמא באיסור תורה לא אמרינן כן שהרי נאסרה עליו (מל"מ) ולי נראה דדין זה הוה כמת הבעל קודם השתיה דמה לי אם מת או נפרדה ממנו מפני איסור כרות שפכה ועוד דעיקר המים הוא כדי לעשות שלום ביניהם והכא א"א כמובן (הדינים שכתב הרמב"ם בפ"ב מן הל' י"ב עד סוף הפרק כבר נתבאר בסי' י"א וגם מקצתן בסי' זה נתבארו):

49. And the Rambam wrote (there) if he had a wife and children and they died between the warning and the seclusion, she is already seen to drink and he gives her to drink. If he had no children or no wife fit to bear children except this barren woman and the like, and a son was born to him from his divorced wife between the warning and the seclusion, she is already disqualified from drinking, end quote. And this is from the Jerusalem Talmud, chapter 4. The reason is that everything follows the time of the warning. And it appears to me that "son" is not specific but rather son and daughter, for otherwise he has still not fulfilled the commandment of being fruitful and multiplying. And there are those who are uncertain if he became a eunuch between the warning and the seclusion if she drinks as when the wife and children died, or perhaps in a Torah prohibition we do not say this, for she has become forbidden to him (Maggid Mishneh). And it appears to me that this law is like when the husband died before the drinking, for what difference does it make if he died or separated from her because of the eunuch prohibition. Moreover, the primary purpose of the water is to make peace between them, which is obviously impossible here. (The laws Rambam wrote in chapter 2 from halacha 12 until the end of the chapter have already been explained in section 11 and some have also been explained in this section).

נ. כיצד סדר השקאת הסוטה בזמן שבהמ"ק היה קיים הבעל בא לב"ד שבעירו ואומר להם אשתי זו קנאתי לה שלא תסתרי עם פלוני ונסתרה עמו ואלו הן עידי והרי היא אומרת שהיא טהורה ואני רוצה להשקותה לבדוק הדבר וב"ד חוקרין דברי העדים ואם אמת הוא שהקנה לה בפני שנים ויש עדים על הסתירה משלחין אותו ואותה לירושלים שאין משקין את הסוטות אלא בב"ד הגדול של ע' זקנים שבמקדש וילפינן לה מגז"ש כתיב בסוטה ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת וכתיב התם ע"פ התורה אשר יורוך מה להלן בב"ד הגדול אף כאן בב"ד הגדול (גמ' ז':) ואין לשאול למה לן קרא ע"ז פשיטא דכיון שיש קרבן בסוטה וגם העפר צריך ליטול מקרקע המקדש לשומם לתוך המים כמפורש בקרא ממילא דא"א להיות במקום אחר זולת ירושלים די"ל דבלא גז"ש הייתי אומר דהאיום וכתיבת הפרשה והשבועה יעשו ב"ד שבעירה ואח"כ יעלו למקדש להקרבת הקרבן ולשתיית המים קמ"ל גז"ש דכל התורה הזאת של הפרשה לא יעשו רק בירושלים ועוד דהן אמת דצריך ירושלים אבל מנ"ל דצריך ב"ד הגדול ודילמא די בב"ד של כ"ג שיושבין על פתח הר הבית (רש"י) וקמ"ל דצריך דווקא ב"ד הגדול:

50. How is the procedure of giving the Sotah to drink when the Temple was standing? The husband comes to the court in his city and says to them, "This wife of mine, I warned her not to seclude herself with so-and-so, and she secluded herself with him. And these are the witnesses. And she says that she is pure, and I want to give her the water to drink to test the matter." The court investigates the words of the witnesses, and if it is true that he warned her in the presence of two witnesses and there are witnesses to the seclusion, they send him and her to Jerusalem. For the Sotah is only given to drink in the great court of seventy elders in the Temple. We derive this from a verbal analogy (gezera shava). It is written regarding the Sotah, "And the priest shall do to her according to all this law," and it is written there, "According to the law they instruct you." Just as there it is done in the great court, so too here it is done in the great court (Gemara Sotah 7a). One should not ask why we need a verse for this. It is obvious that since there is a sacrifice for the Sotah, and also the dust must be taken from the Temple floor to put into the water as explained in the verse, it is clear that it cannot be done anywhere other than Jerusalem. For without the gezera shava, I would say that the warning, the writing of the passage, and the oath could be done in the court of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

city, and afterwards they would go up to the Temple for the sacrifice and drinking of the water. Therefore, the gezera shava teaches us that all this law of the passage is only done in Jerusalem. And furthermore, it is true that Jerusalem is required, but how do we know that the great court is required? Perhaps it suffices with the court of twenty-three that sits at the entrance of the Temple Mount (Rashi). Therefore, the verse teaches us that specifically the great court is required.

נא. כששולחין אותם לירושלים מוסרין להם שני ת"ח לשמרו שלא יבא עליה בעלה בדרך ומודיעין לו שהיא אסורה עליו עד שתשתה המים כמ"ש ואין בעלה נאמן עליה אע"ג דנדה האמינתו תורה ושרי ביחוד זהו מפני שהוא איסור חמור חמירא ליה אבל בסוטה דאיסור קל הוא אינו נאמן (ז'.) וזה שצריך שנים משום דכן הדין שבדרך יש איסור יחוד בשנים דשמא יצטרך אחד לפנות ויתייחד יחיד עמה כמ"ש בסי' כ"ב ועוד כדי שיהיו עליו עדים אם יבא עליה וזה שצריך ת"ח כדי שידעו איך להזהירו ולהתרותו שלא יבא עליה (גמ' שם):

51. When they send her to Jerusalem, they assign two Torah scholars to guard her so that her husband does not come upon her on the way. They inform him that she is forbidden to him until she drinks the bitter waters, as it is written. Her husband is not believed regarding her, even though the Torah believed him in matters of niddah (menstrual impurity) and permitted seclusion. This is because niddah is a severe prohibition, and he takes it seriously. However, in the case of a sotah (a woman suspected of adultery), which is a lighter prohibition, he is not believed. This requires two people because the law states that on the road, there is a prohibition of seclusion with two people, as one might need to relieve himself, leaving the other alone with her, as stated in Siman 22. Additionally, there need to be witnesses in case he comes upon her. The Torah scholars are required so they know how to warn and caution him not to come upon her (Talmud, there).

נב. זה לשון הרמב"ם בפ"ג הגיעו לירושלים ב"ד הגדול מושיבין אותה ביניהן ומאיימין עליה שלא בפני בעלה ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה ואומרים לה בתי הרבה יין עושה הרבה שחוק עושה הרבה ילדות עושה הרבה שכנים רעים עושים אל תגרמי לשם הגדול הנכתב בקדושה שימחה על המים ואומרים לה בתי הרבה קדמוך ונשטפו ואנשים גדולים ויקרים תקף עליהם יצרם ונכשלו ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו (דלפי הדרש לא חטא שבת נ"ה:) ומעשה אמנון ואחותו כדי להקל עליה עד שתודה ואם אמרה הן נטמאתי או איני שותה יוצאה בלא כתובה והולכת לה עכ"ל וכ"ז מבואר במשנה (ז'.) ורק מ"ש שמאיימין עליה שלא בפני בעלה מסברא כתב כן דכיון שכוונתינו שתודה יותר קיל לה ההודאה שלא בפני בעלה אך מ"ש שמושיבין אותה ביניהם לא ידעתי מנ"ל הא ולמה יושיבוה ביניהם ואולי לאו דווקא קאמר:

52. This is the wording of the Rambam in Chapter 3: "When they arrive in Jerusalem, the Great Court seats her among them and intimidates her, not in the presence of her husband, and frightens her greatly so that she will not drink. They say to her, 'My daughter, wine does much, levity does much, youth does much, bad neighbors do much. Do not cause the great name that is written in holiness to be erased by the water.' They tell her, 'My daughter, many preceded you and were swept away, and great and precious people were overcome by their inclinations and failed.' They recount to her the story of Judah and Tamar his daughter-in-law, and the story of Reuben with his father's concubine in its plain meaning (for according to the interpretation, he did not sin, as in Shabbat 55), and the story of Amnon and his sister, to make it easier for her until she confesses. If she says, 'Yes, I have been defiled,' or 'I will not drink,' she leaves without a marriage contract and goes away." End of quote. And all of this is explained in the Mishnah (7). However, what he wrote, that they intimidate her not in the presence of her husband, he wrote from reasoning, because since our intention is for her to confess, it is easier for her to confess not in the presence of her husband. But what he wrote, that they seat her among them, I do not know from where he derived this, and why they would seat her among them. Perhaps he did not mean it literally.

נג. עמדה בדיבורה שהיא טהורה מביאין אותה לשער מזרחי של עזרה שהוא כנגד קדש הקדשים ומעלין אותה ממקום למקום כדי ליגעה עד שתקצר נפשה אולי תודה ואם עמדה בדיבורה מביאין אותה כנגד שער המזרח מבחוץ ומעמידין אותה שם ומסירין הבגדים הנאים שעליה כדי לנוולה אולי תתן תודה היתה מתכסה בבגדים לבנים מתכסה בשחורים ואם היו השחורים נאים לה מתכסה בבגדים שאין לה בהן נוי ומסירין התכשיטין מעליה וכל חלי זהב וכסף מסירין ממנה ומקבצין עליה קיבוץ גדול של נשים וכל הנשים הנמצאות שם חייבות לראותה שנאמר (יחזקאל כ"ג) ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה וכל איש שיחפוץ לראותה יבא ויראה והיא עומדת ביניהן בלא רדיד ובלא מטפחת אלא בבגדיה וכיפה שעל ראשה כמו שהאשה בתוך ביתה ולא בפני הבריות ואין מניחין שם לא עבדיה ולא שפחותיה מפני שהוא מכרת אותן ודעתה מתיישבת בהן ורצונינו אולי תתוודה אבל קרובותיה מניחין שם דאדרבא יש לה חרפה יותר:

53. If she insists on her claim that she is pure, they bring her to the eastern gate of the Temple courtyard, which is opposite the Holy of Holies, and they move her from place

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

to place to tire her out until her spirit is weakened, hoping she might confess. If she still insists on her claim, they bring her in front of the eastern gate from the outside and stand her there, and they remove her fine clothes to disgrace her, hoping she might confess. If she was dressed in white garments, she is dressed in black. If the black garments are becoming to her, she is dressed in garments that are not becoming. They remove her jewelry and all her gold and silver ornaments. They gather a large assembly of women around her, and all the women present there are obligated to see her, as it is stated (Ezekiel 23:48), "All women will be admonished and not commit lewdness as you have done." Any man who wishes to see her may come and see her. She stands among them without a veil and without a scarf, but in her regular clothing and the cap on her head, as she would be in her house and not in public. Her servants and maidservants are not allowed to remain with her because she recognizes them and their presence might comfort her, and we want her to possibly confess. However, her relatives are allowed to stay there because their presence brings her more disgrace.

נד. ודע שסדר המשנה אינו מכוון לסדר הפרשה וסדרו של הרמב"ם בפ"ג משונה משניהם דסדר הפרשה כך הוא קינא לה ונסתרה מעלה את האשה ומביא את מנחתה והכהן מביא כלי חרס ונותן בתוכו חצי לוג מים מן הכיור ונותן בו עפר מקרקע המקדש ומעמיד האשה בשער נקנור ואוחז בבגדיה וסותר את שערה ונותן המנחה על ידיה וביד הכהן המים ומשביעה ומתנה עמה וכותב את המגילה ומוחק ומשקה ונוטל מנחתה ונותנה לכלי שרת מניף ומגיש קומץ ומקטיר:

54. And know that the order of the Mishnah does not correspond to the order of the Torah portion, and the order of the Rambam in Chapter 3 is different from both of them. The order of the Torah portion is as follows: He became jealous of her, and she secluded herself. He brings the woman and her offering, and the priest brings an earthenware vessel and puts into it half a log of water from the laver, and puts earth from the floor of the Temple into it. He stands the woman at the Nicanor Gate, grasps her clothing, and uncovers her hair. He places the offering on her hands, and in the priest’s hand are the waters. He adjures her and stipulates with her, writes the scroll, erases it, gives her to drink, takes her offering, places it in a sacred vessel, waves it, brings it near (to the altar), takes a handful, and burns it.

נה. ולפי סדר המשנה נראה כך קינא לה ונסתרה מעלה את האשה ומאיימין עליה ומעמידה בשער נקנור ואוחז בבגדיה וסותר שערה ומביא המנחה ונותנה על ידיה ומביא כלי חרס ונותן בתוכו חצי לוג מים מן הכיור ונותן בו עפר מקרקע המקדש ומשביעה ומתנה עמה וכותב את המגילה ומוחק ומשקה ונוטל מנחתה ונותנה לכלי שרת ומניף ומגיש וקומץ ומקטיר:

55. According to the order of the Mishnah, it appears as follows: He becomes jealous of her, and she secluded herself. He brings the woman up and threatens her, and stands her at the Nicanor Gate. He holds her clothing and dishevels her hair. He brings the meal offering and places it in her hands. He brings an earthenware vessel and puts into it half a log of water from the laver, and places in it dust from the floor of the Temple. He makes her swear an oath and stipulates with her. He writes the scroll and erases it, and gives her to drink. He takes the meal offering and places it in a service vessel, waves it, brings it near, takes a handful, and burns it.

נו. וסדר הרמב"ם כך הוא קינא לה ונסתרה מעלה את האשה ומאיימין עליה ומעלין אותה לשער נקנור ומשביעה וכותב את המגילה ומביא כלי חרס ונותן בו מים ועפר מקרקע המקדש ומוחק את המגילה ואח"כ אוחז בבגדיה וסותר שערה ואח"כ מביא את המנחה ונותנה בידיה ולוקח המנחה ונותנה לכלי שרת מניף ומגיש קומץ והקטיר וקודם הבאת המנחה משקה הכהן אותה ע"ש ולבד שסדרו משונה הרי בירושלמי (פ"ג ה"ב) אמרו הכל מודים שמחיקה סמוך להשקיה ואיך מרחיק המחיקה מההשקיה כל כך וכבר כתבו רבותינו בעלי התוס' (י"ז: ד"ה קודם) שסדר הפרשה עיקר ולפיכך נבאר בס"ד על סדר הפרשה וכבר תמהו על הרמב"ם (הכ"מ והתוי"ט והמל"מ והמשנה לא מיירי בהסדר אלא בהדינים ותדע לך שהרי המשנה הקדימה כתיבת המגילה להשבועה וזה א"א כמבואר בגמ' י"ז:):

56. And the order according to the Rambam is as follows: If a man becomes jealous of his wife and she goes into seclusion, he brings the woman up and they intimidate her. They bring her up to the Nicanor Gate, and the priest makes her swear an oath and writes the scroll. He brings an earthenware vessel and puts water in it, and dust from the floor of the Temple, and erases the scroll into the water. Then he grasps her garments and dishevels her hair. After that, he brings the offering and places it in her hands. He takes the offering and puts it into a service vessel, waves it, brings it near the altar, takes a handful, and burns it. Before bringing the offering, the priest makes her drink, as it says. And aside from the unusual order, the Jerusalem Talmud (Sotah 3:2) states that everyone agrees that the erasure must be close to the drinking, so how can he delay the erasure so much before the drinking? And our Rabbis, the authors of Tosafot, have already written (Sotah 17b s.v. Kodem) that the order of the passage is primary. Therefore, we will explain with the help of Heaven according to the order of

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the passage. And already they have wondered about the Rambam (Kesef Mishneh, Tosefot Yom Tov, Maggid Mishneh), and the Mishnah does not speak about the order but about the laws. And you should know that the Mishnah precedes the writing of the scroll to the oath, and this is impossible as explained in the Gemara (Sotah 17b).

נז. כשעומדת נגד שער המזרח והוסר ממנה הבגדים היפים מביא הבעל את קרבנה מפני שהוא מחוייב להביא כל קרבנותיה שחייבת (כ"מ) ומהו קרבנה לא זבח ולא עוף אלא מנחה עשירית האיפה ומשונה מכל המנחות שכל המנחות מחטים וזו משעורים ומנחת העומר הגם שהוא ג"כ מן השעורים מ"מ היו מנפים אותו עד שהיה סלת וזו קמח מעורב עם הסובין דמפני שעשתה מעשה בהמה לפיכך קרבנה מאכל בהמה דאף אם טהורה היא מ"מ בסתירתה עשתה מעשה בהמה וכל הקרבנות ממנחות טעונות שמן ולבונה ובזו כתיב לא יצוק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה ואם נתן שמן ולבונה עובר בל"ת והכל שלא יהא קרבנה מהודר וכל המנחות מביאין בכלי שרת וזו מביא הבעל בכפיפה מצרית והוא סל של נצרים ומפני שעשתה מעשה מצרית לפיכך כלי קרבנה כפיפה מצרית ועומד הבעל עם הקרבן:

57. When she stands opposite the eastern gate and her fine clothes have been removed from her, her husband brings her offering, because he is obligated to bring all her obligatory offerings. What is her offering? Not an animal or a bird, but a meal offering of one-tenth of an ephah. It is different from all other meal offerings, as all other meal offerings are made of wheat, but this one is made of barley. And although the Omer offering is also made of barley, that one was sifted until it became fine flour, whereas this one is coarse flour mixed with bran. Because she acted like an animal, her offering is the food of an animal. Even if she is pure, by her seclusion she acted like an animal. All other meal offerings require oil and frankincense, but concerning this one it is written, "He shall not pour oil on it, nor put frankincense on it." If he adds oil or frankincense, he transgresses a negative commandment. The purpose is that her offering should not be of a fine nature. All other meal offerings are brought in service vessels, but this one is brought by the husband in an Egyptian basket, which is a basket made of palm twigs. Because she acted like an Egyptian woman, her offering vessel is an Egyptian basket. The husband stands with the offering.

נח. ואח"כ מביא הכהן פיילי של חרס כלומר כלי חרס ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור דכתיב מים קדושים ואין קדושים אלא שנתקדשו בכלי שרת (רש"י ט"ו:) והכלי תהיה חדשה והמים הם אפילו אינן מי מעיין (גמ' שם) ומודד החצי לוג מים בהחצי לוג של קדש שהיתה במקדש והכהן נכנס להיכל ופנה לימינו ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש בו וטבעת קבועה שם ומגביהה ונוטל עפר מתחתיה ונותן כדי שיראה על המים שנאמר ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים ואם אין שם עפר מביא עפר מחוץ ומניחו שם ונוטל משם (גמ') מפני שהמקום מקדשו (ספרי) ואע"ג דמשכן כתיב כבר אמרו חז"ל דמקדש אקרי משכן ומשכן מקדש (ריש ערובין) ועוד דהכא רבי קרא למקדש בהדיא כדאיתא בגמ' (ט"ז וע"ש בתוס') ונותן לתוך המים דבר מר כמו לענה וכיוצא בזה (כ'.) דאמר קרא מי המרים שמרים כבר קודם מחיקה:

58. And afterwards, the priest brings an earthenware vessel, meaning an earthenware utensil, and puts into it half a log of water from the laver, as it is written, "holy water," and "holy" means that it has been sanctified in a service vessel (Rashi 15b). The vessel should be new, and the water does not need to be spring water (Gemara there). He measures the half log of water with the half log measure of sanctity that was in the Temple. The priest enters the sanctuary, turns to his right, where there was a place one cubit by one cubit with a marble tablet and a ring fixed there. He lifts it and takes dust from underneath it and puts enough so that it is visible on the water, as it is said, "and from the dust that will be on the floor of the Tabernacle, the priest shall take and put it in the water." If there is no dust there, he brings dust from outside and places it there and takes from there (Gemara), because the place sanctifies it (Sifri). And even though the text says "Tabernacle," the Sages have already said that the Temple is called the Tabernacle and the Tabernacle is called the Temple (beginning of Eruvin). Moreover, here the verse refers explicitly to the Temple, as it is stated in the Gemara (16a, and see Tosafot there). He also adds something bitter to the water, like wormwood or something similar (20a), as it says, "bitter waters," meaning they are already bitter before the erasure.

נט. ואח"כ בא כהן ומעמיד את האשה בשער נקנור והכהן עומד מבחוץ ואוחז בבגדיה מכנגד פניה וקורען עד שהוא מגלה את לבה ומגלה שערה וסותר מחלפות ראשה כדי לנוולה ומביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה כדי שלא יפלו הבגדים ותשאר ערומה שהרי כל בגדיה נקרעו אפילו חלוקה התחתון ולמה חבל מצרי כדי להזכיר לה מעשה מצרים שעשתה ואינו מעכב שאם לא מצאו חבל מצרי מביא חבל אחר:

59. Afterward, the priest comes and stands the woman at the Nikanor Gate, while the priest stands outside and grasps her garments opposite her face and tears them until he uncovers her heart. He uncovers her hair and unbraids her head’s braids to disgrace her. He brings an Egyptian rope and ties it above her breasts so that her clothes do not fall and leave her naked, as all her clothes are torn, even her undergarment. And why an

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Egyptian rope? To remind her of the Egyptian deeds she committed. However, this is not essential; if an Egyptian rope is not found, another rope may be brought.

ס. והנה הדבר מובן שעבודה זו אינה עבודה הגונה לפני כהן ומי יתרצה בזה ולכן שנינו בתוספתא (פ"א) שהיו מטילין גורל ביניהם ועל מי שנפל הגורל צריך לעשות עבודה זו ואפילו נפל הגורל על הכה"ג חייב לעשות והכהן בעת שמגלה שערה מחזיר פניו ע"ש:

60. And behold, it is understood that this task is not a respectable task for a priest, and who would be willing to do it? Therefore, it is taught in the Tosefta (Chapter 1) that they would cast lots among themselves, and whoever the lot fell upon had to perform this task. Even if the lot fell upon the High Priest, he was obligated to do it. And the priest, when uncovering her hair, would turn his face away.

סא. ואח"כ נותן הכהן המנחה על ידיה כדי לייגעה ואולי תודה והכהן אוחז בידו המים המרים ומשביע את האשה בשבועת האלה בלשון שהיא מכרת דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון (ל"ב.) ומודיע לה הכהן שדבר זה גרם לה הקינוי והסתירה ואומר לה בלשון שתבין הדברים וכך הוא אומר אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי ממי המרים המאררים האלה ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך יתן ד' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך בתת ד' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה ובאו המים המאררים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל ירך והיא אומרת אמן אמן ג"כ בלשון שמכרת ומודיע לה הכהן שהבטן תלקה תחלה והירך בסוף כדי שלא להוציא לעז על המים:

61. Afterwards, the priest places the meal offering on her hands to tire her out, perhaps she will admit, and the priest holds the bitter waters in his hand and makes the woman swear the oath of the curse in a language that she understands, for the portion of Sotah can be said in any language (Sotah 32a). The priest informs her that this matter was caused by the warning and the seclusion, and he says to her in a language that she understands the following: "If no man has lain with you, and if you have not gone astray in impurity while under your husband's authority, be cleared by these bitter waters that bring a curse. But if you have gone astray while under your husband's authority, and you have become impure, and a man other than your husband has lain with you, may the Lord make you a curse and an oath among your people by making your thigh fall and your belly swell. May these bitter waters that bring a curse enter your bowels, causing your belly to swell and your thigh to fall." And she says, "Amen, Amen," also in a language she understands. The priest informs her that the belly will be affected first and the thigh afterwards, so as not to discredit the waters.

סב. ואח"כ מביא הכהן מגילה של עור טהור כמו ס"ת וכותב עליה בלשון הקדש בדיו שאין בו קנקנתום מפני שצריך כתב שיכול למחות והכתיבה צריך לשמה כמו בגט וכך שנינו בתוספתא דגיטין (פ"ב) מגילת סוטה שכתבה שלא לשמה פסולה שנאמר ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת שיהו כל מעשיה לשמה עכ"ל מדכתיב לה קא דייק כמו בגט ואינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדיפתרא והוא עור שאינו מעובד אלא על מגילה של עור המעובדת שנאמר בספר ואינו כותב לא בקומס ולא בקנקנתום ולא בכל דבר שהוא רושם אלא בדיו ובסדר הגט בארנו מהו דיו ע"ש וכותב כל הדברים שהשביע אותה בהם אות באות מלה במלה וכותב בלה"ק כדכתיב בתורה וכותב את השם ככתבו ולא כקריאתו ואינו כותב אמן אמן (י"ז.) אלא עד ואמרה האשה ולא עד בכלל:

62. Afterwards, the priest brings a scroll of pure leather, like a Torah scroll, and writes on it in Hebrew with ink that does not contain kankantum (iron sulfate), because it needs to be written in a way that can be erased. The writing must be done for its specific purpose, just like a get (divorce document). Thus, it is taught in the Tosefta of Gittin (Chapter 2) that a scroll of the sotah (a woman suspected of adultery) that was written not for its specific purpose is invalid, as it is stated "and the priest shall do for her according to all this Torah," implying that all actions must be done for its specific purpose. The wording "for her" is interpreted similarly to a get. It is not written on a tablet, paper, or diphthera (untanned parchment), but only on a scroll of processed leather, as it is stated "in a book." It is not written with komus (sap) or kankantum or any substance that leaves a lasting mark, but only with ink. In the section on the get, we explained what qualifies as ink. He writes all the statements with which he made her swear, letter by letter, word by word, and he writes in Hebrew as it is written in the Torah. He writes the name of God as it is written and not as it is pronounced. He does not write "Amen, Amen" (Sotah 17a), but only up to "and the woman shall say," excluding the phrase "and the woman shall say."

סג. ואח"כ מוחק את המגילה בתוך המים והמחיקה תהיה ג"כ לשמה וימחוק יפה יפה עד שלא ישאר רושם כלל שיהא ניכר אותיות והעור נוטל מהמים ומיד הכהן משקה אותה ותשתה כל המים בלי שיור ואח"כ נוטל את מנחתה מתוך הכפיפה מצרית ונותנה הכהן לתוך כלי שרת ואינו נותן שמן ולבונה כמ"ש ונותן הכלי שרת על ידיה וכהן מניח ידו תחתיה ומניפה במזרח כשאר כל התנופות של מנחות מוליך ומביא מעלה ומוריד שתנופה צריכה יד בעלים ויד כהן ובעלים של מנחת סוטה היא האשה וי"א שהכהן לא היה מניח ידו תחתיה ממש אלא היא אוחזת למעלה בהכלי והכהן למטה בהכלי (תוס' קדושין ל"ו:) אבל מירושלמי משמע

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כפשוטו וכן מבואר מהרמב"ם ואח"כ מגיש הכהן המנחה לקרן דרומית מערבית של מזבח כשארי מנחות של יחיד ונוטל קומץ ומקטירו על המזבח והשירים נאכלים לכהנים ופשוט דמגבל המנחה במים בלבד ובזה נגמרו כל מעשה סוטה:

63. Afterward, he erases the scroll in the water, and the erasure must also be for its intended purpose. He should erase it thoroughly until no trace of the letters remains visible. The hide is then taken out of the water, and immediately the priest gives her to drink, and she drinks all the water without leaving any remainder. Afterward, he takes her meal offering from the Egyptian basket and places it into a sacred vessel. He does not add oil or frankincense, as it is written. He places the sacred vessel in her hands, and the priest places his hand underneath it, and he waves it in the east as with all other wave offerings of meal offerings, moving it forward and backward, raising and lowering it. The waving requires the hand of the owner and the hand of the priest. The owner of the meal offering of the Sotah is the woman. Some say that the priest did not place his hand directly under hers but rather she held the top of the vessel while the priest held the bottom of the vessel (Tosafot Kiddushin 36b). However, from the Jerusalem Talmud, it appears as stated plainly, and this is also explained by the Rambam. Afterward, the priest brings the meal offering to the southwest corner of the altar like other individual meal offerings, takes a handful, and burns it on the altar. The remainder is eaten by the priests. It is obvious that the meal offering is mixed only with water, and with this, all the acts of the Sotah are completed.

סד. ואח"כ אם היתה טהורה יוצאה והולכה לה ומותרת לבעלה ואם היא טמאה מיד פניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידים גידים והכהנים אומרים הוציאוה הוציאוה כדי שלא תפרוש נדה ותטמא כל העזרה ומוציאין אותה מעזרת נשים שעומדת שם ומכל העזרה וצבה בטנה בתחלה ואח"כ תפול יריכה ותמות ובאותה שעה שתמות היא ימות גם הנואף שהושקתה מסיבתו ובכל מקום שיהיה ימות ויארע לו כמוה בצביית בטן ובנפילת ירך וכך שנו חכמים במשנה (כ"ז:) כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו שנאמר ובאו ובאו ואיתא בירושלמי המאררים בגימטריא תצ"ו כנגד רמ"ח איברים שבה וכנגד רמ"ח איברים שבו (ולא חשבינן איברים שיש באשה יותר מפני שאין מטמאין באהל):

64. And afterwards, if she was pure, she goes out and leaves, and she is permitted to her husband. But if she is impure, her face immediately turns green, her eyes bulge, and she becomes filled with veins. The priests then say, "Take her out, take her out, so that she does not become a menstruant and defile the entire courtyard." They take her out of the Women's Courtyard where she was standing, and from the entire courtyard. Her belly swells first, and then her thigh falls, and she dies. At the moment she dies, the adulterer who caused her to drink also dies, and wherever he is, he dies in the same manner, with his belly swelling and his thigh falling. Thus, the Sages taught in the Mishnah (Sotah 27b): just as the water tests her, so too the water tests him, as it is said, "and they shall come" (Numbers 5:22). It is stated in the Jerusalem Talmud that the word "the curses" (המאררים) in gematria is 496, corresponding to the 248 limbs in her and the 248 limbs in him (and we do not count the additional limbs in a woman because they do not impart impurity in a tent).

סה. וכתב הרמב"ם דכל זה הוא כשהבעל לא בעל ביאה אסורה מעולם דאל"כ אין המים בודקים את אשתו כמ"ש ואם עבר והשקה ה"ז מוסיף על חטאתו פשע שגרם לשם המפורש שימחה במים לבטלה ומוציא לעז על מי סוטה שאשתו אומרת שזינתה והמים לא בדקוה והיא לא ידעה שמעשים רעים של הבעל גרמה לה לפיכך משרבו המנאפים בגלוי בבית שני בטלו הסנהדרין את מי המרים וסמכו על מה שכתוב בקבלה לא אפקוד על בנותיכם וגו' עכ"ל:

65. And the Rambam wrote that all this is when the husband has never engaged in forbidden intercourse, for otherwise, the waters do not test his wife, as it is written. And if he transgressed and gave her the waters to drink, he adds to his sin by causing the ineffable name to be erased in the water in vain, and he brings discredit upon the waters of the Sotah, as his wife will say that she committed adultery and the waters did not test her, while she does not know that the husband's evil deeds caused this. Therefore, when adultery became widespread openly in the Second Temple period, the Sanhedrin abolished the bitter waters and relied on what is written in the tradition: "I will not punish your daughters when they commit harlotry..." (Hosea 4:14). End of quote.

סו. קבלו חז"ל דאשה שיש לה זכות תלמוד תורה כגון שנתנה בניה לבית הספר ללמוד תורה או שסייעה לבעלה שילמוד תורה יכול להיות שהמים לא יבדקוה מיד על המקום דתורה מגינה מן הפורעניות בין בשעה שעוסק בתורה ובין בשעה שאינו עוסק ומצוה אינה מגינה רק בשעה שעוסקין בהמצוה (כ"א.) ויש זכות שתולה שנה ויותר ומ"מ ניכר שטמאה היא ואסורה לבעלה דאף שאינה מתה מיד מ"מ מתמקמקת ומתנוונת וחליים כבדים באים עליה ומתה לאחר זמן בצביית בטן ונפילת ירך וגם עתה החליים הוא מבטן וירך (כ"מ מרש"י כ"ו. ד"ה במתנוונה):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

66. The Sages accepted that a woman who has the merit of Torah study, for example, if she sent her children to school to study Torah or assisted her husband in studying Torah, it is possible that the waters will not test her immediately, as Torah protects from misfortune both while one is engaged in it and when one is not engaged in it, whereas a mitzvah only protects while one is engaged in the mitzvah. There is a merit that can delay for a year or more. Nevertheless, it is evident that she is impure and forbidden to her husband, for even though she does not die immediately, she will still waste away and deteriorate, heavy ailments will come upon her, and she will eventually die with the swelling of the belly and the falling of the thigh. Even now, the ailments are from the belly and the thigh.

סז. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב דין הקודם ואח"כ כתב סוטה ששתתה מי המרים ולא מתה מיד הרי היא מותרת לבעלה ואפילו היה כהן ואע"פ שהתחילו החלאים לבא עליה וחלו שאר איברים הואיל ולא צבתה בטנה ולא התחיל ירכה לנפול ה"ז מותרת אבל משהתחיל בטנה לצבות וירכה לנפול ה"ז אסורה וודאית עכ"ל ולכאורה סותר דבריו הקודמים ולפמ"ש א"ש:

67. And so it is explained from the words of the Rambam, who wrote the preceding law and then wrote: A sotah who drank the bitter waters and did not die immediately is permitted to her husband, even if he is a priest. And even if illnesses began to come upon her and other limbs became afflicted, since her belly did not swell and her thigh did not fall, she is permitted. But once her belly begins to swell and her thigh begins to fall, she is forbidden and it is certain. So concludes the text. And seemingly, this contradicts his previous statements, but according to what we have said earlier, it is understandable.

סח. עוד כתב סוטה ששתת והיתה טהורה ה"ז מתחזקת ופניה מזהירות ואם היה בה חולי יסור ממנה ותתעבר ותלד זכר ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים עכ"ל ובזה צ"ל ג"כ דע"פ רוב כן הוא דאין לומר דכללא הוא שכל טהורה מתחזקת א"כ היאך כתב מקודם שמותרת לבעלה אף שחלאים באים עליה אלא וודאי דלאו כללא הוא וראיה לדבר זה שהרי אפילו אילונית שותה כשיש לו בנים כמ"ש אף שא"א להתקיים בה ונזרעה זרע כמ"ש אלא וודאי דזהו רק ע"פ הרוב (וכ"מ מהשגת הראב"ד פ"ב ה"י ע"ש):

68. Furthermore, it is written: A sotah who drank [the bitter waters] and was found to be pure will become strengthened, and her face will shine. If she had any illness, it will leave her, and she will conceive and give birth to a male. If it was her nature to give birth with difficulty, she will give birth quickly. If it was her nature to give birth to females, she will give birth to males. These are the words of the text. And in this, it should also be said that generally, this is the case. For it cannot be stated as an absolute rule that every pure woman will become strengthened. If so, how could it have been written earlier that she is permitted to her husband even if illnesses come upon her? Rather, it is certain that this is not an absolute rule. The proof of this matter is that even an ailonit (a woman who cannot have children) drinks [the bitter waters] when her husband has children, as it is written, even though it is impossible for her to fulfill the verse "and she will conceive seed" as written. Therefore, it is certain that this is only generally the case. (And this is also evident from the critique of the Raavad in chapter 2, halacha 10; see there.)

סט. דבר פשוט הוא שאם באו שני עדים שטמאה היא אפילו אחר ששתתה המים ואפילו לא אירע לה דבר מהמים ה"ז תצא מבעלה בלא כתובה ואסורה לו לעולם שאין לך דבר עומד בפני עדים ואם תשאל א"כ למה לא בדקוה המים כך בא בקבלה דכל שיש עדים שיודעים מזנותה אין המים בודקין אותה ועוד שמא בעלה אינו מנוקה מעון אבל אם בא עד אחד והעיד שהיתה טמאה אין משגיחין בו ויושבת תחת בעלה דאחר שתיית המים אין עד אחד נאמן ואשה שזינתה באונס או בשגגה או שבא עליה הבועל דרך איברים כלומר שהשתגע בה ולא בא עליה לא כדרכה ולא שלא כדרכה אין המים בודקין אותה ולכן יש להודיע לה מקודם את כל זה ואין לשאול דא"כ למה אשת כהן מותרת לו אחר השתייה ניחוש שמא באונס נבעלה די"ל דאין לנו לחוש לזה מעצמינו דאונס לא שכיח וכן שוגגת לא שכיח בזנות דרוב בעילות הם במזיד ולא באונס דאונסא קלא אית ליה כמ"ש התוס' בכתובות (ט'. ד"ה ואב"א):

69. It is a clear matter that if two witnesses come forward testifying that she is impure, even after she has drunk the water, and even if nothing happened to her from the water, she must leave her husband without a ketubah and is forbidden to him forever, for nothing stands in the face of witnesses. And if you ask, why then did the water not test her? It was received in tradition that when there are witnesses who know of her infidelity, the water does not test her. Additionally, perhaps her husband is not free of sin. But if one witness comes forward and testifies that she was impure, we do not regard him, and she remains with her husband since after drinking the water, one witness is not considered credible. And a woman who committed adultery under coercion, or by mistake, or if the adulterer approached her through limbs, meaning he acted crazily with her and did not have intercourse with her in the usual manner or the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

unusual manner, the water does not test her. Therefore, she should be informed of all this beforehand. And one should not ask, why then is the wife of a Kohen permitted to him after drinking the water, should we not be concerned that she was coerced? We say that we do not concern ourselves with this on our own, as coercion is uncommon, likewise, mistakes in adultery are uncommon because most acts of intercourse are intentional and not coerced. For coercion has a voice, as Tosafot stated in Ketubot (9a, s.v. ve'iba'it).

ע. אמן אמן שהיא אומרת הוה אמן על האלה אמן על השבועה כלומר שאומרת אמן שלא נטמאתי והיינו קבלת שבועה ואמן שאם נטמאתי יבואו בי היינו קבלת אלה (רש"י י"ח:) דאמן יש בו קבלה ויש בו שבועה וכמוציא שבועה מפיה דמי (שבועות ל"ו.) ועוד יש בכפילות אמן גילגול שבועה והיינו שמשביעה אף על אחר שלא קינא לה ממנו וכך שנו חכמים במשנה (י"ח.) אמן מאיש זה אמן מאיש אחר ושלא זינתה תחתיו משנתארסה קודם הנשואין ולאחר הנשואין אבל אינו מגלגל עליה שלא זינתה קודם ארוסין דאינו מגלגל אלא בדבר שהיא נאסרת עליו וקודם ארוסין אף כשזינתה אינה נאסרת עליו וכן אם היתה גרושה והחזירו אינו מגלגל על זנות שאחר הגרושין אלא על זנות של נשואין הראשונים שקודם הגרושין וכן אם היתה יבמתו אינו מגלגל על זנות בעת שהיתה שומרת יבם משום דקיי"ל שומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה אבל מגלגל אם לא זינתה כשהיתה תחת אחיו דבזה נאסרה על היבם זה הכלל כל שתבעל ולא היתה אסורה לו לא היה מתנה עמה (שם במשנה):

70. "Amen, Amen," which she says, means "Amen" to the curse and "Amen" to the oath. That is to say, she declares "Amen" that she has not become impure, which is the acceptance of the oath, and "Amen" that if she has become impure, the curse should come upon her, which is the acceptance of the curse (Rashi 18b). For "Amen" includes both acceptance and oath, and it is as if she has uttered the oath herself (Shevuot 36b). Additionally, the repetition of "Amen" includes the concept of extending the oath, which means that he can make her swear even about another man with whom he did not express suspicion. Thus, the sages taught in the Mishnah (18b): "Amen from this man, Amen from another man," and that she did not commit adultery while betrothed, before marriage, and after marriage. However, he cannot extend the oath to include that she did not commit adultery before betrothal, because one can only extend an oath concerning something that would make her forbidden to him. Before betrothal, even if she committed adultery, she is not forbidden to him. Similarly, if she was divorced and he took her back, he cannot extend the oath to include adultery after the divorce but only to the adultery of the first marriage before the divorce. Likewise, if she was his yevamah (widow awaiting levirate marriage), he cannot extend the oath to include adultery when she was awaiting yibbum, because we hold that a yevamah who committed adultery is permitted to her yavam (brother-in-law). However, he can extend the oath to include that she did not commit adultery while she was married to his brother, as in that case she would be forbidden to the yavam. The general rule is that in any case where she would not be forbidden to him if she committed adultery, he does not stipulate with her (there in the Mishnah).

עא. ועוד נכלל באמן אמן אמן על העבר ואמן על להבא כלומר שהיא מקבלת עליה על להבא שאם תזנה תחתיו או אחר שיגרשנה ויחזירנה שיהיו אז המים בודקין אותה ויארעו בה כל המאורעות ובצביית בטן ונפילת ירך ומפרשין לה כל דברים אלו קודם שתשתה:

71. Furthermore, included in the "Amen, Amen" are both "Amen" regarding the past and "Amen" regarding the future. This means that she accepts upon herself regarding the future that if she commits adultery while under his authority or after he divorces her and takes her back, the waters will then test her, and all the occurrences will happen to her, including the swelling of the belly and the falling of the thigh. All these matters are explained to her before she drinks.

עב. סוטה שאמרה איני שותה אם רואין שמחמת יראה ופחד אומרת כן שנתבהלה מהדברים ומהמים יכולה לחזור בה אחר שנתיישבה דעתה ולומר אשתה אבל אם רואין שהיא מיושבת בדעתה ואינה מובהלת ולא פחודה ואומרת איני שותה הוה כהודאה שנטמאת ואין ביכולתה לחזור בה ולומר שותה אני:

72. A sotah (a woman suspected of adultery) who says, "I will not drink," if it is seen that she says this out of fear and fright, having been alarmed by the proceedings and the water, she may retract after she has calmed down and say, "I will drink." However, if it is seen that she is composed and not alarmed or frightened, and she says, "I will not drink," it is considered as an admission that she has been defiled, and she cannot retract and say, "I will drink."

עג. ומיהו יש עת שאין משגיחין בה אף כשאמרה איני שותה והיינו דעד שלא נמחקה המגילה אם אמרה איני שותה שומעין לה והמגילה נגנזת תחת צירו של היכל (ירושלמי) והמים נשפכין ואינן כשירין להשקות בהם סוטה אחרת שהרי בעינן לשמה כמ"ש ומנחתה מתפזרת על הדשן שבעזרה אבל אם משנמחקה המגילה אז דווקא כשאומרת מפורש טמאה אני המים נשפכין דאין בהם קדושה אף שנמחק השם לתוכן מ"מ אינו ניכר

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומנחתה מתפזרת על הדשן אבל אם אמרה איני שותה אין משגיחין בה ומערערין אותה בע"כ ומשקין אותה:

73. However, there are times when we do not take her into consideration even when she says "I will not drink," and that is before the scroll is erased. If she says "I will not drink," we listen to her, and the scroll is stored under the hinge of the Temple (Jerusalem Talmud), the water is poured out and is not valid to be used for another Sotah, as it must be specifically for her, as it says, and her offering is scattered on the ashes in the courtyard. But if the scroll has already been erased, then if she explicitly says, "I am defiled," the water is poured out, as it has no sanctity even though the name was erased into them; nonetheless, it is not recognizable, and her offering is scattered on the ashes. But if she says, "I will not drink," we do not take her into consideration, and we force her against her will and give her to drink.

עד. וטעמו של דבר לפי שבאמירתה איני שותה אינה כהודאה גמורה על הטומאה אלא מאומדנא אנו אומרים שמסתמא נטמאה ולכן אומרת איני שותה ולפיכך כשנמחק השם הקדוש לא אזלינן בתר אומדנא עד שתאמר מפורש שנטמאה וכל שלא אמרה מפורש מחזקין אותה שתשתה גם מאיימין עליה ואומר לה הכהן בתי אם ברור לך שטהורה את אל תתייראי כלל ושתי המים ועמדי על בורייך ואל תפחדי כלל לפי שהמים דומים לסם יבש המונח על בשר יבש דאם יש שם מכה מחלחל ויורד ואם אין שם מכה אינו עושה כלום (ז':):

74. And the reason for this matter is that by her saying "I will not drink," it is not a complete admission of impurity, but rather from an estimation we say that presumably she has become impure, and therefore she says "I will not drink." Therefore, when the holy name has been erased, we do not rely on estimation until she explicitly says that she has become impure. And as long as she has not explicitly said so, we maintain that she should drink. Also, we intimidate her, and the priest says to her: "My daughter, if it is clear to you that you are pure, do not be afraid at all and drink the water, stand by your integrity, and do not be afraid at all, because the water is like a dry potion placed on dry flesh, that if there is a wound it penetrates and descends, but if there is no wound, it does nothing."

עה. אין משקין את הסוטה אלא ביום וכן המגילה אין כותבין אלא ביום וכל היום כשר ולכתחלה צריך מהנץ החמה ובדיעבד כשר לאחר עמוד השחר (ספ"ב דמגילה) ואם כתבו בלילה פסול וכן כשהשקה בלילה שנאמר וכתב וגו' והשקה וכו' והקריב כשם שקרבנה ביום דכל הקרבנות פסולים בלילה דכתיב ביום צותו את בני ישראל להקריב וגו' כך הכתיבה וההשקאה בלילה פסול ודרשא זו כתב הרמב"ם בפ"ד אבל בגמ' (י"ז:) דרשו מקרא דיעשה לה הכהן את כל התורה הזאת וכתיב ע"פ התורה אשר יורוך ועל המשפט מה משפט ביום אף מגילת סוטה וכל מעשה סוטה (תוס') ביום (ונ"ל דלכן שינה מדרשת הגמ' דרבא הוא דא"ל בגמ' והרמב"ם לשיטתו בפ"ג מסנהד' וכפי שבארנו בח"מ סי' ה' סעיף י' ע"ש והגמ' לא ניחא לה בדרשת הרמב"ם משום שרצונה לילף לכל דיני סוטה ודו"ק):

75. A sotah (a woman suspected of infidelity) is only given the bitter waters to drink during the day. Similarly, the scroll (used in the sotah ritual) is only written during the day, and the entire day is valid for this purpose. Ideally, this should be done from sunrise, but after the fact, it is valid if done after dawn (Megillah 2:2). If it was written at night, it is invalid, and similarly, if the water was given to her at night, it is also invalid, as it says, "And he shall write... and he shall cause her to drink..." and it also mentions bringing her offering, just as her offering is brought during the day, for all offerings are invalid at night, as it is written, "On the day that He commanded the children of Israel to bring...," so too, the writing and giving to drink at night are invalid. This teaching is written by the Rambam in chapter 4. However, in the Talmud (Megillah 17b), they derive from the verse "The priest shall do for her according to all this law" and it is written "According to the law which they shall teach you and according to the judgment," just as judgment is done during the day, so too the scroll of the sotah and all actions concerning the sotah (Tosafot) are done during the day. (It seems to me that this is why the Rambam changed the derivation from the Gemara, as it is Rava who says this in the Gemara, and the Rambam follows his own reasoning in chapter 3 of Sanhedrin, as we explained in Choshen Mishpat, Siman 5, Se'if 10. The Gemara did not accept the Rambam's derivation because it wanted to derive all the laws of the sotah, and investigate this thoroughly).

עו. בריש שקלים תנן דבט"ו באדר רואים הסנהדרין להתעסק בצרכי רבים ומפרש בתוספתא ובירושלמי כמה צרכי רבים וביניהם להשקות את הסוטות ולזה כתב הרמב"ם רפ"ד דבט"ו באדר נפנין ב"ד לצרכי הרבים ובודקין על הראויה לשתות להשקותה ועל הראויה לקנא לה ולהוציאה בלא כתובה ובכל זמן משקין את הסוטות עכ"ל וכוונתו דאין כוונת הירושלמי דרק בט"ו באדר משקין את הסוטות דוודאי בכל זמן משקין אלא הכוונה לבדוק הצריכה לשתות (כ"מ) וזה שכתב בכל זמן ר"ל כל השנה אבל רק ביום וכן הדבר פשוט שאין משקין בשבת ויו"ט דהא צריך מחיקת מגילה והקרבת קרבן דא"א בשבת ויו"ט:

76. In the beginning of Shekalim, it is taught that on the fifteenth of Adar, the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Sanhedrin would see to communal needs, and the Tosefta and Yerushalmi explain various communal needs, including giving the bitter water to the suspected adulteresses (sotah). Thus, the Rambam writes in the beginning of chapter 4 that on the fifteenth of Adar, the court attends to communal needs and examines those who are fit to drink (the bitter water) to give them to drink, and those who are fit for the warning (of the sotah process) to expel them without a ketubah. And at all times, suspected adulteresses are given the water to drink. His intention is that the Yerushalmi does not mean that only on the fifteenth of Adar are the suspected adulteresses given the water to drink, for certainly at all times they are given to drink. Rather, the intention is to examine those who need to drink (as is evident). And that which is written "at all times" means the entire year, but only during the day. And it is also clear that they are not given to drink on Shabbat and Yom Tov, for it requires the erasure of the scroll and the offering of a sacrifice, which cannot be done on Shabbat and Yom Tov.

עז. אין משקין שתי סוטות כאחת שנאמר והעמיד אותה הכהן ולא אותה וחבירתה אלא אותה לבדה (ח'.) ואפילו אם שני כהנים עסוקים זה בזו וזה בזו ג"כ אסור ביחד (שם) ואפילו אינן שותות כאחת אלא ששתיהן עומדות בעזרה ביחד להשקותן אסור ויש טעם בגמ' לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות (מרש"י שם משמע דבכהן אחד הוי הטעם משום חבילות וא"כ בשני כהנים הוא מקרא וצ"ע דהא קרא בכהן אחד מיירי):

77. One does not give two Sotahs to drink at the same time, as it is stated, "And the priest shall set the woman before the LORD," implying her and not her and her companion, but her alone. (Sotah 8a) Even if two priests are involved, each with one of the women, it is also forbidden to do it together (ibid.). Even if they are not drinking at the same time but are both standing in the courtyard together to be given to drink, it is forbidden. The reason given in the Gemara is that one does not perform commandments in bundles (Rashi there implies that with one priest, the reason is because of bundles, and thus with two priests it is due to the verse. This requires further study, for the verse speaks of one priest).

עח. צריך לכתוב הפסוקים בהמגילה כסדר שכתבנו ואם כתבן למפרע פסול (י"ז:) שנאמר את האלות האלה משמע כמו שהן סדורין בקרא וכן אם כתבה קודם קבלת השבועה פסולה שנאמר והשביע וכתב (שם) כתבה איגרת שלא בשירטוט פסולה דכתיב בספר וכן כתבה על שני דפין פסולה שנאמר בספר ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים וג' ספרים (י"ח.) ופירש"י כדפי ס"ת העשוים עמודים עמודים והתוס' פירשו דווקא כשמחותכים בשני חתיכות וכן נראה דעת הפוסקים לענין גט שכל שהוא חתיכה אחת לא חיישינן לשני עמודים והרמב"ם מסתם לה סתומי וכבר בארנו שצריך דווקא קלף ודיו ושיהא יכול למחוק ואם לאו פסול ושלא ישאר בהמגילה רושם כתב כלל והכהן דווקא צריך שיכתוב ואם כתבה ישראל או כהן קטן פסולה שנאמר וכתב הכהן וממילא דבעינן גדול שכשר לעבודה:

78. One must write the verses in the Megillah in the order we have mentioned, and if they were written out of sequence, it is invalid (17b). For it is written "these curses" (indicating) that they should be in the order they are written in the text. Similarly, if it was written before the oath was administered, it is invalid, as it is written "and he shall administer the oath and write" (ibid). If it was written as a letter without ruled lines, it is invalid, as it is written "in a book." Likewise, if it was written on two columns, it is invalid, as it is written "in a book" — the Torah states one book, not two or three books (18a). Rashi explains this as referring to the columns of a Sefer Torah which are made in separate columns. Tosafot explains that it specifically refers to when it is cut into two pieces. This also appears to be the opinion of the poskim regarding a get (bill of divorce) that as long as it is one piece, we are not concerned with two columns. Rambam, however, seems to rule stringently. We have already explained that it must specifically be parchment and ink that can be erased, and if not, it is invalid. There should be no trace of writing left at all. Furthermore, it must specifically be written by a priest, and if it was written by an Israelite or a minor priest, it is invalid, as it is written "and the priest shall write," implying that it must be an adult who is eligible for service.

עט. צריך לכתוב כולה ואח"כ למוחקה כולה אבל אם כתב אות אחד או תיבה אחת ומחקה וחזר וכתב ומחק עד סופה פסול וכן אם כתבה שלא לשמה או מחקה שלא לשמה פסולה ואם כתב שתי מגילות לשתי סוטות ומחקן לתוך כוס אחד או לתוך שני כוסות ועירבן בכוס אחד והשקה לשתיהן פסולה לפי שכל אחת מהן לא שתתה מגילתה (שם) אבל אם מחקן בשני כוסות ועירבן וחזר וחילקן לשני הכוסות כתב הרמב"ם דלא ישקה אותם ואם השקה כשר ותמיהני דבגמ' שם נשאר בתיקו והספק הוא מטעם ברירה ע"ש והא אנן קיי"ל אין ברירה ואולי משום דאין זה ברירה גמורה ע"ש בתוס' ואם נשפכו המים אחר המחיקה כותב מגילה אחרת ומביא מים אחרים ואם נשפכו ונשתייר מהם מקצת ה"ז לא ישקה ואם השקה כשר (בגמ' שם יש בעיא השקה בסיב מהו בשפופרת מהו תיקו ולא ידעתי למה השמיטן הרמב"ם ולפי דעתו בדינים הקודמים דבכל תיקו כשר בדיעבד גם בסיב ושפופרת כשר בדיעבד):

79. One must write the entire text and then erase the entire text. However, if one wrote

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

one letter or one word and then erased it, and then continued to write and erase until the end, it is invalid. Similarly, if the text was written without the proper intention or erased without the proper intention, it is invalid. If one wrote two scrolls for two different sotahs and erased them into one cup or into two cups and then mixed them into one cup and gave it to both of them to drink, it is invalid because neither one drank her own scroll. But if they were erased into two cups, mixed, and then separated back into two cups, Rambam writes that one should not give it to them to drink, but if it was given, it is valid. I am perplexed because in the Gemara it remains unresolved (teiku), and the uncertainty is due to the concept of selection (bererah). We hold that there is no selection (ein bererah), and perhaps this is because it is not a complete selection, as mentioned in Tosafot. If the water spilled after erasing, one writes another scroll and brings new water. If the water spilled but some remained, one should not give it to drink, but if it was given, it is valid. (In the Gemara, there is a question regarding giving to drink using a sponge or using a tube, and it remains unresolved (teiku). I do not know why Rambam omitted these cases. According to his opinion on the previous laws that in any unresolved case (teiku) it is valid after the fact (b'diavad), it would also be valid in the cases of the sponge and the tube after the fact).

פ. כתב הרמב"ם מי סוטה שלנו נפסלו בלינה עכ"ל ובוודאי כן הוא דהא נתקדשו בכלי שרת וכל שהוקדש בכלי שרת נפסלים בלינה כדתנן בריש פ"ב דמעילה מיהו בירושלמי יש פלוגתא בזה ויש מי שסובר דכיון שאינו קרב למזבח לא תופסל בלינה (ועיכ"מ) ויראה לי דביוצא הכל מודים שאין נפסלים דלא מצינו פסול יוצא בדבר שאינו קרב למזבח ואם נטמאו המים יש להסתפק אם צריך אחרים אם לאו:

80. Rambam wrote: "Our water for the Sotah is disqualified by being left overnight." Certainly, this is correct, for it has been sanctified in a sacred vessel, and anything sanctified in a sacred vessel is disqualified by being left overnight, as it is taught at the beginning of the second chapter of Me'ilah. However, in the Jerusalem Talmud, there is a dispute regarding this. There is an opinion that since it is not offered on the altar, it is not disqualified by being left overnight (and examine more there). It seems to me that regarding being taken out [of the Temple precincts], everyone agrees it is not disqualified, for we do not find disqualification by being taken out for something that is not offered on the altar. If the water becomes impure, there is uncertainty whether other water is needed or not.

פא. כבר נתבאר דצריך הכהן ליתן העפר אל המים כדכתיב בקרא ואם הקדים ליתן בהכלי עפר ואח"כ מים פסול (ט"ז:) וכבר נתבאר דאם לא היה בקרקע המקדש עפר מביא עפר ונותן שם ולא יחפור שם בקרדומות ליטול עפר ואם עשה כן כשר ולא יתן אפר תחת עפר ואע"ג דלגבי כיסוי הדם נקרא אפר עפר (חולין פ"ח.) כמ"ש ביו"ד סי' כ"ח מ"מ הכא דכתיב בקרקע המשכן בעינן דווקא עפר (ט"ז.) ורקבובית ירק הוה כעפר דמעפר הוא (שם):

81. It has already been explained that the priest needs to place the dust into the water, as it is written in the scripture. If he placed the dust into the vessel first and then the water, it is invalid (Talmud Sotah 16b). It has also been explained that if there was no dust on the ground of the Temple, he should bring dust and place it there, but he should not dig with tools to take the dust. If he did so, it is valid. He should not place ash instead of dust, and even though regarding the covering of the blood, ash is considered as dust (Chullin 88a) as it is written in Yoreh De'ah, Section 28, here, since it is written "from the ground of the Tabernacle," we require specifically dust (Sotah 16b). The decayed matter of vegetation is considered like dust because it comes from the dust (ibid.).

פב. אע"פ שנתבאר דשתיית המים הוא קודם הקרבת הקרבן מ"מ אם הקריב ואח"כ השקה כשר כן פסק הרמב"ם וכן הוא בירושלמי ריש פ"ג ובש"ס דילן אינו מבואר מזה דבר ומפירש"י (י"ט: ד"ה ה"ג) משמע דאינו כשר אבל התוס' שם כתבו ג"כ כהרמב"ם והטעם דהא בקרא כתיב והשקה גם אחר ההקרבה ונהי דהעיקר כמקראות הקודמים דכתיבא השקאה קודם הקרבה מ"מ בדיעבד כשר ולזה אתי האי קרא:

82. Even though it was explained that the drinking of the water comes before the offering of the sacrifice, nevertheless, if he offered [the sacrifice] and then gave her to drink, it is valid. Thus ruled the Rambam, and so it is in the Yerushalmi at the beginning of the third chapter. In our Talmud, this matter is not explicitly stated. From Rashi's commentary (19b, s.v. h.g.) it appears that it is not valid. However, the Tosafot there also wrote like the Rambam, and the reason is that in the verse it is written "and he shall make her drink" even after the offering. Therefore, although the primary [interpretation] follows the previous verses that indicate drinking before the offering, nevertheless, after the fact, it is valid. This is the intent of the verse.

פג. כתב הרמב"ם נטמאת מנחתה קודם שיניחנה בכלי שרת ה"ז תפדה ככל המנחות שנטמאו קודם שיתקדשו בכלי שרת ויביא מנחה אחרת נטמאת המנחה אחר שהניחה בכלי שרת ה"ז תשרף וכן אם אמרה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

טמאה אני קודם שתקמץ המנחה או שאמרה איני שותה או שבעלה אינו רוצה להשקותה או שבאו עידי טומאה או שמת הוא או שמתה היא הרי המנחה כולה נשרפת ואם אירע אחד מאלו אחר שקרב הקומץ אין השיריים נאכלין עכ"ל ובתוספתא פ"ב תניא דהשיריים נאכלין ויהיב טעמא שעל הספק באה כיפרה ספקה והלכה לה ע"ש וכה"ג תנן בפ"ו דכריתות לענין אשם תלוי כשנודע לאחר זריקת הדם אוכלין הבשר והרמב"ם עצמו פסק כן בפ"ד מפהמ"ק ע"ש ומ"מ לא פסק כן משום דיש בירושלמי פלוגתא בזה בפ"ב ופסק כהמחמיר ויש לחלק בין זה לאשם תלוי משום דזריקה גומרת מעשה הקרבן לגמרי אבל בסוטה עיקר הענין הוא לעשות שלום ביניהם ולברר אם היא טמאה או טהורה וא"כ כשמת אחד מהם או באו עדים הרי נתבטל עיקר הענין לגמרי והוה כמו באשם תלוי כשנודע קודם זריקה דהבשר ישרף כדאיתא שם (ומ"מ צ"ע דגם בגמ' הובאה תוספתא זו בפ"ק ד' ו':):

83. Rambam wrote: If her meal-offering became impure before it was placed in a service vessel, it is to be redeemed like all meal-offerings that became impure before being sanctified in a service vessel, and she should bring another meal-offering. If the meal-offering became impure after it was placed in a service vessel, it is to be burned. Similarly, if she declared "I am impure" before the meal-offering was scooped, or she said "I will not drink" or her husband does not want to make her drink, or witnesses of her impurity came, or he died, or she died, the entire meal-offering is burned. If any of these happened after the scooping, the remnants are not eaten. This is the end of his words. In the Tosefta, Chapter 2, it is taught that the remnants are eaten, and a reason is given that since it was brought on a doubt, it atoned for the doubt and it is now resolved. Refer there. Similarly, it is taught in Chapter 6 of Karetot regarding a dependent guilt-offering, that if it became known after the blood was sprinkled, the meat is eaten, and Rambam himself ruled this way in Chapter 4 of the Laws of Misappropriations. Refer there. Nevertheless, he did not rule this way here because there is a dispute in the Jerusalem Talmud in Chapter 2, and he ruled stringently. One can differentiate between this and the dependent guilt-offering because the sprinkling completely finalizes the sacrificial act, but in the case of a Sotah, the main purpose is to make peace between them and clarify whether she is impure or pure. Therefore, if one of them dies or witnesses come, the main purpose is completely nullified, and it is like a dependent guilt-offering when it becomes known before the sprinkling, in which case the meat is burned, as stated there. Nevertheless, further examination is needed, as this Tosefta is also brought in the Gemara in the first chapter (4b).

פד. דבר ידוע שמנחת כהן כולה כליל כדכתיב וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל ואין בה קומץ ושיריים ומנחת אשת כהן לא הוה כמנחת ישראל דנקמצת ושיריה נאכלים (משנה סוטה כ"ג.) ולכן אם הסוטה היא אשת כהן וקרבנה נחשב כקרבן שלו ג"כ שהרי הוא מביאו כמ"ש ולכן אמרו חז"ל (שם) להקריבו כולו אין ביכולת מפני שיש לה חלק בה ולהקטיר קומץ ולאכול שיריים א"א מפני שיש לו חלק בה ולכן צוו חז"ל שיקמצו את המנחה ויקטירו הקומץ בלבד והשיריים לא נאכלין ולא נקטרין אלא מפזרין אותם על בית הדשן שבעזרה ודנין השיריים כפסולין ואע"ג דפסולי קדשים הוה בשריפה זהו כשהיו ראוים ונפסלו אבל שיריים אלו לא נראו מתחלתן ולכך מתפזרין לאיבוד דתחילתן לאיבוד קיימי:

84. It is well-known that the meal offering of a Kohen is entirely burnt as it is written, "Every meal offering of a Kohen shall be wholly burnt; it shall not be eaten" (Leviticus 6:16). There is neither a handful taken nor any remnants. The meal offering of the wife of a Kohen is not like that of an ordinary Israelite, where a handful is taken and the rest is eaten (Mishnah Sotah 23a). Therefore, if the sotah (suspected adulteress) is the wife of a Kohen and her offering is considered as his offering as well, since he brings it as stated, the Sages said (ibid.) that it cannot be offered entirely because she has a share in it, nor can a handful be burnt and the remainder eaten because he has a share in it. Thus, the Sages commanded to take a handful from the meal offering and burn only the handful, while the remainder is neither eaten nor burnt but scattered on the ash heap in the Temple courtyard. The remnants are treated as invalid offerings, and although invalid offerings are usually burnt, this is only when they were initially fit and then became invalid. However, these remnants were never fit from the beginning, so they are scattered and lost as they were destined for loss from the start.

פה. המקנא לאשתו ע"י אנשים הרבה ונסתרה עם כל אחד מהם ה"ז מביא מנחה אחת ע"י כולן כשמשקה אותה שנאמר מנחת קנאות היא מנחה אחת לקינויין הרבה (כריתות ט':) וכ"ש ששתייה אחת די בעד כולן שהרי אפילו בשתייה אחת הוא מתנה על אחרים כמ"ש וכתב הרמב"ם נמצאו עדים זוממים מנחתה תצא לחולין עכ"ל ור"ל שבאו עדים והזימו לעידי הסתירה ממילא דאין כאן לא קדושת פה ולא קדושת כלי ואין מועלין בה דבטעות הוה (רש"י ו': ד"ה מנחתה) ולא חיישינן שיאמרו מוציאין מכלי שרת לחול דעדים זוממין קלא אית לה למילתא והכל יודעים שבטעות היה (גמ' שם) וזהו דווקא קודם הקמיצה אבל לאחר הקמיצה נשרפת (תוס' שם) דכיון שנעשה בה עבודה גמורה בזיון קדשים הוא שתצא לחולין ולכן נשרפת מדרבנן והרמב"ם ז"ל מסתם לה סתומי ודע שדבר פשוט הוא שמגילת סוטה צריך קלף מעור בהמה טהורה והכי איתא בירושלמי (פ"ב ה"ד):

85. If a man warns his wife in the presence of many people and she secludes herself with each of them, he brings one offering for all of them when he makes her drink, as it

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

is stated, "It is a meal offering of jealousy" (Numbers 5:15)—one offering for many acts of jealousy (Keritot 9a). All the more so, one drinking is sufficient for all of them, since even in one drinking he can stipulate for others, as it is written. The Rambam wrote, "If witnesses are found to be false, her offering is taken out to be non-sacred," end quote. This means that witnesses came and refuted the witnesses of the seclusion, so there is neither sanctity of the mouth nor sanctity of the vessel, and there is no misuse of it, for it was an error (Rashi 6a, s.v. "her offering"). We do not worry that people will say it is being taken out from a sacred vessel to non-sacred, because false witnesses have a public voice, and everyone knows it was an error (Gemara ibid). This is only before the handful is taken, but after the handful is taken, it is burned (Tosafot ibid), because once a complete service has been performed with it, it is a disgrace to holy things to take it out to non-sacred, and therefore it is burned by rabbinic decree. The Rambam was silent on this. Know that it is a simple matter that the scroll of the Sotah must be written on parchment from a pure animal, and so it is stated in the Jerusalem Talmud (Sotah 2:4).

פו. וכתב הרמב"ם ספ"ד מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשותיהן שנאמר וקנא את אשתו וכל המקנא את אשתו נכנסה בו רוח טהרה ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מריבה ולא להטיל עליה אימה ואם עבר וקינא לה בפני עדים מתוך אחד מכל אלו הדברים ה"ז קינוי עכ"ל וכבר כתבנו בריש סי' זה דכוונתו כשרואה בה מקצת דברים שאינם מהוגנים וזה שכתב דאם קינא לה מכל אלו הדברים קינויו קינוי הקשו עליו דבירושלמי ריש סוטה משמע דאין קינויו קינוי ובאמת דבריו ברורים דהירושלמי ס"ל דמצוה לקנאות ולא הביא פלוגתא בזה אבל בש"ס שלנו יש פלוגתא בזה כמ"ש בראש הסימן ובארנו דלא פליגי כלל דאם היא כשרה וודאי דאסור לקנאות וכשהיא פרוצה מצוה לקנאות ושני הדרכים מפורשים בתורה כמ"ש שם וביארה התורה שהקינוי מועיל ולפי ש"ס דילן גם סתמא דמשנה ראשונה ס"ל דאסור לקנאות כמבואר בגמ' ריש מכילתין וזהו פשיטא כשהיא כשירה כמ"ש ועכ"ז קינויו קינוי ולכן פסק הרמב"ם כן (והכ"מ ומפרשי הירושלמי הרבה נדחקו בזה ולפמ"ש א"ש בפשיטות):

86. The Rambam writes in Chapter 4 of the Laws of Sotah that it is a commandment of the sages upon the Jewish people for a man to be zealous on behalf of his wife, as it says, "And he was zealous on behalf of his wife." Anyone who is zealous on behalf of his wife is imbued with a spirit of purity. However, he should not be zealous out of frivolity, nor out of jest, nor out of levity, nor out of quarrel, nor to instill fear in her. If he did become zealous before witnesses out of any of these reasons, it is considered a valid act of zeal. This is the end of his words. And we have already written at the beginning of this chapter that his intention is when he sees in her some inappropriate behavior. And what he wrote, that if he became zealous out of any of these reasons, it is still considered valid, has been questioned because the Jerusalem Talmud at the beginning of Sotah implies that his act of zeal is not valid. However, his words are clear because the Jerusalem Talmud holds that it is a mitzvah to be zealous and does not bring a dispute on this matter. But in our Talmud, there is a dispute on this matter, as we wrote at the beginning of the chapter, and we have explained that there is no contradiction at all. If she is innocent, it is certainly forbidden to be zealous, but if she is licentious, it is a mitzvah to be zealous. Both approaches are explained in the Torah, as we wrote there, and the Torah explains that the zealous act is effective. According to our Talmud, even the simple reading of the first Mishnah implies that it is forbidden to be zealous, as explained in the Gemara at the beginning of our tractate. This is obvious when she is innocent, as we wrote. Nevertheless, his act of zeal is valid, and therefore the Rambam ruled accordingly. (The Kesef Mishneh and many commentators of the Jerusalem Talmud have struggled with this, but according to what we have written, it is straightforward and simple.)

פז. עוד ראיה דהרמב"ם מיירי כשהיא פרוצה קצת ממה שכתב אח"כ וז"ל אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול עכ"ל הרי להדיא דמיירי שאינה הולכת בדרך הישר וכ"כ הטור והש"ע ס"ס זה וסיימו בדבריהם דכל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו וב"ב ואינו מזהירן ואינו פוקד דרכיהן תמיד עד שידע שהן שלימים מכל חטא ועון ה"ז חוטא שנאמר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא:
בס"ד סליק ה' סוטה וכל ס' אבן העזר:

87. Another proof that the Rambam is discussing a case where she is somewhat immodest is from what he writes afterwards: "It is not proper to immediately jump and be jealous in front of witnesses, but rather [he should speak] with her privately, gently, and in a manner of purity and caution in order to guide her on the correct path and remove the stumbling block." This clearly shows that he is discussing a case where she is not following the correct path. Similarly, the Tur and Shulchan Aruch write at the end of this section, concluding with their words: "Anyone who is not particular about his wife, children, and household members, and does not admonish them and constantly supervise their ways to ensure they are free from any sin or transgression, is

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

considered a sinner, as it is stated: 'And you shall know that your tent is at peace, and you shall inspect your habitation and not sin.'" With the help of Heaven, we have completed the section on Sotah and the entire Even HaEzer.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Seder Haget.

This is an Artificial Intelligence built translation of the third section of the Aruch Hashulchan, Even HaEzer, Seder Haget.

Please note that while we hope that this translation can be useful to the community, AI can make mistakes.

For any questions, comments, or concerns, please email Joshua Broyde at joshuabroyde@gmail.com, or leave a comment on the Github repository in the Issues section.

סימן א

א. סדר הגט מדינים ההכרחים שעל המסדר לדעת. ובו מ"ה סעיפים:

1. The procedure of the get (divorce document) from the necessary laws that the officiant must know. It contains 45 sections.

ב. **א** בימי חכמי הש"ס היו נוהגין למנות חכם בקי על הגיטין וכן נמצא בדברי הקדמונים שהיו נוהגין שלא ליתן גט רק לפני גדולי הדור וע"כ לא ישתדל אדם בנתינת גט רק הבקי בהם וכל שאינו בקי בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהם ועי"ז נתפשט המנהג שרב וחכם העיר מסדר כל הגט מתחלתו ועד סופו ובלעדו לא ירים הסופר ידו לכתוב והעדים לא ירימו ידם לחתום והשליח לא ירים רגלו לילך בשליחות הגט (יש"ש פ"ק סי' ז') וגט שנתנו הדיוטות יש לפוסלו מפני שקרוב לוודאי שלא עשו כדין וחלילה לסדר מתוך הסידורי גיטין שנדפסו בלשון אשכנז שבזה הבלבול רב והבעל אינו מבין מהו עיקר ומהו טפל וחלילה שהמסדר יצטרך לסדר מתוך סידור כזה אלא יסדר מדברי רבותינו בעלי הש"ע ושיהיה יודע עיקרי הדינים על בוריין מתוך המקור ואם לאו אל יזדקק לזה כי קרוב לבא לידי מכשול ח"ו:

2. In the days of the sages of the Talmud, it was customary to appoint a knowledgeable scholar for the process of divorce documents (gittin). It is also found in the words of the early authorities that they would only give a get (divorce document) in front of the great scholars of the generation. Therefore, one should only be involved in the giving of a get if they are expert in it. Anyone who is not proficient in the laws of gittin and kiddushin (marriage) should not involve themselves with them. Consequently, the custom spread that the rabbi and scholar of the town would arrange the entire get from beginning to end, and without him, the scribe would not lift his hand to write, the witnesses would not lift their hands to sign, and the messenger would not lift his foot to go on the mission of delivering the get (Yam Shel Shlomo, Gittin, Chapter 1, Section 7). A get arranged by laypeople should be invalidated because it is almost certain that it was not done according to the law. It is forbidden to arrange a get using printed divorce manuals in the German language, as this causes much confusion, and the husband does not understand what is essential and what is secondary. It is forbidden for the arranger to use such a manual. Instead, they should arrange it according to the words of our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, and should know the primary laws thoroughly from the source. If not, they should not involve themselves in this matter, as it is likely to lead to a serious error, God forbid.

ג. **ב** וכתב רבינו הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ב סעיף י"ד י"א דמי שאינו מוסמך למורינו ונותן גיטין וחליצות אין במעשיו כלום ויש לחוש לגיטין ולחליצות שנתן אם לא שידוע לכל שמומחה לרבים הוא רק שמצד ענוה ושפלות אינו מבקש גדולות ויש חולקין ומקילין ובמקום עיגון יש להקל אם כבר נתן גיטין וחליצות עכ"ל:

3. Section 2: And our teacher, the Rema, wrote in Yoreh De'ah, Siman 242, Section 14: "There are those who say that someone who is not ordained to be a 'Moreinu' and gives gittin (divorce documents) and chalitzot (levirate annulments), his actions are invalid. One must be concerned about gittin and chalitzot that he gave unless it is well known to everyone that he is an expert for the public but, due to humility and lowliness, does not seek greatness. There are those who disagree and are lenient, and in a situation of potential agunah (a woman unable to remarry), one should be lenient if he has already given gittin and chalitzot." End of quote.

ד. **ג** יש נזהרים מלסדר הגט בע"ש וכן בעיו"ט (ס"ג מר"מ ר' יוזפש מקראקא) אך בשעת הדחק אין לחוש לזה (ג"מ) וכן המנהג דשני טעמים יש בזה האחד דחיישינן שמפני טרדת ע"ש ועיו"ט לא ידקדקו כראוי (תה"ד סי' רכ"ז) ואין זה אלא זהירות יתירא (שם) וטעם שני דדמי לדין שאין דנין בע"ש ועיו"ט כמ"ש בח"מ סי' ה' ואע"ג דגט אינו דין מ"מ כמו שאנו מחמירין ליתן גט בלילה ולהצריך ב"ד לכתחלה מפני דדמי לדין וה"נ לעניין ע"ש ועיו"ט אבל באמת גם אלו חומרות הן ואין להן מקור ובשעת הדחק לא משגחינן בזה ועוד דאטו דין איסורא הוא לדון בע"ש ועיו"ט אלא שאין ביכולת להזמין לדין ביום זה כמ"ש בח"מ שם ואף שנתבאר שם דגם נכון שהדיינים לא ידונו אף ברצון הבעלי דינין מפני שצריכין להיות מתונין בדין ובע"ש ועיו"ט טרודין הן (סמ"ע שם סק"ג) מ"מ הרי זהו טעם הראשון וגם מתרומת הדשן שם משמע להדיא דמטעם דין אין לאסור רק חליצות ולא גיטין ע"ש ולא נשאר רק טעם הראשון ואין זה אלא זהירות יתירא ולכן אם רק יש איזה חששא קלה יסדרו בע"ש ועיו"ט וכ"ש מסירת הגט מיד השליח ליד האשה שאין בזה טורח רב וודאי דמותר בע"ש ועיו"ט (והפ"ת סק"ב הביא מתה"ד דגם זה אינו נכון ושגג בזה דלא נמצא כן כלל בתה"ד):

4. Some are careful not to arrange a get (divorce document) on Friday or on the eve of a holiday (as noted in Sefer Mitzvot Gedolot by Rabbi Yosef from Krakow). However, in a pressing situation, there is no need to be concerned about this (as noted in Geonim Mitzvot). The custom follows this guidance, and there are two reasons for it. The first reason is that we are concerned that due to the busyness of Friday or the eve of a holiday, they may not be meticulous in the arrangements (as noted in Terumat

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

HaDeshen, section 247), but this is merely an extra precaution (as noted there). The second reason is that it resembles the law that one does not judge on Friday or on the eve of a holiday, as stated in Choshen Mishpat, section 5. Although a get is not a judgment, since we are stringent about giving a get at night and requiring a court initially because it resembles a judgment, the same applies to Friday and the eve of a holiday. However, in truth, these are also stringencies without a source, and in a pressing situation, we do not consider them. Additionally, the prohibition of judging on Friday or the eve of a holiday is not an actual prohibition; it is just that it is not feasible to summon for judgment on that day, as stated in Choshen Mishpat there. Even though it is explained there that it is also proper that judges should not judge even with the consent of the litigants because they need to deliberate carefully, and on Friday and the eve of a holiday they are preoccupied (as noted in Sema, there, section 3), nevertheless, this is the first reason, and from Terumat HaDeshen there it is understood explicitly that from a legal perspective, only chalitzah (levirate release) and not gittin (divorces) should be prohibited on Friday or the eve of a holiday. Therefore, only the first reason remains, and this is merely an extra precaution. Therefore, if there is even a slight concern, they should arrange the get on Friday or the eve of a holiday, and certainly the delivery of the get from the messenger to the woman, which does not involve much effort, is certainly permitted on Friday or the eve of a holiday (and Pischei Teshuva, section 2, brings from Terumat HaDeshen that this too is not correct, and he erred in this, for it is not found at all in Terumat HaDeshen).

ה. **ד** וכן לעניין לילה כתב רבינו הב"י סעיף פ"ח וז"ל נתינת הגט יש מי שאומר שצריך להיות ביום ולא בלילה וכן אם התפללו הקהל ערבית אע"פ שהיה עדיין יום אין ליתן גט אז מפני שכבר חשוב לילה אם לא בשעת הדחק שאז אפילו בלילה ממש יכתב וינתן עכ"ל וכן לעניין להצריך שלשה לסידור הגט אם כי וודאי מעיקרא דדינא אין שום מקום לזה ולהדיא אמרו חז"ל (ב"ב קע"ד:) אטו כל דמגרש בב"ד מגרש ורק בחליצה ומיאון צריך ג' כדתנן ריש סנהדרין (וזהו כוונת רש"י שם כמ"ש המהרמ"ש ולא כנוב"י ודו"ק) ואי ס"ד דגם גט צריך ב"ד למה לא תנינן בהדייהו וכן משמע בריש גיטין דרק חכם אחד היה ממונה אגיטין מ"מ כיון שנהגו לעשות בפירסום נכון לכתחלה להדר בזה אם אפשר וכן תירגם יונתן על וכתב לה ספר כריתות ויכתוב לה ספר תרוכין קדם בי דינא ע"ש ויש מי שאומר דעיקר הגט א"צ ב"ד אלא דהשאלות ששואל הרב להסופר והעדים זהו קבלת עדות וצריך ג' (ח"ס) ולא נ"ל דמה שייך זה לקבלת עדות הא מברר אם עשו כהוגן וזהו ככל שאלות או"ה ומה עניין זה לגב"ע (גם מ"ש מפני שהגט נשאר ביד ב"ד ונותנין לה פטור ובהכרח צריך להיות מעשה ב"ד תמיהני דוודאי על עיקרו של גט צריכה שב"ד יחתומו לה ואין זה עניין לסידור הגט):

5. Section 4: Similarly, regarding the night, our master the Beit Yosef wrote in section 88 as follows: "There are those who say that the giving of the get (divorce document) must be during the day and not at night. And similarly, if the congregation has already prayed the evening prayer, even though it is still day, a get should not be given then because it is already considered night, unless in a pressing circumstance, in which case even at night it may be written and given." And similarly, regarding the requirement of three [individuals] for the arrangement of the get: although certainly, fundamentally according to the law, there is no basis for this, and our sages explicitly stated (Bava Batra 174b): "Is it that everyone who divorces does so in a court?" [implying it is not necessary], and only for chalitza and refusal (mi'un) are three required, as it is taught at the beginning of Sanhedrin (and this is the intention of Rashi there, as the Maharam Schick wrote, and not as the Nodah Biyhudah, and pay attention). And if one thought that a get also requires a court, why was this not taught along with them? And it is also implied at the beginning of Gittin that only one sage was appointed over bills of divorce. Nevertheless, since the practice has become to do it publicly, it is proper from the outset to be meticulous about this if possible. And Yonatan translated "and he shall write her a document of severance" as "and he shall write her a document of separation before the court." And there is one who says that the essence of the get does not require a court, but the questions that the rabbi asks the scribe and the witnesses constitute the acceptance of testimony and thus require three (Chatam Sofer). But this does not seem correct to me, for what connection does this have to the acceptance of testimony? He is merely clarifying if they acted properly, and this is like any other questions of civil matters. And what is the relevance of this to divorces? (Also, what he wrote, that because the get remains with the court and they give her a release, and therefore it must be a court proceeding, I am astonished, for certainly the essence of the get requires that the court sign it, and this has no relevance to the arrangement of the get).

ו. **ה** יזמין סופר ושני עדים כשרים שאינם קרובים זל"ז ולא לבעל ולא לאשה ושיעור הקורבה עד שני בשלישי מדינא כמ"ש בח"מ סי' ל"ג אך לכתחלה מהדרים ולוקחים עדים שאין להם שום קורבה אפילו רביעי ברביעי (ש"ע ולבוש) ומשמע דחמישי בחמישי אין קפידא אפילו לכתחלה דכבר איפליג דרא וראיה שהרי אפילו האב כשר להעיד על דור חמישי שלו לכל הדעות כמ"ש שם וכ"ש בקורבה בעלמא ואפילו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ברביעי בחמישי אין לדקדק ומ"מ נוהגים ליקח רחוקים לגמרי בין זל"ז ובין להאיש והאשה וכן שלא יהיו מחותנים זל"ז ולאיש והאשה אף שמחותן כשר לעדות כמ"ש שם:

6. **5** He should appoint a scribe and two valid witnesses who are not relatives to each other nor to the husband or the wife. The degree of kinship that disqualifies witnesses is up to the second degree in the third generation according to the law, as stated in Choshen Mishpat, Siman 33. However, ideally, one should be meticulous and select witnesses who have no kinship even in the fourth degree (Shulchan Aruch and Levush). It implies that in the fifth degree of kinship, there is no concern even initially, as the generation has already separated significantly. Proof of this is that even a father is qualified to testify about his fifth-generation descendant according to all opinions, as stated there. All the more so, minor kinships are permissible. Even in the fourth to fifth degree, there is no need to be precise. Nevertheless, the custom is to take witnesses who are completely distant, both from each other and from the man and the woman. Furthermore, they should not be in-laws to each other or to the man and woman, even though an in-law is valid as a witness, as stated there.

ז. **ו** וכן צריכין ליזהר בשארי מיני פסולים בהעדים וכן שלא יצא עליהן קול שחשודין על עריות אע"פ שאין בזה עדות ברורה וכך אמרו חז"ל (סנהד' כ"ו:) החשוד על העריות פסול לעדות אשה ואף שלקדושין יש דעות בזה כמ"ש לעיל סי' מ"ב מיהו בגט פסול לכ"ע דהוא נוגע בדבר כדי שתהיה פנויה ותהא שכיחא ליה וגם שלא יהיו משחקים בקוביא אף שאין אומנתן בכך מפני שבארנו בח"מ סי' ר"ז דמשחק בקוביא הוי גזל דרבנן ע"ש (נ"ל) ואף דלהרבה פוסקים אינו גזל להרמב"ם אינו כן ע"ש אך העולם תופסים זה להיתר גמור וצ"ע:

7. One must also be cautious regarding other types of disqualifications in witnesses, and also if there is a rumor that they are suspected of sexual immorality, even though there is no clear evidence for this. Thus, our Sages said (Sanhedrin 26b) that one who is suspected of sexual immorality is invalid for testimony regarding a woman. Although there are varying opinions about this concerning marriage, as mentioned earlier in Siman 42, regarding a divorce document (get), he is invalid according to all opinions because he has a vested interest in her being single and available to him. Additionally, witnesses should not be gamblers, even if it is not their primary occupation, because as we explained in Choshen Mishpat Siman 34, gambling is considered rabbinic theft. Although many authorities do not consider it theft, Maimonides does not agree, and the general public perceives it as entirely permissible, which is questionable.

ח. **ז** עוד כתבו שאין לוקחים עד שהוא בעל מום ואין שום טעם בדבר דאטו בעל מום פסול לעדות והרי אפילו בד"נ כשר ואיזה צד חומרא יש בזה וכתבו הטעם שהסברא נותנת שבעל מום לא יתיר א"א לעלמא (ד"מ ולבוש) וסברא זו נעלמת איזו סברא יש בזה ורק סומא בשתי עיניו פסול לעדות דבעדות בעינן ראיה וכ"ש בגט שצריך לקרות הגט ולראות המסירה מידו לידה ולהכיר האיש והאשה דפסול מדין תורה אבל בעלי מומין אחרים או סומא באחד מעיניו איזו גדר פסול יש בזה וכמדומני שאין נזהרין בזה:

8. **7** Additionally, they wrote that one should not take [as a witness] someone who has a physical defect, but there is no reason for this, as a person with a physical defect is not disqualified from testimony. After all, even in capital cases, such a person is qualified. What stringency is there in this? They wrote the reason that logic dictates that a person with a physical defect would not permit a married woman to [remarry] the world (Darkei Moshe and Levush), but this reasoning is obscure; what logic is there in this? Only a blind person in both eyes is disqualified from testimony, because for testimony we require vision. All the more so in the case of a get (divorce document), where it is necessary to read the get and see the transfer from his hand to hers and recognize the man and the woman, which is a disqualification by Torah law. But for other physical defects or a person blind in one eye, what disqualification is there in this? And it seems to me that people are not careful about this.

ט. **ח** ונהגו שהרב אומר להעדים שיהרהרו בתשובה בלבם על עבירות שעשו ואפילו מוחזקים לצדיקים גמורים שמא עברו עבירה בסתר ודבר זה הוא מתקנת ר"ת ז"ל ומ"מ אין לסמוך ע"ז בידוע שהוא עובר עבירה אפילו אין פסולו מדינא שהרי דין בעל תשובה מבואר בח"מ סי' ל"ד שאינו די בדיבור אלא במעשה גמור שישוב מעין עבירה שעשה ע"ש וכ"ש שאין לסמוך על דיבורם הקל שאומרים עשינו תשובה וכצחוק הוא בלבם מפני שזהו נוסח בעלמא רק התועלת הוא שאולי ימצא עליהם איזו עבירה שמן הדין הגמור אינם פסולים עדיין ורק שמכוער הדבר נסמוך ע"ז כיון שבלא"ה מדינא כשר ודע דאף דקיי"ל דאין אדם נפסל ע"פ עצמו שאין אדם משים עצמו רשע מ"מ בגט חלילה ליקח כזה לעדות ואין סומכין על מה שמצוום לעשות תשובה אבל בעל תשובה גמור וודאי דכשר לעדות דבמקום שבע"ת עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם כמ"ש חז"ל:

9. The custom is that the rabbi tells the witnesses to contemplate repentance in their hearts for sins they have committed, even if they are presumed to be completely

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

righteous, for perhaps they have sinned in secret. This practice is an ordinance of Rabbeinu Tam, of blessed memory. Nevertheless, one should not rely on this if it is known that someone is committing a sin, even if their disqualification is not according to strict law, for the law regarding a penitent is explained in Choshen Mishpat, Siman 34, that speech alone is not sufficient, but rather a complete act that demonstrates repentance for the specific sin committed, as it says there. All the more so, one should not rely on their superficial statement that they have repented, which is like a mockery in their hearts, since this is merely a formal expression. The benefit is only that perhaps some sin will be found for which they are not completely disqualified according to strict law, and only because the matter is disgraceful do we rely on this, since otherwise, by strict law, they are fit. Know that even though we hold that a person is not disqualified by their own admission—since a person does not make themselves wicked—nevertheless, in the case of a get (divorce document), God forbid to take such a person as a witness, and we do not rely on their being commanded to repent. However, a completely penitent person is certainly fit to be a witness, for in the place where penitents stand, the fully righteous cannot stand, as our Sages have stated.

י. **ט** גם מדקדקים שהעדים לא יהיו קרובים להסופר ולהרב המסדר הגט ואין זה רק חומרא בעלמא ובשעת הדחק לית לן בה ועמ"ש בסי' ק"ל וגם לכתחלה מדקדקים שהסופר יהיה איש הגון שהרי סומכין עליו בכתיבה לשמה וכן שלא יהיה קרוב לבעל ולאשה ואין אלו רק חומרות בעלמא ובשעת הדחק לית לן בה וכן מדקדקים שהרב המסדר לא יהיה קרוב לאיש ולאשה ונכון הוא שהרי י"א שצריך ב"ד בנתינת גט ואף דלא קיי"ל כן מ"מ אנו חוששין לזה ופשיטא שקרוב פסול להיות דיין ואם קרוב של הרב צריך לגרש יושיב הרב אחר במקומו ויעמוד עליו ויורנו ויאמר לו תעשה כך וכך:

10. Section 9: They are also meticulous that the witnesses should not be related to the scribe or the rabbi who arranges the get (divorce document), though this is only a stringency, and in a pressing situation, we do not adhere to it. Refer to what is written in section 130. Additionally, they are careful that the scribe should be a reputable person, since we rely on him to write it for its proper purpose, and also that he should not be related to either the husband or the wife. These too are merely stringencies, and in a pressing situation, we do not adhere to them. Similarly, they are meticulous that the rabbi arranging the get should not be related to either the husband or the wife, which is appropriate, for there are those who say that a court is needed for the giving of the get. Even though we do not hold this view, nevertheless, we are concerned for it, and it is obvious that a relative is invalid to judge. If the relative of the rabbi needs to divorce, the rabbi should appoint another in his place and oversee him, guiding and instructing him on what to do.

יא. **י** העדים צריכים להבין עניינו של גט ולקרות אותו ושיודעים לחתום ואם יודעים לחתום ואין יודעים לקרות ואין שם אחרים כשרים או שיש אחרים כשרים שיודעים לקרות ולא לחתום לוקחים אלו היודעים לחתום ומלמדים אותם לקרות ואם אין באפשרי ללמדם שיקראו בעצמם קורין שנים לפניהם את הגט ומבינים אותם את העניין עד שיבינו בעצמם לשון הגט אף שאין מבינים את הלשונות הכפולות וגם להבעל צריכין שיבינוהו עניינו של גט ואם הבעל והעדים אינם מבינים עניין לשמו ולשמה ולשם גירושין ילמדו אותם שיבינו בעצמם מהו זה (ס"ג מר"מ מקראקא) וזהו העיקר הגדול שכל עיקרו של גט תלוי בו וכבר נתבאר בסי' ק"ל כשאינם יודעים לחתום קורעין להם נייר חלק כתמונת האותיות וחותמים שם ואין עושין זה אלא מדוחק גדול ולא יחתומו בשום כתב רק בכתב אשורית אף שכשר במקום עיגון כמ"ש בסי' קכ"ו וסי' ק"ל:

11. The witnesses must understand the essence of the get (bill of divorce) and read it, and they must know how to sign. If they know how to sign but do not know how to read, and there are no other qualified individuals, or there are other qualified individuals who know how to read but not how to sign, those who know how to sign are taught to read. If it is not possible to teach them to read by themselves, two people read the get in front of them and explain the matter until they themselves understand the language of the get, even if they do not understand the duplicated phrases. Additionally, the husband must also understand the essence of the get. If the husband and the witnesses do not understand the matter of "for her sake" and "for his sake" and "for the sake of divorce," they should be taught until they understand it themselves (as stated in section 63 from the Rema of Krakow). This is a fundamental principle upon which the validity of the get depends. It has already been explained in section 130 that when they do not know how to sign, a blank paper is torn in the form of the letters, and they sign there. This is only done in extreme necessity, and they should not sign in any script other than Ashurit script, even though it is valid in a case of binding as mentioned in sections 126 and 130.

יב. **יא** צריך ליזהר שיהו העדים גדולים בני י"ג שנה ויום אחד והביאו שתי שערות ארוכות הרבה או ריבוי שערות אפילו אינם ארוכות ויבדקו אותם שני אנשים גדולים בקיאים והשערות יהיו במקום הערוה דוקא (שם) וכן הסופר צריך ג"כ להיות כזה וזהו מדין גמור דהסופר הוא שלוחו של הבעל ואין קטן נעשה שליח

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והשתי שערות צריך שיהיה בהם גומות ושנעשו אחר גדלותם ולא מה שהיה מקודם ואם יש בהם סימני סריס נחשבים כקטנים עד שיעברו רוב שנותיהם והיינו ל"ו שנה והדינים מבוארים בסי' קנ"ה וקע"ב ע"ש:

12. One must be careful that the witnesses are adults, thirteen years and one day old, and have grown two long hairs or multiple hairs even if they are not long. They should be examined by two knowledgeable adults, and the hairs must be specifically in the pubic area. Similarly, the scribe must also meet this criterion, as it is a complete law that the scribe is an agent of the husband, and a minor cannot be an agent. The two hairs must have follicles and must have grown after reaching adulthood, not from before. If there are signs of a eunuch, they are considered minors until most of their years have passed, which is thirty-six years. The laws are explained in Siman 155 and 172.

יג. **יב** אין חותמין לעד מי שיש ספק בשמו כמו גרשם גרשון אליה אליהו וכיוצא בזה וכן אין חותמין לעד מי שאביו נהפך וכינוין אין כותבין בעדים:

13. 12. One does not sign as a witness someone whose name is uncertain, such as Gershom or Gershon, Elia or Eliyahu, and the like. Similarly, one does not sign as a witness someone whose father's name has been transformed or whose nickname is used for witnesses.

יד. **יג** לכתחלה אומרים לבעל ליתן שכר הסופר שהרי עליו לכתוב את הגט ואם לא ירצה יכולה האשה ליתן דרבנן הקנו לו מעותיה משום תקנת עגונות (גיטין כ'.) אבל שכר העדים וכ"ש שכר הרב יכולה האשה ליתן אפילו כשלא אמרו לבעל ליתן (שם) מפני שאין זה מוטל עליו ומדינא הכל כשרים לכתוב גט חוץ מחרש שוטה וקטן וכותי ונהפך או מחלל שבת בפרהסיא אפילו בדרבנן הוא פסול גמור וגם יש ליזהר שהסופר לא יחתום א"ע לעד דלכמה מהראשונים חתם סופר ועד פסול כמ"ש בסי' ק"ל ע"ש:

14. **13** Preferably, we tell the husband to pay the fee of the scribe, since it is his responsibility to write the get (divorce document). However, if he refuses, the wife can pay, as the Rabbis transferred her money to him for the sake of the welfare of agunot (women bound in marriage) (Gittin 20a). But the fee for the witnesses and certainly the fee for the rabbi can be paid by the wife even if the husband was not told to pay (ibid.) because it is not his obligation. According to the law, anyone is acceptable to write a get, except for a deaf-mute, an imbecile, a minor, a Samaritan, or someone who has become an apostate or publicly desecrates Shabbat, even according to rabbinic law he is completely disqualified. Additionally, one must take care that the scribe does not sign as a witness, because according to several early authorities, a scribe who signs as both a scribe and a witness is disqualified, as mentioned in Siman 130, see there.

טו. **יד** ז"ל רבותינו בעלי הש"ע אם הסופר או החכם המסדר הגט נוטלין שכר הרבה יותר מכדי בטילה י"א שצריך שלא יהיו העדים קרובים להם שנוגעים בעדות מחמת שכר קרוביהם עכ"ל ואף שכבר כתבו שלא יהיו קרובים אך שם מנהגה בעלמא והכא קצת חששא מדינא עוד כתבו וז"ל והר"ר עובדיה בפ"ד דבכורות קרא תגר על הרבנים מסדרי הגט שנוטלין הרבה יותר מכדי שכר בטילה ולא נהגו כמותו גם טעמו אינו כלום כי הוא מדמה זה להנוטל שכר לדון דדיניו בטילים ואינו ראיה כי סידור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא עכ"ל ואפילו לדעה הפוסלת בלילה ולדעה שצריך ב"ד זהו בשעת הנתינה ודרישת וחקירת העדים והסופר אבל כל טורח מהסידור ושאלות של הבעל אם נותן ברצון ואם לא מסר מודעא זהו בוודאי א"צ ב"ד ואין זה אלא כלימוד בעלמא ואפילו בעדים בררנו בס"ס ק"ל דאע"ג דמדין תורה אסור ליטול שכר בעד הגדת עדות מ"מ יכולים ליטול כמה שירצו שאין נוטלין בעד העדות אלא בעד הטורח לילך ולעמוד ולחתום ולראות המסירה שאינן מחוייבים בזה דחיוב העד הוא רק כשרואה עדות שילך ויעיד ולא לילך ולראות עדות ע"ש:

15. **14** Our rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, state that if the scribe or the sage arranging the get (divorce document) take a significantly larger fee than what would compensate for their time, some say that the witnesses must not be related to them, as they would be considered to have a vested interest in the testimony due to their relatives' fee. Although it is already written that the witnesses should not be relatives, that was merely a customary practice, but here there is a slight concern according to the law. It is further written: "And Rabbi Ovadia in the fourth chapter of Bechorot criticized the rabbis who arrange the get for taking much more than the compensation for their time. However, his opinion was not adopted, and his reasoning is baseless, for he compares this to those who take a fee to judge, whose judgments are invalid. This is not a valid comparison, as arranging the get is not a judgment but merely a form of teaching." Even according to the opinion that disqualifies [a get arranged] at night and the opinion that requires a beit din (Jewish court), this only applies at the time of delivery and the examination and investigation of the witnesses and the scribe. But all the effort in arranging and the questions asked to the husband, whether he gives willingly and whether he did not declare a preemptive protest, certainly do not require a beit din. This is merely a form of teaching. And even

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

regarding the witnesses, we have clarified in Siman 130 that although according to Torah law it is forbidden to take a fee for delivering testimony, they may nevertheless take as much as they wish, as they are not taking a fee for the testimony itself but for the effort of going, standing, signing, and witnessing the delivery, which they are not obligated to do. The obligation of the witness is only when he sees the testimony that he should go and testify, not to go and witness the testimony. See there.

טז. **טו** עוד כתבו שיש להבעל להשוות עצמו עם הרב והסופר והעדים קודם שמתחילין לכתוב עכ"ל והטעם הוא שאם לא ישוו עמו תחלה יש לחוש שמא כשישמע אח"כ שרוצים ממנו שכר הרבה יתחרט ויחזור בדעתם מלתת גט ותתבטל שליחות הסופר והעדים ואח"כ כשיתפשרו עמו היה מן הדין שצריך לחזור ולחדש שליחות כבראשונה והם לא יעשו כן רק יסמוכו על דבריו הראשונים והם כבר נתבטלו (לבוש) ואפילו אם היא נותנת שכר הגט ולדעתה אין אנו חוששין או אפילו לא ידברו עם הבעל עד אחר נתינת הגט ואין בזה חשש ביטול מ"מ יש לחוש שבשמעו יכעוס עליהם ויוציא לעז על הגט וידוע שבגט צריכים להתרחק בכל היכולת מהוצאת לעז ולכן בדיעבד לית לן בה ואפילו הוא נותן שכר הגט שהרי לא שמענו ממנו שום ביטול ואם באמת שמעו עדים ממנו איזה ביטול על הגט פשיטא שצריך לעשות מחדש והדברים הראשונים נפלו:

16. Another thing they wrote is that the husband should align himself with the rabbi, the scribe, and the witnesses before they begin writing. The reason is that if they do not align with him initially, there is concern that when he later hears they want a lot of payment, he will regret it and change his mind about giving the get (divorce document), thereby nullifying the scribe's and witnesses' agency. Later, when they settle with him, by law they would need to renew the agency as initially, but they will not do so and will rely on his original words, which have already been nullified (Levush). Even if she is the one paying for the get and according to her there is no concern, or even if they do not speak to the husband until after the get is given, and there is no concern of nullification, nevertheless, there is still a concern that upon hearing this, he will become angry with them and cast aspersions on the get. It is known that with a get, one must avoid any potential for casting aspersions as much as possible. Therefore, after the fact, we do not worry about it, and even if he is the one paying for the get, since we have not heard any nullification from him. However, if witnesses indeed heard from him any nullification regarding the get, it is obvious that it must be redone, and the initial matters are invalidated.

יז. **טז** הדיו נוהגים לעשות ממי עפצים שקורין גאלוס וקופרווסע"ר ושרף האילן שקורין גומ"א וטוב לערב גם מה שנדבק בכלים ע"י העשן כשמבשלין בהם שקורין רו"ס ומבשלין אותם יפה (ר"מ מקראקא) והמנהג הפשוט לכתוב בכנף של עוף ואסור לכתוב בקולמוס של ברזל וכותבין על נייר חלק שלא יהא בו נקבים וחללים כמו שנתבאר בסי' קכ"ה ע"ש:

17. **16** The ink customarily used is made from gallnuts, called gallus, and copper sulfate, and tree resin called gum. It is also good to mix in what adheres to the utensils from the smoke when cooking them, called rus, and they are well-cooked (Rema of Kraków). The common custom is to write with a quill from a bird's feather, and it is forbidden to write with an iron pen. Writing is done on smooth paper that does not have holes and gaps, as explained in Siman 125, see there.

יח. **יז** העדים וגם הסופר צריכים שיכירו שזהו פלוני וזו היא אשתו פלונית ולמה צריך גם הסופר להכירן שהרי צריך שישמע מפי הבעל ושיכתוב לשמו ולשמה ובהכרח צריך לידע שהוא הבעל והיא אשתו ובארנו זה בסי' ק"ך ע"ש אך הכרה זו א"צ ע"פ עדים וכשרים אלא אפילו ע"פ אשה ע"פ קרובים מפני דהוה מילתא דעבידי לגלויי ולא משקרי אינשי ומ"מ ע"פ קטנים נראה דאין לסמוך מפני שאין להם דעת ובשעת הסכנה שהגט נחוץ ואין פנאי לחקור ולדרוש כותבין אע"פ שאין מכירין ויראה לי דמ"מ אח"כ חוקרין ודורשין על זה ואין מניחין אותה להנשא עד שיתוודע שהיא היתה אשת פלוני המגרש וכן אין ליתן לה פטור כפי המנהג אצלינו עד שיתוודע וכן עשיתי מעשה:

18. The witnesses and also the scribe need to recognize that this is a particular person (Ploni) and that this is his wife (Plonit). Why does the scribe also need to recognize them? Because he needs to hear from the husband and write it for his name and her name, and necessarily, he needs to know that he is the husband and she is the wife. We explained this in Siman 120, see there. However, this recognition does not need to be based on witnesses and those who are valid to testify, but even based on a woman or relatives, because it is a matter that is bound to be revealed and people do not lie about it. Nevertheless, it seems that one should not rely on minors because they lack understanding. In a situation of danger where the get (bill of divorce) is urgent and there is no time to investigate and inquire, they write it even if they do not recognize them. It seems to me that nevertheless, they should later investigate and inquire about this, and they should not allow her to remarry until it is known that she was indeed the wife of the man who divorced her. Similarly, they should not give her a release document according to our custom until it is known. This is also what I have practiced.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

יט. **יח** אם יש בעיר איש אחר ששמו כשמו וגם שוין בשמות האבות ושם אשתו כשם אשתו וכן בשמות האבות הן שוות אין לגרש אלא בפני חבירו כמ"ש בסי' קל"ו ואפילו למאי דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי והע"מ יודעים שזו היא אשתו של זה מ"מ חיישינן שמא לא ידקדקו היטב ויתן גט לאשת חבירו ולמה לא ידקדקו מפני שיודעים ששמה של זו כך וכך כשם אשתו ולא יעלה על דעתם שאשת האחר היא כמ"ש שם סעיף ט"ו וט"ז ובארנו שם בסעיף י"ז בשם הרשב"א ז"ל שאם אפילו יכתבו סימן להפריש בין זל"ז כמו כהן או לוי וכיוצא בו מ"מ צריך לגרש בפני האחר שמא לא ידקדקו העדים בהסימן ע"ש ומ"מ צריך לכתוב גם הסימן כמ"ש שם סעיף י"ח מפני שלר"מ בעינן מוכח מתוכו ולכתחלה עלינו לצאת בגט ידי כל הדעות ע"ש ורבינו הרמ"א החמיר שם גם באין נשותיהם שוות שיגרשו זה בפני זה ואינו אלא חומרא בעלמא ובארנו שם בסעיף כ' דבכה"ג וודאי די בסימן בלבד וא"צ זה בפני זה ויש שכתבו שבזה אין המנהג כלל כדבריו שחומרא יתירא היא ואין בה טעם נכון (עפ"ת בשם ישועת יעקב):

19. 18. If there is another man in the city with the same name, including the same patronymic (father's name), and his wife's name is also the same, including the same patronymic, one should not issue a divorce (get) except in the presence of the other man, as stated in Siman 136. Even according to our established practice following Rabbi Eliezer, who holds that the condition (to recognize the identity of parties) is what effectuates the divorce, and the condition is known that this is indeed his wife, we are still concerned that they might not be meticulous enough and might give the get to the other man's wife. And why would they not be meticulous? Because they know that this woman's name is such-and-such, just like his wife's name, and it wouldn't occur to them that she might be the other man's wife, as stated there in paragraphs 15 and 16. We explained there in paragraph 17 in the name of the Rashba, of blessed memory, that even if they write a distinguishing mark to differentiate between them, such as Cohen or Levi, or something similar, one still needs to issue the get in the presence of the other man, lest the witnesses not be meticulous about the distinguishing mark. Nonetheless, it is still necessary to write the distinguishing mark, as stated there in paragraph 18, because, according to Rabbi Meir, it needs to be explicitly clear from within the document itself, and initially we should ensure the get satisfies all opinions. And our teacher, the Rema, was stringent there even when their wives' names were not the same, that they should issue the divorce in each other's presence, which is merely an extra stringency. We explained there in paragraph 20 that in such cases, a distinguishing mark alone is certainly sufficient, and it does not need to be done in each other's presence. Some have written that in this case, the common practice does not follow his opinion, as it is an excessive stringency without a proper reason (according to the Pri Tzadik in the name of Yeshuat Yaakov).

כ. **יט** לשון רבינו הב"י בסעיף ז' אם המגרש הוא שכ"מ צריך לדקדק בו שיהא שפוי בשעת כתיבה ובשעת נתינה עכ"ל וכ"ש בעת שצוה לכתוב אבל אם נתקלקל בין כתיבה לנתינה משמע מדבריו דלית לן בה כיון שנשתפה בשעת הנתינה אבל י"א שצריך שיהא שפוי משעת ציוי הכתיבה עד גמר הנתינה כמ"ש בסי' קכ"א שזהו דעת התוס' אבל אנחנו בארנו שם בסעיף י"ח שגם דעת התוס' אינו כן וחומרא גדולה היא וא"א לעמוד בה וכוונת התוס' הוא כשאינו נותן הגט בעצמו אלא ע"י שליח דבזה יש סברא לומר דאם נתקלקל בנתים בטלה השליחות אבל כשנותן הגט בעצמו אין חשש כלל בקלקולו בנתים ובארנו שם מילתא בטעמא בס"ד ואופן בדיקתו נתבאר שם:

20. If the one who is divorcing is a person on their deathbed, one must be meticulous that he is of sound mind at the time of writing and at the time of giving [the get, the divorce document]. And certainly at the time he commanded the writing. But if he became mentally incapacitated between the writing and the giving, it is implied from [Rav Yosef Karo's] words that we are not concerned, since he was of sound mind at the time of the giving. However, some say that he must be of sound mind from the time he commands the writing until the completion of the giving, as is stated in Siman 121, which is the opinion of the Tosafists. But we have explained there in paragraph 18 that even the opinion of the Tosafists is not so, and it is a great stringency and impossible to maintain. The intention of the Tosafists is when he does not give the get himself but through an agent, in which case there is reason to say that if he becomes mentally incapacitated in the interim, the agency is nullified. But when he gives the get himself, there is no concern at all about his incapacitation in the interim. And we have explained the matter there with reasoning, with the help of Heaven, and the manner of his examination is explained there.

כא. **כ** אם רוצה לגרש על תנאי לא יזכיר שום תנאי קודם המסירה אלא אומר לסופר לכתוב גט ולעדים לחתום ולא יזכיר שום תנאי עד שעת מסירת הגט לידה ונתבאר הטעם בסי' קמ"ז ובארנו שם שאנו מרחיקין א"ע מגט על תנאי בכל עניין מפני שדיני תנאים מהגט רבים ועמוקים ובקל יש לשגות אך במקום ההכרח ובאין ברירה יתן לה על תנאי והחכם צריך שיהיה בקי בדיני התנאים המבוארים בסי' ל"ח ובסי' קמ"ג עד סי' קמ"ז ואם לא כן יש לבא ח"ו לידי קלקול גדול כמובן וכמה דעות יש באופני התנאי ולכן מהראוי להרחיק א"ע בכל היכולת מלהטיל תנאי בגט והרי מטעם זה היתה תקנת הר"י מפרי"ש אף בגט שכ"מ שלא לגרש על תנאי כמ"ש בסי' קמ"ח ורק בכהן ההכרח לגרש על תנאי כדי שתהא מותרת לו כשיקום מחליו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

כמ"ש שם:

21. **20** If one wishes to divorce on condition, he should not mention any condition before the delivery of the get (bill of divorce). Rather, he should instruct the scribe to write the get and the witnesses to sign it, without mentioning any condition until the moment of delivering the get into her hand. The reason for this has been explained in Siman 147, where it is clarified that we distance ourselves from a conditional get in all matters because the laws of conditions in a get are many and profound, and it is easy to err. However, in a case of necessity and when there is no alternative, he may give her a conditional get. The sage must be well-versed in the laws of conditions as explained in Siman 38 and from Siman 143 to Siman 147. Otherwise, there is a risk, Heaven forbid, of a great error, as is evident. There are many opinions regarding the methods of making a condition, and therefore it is appropriate to avoid imposing a condition in a get as much as possible. For this reason, the decree of Rabbeinu Yitzchak of Paris was established even for a get of a critically ill person, not to divorce on condition, as stated in Siman 148. Only in the case of a Kohen (priest) is it necessary to divorce on condition so that she may be permitted to him when he recovers from his illness, as stated there.

כב. **כא** עוד כתב בסעיף י' הבעל עצמו לא יכתוב הגט היכא דאפשר עכ"ל וכבר תמהנו בזה בסי' קכ"ג סעיף י"ב ונדחקנו לתת איזה טעם בזה ע"ש ופשוט הוא דכשהוא במקום שאין אחר לכתוב יכתוב הבעל בעצמו ויאמר קודם כתיבתו הנני כותב גט זה לשם אשתי פלונית בת פלוני ולשם גירושין עוד כתבו וכן לא יאמר הבעל לסופר כתוב כן או לא תכתוב עכ"ל ובוודאי בזה צריך ליזהר דאולי יצוה אותו לכתוב דבר שאינו כותב בכל הגיטין או יצוהו שלא לכתוב דבר שכותבין בכל הגיטין והסופר לא יעשה כדבריו ונמצא ששינה משליחותו והגט פסול אלא יאמר לו סתם כתוב גט וכו' והסופר יכתוב כנצרך:

22. **21** Additionally, it is written in section 10 that the husband himself should not write the get (bill of divorce) where possible, as stated. We have already been puzzled by this in section 123, paragraph 12, and we struggled to provide some reasoning for this, as mentioned there. It is obvious that in a place where there is no one else to write, the husband will write it himself and will declare before writing, "I am writing this get for my wife [name], the daughter of [name], and for the purpose of divorce." It is further written that the husband should not instruct the scribe to write or not to write certain things, as stated. Certainly, one must be cautious about this, as he might command the scribe to write something not included in all gittin (bills of divorce) or command him not to write something that is included in all gittin. If the scribe does not follow his instructions, it will result in a deviation from his agency, and the get will be invalid. Therefore, the husband should simply instruct the scribe, "Write a get," etc., and the scribe will write as required.

כג. **כב** דבר פשוט הוא שהנייר והדיו והקולמוס צריך שיהיה של הבעל שהרי עליו מוטל לכותבו ולכן נתבאר שהסופר מקנה להבעל את כל אלו דמסתמא אצל הסופר מוכן הכל ויאמר לו בפני העדים הנני נותן לך במתנה גמורה את הנייר והדיו עם הכלי שבו הוא הדיו והקולמוס וכל כלי הכתיבה והבעל מקבלם מידו ומגביה ג' טפחים שבזה הוא קונה לכל הדעות ואח"כ נותנם להסופר ומצוהו לכתוב כמו שיתבאר וזה שכתבנו שיאמר לו הסופר בפני העדים מעיקר הדין א"צ למתנה עדים דבדיני ממונות לא איברו סהדי אלא לשקרי (קדושין ס"ה:) אלא כדי שלא יהא שום פקפוק וערעור מהבעל כשירצה לערער על הגט ויאמר שלא נתנם לו לפיכך טוב שימסור לו בפני העדים ולפנינו יתבאר שצריך הבעל לבטל מודעות:

23. **22** It is a clear matter that the paper, ink, and quill must belong to the husband, as it is his responsibility to write it. Therefore, it has been explained that the scribe transfers these items to the husband, as it is assumed that the scribe has all these materials ready. The scribe will say in the presence of witnesses, "I am giving you as a complete gift the paper, the ink with the container in which the ink is, the quill, and all the writing tools." The husband then receives them from him and lifts them three handbreadths, thereby acquiring them according to all opinions. Afterwards, he gives them to the scribe and commands him to write, as will be explained. What we have written, that the scribe should say to him in the presence of witnesses, is not fundamentally required by law, as in monetary matters witnesses were created only to prevent falsehoods (Kiddushin 65b). However, to avoid any doubts or objections from the husband who might later claim that he did not give them to him, it is good to hand them over in the presence of witnesses. Further on, it will be explained that the husband needs to annul any prior declarations.

כד. **כג** וכתב רבינו הרמ"א בסעיף י"ג י"א דקודם שיתן לו הסופר דברים אלו יבטל הבעל מודעות וחוקרין אותו כמו שיתבאר ואח"כ מקבל הדברים הנזכרים מן הסופר וכן נוהגין עכ"ל ולא אדע למה דווקא אח"כ יקבל ולא קודם ומה שמצויין טור בשם הרא"ש אדרבא שם מבואר להיפך וז"ל הטור והסופר יתן הקלף והדיו לבעל במתנה וכו' וקודם נתינת הגט יאמר הבעל שמבטל כל מודעות וכו' עכ"ל ואפשר שטעמו הוא כדי שלא יהיה הפסק בין נתינת הסופר לידו ובין הכתיבה בעניין אחר לפיכך פוטר מקודם את עניין המודעא

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואח"כ מוסר לו הסופר את כל הנ"ל ותיכף ומיד מוסר לו הבעל את הכל ומצוהו לכתוב ולעדים לחתום והסופר הולך וכותב כמו שהמנהג אצלינו ועוד דעיקר כוונתו דאע"ג דהראשונים כתבו שבטול מודעות הוא קודם הנתינה מ"מ נהגו לבטל גם קודם הכתיבה וכמ"ש בסי' קל"ד סעיף ג' והטעם בארנו שם סעיף י"ט ע"ש וממילא כיון שמבטל גם קודם כתיבה טוב יותר שיבטל קודם כל מעשה הכתיבה והיינו קודם שימסור לו הסופר כדי שלא יהיה אח"כ הפסק (ודקדק מסדר לשון הטור דהביטול היה קודם הכתיבה אע"ג שכתוב שם קודם הנתינה):

24. Rabbi Moshe Isserles (the Rema) wrote in paragraph 13: "There are those who say that before the scribe gives the husband these items, the husband should nullify any pre-existing announcements, and this is investigated as will be explained, and afterward he receives these items from the scribe." This is indeed the custom, end of quote. However, I do not know why he specifically receives them afterward and not before. What is cited in the Tur in the name of the Rosh is the opposite. The Tur states: "The scribe should give the parchment and the ink to the husband as a gift, etc., and before giving the get (divorce document), the husband should declare that he nullifies all pre-existing announcements, etc." It is possible that the reason is to ensure there is no interruption between the scribe handing the items to him and the writing of the get. Therefore, the husband first nullifies the announcements and then the scribe hands him all the items. Immediately, the husband hands everything back to the scribe and instructs him to write and the witnesses to sign, and the scribe proceeds to write as is our custom. Additionally, the main point is that even though the earlier authorities wrote that the nullification of announcements is before the giving (of the get), the custom is to nullify also before the writing, as stated in Siman 134, paragraph 3. The reason is explained there in paragraph 19. Since the nullification is also done before the writing, it is better to nullify before any act of writing, which means before the scribe hands over the items, so there will be no interruption afterward. The precise language of the Tur indicates that the nullification was before the writing, even though it says before the giving.

כה. **כד** כתב הטור בשם הרא"ש בסדר הגט שטוב הוא שיהיה הבעל אצל הסופר והעדים עד שיכתוב ויחתום וינתן הגט כדי שלא יצא וימסור מודעא או יבטל הגט ואם יצא אין לפסול הגט בשביל זה כל זמן שלא שמענו שביטל עכ"ל וכ"כ הרמב"ם בפ"ו דין כ' וז"ל ולא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו עכ"ל ותמיהני שרבותינו בעלי הש"ע בסידורם כתבו זה ג"כ בסעיף כ"ג ובסעיף ע"ו כתבו שאם יצא הבעל בין כתיבה לנתינה ישביענו שלא ביטל וכו' ע"ש והרי לשיטתם א"צ לזה:

25. Section 24: The Tur writes in the name of the Rosh regarding the process of the get (divorce document) that it is preferable for the husband to be present with the scribe and the witnesses until the get is written, signed, and given, so that he does not leave and issue a protest or invalidate the get. However, if he leaves, the get is not invalidated because of this as long as we have not heard that he invalidated it. These are the words of the Tur. Similarly, the Rambam writes in Chapter 6, Halacha 20, and these are his words: "They should not let him go until the get reaches her hand so that he does not leave and invalidate it." And I am puzzled because our masters, the authors of the Shulchan Aruch, in their arrangement also wrote this in Section 23. However, in Section 76, they wrote that if the husband leaves between the writing and the giving, they should make him swear that he did not invalidate it, etc. See there. According to their view, this is not necessary.

כו. **כה** דהנה הרמב"ם והטור לא הזכירו ביטול מודעא קודם הנתינה ג"כ אלא רק קודם הכתיבה וברמב"ם מפורש כן וכן משמע מהטור כמ"ש סוף סעיף כ"ג ולפ"ז יש חשש שמא יבטל או ימסור מודעא אחר הכתיבה ולכן כתבו שלא יניחו אותו לצאת אבל בש"ע שהצריכו שתי ביטול מודעות האחת קודם הכתיבה והשנית קודם הנתינה לא איכפת לן ביציאתו אחר הכתיבה שהרי יחזור ויבטל המודעות קודם הנתינה אך גם זה א"ש משום דביטול זה אינו מועיל רק למי שסובר שהגט עצמו אינו יכול לבטל אבל למי שסובר שהגט עצמו נתבטל אינו מועיל ביטול המודעא כמו שבארנו בסי' קל"ד סעיף י"ט ולכן חששו גם לדעה זו:

26. **25** Behold, the Rambam and the Tur only mentioned the nullification of a preemptive declaration of voiding (moda'ah) before the writing of the get (bill of divorce), but not before the giving of the get. This is explicitly stated in the Rambam, and it also seems to be implied in the Tur, as I wrote at the end of section 23. According to this, there is a concern that he might nullify or issue a preemptive declaration of voiding after the writing [of the get]. Therefore, they wrote that he should not be allowed to go out. However, in the Shulchan Aruch, which requires two nullifications of the preemptive declaration of voiding, one before the writing and the other before the giving, it does not matter if he goes out after the writing, since he will nullify the preemptive declaration again before the giving. But this is also reasonable because this nullification is only effective according to those who hold that the get itself cannot be nullified. But for those who hold that the get itself can be nullified, the nullification of the preemptive declaration does not help, as we explained in section

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

134, paragraph 19. Therefore, they were also concerned about this opinion.

כז. **כו** כתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעיף י"ד שישאל החכם להמגרש אם נותן גט זה באונס או שנשבע שיתן גט ע"ש וכבר כתבנו בסעיף ס"ה שיותר יש חשש אם נשבע שלא ליתן גט ואפשר לומר בזה אי עביד לא מהני ולכן צריך להוסיף ולשאול להבעל על זה וכן אני נוהג כמו שנבאר אי"ה (וכ"כ הח"ס):

27. Our Sages, the authors of the Shulchan Aruch, wrote in Section 14 that the sage should ask the husband giving the get (divorce bill) whether he is doing so under coercion or if he has sworn to give the get. As we have already written in Section 65, there is more concern if he has sworn not to give the get, and it could be said in such a case that if he acts, it does not take effect. Therefore, it is necessary to additionally ask the husband about this matter. This is also my practice, as we will explain with God's help (and so wrote the Chatam Sofer).

כח. **כז** עוד כתבו בסעיף ט"ו יושיט הבעל הקלף ושארי כלי כתיבה והקולמוס והדיו לסופר בפני עדים ויאמר לו בפניהם כתוב לי גט לשם גרושי אשתי פלונית בת פלוני ולשם כריתות ואני נותן לך רשות לכתוב הגט מאחד עד מאה עד שיהיה אחד כשר בלי שום פקפוק בין בכתיבה בין בחתימה לדעת החכם הר"ר פלוני או לכל מי שמראה אותו ויאמר הסופר כן אעשה ולא מהני זה אלא בדיעבד ולכן נוהגין ג"כ לכתחלה שהסופר מקנה לו הרבה קלף ודיו באולי יכתוב גיטין רבים כמו שצוה לו דכשר בדיעבד אבל לכתחלה אם כתב גט פסול נוהגין שחוזר ומקנה לו הסופר הכל והבעל חוזר ומצוה לו לכתוב ומבטל מודעות כמו שעשה בראשונה וע' לקמן סעיף נ"ד וכשהבעל נותן הדברים לסופר יתנם לו בעצמו ולא ע"י שליח עכ"ל וכן כתבו בעדים כשמצוה להם לחתום ע"ש ויכול לומר בכל לשון שירצה ע"ש:

28. **27** Further, it is written in paragraph 15 that the husband should hand over the parchment, other writing instruments, the quill, and the ink to the scribe in the presence of witnesses, and say to him in their presence: "Write me a get (bill of divorce) for the sake of divorcing my wife, [name] daughter of [name], for the sake of severance, and I give you permission to write the get from one to a hundred times until one is valid without any doubt, whether in writing or in signing, according to the opinion of the scholar, Rabbi [name], or anyone he shows it to." And the scribe should respond, "I will do so." However, this only works after the fact (b'diavad). Therefore, the custom is also initially (l'chatchila) that the scribe transfers to him much parchment and ink in case he writes many gets as commanded, which is valid after the fact. But initially, if he wrote an invalid get, the custom is that the scribe transfers everything back to him, and the husband again commands him to write, and annuls any notifications, as he did initially. Refer later to paragraph 54. And when the husband gives the items to the scribe, he should give them himself and not through a messenger, as it is written. Similarly, it is written regarding witnesses when he commands them to sign, as it is written. And he may say it in any language he wishes, as it is written.

כט. **כח** והנה זה הלשון שכתבו שיאמר להסופר כתוב לי גט לשם גרושי אשתי וכו' הכוונה שיכתבנו לשמו ולשמה ולשם גירושין ולפ"ז יותר טוב לומר כתוב לי גט לשמי פלוני בן פלוני לגרש בו את אשתי פלונית בת פלוני ותכתבנו לשמי ולשמה ולשם גירושין וכן המנהג פשוט אצלינו וכן היא הנוסחא בסדר הגט של ר"מ מקראקא הנדפס בסוף הש"ע אות נ"ב ע"ש וכוונת הש"ע ג"כ כן הוא אלא שכתבו בקיצור:

29. **28** And behold, this is the language that they wrote that he should say to the scribe, "Write me a get (divorce document) for the purpose of divorcing my wife," etc. The intention is that it should be written for his name and her name and for the purpose of divorce. And according to this, it is better to say, "Write me a get for my name, Ploni son of Ploni, to divorce my wife, Plonit daughter of Ploni, and write it for my name and her name and for the purpose of divorce." And this is the simple custom among us, and this is the formula in the order of the get by Rabbi Meir of Krakow, printed at the end of the Shulchan Aruch, letter 52. See there. And the intention of the Shulchan Aruch is also the same, but they wrote it concisely.

ל. **כט** אמנם זה שכתבו שיאמר לו לכתוב מאחד עד מאה עד שיהיה אחד כשר לדעת חכם פלוני דין זה נובע מרבינו יצחק הזקן בעל התוס' (גיטין ס"ג:) אך אחד מהראשונים רבינו יוסף קלצו"ן כתב שיש בזה חשש ברירה שהרי אחר שיוכשר איזה גט לדעת הרב נצטרך לומר הוברר הדבר למפרע שעל גט זה היתה כוונת הבעל ואנן קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה והובא זה במרדכי בהגהות פ"ו דגיטין וכ"כ הגר"א בסי' קכ"ב סק"ב והוסיף לומר דר"י בעל התוס' לשיטתו שפסק דיש ברירה כמ"ש הר"ן והרא"ש בשמו פ"ה דנדרים אבל לדידן אין נכון לעשות כן ע"ש וכבר בארנו זה שם ולכן איני נוהג לומר זה וכן אמר לי מחו' הגאון רא"מ הלוי הורויץ אב"ד דפינסק שגם הוא והגאון ר' מרדכי ז"ל שהיה לפניו אין נוהגין כן ואף שיש לדחוק ולתרץ שאין זה בכלל ברירה כמ"ש שם מ"מ למה נכנוס בפרצה דחוקה בגט ולכן טוב יותר לומר סתם ואם יפסול גט זה נסדר גט אחר ויחזור ויאמר כמ"ש בעצמם וכן נסדר לקמן בס"ד:

30. **29** However, what is written that one should tell him to write from one to one hundred until one is deemed valid according to the opinion of a certain sage, this ruling stems from Rabbeinu Yitzchak the Elder, the Tosafist (Gittin 63b). But one of the early

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

authorities, Rabbeinu Yosef Klatzon, wrote that there is a concern of retroactive clarification (bereira) in this matter. For after a certain get (bill of divorce) is deemed valid according to the rabbi, we would need to say that retroactively it has been clarified that the husband's intention was for this get. And we hold that there is no retroactive clarification in matters of Torah law. This is brought in the Mordechai in the glosses to chapter 6 of Gittin. Similarly, the Gra (Vilna Gaon) wrote in section 122, subsection 2, and added that Rabbeinu Yitzchak the Tosafist follows his own opinion that there is retroactive clarification, as mentioned by the Ran and the Rosh in his name in chapter 5 of Nedarim. But for us, it is not proper to act in this manner. And as we have already explained there, I do not customarily say this. And so, my esteemed colleague, the Gaon Rabbi A.M. Halevi Horowitz, Av Beit Din of Pinsk, told me that he and the Gaon Rabbi Mordechai of blessed memory, who was before him, also did not practice this. And even though there is room to argue and explain that this is not considered retroactive clarification, as we wrote there, nevertheless, why should we enter into a narrow breach concerning a get? Therefore, it is better to simply say that if this get is invalid, we will arrange another get and he will repeat his statement, as we explained there. And so we will arrange it later, with God's help.

לא. **ל** וזה שכתבו שהבעל יתנם להסופר ע"י עצמו ולא ע"י שליח זהו לכתחלה טוב יותר שנותן לו בעצמו אבל מדינא שלוחו של אדם כמותו והלבוש כתב הטעם משום דכל זה מילי נינהו שהרי לא מקנה לו כלום ומילי לא ממסרן לשליח עכ"ל וודאי לאמר שיכתוב גט צריך הסופר לשמוע מפי הבעל בעצמו ואומר אמרו פסול ולהרמב"ם יש בזה חשש פסול דאורייתא מטעם מילי כמו שבארנו בסי' ק"ך ע"ש אבל מסירת הנייר וכלי הכתיבה להסופר שיכתוב אין זה עניין למילי כלל וכן מבואר מלשון הש"ע שכתבו לכתחלה יתנם ע"י עצמו ומבואר דזהו רק להידור בעלמא:

31. **30** And this which they wrote that the husband should give them to the scribe by himself and not through an agent, this is ideally better that he gives it by himself. But according to the law, a person's agent is like the person himself. And the Levush wrote the reason is because all these are considered "words" (mili) since he does not transfer anything to him and "words" cannot be transferred to an agent. And certainly, to say that the scribe should write a get (divorce document), the scribe must hear it from the husband himself. And if he says, "tell him" it is invalid. According to the Rambam, there is a concern of invalidation from the Torah because of the concept of "words" as we explained in Siman 120. But the delivery of the paper and the writing tools to the scribe to write is not related to "words" at all. And similarly, it is clarified from the language of the Shulchan Aruch that they wrote that ideally, he should give them by himself, and it is clarified that this is only for extra meticulousness.

לב. **לא** עוד כתבו אם צריכים לכתוב שני גיטין מפני ספק שיש בשמות כגון גרשון גרשם וכיוצא בזה שצריך שיאמר הבעל המגרש לסופר שאם יחפוץ החכם הר"ר פלוני לסדר גיטין הרבה מחמת ספק כדי שינתנו כולם ביד האשה שהוא נותן לו רשות לכותבם וכן יאמר לעדים שהוא נותן להם רשות לחתמם עכ"ל וכבר נתבאר בסי' קכ"ט שאין נותנין שני גיטין אלא מדוחק ונותנין תחלה אותו שנראה יותר כשר לדינא עם כל השאלות ואח"כ יתן השני עם כל השאלות ויאמר הרב להעומדים שם למה הוא נותן שני גיטין ויאמר להבעל שיכוין לגרשה בכל אחד מן הגיטין ואם נתן שניהם בסדר אחד בזה אח"ז כשר עכ"ל רבינו הרמ"א שם ובארנו שם שגדולי האחרונים חששו בזה לחשש ברירה וע"כ הנהיגו שאין הרב מגלה כלל לא להבעל ולא להסופר והעדים שצריך שני גיטין אלא מסדר הגט הנראה לו יותר כשר ואחר הנתינה אומר הרב שנראה לו שטעה בכתיבת הגט הראשון וצריך גט שני ולכן בכל פעם נותן הבעל הגט במוחלט ואין בזה חשש ברירה וזהו ביכולת לעשות בגט הניתן מיד הבעל ליד האשה אבל בגט ע"י שליח א"א לעשות כן ולכן בגט שע"י שליח יש למנוע בכל היכולת משני גיטין ויותר טוב להכריע ולכתוב אחד היותר נראה לדינא:

32. Not only that, they also wrote that if two gittin (divorce documents) need to be written due to doubt concerning names, such as Gershon or Gershom and the like, the husband who is divorcing should tell the scribe that if Rabbi So-and-So wishes to arrange several gittin due to doubt so that they can all be given to the woman, he grants him permission to write them. He should also inform the witnesses that he grants them permission to sign them. And it has already been clarified in Siman 129 that two gittin are only given out of necessity. First, the one that seems more valid according to the law with all the questions is given, and afterward, the second one with all the questions is given. The rabbi should explain to those present why two gittin are being given and should tell the husband to intend to divorce with each of the gittin. If both are given in one order, one after the other, it is valid. This is the opinion of our teacher, the Rema, and we have explained there that the great later authorities were concerned about the issue of clarification (bererah). Therefore, they instituted that the rabbi should not reveal to the husband, the scribe, or the witnesses that two gittin are needed. Instead, he arranges the get (divorce document) that appears more valid to him, and after the giving, the rabbi says that it seems he made a mistake in writing the first get and a

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

second get is needed. Thus, each time the husband gives the get unconditionally, and there is no concern about clarification. This can be done with a get given directly from the husband to the wife, but with a get given through an agent, this cannot be done. Therefore, in the case of a get given through an agent, it is necessary to avoid two gittin as much as possible, and it is better to decide and write the one that seems more valid according to the law.

לג. **לב** לא יכתוב הסופר ולא יחתומו העדים עד שישמעו מפי הבעל שצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום ולא מפי שליח אפילו אמר לשלשה אמרו לפלוני שיכתוב ולפלוני ופלוני שיחתומו לא יכתבו ולא יחתומו עד שישמעו מפיו ונתבאר באורך בסי' קכ"א וכן צריך שהעדים שבפניהם אמר הבעל להסופר לכתוב שלהם עצמם יצוה לחתום דאם יצוה לאחרים לחתום הרי אין ביכולתם לחתום כיון שלא שמעו כשאמר להסופר לכתוב ואיך יחתומו ויעידו על הגט שנכתב בכשרות הרי אינם יודעים אם צוה הבעל להסופר לכתוב (זהו כוונת הגר"א סקל"ז) ואף אם יעידו עדים לפניהם שהם שמעו כשצוה לסופר לכתוב הוה כעד מפי עד (וע' תוס' גיטין ס"ז. ד"ה אמרו ודו"ק):

33. The scribe should not write, nor should the witnesses sign, until they hear from the husband himself that he instructed the scribe to write and the witnesses to sign, and not from an agent, even if he told three people to tell a specific person to write and specific people to sign. They should not write or sign until they hear it from his own mouth. This is explained at length in Siman 121. Similarly, the witnesses in whose presence the husband instructed the scribe to write must themselves be instructed to sign, for if he instructs others to sign, they cannot sign since they did not hear when he instructed the scribe to write. How can they sign and testify that the Get (divorce document) was written properly if they do not know if the husband instructed the scribe to write? (This is the intention of the Gra in Se'if 37.) Even if witnesses testify before them that they heard the husband instruct the scribe to write, it is considered hearsay (secondary witness testimony). (See Tosafot Gittin 67a, s.v. "amru," and examine further.)

לד. **לג** וכתב רבינו הב"י בסעיף כ"א שהעדים צריכים שיעמדו אצל הסופר בכתיבת שיטה שם האיש ושם האשה והזמן וישמעו שכותב לשמו ולשמה וצריך שיכירו שזהו הגט שכתב סופר לשמו ולשמה לפיכך אם רוצים לצאת לחוץ אחר שכתב שם האיש והאשה והזמן צריכים לעשות שום סימן בגט כדי שיכירוהו או שתהיה להם טב"ע בו וטוב שיהיה הבעל אצל הסופר והעדים עד שיכתב הגט ויחתם וינתן כדי שלא ימסור מודעא גם שלא ידבר מענייני הגט עד אחר הנתינה כדי שלא ידבר דברים המביאים לידי ביטול הגט עכ"ל ובסעיף ע"ו כתב דאם יצא הבעל בין כתיבה לנתינה ישביענו החכם המסדר בשבועה שלא ביטל הגט בשום עניין ושלא מסר שום מודעא ושלא אמר שום דבר שיגרום ביטול הגט עכ"ל:

34. **33** Our master, the Beit Yosef, wrote in section 21 that the witnesses must stand by the scribe during the writing of the line containing the name of the man, the name of the woman, and the date, and they must hear him writing it for his sake and for her sake. They must recognize that this is the get (divorce document) that the scribe wrote for his sake and for her sake. Therefore, if they wish to go outside after the names and date have been written, they must make some sign on the get so they can recognize it, or it should have some distinguishing mark. It is also good for the husband to be present with the scribe and the witnesses until the get is written, signed, and delivered, so that he does not make a declaration (moda'ah) against it, and also so that no matters concerning the get are discussed until after it is given, to avoid any statements that could lead to the invalidation of the get. And in section 76 he wrote that if the husband goes out between the writing and the delivery, the sage who arranges the get should make him swear that he has not nullified the get in any way, has not made any declaration, and has not said anything that would cause the get to be invalidated.

לה. **לד** והנה מ"ש שיעמדו העדים בכתיבת שם האיש והאשה והזמן הנה בסי' קל"א סעי' ח' כתב בעצמו דצריכין לעמוד רק בשעת התחלה ע"ש והרי אפילו בשליח לא הצריכוהו חכמים יותר מזה ולא עוד אלא אפילו רק שמע קול הקולמוס כשכותב לשמה די ובאמת י"א דרק השליח צריך לעמוד אבל עדים אין צריכין כלל לעמוד בעת התחלת הכתיבה (ב"ש שם סק"ט) ובסדר הגט של המרדכי כתוב מפורש כן והבאנו דבריו שם סעיף י"ב ע"ש וכן בארנו שם שאין דבריו סותרין זא"ז אלא שבסדר הגט חשש לחומרות יתירות ע"ש ואצלינו המנהג פשוט שעומדים בשיטה ראשונה שאין בה לפי נוסחתינו רק הזמן בלבד אך עומדים גם בעת שהסופר משרטט וגם אז אומר שמשרטט לשמו ולשמה ולשם גרושין ונמצא שגם לפי החומרא שבכאן די בזה:

35. 34. Now, regarding what is mentioned that the witnesses should stand during the writing of the names of the man and the woman and the date, in Siman 131, se'if 8, it is written explicitly that they only need to stand at the beginning. Indeed, even for a messenger, the Sages did not require more than this. Moreover, even if he only hears the sound of the quill as it writes for its specific purpose, it is sufficient. In truth, some say that only the messenger needs to stand, but the witnesses do not need to stand at all during the beginning of the writing (Beit Shmuel there, se'if katan 9). In the order of the get (divorce document) of the Mordechai, it is explicitly written so, and we have

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

brought his words there in se'if 12. We have explained there that his words are not contradictory; rather, in the order of the get, he was concerned with additional stringencies. Our custom is simple: the witnesses stand during the first line, which according to our version, contains only the date. However, they also stand while the scribe scores the lines, during which he states that he is scoring for his sake, for her sake, and for the sake of the divorce. Thus, even according to the stringency mentioned here, this suffices.

לו. **לה** כשיבא הסופר לכתוב הגט קודם שיתחיל לכתוב ישאל למגרש מה שמו ומה שם אביו ואם יש לו או לאביו שני שמות כגון ע"י חולי ואם יש לו או לאביו שום כינוי וחניכה או אם הם כהנים או לוים וכן יש לשאול לאשה ולאביה כמו לאיש ודיני שמות נתבאר בסי' קכ"ט אך אצלינו אין סומכין בזה על הסופר והרב המסדר קודם כל חוקר ודורש על השמות והוא מצוה להסופר כיצד לכתוב ולכן מ"ש בש"ע סעיף ל"ז שישאל הסופר זה לפני העדים עכ"ל כיון שהרב עושה זה א"צ עדים ופשוט הוא:

36. When the scribe comes to write the get (divorce document), before he begins writing, he must ask the husband his name and his father's name, and whether he or his father have any secondary names due to illness, or any nicknames or titles, and whether they are Kohanim or Levites. Similarly, he should ask the same questions to the wife and her father, just as with the man. The laws of names are explained in Siman 129. However, among us, we do not rely on the scribe for this; the rabbi who arranges the get first investigates and inquires about the names, and he instructs the scribe how to write them. Therefore, what is mentioned in the Shulchan Aruch, Siman 37, that the scribe should ask these questions in front of the witnesses, is because when the rabbi does this, there is no need for witnesses. This is self-evident.

לז. **לו** ומ"ש בש"ע סעיף ל"ח צריך שהסופר והעדים יעמדו במקום אחד ר"ל בעיר אחת וכמ"ש בסי' קכ"ח ע"ש וכן מ"ש שם שי"א שקודם שיחתוך הסופר הקלף ידבר בפני העדים שרוצה לכתוב לשמה וכן נוהגין במדינות אלו עכ"ל המנהג הפשוט אצלינו שקודם שמתחיל לשרטט אומר הסופר שמעו אלי אתם עדים פב"פ ופב"פ כל התקונים שאני עושה לצורך הגט הנני עושה אותם לשם הבעל המגרש פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ ואני עושה זה לשמו ולשמה ולשם גרושין וכן מבואר בסדר ר"מ מקראקא אות ס"א ע"ש:

37. Section 36: What is written in Shulchan Aruch, section 38, that the scribe and witnesses need to be in one place, means in one city, as it is written in section 128, see there. Also, what is written there that some say that before the scribe cuts the parchment, he should speak before the witnesses that he intends to write it for the sake of the specific person, and so is the custom in these countries. The simple custom among us is that before he begins to line the parchment, the scribe says: "Listen to me, you witnesses, so-and-so and so-and-so. All the corrections that I make for the sake of the get, I am doing them for the sake of the husband, so-and-so, to divorce his wife, so-and-so. I am doing this for his sake, for her sake, and for the sake of the divorce." This is also explained in the order of Rabbi Moshe of Krakow, letter 61, see there.

לח. **לז** יחתוך הסופר הקלף או הנייר למדת הגט שלא יצטרך לחתוך ממנו שום דבר אחר כתיבת הגט דבעינן וכתב ונתן שלא יהא מחוסר קציצה בנתים ולדעת כמה פוסקים גם בתלוש מקרי מחוסר קציצה כמ"ש בסי' קכ"ד ואפילו אם לא סיים כל הגט ורק התחיל לכותבו אסור לו לחתוך ממנו שום דבר ולפיכך אם התחיל לכתוב ונתהוה בו פסול ורצונו לכתוב גט אחר על אותו קלף או נייר לא יתחיל לכתוב ואח"כ לחתוך המיעוט שכתב אלא יחתוך תחלה ואח"כ יתחיל לכתוב:

38. Section 37: The scribe should cut the parchment or paper to the measure of the get (divorce document) so that it will not be necessary to cut anything from it after the writing of the get, for we require "and he shall write and give" that there should be no deficiency of cutting in between. According to several authorities, even when detached, it is considered a deficiency of cutting, as stated in Section 124. Even if he has not completed the entire get and has only begun to write it, he is prohibited from cutting anything from it. Therefore, if he began to write and a disqualification occurred, and he wishes to write another get on that same parchment or paper, he should not begin to write and then cut off the small portion he wrote; rather, he should cut it first and then begin to write.

לט. **לח** יש מגדולי אחרונים שפוסלים גט הנכתב ע"י שני סופרים אפילו צוה הבעל לשניהם משום דוכתב הוא לשון יחיד (חמ"ח סי' ק"ך סקט"ז וב"ש סק"ט) ואף שאנחנו פקפקנו בזה הרבה בסי' ק"ך סעיף ס"ה ע"ש מ"מ ח"ו לעבור על דבריהם והדבר פשוט שלהסופר שהבעל לא צוהו לכתוב הוה פסול תורה אם כתבו ולכן אסור לתקן איזה תקון בגט לבד הסופר שצוהו הבעל ואם הלך זה הסופר יצוה הבעל לסופר אחר לתקן דבתקון קצת גם לדעת הפוסלים בשני סופרים אין חשש בתקון:

39. **38** Some of the great Acharonim invalidate a get (divorce document) written by two scribes, even if the husband instructed both to do so, because "and he shall write" (Deuteronomy 24:1) is in the singular form (Chikrei Lev, Siman 120, Se'if 16 and Beit

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Shmuel, Se'if 9). And although we have deliberated this extensively in Siman 120, Se'if 65 (see there), nonetheless, Heaven forbid to go against their words. It is clear that for a scribe whom the husband did not instruct to write, it is invalid by Torah law if he writes it. Therefore, it is forbidden to make any corrections in the get except by the scribe whom the husband instructed. And if that scribe is unavailable, the husband must instruct another scribe to make the correction, because for minor corrections, even according to those who invalidate a get by two scribes, there is no concern regarding the correction.

מ. **לט** צריך הקלף או הנייר להיות ארכו יותר על רחבו ונקרא ארכו דרך קריאתו מתחלתו לסופו ויניח למטה גליון כדי תפיסת יד או יותר ובדיעבד אין לחוש וזה שצריך ארכו יותר על רחבו היינו הנייר כמו שהוא אף שהכתב בלבד רחבו יותר לית לן בה ויש מי שמצריך דבעצם הכתב צריך ארכו יותר על רחבו וכבר בארנו בסי' קכ"ה סעיף נ"ג דאין לדקדק בזה אפילו לכתחלה דאם נדקדק בזה לא יהיה הכתיבה כראוי וכ"כ שם רבינו הרמ"א וכן פסק הגאון מהר"ם בן חביב בספרו גט פשוט:

40. Section 39: The parchment or paper must be longer in length than in width, and its length is defined by the way it is read from beginning to end. One should leave a margin at the bottom sufficient to hold by hand or more, but if not done, it is not critical after the fact. The requirement that its length be greater than its width applies to the paper itself, even if the written area alone is wider, it is not a concern. There is an opinion that the written area itself must also be longer than its width. However, as we have explained in Siman 125, section 53, one should not be meticulous about this even initially, because if we are meticulous about this, the writing will not be proper. This is also the opinion of Rabbi Moshe Isserles (Rema), and this is the ruling of the sage Rabbi Moshe ben Chaviv in his book "Get Pashut."

מא. **מ** ישרטטו בו י"ג שיטין היינו י"ב שיטין שלימין ושיטה אחת יחלקנה לשתים שבה יחתומו העדים זה תחת זה ולא ישרטט באבר כדי שלא יהיה ככתב ע"ג כתב ולא ישרטט מבפנים במקום שכותב כדי שלא יהיה הפסק בהאות אלא ישרטטו מבחוץ וגם ישרטט שני שרטוטין בצדי הגט אחד מימין ואחד משמאל כדי ליישר הכתב ויזהר שיהא הכתב בצד השרטוט ולא על השרטוטין עצמן ואף שכל הגט כותב על השרטוט עצמו מ"מ בשרטוטין שבצדו יזהר דבזה יהיה הכתב מיושר ואין זה פסול כשלא נזהר בזה וכשכותב על קלף י"א שצריך שיכתוב במקום בשר ולא במקום השיער ובדיעבד אין קפידא ויש מי שאומר שאין כותבין בקולמוס של כנף רק בקנה ואנחנו כותבין בקולמוס של כנף כמ"ש שם הטעם ויראה שלא יהא הכתב מעוקם ומבולבל שמא תדמה אות לאות ונמצא העניין משתנה וידוע שכשיכתוב בקנה לא יצא הכתב ישר ולכן כותבין בכנף של עוף ורק בקולמוס של מתכות אסור לכתוב שלא יהא כחק תוכות כמ"ש שם:

41. One should draw thirteen lines, that is, twelve complete lines and one line divided into two parts where the witnesses will sign one below the other. One should not draw lines with a lead-based substance so that it does not resemble writing on top of writing. Nor should one draw lines on the inside where the writing is, to avoid interruptions in the letters. Instead, the lines should be drawn on the outside. Additionally, two lines should be drawn on the sides of the get (divorce document), one on the right and one on the left, to align the writing. Care should be taken that the writing is beside the lines and not on the lines themselves. Even though the entire get is written on the lines themselves, nevertheless, with the side lines, one should be careful so that the writing is aligned. This is not invalid if one is not careful in this regard. When writing on parchment, it is said that one should write on the flesh side and not on the hair side. However, after the fact, it is not a strict requirement. Some say that one should not write with a quill made of a feather but rather with a reed. We write with a feather quill as explained there. One should ensure that the writing is not crooked or confused, lest one letter resemble another and the meaning change. It is known that when writing with a reed, the writing does not come out straight, and therefore we write with a feather quill. It is only forbidden to write with a metal quill to avoid engraved writing, as explained there.

מב. **מא** נהגו להחמיר לעשות האותיות מוקפות גויל ואם יש בו אותיות דבוקות יכול לגרד הדיו שביניהם להבדילן ואין זה כחק תוכות כיון שאין זה בגוף האות ויש אוסרין ורק בשעת הדחק יש לגרד כמו שכתבתי בסי' קכ"ה ע"ש וצריך לדקדק מאד שלא יכנסו האותיות זה בתוך זה שבזה ישתנה האות כגון ראשה של למ"ד שבשיטה תחתונה לא יכנוס בתוך חלל הה"א או החי"ת שבשיטה עליונה וכן כל כיוצא בזה ואם נשתנה צורת האות הוה פסול גמור כמ"ש שם ולא יהיו האותיות עוברות מהשיטין בימין ובשמאל לתוך הגליון ויש להחמיר אף באות אחת דמיחזי כמו שאינו מעיקר הגט ושם נתבאר בזה ע"ש:

42. **40** The custom is to be stringent and make the letters surrounded by parchment. If there are letters that are stuck together, one can scrape off the ink between them to separate them, and this is not considered carving out the insides since it is not part of the letter itself. However, some prohibit this, and only in pressing circumstances should one scrape, as I wrote in Siman 125, see there. One must be very careful that the letters do not intrude into each other, as this would change the shape of the letter. For

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

example, the head of a Lamed in the lower line should not intrude into the space of the Hei or the Chet in the upper line, and similarly for all other cases. If the shape of the letter is changed, it is completely invalid, as mentioned there. The letters should not extend beyond the lines to the right or left into the margin, and one should be stringent even for a single letter, as it appears as if it is not part of the main text of the Get (Jewish bill of divorce), as explained there, see there.

מג. **מב** ואם נפלה טיפת דיו לתוך האות ואינה ניכרת האות אינו יכול להעביר הדיו לתקן האות דהו"ל חק תוכות ובשם יש הרבה פרטי דינים בזה ע"ש ולא יהא בו טשטוש ולא יכתבנו על המחק ואין בזה פסול גמור דפסול זה הוא מטעם שאין כותבין על דבר שיכול להזדייף וכשיש ע"מ כשר ובארנו שם כמה דינים בעניין זה אבל להעביר הדיו מתוך האות כשהאות אינו ניכר הו"ל פסול גמור וכן אם רצה לעשות מ"ם פתוחה ונמשכה ידו ונסתמה אינו יכול לגרד הדביקות לפתחה דהו"ל חק תוכות והוא פסול גמור ואפילו בטופס הגט צריך ליזהר לכתבו כמשפט רק אין בו כל כך קפידא כבתורף לעניין מחק כמ"ש שם וכשנפסל הגט צריך לכתוב גט אחר וכבר נתבאר שצריך לעשות סידור חדש ושיצוה הבעל מחדש להסופר לכתוב ולעדים לחתום:

43. **42** If a drop of ink falls into the letter and the letter is not recognizable, one cannot remove the ink to correct the letter, as this would be considered carving out the interior, which is invalid. Regarding the name (of God), there are many detailed laws on this, see there. The writing should not have any blurring, and one should not write on an erasure. This is not an absolute disqualification, as this disqualification is because writing on something that can be forged is not allowed, and when it is on authenticated document paper, it is valid. We have explained several laws regarding this matter there. However, removing the ink from within the letter when the letter is not recognizable is a complete disqualification. Similarly, if one intended to make an open "mem" but his hand slipped and it became closed, one cannot scrape away the adhesion to open it, as this would be considered carving out the interior, which is a complete disqualification. Even in the draft of the bill of divorce (get), one must be careful to write it correctly, although there is not as much stringency as in the essential part regarding erasure, as written there. When a bill of divorce (get) is disqualified, another must be written. It has also been clarified that a new arrangement must be made and the husband must command anew for the scribe to write and the witnesses to sign.

מד. **מג** יש מי שאומר שצריך לכתוב כל התורף והיינו שם האיש והאשה והזמן בתוך שש שורות הראשונות (בסה"ג מר"מ מקראקא אות ע"ד) ולא ידענו בזה שום קפידא כלל ואין בזה רמז בראשונים ובאחרונים וע"פ הרוב ממילא כן הוא אך אם יש בהשמות הרבה כינוים חלילה לדחוק הכתב מפני זה כי אין בזה שום קפידא ורבותינו בעלי הש"ע לא הזכירו זה כלל (ע' לבוש): מד נתינת הגט יש מי שאומר שצריך להיות ביום ולא בלילה וכן המנהג פשוט ואין לשנות אם לא בשעת הדחק כמו בחולה או שבהול לילך וכיוצא בזה וכבר נתבאר זה והגט צריך שינתן בו ביום שנכתב דאל"כ הו"ל מוקדם ואין לו תקנה אא"כ לשלחו ע"י שליח דבזה כשר מוקדם כמ"ש בסי' קכ"ח וכל גט הנשלח למקום אחר א"א להנתן באותו יום ויזהרו שלא יתייחד הבעל עמה בין כתיבת הגט ונתינתו וכן בשעת הכתיבה לא יתייחד עמה כדי שלא יהא גט ישן ובגט ישן אין לגרש כמ"ש בסי' קמ"ט ע"ש:

44. **43** There is someone who says that it is necessary to write all the essential points, meaning the names of the man and the woman and the date, within the first six lines (Sefer HaGittin, Rabbi Moshe of Krakow, letter 74). However, we do not know of any strict requirement in this matter at all, and there is no hint of this in the early or later authorities. Generally, this is how it happens naturally. However, if there are many names with nicknames, one should not force the writing because of this, as there is no strict requirement. Our Rabbis, the authors of the Shulchan Aruch, did not mention this at all (see Levush). **44** Regarding the giving of the get (divorce document), there is someone who says that it must be done during the day and not at night. This is indeed the common custom, and it should not be changed except in pressing circumstances, such as illness or urgency to travel, and similar situations, as has already been explained. The get must be given on the same day it is written; otherwise, it is considered predated, and it cannot be corrected unless it is sent through an agent, in which case a predated get is valid, as stated in Siman 128. Any get sent to another place cannot be given on the same day. Care should be taken that the husband does not seclude himself with her between the writing and the giving of the get, and similarly, at the time of writing, he should not seclude himself with her so that it will not be an "old get," and an "old get" should not be used for divorce, as stated in Siman 149 (see there).

מה. **מה** דבר ידוע שקטנה ונערה היא ברשות האב כל זמן שלא בגרה ולא נשאת ולכן אם המתגרשת היא נערה בין ארוסה בין נשואה מתגרשת בקבלת עצמה ואם האב קיבל הגט אם היא ארוסה מאחר שעדיין לא בגרה ה"ז מגורשת אבל אם בגרה או נשאת אע"פ שהיא נערה אינה מתגרשת בקבלת אביה וכן אם היא קטנה ונשאת אינה מתגרשת בקבלת אביה ויש חולקין בזה והולכין בזה לחומרא (עתוס' קדושין י'. ד"ה ומקבל שכתבו בפשיטות דאין האב יכול לקבל וכ"כ רש"י והרשב"א והר"ן בכתובות מ"ו:) ואם היא קטנה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ארוסה ע"י אביה פשיטא שמתגרשת וע"י עצמה יש פלוגתא וראוי להחמיר שלא תקבלנו אלא ע"י אביה (ע' קדושין מ"ד: ובתוס' שם) והא דקטנה מתגרשת דווקא כשמבחנת בין גיטה לדבר אחר דהיינו כשנותנין לה צרור תזרקנו ואם נותנין לה אגוז תטלנו או שהגיעה לעונת הפעוטות דהיינו כבת שש ובת שבע כל אחת לפי שכלה אבל בפחות משיעור זה אינה מתגרשת לדעת רש"י ז"ל אפילו ע"י אביה ולדעת ר"ת ז"ל דווקא ע"י עצמה אבל ע"י אביה מתגרשת ולזה הסכים הרא"ש ז"ל (וזה מבואר בתוס' גיטין ס"ד: ד"ה וכל ובראב"ש שם) וכתב רבינו הב"י בסעיף צ"ו דקטנה המתגרשת ע"י אביה יש להחמיר ולכתוב שני גיטין האחד כנוסח שארי גיטין והשני יכתוב בו בתך פלונית דהוית אנתתי וכו' עכ"ל ובסי' קמ"א נתבאר שיכול למסור הגט להקטנה מדעת אביה ע"ש ולכן בכה"ג א"צ רק גט אחד ואין להאריך בזה כי בזמנינו אין המנהג להשיא קטנה כלל ושיעור קטנה ונערה ובוגרת יתבאר בסי' קנ"ה בס"ד:

45. It is well-known that a minor girl and a young girl are under the authority of their father as long as they have not matured or married. Therefore, if a young girl who is divorced is a minor, whether betrothed or married, she can be divorced by receiving the get herself. If the father receives the get and she is betrothed, since she has not yet matured, she is considered divorced. However, if she has matured or married, even if she is still a young girl, she cannot be divorced by her father's acceptance. Similarly, if she is a minor and married, she cannot be divorced by her father's acceptance. There are those who dispute this and adopt a stringent approach (Tosafot Kiddushin 10a, “And he receives,” who explicitly state that the father cannot receive it; similarly Rashi, the Rashba, and the Ran in Ketubot 46b). If she is a minor betrothed through her father, it is clear that she can be divorced, and through herself, there is a dispute, and it is appropriate to be stringent that she should only receive it through her father (see Kiddushin 44b and Tosafot there). The matter of a minor being divorced is specifically when she can discern between her get and something else, meaning when given a pebble she throws it away, and when given a nut she takes it, or when she has reached the age of discernment, which is around six or seven years old, each according to her intellect. But if she is below this age, she cannot be divorced according to Rashi, even through her father. According to Rabbeinu Tam, specifically through herself, but through her father, she can be divorced, and the Rosh agreed with this (this is explained in Tosafot Gittin 64b, “And all,” and in the Rosh there). Rabbeinu Beit Yosef wrote in section 96 that if a minor is divorced through her father, it is proper to write two gittin, one in the usual format and the second stating “your daughter so-and-so who was my wife, etc.” His words end there. And in section 141 it is explained that one can deliver the get to the minor with the father's consent, see there. Therefore, in such a case, only one get is needed. There is no need to elaborate further since in our times the custom is not to marry off minors at all. The measure of a minor, a young girl, and a mature girl will be clarified in section 155, with God's help.

מו. **וזהו נוסח הגט הנהוג בכל מדינתינו.**

46. And this is the text of the get (bill of divorce) that is customary in all our lands.

מז. **ברביעי** בשבת בשמנה ועשרים יום לירח אייר שנת חמשת אלפים ושש מאות וארבעים ושש לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן בנאווהרדק מתא דיתבא על נהר ברעטינקא ועל מי מעינות אנא משה בן אריה דוב הלוי המכונה ליב בער העומד היום בנאווהרדק מתא דיתבא על נהר ברעטינקא ועל מי מעינות צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ושבקית ופטרית ותרוכית (וי"ו השני גדול) יתיכי ליכי אנת אנתתי קילא פרומא בת נח העומדת היום בנאווהרדק מתא דיתבא על נהר ברעטינקא ועל מי מעינות דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו (ג"כ כנ"ל) פטרית ושבקית ותרוכית (ג"כ כנ"ל) ליכי די תיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך (הה"א כנ"ל) להתנסבא לכל גבר די תיצביין ואנש לא ימחא בידיכי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין (הוי"ו כנ"ל) ואגרת שבויקין (כנ"ל) וגט פטורין (כנ"ל) כדת משה וישראל ישראל נתן בן תנחום עד ישעיה בן יצחק יהודה עד ודע כי די תיהויין ודי תיצביין צריך להיות בשורה אחת ותיבת די לא יהא רחוק הרבה מן תיהויין ומן תיצביין וגם לא כתיבה אחת כמ"ש בסי' קכ"ו וציינתי האותיות הגדולים והיינו וי"ו של ותרוכית בכל מקום שנזכר בגט וכן ויו של תרוכין וכן וי"ו של שבוקין וכן וי"ו של פטורין והוי"ו של וכדו והה"א של למהך והעדים לא יכתבו כינוין שלהם ושל אבותיהם והגט י"ב שיטין וכדת משה וישראל בשיטה הי"ב כמ"ש:

47. On Wednesday, the twenty-eighth day of the month of Iyyar, in the year 5646 from the creation of the world, according to the counting we use here in Novhardok, a city situated on the River Brettinka and the waters of its springs, I, Moshe son of Aryeh Dov HaLevi, called Leib Baer, residing today in Novhardok, a city situated on the River Brettinka and the waters of its springs, willingly and without being coerced, release, dismiss, and divorce you, my wife Keila Fruma daughter of Noach, residing today in Novhardok, a city situated on the River Brettinka and the waters of its springs, who was my wife from before. And thus, I release, dismiss, and divorce you so that you shall be free and have the authority within yourself to go and marry any man whom you desire, and no person shall protest you from this day and forever. And behold, you are permitted to any man. And this that shall be for you from me is a bill

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of release, a document of dismissal, and a writ of divorce according to the law of Moses and Israel. Signed: Natan son of Tanchum, witness; Yeshayahu son of Yitzchak Yehuda, witness. And know that the words "you shall be" and "you desire" must be in one line, and the word "you" should not be far from "you shall be" and "you desire," and also not written as one word, as written in section 126. I have marked the large letters, and they are: the vav of "and divorce" in every place it is mentioned in the get, as well as the vav of "release," the vav of "dismissal," the vav of "release," the vav of "and thus," and the heh of "to go." The witnesses should not write their nicknames and their fathers' names, and the get should be twelve lines, and "according to the law of Moses and Israel" on the twelfth line, as written.

מח. סליק בס"ד

48. Finished with the help of Heaven

מט. **סידור הגט התמידי כ"ו סעיפים:**

49. The perpetual arrangement of the get (divorce document) has twenty-six sections.

נ. **א** האיש והאשה כשבאים אצל הרב לגרש את עצמן ומכירן שזהו בעל ואשתו מתחלה ידבר על לבם מה ראו להתגרש ואולי הוא מתוך איזה מריבה או קטטה וכיוצא בזה וכשיראה שנצרך לו לסדר להם גט יודיעם שיתפרדו זה מזו גם בדיני ממונות ושאח"כ לא יהיה להם שום קישור בד"מ כי יהיו אסורים להיות יחד ואם אולי ההכרח שהיא תשאר לו חייבת איזה סך או הוא לה והתשלומין הם במשך הזמן יודיע להבעל שלא יהא זה שום שייכות כלל להגט ושבאם אפילו לא תקיים הגט נשאר בתקפו כי אין אנו נותנין גט על תנאי ושבאופן זה יתן הגט ואם לא יתרצה הבעל באופן זה לא יסדר לו הגט וכשמתרצה עושה הרב עמהם מקח בעד כתיבת הגט בעדו ובעד צירופיו ובעד הסופר והעדים:

50. **1** When a man and a woman come before the rabbi to divorce each other, and he recognizes that they are indeed husband and wife, he will initially speak to their hearts, asking what has led them to seek a divorce. Perhaps it is due to some quarrel or dispute. If he sees that it is necessary to arrange a get (divorce document) for them, he will inform them that they must separate from each other also in monetary matters, and that afterwards, they will have no further connection in monetary disputes, as they will be forbidden to be together. If it is necessary for some reason that she owes him some amount of money or vice versa, and the payment is over time, he will inform the husband that this has no connection at all to the get, and even if the payment is not fulfilled, the get remains in force, because we do not give a conditional get. In this way, the get will be given. If the husband does not agree to this condition, the get will not be arranged for him. When the husband agrees, the rabbi makes an agreement with them for the writing of the get, for the fee, and for the scribe and witnesses.

נא. **ב** ושולח הרב אחר העדים ואחר הסופר ושיביא עמו נייר ודיו וקולמוס וכל כלי הכתיבה ויבואו אצל הרב והרב וצירופיו יושבים על השלחן וכולם עומדים ומצוה הרב להעדים להרהר בתשובה ועוד מצוה לכולם שכשישאל מהם השאלות שיצריכו להשיב הן או לאו לא יאמרו שתי פעמים הן או שני פעמים לאו אלא פעם אחד כן כתב רבינו הרמ"א בסעיף ע"ג וכ"כ בסדר ר"מ מקראקא סעיף ל"ד והטעם דשני פעמים הוה כמו שבועה והיא שבועה שא"צ (לבוש) וכמ"ש ביו"ד סי' רל"ז אבל באמת אין זה רק חומרא יתירה דזה דשני פעמים הוה כמו שבועה אינו אלא דווקא כשמכוין לשם שבועה כמ"ש הרא"ש ספ"ד דשבועות ע"ש אבל בלא"ה אין זה רק חיזוק דברים ורק נכון ליזהר לכתחלה כיון שיצא זה מפי רבינו הרמ"א ז"ל ויצוה להאשה שתכסה בצעיף פניה עד שעת הנתינה או שתתרחק מהם עד שעת הנתינה שתשב בחדר אחר או באותו חדר ברחוק מפני שאין זה דרך ארץ שתעמוד כל הזמן בפנים מגולים לפני כולם:

51. **2** The rabbi sends for the witnesses and the scribe, instructing them to bring paper, ink, a quill, and all writing instruments. They come to the rabbi, and the rabbi and his associates sit at the table while everyone else stands. The rabbi commands the witnesses to reflect on repentance. Additionally, he instructs everyone that when responding to questions requiring a 'yes' or 'no' answer, they should not say 'yes' twice or 'no' twice, but rather answer once. This is written by our teacher, the Rema, in section 73, and similarly in the order of Rabbi Moses of Kraków, section 34. The reason is that saying 'yes' or 'no' twice is akin to an oath, which is unnecessary (Levush). As stated in Yoreh De'ah, section 237, this is only a stringency. The idea that twice is like an oath applies only when one intends for an oath, as the Rosh wrote in chapter 4 of Shevuot. Otherwise, it is merely an emphasis. Yet, it is proper to be cautious from the outset since this directive comes from our teacher, the Rema, of blessed memory. The rabbi also instructs the woman to cover her face with a veil until the time of delivery, or she should distance herself until the time of delivery by sitting in another room or in the same room but at a distance, because it is not proper etiquette for her to stand with her face uncovered before everyone for the entire time.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

נב. **ג** ועומד הבעל אצל הרב וסמוך לו יעמדו העדים והסופר ושואל הרב להבעל בפני העדים שמע נא פלוני בן פלוני אתה נותן גט זה מרצונך בלי שום אונס והכרח ומשיב הבעל הן ואומר לו הרב אולי עשית על עצמך איזה איסר או נדר או שבועה או תקיעת כף או קב"ח או קבלת קניין לגרשה שאתה מוכרח מכח זה ליתן הגט הגידה לנו ונתיר לך או אולי להיפך שקבלת על עצמך איסר או נדר או שבועה או ת"כ או קב"ח או קניין שלא לגרשה אמור לפנינו ונתיר לך ומשיב הבעל לא נדרתי ולא נשבעתי ולא קבלתי איסר ולא ת"כ ולא קב"ח ולא קניין לא שאגרשנה ולא שלא אגרשנה וחוזר הרב ואומר לו אולי נשבעת או נדרת או קבלת איסר או קב"ח או ת"כ או קניין לגרש או שלא לגרש ושכחת ואח"כ תזכור א"ע ותערער על הגט על כן נתירם לך ואומר הבעל אולי נשבעתי או נדרתי או קב"ח או נתתי ת"כ או קבלתי בקניין על אחד משני האופנים לגרש או שלא לגרש מבקש אני מפניכם שתתירו לי ואני מתחרט מעיקרא על זה ואומר הרב והדיינים מותר לך מותר לך מותר לך ג' פעמים כדין התרת נדר שצריך ג' אנשים ולומר ג' פעמים מותר לך ואם באמת קבל קניין על הגט כפי הרגילות שמקודם מקבלים קניין מבטלים לו הקניין ואומרים לו זה הקניין בטל ומבוטל והוא ג"כ אומר כן בהסכמת האשה וחוזר ואומר הנני נותן גט זה ברצון טוב בלי שום אונס והכרח כלל וכלל ואומרים כל זה בלשון לע"ז המורגל במדינה זו:

52. The husband stands next to the rabbi, and the witnesses and the scribe stand close to him. The rabbi asks the husband in the presence of the witnesses: "Listen, so-and-so the son of so-and-so, are you giving this get (divorce document) of your own free will, without any compulsion or coercion?" The husband replies, "Yes." The rabbi then asks him, "Perhaps you have imposed upon yourself some prohibition or vow or oath or handshake or acceptance of a contract to divorce her, compelling you to give the get; tell us, and we will annul it for you. Or perhaps the opposite, that you have accepted upon yourself a prohibition or vow or oath or handshake or acceptance of a contract not to divorce her; tell us, and we will annul it for you." The husband replies, "I have not made any vow, nor sworn, nor imposed a prohibition, nor handshake, nor acceptance of a contract, neither to divorce her nor not to divorce her." The rabbi then asks him again, "Perhaps you swore or vowed or imposed a prohibition or handshake or acceptance of a contract to divorce or not to divorce, and you forgot, and later you will remember and contest the get. Therefore, we will annul them for you." The husband replies, "Perhaps I did vow or swear or handshake or accept a contract on either of the two conditions, to divorce or not to divorce; I ask of you to annul them for me, and I regret them from the outset." The rabbi and the judges then say three times, "It is permitted to you, it is permitted to you, it is permitted to you," as is the law of annulling vows that requires three people and to say three times, "It is permitted to you." If indeed he accepted a contract on the get as per the usual custom, where initially they accept a contract, they annul the contract for him and say, "This contract is null and void," and he also agrees to it with the consent of the wife. He then repeats, "I am giving this get of my own free will, without any compulsion or coercion whatsoever." All of this is said in the common vernacular of that country.

נג. **ד** וכתב רבינו הב"י בסעיף י"ד אך ערבון יתן אם ירצה עכ"ל ור"ל שיתן משכון על נתינת הגט ושבאם לא יתן נאבד ממנו המשכון ויתנו לה או לאחר כפי שקבל עליו שאין זה אונס על הגט אלא על עניין אחר כמ"ש בסי' קל"ד ובסי' זה סעיף ס"ה ומ"מ נכון להרחיק א"ע גם מזה ומימינו לא שמענו כזה:

53. Our master, the Beit Yosef, wrote in section 14: However, if he desires, he may give a pledge. This means he may give collateral for the giving of the get (bill of divorce), and if he does not give it, the collateral will be lost to him, and it will be given to her or to another as he agreed upon. This is not considered coercion for the get itself, but for another matter, as explained in Siman 134 and in this Siman, section 65. Nevertheless, it is appropriate to distance oneself even from this, and in our times, we have not heard of such a practice.

נד. **ה** ואח"כ יבטל הבעל מודעות ואם המגרש הוא איש פשוט יסביר לו הרב עניין מסירת מודעא ושזה צריך עתה לבטל בפני העדים ואומר הבעל בלשון לע"ז שמעו אלי אתם עדים פב"פ ופב"פ הנני מבטל לפניכם כל מודעא ומודעא דמודעא ומודעי דנפקא מגו מודעי דמודעא עד סוף כל המודעות שעשיתי על גט זה וכל דברים שאמרתי שאם יתקיימו גורמים לבטל הגט הרי הם בטילים וכן אני מעיד על עצמי שלא אמרתי שום דבר על הגט שיפסול מחמת זה והריני פוסל כל עד או עדים שיעידו שמסרתי או שאמרתי שום דבר שע"י זה יתבטל גט זה או יורע כחו מחמת זה והנני נותן גט זה ברצוני הטוב:

54. **5** Afterwards, the husband should annul any preconditions (moda'ot). If the one giving the get (bill of divorce) is an unlearned person, the rabbi should explain to him the matter of preconditions and that he now needs to annul them before the witnesses. The husband then says in the vernacular: "Listen to me, you witnesses, PBP and PBP. I hereby annul before you all preconditions and preconditions of preconditions, and any declarations that stem from preconditions of preconditions, up to the end of all preconditions that I have made regarding this get. Any statements I have made that, if fulfilled, would cause the get to be nullified, I hereby declare them nullified. I also testify about myself that I have made no statements regarding the get that would invalidate it because of them. And I hereby disqualify any witness or witnesses who

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

would testify that I made or said anything that would nullify this get or weaken its validity because of it. I am giving this get of my own free will."

נה. **ו** אח"כ לוקח הסופר את הנייר והדיו והקולמוס וכל כלי הכתיבה ושואל אותו הרב אם הם שלו או אפשר שאולים הם אצלו ואינו יכול ליתנם לאחר ומשיב הסופר שלי הן ולוקח הסופר את כל זה ואומר להבעל בפני העדים הנני נותן לך במתנה גמורה את הנייר והדיו והקולמוס וכל כלי הכתיבה והבעל מקבלם מידו ומגביהן ג' טפחים מן השלחן לא פחות:

55. The scribe then takes the paper, ink, quill, and all the writing instruments, and the rabbi asks him if they belong to him or if they might be borrowed and therefore cannot be given to someone else. The scribe answers that they are his. The scribe then takes all these items and says to the husband in the presence of witnesses, "I am giving you as an absolute gift the paper, ink, quill, and all the writing instruments." The husband accepts them from his hand and lifts them three handbreadths from the table, no less.

נו. **ז** ולוקח הבעל בידו את כל אלה ואומר להסופר בפני העדים שמע נא אתה הסופר פב"פ הנני נותן לך נייר ודיו וקולמוס וכל כלי הכתיבה ומצוה אני אותך שתכתוב לי פב"פ גט לגרש בו את אשתי פלונית בת פלוני ותכתוב את הגט הזה לשמי ולשמה ולשם גרושין:

56. The husband takes all these items in his hand and says to the scribe in the presence of the witnesses: "Listen, you the scribe, so-and-so, I am giving you paper, ink, a quill, and all the writing instruments, and I command you to write for me, so-and-so, a bill of divorce to divorce my wife, so-and-so, daughter of so-and-so. And you shall write this bill of divorce for my sake, for her sake, and for the sake of the divorce."

נז. **ח** ואח"כ פונה א"ע אל פני העדים ואומר להם אתם עדים פב"פ ופב"פ הנני מצוה אתכם שתחתומו את עצמיכם על הגט הזה שיכתוב הסופר הזה פב"פ תחתומו אתם לשמי פב"פ לגרש בו את אשתי פב"פ ומצוה אני אתכם שתחתומו את הגט הזה לשמי ולשמה ולשם גרושין ומשיבין הסופר והעדים כן נעשה:

57. Afterward, he turns to the witnesses and says to them: "You are witnesses, so-and-so and so-and-so. I hereby command you to sign your names on this get (divorce document) that this scribe, so-and-so, will write. Sign it in my name, so-and-so, to divorce my wife, so-and-so. I command you to sign this get in my name, in her name, and for the purpose of divorce." The scribe and the witnesses respond: "Yes, we will do so."

נח. **ט** ולוקח הסופר את כל זה מיד הבעל והולך לו עם העדים לאיזה מקום לכתוב ושיהיו בעת התחלת הכתיבה והרב מזהיר להמגרש שכל זמן הכתיבה לא יצא מפניהם ואם יצא באיזה הכרח מפניהם לא ידבר שום דבר קטן וגדול בעסק הגט כלל וכלל רק ישב וידום וגם יזהירנו לו ולה שלא ישתו עד אחר גמר הגט שום משקה המשכרת אפילו מעט וכן יזהיר הרב להסופר ולהעדים:

58. The scribe takes all of this from the husband and goes with the witnesses to some place to write [the get], and they should be present at the start of the writing. The rabbi warns the husband that during the entire writing process, he should not leave their presence. If he must leave for any reason, he should not discuss any matter, big or small, related to the get at all, but should sit quietly. Additionally, the rabbi warns both him and her not to drink any intoxicating beverages until the get is completely finished, not even a little bit. The rabbi also warns the scribe and the witnesses.

נט. **י** הסופר אחר שחתך הנייר למדת הגט אומר לפני העדים קודם השירטוט שמעו אלי אתם עדים פב"פ ופב"פ הנני מתקן תקון זה וכל התקונים שאעשה לשם בעל המגרש פלוני בן פלוני לגרש בו את אשתו פלונית בת פלוני והנני עושה כל התקונים לשמו ולשמה ולשם גרושין ומתחיל מיד לשרטט ואחר השירטוט יושב ומכין א"ע לכתיבת הגט והעדים עומדים עליו ולוקח הקולמוס בידו וטובלה ואומר שמעו אלי אתם עדים פב"פ ופב"פ הנני כותב את הגט הזה לשם בעל המגרש פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ והנני כותב אותו לשמו ולשמה ולשם גרושין ומיד מתחיל לכתוב והעדים עומדים עליו ורואים כתיבת שיטה ראשונה ואם עומדים יותר משיטה ראשונה ג"כ טוב ונכון אבל אין חובה לעשות כן כמו שבארנו לעיל וכותב בלי הפסק עד גמרו של גט:

59. After the scribe cuts the paper to the size of the get (divorce document), he says before the witnesses, prior to ruling lines, "Listen to me, you are witnesses, so-and-so and so-and-so: I am making this preparation and all the preparations I will make for the sake of the husband, so-and-so the son of so-and-so, to divorce his wife, so-and-so the daughter of so-and-so. I am doing all the preparations for his sake, for her sake, and for the sake of divorce." He then immediately begins to rule lines. After ruling lines, he sits and prepares himself for writing the get, with the witnesses standing over him. He takes the quill in his hand, dips it in ink, and says, "Listen to me, you are witnesses, so-and-so and so-and-so: I am writing this get for the sake of the husband, so-and-so, to divorce his wife, so-and-so. I am writing it for his sake, for her sake, and for the sake

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of divorce." He immediately begins to write, and the witnesses stand over him and observe the writing of the first line. If they stand for more than the first line, it is also good and proper, but it is not mandatory as we explained above. He writes without interruption until the get is completed.

ס. **יא** ואחר כתיבתו יחתומו העדים זה בפני זה וכתב רבינו הב"י בסעיף נ"ו צריך שיתייבש הגט קודם שיחתומו העדים עכ"ל והטעם דכל זמן שהוא לח הוה כתב שיכול להזדייף אמנם כשיש ע"מ אין קפידא בזה ויש עוד טעם בזה דהוה ככתב שאינו של קיימא ואין הקפידא רק בשעת הנתינה וכבר בארנו בס"ס ק"ל שכמה מהגדולים ערערו על חומרא זו ולכן אם רק הזמן דחוק כגון שסמוך לערב וכיוצא בזה אין מדקדקין כלל בזה ויחתומו העדים מיד אחר הכתיבה וייבשו אותו אחר החתימות:

60. **11** After the writing, the witnesses should sign it in each other's presence. Our teacher, the Beit Yosef, wrote in section 56 that the get (bill of divorce) needs to dry before the witnesses sign it. The reason is that as long as it is wet, it is considered writing that can be forged. However, when there is a pressing need, there is no strictness about this. There is another reason that it is considered writing that is not permanent, and the concern is only at the time of giving the get. We have already explained at the end of section 130 that many of the great authorities have disputed this stringency. Therefore, if time is short, such as being close to evening or similar situations, there is no need to be strict about this at all, and the witnesses should sign immediately after the writing, and it can be dried after the signatures.

סא. **יב** ויזהרו העדים לקרות את הגט קודם שיחתומו כדי שידעו על מה הם חותמין ויקחו סימן על הגט שיכירוהו שזהו הגט שהסופר כתבו או יכירוהו בטב"ע ואין חותמין אלא זה בפני זה:

61. The witnesses should take care to read the get (bill of divorce) before they sign it, in order to know what they are signing. They should take a distinguishing mark on the get so they recognize that this is the get that the scribe wrote, or they should recognize it by its format. They should only sign in each other's presence.

סב. **יג** ויושב אחד מהעדים ולוקח הקולמוס בידו וטובלה בדיו והשני עומד עליו והיושב אומר להעומד שמע נא אתה פב"פ ראה שאני חותם הגט הזה לשם בעל המגרש פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ והנני חותם אותו לשמו ולשמה ולשם גרושין וחותם מיד וכשכתב חתימתו הוא עומד וחבירו יושב ולוקח הקולמוס וטובלה בדיו ואומר להעומד ג"כ כמ"ש וחותם מיד ואח"כ מייבשין הגט היטב וזהו עיכוב מדינא ומביאין הגט אל הרב ועומדים הבעל והסופר והעדים אצל הרב:

62. 13. One of the witnesses sits and takes the quill in his hand, dips it in the ink, and the other stands over him. The sitting one says to the standing one: "Listen, you, so-and-so, see that I am signing this get (divorce document) on behalf of the husband so-and-so to divorce his wife so-and-so, and I am signing it for his sake, for her sake, and for the sake of the divorce." He then signs immediately. When he finishes writing his signature, he stands, and his companion sits, takes the quill, dips it in the ink, and says to the standing one the same statement, and signs immediately. Afterwards, they dry the get thoroughly, which is a mandatory requirement by law. They then bring the get to the rabbi, and the husband, the scribe, and the witnesses stand before the rabbi.

סג. **יד** וקורא הרב את הגט ביחד עם העדים ומדקדק בו לראות אם נכתב כהלכתו ואם לא דילג בו תיבות או אותיות וכן בקוצי האותיות ואם יראה בו איזה דבר שצריך תקון קצת יאמר להבעל שיצוה להסופר שיתקננו דבלא ציוי הבעל אין לעשות וכן מדקדק בהחתימות אם נחתמו התיבות והאותיות כנצרך ואם איזה חתימה צריך תקון יאמר להבעל שיצוה לאותו העד לתקנו וכמ"ש וכן יראה אם חתימות העדים אינם רחוקים שני שיטין מן הכתב דבריחוק שני שיטין פסול וכן יראה אי התחלת חתימתם היתה בראש השיטה שלא יניחו חלק לפני חתימתם מימין הנייר כנגד הכתב ושילך חתימתם בשוה עם כתב הגט ושגם חתימתם תהיה כתיבה תמה וניכרת שלא יהו האותיות דבוקות זה בזה וכיוצא בזה:

63. 14. The rabbi reads the get (divorce document) together with the witnesses and scrutinizes it to ensure it was written according to the halachic requirements, checking if any words or letters were omitted, as well as the precision of the letter forms. If he finds anything that needs minor correction, he instructs the husband to command the scribe to make the corrections, as no corrections should be made without the husband's instruction. He also examines the signatures to ensure that the words and letters were signed as required. If any signature requires correction, he tells the husband to instruct the witness to correct it, as stated. Additionally, he checks if the witnesses' signatures are not more than two lines away from the written text, as this would invalidate the get if they are. He also ensures that the witnesses' signatures start at the beginning of the line, without leaving a blank space before their signatures on the right side of the paper opposite the text, and that their signatures align with the text of the get. Furthermore, he ensures that their signatures are complete and legible, with the letters not crowded or touching each other, and similar considerations.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

סד. **טו** ואחרי הקריאה מתחיל בשאלות לסופר ולעדים כמו שיתבאר אך קודם כל השאלות ישאל הרב מהבעל עוד פעם אם נותן הגט מרצונו ואם אינו אנוס על הגט ויבטל עוד פעם מודעות כפי הנוסח שבסעיף ה' ע"ש דכבר בארנו שאנו נוהגים לבטל מודעות שני פעמים קודם הכתיבה וקודם הנתינה מטעם שמא דיבר איזה דבר בשעת הכתיבה או אחר הכתיבה ודע דמ"ש רבינו הב"י בסעיף ע"ו דאם יצא הבעל מלפניו בין כתיבה לנתינה ישביענו הרב שלא ביטל את הגט ע"ש אין אנו נוהגין בכך דממ"נ אם חשוד הוא בזה שומרים אותו כראוי ואם באמת ח"ו יש סברא וראיה שביטלו לא נסמוך על שבועתו וקורעין גט זה וכותבין גט אחר שאנו חוששין לדעה הסוברת שאם עשה ביטול נתבטל הגט לגמרי:

64. **15** After the reading, the questions to the scribe and witnesses begin, as will be explained. But before any of the questions, the rabbi asks the husband again if he is giving the get (divorce document) willingly and if he is not being coerced into giving the get. He will also annul any prior declarations again, according to the text in Section 5, as we have already explained that it is customary to annul declarations twice, once before the writing and once before the giving, to address the concern that he might have said something at the time of writing or after the writing. Be aware that what our master, the Beit Yosef, wrote in Section 76—that if the husband leaves his presence between the writing and the giving, the rabbi should make him swear that he did not annul the get—is not our custom. For, in any case, if he is suspected of this, he is properly guarded. And if, Heaven forbid, there is a reason and evidence that he annulled it, we do not rely on his oath and we tear up this get and write another one. We are concerned with the opinion that if an annulment was made, the get is entirely invalid.

סה. **טז** ושואל הרב להסופר מכיר אתה גט שכתבת ומשיב הסופר הן - נתן לך נייר ודיו וכלי כתיבה - הן - אם צוה לך הבעל לכתוב לשמו ולשמה ולשם גרושין - הן - כתבת אותו לשמו ולשמה ולשם גרושין - הן - שמעו העדים כאשר אמר לך הבעל כן וכאשר כתבת כן - הן - ושואל להעדים שמעתם שהבעל צוה לסופר לכתוב לשמו ולשמה ולשם גרושין משיבים העדים הן - שמעתם כאשר כתב לשמו ולשמה ולשם גירושין - הן - עמדתם בשורה הראשונה כשכתב הגט ומשיבין הן - וחוזר ושואל להסופר כיצד אמרת בתחלת הכתיבה ומשיב הסופר כך אמרתי - הנני כותב את הגט הזה לשם בעל המגרש פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ והנני כותב אותו לשמו ולשמה ולש"ג כך דברתי וכך כתבתי:

65. **16** The rabbi asks the scribe, "Do you recognize the get [divorce document] that you wrote?" The scribe responds, "Yes." "Did you receive paper, ink, and writing instruments?" "Yes." "Did the husband instruct you to write it for his name, her name, and for the purpose of divorce?" "Yes." "Did you write it for his name, her name, and for the purpose of divorce?" "Yes." "Did the witnesses hear when the husband instructed you so, and when you wrote it accordingly?" "Yes." The rabbi then asks the witnesses, "Did you hear the husband instruct the scribe to write it for his name, her name, and for the purpose of divorce?" The witnesses respond, "Yes." "Did you hear him write it for his name, her name, and for the purpose of divorce?" "Yes." "Were you standing in the first row when he wrote the get?" They respond, "Yes." The rabbi then returns to ask the scribe, "What did you say at the beginning of the writing?" The scribe responds, "I said: 'I am writing this get for the sake of the husband [Ploni son of Ploni] to divorce his wife [Plonit daughter of Ploni], and I am writing it for his name, her name, and for the purpose of divorce.' This is what I said and this is how I wrote it."

סו. **יז** וחוזר הרב אל העדים ושואל את אחד מהם - זהו חתימתך - הן - חתמת לשמו ולשמה ולש"ג - הן - צוה לך הבעל לחתום לשמו ולשמה ולש"ג - הן - אם העד השני ראה כשחתמת - הן - אם אתה ראית כשחתם הוא - הן - כיצד אמרת - משיב העד כך אמרתי - הנני חותם הגט הזה לשם בעל המגרש פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ והנני חותמו לשמו ולשמה ולש"ג כך דברתי וכך חתמתי - ואח"כ שואל הרב לעד השני ג"כ ככל אשר שאל להראשון והוא משיבו כתשובת הראשון:

66. **17** The rabbi then returns to the witnesses and asks one of them: "Is this your signature?" "Yes." "Did you sign it for his name, her name, and for the sake of the document?" "Yes." "Did the husband instruct you to sign for his name, her name, and for the sake of the document?" "Yes." "Did the second witness see you sign?" "Yes." "Did you see him sign?" "Yes." "How did you declare?" The witness responds: "I declared thus: 'I am signing this divorce document for So-and-so (the husband) to divorce his wife So-and-so, and I am signing it for his name, her name, and for the sake of the document.' Thus I spoke and thus I signed." Afterwards, the rabbi asks the second witness the same questions he asked the first, and the second witness answers similarly to the first.

סז. **יח** אח"כ מצוה הרב לאסוף מנין עשרה אנשים כדי שינתן הגט בפירסום למען יתפרסם שהיא גרושה ואין עיכוב בדבר זה ולכן אם האיש והאשה בושים בזה די שיהיו רק העדים והסופר עם הרב וצירופיו ואומר הרב לכל הנאספים מי שיש לו איזה פקפוק על הגט יגיד עתה קודם הנתינה כי אח"כ יוטל איסור חמור על מי שידבר על הגט:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

67. Afterward, it is a mitzvah (commandment) for the rabbi to gather a quorum of ten men so that the get (divorce document) is given publicly, in order that it be known that she is divorced and there be no impediment in this matter. Therefore, if the man and woman are embarrassed by this, it is sufficient that only the witnesses and the scribe be present with the rabbi and his associates. The rabbi then says to all those gathered: "If anyone has any doubts about the get, let him speak now before it is given, because afterward a severe prohibition will be imposed on anyone who speaks against the get."

סח. **יט** ומביאין האשה ויצוה לה שתסיר הטבעות שבידיה כדי שלא יהיה חציצה בין הגט להידים ושואל הרב אותה אם מקבלת הגט ברצונה והיא אומרת הן ויותר א"צ לישאל ממנה ויש מחמירין לומר לה אם נדרה או נשבעה ואנו אין נוהגין כן דאיזה עיכוב יש בדבר כשנדרה או נשבעה וגם זה שאנו שואלין לה אם מקבלת ברצונה זהו ג"כ רק לצאת ידי תקנת רגמ"ה ואם היתה פניה מכוסה מגלין פניה שהרי העדים צריכים לראותה כשתקבל הגט מיד הבעל ומודיע לה הרב שמיד כשתקבל הגט מיד הבעל נפרדה ממנו ותהיה מותרת להנשא לכל מי שתרצה לבד מכהן וידקדק הרב קודם הנתינה אחר הכתובה ושיפרדו זמ"ז בענייני ממון כאשר כתבנו:

68. 19. The woman is brought, and she is instructed to remove the rings from her hands so that there will not be any interposition between the get (divorce document) and her hands. The rabbi asks her if she accepts the get willingly, and she says yes, and there is no need to ask her further. Some are stringent and say to ask her if she has made a vow or taken an oath, but we do not follow this practice because there is no impediment if she has made a vow or taken an oath. Additionally, the reason we ask her if she accepts it willingly is only to fulfill the decree of Rabbeinu Gershom. If her face is covered, it should be uncovered, for the witnesses need to see her when she receives the get from the husband. The rabbi informs her that immediately upon receiving the get from her husband, she is separated from him and will be permitted to marry anyone she wishes, except for a Kohen (priest). The rabbi should carefully check before the giving of the get regarding the ketubah (marriage contract) and that they should separate from each other in financial matters as we have written.

סט. **כ** הרב יושב והבעל לפניו והאשה עומדת נגד הבעל פנים בפנים והעידי חתימה יעמדו ג"כ אחד מימין ואחד משמאל ופניהם כנגד צדדי הבעל והאשה ואומר הרב להבעל שיצוה על העדים שחתמו שיהיו ג"כ עידי מסירה ושיראו המסירה מידו לידה ויביניהו הרב להבעל כי עידי מסירה הם עקרי העדים של הגט ואומר הבעל להעדים אני מצוה אתכם שתהיו עידי מסירה ועומדים סמוך להם כמ"ש:

69. The rabbi sits, and the husband is before him, while the wife stands opposite the husband, face to face. The signing witnesses also stand, one on the right and one on the left, with their faces towards the sides of the husband and wife. The rabbi tells the husband to command the signing witnesses to also be the witnesses of delivery and to see the delivery from his hand to her hand. The rabbi explains to the husband that the witnesses of delivery are the primary witnesses of the get (divorce document). The husband then tells the witnesses, "I command you to be witnesses of delivery," and they stand close to them, as it is said.

ע. **כא** אומר הרב להאשה שתוציא שני ידיה ותפתחם ותקרבם זה לזה כדי לקבל הגט ולא יהיו ידיה בשיפוע שיוכל הגט ליפול אלא תאחזם בשוה ומלמטה יהיו ידיה מחוברות ודבוקות ומלמעלה פתוחות מעט והסופר כופל הגט כאגרת ומוסר הרב את הגט ליד הבעל ואומר לו אחוז את הגט למעלה מידיה עד אשר אצוה עליך ליתנו בתוך ידיה ומסביר לו הרב את הדברים שאומר בשעת הנתינה שיבינם ויחזור הרב עמו בלשון לע"ז מלה במלה:

70. The rabbi tells the woman to extend both her hands and open them, bringing them close together to receive the get (divorce document). Her hands should not be slanted in a way that the get could fall, but rather she should hold them evenly. Her hands should be connected and joined from below, and slightly open from above. The scribe folds the get like a letter, and the rabbi gives the get to the husband, instructing him to hold the get above her hands until he is told to place it into her hands. The rabbi explains to him the words to be said at the time of the delivery, ensuring he understands, and then the rabbi reviews the wording with him in a familiar language word for word.

עא. **כב** וכך אומר לה הבעל בעת הנתינה לפני העדים - הרי זה גיטך - ויפרש בלשון לעז כמ"ש - והתקבלי גיטך זה - ויפרש כנ"ל - והרי את מגורשת בו ממני מעכשיו - ויפרש כנ"ל - והרי את מותרת לכל אדם - ויפרש כנ"ל - ונותן הגט בידה:

71. The husband says to her at the time of giving the get (divorce document) before witnesses: "This is your get." He should specify in the vernacular as mentioned. "Receive this get of yours," and he should specify as mentioned. "With this, you are divorced from me from now," and he should specify as mentioned. "You are permitted to any man," and he should specify as mentioned. And he gives the get into her hand.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

עב. **כג** ואחר שהניח הגט בידה תקפוץ ידיה ותחזיק בגט ותגביה הגט למעלה בשתי ידיה ואח"כ טומנת אותו כולו תחת הבגד שעל לבה והולכת בבית הנה והנה לא פחות מהילוך ד' אמות ואח"כ נוטלת הגט ומוסרתו להרב ויזהרו שלא תסייע לה חברתה בקבלתה ולא שום אדם ושלא תיטול בגדיה ולא שום דבר לידה בשעת קבלה ושלא יהיו ידיה תוך שלשה טפחים סמוך לארץ ושלא תקפוץ ידיה עד שיסלק הבעל ידיו מהגט:

72. After the husband places the get (divorce document) in her hand, she should close her hands and hold the get, then lift the get up with both hands. Afterward, she should conceal it entirely under the garment over her chest and walk around the house back and forth, not less than four cubits. Then she takes the get and hands it to the rabbi. They should be careful that her friend does not assist her in receiving it, nor anyone else. She should not take her clothes or anything else in her hand during the reception, and her hands should not be within three handbreadths of the ground. She should not close her hands until the husband has withdrawn his hands from the get.

עג. **כד** ואח"כ פותח הרב את הגט וחוזר וקורא אותו עם העדים דקיי"ל שצריך לקרות גט קודם הנתינה ולאחר הנתינה ואחר הקריאה נוהגין שחוזר הרב ושואל להסופר ולהעדים כל השאלות ששאל קודם הנתינה ורק שואלין זה בקיצור ולא באריכות כמקדם ואם כי אין טעם כל כך לשנות עוד פעם השאלות מ"מ אין לשנות המנהג וכן אנו נוהגים ויראה הרב שהבעל יתן במתנה להסופר הנייר הנשאר והדיו וכל כלי הכתיבה למען יוכל לכתוב בהם גט לאחר דבלא נתינתו אין לו רשות שהרי נתנם לו מקודם:

73. **24** Afterwards, the rabbi opens the get (divorce document) and reads it again with the witnesses, as we have established that it is necessary to read the get before giving it and after giving it. After the reading, it is customary for the rabbi to again ask the scribe and the witnesses all the questions that were asked before giving the get, but this time the questions are asked briefly and not in the detailed manner as before. Even though there is not much reason to repeat the questions again, nevertheless, the custom should not be changed, and this is how we practice. The rabbi should also ensure that the husband gives the remaining paper, ink, and all the writing instruments as a gift to the scribe, so that he can use them to write another get in the future, because without this gift, the scribe would not have the right to use them, as they were initially given to him.

עד. **כה** אח"כ מזכיר הרב שיש תקנת ר"ת ותלמידיו שלא להוציא לעז על הגט וכל המוציא לעז נלכד ברשת ר"ת וסייעתו ומודיע להאשה שאינה רשאה להנשא רק אחר צ"ב יום מיום הזה ולכהן אסורה להנשא לעולם:

74. Next, the rabbi mentions that there is an ordinance by Rabbeinu Tam and his disciples not to cast aspersions on the get, and anyone who casts aspersions will be caught in the net of Rabbeinu Tam and his followers. He informs the woman that she is not allowed to remarry until ninety-two days from this day, and to a Kohen she is forbidden to marry forever.

עה. **כו** וקורע הרב את הגט שתי וערב וגונז את הגט אצלו ואינו נותנו להאשה רק נותן לה פטור לראיה שנתגרשה היום וחותם על הפטור הרב ושני צירופיו ובזה תמה ונשלמת מעשה הגט ודע שאם אירע סיבה שאחר כתיבת הגט נתבטל הגט לא יקרענו שתי וערב מפני המכשול דאולי במשך הזמן כשימצאו גט זה קרוע כדרך גט לאחר נתינה יאמרו שכבר נתגרשה בו אלא ישרפנו או יגנזנו שלם ומוטב יותר לשורפו או לקורעו לקרעים קטנים ואחר גמר הגט מברך הרב אותם שיצליחו ונפטרין מפניו:

75. The rabbi tears the get (bill of divorce) crosswise and lengthwise and stores it with him. He does not give it to the woman; instead, he gives her a certificate as proof that she was divorced on that day, and the rabbi and two witnesses sign the certificate. This completes the act of the get. Know that if a reason arises that, after the writing of the get, it is invalidated, he should not tear it crosswise and lengthwise due to the potential stumbling block, as it might later be found torn in the manner of a get given post-divorce, and people might say she was already divorced with it. Instead, he should burn it or store it whole, though it is better to burn it or tear it into small pieces. After the get is completed, the rabbi blesses them for success, and they depart from him.

עו. סליק בס"ד

76. With the help of Heaven, it is completed.

עז. **כתב** רבינו הב"י בסעיף צ"ט אם נותנו לה על תנאי יאמר לה בשעת נתינה ה"ז גיטך והרי את מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם ע"מ שאם לא באתי מהיום עד י"ב חדש יהא גט מעכשיו ואם אבא בתוך הזמן הנזכר ואתראה בפני פלוני ופלוני לא יהא גט ותהא היא נאמנת עלי לומר שלא באתי ושלא פייסתיה ואם המגרש שכ"מ אומר לה בשעת נתינה ה"ז גיטך והרי את מגורשת בו ממני מעכשיו ומותרת לכל אדם ע"מ שאם לא אמות עד יום פלוני והוא בכלל לא יהא גט ואם אמות קודם יום פלוני יהא גט מעכשיו ואם לא אמות עד יום פלוני והוא בכלל לא יהא גט ואח"כ לא תתייחד עמו אא"כ יש אחד עמהם אפילו עבד אפילו

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

שפחה חוץ משפחתה ובנה הקטן עכ"ל וכבר נתבאר שאנו מרחיקין עצמינו מגט על תנאי ואף בשכ"מ נתבאר בסי' קמ"ה שאין אנו נוהגין בגט על תנאי מתקנת הר"י מפרי"ש אם לא בכהן ע"ש ועוד כתב בסעיף ק"א מאד יש לאדם ליזהר שלא להשתדל בעניין גיטין אם לא שיהיה בקי בהלכות גיטין כי רבו בהם הדקדוקים ובנקל יכול אדם לטעות בהם והוא פסול ממזרות וצור ישראל יצילינו משגיאות אמן ונוסח הגט כבר נתבאר למעלה:

77. Our Rabbi, the Beit Yosef, wrote in section 99: If he gives it to her on a condition, he should say at the time of giving: "This is your get (divorce document) and you are hereby divorced from me and permitted to any man, on the condition that if I do not come from today until twelve months, it will be a get from now. And if I come within the mentioned time and appear before so-and-so, it will not be a get, and she is believed to say that I did not come and that I did not appease her." And if the one divorcing is a dangerously ill person (shekhiv me'ra), he says to her at the time of giving: "This is your get and you are hereby divorced from me from now and permitted to any man, on the condition that if I do not die by a certain day, and that day included, it will not be a get. And if I die before that day, it will be a get from now. And if I do not die by that day, and that day included, it will not be a get." And afterwards, she should not seclude herself with him unless there is someone else with them, even a servant or a maidservant, except for her maidservant and her minor son. This is the end of the quote. And it has already been clarified that we distance ourselves from a get on condition, and even for a shekhiv me'ra, it has been clarified in section 145 that we do not practice a get on condition due to the enactment of Rabbi Yitzchak of Praguesh, except for a Kohen. Refer there. And further, he wrote in section 101: A person must be very careful not to involve himself in matters of gittin (divorce documents) unless he is an expert in the laws of gittin, because there are many precise details and it is easy for a person to err in them, and it is invalid due to mamzerut (illegitimacy). May the Rock of Israel save us from errors, Amen. And the formula of the get has already been clarified above.

עח. **סדר גט ע"י שליח**

78. The process of a get (divorce document) through an agent

עט. **א** הכל כשרים לשליחות הגט בין איש בין אשה בין קרוב ואפילו הפסול בעבירה מדרבנן כשר אבל הפסול בעבירה מן התורה פסול לשליחות הגט דאינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ אך כשיש הרשאה בידו גם הוא כשר דאין אנו צריכין לנאמנותו ונתבאר בסי' קמ"א ע"ש ואף הנשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה ומה בין גט למיתה מפני שהכתב מוכיח (גיטין כ"ג):

79. **1** Everyone is eligible to act as a messenger for delivering a get (divorce document) — whether a man or a woman, whether a relative, and even someone who is disqualified due to rabbinic transgression is eligible. However, someone disqualified due to a Torah transgression is ineligible to act as a messenger for a get, as they are not trusted to say "it was written in my presence and signed in my presence." But if they have a written authorization in their hand, they are also eligible, as we do not rely on their trustworthiness. This is explained in Siman 141. Furthermore, even women who are not trusted to say "her husband died" are trusted to bring her get. What is the difference between a get and a death? It is because the document itself provides evidence (Gittin 23).

פ. **ב** ואלו הן הפסולים חרש שוטה וקטן וכותי ועבד שכל אלו פסולין בכל שליחות ובסי' קמ"א נתבאר דיש מכשירין בעבד ע"ש וגם סומא פסול מפני שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ והוא אינו יכול לראות הכתיבה והחתימה ועמ"ש בסי' קמ"ב דיש עוד טעם לפסול סומא דהא צריך השליח להכיר את האיש והאשה והסומא אין ביכולתו להכיר:

80. **2** And these are the invalid ones: a deaf-mute, an imbecile, a minor, a Samaritan, and a servant, for all of these are invalid for any agency. In Siman 141, it is explained that there are those who validate a servant, see there. Also, a blind person is invalid because he needs to say "in my presence it was written and in my presence it was signed," and he cannot see the writing and the signing. See what is written in Siman 142 that there is another reason to invalidate a blind person, for the agent needs to recognize the man and the woman, and the blind person is unable to recognize.

פא. **ג** יודיע הרב לשליח שהוא יהיה אסור ליקח גרושה זו ואם לא יודיעוהו יערער אח"כ ויאמר אילו ידעתי שכן הוא לא הייתי מתרצה להיות שליח ויזהירנו שיקח לו סימן מובהק על הגט שבאם באולי יצא הגט מת"י יכירנו והוא יהיה נזהר בכל האפשרי שלא יוציאנו מידו עד שימסור להאשה אך אם אולי יארע כן יהיה לו סימן מובהק ואנו נוהגים לעשות לו סימנים מובהקים דבמקום קבלת הגט שואלים אותו והוא אומר הסימנים ומנהג יפה הוא ואין לשנות:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

81. **3** The rabbi should inform the agent that he will be prohibited from marrying this divorced woman. If he does not inform him, the agent may later contest and say, "Had I known this, I would not have agreed to be the agent." The rabbi should warn him to take a distinct identifying mark on the get (divorce document) so that if it perhaps leaves his possession, he can recognize it. He should be careful to keep the get in his possession as much as possible until he delivers it to the woman. However, if it happens to leave his possession, he should have a distinct identifying mark. Our custom is to make distinct identifying marks, and at the time of receiving the get, we ask the agent, and he states the identifying marks. This is a good custom and should not be changed.

פב. **ד** בגט ע"י שליח צריך הבעל להכין ארבעה עדים שנים על הגט ושנים על ההרשאה ועידי הגט אין יכולים להיות עידי הרשאה שהרי הם מעידים על עידי הגט ועידי ההרשאה יראו ג"כ כל ענייני הגט והיינו ביטול המודעות והציוי לכתוב ולחתום לשמה ושיראו שכתבו וחתמו את הגט לשמה והעיקר שיראו השליחות ואיך שהבעל עושה את השליח וזהו עיקרו של הרשאה:

82. In the case of a get (divorce document) delivered by a messenger, the husband must prepare four witnesses: two for the get and two for the authorization. The witnesses for the get cannot serve as witnesses for the authorization, since they testify about the get witnesses. The witnesses for the authorization must also observe all matters related to the get, which includes the annulment of any coercion, the instruction to write and sign it for its specific purpose, and they must see that it is written and signed for its specific purpose. The main requirement is that they witness the appointment of the messenger and how the husband appoints the messenger. This is the essence of the authorization.

פג. **ה** מינוי השליח הוא קודם כל דבר קודם שיבטל מודעות וכ"ש קודם כתיבה והבעל והשליח והסופר וכל העדים עומדים בפני הרב והרב שואל להשליח אם מתרצה הוא בהשליחות ואולי אנוס הוא בזה ומשיב השליח ברצוני הטוב אני מתרצה להיות שליח ואין לי שום אונס בזה ואם הוא שליח בשכר עושה הבעל עמו את המקח מקודם ואח"כ מקבל בקניין סודר על השליחות מפני שי"א שצריך קניין על השליחות וכ"כ הרמב"ם בפ"ה ממכירה שכן המנהג:

83. The appointment of the agent is first of all, before anything else, before he nullifies declarations, and certainly before the writing. The husband, the agent, the scribe, and all the witnesses stand before the rabbi, and the rabbi asks the agent if he willingly accepts the agency, and perhaps he is coerced into this. The agent responds, "I willingly accept to be an agent and I am not coerced in this." And if he is a paid agent, the husband makes the transaction with him beforehand, and then he accepts with a symbolic act of acquisition on the agency, because some say that an act of acquisition is required on the agency. And so wrote the Rambam in Chapter 5 of Hilchot Mechirah that this is the custom.

פד. **ו** ואח"כ אומר הבעל להשליח בפני כל העדים הנני פב"פ ממנה אותך פב"פ להיות שלוחי להוליך גט לאשתי פב"פ אתה או שלוחך או שליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס ואני נותן לך ולשלוחך ולשליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים רשות ליתן הגט לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודיבורך כדיבורי ונתינתך כנתינתי ותיכף שיגיע הגט לידה מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים תהא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם ואני מקבל עלי בכל חומר ובשבועת התורה שלא אבטל לא את הגט ולא את השליחות והשליח משיב כן אעשה:

84. The husband then says to the agent in the presence of all the witnesses: "Behold, I hereby appoint you, [name of the agent], to be my agent to deliver a get (bill of divorce) to my wife, [name of the wife]. You, or your agent, or the agent of your agent, even up to a hundred agents, and even without any compulsion. I give you, and your agent, and the agent of your agent, even up to a hundred agents, permission to deliver the get into her hand wherever you find her. Your hand shall be like my hand, your action like my action, your speech like my speech, and your delivery like my delivery. As soon as the get reaches her hand, whether from your hand, or the hand of your agent, or the hand of the agent of your agent, even up to a hundred agents, she shall be divorced from me and permitted to any man. I accept upon myself, with all the stringency and oath of the Torah, that I will not nullify either the get or the agency." And the agent responds: "Thus I will do."

פה. **ז** ואח"כ מתחיל הרב בסידור הגט ככל גט לשאול את הבעל אם נותן הגט ברצון וביטול מודעות והסופר ימסור לו הנייר והדיו וכו' והוא יתן להסופר את כל זה ויצוהו לכתוב לשמו ולשמה ולעדים לחתום לשמו ולשמה הכל כמו שנתבאר בסידור הקודם ורק בביטול המודעות יוסיף השליחות כלומר שמבטל כל הדיבורים שדיבר על הגט ועל השליחות ויזהיר הרב להשליח שישמע את כל זה והעיקר בהכתיבה לשמו ולשמה והסופר כותב הגט ולא יזכיר אצל האשה מקומה העומדת היום וכו' כיון שאינה בכאן וגם במקום שהוא כעת א"א לכתוב דאולי ימצאנה השליח במקום אחר והעדים חותמים ויעמוד השליח על חתימות העדים בשלימות מראשית עד אחרית ובכתיבת הגט א"צ לעמוד רק עד שיכתוב הסופר שם האיש והאשה

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

והזמן ולא יותר וישמע היטב איך שהסופר אומר שכותב לשמה ואיך שהעדים אומרים שחותמים לשמה וגם עידי הרשאה יראו הכתיבה והחתימות אף כי עיקר עדותם הוא על השליחות:

85. **7** Afterwards, the rabbi begins arranging the get (divorce document) like any other get, asking the husband if he is giving the get willingly and nullifying any pre-existing declarations. The scribe gives him the paper and ink, etc., and he gives all of this to the scribe and commands him to write it for his sake and for her sake, and the witnesses to sign for his sake and for her sake, all as explained in the previous arrangement. Only in the nullification of declarations, he will add the agency, meaning that he nullifies all the words he spoke about the get and about the agency. The rabbi will caution the agent to listen to all of this, and the main thing in the writing is for his sake and for her sake. The scribe writes the get and does not mention the place where the woman is standing today, etc., because she is not here. Also, where he is currently cannot be written because the agent might find her in another place. The witnesses sign, and the agent stands by the witnesses' signatures, observing from beginning to end. During the writing of the get, it is not necessary to stand except until the scribe writes the name of the man, the woman, and the date, and no more. He should listen carefully as the scribe says he is writing for her sake, and as the witnesses say they are signing for her sake. Also, the authorization witnesses will see the writing and the signatures, even though their main testimony is about the agency.

פו. **ח** ואחרי הכתיבה והחתימות וקריאת הגט ושאלות הרב להסופר ולהעדים כבכל גט ואחרי ביטול המודעות עוד פעם על הגט ועל השליחות כפעם הראשון שקודם הכתיבה יעמוד השליח במקום האשה כנגד פני הבעל והעידי מסירה בצדם והשליח מסיר מידיו הטבעות וכל דבר החוצץ ויקרב ידיו אחת אל אחת כמו האשה בקבלתה והבעל מחזיק הגט למעלה מידיו ואומר לו בפני הע"מ - אתה פלוני בן פלוני הולך גט זה לאשתי פלונית בת פלוני ותן גט זה לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודיבורך כדיבורי ונתינתך כנתינתי ונותן אני לך רשות לעשות שליח ושליח שליח אפילו עד מאה שלוחים ובלא אונס עד שיגיע גט זה לידה ותיכף שיגיע גט זה לידה מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים תהא מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם - ותיכף משום הגט לידיו של השליח והשליח מקבלו:

86. **8** After the writing and signing and reading of the get (divorce document) and the rabbi's questions to the scribe and the witnesses as with any get, and after the nullification of the declarations once again regarding the get and the agency as in the first instance before the writing, the agent should stand in place of the woman opposite the husband, with the witnesses of the delivery standing by his side. The agent should remove any rings and anything that could be a barrier from his hands, and bring his hands together as the woman does when receiving the get. The husband holds the get above his hands and says to him in the presence of the witnesses, "You, so-and-so son of so-and-so, take this get to my wife, so-and-so daughter of so-and-so, and place this get in her hand wherever you find her. Your hand will be as my hand, your action as my action, your mouth as my mouth, and your speech as my speech, and your giving as my giving. I give you permission to appoint an agent and that agent to appoint another agent, even up to a hundred agents, without any coercion until this get reaches her hand. Immediately when this get reaches her hand from your hand or from the hand of your agent or from the hand of the agent of your agent, even up to a hundred agents, she will be divorced by it from me and permitted to any man." Immediately, the get is handed to the agent, and the agent receives it.

פז. **ט** ואחרי קבלתו של השליח את הגט נוטל הרב ממנו את הגט וחוזר וקורא אותו עם העידי מסירה ושואל השאלות עוד הפעם לסופר ולעדים וכופל הגט ומחזירו לשליח ומזהירו שישמרנו כראוי שלא יתקלקל ושלא יצא מתחת ידו ועושה לו סימנין מובהקין כנקבים בצדי אותיות פלוני ופלוני ואח"כ כותבין ההרשאה ויזהרו שלא לכתוב ההרשאה קודם גמר הגט שהרי בההרשאה כתוב בפנינו מסר הבעל את הגט:

87. After the agent receives the get (divorce document), the rabbi takes the get from him and reads it again with the witnessing witnesses and asks the questions again to the scribe and the witnesses. He folds the get and returns it to the agent, instructing him to keep it properly so that it does not get damaged and does not leave his possession. He makes distinct signs on it, like holes on the sides of certain letters, and afterwards, they write the authorization. They must be careful not to write the authorization before the completion of the get, since in the authorization it is written "in our presence, the husband delivered the get."

פח. **וזה הוא נוסח ההרשאה**

88. **And this is the text of the authorization:**

פט. **בפנינו** חתומי מטה בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בפלונית מתא דיתבא על נהר פלוני ועל מי מעינות מסר פלוני בן פלוני גט כריתות ביד פלוני בן פלוני להוליכו לאשתו פלונית בת פלוני ליתן אותו לידה וכך אמר בפנינו הבעל פלוני בן פלוני לשלוחו פב"פ הולך גט זה לאשתי פלונית בת פלוני ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודיבורך כדיבורי ונתינתך כנתינתי ונותן אני לך רשות לעשות שליח בחריקך ושליח שליח ושליח אחר שליח אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס עד שיגיע גט זה לידה ותיכף שיגיע גט זה ביד אשתי הנזכרת מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך עד מאה שלוחים תהא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם והגט שנעשה עליו פב"פ שליח להוליכו ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם בפלונית מתא דיתבא על נהר וכו' בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם ועדיו החתומים בו פב"פ ופב"פ ובפנינו ביטל פב"פ הבעל כל מודעות שמסר על גט זה וגם בפנינו קבל עליו הבעל פב"פ בכל חומר ובשבועת התורה שלא לבטל את הגט ולא את השליחות ומה שראינו ונעשה בפנינו כתבנו וחתמנו והכל שריר וקים

89. In our presence, the undersigned below, on such-and-such Shabbat, on such-and-such day of the month of such-and-such year since the creation of the world, according to the reckoning we count here in such-and-such city situated on such-and-such river and on such-and-such springs, so-and-so the son of so-and-so delivered a bill of divorce into the hands of so-and-so the son of so-and-so to take it to his wife, so-and-so the daughter of so-and-so, to give it into her hand. And thus spoke before us the husband so-and-so the son of so-and-so to his emissary, so-and-so, take this bill of divorce to my wife, so-and-so the daughter of so-and-so, and place it into her hand wherever you find her. And your hand shall be as my hand, and your action as my action, and your mouth as my mouth, and your speech as my speech, and your giving as my giving. And I give you permission to appoint an emissary in your place, and an emissary of an emissary, and another emissary of an emissary, even up to one hundred emissaries, and even without any duress, until this bill of divorce reaches her hand. And as soon as this bill of divorce reaches my wife's hand, mentioned above, from your hand or from your emissary's hand or from the hand of your emissary's emissary up to one hundred emissaries, she will be divorced from me and permitted to any man. And the bill of divorce that was made upon it, so-and-so the emissary to take it as written above, was written and signed in such-and-such city situated on such-and-such river, etc., on such-and-such Shabbat, on such-and-such day of the month of such-and-such year since the creation of the world, and its witnesses signed upon it, so-and-so and so-and-so. And in our presence, the husband so-and-so nullified all notifications he made regarding this bill of divorce. And also in our presence, the husband so-and-so accepted upon himself with all stringency and the oath of the Torah not to nullify the bill of divorce or the emissary. And what we saw and was done in our presence, we wrote and signed, and everything is valid and established.

צ. **נאום** פלוני בן פלוני עד

90. Statement of [Name], son of [Name], witness

צא. **ונאום** פלוני בן פלוני עד

91. "The statement of [so-and-so], son of [so-and-so], the witness"

צב. **והב"ד** עושין קיום על זה וזהו נוסחתו

92. And the Beit Din (rabbinical court) certifies this, and this is its formulation.

צג. **במותב** תלתא ב"ד כחדא הוינא וחתמו באנפנא תרי סהדי פלוני בן פלוני ופלוני בן פלוני ואשרנוהי וקיימנוהי כדחזי

93. In a session of three, we functioned as one court, and two witnesses signed in our presence: so-and-so, the son of so-and-so, and so-and-so, the son of so-and-so, and we affirmed and validated it as required.

צד. **נאום** פב"פ דיין

94. The passage provided, "נאום פב"פ דיין," roughly translates to: "Speech/statement by the judge PBP" (Note: "פב"פ" could be an acronym for a name or title of the judge, which might need further context for an exact translation.)

צה. **נאום** פב"פ דיין

95. The translation of the passage: **Speech** of so-and-so, the judge

צו. **נאום** פב"פ דיין

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

96. Speech of P.B.P., Judge

צז. **וצריכים** הדיינים לראות כשחתמו עידי ההרשאה ויראו שיכתב ההרשאה בטוב ולא תהא בה מחקים ותלויות

97. The judges need to see that when the witnesses sign the authorization, they ensure that the authorization is written well and does not contain any erasures or interpolations.

צח. **ואם** יש תלויות יקיימו אותן קודם החתימות ויראה שיכתוב כל אות בפ"ע למען ירוץ הקורא בו ודע כי אחד מגאוני זמנינו העירנו על מה שחסר עיקר גדול בההרשאה ולא הרגישו בו הגדולים והיינו דהרי מבואר בח"מ סי' ל"ט דכל שטר שנעשה בלי צווי הבעל דבר אין שם שטר עליו ואינו מבואר בשטר הרשאה שהבעל צוה להעדים לכתוב ההרשאה ולכן עשה מעשה בשליחות גט למקומי והוסיף בההרשאה שהבעל צוה להם לכתוב ההרשאה ואני השבתי לו דיפה עשו קדמונינו שלא הזכירו דזה דשטר שנעשה בלא צווי הבע"ד אינו שטר היינו דווקא שטר שיש בו איזו חוב לאחר בכתיבתו ומדינא אין ביכולת לעשות זאת כגון לוה שלוה מהמלוה בע"פ אסור להם לעשות שטר דישתנה ממלוה בע"פ למלוה בשטר ולא יהא נאמן לומר פרעתי ויגבה מלקוחות כמו שפירשב"ם בב"ב ד' מ'. ד"ה הודאה והתוס' שם ד"ה מחאה ולכן טרחו התוס' שם ובכתובות ד' כ':

98. And if there are conditions, they should be fulfilled before the signatures, and it should be ensured that each letter is written separately so that the reader can easily understand it. And know that one of the great scholars of our time has pointed out to us a significant omission in the authorization document, which the great authorities did not notice. This is because it is explained in Choshen Mishpat, Siman 39, that any document made without the instruction of the interested party does not have the status of a document. It is not clarified in the authorization document that the principal instructed the witnesses to write the authorization. Therefore, he acted in the case of a power of attorney for a Get (divorce document) in my place and added to the authorization that the principal instructed them to write the authorization. I responded to him that our predecessors did well not to mention this because the rule that a document made without the instruction of the interested party is not a document applies specifically to a document that involves some obligation to another in its writing. By law, it is not possible to do this, such as a borrower who borrows from a lender orally; it is forbidden for them to create a document, as this would change from an oral loan to a written loan, and he would not be believed to say he repaid, and it would be collectible from purchasers, as explained by the Rashbam in Bava Batra 40, s.v. "Hoda'ah," and Tosafot there, s.v. "Mach'ah." Therefore, Tosafot there and in Ketubot 20, labored to explain.

צט. **למה** התירו חז"ל במודעא ומחאה לכתוב בלא צווי ובלא ידיעת מי שהוא חובתו ע"ש אבל בהרשאת גט החוב הוא להאשה והרי בגט א"צ דעתה ולבעל אינו חוב שהרי רצונו בכך ואדרבה טובתו בזה שע"י זה יגיע הגט לידה כרצונו שהרי מגרש ברצון וא"צ כאן דעת וצווי הבעל (ועמ"ש בערוך השלחן שם סעיף י"ח):

99. Why did the Sages permit, in the case of a declaration of protest, to write without command and without the knowledge of the one obligated? But in the authorization of a divorce document, the obligation is upon the woman, and indeed, in a divorce, her consent is not required. For the husband, it is not an obligation since it is his will, and on the contrary, it is to his benefit, as through this, the divorce document will reach her as per his will, since he is divorcing willingly. Therefore, the husband's consent and command are not needed here (see what is written in Aruch HaShulchan there, section 18).

ק. סליק

100. The passage you have provided appears to be a single word, "סליק," which means "completed," "finished," or "ascended." So the translation is: "Completed"

קא. **סדר הגט מהשליח להאשה**

101. Order of the Get from the Messenger to the Woman

קב. **א** השליח כשמביא הגט צריך ליתנו לה בפני שלשה שהן ב"ד דזהו קיום וקיום שטרות בשלשה ומעיקר הדין גם השליח ממניין השלשה דשליח נעשה עד ועד נעשה דיין בדרבנן וקיום הוא מדרבנן (גיטין ה':) ואם העד אינו ראוי לדיין כגון אשה או קרוב צריך ג' בלעדו ולכן אנן מחמרינן בכל עניין שיהיו שלשה ולבד זה מחמרינן שלבד הג' שהם הב"ד יהיו עוד שנים לעידי מסירה ובסי' קמ"ב בארנו זה באורך ע"ש:

102. The messenger, when he brings the get (divorce document), must deliver it in the presence of three people who constitute a Beit Din (rabbinic court). This serves as the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

validation, and the validation of documents requires three people. According to the fundamental law, the messenger can be counted among the three, as a messenger can serve as a witness, and a witness can serve as a judge in rabbinic law. This validation is of rabbinic origin (Gittin 5b). However, if the witness is unfit to serve as a judge, such as a woman or a relative, then three people are needed excluding the unfit witness. Therefore, we are stringent in all cases to ensure that there are three people. Additionally, we are stringent that besides the three who constitute the Beit Din, there should be another two as witnesses to the delivery. This is explained at length in Siman 142, see there.

קג. **ב** ולכן מכין הרב שבמקום האשה עוד שני דיינים שישבו עמו ושני אנשים אחרים יעמדו בפניהם לעידי מסירה והשליח והאשה עומדים לפני הרב:

103. Therefore, the rabbi in place of the woman appoints two additional judges to sit with him, and two other men stand before them as witnesses of the delivery, with the messenger and the woman standing before the rabbi.

קד. **ג** ושואל הרב להשליח מה תרצה - ומשיב השליח - אני שלוחו של פלוני בן פלוני להוליך גט לאשתו פלונית בת פלוני והיא האשה העומדת לפניכם שואלו הרב מכיר אתה אותה שהיא אשתו של הנ"ל ומשיב אני מכירה (ואם באמת אינו מכירה יעידו לפניו עדים שהיא אשתו של פב"פ) ושואלו הרב אולי קבע לו הבעל זמן לגרש או איזה תנאי מסר לו - ומשיב - לא קבע לי זמן ולא עשה שום תנאי - ואח"כ שואל הרב להאשה אם רצונה לקבל הגט ואומרת הן:

104. The rabbi asks the messenger, "What do you want?" The messenger responds, "I am the agent of so-and-so, son of so-and-so, to deliver a get (divorce document) to his wife, so-and-so, daughter of so-and-so, and she is the woman standing before you." The rabbi asks him, "Do you recognize her as his wife?" He replies, "I recognize her." (And if he truly does not recognize her, witnesses will testify before him that she is the wife of so-and-so.) The rabbi then asks the messenger, "Perhaps the husband set a specific time for the divorce or gave you some condition?" The messenger responds, "He did not set a time for me nor did he make any condition." Afterwards, the rabbi asks the woman if she is willing to accept the get, and she says, "Yes."

קה. **ד** ולוקחין מיד השליח את ההרשאה וקורין אותה אם היא כתקונה ואם היא מקויימת כראוי וטוב שיכירו אף חתימת אחד מהדיינים ובדיעבד אינו מעכב כמ"ש רבינו הרמ"א ס"ס קמ"ב ופשיטא דכשהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ דא"צ כלל להרשאה והיא אך להעדפה בעלמא:

105. Section 4: And they take the authorization from the agent and read it to ensure it is properly written and correctly validated. It is good if they recognize at least one of the judges' signatures, but after the fact, it does not invalidate it, as our teacher the Rema wrote at the end of section 142. And it is obvious that when the agent says "in my presence it was written and in my presence it was signed," there is no need at all for the authorization, and it is merely an enhancement.

קו. **ה** אחר שקראו ההרשאה שואלין להשליח אם היה הבעל בריא בעת נתינת הגט לידו או אולי שמע השליח שמת הבעל או אולי שמע שביטל הגט או השליחות והוא משיב - בריא היה ולא שמעתי מביטולו כלום - ושואלין גם לאשה אם שמעה היא שמת או מאיזה ביטול - ומשיבה ג"כ - לא שמעתי כלום ואח"כ חוזרין ושואלין לשליח אולי הוא עצמו בטל שליחותו או עשה שליח אחר במקומו או הוא אנוס על השליחות - ומשיב - לא בטלתי שליחותי ולא עשיתי שליח אחר במקומי ואינני אנוס בהשליחות - וגם שואלין אותו אולי מסר מודעא על השליחות - ואומר - לאו:

106. After they have read the authorization document, they ask the agent if the husband was healthy at the time the get (divorce document) was given to him or if perhaps the agent heard that the husband had died or that he had annulled the get or the agency. The agent responds: "He was healthy and I have not heard anything about its annulment." They also ask the wife if she heard that the husband had died or any form of annulment, and she responds similarly: "I have not heard anything." Afterward, they return to the agent and ask if he himself annulled his agency or appointed another agent in his place or if he is compelled (under duress) regarding the agency. He responds: "I did not annul my agency, nor did I appoint another agent in my place, and I am not under duress regarding the agency." They also ask him if he perhaps made a declaration of protest regarding the agency, and he replies: "No."

קז. **ו** ולוקח הרב הגט מידו וקורא אותו עם עידי המסירה ואחרי קריאתו שואל הרב להשליח אם ראה שנתן הבעל הנייר והדיו והקולמוס וכל כלי הכתיבה ליד הסופר - הן - אם שמעת שצוה הבעל להסופר לכתוב לשמו ולשמה ולש"ג וכן להעדים לחתום לשמו ולשמה ולש"ג - הן - אם שמעת שהסופר כתבו לשמו ולשמה ולש"ג - הן - אם שמעת שהעדים חתמו לשמו ולשמה ולש"ג - הן - אם עמדת בעת שכתב הסופר שמו ושמה והזמן ואם עמדת בעת חתימות העדים - הן - ראית שהעדים היו ביחד וחתמו זה בפני זה - הן -

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ואם היה הגט יבש כשמסרו לך הבעל - הן - מכיר אתה את הגט שזהו הגט שנתן לך הבעל - מכירו אני אותו היטב - יש לך סימנים בו - הן - אמור לנו הסימנים ומשיב השליח יש לי בו סימן מובהק פלוני או שני סימנים או יותר הכל כפי מה שעשה ורואין הב"ד שכן הוא:

107. The rabbi takes the get (divorce document) from his hand and reads it along with the witnesses of the delivery. After reading it, the rabbi asks the agent if he saw that the husband gave the paper, the ink, the quill, and all the writing instruments to the scribe. [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Did you hear the husband instruct the scribe to write it for his sake, her sake, and for the sake of the divorce? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Did you hear the scribe write it for his sake, her sake, and for the sake of the divorce? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Did you hear the witnesses sign it for his sake, her sake, and for the sake of the divorce? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Were you present when the scribe wrote his name, her name, and the date? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Were you present when the witnesses signed? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Did you see that the witnesses were together and signed in each other's presence? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Was the get dry when the husband handed it to you? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Do you recognize the get as the one the husband gave you? [The agent answers:] I recognize it well. [The rabbi asks:] Do you have identifying marks on it? [The agent answers:] Yes. [The rabbi asks:] Tell us the identifying marks. The agent answers: I have a clear identifying mark, such as [description], or two marks, or more, all depending on what was done. The court observes that this is indeed the case.

קח. **ז** ומיד כופלין הגט והשליח והאשה עומדים לפני הרב פני השליח אל פני האשה ועידי מסירה עומדים מצדם ומצוה הרב להאשה שתסיר הטבעות מידיה וכל דבר החוצץ ומודיעה שכאשר תקבל גט זה תהיה מופרדת מבעלה ומצוה לה לקרב ידיה אחת אל אחת מלמטה דבוקים ומלמעלה מופרדים והשליח מחזיק הגט למעלה מידיה - ואומר לה - (בלה"ק ומפרש דבריו בלשון לע"ז):

108. Immediately, the get (bill of divorce) is folded, and the emissary and the woman stand before the rabbi, with the emissary facing the woman. The witnesses to the delivery stand on either side. The rabbi instructs the woman to remove the rings from her fingers and any other object that may be an interposition. He informs her that upon receiving this get, she will be separated from her husband. He instructs her to place her hands together, with her palms touching from below and her fingers apart from above. The emissary holds the get above her hands and says to her (in Hebrew, explaining his words in the local language):

קט. **ח** הרי זה גיטך ששלח לך בעלך פלוני בן פלוני והרי את מגורשת בו ממנו (ידחוק אות הנון) ומותרת לכל אדם וגט זה בפני נכתב ובפני נחתם ותיכף ומיד נותן הגט לידה והיא נוטלתו בידיה ומגביהתו למעלה ומטמנת אותו תחת הבגד שעל לבה והולכת בבית הנה והנה לא פחות מד' אמות וחוזרת ונותנת את הגט להרב והרב עם העדים קוראין אותו ושואל להשליח קצת מן השאלות הנזכרות ואין זה לעיכובא וקורע הגט שתי וערב ומודיעין תקנת ר"ת שלא יוציאו לעז ומודיע להאשה שלא תנשא עד צ"ב יום ושלא תנשא לכהן:

109. **8** This is your get (divorce document) that your husband, so-and-so the son of so-and-so, sent to you, and behold, you are hereby divorced by it from him (the letter nun should be emphasized), and you are permitted to marry any man. This get was written and signed in my presence. Immediately, he gives the get into her hand, and she takes it into her hands, lifts it up high, and tucks it under the garment on her heart. She then walks around the house back and forth no less than four cubits, and then she returns and gives the get to the rabbi. The rabbi, together with the witnesses, reads it and asks the messenger some of the aforementioned questions, although this is not essential. The get is torn both lengthwise and widthwise, and they inform her of Rabbeinu Tam's enactment to prevent slander. They also inform the woman that she should not remarry until 92 days have passed and that she should not marry a kohen (priest).

קי. סליק

110. This passage seems to contain only the word "סליק" which is often used in rabbinic literature to signify the conclusion of a section or topic, roughly translating to "end" or "concluded."

קיא. **ט** אפילו בגט ארוסה יאמר לה השליח זה גיטך ששלח לך בעלך וכן כותבין בהרשאה שם בעל דגם ארוס נקרא בעל אך בשאלות ששואל הרב להשליח מזכיר שם ארוס כגון ששואל אם זהו הגט ששלח פלוני הארוס וכיוצא בזה כדי לברר בבירור היותר אפשר ומדינא אין קפידא בזה:

111. Even in the case of a divorce document (get) for a betrothed woman, the agent should tell her, "This is your get that your husband has sent you." Similarly, in a power

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

of attorney, the husband's name is written because even a betrothed man is called a husband. However, in the questions that the rabbi asks the agent, the term "betrothed" is mentioned, such as when asking if this is the get that so-and-so, the betrothed man, sent, and similar questions, in order to clarify the matter as precisely as possible. According to the law, there is no strict requirement in this regard.

קיב. **י** בגט של רשע גמור שיש לחושדו שלא ישגיח על מה שנשבע שלא יבטל הגט או השליחות המציאו רבותינו הקדמונים תקנה טובה שמתחלה ימסור להשליח בתורת שליחות קבלה ואף שהאשה לא עשאתו שליח לקבלה אנן סהדי דזכות הוא לה ואח"כ ימסור לו הגט בתורת שליחות הולכה דאז אפילו אם ח"ו יבטלנו נסמוך בשעת הדחק שכבר נתגרשה בקבלתו ובארנו זה בסי' קמ"א סעיף קנ"ז ע"ש:

112. In the case of a get (divorce document) involving a completely wicked person, where there is concern that he might not heed the oath he swore not to nullify the get or the agency, our ancient sages devised a good remedy. Initially, the get should be handed over to the agent in the form of an agency for acceptance, and even though the wife did not appoint him as an agent for acceptance, we testify that it is a benefit for her. Afterwards, the get should be given to him in the form of an agency for delivery. Thus, even if G-d forbid he nullifies it, we can rely in a pressing situation that she is already divorced based on the acceptance. We have explained this in Siman 141, Se'if 157, see there.

קיג. **יא** ודע דבשליחות קבלה אין אנו נוהגין האידנא אך בשעת הדחק עושין שליח לקבלה ואינו מבואר בש"ע הסדר בזה ואנחנו בארנו כל הסדר בזה בסייעתא דשמיא בסי' קמ"א מן סעיף פ"ה עד סעיף צ"א וקצת מזה בסי' ק"מ סעיף ד' ע"ש ולכן במקום שההכרח לעשות שליח לקבלה יעשו כמו שבארנו שם בס"ד:

113. **11** You should know that in the matter of an agent for acceptance (of a get, Jewish bill of divorce), we do not practice this nowadays, except in pressing circumstances where an agent for acceptance is appointed. The Shulchan Aruch does not clarify the procedure for this, but we have explained the entire process with divine assistance in section 141 from paragraph 85 to paragraph 91, and some of this is also in section 140, paragraph 4. Therefore, in situations where it is necessary to appoint an agent for acceptance, they should proceed as we have explained there, with God's help.

קיד. **סדר גט הנשלח ע"י בי דואר (פאסט)**

114. The order of a get (divorce document) sent by mail (post).

קיה. **א** כבר הארכנו בסי' קמ"א מן סעיף נ' עד סעיף ס"ה דהיתר גמור הוא לשלוח הגט ע"י הבי דואר וזה נהגו גם בדור שלפנינו מפני שישראל מפוזרים ומפורדים מקצה העולם ועד קצהו ואין ביכולת לשלוח שליח לאפסי ארץ ולכן התירו גדולי הדור בדור שלפני זמנינו ועוד בארנו שם סעיף ס"ג שיש מי שרצה להנהיג שהבעל יעשה פה שליח ככל השלוחים ואותו השליח ימנה שליח שבמקום האשה שלא בפניו וכתבנו שם בסעיף ס"ד שחלילה לעשות כן ולענ"ד איסור גמור יש בדבר והארכנו שם בטעמו של דבר ולכן נבאר הסדר בזה בס"ד:

115. **Section 1:** We have already elaborated in Siman 141 from paragraph 50 to paragraph 65 that it is completely permissible to send a get (Jewish bill of divorce) via the postal service. This was also the practice in the generation before us, due to the fact that Jews are scattered and separated from one end of the world to the other, making it impossible to send an emissary to distant lands. Therefore, the great sages of the previous generation permitted this. Additionally, we explained there in paragraph 63 that there was someone who wanted to institute that the husband should appoint an emissary here like all other emissaries, and that emissary should appoint another emissary in the place where the wife is, without the husband's presence. We wrote there in paragraph 64 that it is absolutely forbidden to do so, and in my humble opinion, there is a severe prohibition in this matter. We elaborated there on the reasoning behind this, and therefore, we will explain the procedure here with God's help.

קיו. **ב** מתחלה יהיה חלוף מכתב בין הרב שבמקום האיש ובין הרב שבמקום האשה ויהיה תועלת שהרב שבמקום האשה יכיר חת"י הרב שבמקום האיש ותהיה ההרשאה מקויימת כדין בהכרת החתימות והרב שבמקום האיש כשיכתוב להרב שבמקום האשה שהבעל מתרצה בגט וישיב לו הרב שבמקום האשה שהאשה מתרצית ג"כ בקבלת גט יכתוב לו שם האיש שבמקומו שאותו האיש מתרצה להיות שלוחו להולכה למסור גט לאשתו ויכתוב לו שם האיש ושם אביו כמשפט כתיבתו:

116. Initially, there should be an exchange of letters between the rabbi in the place of the man and the rabbi in the place of the woman. This is beneficial so that the rabbi in the place of the woman can recognize the handwriting of the rabbi in the place of the

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

man, and the authorization will be valid according to the law through the recognition of the signatures. When the rabbi in the place of the man writes to the rabbi in the place of the woman that the husband agrees to the divorce, and the rabbi in the place of the woman responds that the wife also agrees to receive the divorce, the rabbi in the place of the man will write the name of the man in his location, stating that this man agrees to be his agent to deliver the get (divorce document) to his wife. He will also write the name of the man and his father's name according to the proper format.

קיז. **ג** והרב כשמסדר לו הגט יעמיד ד' עדים שנים לגט ושנים להרשאה וקודם סידור הגט יאמר הבעל בפני העדים הנני ממנה את פב"פ שבמקום פלוני לשליח שימסור גט לאשתי פב"פ בכל מקום שימצאנה ותהא ידו כידי וכו' כפי הנוסח שנתבאר בגט ע"י שליח ונשבע ג"כ שלא יבטל את הגט ואת השליחות:

117. The rabbi, when arranging the get, should appoint four witnesses: two for the get and two for the authorization. Before arranging the get, the husband should declare in front of the witnesses: "I hereby appoint so-and-so, who is in such-and-such a place, as an agent to deliver a get to my wife, so-and-so, wherever he may find her. His hand shall be as my hand, etc., according to the formula specified in the get by an agent." He should also swear not to nullify the get or the agency.

קיח. **ד** ואח"כ מסדר הרב את הגט ככל הגיטין ואחרי גמרו אומר הבעל הנני ממנה את פב"פ שבמקום פלוני לשליח הולכה שיוליך גט זה לאשתי פב"פ וימסור גט זה לידה בכל מקום שימצאנה ותהא ידו כידי וכו' ותיכף שיגיע גט זה לידה מיד שלוחי פב"פ או מיד שליח שלוחי תהא מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם - ואוחז הגט בידו בשעה שאומר כן - ואח"כ כותבין ההרשאה בנוסח זה ואין כותבין ההרשאה מקודם הגמר כמ"ש בגט הקודם:

118. Afterwards, the rabbi arranges the get (bill of divorce) like all other gets, and after completing it, the husband says: "I hereby appoint so-and-so who is in such-and-such place as my agent to deliver this get to my wife so-and-so, and he shall place this get in her hand wherever he finds her, and his hand shall be like my hand, etc. And immediately upon this get reaching her hand from the agent so-and-so or from the agent of the agent, she shall be divorced by it from me and permitted to any man." And he holds the get in his hand while saying this. Afterwards, the authorization is written in this form, and the authorization is not written before the completion, as mentioned in the previous get.

קיט. **ה** בפנינו חתומי מטה בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן בפלונית מתא דיתבא על נהר פלוני ועל מי מעינות מינה פלוני בן פלוני לשליח את פלוני בן פלוני שבמקום פלוני למסור גט זה לאשתו פב"פ וכך אמר בפנינו הבעל פב"פ הנני ממנה את פב"פ שבמקום פלוני לשליח הולכה שיוליך גט זה לאשתי פב"פ וימסור גט זה לידה בכל מקום שימצאנה ותהא ידו כידי וכו' ותיכף שיגיע גט זה לידה מיד שלוחי או מיד שליח שלוחי תהא מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם והגט שנעשה עליו פב"פ שממקום פלוני שליח למסור אותו להאשה הנ"ל נכתב ונחתם בפלונית מתא דיתבא וכו' בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם ועדיו החתומים בו פב"פ ופב"פ ובפנינו ביטל וכו' וכו' כפי נוסח ההרשאה המבוארת למעלה עם הקיום ב"ד כנ"ל:

119. **5** Before us, undersigned below, on Shabbat, on such and such a date of the month of such and such, in the year such and such since the creation of the world, according to the counting that we count here in such and such city situated by such and such river and by the waters of such and such spring, so-and-so son of so-and-so appointed so-and-so son of so-and-so in such and such place to deliver this Get (divorce document) to his wife so-and-so daughter of so-and-so. And thus said before us the husband, so-and-so son of so-and-so: "Behold, I appoint so-and-so son of so-and-so in such and such place as an agent to deliver this Get to my wife so-and-so daughter of so-and-so, and he shall deliver this Get into her hand wherever he shall find her, and his hand shall be as my hand, etc. And as soon as this Get reaches her hand from my agent or from the agent of my agent, she shall be divorced from me and permitted to any man." And the Get which was made upon it, so-and-so from such and such place as an agent to deliver it to the above-mentioned woman, was written and signed in such and such city situated by etc., on Shabbat, on such and such a date of the month of such and such, in the year such and such since the creation of the world, and its witnesses signed therein were so-and-so and so-and-so. And before us, he nullified it, etc., etc., according to the form of authorization explained above with the confirmation of the Bet Din as mentioned above.

קכ. **ו** ואח"כ ישימו הגט וההרשאה סגור בארגז וישימו סימנים בהגט ומהראוי שהבעל בעצמו יניחם על הבי דואר ולהודיע להרב שבמקום האשה במכתב מיוחד איך ששלחו גט הזה ומהראוי שישלחו על שם השליח שעשה ויודיעו להרב שבמקום האשה החתימות שהניחו על הארגז ויראו זה לסימן אף שאין צורך בזה מ"מ להעדפא בעלמא טוב הדבר:

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

120. **6** Afterwards, they should place the get (bill of divorce) and the authorization closed in a box and put identifying marks on the get. It is appropriate that the husband himself should place them in the post office and inform the rabbi in the wife's location in a special letter how they sent this get. It is also appropriate to send it in the name of the messenger who performed the task and to inform the rabbi in the wife's location of the signatures placed on the box. They should view this as a sign, even though it is not necessary; in any case, it is a good practice for extra caution.

קכא. **ז** וכשמקבל השליח שבמקום האשה את הגט יבא להרב דשם עם האשה וישאול הרב ממנו מה רצונך ומשיב פב"פ שממקום פלוני מינה אותי לשליח שלא בפני למסור גט זה לאשתו פב"פ והיא האשה הנצבת בזה לפניכם וזהו הגט וההרשאה והרב יושב עם עוד שנים ולבד זה עומדים שני עדים שיהיו עידי מסירה כמ"ש:

121. When the agent who is in place of the woman receives the get (bill of divorce), he should come to the local rabbi with the woman. The rabbi will ask him: "What is your purpose?" He will respond: "So-and-so from such-and-such place appointed me as an agent in his absence to deliver this get to his wife, so-and-so, and she is the woman standing here before you. This is the get and the authorization." The rabbi will sit with two other people, and in addition to this, two witnesses will stand by to serve as witnesses to the delivery, as it is written.

קכב. **ח** ולוקח הרב מידו את ההרשאה וקורא אותה עם העדים ויראו להכיר החתימות מהב"ד שקיימו ההרשאה ולכל הפחות להכיר חתימה אחת ובזה ההכרח להכיר הקיום כיון שהשליח אינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ הרי צריך קיום הרשאה מדינא ועמ"ש רבינו הרמ"א ס"ס קמ"ב:

122. The teacher takes the authorization document from his hand and reads it together with the witnesses, who should recognize the signatures of the Beit Din that validated the authorization, or at the very least recognize one signature. It is necessary to recognize the validation because the agent cannot say "in my presence it was written and in my presence it was signed," thus requiring the validation of the authorization document according to the law. Refer to what our teacher, the Rema, wrote at the end of Siman 142.

קכג. **ט** אח"כ לוקח הרב את הגט וקורא אותו עם העדים ואח"כ שואל להשליח ולהאשה אולי שמעו שמת הבעל ואולי שמעו שביטל הגט או השליחות והם משיבים - לאו - ויותר אין לשאול מהשליח הזה כיון שלא היה בעת כתיבת הגט ואח"כ שואל הרב להאשה אם מקבלת הגט ברצונה - ומשיבה - הן -:

123. Afterwards, the rabbi takes the get (divorce document) and reads it with the witnesses. Then, he asks the agent and the woman if they have heard that the husband has died or if they have heard that the get or the agency has been annulled, and they respond "No." There is no need to question this agent further since he was not present at the time the get was written. Afterwards, the rabbi asks the woman if she accepts the get willingly, and she responds "Yes."

קכד. **י** ואז עומדים השליח והאשה אצל הרב פני השליח נגד פני האשה והעידי מסירה מצדם ולוקח השליח הגט בידו והיא מקרבת ידיה זל"ז מלמטה סתום ולמעלה פתוח והשליח אוחז הגט למעלה מידיה:

124. The emissary and the woman then stand before the rabbi, with the emissary facing the woman. The witnesses of the delivery stand on the sides. The emissary takes the get (divorce document) in his hand, and she brings her hands close together, closed at the bottom and open at the top. The emissary holds the get above her hands.

קכה. **יא** ואומר לה - הרי זה גיטך ששלח לך בעלך פב"פ ואותי מינה לשליח במקומו למסור לך גט זה והרי את מגורשת בו ממנו (ידגוש הנון) והרי את מותרת לכל אדם ושליח ב"ד אני - ומפרש הדברים בלשון לעז והרב מסביר לה העניין:

125. Section 11: He tells her, "This is your Get (divorce document) that your husband sent you from such and such place, and he appointed me as his agent in his place to deliver you this Get. And you are thereby divorced from him (emphasize the 'him'), and you are permitted to any man. And I am an agent of the court." He explains these matters in the vernacular language, and the Rabbi clarifies the matter to her.

קכו. **יב** והיא נוטלת את הגט ומגביהתו למעלה ומשימתו תחת הבגד שעל לבה והולכת הנה והנה לא פחות מד"א ומוסרת הגט להרב והרב חוזר וקורא אותו עם העדים וקורעו שתי וערב ומזכיר תקנת ר"ת מהוצאת לעז ומזהירה שלא תנשא קודם צ"ב יום ושאסורה לכהן ופוטרה לשלום:

126. She takes the get (divorce document) and lifts it up, placing it under the garment on her chest. She then walks back and forth not less than four cubits, gives the get to

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

the rabbi, and the rabbi reads it again with the witnesses, tearing it crosswise. He mentions Rabbeinu Tam's ordinance to prevent casting aspersions and warns her not to marry before ninety-two days and that she is forbidden to a Kohen, and dismisses her in peace.

קכז. סליק

127. Translation: Completed.

קכח. **סדר שליח כשעושה שליח שני**

128. Order of an Agent When Appointing a Second Agent

קכט. **א** יושב הרב עם שני צירופיו ושני עדים עומדים ובאים שני השלוחים ושואל הרב מה חפציכם ואומר הראשון - אני פב"פ שליח מפב"פ ליתן גט לאשתו פב"פ ורשות בידי למנות שליח אחר במקומי אפילו בלא אונס כאשר תראו בההרשאה ורצוני לעשות שליח במקומי את פב"פ והוא העומד לפניכם - שואל הרב להשני אתה פב"פ תרצה להיות שליח להביא גט ליד האשה פב"פ - ואומר הן -:

129. The rabbi sits with his two associates, and two witnesses stand by. Two messengers come, and the rabbi asks, "What is your purpose?" The first one says, "I, [name], am a messenger from [name] to deliver a get (divorce document) to his wife [name], and I have the authority to appoint another messenger in my place even without compulsion, as you can see in the authorization. I wish to appoint [name], who stands before you, as the messenger in my place." The rabbi asks the second messenger, "Are you [name]? Do you wish to be the messenger to deliver the get to the woman [name]?" And he says, "Yes."

קל. **ב** ואח"כ לוקחים ההרשאה ומעיינים בה אם נכתבה כראוי ואם היא מקויימת ואם ניכר להם חת"י הדיינים מהקיום וגם אם אינו ניכר להם כשר בשעת הדחק כמ"ש בס"ס קמ"ב ע"ש - ואח"כ קורים את הגט ומעיינים אם נכתב כהלכתו וקורא הרב עם העדים -:

130. Afterwards, they take the authorization document and examine it to see if it was written properly and if it is validated, and if they recognize the handwriting of the judges from the validation. Even if they do not recognize it, it is acceptable in a pressing situation, as stated at the end of section 142. Then they read the get (divorce document) and examine if it was written according to the law, and the rabbi reads it with the witnesses.

קלא. **ג** ישאל הרב להשליח הראשון אם לא קבע לו הבעל זמן או אם לא שמע שמא ביטל הבעל את הגט או השליחות או שמא מת הבעל - לא - אולי אתה בעצמך בטלת שליחותך או אולי מסרת מודעא על השליחות או אולי באונס אתה שליח - לא - שואל הרב להשני אולי שמעת אתה שמת הבעל או שביטל הגט או השליחות או אנוס אתה על השליחות - לא -:

131. The rabbi should ask the first agent if the husband did not set a time for him (to deliver the get), or if he did not hear that perhaps the husband had canceled the get or the agency, or perhaps the husband had died. (The agent should respond:) No. (The rabbi should then ask:) Maybe you yourself canceled your agency, or perhaps you declared a precondition (moda'ah) about the agency, or perhaps you are an agent under coercion. (The agent should respond:) No. The rabbi should then ask the second agent: Maybe you heard that the husband had died, or that he canceled the get or the agency, or are you an agent under coercion? (The agent should respond:) No.

קלב. **ד** שואל הרב להראשון ראית שנתן הבעל להסופר נייר ודיו וקולמוס וכל כלי הכתיבה - הן - שמעת שצוה אותו לכתוב גט לשמו ולשמה ולש"ג - הן - שמעת שצוה לעדים לחתום לשמו ולשמה ולש"ג -הן - שמעת מהסופר ומהעדים שכתבו וחתמו לשמו ולשמה ולש"נ - הן - עמדת בעת שכתב הסופר שם האיש והאשה והזמן - הן - עמדת בעת שחתמו העדים מראשית עד אחרית - הן - זהו הגט שנתן לך הבעל - הן - מכיר אתה אותו - הן - יש לך בו סימנים - הן - אמור הסימנים - כך וכך הם - חתמו העדים זה בפני זה - הן -:

132. **4** The rabbi asks the first witness: Did you see the husband give the scribe paper, ink, a quill, and all the writing instruments? Yes. Did you hear him instruct the scribe to write the get (divorce document) for his name and her name and their specific purpose? Yes. Did you hear him instruct the witnesses to sign for his name and her name and their specific purpose? Yes. Did you hear from the scribe and the witnesses that they wrote and signed for his name and her name and their specific purpose? Yes. Were you present when the scribe wrote the name of the man, the woman, and the date? Yes. Were you present when the witnesses signed from beginning to end? Yes. Is this the get that the husband gave you? Yes. Do you recognize it? Yes. Do you have

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

identifying marks on it? Yes. State the identifying marks. They are such and such. Did the witnesses sign in each other's presence? Yes.

קלג. **ה** וכופלין את הגט ועומדים שני השלוחים אצל הרב פנים אל פנים ושני העדים מצדם והשליח הראשון תופס את הגט למעלה מידיו של השליח השני והשני מקרב ידיו זה אל זה למטה סתום ולמעלה פתוח והשליח הראשון אומר לו:

133. **5.** They fold the get (divorce document), and the two emissaries stand face to face before the rabbi, with the two witnesses on their sides. The first emissary holds the get above the hands of the second emissary, and the second one brings his hands close together, closed below and open above, and the first emissary says to him:

קלד. **ו** אתה פב"פ הבעל פב"פ מינה אותי להיות שליח להוליך גט לאשתו פב"פ ונתן לי רשות לעשות שליח בחריקאי ושליח שליח אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס כמבואר בההרשאה וע"פ הכח הזה אני ממנה אותך בפני ב"ד ובפני עדים אלו שתוליך גט זה לאשתו פב"פ ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ופיך כפי וביכולתך לעשות שליח במקומך ושליח שליח עד תשעים ותשעה שלוחים ואפילו בלא אונס ותיכף שיגיע גט זה ליד האשה הנזכרת מידך או מיד שלוחך תהא מגורשת בו מבעלה פב"פ ומותרת לכל אדם וגט זה בפני נכתב ובפני נחתם - ותיכף מוסר הגט להשני והשני מקבלו - ומוסרו להרב וחוזר וקורא אותו עם העדים וכופלו ומוסרו להשני וכותבין הרשאה וזהו נוסחתה: במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא בכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך לבריאת עולם למנין שאנו מנין בפלונית מתא דיתבא על נהר פלוני וכו' ואתא לקדמנא פב"פ ובידו גט ששלח פב"פ לגרש בו את אשתו פב"פ והביא לפנינו הרשאה מקויימת שעשאו הבעל הנזכר שליח להוליך גט זה לאשתי הנזכרת ונכתב בההרשאה שנותן לו רשות לעשות שליח ושליח שליח אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס וע"פ כח זה מינה בפנינו את פב"פ להיות שליח במקומו ובפנינו מסר לו הגט וכך אמר בפנינו פב"פ לפב"פ הולך גט זה לאשה פלונית בת פלוני אשת פב"פ ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ופיך כפי ורשות בידך לעשות שליח במקומך ושליח שליח אפילו עד צ"ט שלוחים ואפילו בלא אונס ותיכף שיגיע גט זה ליד האשה הנזכרת מידך או מיד שלוחך תהא מגורשת בו מבעלה פב"פ ומותרת לכל אדם וגט זה בפ"נ ובפ"נ וגט זה שנעשה עליו פב"פ שליח להולכה ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם בפלונית מתא דיתבא וכו' בכך בשבת וגו' (כמו שנכתב בהגט) ועדיו החתומים בו פב"פ ופב"פ ומה שראינו ונעשה בפנינו כתבנו וחתמנו והכל שריר וקים נאום פב"פ דיין ונאום פב"פ דיין ונאום פב"פ דיין - ומוסרין את הגט וההרשאה ליד השני והולך לו ונפטרין בשלום:

134. **6** And you, Mr. P.B.P., the husband, Mr. P.B.P., appointed me to be a messenger to deliver a Get (bill of divorce) to his wife, Mrs. P.B.P., and gave me permission to appoint another messenger in my place, and a messenger of a messenger, even up to one hundred messengers, even without any compulsion, as stated in the authorization. And based on this power, I appoint you before the court and before these witnesses to deliver this Get to his wife, Mrs. P.B.P., and to place it in her hand wherever you find her, and your hand shall be as my hand, and your mouth as my mouth, and you have the ability to appoint a messenger in your place, and a messenger of a messenger up to ninety-nine messengers, even without any compulsion. And as soon as this Get reaches the hand of the said wife from your hand or from the hand of your messenger, she shall be divorced from her husband, Mr. P.B.P., and permitted to all men, and this Get was written and signed in my presence. And immediately he hands the Get to the second messenger, and the second messenger receives it and hands it to the Rabbi, and he returns and reads it with the witnesses, folds it, and hands it to the second messenger, and they write the authorization. And this is its formula: In the presence of three members of the court, we were assembled as one on such and such day of the week, on such and such date of the month of a certain year since the creation of the world, according to the count we count here in such and such city situated on such and such river, etc. And Mr. P.B.P. came before us with a Get sent by Mr. P.B.P. to divorce his wife, Mrs. P.B.P., and brought before us a validated authorization that the said husband made him a messenger to deliver this Get to his said wife, and it was written in the authorization that he gives him permission to appoint a messenger and a messenger of a messenger, even up to one hundred messengers, even without any compulsion. And based on this power, he appointed before us Mr. P.B.P. to be a messenger in his place, and before us, he handed him the Get, and thus Mr. P.B.P. said before us to Mr. P.B.P., "Take this Get to Mrs. P.B.P., daughter of Mr. P.B.P., the wife of Mr. P.B.P., and place it in her hand wherever you find her, and your hand shall be as my hand, and your mouth as my mouth, and you have the permission to appoint a messenger in your place, and a messenger of a messenger up to ninety-nine messengers, even without any compulsion. And as soon as this Get reaches the hand of the said wife from your hand or from the hand of your messenger, she shall be divorced from her husband, Mr. P.B.P., and permitted to all men, and this Get was written and signed in my presence." And this Get that Mr. P.B.P. was appointed as a messenger to deliver as stated above was written and signed in such and such city situated, etc., on such and such day of the week, etc. (as written in the Get), and its witnesses signed on it, Mr. P.B.P. and Mr.

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

P.B.P. And what we saw and was done before us, we wrote and signed, and everything is valid and established, the declaration of Mr. P.B.P., judge, and the declaration of Mr. P.B.P., judge, and the declaration of Mr. P.B.P., judge. And they hand the Get and the authorization to the second messenger, and he goes and departs in peace.

קלה. **ז** וזה השליח השני בבואו למקום האשה הולך עמה להרב והרב יושב עם שני צירופיו ושני עדים עומדים להיות ע"מ ושואל הרב מה חפצך ומשיב אני פב"פ שליח שלוחו של פב"פ ששלח גט זה ע"י שלוחו פב"פ ונתן לו רשות לעשות שליח במקומו ועשאני לשליח במקומו למסור גט להאשה פב"פ והיא האשה הנצבת עמכם בזה והא לכם ההרשאה מהב"ד לראיה על כל דבריי שעשאני שליח בב"ד:

135. This is the second messenger who, upon arriving at the woman's location, goes with her to the rabbi. The rabbi sits with his two associates, and two witnesses stand to serve as attendants. The rabbi asks, "What is your purpose?" The messenger replies, "I am [so-and-so], the appointed messenger of [so-and-so], who sent this divorce document through his agent [so-and-so], and granted him the authority to appoint a messenger in his place. He made me the messenger in his place to deliver the divorce document to the woman [so-and-so], and she is the woman standing with you here. Here is the authorization from the court as evidence to all my statements that I was appointed as a messenger in the court."

קלו. **ח** ולוקח הרב ממנו את ההרשאה וקורא אותה לראות שנכתבה כהלכתה ושואל את השליח אולי שמע שמת הבעל או שביטל שליחותו או את הגט ומשיב לא שמעתי כלום וחוזר ושואל את האשה ומשיבה ג"כ לא שמעתי כלום ושואל את האשה אם רצונה לקבל הגט ומשיבה - הן - ולוקח הגט מידו וקורא אותו עם העדים ואח"כ שואלו אולי הוא עצמו ביטל שליחותו או אולי אנוס הוא על השליחות ואומר- לא - ועומדים השליח והאשה פא"פ סמוך להרב והעדים בצדם והאשה מקרבת ידיה זל"ז מלמטה סתום ולמעלה פתוח והשליח אוחז הגט בידו למעלה מידיה ואומר לה בנוסח זה:

136. The rabbi takes the authorization from him and reads it to see that it was written correctly. He asks the agent if he perhaps heard that the husband died or revoked his agency or the get (divorce document). The agent replies, "I did not hear anything." The rabbi then asks the wife, and she also replies, "I did not hear anything." The rabbi asks the wife if she wants to accept the get, and she answers, "Yes." The rabbi takes the get from the agent's hand and reads it with the witnesses. He then asks the agent if he himself perhaps revoked his agency or if he is being coerced into the agency, and he replies, "No." The agent and the wife stand face to face near the rabbi, with the witnesses beside them. The wife brings her hands together, closed below and open above, and the agent holds the get above her hands and says to her in this manner:

קלז. **ט** הרי זה גיטך ששלח לך בעלך פב"פ ושלחו ע"י פב"פ ונתן לו רשות לעשות שליח במקומו ועשה אותי לשליח בב"ד ולכן הנני מוסר לך גט זה והרי את מגורשת בו ממנו (ידחוק הנון) ומותרת לכל אדם ושליח ב"ד אני - ונותן הגט בידה ומגביהתו למעלה ומשימתו תחת הבגד שעל לבה והולכת בבית הנה והנה לא פחות מד"א ונותנת הגט להרב והרב חוזר וקורא אותו עם העדים וקורעו שתי וערב ומזכיר תקנת ר"ת מהוצאת לעז ומודיעה שלא תנשא עד צ"ב יום ושאסורה לכהן לעולם ופוטרן לשלום (וע' בסי' י"ג דיש להחמיר למנות הג' חדשים משעת נתינה):

137. **9** This is your get (divorce document) that your husband sent to you by so-and-so, and he sent it through so-and-so, and gave him permission to appoint a proxy in his place, and he appointed me as the proxy in the presence of a court. Therefore, I am delivering this get to you, and you are thereby divorced by it from him (the "nun" should be pressed) and permitted to marry any man. I am a court-appointed proxy. He then places the get in her hand, lifts it up, and places it under the garment on her heart. She then walks around the house back and forth for not less than four cubits, and she gives the get to the rabbi. The rabbi reads it again with the witnesses and tears it crosswise, mentioning the enactment of Rabbeinu Tam to prevent slander. He informs her not to remarry until ninety-two days have passed and that she is prohibited from marrying a kohen forever. He then dismisses them in peace (and see in Siman 13 that it is proper to be stringent and count the three months from the time of the delivery).

קלח. **י** וכששליח שני עושה שליח שלישי מובן הדבר שג"כ עושה כמו שנתבאר ועושה אותו בב"ד ומספר הדברים כמו שהם והב"ד שואלים לו רק אם לא שמע שמת הבעל ואם לא ביטל ואם הוא עצמו לא ביטל שליחותו ואם אינו אנוס על השליחות אבל עניין כתיבתו א"א לשאול ממנו שהרי הוא שליח שני ולא היה בשעת כתיבת הגט - וכותבין לו הרשאה בנוסח זה - במותב תלתא ב"ד כחדא הוינא בכך בשבת וכו' וכו' ואתא לקדמנא פב"פ ובידו גט ששלח פב"פ לגרש בו את אשתו, פב"פ והביא לפנינו הרשאה כד"ת שנתמנה שליח בפני ב"ד להוליך גט לפלונית בת פלוני אשת פב"פ ומבואר בההרשאה שרשות בידו לעשות שליח במקומו ולכן זה השליח השני מינה בפנינו ב"ד ח"מ את פב"פ לשליח ובפנינו מסר לו הגט להוליכו להאשה הנזכרת למעלה וכך אמר בפנינו פב"פ לפב"פ הולך גט זה לפב"פ אשת פב"פ ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ופיך כפי ויש לך רשות לעשות שליח ושליח שליח אפילו עד תשעים ושמונה שלוחים ואפילו בלא אונס ותיכף שיגיע גט זה מידך לידה או מיד שלוחך תהא מגורשת בו מבעלה פב"פ

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

ומותרת לכל אדם והגט שנעשה עליו פב"פ שליח להולכה ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם בפלונית מתא בכך בשבת וכו' (כפי הכתוב בגט) ועדיו החתומים בו פב"פ ופב"פ ומה שראינו ונעשה בפנינו כתבנו וחתמנו והכל שריר וקים - פב"פ דיין - פב"פ דיין - פב"פ דיין_:

138. When the second agent appoints a third agent, it is understood that he acts in the same manner as explained, appointing him in a court and recounting the events as they occurred. The court asks him only if he has not heard that the husband has died, if the husband has not revoked the get (divorce document), if he himself has not revoked his agency, and if he is not coerced regarding the agency. However, regarding the matter of the writing, it is impossible to ask him since he is the second agent and was not present at the time of the writing of the get. They write him an authorization in the following format: "In a session of three judges convened as one, on such and such a day, etc., so-and-so came before us with a get sent by so-and-so to divorce his wife, so-and-so, and presented before us an authorization according to the law, appointing him an agent before a court to deliver the get to so-and-so, the daughter of so-and-so, the wife of so-and-so. It is stated in the authorization that he has the authority to appoint an agent in his place. Therefore, this second agent appointed before us, the court, so-and-so as an agent, and before us delivered the get to him to bring to the aforementioned woman. And thus, so-and-so said before us to so-and-so, 'Take this get to so-and-so, the wife of so-and-so, and place it in her hand wherever you find her. Your hand shall be as my hand, and your mouth as my mouth, and you have the authority to appoint an agent and that agent to appoint another agent, even up to ninety-eight agents, even without coercion. As soon as this get reaches her hand from your hand or from the hand of your agent, she will be divorced from her husband, so-and-so, and permitted to marry any man.' The get, for which so-and-so was appointed as an agent to deliver, was written and signed in such-and-such a city, on such-and-such a day (as stated in the get), and its witnesses signed on it, so-and-so and so-and-so. What we saw and did before us, we have written and signed, and everything is firm and valid." Signed by: so-and-so, judge; so-and-so, judge; so-and-so, judge.

קלט. **יא** והנתינה ליד השליח השלישי והנתינה מיד השליח השלישי ליד האשה הכל כמו שנתבאר בשליח השני כמובן וכן שלישי כשעושה רביעי ועוד ועוד עד מאה:

139. 11. The giving to the hand of the third agent and the giving from the hand of the third agent to the woman is all as explained with the second agent, of course. And similarly, the third when making a fourth, and so on and so forth, up to one hundred.

קמ. **יב** כבר נתבאר בסי' קמ"א שכשהאיש והאשה שניהם בעיר טוב שלא לעשות הגט ע"י שליח להולכה כדי שלא יאמר הבעל לפקדון נתתיו ביד השליח ולא לגירושין ולכן כשיש הרשאה מותר גם כששניהם בעיר אחת שהרי לא יכול הבעל לומר לפקדון נתתיו דההרשאה מוכחת שניתן לגרושין:

140. 12. It has already been explained in Siman 141 that when both the man and the woman are in the same city, it is preferable not to have the get (divorce document) delivered by an agent for delivery, so that the husband cannot claim that he gave it to the agent as a deposit and not for divorce. Therefore, when there is authorization, it is permitted even when both are in the same city, since the husband cannot claim that he gave it as a deposit, as the authorization proves that it was given for divorce.

קמא. **יג** אם הבעל והאשה שניהם לפנינו אלא שהבעל נחפז ללכת מכאן ואינו יכול להמתין עד שיכתובו הגט ג"כ רשאי לעשות ואחרי שאומר שנותן הגט ברצון ומבטל מודעות נוטל הנייר והדיו והקולמוס וכלי הכתיבה מהסופר שנתן לו במתנה ואומר לו בפני עדים אתה פב"פ כתוב לי גט לשמי פב"פ לגרש בו את אשתי פב"פ וכתוב אותו לשמי ולשמה ולש"ג ואתם עדים פב"פ ופב"פ תחתומו על הגט הזה ג"כ כמו להסופר כאמור למעלה - ויהיה עוד איש לשליח ויאמר לו הנני ממנה אותך פב"פ לשליח הולכה להוליך גט זה לאשתי פב"פ ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ונותן אני לך רשות לעשות שליח ושליח שליח וכו' כפי נוסח ההרשאה וממילא שצריך עוד שני עדים להרשאה כדין גט ע"י שליח ומובן ממילא שאין כותבין בגט כזה אצל הבעל העומד במקום פלוני שהרי הולך מכאן וכן אצל האשה לא יכתובו העומדת וכו' כיון שנותן לו רשות ליתן לה בכל מקום שימצאנה ואולי תלך מכאן לעת כתיבת הגט ואינם מוכרחים לכתוב הגט תיכף ויכולים לכתוב למחר או מתי שירצו ויכתובו הזמן של יום הכתיבה ולא יום האמירה וע' בש"ע בסה"ג סעי' ל' (ובפ"ת סקי"ט) וכבר נתבאר שיכול למנות שליח גם שלא בפניו ויאמר הנני ממנה את פב"פ לשליח להוליך גט לאשתי פב"פ וכו' וכן כבר נתבאר שאם בהכרח להזכיר איזו תנאי לא יזכירנו חלילה לא בשעת הכתיבה ולא להשליח אלא יבקשנו להשליח מקודם שכאשר יצטרך ליתן לה הגט יקבל ממנה כך וכך ויאמר לו מפורש לא שאני מטיל תנאי ומפורש אני אומר שהגט אני נותן בלי שום תנאי אלא רק אני מגלה רצוני בזה ומסתמא תראה לעשות לי רצוני ועמ"ש לעיל סי' קמ"ז ומהראוי להתרחק א"ע גם מזה ובזה נגמר כל סדרי הגט בסייעתא דשמיא:

141. 13. If both the husband and wife are present, but the husband is in a hurry to leave and cannot wait until the get (divorce document) is written, he is also permitted to proceed. After he expresses that he is giving the get willingly and nullifies any prior

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

declarations, he takes the paper, ink, quill, and writing instruments from the scribe, who has given them to him as a gift. He says in the presence of witnesses, "You, so-and-so, write for me a get for my wife, so-and-so, and write it for my name, her name, and for my purpose of divorce. And you, witnesses so-and-so and so-and-so, sign this get." This is similar to what was stated earlier regarding the scribe. Additionally, there should be another person appointed as an agent, and the husband should say to him, "I hereby appoint you, so-and-so, as my agent to deliver this get to my wife, so-and-so. Give it to her wherever you find her. I grant you permission to appoint another agent and that agent to appoint another agent, etc., according to the authorization format." Therefore, two more witnesses are needed for the authorization, as per the law of a get delivered by an agent. It is understood that in such a get, we do not write "the husband standing in such a place" because he is leaving, nor do we write "the wife standing in such a place," as he grants the agent permission to give it to her wherever she may be found. Perhaps she will leave before the get is written. They are not required to write the get immediately; they can write it the next day or whenever they choose, and they should write the date of the actual writing, not the date of the verbal instruction. See Shulchan Aruch, Even HaEzer, Section 149:30 (and in Pischei Teshuvah, Subsection 19). It has already been explained that he can appoint an agent even not in his presence by saying, "I hereby appoint so-and-so as an agent to deliver a get to my wife, so-and-so," etc. It has also been explained that if it is necessary to mention any condition, it should not be mentioned, Heaven forbid, neither at the time of writing nor to the agent. Rather, he should request from the agent beforehand that when he needs to deliver the get, he should receive such-and-such from her and explicitly state that he is not imposing a condition and is explicitly saying that he is giving the get unconditionally. He is merely expressing his desire, and presumably, the agent will try to fulfill his desire. Refer to what was mentioned earlier in Section 147. It is advisable to avoid even this. With this, all the procedures for the get are completed with the help of Heaven.

קמב. סליק

142. The passage provided, "סליק," translates to "Completed" or "Concluded."

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

Seder Haget.

This is an Artificial Intelligence built translation of the third section of the Aruch Hashulchan, Even HaEzer, Seder Haget.

Please note that while we hope that this translation can be useful to the community, AI can make mistakes.

For any questions, comments, or concerns, please email Joshua Broyde at joshuabroyde@gmail.com, or leave a comment on the Github repository in the Issues section.

סימן א

א. מצות חליצה בג' דיינים ולכן הרב שבעיר מצרף אליו שנים מהחשובים לדיינים ועוד שנים לנוספים ולא יהיו גרים וסומין ואפילו באחד מעיניהם דכתיב לעיני הזקנים ויש מחמירים שלא יהיה בהם כל מום וטוב שכולם יהרהרו בתשובה אבל אם רואים בשני העינים רק ראייתם נמוכה או שאין רואים בלא בתי עינים לית לן בה ולא יקבלו שכר בעד החליצה ובהנוספים לא חיישינן כשמקבלים שכר:

1. The mitzvah of chalitzah requires three judges. Therefore, the rabbi of the city joins two of the prominent people as judges and adds two more as additional participants. These should not be converts or blind individuals, even if they are blind in only one eye, as it is written "before the eyes of the elders." Some are stringent that they should have no blemish at all, and it is good that they all engage in repentance. However, if they can see with both eyes but their vision is poor, or they cannot see without glasses, we do not concern ourselves with this. They should not receive payment for the chalitzah, but for the additional participants, we are not concerned if they receive payment.

ב. לא יהיה להם שום קורבה זל"ז ולא להיבם ולהיבמה ומדינא הקורבה פוסלת רק עד שני בשני אך כשכיכולת שלא יהיו אף רביעי ברביעי מה טוב וביותר מזה לא חיישינן כלל וכן בהנוספים די עד שני בשני וגם נשותיהם לא יהיו קרובות זל"ז קורבה הפוסלת והיינו עד שני בשני וכ"ש שלא יהיה אחד מהם פסול לדין:

2. There should be no familial closeness between them, neither for the yavam (levirate husband) and the yevamah (levirate wife), and according to the law, the disqualifying closeness extends only up to second-degree relatives. However, if possible, it is preferable that even fourth-degree relatives should not be involved. Beyond this, we are not concerned at all. Similarly, regarding the additional cases, it suffices up to second-degree relatives, and their wives should also not be disqualifyingly close to each other, meaning up to second-degree relatives. All the more so, none of them should be disqualified from serving as a judge.

ג. בערב יום שקודם החליצה בין מנחה למעריב יתוועדו כל הדיינים למקום אחד ויאמר להם הרב נלך ונקבע מקום לחליצת מחר והולכין להמקום שתהיה החליצה ויושבין מעט כדרך ישיבתם ביום מחר היינו השלשה על ספסל אחד הרב באמצע וגדול בימינו וקטן בשמאלו והשנים הנוספים מן הצד והנוספים אין עיכוב כשלא ילכו לקבוע מקום דעיקר חליצה בשלשה ויאמרו הננו קובעים מקום זה לחליצת מחר ואם החליצה ביום ראשון אין קובעין מקום בשבת רק בע"ש:

3. On the evening before the chalitzah, between Mincha and Ma'ariv, all the judges gather in one place, and the rabbi says to them, "Let us go and designate a place for tomorrow's chalitzah." They go to the place where the chalitzah will take place and sit for a short time in the manner they will sit the next day: the three judges on one bench, the rabbi in the middle, the senior judge on his right, and the junior judge on his left; the other two judges sit to the side. The presence of the additional judges is not essential if they do not come to designate the place, as the main chalitzah requires only three judges. They then say, "We hereby designate this place for tomorrow's chalitzah." If the chalitzah is to take place on Sunday, they do not designate the place on Shabbat, but only on Friday.

ד. המקום צריך שיהיה בגובה של עיר כלומר במקום מפורסם והמנהג לחלוץ בבהכ"נ או בבהמ"ד היותר גדול שבעיר ואין חולצין בע"ש ועיו"ט אם לא ע"י הדחק:

4. The place needs to be in a prominent location in the city, meaning in a well-known place, and the custom is to perform the chalitzah ceremony in the largest synagogue or study hall in the city. Chalitzah is not performed on Fridays or the eve of festivals unless under pressing circumstances.

ה. ואז כשקובעים מקום שולחים השמש להזהיר את היבמה שלא תאכל למחר שום דבר מאכל ולא תשתה שום משקה עד אחר החליצה גם לא תשטוף פיה בבקר בקומה ממטתה ולא תדבר הרבה וכן לא תנקר שיניה וכן מצוים על היבם שירחץ רגלו הימנית וינקה אותה ויחתוך צפרניו כדי שלמחר יהיה בנקל לרחצה ויכרוך אותה במטפחת וגם ילמדו היבם והיבמה הפסוקים שעליהם לקרות בעת החליצה ולמחר אחר תפלת שחרית יזהירם השמש עוד פעם על כל הדברים האלו ויכינו שני עדים כשרים ושאינם קרובים זל"ז ולא להדיינים ולא להיבם והיבמה שיעמדו עליהם בשעת החליצה ואף שא"צ זה מדינא אך כן המנהג:

5. And then, when they set a time, they send the beadle to warn the yevama (the brother's widow) not to eat any food or drink any beverage the next day until after the chalitza (ceremony of removing the shoe). She should also not rinse her mouth in the morning when she rises from her bed, not speak much, and not clean her teeth. They

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

also instruct the yavam (the brother-in-law) to wash his right foot and clean it, and to cut his nails so that it will be easy to wash it the next day. He should also wrap it in a cloth. Additionally, they teach the yavam and the yevama the verses they need to recite during the chalitza. The next day, after the morning prayer, the beadle warns them once again about all these matters. They prepare two valid witnesses who are not related to each other, to the judges, or to the yavam and yevama, to stand by during the chalitza. Even though this is not required by law, this is the custom.

ו. החליצה עושין בשחרית מיד לאחר תתפלה כדי שיהיה רוב עם ותיכף לאחר התפלה מפנין כל המקום שבו החליצה מכלים ואנשים ועושין הפסקות בספסלים בין מקום החליצה ובין שאר העם באופן שבמקום החליצה לא ימצאו רק הדיינים והעדים והיבם והיבמה ומעמידין ספסל כנגד מקום הג' דיינים שישבו שם היבם והיבמה:

6. The chalitzah is performed in the morning immediately after the prayer so that there will be a large congregation. Immediately after the prayer, they clear the entire area where the chalitzah will take place of utensils and people, and they make separations with benches between the place of the chalitzah and the rest of the congregation. In such a manner that in the place of the chalitzah, only the judges, the witnesses, the yavam (levir), and the yevamah (levirate widow) will be present. A bench is placed opposite the place of the three judges where the yavam and yevamah will sit.

ז. הדיינים יושבים על מקומן שקבעו אתמול השלשה ביחד והנוספים בצדם ובאים היבם והיבמה ועומדים נגד הרב והדיינים ואומר להם הרב שישבו על הספסל שכנגדם ויושבין ושני עדים עומדים עליהם אחד מכאן ואחד מכאן ומזהירין לה שלא תרוק קודם הזמן ואם תרצה לרוק תבליע בכסותה ולכן נוהגין שהיא מעוטפת סביב פיה ולבד זה נכון שיהיו היבם והיבמה מעוטפים כאבילים וכ"כ בש"ע אך אצלינו גם באבילות אין עטיפה נוהג כמ"ש ביו"ד סי' שפ"ו:

7. The judges sit in their designated places as established yesterday, the three together and the additional ones beside them. The yavam (levirate husband) and the yevama (levirate wife) come and stand before the rabbi and the judges. The rabbi instructs them to sit on the bench opposite them, and they sit. Two witnesses stand over them, one on this side and one on that side, and they caution her not to spit before the designated time. If she wishes to spit, she should do so within her garment. Therefore, it is customary for her mouth to be wrapped. Additionally, it is proper for both the yavam and the yevama to be wrapped like mourners. This is also recorded in the Shulchan Aruch. However, in our community, we do not practice wrapping even in mourning, as stated in Yoreh De'ah, section 376.

ח. וקודם שמצוה הרב להם שישבו בעודם עומדין לפניהם יחקור הרב על כל מה שצריך אם הם גדולים ואם מכירים שהיא אשת המת והוא אחי המת ואם יש צ"ב יום מיום המיתה ואם היבם אינו אלם או חרש או שוטה או סומא דבשיש אח אחר לא יחלוץ הסומא וכן עליה אם אינה חרשת או שוטה או אלמית וכן לדרוש אם אינם איטרים היא ביד והוא ברגל ואם אין רגלו עקומה לאחור או הפוכה על צדה ושאינו הולך על אצבעות רגליו וגם יחקורו שלא נשאר מהמת זרע או זרע זרעו וגם ידרשו אם הוא גדול האחים או אין אח אלא הוא ואם היה להם ישיבה אחת בעולם (ואם הוא גר אם שניהם הורתם ילידתם בקדושה) ובכל אלו הדברים א"צ עדות גמורה ואפילו קרוב ואשה נאמנים:

8. Before the rabbi instructs them to sit while they are still standing before him, the rabbi must investigate all necessary matters: whether they are adults, whether they recognize that she is the widow of the deceased and he is the brother of the deceased, whether it has been ninety days since the day of death, whether the levir (yavam) is not mute, deaf, insane, or blind (for if there is another brother, a blind one should not perform the chalitzah), and similarly, whether she is not deaf, insane, or mute. Additionally, it should be examined whether they are not left-handed—she with her hand and he with his foot—whether his foot is not bent backward or turned to the side, and whether he does not walk on his toes. They should also investigate whether the deceased left no offspring or offspring's offspring, and inquire whether he is the eldest brother or if he is the only brother. They should verify if they ever lived together in the world (and if he is a convert, whether both were conceived and born in holiness). In all these matters, complete testimony is not required; even a relative or a woman is believed.

ט. כשמושיבין היבם והיבמה על הספסל שואל הרב להיבם מה חפצך ומשיב שבא לחלוץ ליבמתו ושואל להיבמה אם רצונה לחלוץ ותאמר הן ואומר להם הרב עמדו ועומדים נגד הדיינים והיבמה תעמוד מימינו של היבם ואומר לו הרב דע לך שמדין התורה אם רצונך לייבם תוכל לייבם (גם אם יש לו אשה יאמר לי כן ויוסיף לאמר כי אין עליך איסור שתי נשים לפי מצות התורה) ומשיב היבם איני חפץ ביבום רק בחליצה (מ"ש הפ"ת סק"י בשם הק"נ בשם יש"ש דכשיש לו אשה לא יאמר כן ע"ש חלילה מלשנות והיש"ש עצמו בס"פ מ"ח בסדר חליצה כתב כן ע"ש):

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

9. When the yavam (levirate husband) and the yevamah (levirate wife) are seated on the bench, the rabbi asks the yavam what his intention is, and he responds that he wishes to perform chalitzah (the ceremony releasing him from the levirate marriage). The rabbi then asks the yevamah if she desires chalitzah, and she says yes. The rabbi instructs them to stand, and they stand before the judges, with the yevamah standing to the right of the yavam. The rabbi tells him, "Know that according to Torah law, if you wish to perform yibbum (levirate marriage), you may do so (even if he has a wife, he should tell me this, and add that there is no prohibition against having two wives according to the commandment of the Torah)." The yavam replies, "I do not wish to perform yibbum, only chalitzah." (What is written in Pitchei Teshuvah, section 10, in the name of the Ketzot HaChoshen citing the Yam Shel Shlomo, that when he has a wife he should not say this — Heaven forbid to change this. The Yam Shel Shlomo himself wrote this at the end of chapter 48 in the order of chalitzah.)

י. צריך שידעו היבם והיבמה שבחליצה זו ניתרת לשוק ויאמר להם הרב שיתכוונו לשם מצוה שבמעשה החליצה תותר לשוק דחליצה בעינן ששניהם יתכוונו למצוה שבמעשה זו תותר לשוק להנשא לכל מי שתרצה לבד מכהן (גם יאמר להם שלא ישיבו שני פעמים הן או שני פעמים לאו על מה שישאלו להם):

10. It is necessary that both the yavam (levir) and the yevamah (levirate widow) are aware that through this act of chalitzah, she becomes permitted to marry someone else. The rabbi should inform them to have the intention for the mitzvah, as it is through the act of chalitzah that she is permitted to the general public, to marry whomever she wishes except for a Kohen (priest). (Additionally, the rabbi should instruct them not to respond twice with "yes" or twice with "no" to the questions asked of them).

יא. שואל הרב להיבם אולי הוא אנוס בחליצה זו ומשיב לאו ושואל אולי נשבעת או נדרת או נתת ת"כ או קבלת עליך לחלוץ או להיפך שלא לחלוץ ומשיב לא נשבעתי ולא נדרתי ולא נתתי ת"כ ולא קבלתי עלי לא לחלוץ ולא שלא לחלוץ ואומר הרב אולי נשבעת או נדרת נתיר לך הנדר או השבועה וכו' ע"פ מה שתתחרט מעיקרו על השבועה או על הגדר ומשיב הבעל אם אולי נשבעתי או נדרתי אני מתחרט מעיקרא על הנדר או השבועה ואומרים לו הדיינים מותר לך ג' פעמים (כמו בגט):

11. The rabbi asks the yavam (levir) if he is being coerced into this chalitzah (ceremony of release from levirate marriage) and he responds no. The rabbi then asks if he swore an oath, made a vow, gave a financial guarantee, or accepted upon himself to perform the chalitzah or, conversely, not to perform it. The yavam responds, "I did not swear an oath, make a vow, give a financial guarantee, nor did I accept upon myself to perform the chalitzah or not to perform it." The rabbi then says, "Perhaps you swore an oath or made a vow; we will annul the vow or the oath, etc., based on your regret for it as a whole." The yavam then responds, "If I swore an oath or made a vow, I regret it entirely." The judges then say to him three times, "It is permitted to you" (similar to the procedure in a get, a divorce document).

יב. שואל אותו הרב אולי מסרת מודעא על החליצה ומבינו הרב מהו ענין מסירת מודעא על כן תבטל בפנינו כל המודעות ותפסול כל עדים שיעידו שמסרת מודעא על חליצה זו — וכך אומר היבם — הריני מבטל כל מודעי ומודעי דמודעי עד עולם שמסרתי על חליצה זו וכל דברים שמסרתי שהם כשיתקיימו גורמים לבטל חליצה זו הרי הם בטילים וכן אני מעיד על עצמי שלא מסרתי שום דבר שתפסל חליצה זו מחמתו והריני פוסל כל עד או עדים שיעידו שמסרתי או שאמרתי שום דבר שיתבטל חליצה זו או הורע כחה מחמתו:

12. The rabbi asks him if he perhaps issued a declaration of protest (moda'ah) regarding the chalitzah. The rabbi understands what the matter of issuing a protest is. Therefore, he nullifies before us all such declarations and disqualifies any witnesses who would testify that he issued a declaration of protest about this chalitzah. Thus, the yavam (levir) says: "I hereby nullify all declarations of protest and any declarations about declarations forever that I have issued regarding this chalitzah, and all things I have issued which, when fulfilled, would cause this chalitzah to be nullified—they are hereby nullified. And I also testify about myself that I have not issued anything that would disqualify this chalitzah because of it, and I hereby disqualify any witness or witnesses who would testify that I issued or said anything that would nullify this chalitzah or weaken its validity because of it."

יג. ישאל הרב להיבמה אם לא אכלה ולא שתתה היום ולא רחצה פיה ותאמר לא אכלתי ולא שתיתי ולא רחצתי פי ושואל אם תעשה מעשה החליצה ברצון טוב ותאמר הן (ובכלל יזהרו שלא יעלה בידם חליצה פסולה):

13. The rabbi should ask the yevama (the widow subject to levirate marriage) if she has not eaten or drunk today and if she has not rinsed her mouth. She should respond, "I have not eaten, I have not drunk, and I have not rinsed my mouth." He should also ask if she will perform the act of chalitza willingly, and she should respond, "Yes." (In

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

general, they should be careful not to end up with an invalid chalitza.)

יד. יקח הרב את המנעל ויעיין בו אם עשוי כהלכתו ויקנה אותו להיבם ויאמר לו הנני נותן לך המנעל במתנה גמורה ולוקח היבם את המנעל ומגביהו ג' טפחים ואם לא עשה כן כשר דחלצה במנעל שאינו שלו חליצתה כשירה ויעיין הרב אם אין טיט בהמנעל ויראו שהמנעל יהיה נקי:

14. The rabbi should take the shoe and examine it to ensure it is made according to the proper specifications, and then he should acquire it for the yavam (levir). He should say to him, "I am giving you this shoe as a complete gift," and the yavam should take the shoe and lift it three handbreadths. If he did not do so, it is still valid, for if she performed the chalitzah with a shoe that does not belong to him, her chalitzah is valid. The rabbi should check that there is no mud on the shoe and ensure that the shoe is clean.

טו. שואלו הרב אם רגלו הימנית נקייה ומעיין הרב ברגלו אם נקייה היא מכל דבר טינוף ומצוה על היבם שיקשור כנף המכגסים למעלה משוקו (זה שכתבנו שהרב יתן להיבם את המנעל במתנה זהו כשהמנעל הוא של קהל או של הרב עצמו ואם הוא של אחר יתנו האחר במתנה להיבם ואם המנעל של היבמה כגון שקנתה בעד מעותיה תתן היא לו במתנה ובכל זה אין עיכוב בדיעבד כמ"ש):

15. The rabbi asks whether his right foot is clean, and the rabbi examines his foot to ensure it is free from any dirt. It is the commandment for the brother-in-law (yavam) to tie the strap of the shoe above his calf. (What we wrote that the rabbi should give the shoe to the brother-in-law as a gift applies when the shoe belongs to the community or to the rabbi himself. If the shoe belongs to someone else, that person should give it as a gift to the brother-in-law. If the shoe belongs to the sister-in-law (yevamah), for instance, if she bought it with her own money, she should give it to him as a gift. In all these cases, there is no hindrance after the fact, as we have written.)

טז. וינעל היבם את המנעל ברגלו הימנית על רגלו היחיפה בלא בתי שוקיים אלא דבוק לבשרו או הרב ינעלנו ואין קפידא בזה רק שיראו שיהא מכוון למדת רגלו ואפילו אינו מכוון כל כך כגון שהוא מעט גדול ממדת רגלו לית לן בה רק שיהא ביכולתו לילך בו איך שהוא בלא קשירת הרצועות דאם בלא הרצועות אין ביכולתו לילך בו כלל כבר כתבנו בשם המהרש"ל ביש"ש שאין חולצין בו ובארנו זה בסעיף כ"ו ע"ש:

16. And the yavam (levirate husband) should put the shoe on his right foot, on his bare foot without stockings, so that it is close to his flesh. Alternatively, the rabbi may put it on him, and there is no concern about this as long as it is seen that the shoe fits the size of his foot. Even if it does not fit perfectly, such as if it is slightly larger than the size of his foot, it is acceptable, as long as he is able to walk in it without tying the straps. For if he cannot walk in it at all without the straps, we have already written in the name of the Maharshal in Yam Shel Shlomo that we do not perform chalitzah with it, and we have explained this in section 26, see there.

יז. סדר הכריכות כך הוא כשנועל המנעל יכניס כל הג' קרסים בלולאותיהן ואח"כ יכרוך הרצועות ג' פעמים סביב הרגל באופן זה והיינו שכבר כתבנו שיש חורין בהמנעל ולכן יפשיל הרצועה הימינית על צד שמאל מהרגל והשמאלית על ימינו ויפשילם בין הלולאות עד שיגיעו באחורי הרגל תוך החור התחתון ויניח שם הרצועות מכוונות זו אצל זו וחוזר וכורך סביב הרגל פעם שנית בין הלולאות העליונות עד שיגיעו באחורי הרגל בחור העליון ויניחם ג"כ מכוונת זו אצל זו ואח"כ חוזר וכורך פעם ג' סביב הרגל עד שיגיעו למעלה מן הלולאות על הרגל מלפניו שקורין שינביי"ן (וכבר בארנו שהיש"ש אינו מסכים לכרוך על השינביי"ן רק על עצם הרגל) ויעשה שני קשרים ועניבה עליהם מלמעלה ולא יקשור הקשר השני בחוזק כדי שתוכל היבמה להתירו (לבוש) וכבר כתבנו שיש עושים לולאות קטנים בין הקרסים וכן בין הלולאות בכדי שכשכורך הרצועות סביב הרגל יכניסם דרך לולאות אלו ונכרך יותר בטוב (והעושים פנימות גם מצددי המנעל יכניס הרצועות דרך פנימות אלו כמ"ש בפס"ח סעיף נ"ט):

17. The order of the bindings is as follows: When one puts on the shoe, he should insert all three hooks into their loops, and afterwards wrap the straps three times around the foot in this manner. As we have already written, there are holes in the shoe. Therefore, he should pass the right strap to the left side of the foot and the left strap to the right side, and thread them through the loops until they reach the back of the foot through the lower hole. He should place the straps there, aligned next to each other, and then wrap around the foot a second time through the upper loops until they reach the back of the foot in the upper hole, and place them there as well, aligned next to each other. Afterwards, he should wrap a third time around the foot until they reach above the loops on the front of the foot, which is called "shinvayim" (and we have already explained that the Shulchan Aruch does not agree with wrapping on the shinvayim, only on the foot itself). He should make two knots and a bow on top, and the second knot should not be tied too tightly so that the yevama (the widow awaiting levirate marriage) can untie it (Levush). We have already written that some make small loops between the hooks and between the loops so that when wrapping the straps

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

around the foot, they can be inserted through these loops and wrapped better. (And those who make inner loops also on the sides of the shoe should insert the straps through these inner loops as written in Pesach section 59).

יח. אחר שנעל המנעל יגביה בגדיו וילך לפני הדיינים לכל הפחות ד' אמות ויראו שהולך בטוב ושאין הקשרים למעלה מהארכוכה וגם יראו שהרגל הימיני שלו הוא ימיני כדרך כל האדם ואינו איטר רגל:

18. After putting on the shoe, he should lift his garments and walk before the judges for at least four cubits. They should see that he walks properly, that the straps are not above the ankle, and they should also see that his right leg is indeed his right leg as is customary for every person, and that he is not left-footed.

יט. ואח"כ מעמידים את היבם סמוך לכותל נשען על דף או עמוד ויראו שלא ישען כל כך באופן שכשתנטל הדף יפול דא"כ אין זה עמידה אלא ישען מעט וירחוק רגלו הימנית באדץ ויבינום עוד פעם שיכוונו במעשה זו שתפטור מזיקתו ותהא מותרת להנשא לכל גבר די תיצביין:

19. And afterward, they position the yavam (levir) next to a wall, leaning against a board or pillar, ensuring that he does not lean so much that if the board were to be removed he would fall, for this would not be considered standing. Rather, he should lean slightly and place his right foot on the ground. They instruct them another time to intend with this action to release her from her levirate bond so that she would be permitted to marry any man she wishes.

כ. ומקריא הרב את היבמה ותאמר מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי (ג' תיבות אלו בנשימה אחת) ותפרש דבריה אחר שאמרה בלה"ק בלשון לעז המורגל ואח"כ מקרה עם היבם — לא חפצתי לקחתה (במפיק ה"א) ויפדש דבריו בלשון לעז המורגל:

20. The Rabbi prompts the yevama (widow) and she says, "My brother-in-law refuses to establish a name for his brother in Israel; he does not want to perform levirate marriage with me" (these three phrases should be said in one breath). She then explains her words in the commonly spoken vernacular after having said them in the Holy Tongue. Afterwards, the Rabbi prompts the yavam (brother-in-law) — "I do not wish to take her" (pronouncing the final "he" clearly). He then explains his words in the commonly spoken vernacular.

כא. ואח"כ ונגשה יבמתו אליו פנים אל פנים והוא עומד סמוך על הדף ורגלו דחוקה קצת בקרקע ותשחה היבמה ומתרת הקשירות מהמנעול בידה הימנית דווקא בלי סיוע השמאלית וכשגמרה התרת הקשרים והסירה הרצועות מכל וכל מתרת הקרסים מהלולאות תחלה הקרס התחתון ואח"כ האמצעי ואח"כ העליון ואח"כ תתפוס אחורי רגלו של היבם בידה השמאלית ותגביה הרגל מן הארץ ותשמוט בידה הימנית את המנעל מן העקב ותיכף תחלוץ המנעל מרגלו ותעשה זה רק ביד ימינה בלי סיוע השמאל (דביד שמאלה אוחזת את רגלו באויר כמ"ש) וגם היבם לא יסייע לה בידיו או ברגליו ותיכף כשחלצה המנעל מרגלו משלכת את המנעל לארץ ותשליכנו למרחוק:

21. Afterward, his brother's widow shall approach him face to face, and he stands close to the platform with his foot slightly pressed against the ground. The widow shall kneel and untie the straps from the sandal with her right hand specifically, without any assistance from the left hand. Once she has finished untying the straps and completely removed the laces, she begins by unfastening the hooks from the loops, starting with the bottom hook, then the middle one, and finally the top one. She shall then grasp the back of his foot with her left hand, lift the foot from the ground, and with her right hand, slip off the sandal from the heel. Immediately, she shall remove the sandal from his foot, doing this only with her right hand without any assistance from the left hand (since with her left hand she holds his foot in the air as mentioned). Additionally, the brother-in-law shall not assist her with his hands or feet. Immediately after she has removed the sandal from his foot, she throws the sandal to the ground and casts it far away.

כב. ואח"כ אומר לה הרב שתאסוף רוק הרבה בפיה ולא ע"י כיחה וניעה ופיהוק ועיטוש רק רוק נקי ותעמוד נגד היבם פנים בפנים ותרוק נגדו על הקרקע והדיינים יראו הרוק כשיוצא מפיה עד שיגיע לארץ וגם היבם רואה זאת:

22. And afterwards, the rabbi tells her to gather a lot of saliva in her mouth, not through hawking, swallowing, yawning, or sneezing, but clean saliva. She should stand facing the yavam (levirate husband) face to face and spit in front of him onto the ground. The judges should see the saliva as it leaves her mouth until it reaches the ground, and the yavam should also see this.

כג. ואח"כ מקריא הרב אתה את הפסוק ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל

Note: AI created translation. AI can make mistakes.

בית חלוץ הנעל ותאמר ג' פעמים חלוץ הנעל והדיינים וכל העומדים שם עונין אחריה חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל:

23. Afterward, the rabbi reads out to her the verse: "So shall be done to the man who does not build up his brother's house, and his name shall be called in Israel, 'The house of him whose shoe was removed.'" She then says three times, "The shoe is removed!" And the judges and all those standing there respond after her, "The shoe is removed! The shoe is removed! The shoe is removed!"

כד. אח"כ מחזיר היבם את המנעל להרב ומקנה לו במתנה והרב מגביהו ג' טפחים ואומרים הדיינים יהי רצון שלא תבאנה בנות ישראל עוד לא לידי חליצה ולא לידי יבום:

24. Afterward, the yavam (the brother-in-law) returns the shoe to the rabbi and gifts it to him. The rabbi then lifts it three handbreadths, and the judges say, "May it be God's will that the daughters of Israel shall no longer come to the need of chalitzah or yibbum."

כה. כשיעמדו הדיינים ממקומם יאמר הרב ברוך אשר קדשנו במצות וחקים של אברהם אבינו ויאמר זה בלא שם ומלכות כי לא נמצא זה בגמ' והיא מסידורי חליצה של האשכנזים ויסוד דבר זה הוא ממה שאמרו חז"ל בפ' כיסוי הדם בשכר שאמר אברהם ועד שרוך נעל זכו בניו למנעל של חליצה כן כתוב בש"ע ובלבוש ותמיהני דבגמ' לא נמצא זה ובגמ' שם (פ"ט.) דרשו זה על רצועה של תפילין ע"ש אבל נמצא במדרש בראשית פ' מ"ג וז"ל א"ר אבא בר ממל א"ל הקב"ה אתה אמרת וכו' ועד שרוך נעל חייך שאני נותן לבניך מצות יבמה היאך מה דאת אמר וחלצה נעלו מעל רגלו עכ"ל:

25. When the judges stand up from their place, the rabbi should say: "Blessed is He who sanctified us with the commandments and statutes of Abraham our forefather." This should be said without mentioning God's name and kingship because this is not found in the Talmud. It comes from the divorce rituals of the Ashkenazim, and the basis for this is from what our sages said in the chapter on the covering of the blood: "In the merit of Abraham saying, 'I will not take from a thread to a sandal strap,' his descendants merited the shoe of Halitzah." This is written in the Shulchan Aruch and the Levush. However, I am puzzled because this is not found in the Talmud. In the Talmud there (Chullin 89a), this is interpreted regarding the strap of tefillin. However, it is found in the Midrash Bereshit, chapter 43, where it states: Rabbi Abba bar Mammal said: "The Holy One, blessed be He, said to him, 'You said, etc., "to a sandal strap," by your life, I will give your descendants the commandment of Halitzah, as you said, "and she shall remove his shoe from his foot."'"

כו. נוסח שטר חליצה כבר כתבנו אך בפירוש סדר חליצה בסופו כתוב בשם מהר"י מרגלית דאנו אין נוהגין לכתוב שטר חליצה דכיון שחולצת ברבים אינה צריכה לשטר ראיה עכ"ל והיש"ש כתב שטוב לכותבו ויש סדרים שכתוב בהן לגזור על המוציא לעז על החליצה כמו בגט ולא דאינו נוהגין כן וכבר נתבאר שאין חולצין בלילה ולא בשבתות וי"ט אבל בחוה"מ חולצין ובע"ש ועיו"ט אין חולצין אלא בשעת הדחק:
סליק בס"ד

26. The text of the Chalitzah document has already been written, but at the end of the procedure of Chalitzah, it is written in the name of Mahari Margalit that we do not have the custom to write a Chalitzah document because since she performs Chalitzah in public, she does not need a document for proof. And the Yeshuot Yaakov wrote that it is good to write it, and there are procedures that include decreeing against those who cast aspersions on the Chalitzah, similar to a get (divorce document), but we do not have such a custom. It has already been explained that Chalitzah is not performed at night, nor on Shabbat and Yom Tov, but it is performed on Chol Hamoed (the intermediate days of the festival). On Erev Shabbat and Erev Yom Tov, Chalitzah is only performed in pressing circumstances. Slik B'Siyata D'Shmaya (Finished with the help of Heaven).

Note: AI created translation. AI can make mistakes.