

סיכומים בהלכות חופה וקידושין

אביחי רוזנבאום

אשמח לשמוע תגובות, הערות, הארות, תיקונים וכו'
Aviros7@gmail.com

תוכן עניינים – הלכות חופה וקידושין

מהלכות פריה ורביה

1	סימן א
8	סימן ב
13	סימן ד
29	סימן ו

מהלכות אישות

37	סימן ט
39	סימן יג

מהלכות קידושין

46	סימן כו
49	סימן כז
56	סימן כט
62	סימן לד
66	סימן מב
74	סימן נה
76	סימן סא
79	סימן סב
88	סימן סד

מהלכות כתובה

92	סימן סו
101	סימן קכו

מהלכות עדים (חושן משפט)

104	סימן לג
113	סימן לד

סימן א' – דיני פריה ורביה ושלא לעמוד בלא אשה**סעיף א – החיוב לישא אשה**

כתב הטור בשם הגמרא ביבמות (ס"ב – ס"ד), וכן הביאו השו"ע והרמ"א:

יתברך שמו של הקדוש ברוך הוא שהוא חפץ בטוב בריותיו שידע שאין טוב לאדם להיות לבדו ועל כן עשה לו עזר כנגדו. ועוד כי כוונת הבריאה באדם כדי לפרות ולרבות וזה אי אפשר בלא העזר, ועל כן צוהו לדבק בעזר שעשה לו. לכך חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות, שכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים דכתיב שופך דם האדם וסמך ליה ואתם פרו ורבו, וכאילו ממעט הדמות דכתיב כי בצלם אלקים עשה את האדם ואתם פרו ורבו, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל. וכל מי ששרוי בלא אשה שרוי בלא טובה, בלא ברכה, בלא דירה, בלא תורה, בלא חומה, בלא שלום. ואמר ר"א כל מי שאין לו אשה אינו אדם, וכיון שנשא אשה עונותיו מתפקקים שנאמר מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'.

וכתב הב"ח (ס"ק א) שהקדים הטור את כל הנ"ל להלכות שבהמשך כדי להוציא מדעתם של הטועים לומר שכיון שעשה את האשה כעזר לטובת האדם – אם אינו חפץ בטובה זו יכול לוותר עליה. אין זה כך אלא "הוא יתברך היודע מה שהוא העזר, לא כמחשבת לבו של האדם הטועה בדעתו להמציא לו עזר לרצונו". וכן מדגיש הב"ח שאין לומר שגם בלא נישואין אפשר בקיום פו"ר, כיון שזו דרך זנות. ולכן צריך האדם לבטל רצונו מפני רצון ה' "כי חיוב ועול הוא על האדם לישא אשה ואינה משום טובתו בלבד".

- כתב הבית שמואל (ס"ק א) שמדברי הרמב"ם משמע שחייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים, אך לאחר שיש לו בנים, מועילה רשות האשה לפטור את בעלה מחיוב עונה. ומקשה עליו כיצד מועילה המחילה שלה, ומתרץ שאמנם מועילה מבחינתה המחילה על עונתה, אך הבעל עדיין מחוייב משום "לערב אל תנח ידך" גם לאחר שקיים פו"ר.

ובפת"ש (ס"ק א) הביא בשם החיד"א בברכי יוסף שאמנם לא נפטר לגמרי, אך משום "לערב אל תנח ידך" מספיק שיבעל לעיתים רחוקות ולא חייב לבעול בכל עונה, משא"כ אם לא קיים עדיין פו"ר שאז מחוייב לבעול בכל עונה.

סעיף ב – מכירת ספר תורה לצורך נישואין

אומרת הגמרא במגילה (כ"ז ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע:

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

הביא החלקת מחוקק (ס"ק א) מדברי השו"ע באו"ח קניג בשם הריב"ש שבכלל זה מותר למכור גם להספקת התלמידים או להשיא יתומים בדמיו. ולפי זה דווקא יתום שרוצה לקיים פו"ר מותר למכור בשבילו, אבל לא בשביל יתומה כיון שאשה אינה מצווה על פו"ר. אך בב"ש (ס"ק ב) כתב שאף בשביל להשיא יתומה מוכרים כיון שלמרות שאינה מצווה על פו"ר מצווה על שבת ולכן מוכרים אף בשבילה ואף בשביל מי שכבר קיים פו"ר.

סעיף ג – גיל הנישואין

- המשנה באבות (ה, כא) אומרת "בן שמונה עשרה לחופה".

- הגמרא בקידושין (כ"ט ע"ב) מספרת על רב חסדא שנשא אשה בגיל שש עשרה, ואם היה יכול היה מתחתן אף בגיל ארבע עשרה. ולמד מכאן הטור שהמקדים לישא מגיל שלוש עשרה מצוה מן המובחר, אבל קודם לכן לא ישא דהוי כזנות.

וביאר הב"י שכן דעת הרמב"ם וטעמו כיון שקטן לא תיקנו לו רבנן נישואין – לכן בעילתו בעילת זנות. לעומת זאת דעת התוספות ורש"י שלמרות זאת אין בעילתו בעילת זנות ואף מצוה יש להשיא אשה לבנו הקטן.

אך הרמ"א בדרכ"מ כתב שאין מחלוקת בין הרמב"ם ותוספות ויתכן שכולם יסכימו שקטן ממש אסור ומבן י"ב והלאה מותר ואף מצוה.

והב"ח (ס"ק ג) כתב שאם האב משיא את בנו מגיל י"ב ואילך מצוה יש בזה, אך הקידושין תופסים רק מדרבנן, ואם נושא מעצמו קודם י"ג ויום אחד – הוי בעילת זנות. וכעין זה הביא בפת"ש (ס"ק ג) בשם כנסת יחזקאל לבאר שאין מחלוקת בין הרמב"ם ותוספות – שהרמב"ם דיבר על מקרה שנשא לבד לפני גיל י"ג ותוספות דיברו על מקרה שאביו השיאו.

- בכל מקרה לא יתאחר מלישא בגיל עשרים, כדברי רב הונא בגמרא בקידושין (שם):

בן עשרים שנה ולא נשא אשה - כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה. אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו.

וכתב הרא"ש שרווק שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא – בית דין כופין אותו לישא כדי לקיים מצות פו"ר. ולענין הקדמת לימוד תורה, אומרת הגמרא בקידושין (שם):

ת"ר ללמוד תורה ולישא אשה - ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לו בלא אשה - ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי הא לן והא להו.

וביאר רש"י: הא לן הא להו - בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בא"י ומתוך שלומדים חוץ למקומם אין צרכי הבית מוטלים עליו, נושא אשה דהוה בלא הרהור ואח"כ הולך ולומד תורה. להו - לבני א"י הלומדים במקומם אם נושא אשה יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו.

ופסקו הרא"ש והרמב"ם שאם לא יכול ללמוד אם ישא אשה – ילמד ואחר כך ישא.

השו"ע הביא את כל דברי הטור הנ"ל אלא שבב"י העיר שכל זה בארצותיהם החמות אך אנו אין לנו אלא דברי המשנה באבות – מגיל שמונה עשרה. וכן הרמ"א בשם הריב"ש פסק שבזמן הזה נהגו שלא לכוף על זה. וכן מי שלא קיים פו"ר ובה לישא אשה שאינה בת בניס, כגון עקרה וזקנה או קטנה, משום שחושק בה או משום ממון שלה, אע"פ שמדינא היה למחות בו, לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים. ואפילו נשא אשה ושהה עמה עשר שנים לא נהגו לכוף אותו לגרשה, אע"פ שלא קיים פו"ר, וכן בשאר ענייני זיווגים. ובלבד שלא תהא אסורה עליו (ובח"מ העיר שמתשובת הריב"ש משמע שאמנם אין לכוף לישא או לגרש מי שאינו רוצה, אך לא משמע שאין לכוף מי שלא רוצה לישא כלל).

- כתב הח"מ (ס"ק ב) שלמרות שבכל המצוות מחוייב האדם מגיל שלוש עשרה, כאן קבלו חז"ל שדווקא בן שמונה עשרה לחופה מאחר שצריך ללמוד קודם שישא אשה, והתחלת לימוד הגמרא היא רק מגיל חמש עשרה.

- כתב הפת"ש (ס"ק ב) שבדורות אלו נחלשו הטבעים ונשתנו הדורות ולכן אין להיזהר בזה ואין לישא בגיל שלוש עשרה.

- לגבי התאחרות הנישואין בשביל לימוד תורה – כתב הב"ש (ס"ק ה) שלדעת הרא"ש יש קצבה ולא יתכן לומר שיתאחר כל ימיו (אלא שלא כתב מהי אותה קצבה), ואילו לדעת הרמב"ם אין קצבה לדבר, כל עוד אין יצרו מתגבר עליו.

- כתב הפת"ש (ס"ק ה) שבספר קרית מלך רב כתב שיש לכופ לזה אף כיום, ובמהריק"ש כתב שאם רוצה לישא אלא שמתעכב עד שימצא זיווג נאה וכד' – מותר, ומכל מקום נראה שאין להתאחר יותר מגיל עשרים וארבע.

סעיף ד – מי שחשקה נפשו בתורה

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ג ע"ב):

בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות שנאמר ואתם פרו ורבו. אמרו לו לבן עזאי יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.

וכן פסק הרמב"ם – מי שחשקה נפשו בתורה תמיד כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עוון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. וכן פסק השו"ע, וכן כתב הטור בשם הרא"ש – רק מי שהוא כבן עזאי יכול להתאחר בנישואין בלי קצבה, והריטב"א כתב בשם התוספות שאין בדורות הללו מי שיכול להיות כבן עזאי. והט"ז (ס"ק ו) כתב שמכל מקום לכתחילה לא יעשה כן.

סעיף ה – מצות פרו ורבו

אומרת המשנה ביבמות (ס"א ע"ב):

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים. ב"ש אומרים שני זכרים וב"ה אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם.

ופסקו הטור והשו"ע כבית הלל.

- אומרת הגמרא ביבמות (ס"ב ע"ב): "מת אחד מהם או שנמצא סריס - לא קיים פריה ורביה". והוא הדין גם אם הבת איילונית, וכן פסקו הטור והשו"ע. ודייקו בב"ש (ס"ק ח) ובח"מ (ס"ק ו) שהקפידא היא רק שהבנים יהיו ראויים להוליד ולא שיוולידו בפועל, ולכן אם הילדים ראויים להוליד אלא שנישאו לכאלו שאינם ראויים או שלא נשאו כלל – בכל מקרה האב קיים את המצוה. אך בפת"ש (ס"ק ח) הביא בשם ספר בני אהובה שפקפק בזה, ונשאר בצ"ע.

סעיף ו – נולדו לו בנים ומתו

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ב ע"א-ע"ב):

איתמר היו לו בנים ומתו, רב הונא אמר קיים פריה ורביה, רבי יוחנן אמר לא קיים. רב הונא אמר קיים משום דרב אסי, דאמר רב אסי אין בן דוד בא - עד שיכלו כל נשמות שבגוף שנאמר כי רוח מלפני יעטוף וגו'. ורבי יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה, לשבת יצרה בעינן והא ליכא.

מיתבי בני בנים הרי הן כבנים! כי תניא ההיא - להשלים. מיתבי בני בנים הרי הם כבנים, מת אחד מהם או שנמצא סריס - לא קיים פריה ורביה. תיובתא דרב הונא תיובתא.

בני בנים הרי הם כבנים. סבר אביי למימר ברא לברא וברתא לברתא, וכ"ש ברא לברתא, אבל ברתא לברא לא. א"ל רבא לשבת יצרה בעיא והא איכא. דכולי עלמא מיהת - תרי מחד לא, ולא? והא אמרי ליה רבנן לרב ששת נסיב איתתא ואוליד בני, ואמר להו בני ברתי בני נינהו! התם דחויי קמדחי להו, דרב ששת איעקר מפירקיה דרב הונא.

כתב הב"י שנחלקו בזה הראשונים: לדעת התוספות והטור אם הבן והבת מתו והניחו אחריהם ילדים – קיים את המצוה גם אם שני הנכדים בנים או שתיהן בנות. ולדעת הרמב"ם צריך שגם הנכדים יהיו דווקא בן ובת, למרות שלא משנה אם הנכד מהבת או הנכדה מהבן.

ובשו"ע פסק כדעת הרמב"ם. וכן זאת מסקנת הגמרא שלכולי עלמא צריך שיהיו נכדים גם מהבן וגם מהבת, ואם יש נכדים רק מאחד מהם ולשני אין ילדים – לא יצא ידי חובתו. **והרמ"א** בדרכ"מ (ס"ק ד) הוסיף שנכד ונכדה הבאים משני בנים או שתי בנות – אין פוטרים מהמצוה. וכן כתב **בב"ש** (ס"ק י), והוסיף שגם במקרה שהבן קיים ולא הוליד עדיין והבת מתה והניחה בן – עדיין לא קיים את המצוה.

- כתב **בח"מ** (ס"ק ח) שיש להסתפק לגבי אשה שנתעברה באמבטי, האם האב קיים את המצוה והאם נחשב בנו לכל דבר. והביא בשם **לקוטי מהרי"ל** שכתב שבן סירא היה בנו של ירמיהו שרחץ באמבטי ונחשב בנו. **ובב"ש** (ס"ק י) הביא בשם **הסמ"ק** שאשה מוזהרת שלא לשכב על סדין ששכב עליו איש אחר פן תתעבר וגזירה שמא ישא אחותו מאביו – משמע דהוי בנו לכל דבר. **וביביע אומר** (ב, ג) ביאר הטעם משום שמצות פו"ר אינה צריכה כוונה, ומה שחשוב הוא רק התוצאה – יישוב העולם. **ובט"ז** (ס"ק ח) כתב שמא רק לחומרא מחשיבים אותו כבנו אבל לא לקולא.

- כתב **הב"י בשם הריטב"א** שאפילו בבן ממזר יצא ידי חובת המצוה. ובשם **מהרי"ל** כתב שאף בבן חרש ושוטה יצא ידי חובתו, כיון שאף באופן זה הוא מקיים שבת. וכן הביא **הרמ"א** (והוסיף הרמ"א גם "קטן". **ובפת"ש** כתב שהוסיף זאת אגב שיטפיה, כיון שבאים שלושתם בדרך כלל ביחד – חש"ו). **ובב"ש** (ס"ק יא) הביא בשם **ספר חסידים** שלא קיים המצוה בבן ממזר כיון שאינו חי, וביאר שזה דווקא כשלא ידוע שהוא ממזר אבל אם ידוע שהוא ממזר אזי הוא חי.

סעיף ז – קיום המצוה בגר ובעבד

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ב ע"א):

איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר - ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה דהא הוה ליה. וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי... איתיביה ר' יוחנן לר"ל בעת ההיא שלח בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל וגו'! א"ל בהיותן עובדי כוכבים אית להו חייס, נתגיירו לית להו חייס.

ופסק **הרמב"ם** (אישות טו, ו) כר' יוחנן – למרות שגר שנתגייר כקטן שנולד, גם כאשר הוא גוי זרעו מיוחס אחריו ולכן הוא פטור (**ב"ש** ס"ק יב). ודווקא כשנתגיירו גם האב וגם הבן, אבל אם רק האב התגייר – לא קיים המצוה בבנים גויים. וכן פסקו **הטור והשו"ע**. אמנם **הח"מ** (ס"ק ט) הביא בשם **מהרי"ל** שאף כאשר לא נתגיירו בניו עימו קיים המצוה.

- עוד אומרת הגמרא שם:

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

וכן פסקו **הטור והשו"ע** – אם היו לו בנים כשהוא עבד, לא קיים המצוה עד שיוליד אחר שנשתחרר.

סעיף ח – מכירת ספר תורה בשביל לישא אשה

אומרת הגמרא ביבמות (ס"א ע"ב):

לא יבטל אדם מפריה ורביה - אלא א"כ יש לו בנים... הא יש לו בנים - מפריה ורביה בטיל, מאשה לא בטיל. מסייעא ליה לרב נחמן אמר שמואל דאמר אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים - אסור לעמוד בלא אשה שנאמר לא טוב היות האדם לבדו. ואיכא דאמרי הא יש לו בנים - בטיל מפריה ורביה ובטיל נמי מאשה, נימא תיהוי תיובתא דרב נחמן אמר שמואל! לא, אין לו בנים - נושא אשה בת בנים, יש לו בנים - נושא אשה דלאו בת בנים. נפקא מינה למכור ספר תורה בשביל בנים.

ובדף ס"ב ע"ב:

מתניתין דלאו כרבי יהושע דתניא רבי יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים... א"ר מתנא הלכה כרבי יהושע.

וכתבו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם שדין זה הוא מדרבנן, כיון שמדאורייתא כיון שיש לו זכר ונקבה קיים את המצוה. אך בפת"ש (ס"ק יב) הביא דעה שלרי"ף האיסור להיות בלא אשה הוא מדאורייתא.

הרי"ף לא גרס "מתניתין דלא כר' יהושע", ולכן לדבריו אין מחלוקת בין המשנה ורב נחמן לדברי ר' יהושע, וממילא לעולם אם סיפק בידו יש לו לקחת אשה בת בנים כר' יהושע. ואם אין סיפק בידו - אם אין לו בנים ימכור אף ספר תורה בשביל אשה בת בנים, ואם יש לו בנים - אינו מחוייב למכור ספר תורה אלא יקח אשה שאינה בת בנים כדי שלא יעמוד בלא אשה.

אבל לגירסת הגמרא שלנו משמע שלדעת ר' יהושע צריך למכור ספר תורה בשביל אשה בת בנים אפילו קיים כבר פו"ר, והנ"מ בין יש לו בנים ואין לו בנים היא במקרה שנשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אם יש לו בנים אינו חייב לגרשה ואם אין לו בנים מחוייב לגרשה כדי לקיים פו"ר. וכן כתב הטור שהיא מסקנת הרא"ש.

השו"ע הביא את דעת הרי"ף בתור סתם ואחר כך את דעת הרא"ש בשם י"א. ולכאורה נראה שפסק כסתם, וכן הבין בדבריו הב"ש (ס"ק טז) וכתב שלא מסתבר לפסוק כך כיון שזו דעת מיעוט ורוב הראשונים פסקו כרא"ש. אמנם בח"מ (ס"ק יא) מובאת הגהה מבנו שאומר באופן חד משמעי שכאשר השו"ע מביא דעה בסתם - זו דעתו להלכה בלא שום ספק, ומה שמביא אחר כך דעה בשם י"א אינה משום שמסופקת אצלו ההלכה אלא רק כדי לחלוק כבוד לבעל הסברה השניה - וממילא יוצא שכאן פוסק כדעת הרי"ף.

ולסיכום, כתב בב"ש (ס"ק טו) שבשביל פו"ר - לכו"ע מוכרים ספר תורה. בשביל לערב אל תנח - זו המחלוקת שבשו"ע. ובשביל שלא ישב בלא אשה - לדעת הנמוק"י אין מוכרים, כיון שספר תורה נמכר רק בשביל לעשות בכסף מצוה ולא בשביל להימנע מעבירה. אך לדעת הרמב"ן אפשר למכור, לכתחילה בשביל אשה בת בנים, אך אם לא מוצא ימכור אף בשביל אשה שאינה בת בנים. ומסיים הב"ש שלמעשה אין להחמיר בזה כיון שהחומרה בזה היא קולא לענין מכירת ספר התורה.

- הביאו הב"י והרמ"א בשם הנמוק"י שאם מכיר בעצמו שאינו בן בנים עוד ואינו ראוי להוליד - ישא אשה שאינה בת בנים מפני החטא. ותרוה"ד כתב שאם ישא אשה ויתירא מקטנות שיבואו בין האשה והבנים - מותר לישא אשה שאינה בת בנים אך לא ישב בלא אשה בגלל החשש. ובח"מ (ס"ק יב) דחה את דברי תרוה"ד וכתב שאין להיפטר ממצוה זו בשביל חשש קטטה.

סעיף ט - כמה נשים ישא

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ה ע"א):

רבי אמר נושא אדם כמה נשים על אשתו. והוא דאית ליה למיזיינינהי.

ובדף מ"ד ע"א:

ודברו אליו - מלמד שמשאין לו עצה הוגנת לו, שאם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרין לו מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמותך ואל תשים קטטה בביתך! לא צריכא דאפשר ליה. אי הכי אפילו טובא נמי! עצה טובה קמ"ל - ארבע אין טפי לא כי היכי דנמטייה עונה בחודש.

וכן פסקו הטור והשו"ע, אלא אם כן יש תקנה שלא ישא אלא אשה אחת, ואז הולכים אחר המנהג.

ובח"מ (ס"ק יג) **ובב"ש** (ס"ק יח) כתבו שאם האשה מוחלת – רשאי לישא עוד נשים. אך מצד חדר"ג, כתב בס"ק כי שלא מועילה הסכמת האשה נגד זה.

סעיף י – חרם דרבינו גרשום

כתב הב"י בשם נמוק"י בשם הריטב"א:

בתוספות כתבו כי רבינו גרשום החרים על הנושא אשה על אשתו וחייבין לכוף על החרם שלו. אבל ביבמה לא החרים.

והרשב"א בתשובה כתב:

מן הדומה שלא תיקן ר"ג בכל, שאם כן אפילו נשים שאדם חייב לגרשן ואפילו במקום שב ואל תעשה כאשה ששהתה עם בעלה עשר שנים ולא ילדה סבור אני שלא תיקן בזה הרב ז"ל.

וכתב הטעם לאיסור מפני אנשים רעים שהיו נושאים אשה נוספת על מנת לצער את האשה הראשונה או על מנת לגרום לה לרצות להתגרש. **והב"ש** (ס"ק כא) כתב בשם **המרדכי** הטעם לחרם משום קטטה – שלא יריבו שתי הנשים בביתו, ולא משום דררא דאיסורא – אין חשש שמא ישא שתי נשים במקומות רחוקים ובטעות יגיעו למצב שבו ינשאו אח ואחות מאותו אב. ונפקא מינה בין הטעמים למקרה של ספק או מחלוקת בענין התקנה – שהמיקל לא הפסיד.

ובשו"ע פסק: "רבינו גרשום החרים על הנושא על אשתו, אבל ביבמה לא החרים, וכן בארוסה". לגבי ארוסה – הוסיף **הרמ"א** בשם **מהרי"ק** שאמנם אין כופים לכנוס אם אינו רוצה, אך אין להשאירה ללא החלטה – יש לכנוס או לפטור.

עוד כתב **הרמ"א** בשם **המרדכי** **והרשב"א** שבכל מקום שיש דיחוי מצוה, כגון ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה – לא חל החרם, ויש חולקים (הגהות **מרדכי** ו**נמוק"י**) וסוברים שאף במקום מצוה ואפילו במקום יבום חובה לחלוץ.

- כתב הב"י בשם **הרשב"א**, וכן פסק **בשו"ע**:

ומכל מקום בין תיקן בין לא תיקן - אותה תקנה לא פשטה בכל גבולותינו ולא בגבולות פרובינציא הסמוכים לצרפת לא שמענו שפשטה, ומעשים במקומינו בתלמידי חכמים ואנשי מעשה שנשאו אשה על נשיהם ואחרים רבים ולא חשש שום אדם בדבר זה מעולם.

והרמ"א חלק עליו וכתב בשם **מהרי"י מינץ** שדווקא במקום שידוע שלא פשטה תקנתו אינה נוהגת, אבל מן הסתם – נוהגת בכל מקום.

- כתב הב"י בשם **מהרי"ק** (שורש ק"א ענף ד) שלא התקין ר"ג אלא עד סוף האלף החמישי, וכן כתב **בשו"ע**. והביא **הפת"ש** (ס"ק יט) בשם **תשובת משכנות יעקב** טעם לזה, למרות שכל תקנות חכמים נוהגות לעולם עד שיעמוד ביי"ד שגדול מהם בחכמה ובמנין, זה דווקא בגזירות שיש בהם סייג ומשמרת לאיסור תורה. אך בתקנה זו אין סייג כזה אלא רק ראה רגמ"ה לפי השעה שיש צורך לתקן כך ולכן קבעו קצבה לתקנה כדי שלא תהיה קבועה לדורות ויהיה בה משום הוספה על דברי תורה. אך אין זה דברי הכל, וכבר ראשונים בתחילת האלף השישי דחו סברה זו ולא הזכירו הקולא הזו כלל. ולכן יש לומר שתיקן את התקנה כסייג לאיסור תורה וגזירתו עומדת לעולם. וכן **בתשובת מהר"ם אלשקר** כתב שמי שקיבלו עליהם הגזירה – קיבלוה לעולם.

הרמ"א חלק אף הוא על השו"ע וכתב שבכל מדינות אלו התקנה והמנהג במקומם עומדים ואין נושאים שתי נשים וכופין בחרמות ונידויין מי שעובר על כך לגרש אחת מהן (יש לגרש את השניה אא"כ הראשונה מתגרשת ברצון, ב"ש וח"מ בשם **מהרש"ל**).

היתר מאה רבנים

כתב הרמ"א בשם הרשב"א בתשובה שבמקום שאין הראשונה בת גירושין כגון שנשתטת או שאינה רוצה לקחת ממנו גט – יש להקל ולהתיר לו לישא אחרת. ובדרכי משה כתב שאין צריך מאה אנשים להתיר זה כיון שלענין זה סומכים על כך שכלה זמן הגזירה.

ובב"ש כתב בשם הכלבו שאין להתיר חדר"ג אלא על פי מאה אנשים משלוש קהילות משלוש ארצות. ובשם הב"ח כתב שיציעו הענין לפני גדולים שבאותו הדור ויסקימו בהיתר מאה רבנים וגם ישליש סך הכתובה, נדוניה ותוספת הכתובה ביד הבי"ד ואחר כך יכול לישא אחרת. ואם נשתטת אשתו חייב לייחד לה בית ולשמור אותה ממנהג הפקר וליתן לה מזונות ואחר שתתפא חייב לגרשה מיד כדי שלא יהיו לו שתי נשים.

- כתב הפת"ש (ס"ק ט"ז) בשם החת"ס שאין הכוונה לרבנים היושבים על כסא רבנות ממש, אלא שיהיו ראויים להוראה ומביני מדע ומוסמכים וראויים לסדר קידושין. ולא סתם בחורים, אפילו גדולים וטובים. וכן אין צורך שיהיו דווקא משלוש מלכויות שונות ואין צורך שתהיה חלוקה שווה בין שלוש המקומות.

עוד כתב בשם תשובת שב יעקב שאשה העוברת על דת וחייב לגרשה בעל כרחו - אין צריך היתר מאה רבנים. למעשה, בימינו לא מצוי כל כך שישאו שתי נשים, ומכל מקום במקרים שמותר החרם - לאשכנזים יש צורך בהיתר מאה רבנים, ולספרדים אין צורך, אך נוהגים לקבל הסכמת גדולי הדור.

- הביא הפת"ש (ס"ק יד) מחלוקת האם עד אחד נאמן להעיד שמתה אשתו ולהתיר נשיאת אשה אחרת. לדעת ב"ש וחת"ס אינו נאמן, כיון שיש כאן חזקת איסור. ולדעת נוב"י וישועות מלכו – נאמן, כיון שמדובר באיסור דרבנן ואפשר להקל.

סעיף יא – תקנה שלא לישא שתי נשים

כתב הב"י בשם הרא"ש שטוב לעשות תקנה בחרמות ונידויים על מי שנושא שתי נשים. וכן פסק בשו"ע.

סעיף יב

כתב השו"ע שאם נשבע שלא ישא אחרת ושהתה עשר שנים ולא ילדה – יתבאר בסימן קי"ח.

סעיף יג – חיוב פו"ר לאשה

אומרת המשנה ביבמות (ס"ה ע"ב):

האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. רבי יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו.

ובגמרא שם:

מנא הני מילי? אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון אמר קרא ומלאו את הארץ וכבשוה, איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש. אדרבה וכבשוה תרתי משמע! אמר רב נחמן בר יצחק וכבשה כתיב. רב יוסף אמר מהכא אני א-ל שדי פרה ורבה, ולא קאמר פרו ורבו... אתמר רבי יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה וחד אמר אין הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה. תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר אין הלכה.

וכן פסקו הטור והשו"ע כתנא קמא – אשה אינה מצווה על פו"ר. והרמ"א כתב בשם השלט"ג שמכל מקום לא תעמוד בלא איש משום חשדא. ולגבי מצות "שבת" נחלקו ראשונים ואחרונים האם האשה מצווה.

סעיף יד

כתב השו"ע: "דין מי שנשא אשה ושהה עימה עשר שנים ולא ילדה יתבאר שם (סימן קנ"ד)".

סימן ב' – שישתדל כל אדם ליקח לו אשה הגונה**סעיף א – הנושא אשה משום ממון**

אומרת הגמרא בקידושין (ע"ע"א):

אמר רבה בר בר חנה כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו מעלה עליו הכתוב כאילו חרשו לכל העולם כולו וזרעו מלח שנאמר ואלה העולים מתל מלח תל חרשא. אמר רבה בר רב אדא אמר רב כל הנושא אשה לשום ממון - הויין לו בנים שאינן מהוגנים שנאמר בה' בגדו כי בנים זרים ילדו... ואמר רבה בר רב אדא ואמר רבי סלא אמר רב המנונא כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כופתו והקב"ה רוצעו. ותנא על כולם אליהו כותב והקב"ה חותם אוי לו לפוסל את זרעו ולפוגם את משפחתו ולנושא אשה שאינה הוגנת לו, אליהו כופתו והקב"ה רוצעו. וכל הפוסל - פסול ואינו מדבר בשבחה לעולם. ואמר שמואל במומו פוסל.

ופירש רש"י שאינה הוגנת - פסולה לו, וכן פסקו הטור והשו"ע - אין לישא אשה שיש בה משום פסול, ובב"ש (ס"ק א) כתב שהכוונה לחשש ממזרות או חללה לכהן.

- כתב הרמ"א בשם הריב"ש שהנושא אשה שאינה פסולה לו לשם ממון - מותר. ובשם הארחות חיים כתב שמי שפסקו לו ממון הרבה לשידוכין וחזרו בהם - לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה כי הממון שלוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליח. וביאר בח"מ (ס"ק ב) שכוונת הדברים שאמנם אין איסור לישא משום ממון - אך ודאי שאין לעגן כלתו או עצמו בשביל זה ולהמתין עד שימצא אשה שתתן לו ממון.

- כתב הרמ"א בשם הר"ן שמי שרוצה לישא אשה פסולה - בני משפחתו יכולים למחות בו, משום פגם משפחה. ואם אינו רוצה להשגיח בהם - יעשו איזה דבר לסימן שלא יתערב זרעו בזרעם.

סעיף ב - מאילו משפחות להתרחק

פסק השו"ע על פי הגמרא בקידושין:

כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחילה. ואף על פי כן אם ראית ב' משפחות שמתגרות זו בזו תמיד או ראית משפחה שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד או ראית איש שהוא מרבה מריבה עם הכל ועז פנים ביותר, חוששין להם וראוי להתרחק מהם שאלו סימני פסלות הם. וכן כל הפוסל אחרים תמיד, כגון שנותן שמץ במשפחות או ביחידים ואומר עליהם שהם ממזרים, חוששין לו שמא ממזר הוא. ואם אומר להם שהם עבדים, חוששים לו שמא עבד הוא, שכל הפוסל במומו פוסל.

וכן מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששים לו ביותר שמא גבעוני הוא (וכתב בב"ש (ס"ק ה) שמספיק שיהיה בו אחד משלושת הסימנים, ביישנים, רחמנים גומלי חסדים ואז כבר ראוי להידבק בו).

כתב הטור בשם הרמ"ה ורש"י שמשפחה שלא ידועה לנו - צריכה ראייה ליוחסין ואין לה חזקת כשרות. אבל לדעת ר"ת במקרה כזה יש רק חשש להינשא לכהונה ואין חשש ממזרות וכד', וכן דעת הר"ן, הרא"ש והטור. למעשה, הב"ש (ס"ק ג) כתב שבסימן הבא משמע מדברי השו"ע שפסק להחמיר ולכן יש להחמיר במי שאין משפחתו ידועה לנו. אך הפת"ש (ס"ק ב) הביא את שער המלך שחולק על הבנה זו של הב"ש ולמעשה פוסק להיפך. אמנם בבאה"ט (ס"ק ד) הביא בשם בית הלל שמחמיר אף יותר וסובר שמי שבא מארץ אחרת ואינו ידוע לנו, אף אם מתנהג כדת ישראל ומדבר בלשוננו - צריך ראייה שהוא יהודי, וכן דעת מהרי"ט (לדעת הב"ח ביו"ד רס"ח במקרה שהוא בחזקת ישראל, כלומר מתנהג כמו יהודי וכד' - נאמן).

סעיף ג – משפחה שהתערב בה פסול

אומרת המשנה בקידושין (ע"ו ע"א):

הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמנה: אמה ואם אמה ואם אבי אמה ואמה ואם אביה ואמה ואם אבי אביה ואמה. לוי וישראלית מוסיפין עליהן עוד אחת.

ובגמרא שם:

מאי שנא בנשי בדקינן ומאי שנא בגברי לא בדקו? נשי דכי מינצו בהדי הדדי בעריות הוא דמינצו ואם איתא דאיכא מילתא לא אית ליה קלא, גברי דכי מינצו בהדי הדדי ביוחסין הוא דמינצו אם איתא דאיכא מילתא אית ליה קלא. ואיהי נמי תבדוק ביה בדידיה מסייע ליה לרב דאמר רב יהודה אמר רב לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים... א"ר זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. איני והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב משנתנינו כשקורא עליו ערער? מאן דמתניי הא לא מתניי הא. איכא דאמרי אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. אמר רב חמא בר גוריא אמר רב אם קורא עליו ערער צריך לבדוק אחריה.

- בענין קרא עליה ערער – **הרמב"ם** הסביר שהכוונה היא שהעידו עליה שני עדים שנתערב בה ממזר וכד'. אבל **רש"י** הסביר שהכוונה שקראו עליה שני עדים שמץ פסול, כלומר שיצא עליה קול ולא עדות ממש. **הטור** והשו"ע פסקו כרמב"ם ולכן משפחה שהעידו עליה שנתערב בהם פסול – הרי הם ספק, והבא לישא מהם צריך לבדוק (8 או 10, לפי הענין).

- בענין ההבדל בין הרישא לסיפא (8 או 10 בדיקות) – **רש"י** הסביר שההבדל הוא מכיון שמשפחות הכהנים מיוחסות יותר – לא שכיח בהם פסול, ולכן הרישא מדברת על מי שבא להינשא לכהן, והסיפא מדברת על בדיקה במשפחת לוי או ישראל. אך לדעת **הר"ן** הרישא מדברת על כהן הבודק מחמת ערעור על הכהונה והסיפא מדברת על בדיקה מחמת פסולי קהל – ולכן יש להחמיר בה יותר, כיון שפסולים אלו מצויים יותר. - לגבי אשה הבאה להינשא – כיון שאין איסור לכהנת להינשא לפסולי כהונה ואינה צריכה בדיקה לזה הקלו רבנן שלא תצטרך בדיקה אף לממזרות וכד', וכן פסק **השו"ע**. וכתב **הח"מ** (ס"ק ה) שזה לשיטת רש"י, שהערעור הוא רק קול בעלמא, ולכן אינה צריכה בדיקה. והקשה **בב"ש** (ס"ק ט) שלשיטת הרמב"ם הרי מדובר שיש עדות ממשית שהתערב פסול במשפחה, אם כן מדוע אינה צריכה בדיקה? וביאר שכיון שמדובר רק בספק ממזר ומן התורה כשר – הקלו רבנן. אמנם לדעת **הרמב"ן** ובעל **המאור** במקרה כזה אכן צריכה לבדוק, ומסיים הב"ש שיש להחמיר.

סעיף ד – השומע פסולו ושותק

אומרת הגמרא בכתובות (י"ד ע"ב):

א"ר יוחנן ממזר צווח וחלל שותק איכא בינייהו, ת"ק סבר כל פסול דקרו ליה ושותק – פסול, והכי קאמר ת"ק איזוהי אלמנת עיסה כל שאין בה לא שתוק ממזרות, ולא שתוק נתינות, ולא שתוק עבדי מלכים, ולא שתוק חלל, וקאמר ליה ר"מ הנך הוא דקא פסיל ליה בקהל, אבל שתוק חלל – כשר, והא דשתק משום דלא איכפת ליה, וקאמר ליה ר"ש בן אלעזר לתנא קמא דר' מאיר אי שמיע לך דמכשר ר"מ בשתיקה, לא דקרו ליה חלל ושותק אלא דקרו ליה ממזר ושותק, והאי דשתק סבר ממזר קלא אית ליה, אבל ממזר וצווח, חלל ושותק – פסול, והאי דאשתק סבר מיסתייה דלא מפקי ליה מקהל.

פסקו **הטור** והשו"ע כתנא קמא – כל שקוראים לו ממזר, נתין, חלל או עבד ושותק – חוששים לו ולמשפחתו ואין נושאים מהם נשים בלא בדיקה. וכתב **הטור** בשם ר"י, וכן **הב"י** והרמ"א בשם **הרמב"ן** והרשב"א,

שדין זה דווקא כשנתערב במשפחה פסול וקראו לאחד מהם ממזר או נתין וכד' ושותק, אבל אדם בעלמא שקורין אותו ממזר או נתין ושותק – לא נחשבת שתיקתו כהודאה.

והקשה על כך **בב"ש** (ס"ק יב) שהרי אם נתערב פסול במשפחה – ממילא צריכה בדיקה, ומה זה משנה אם שותק או לא כשקוראים לו? ומתוך **הח"מ** (ס"ק ו) שמדובר כאן שרק יצא קול ואין עדות ממש, אך דוחה תירוץ זה ומתוך אחרת – במקרה שקוראים לו ושותק רק אותו אדם צריך בדיקה כיון שנולדה בו ריעותא ושאר המשפחה לא צריכים בדיקה. ודחה דבריו **בב"ש** וכתב שכל הדין הזה הוא בשם ר"י, ור"י כתב את דבריו אליבא דר' יהושע בגמרא ואילו אנחנו פוסקים כרבן גמליאל ולא כר' יהושע. ובשם **הב"ח** תירץ שמדובר במקרה שאפילו לא היה קול אלא רק חשש בעלמא כיון שהאדם שתק כשקראו לו.

- עוד כתבו **הב"י** ו**הרמ"א** בשם **הראב"ד** שדין זה נאמר רק בדורות ראשונים שאז ב"ד היו מענישים על החרפות ולכן מי ששותק ולא מוחה כשמחרפים אותו כנראה שיש בו בעיה. אבל כיום דווקא השותק בשעת מריבה הוא משובח, אלא אם כן קוראים לו כך שלא בשעת מריבה – שאז עליו למחות.

- עוד כתבו **הב"י** ו**הרמ"א** בשם **הר"ן** שדין זה דווקא כשצווח על פסולים אחרים ודווקא על פסול זה שותק. אבל אם שותק תמיד – אין שתיקתו הודאה.

- כתב **הרמ"א** בשם **מהר"ם פדואה** שדין זה הוא דווקא כשהפסול נוגע בעצמו של השותק, אבל אם רוצים לפסול זרעו והוא שותק – אין זה כהודאה, אבל לכתחילה יש לחוש קצת. ומסיים **הרמ"א**: "והשומע חרפתו בשאר דברים ושותק – סימן הוא שהוא מיוחס".

סעיף ה – משפחה שהתערב בה ספק

אומרת המשנה בעדויות (ח, ג):

העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה שהעיסה כשרה לטמא ולטהר לרחק ולקרוב. אמר רבן שמעון בן גמליאל קבלנו עדותכם אבל מה נעשה שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב.

רש"י בכתובות (י"ד ע"א) הסבר שמדובר באשה שהיתה נשואה לספק חלל, אך **התוספות** פירשו שלא מדובר באשה ספציפית אלא במשפחה שנתערב בה ספק חלל, ואלמנה ממשפחה זו נקראת "אלמנת עיסה". ובעצם מעורבים בה שני ספקות – ספק אם היתה נשואה לאותו ספק חלל, וספק אם הוא באמת חלל.

ופסקו **הטור** ו**השו"ע** כרבן גמליאל וכפירוש התוספות – לכתחילה אין להשיא אלמנתה ממשפחה שנתערב בה ספק חלל לכהן, אך אם נשאת לא תצא. וכתב **בב"ש** (ס"ק יג) שאם היא שותקת כשקוראים לה ממזרת או חללה – תצא. ועוד כתב **הב"ש** שאם האשה טוענת שברי לה שבעלה כשר היה – מותרת.

- הביאו **הב"י** (סוף סימן ז') ו**הרמ"א** מחלוקת – לדעת **הרמב"ם** ו**תוספות** דווקא אותה אלמנה לא תצא כיון שיש לה חזקת כשרות (שהיא עצמה כשרה), אבל אם בתה נשאת לכהן – תצא כיון שאין לה חזקת כשרות שכן נולדה למשפחה מסופקת. אך **ר"ת** סובר שאין חילוק בין האם לבתה וגם הבת כשרה לכהונה.

- עוד פסק **השו"ע** שאם נתערב במשפחה חלל ודאי או אף ספק ממזר – כל אשה מהם אסורה עד שתיבדק ואם נישאת תצא.

- אומרת הגמרא בקידושין (ע"א ע"א):

אמר רבי חמא בר חנינא כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטים, שבטו של לוי מטהר תחילה שנאמר וישב מצרף ומטהר כסף וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וככסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה. אמר רבי יהושע בן לוי כסף מטהר ממזרים שנאמר וישב מצרף ומטהר כסף. מאי מגישי מנחה בצדקה? א"ר יצחק צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שמשפחה שנטמעה - נטמעה.

וכתב ה**טור** שמשפחה שנתערב בה ספק פסול אין צריך לרחקה כיון שכולם טהורים לעת"ל. והר"ן כתב שאף בזמן הזה מי שידוע פסולה – אינו רשאי לגלותו אלא יניחנה בחזקת כשרות, אך יכול לגלות לצנועים כדי שלא ידבקו בהם. וכן הביא הרמ"א. וכתב בח"מ (ס"ק ט) שדין זה דווקא כשיש רק חשש קול שיוצא על המשפחה, אבל אם יש שני עדים ממש ודאי שצריכים להעיד על הפסול. ובב"ש (ס"ק יט) כתב שדווקא ממזרים ונתינים שנטמעו אין לגלות, אבל חללים שנתערבו שיש להם תקנה, להינשא לישראל ולא לכהן – מגלים.

עוד כתב הרמ"א בשם הגהות אלפסי שדווקא כשכבר נטמעה ונתערבה המשפחה אין לגלות, אבל אם עדיין לא נתערבה – מגלים הפסולים ומכריזים עליהם כדי שיפרשו מהם הכשרים.

סעיף ו – את מי ראוי לישא

אומרת הגמרא בפסחים (מ"ט ע"ב):

תנו רבנן לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם - ישא בת גדולי הדור (אנשי מעשה וצדיקים, רש"י). לא מצא בת גדולי הדור - ישא בת ראשי כנסיות, לא מצא בת ראשי כנסיות - ישא בת גבאי צדקה (שאין ממנין אלא טובים ונאמנים, רש"י). לא מצא בת גבאי צדקה - ישא בת מלמדי תינוקות. ולא ישא בת עמי הארץ, מפני שהן שקץ, ונשותיהן שרץ (שאינן זהירות במצוות, רש"י), ועל בנותיהן הוא אומר ארור שכב עם כל בהמה.

וכן הביא ה**טור**, וביאר שראוי לישא בת תלמיד חכם שאז אם מת או גולה מובטח לו שיהיו בניו תלמידי חכמים. ולענין עם הארץ כותב שלא מדובר בכל עם הארץ אלא דווקא במי שהוא חשוד לעבור עברות להכעיס. אבל הב"י כתב בשם רש"י והרא"ש שמדובר גם במי שעובר עברות לתאבון או שאינו בקי בדקדוקי מצוות. והט"ז (ס"ק ד) כתב שאין הכוונה למי שלא יודע פרטי המצוות, שכן המציאות היא שרוב העם אכן לא יודעים, אלא הכוונה דווקא למי שלא זהירה בענייני נידה שצריך בהם זהירות רבה. ומכל מקום, כתב הבאה"ט (ס"ק יד) שבמקרה שיקח המיוחסת יצטרך לקבל צדקה – טוב שיקח את אותה שאינה מיוחסת.

- כתב הפת"ש (ס"ק ה) שלדעה שבימינו אין דין תלמיד חכם, לענין זה לא המדרש עיקר אלא המעשה ויש לבדוק שהת"ח רשום ביראת חטא כחכמי דורו החשובים. וכתב הט"ז (ס"ק ג) שהאיסור לישא בת עם הארץ הוא כיון שאינה מכירה בחשיבות לימוד התורה, ולכן אם יש מישהי שמכירה בחשיבות הדבר – אין להימנע מלישא אותה רק בגלל שאביה עם הארץ. והפת"ש (ס"ק ו) הוסיף שאף בת עשיר שאביה מפרנס את חתנו כדי שילמד – גם כן מותר.

- אומרת הגמרא ביבמות (סב ע"ב):

האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר אז תקרא והי' יענה תשוע ויאמר הנני.

וכן כתב הרמ"א – מצוה לאדם שישא בת אחותו, ויש אומרים אף בת אחיו. ולכאורה דבריו של הרמ"א הינם בסתירה לדברי ר' יהודה החסיד בצוואתו, שם כתב שאין לישא בת אחותו! וכתב הפת"ש (ס"ק ז) בשם הנוב"י שכל צוואתו היתה רק לזרעו. ועוד הביא בשם החת"ס לענין החשש לישא מישהי ששמה כשם אימו וכדי שמי שלא מקפיד – אין מקפידים עימו.

סעיף ז – לישא ממשפחת חולים

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ד ע"ב), וכן פסקו ה**טור** והש"ע:

אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות, לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעים. והוא דאתחזק תלתא זימני.

והקשה **בבאה"ט** (ס"ק טו) ממה שפסק השו"ע ביו"ד רס"ג שאשה שמת בנה מחמת מילה וגם בן אחותה מת מחמת מילה – שאר האחיות לא ימולו בניהן, כלומר מספיק שתי פעמים בשביל החזקה ולא צריך שלוש? והפתי"ש (ס"ק ח) כתב לתרץ שלגבי אחיות אכן מספיק שתי פעמים אבל לגבי משפחה מורחבת צריך שלוש פעמים לחזקה.

סעיף ח – נישואי בת כהן

אומרת הגמרא בפסחים (מ"ט ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע:

תניא רבי שמעון אומר כל סעודה שאינה של מצוה - אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כגון מאי? אמר רבי יוחנן כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. דאמר רבי יוחנן בת כהן לישראל - אין זווגן עולה יפה. מאי היא? אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה. במתניתא תנא קוברא או קוברתו, או מביאתו לידי עניות. איני? והא אמר רבי יוחנן הרוצה שיתעשר - ידבק בזרעו של אהרן, כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן - לא קשיא הא - בתלמיד חכם, הא - בעם הארץ.

והפתי"ש (ס"ק ט) כתב בשם החוות יאיר שבזמנינו אין עם הארץ לענין זה.

סעיף ט – נישואי צעירה עם זקן

אומרת הגמרא ביבמות (ק"א ע"ב):

ודברו אליו - מלמד שמשאין לו עצה ההוגנת לו, שאם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרים לו מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, כלך אצל שכמותך ואל תכניס קטטה לתוך ביתך.

וכן בסנהדרין (ע"ו ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע: כדתניא אל תחלל את בתך להזנותה, רבי אליעזר אומר זה המשיא את בתו לזקן. ובח"מ (ס"ק יא) כתב בשם ספר חסידים שאין איסור בדבר אם היא מתרצה לכך.

סעיף י – לישא על דעת לגרש

אומרת הגמרא ביבמות (ל"ז ע"ב):

תנא רבי אליעזר בן יעקב אומר לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה, משום שנאמר אל תחרש על רעה רעה והוא יושב לבטח אתך.

וכתב הרמב"ם שאם הודיעה מתחילה שהוא נושא אותה לימים ידועים – מותר, וכן פסקו הטור והשו"ע.

סעיף יא – לשאת שתי נשים בשני מקומות רחוקים

אומרת הגמרא ביבמות (ל"ז ע"ב), וכן פסקו הטור והשו"ע:

יתר על כן אמר ר' אליעזר בן יעקב לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה אחרת, שמה יזדווגו זה לזה ונמצא אח נושא את אחותו. איני? והא רב כי איקלע לדרדשיר מכריז ואמר מאן הוא ליומא? ורב נחמן כי איקלע לשכנציב מכריז ואמר מאן הוא ליומא? שאני רבנן דפקיע שמייהו. והאמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה - צריכה לישוב שבעה נקיים! רבנן שלוחייהו הוו משדרי ומודעי להו. ואיבעית אימא לרבנן יחודי בעלמא הוא דמייחדי להו, דאמר מר אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.

וכתב הב"ש (ס"ק כג) שלדעת הרי"ף והרא"ש התירוץ הראשון בגמרא נדחה וממילא אין היתר לזה אף לאדם גדול. ובפתי"ש (ס"ק י) כתב בשם בית מאיר שבימינו שאין נושאים שתי נשים ממילא אין נ"מ לדין זה. ועוד כתב שאם אשתו מתה או שגירש אותה – יכול לישא אשה במקום אחר, כיון שאף אם יש לו בנים מהאשה הראשונה – לרוב הוא לוקח אותם עימו ואז אין חשש. ובערוה"ש (א, כד) כתב שלמרות שבימינו מצוי שהילדים נשארים עם האשה, אפשר להקל כיון שיש תקשורת וודאי האחים ידעו זה על זה.

סימן ד' – מי הם האסורים לבא בקהל ואיזהו הנקרא ממזר**סעיף א – איסור ממזר ונתיין**

אומרת התורה בדברים (כג, ג) :

לֹא יָבֵא יְמִינְךָ בְּקִהְלֵךְ ה' גַּם דָּוָר עֲשִׂינִי לֹא יָבֵא לְךָ בְּקִהְלֵךְ ה'.

ובמשנה ביבמות (ע"ח ע"ב) :

ממזרין ונתינין אסורין ואיסורן איסור עולם, אחד זכרים ואחד נקבות.

ובגמרא שם :

אמר רב חנא בר אדא נתינים - דוד גזר עליהם... ונתינים דוד גזר עליהם! משה גזר עליהם דכתיב מחוטב עציך עד שואב מימך! משה גזר לההוא דרא דוד גזר לכולי דרא. ואכתי יהושע גזר עלייהו דכתיב ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה'! יהושע גזר בזמן שבית המקדש קיים דוד גזר בזמן שאין בית המקדש קיים.

וכתב בב"ש (ס"ק א) שנחלקו הראשונים בדבר :

- לדעת הרמב"ם, רש"י ובעל המאור כל שבעה אומות מותרים מדאורייתא להתחתן לאחר שנתגיירו, אלא שלגבי נתינים גזר עליהם דוד, ולכן איסורם איסור דרבנן בלבד.

- לדעת הרמב"ן והרשב"א כל שבעה אומות אסורים מדאורייתא, אלא שבניהם שנולדו לאחר שנתגיירו מותרים, ודוד גזר על בני הנתינים.

- לדעת ר"ת כל שבעה אומות אסורים מדאורייתא, ואסורים אף כשנתגיירו, ודוד גזר רק על עצם השעבוד של הנתינים.

ולמעשה פסק השו"ע – ממזרים ונתינים אסורים איסור עולם, זכרים ונקבות, עד סוף כל הדורות. ולגבי שבעה אומות פסק שמותרים מיד לאחר שנתגיירו (להלן סעיף ט').

סעיף ב – איסור עמוני ומואבי

אומרת התורה בדברים (כג, ד-ה) :

לֹא יָבֵא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בְּקִהְלֵךְ ה' גַּם דָּוָר עֲשִׂינִי לֹא יָבֵא לְךָ בְּקִהְלֵךְ ה' עַד עוֹלָם. עַל דָּבָר אֲשֶׁר לֹא קָדְמוֹ אֶתְכֶם בְּלַחַם וּבַמַּיִם בְּדָרְךָ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וְאֲשֶׁר שָׁכַר עֲלֶיךָ אֶת בְּלָעַם בְּנֵי עֹרֹר מִפְּתוּר אֶרֶץ נְהַרְיָם לְקַלְלָךְ.

ואומרת המשנה ביבמות (ע"ו ע"ב), וכן פסק השו"ע :

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד.

ובגמרא שם :

מנא הני מילי? אמר ר' יוחנן דאמר קרא וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעתי... א"ל דואג האדומי עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו. מאי טעמא? דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר תנינא עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית... דמפרש טעמא דקרא על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם... מיד ועמשה בן איש ושמו יתרא הישראלי... ואמר כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית.

סעיף ג – איסור מצרי ואדומי

אומרת התורה בדברים (כג, ח-ט):

לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אֶחָיד הוּא לֹא תִתְעַב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ. בְּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דָּוָר שְׁלִישִׁי יָבֵא לָהֶם בְּקֶהֱל ה'.

ואומרת המשנה ביבמות (ע"ו ע"ב):

מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות, ר"ש מתיר את הנקבות מיד.

ופסק השו"ע כת"ק – אסורים עד שלושה דורות, ולכן גר מצרי ואדומי שנתגייר אסור הוא ובנו שנולד לו לאחר שנתגייר, ובן בנו מותר.

סעיף ד – בן מצרית מעוברת

אומרת הגמרא ביבמות (ע"ח ע"א):

ת"ר אם נאמר בנים למה נאמר דורות ואם נאמר דורות למה נאמר בנים? אם נאמר בנים ולא נאמר דורות הייתי אומר בן ראשון ושני אסור, שלישי מותר, לכך נאמר דורות. ואם נאמר דורות ולא נאמר בנים הייתי אומר לאותן העומדים על הר סיני, לכך נאמר בנים. להם - מהם מנה. להם - הלך אחר פסולן. ואיצטריך למיכתב להם ואיצטריך למיכתב אשר יולדו. דאי כתב רחמנא אשר יולדו ה"א מבניהם מנה, כתב רחמנא להם. ואי כתב רחמנא להם ה"א מצרית מעוברת שנתגיירה - היא ובנה חד, כתב רחמנא אשר יולדו.

כלומר מצרית מעוברת שנתגיירה – בנה נחשב כבר שני כיון שכשנולד אמו כבר היתה גרה, וכן פסק השו"ע.

סעיף ה – דין הולד מישראל שנשא אחת מהאסורות

אומרת המשנה בקידושין (ס"ו ע"ב), וכן פסקו הטור והשו"ע:

כל מקום שיש קידושין ואין עבירה - הולד הולך אחר הזכר, ואיזה זו? זו כהנת לויא וישראלית שנשאו לכהן לוי וישראל.

וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה - הולד הולך אחר הפגום, ואיזה זו? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין.

וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין - הולד ממזר, ואיזה זה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה.

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה וולד שפחה ונכרית.

- אומרת הגמרא ביבמות (מ"ה ע"ב):

והלכתא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש.

הר"ף הסתפק האם אמנם הולד כשר לישראל, אך פגום לכהונה. וכן הסתפק **הרמב"ן** וכתב שאם נשאה אין מוציאים מידו והולד ספק חלל. ואילו **הרמב"ם** סתם וכתב שהולד כשר – כלומר אינו פגום אף לכהונה. אך **הרא"ש** כתב שודאי פגום לכהונה, וכן פסקו **הטור והשו"ע**. **והב"ש** (ס"ק ב) פסק למעשה כרמב"ן שבדיעבד אין מוציאים מידו.

ובפת"ש (ס"ק ג) הקשה בשם **המשנה למלך** על דברי הרמב"ן – הרי אם יש ספק, זהו ספק דאורייתא ודינו לחומרה ולא לקולא? ותירץ **בשער המלך** שבמקרה זה אין לכופו לגרש כיון שיש חשש שיהיה גט מעושה שהוא פסול. כלומר יוצא מדבריו שבית דין אמנם אינם מכריחים אותו לגרש אבל אותו אדם חייב לגרשה מעצמו.

- כתב הפת"ש (ס"ק א) שהנולד מגוי וישראלית – הרי הוא כשר ואינו חייב גיור, וראיה מכך שחייב בפדיון בכור, ועוד מעצם הדיון האם מותר לכהן מוכח שהוא יהודי, וכן מזה שמחללים שבת על מילתו. ובשם נתיבות המשפט הביא סברה מחודשת שכעיקרון הולד צריך גיור כיון שכל עוד לא נתגייר הוא מתייחס אחר אביו, אך לאחר שנתגייר הרי אין לו יותר יחוס לאביו הגוי והוא מתייחס אחר אמו היהודיה – כלומר למפרע הוא הופך להיות יהודי גמור מלידתו.

סעיף ו – פרטים בנישואי האומות

כתב הטור שלפי דברי המשנה בקידושין שהכל הולך אחר הפגום – אם נתגיירה אחת מאלו ונישאת לישראל או שנתגייר אחד מאלו ונשא אשה ישראלית – הולד הולך אחר הפסול, ולכן גר עמוני או מצרי שני שנשא ישראלית – הבת כשרה אף לכהונה, כיון שאם נלך אחר האם – הרי היא ישראלית, ואם נלך אחר האב – הרי היא שלישיית.

לגבי מצרי שני שנשא מצרית ראשונה נחלקו בגמרא ביבמות (ע"ח ע"א), והרמב"ם והרא"ש פסקו כרב דימי שבמקרה זה הבן נחשב שני, וכן פסק הטור.

לגבי מצרי ראשון שנשא מצרית שניה – לדעת הרב המגיד והרמב"ן – הולד שלישי, כיון שהכל הולך אחר האם (ומה שאמרו שהכל הולך אחר הפגום הוא דווקא בנישואין בין שתי אומות אך לא בתוך אותה האומה, ב"ש ס"ק ה), וכן פסק הטור. ולדעת הרמב"ם הולד שני, וכדי שיחשב שלישי צריך להיות שלישי גם לאב וגם לאם.

סעיף ז – נישואין בין האומות

עמוני שנשא מצרית הולד עמוני, ומצרי שנשא עמונית הולד מצרי, שבאומות הולכים אחר הזכר. נתגיירו – הולכים אחר הפגום, ולכן גר עמוני שנשא גיורת מצרית – אם הולד זכר דינו כעמוני שאסור לעולם, ואם היא נקבה דינה כמצרית. וכן פסקו הטור והשו"ע.

- כתב הרמ"א שגר מצרי שנשא גויה עמונית – הבן הוא עמוני והבת היא מותרת. ולפי גרסה אחרת – הבת היא מצרית. הגרסה השניה מובנת על פי הכלל שכשנתגיירו הולכים אחר הפגום. אך הח"מ (ס"ק ד) מקיים את הגרסה הראשונה ומסביר שמדובר שנשא עמונית שלא נתגיירה ולכן בתה כמוה, ורק לאחר שתגייר תהיה מותרת. ולכאורה הוא צודק בטענתו, כיון שלא כתוב ברמ"א שמדובר בעמונית שכבר התגיירה, אך ה"ט"ז (ס"ק א) הסביר את הגרסה השניה בכך שהיה ספק לפוסקים מה לעשות במקרה שהאב יהודי והאם גויה, ולכן הכריעו לחומרה – הבן עמוני והבת מצרית.

סעיף ח – גר מצרי וגורת עמונית

פסק השו"ע שגר מצרי שנשא גיורת עמונית (וה"ה שאר גיורת, ח"מ ס"ק ה) - הולד מצרי ואסור עד דור שלישי. וביאר בב"ש (ס"ק ח) הטעם כיון שהעמונית מותרת מיד ולכן הולכים אחר הפגום – המצרי.

סעיף ט – שאר אומות שנתגיירו

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה יב, יז) שבשאר כל האומות – מיד לאחר שנתגייר הרי הוא כישראל מיד, וכן פסקו הטור והשו"ע.

סעיף י – דין האומות כיום

אומרת המשנה במסכת ידים (ד, ד) :

בו ביום בא יהודה גר עמוני ועמד לפניו בבית המדרש אמר להם מה אני לבא בקהל אמר לו ר"ג אסור אתה אמר לו ר' יהושע מותר אתה א"ל ר"ג הכתוב אומר לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי וגו' אמר לו רבי יהושע וכי עמונים ומואבים במקומן הן כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כביר יושבים א"ל ר"ג הכתוב אומר ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון וכבר חזרו א"ל ר' יהושע הכתוב אומר ושבותי את שבות עמי ישראל ויהודה ועדיין לא שבו התיירוהו לבא בקהל.

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה, יב, כה) שהיום, בין מצרי ובין עמוני מותרים מיד, שכל דפריש מרובא פריש ואנו תולים ברוב האומות שמותרים. אך הרא"ש כתב שאכן המשנה מתירה עמוני ומואבי – אך לא מצרי, וכן מפורש בתוספתא (ידים ב, יח) :

אמר להן יהודי גר עמוני מה אעשה אני אמרו לו כבר שמעתי מפי הזקן הרי אתה מותר לבוא בקהל. אמר להן רבן גמליאל אף מצרי כיוצא בזה אמרו לו מצרי נתן לה הכתוב קצבה שנאמר מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה וישבו על אדמתם.

והביאו הטור והשו"ע את שתי הדעות ולא הכריעו. והרמ"א בדרכ"מ הגיה על דברי הרא"ש שכן שיטת הרב המגיד והרמב"ן ונראה שכך נוטה להכריע. אך הב"ח (ס"ק ד) כתב בשם הסמ"ג שנבוכדנצאר חזר ובלבל שוב את המצרים, ולכן אף הם מותרים – כשיטת הרמב"ם.

סעיף יא – נישואי עבד וישראל

פסקו הטור והשו"ע שעבד שהוטבל לשם עבדות אסור בישראלית, וישראל אסור בשפחה שהוטבלה לשם שפחות בין אם היא שלו ובין אם היא של אחר.

סעיף יב – נישואי עבד משוחרר

אומרת הגמרא בגיטין (ל"ח ע"א) :

דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שיחרור שנאמר וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה? אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד.

ובדף מ' ע"א :

אמר ר' יהושע בן לוי עבד שהניח תפילין בפני רבו - יצא לחירות. מיתבי לוח הימנו רבו או שעשאו רבו אפוטרופוס או שהניח תפילין בפני רבו או שקרא שלשה פסוקים בבהכ"נ בפני רבו – הרי זה לא יצא לחירות! אמר רבה בר רב שילא כשרבו הניח לו תפילין.

וכן פסק הטור, וכתב שהרי העבד הופך להיות כישראל לכל דבר. ותמה עליו הב"י וכתב שרק כשחררו הרי הוא כישראל לכל דבר, אבל בשאר המקרים צריך גט שחרור ורק אחר כך דינו כישראל לכל דבר ומכל מקום חוששים לקידושיו, וכן פסק בשו"ע.

ובמקרה שנשא אשה – לדעת הרמ"ה רק אם רבו השיאו יצא לחירות, ויש מי שאומר שאפילו אם העבד נשאה לפני רבו חוששים לקידושיו. והרמ"א הוסיף בשם הטור שכל שכן במקרה שהוא נשא שפחתו שחוששים לקידושיו (והב"ש כתב שלדעת הרמ"ה אף במקרה זה צריך גט שחרור). ולמרות שבדרך כלל אין שחרור בלא שטר – כתב הב"ש (ס"ק י"ג) שחוששים שמא כתב לו שטר וזיכה לו על ידי אחר.

סעיף יג – איזהו ממזר

אומרת המשנה ביבמות (מ"ט ע"א):

איזהו ממזר? כל שאר בשר שהוא בלא יבא (בלאו של קורבה, אפילו אין בו כרת), דברי ר"ע (ובגמרא יש עוד שתי שיטות בדעת ר"ע – ר' סימאי בשם ר"ע – כל איסורי לאוין, ר' ישבב בשם ר"ע – אפילו חיבי עשה). שמעון התימני אומר כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, והלכה כדבריו. ורבי יהושע אומר כל שחייבין עליו מיתת בית דין.

ובגמרא שם:

אמר אביי הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה - שאין הולד ממזר, נדה - דהא תפסי בה קידושין, שנאמר ותהי נדתה עליו אפילו בשעת נדתה תפסי בה קידושין, סוטה נמי - דהא תפסי בה קידושין. תניא נמי הכי הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה ועל שומרת יבם - שאין הולד ממזר.

ופסקו **הטור והשו"ע** כשמעון התימני - ממזר הוא מהבא על אחת מכל העריות, בין מחייבי מיתות בית דין ובין מחייבי כריתות.

וכן פסקו כאביי שהבא מהנדה אינו ממזר - אפילו מדרבנן. אמנם **הרמב"ם** כתב שהבא מן הנדה פגום, וכן כתב **השו"ע**. אך **הרמ"א** כתב בשם **הרא"ש והרשב"א** שאפילו לכהונה אינו פגום ורק אינו נחשב מיוחס. וכן **הח"מ** (ס"ק ז) כתב בשם **מהרש"ל** שהכוונה היא שהוא עצמו פגום ומקולקל.

סעיף יד – אשה שילדה כשבעלה בחו"ל

אומרת הגמרא ביבמות (פ' ע"ב):

אלא הא דעבד רבא תוספאה עובדא באשה שהלך בעלה למדינת הים ואישתהי עד תריסר ירחי שתא, ואכשריה.

ועל פי זה פסק **הרמב"ם** (איסורי ביאה טו, יט) שאשה שבעלה היה במדינת הים יותר משנה וילדה - הרי זה בחזקת ממזר, כיון שאין הולד משתהה במעי אמו יותר משנה. אך **בה"ג** כתב שאינו בחזקת ממזר, כיון שאנו תולים לומר שמא בא הבעל בצנעה ובעל. ומקור דבריו, כתב **הרא"ש**, מהגמרא בירושלמי המספרת על אביו של שמואל שהגיע לביתו על ידי שם ונתעברה אשתו ואחר כך חזר למקומו.

וכתב **הב"ש** (ס"ק טז) שבדעת **בה"ג** נחלקו - לדעת **הרא"ש** הולד כשר לגמרי, ולדעת **הפרישה** ספק ממזר. עוד נחלקו - **הרא"ש** סובר שתולים לומר כנ"ל גם כשהאשה עצמה לא טוענת כך, ולדעת **התוספות** אין תולים כך אלא אם כן היא טוענת כך. עוד כתב שלדעת **הב"י** (סוף קע"ח) הרמב"ם ובה"ג לא נחלקו, אלא בה"ג דיבר על מקרה שהבעל לא לפנינו ואילו הרמב"ם דיבר על מקרה שהוא לפנינו ואומר שלא בא. ובמקרה כזה כתב **הב"ש** שודאי ממזר כיון שנאמן אדם לומר שהוא אינו בנו. ו**בח"מ** (ס"ק ט) כתב שאם האשה מודה שלא בא והוא אינו לפנינו - קשה להכשיר את הילד, אבל אם האיש אומר שבא והאשה אומרת שלא בא - האיש נאמן להכשיר את הילד.

והביאו **הטור והשו"ע** את שתי הדעות, וסיים **השו"ע** שכיון שהוא פלוגתא - הוי ספק ממזר.

- כתב **הרמ"א** בשם **מהרי"ק** שתוך י"ב חודש אין לחוש כיון שיכול להיות שנשתהא הולד שם, וכעובדא דגמרא דלעיל, וכן כתב **הפת"ש** (ס"ק יב) בשם **מהרי"ל ומהרש"ל**. אבל דעת **התוספות** דלא קיי"ל כרבא תוספאה בגמרא שם ואין הולד יכול לשהות במעי אמו יותר מתשעה חודשים, וכן הביאו **הח"מ** (ס"ק י) ו**הב"ש** (ס"ק יז) משמו.

- עוד כתב הרמ"א בשם תשובת מיימוני שכל הדין הנ"ל דווקא כשלא ראו בה דבר מכוער. אבל אם ראו בה דבר מכוער – לא תולים ואומרים שהולד השתהה שם כל כך הרבה זמן. ובח"מ (ס"ק יא) כתב שאם ילדה בחודש העשירי גם כן אין חוששים לממזרות כיון שהוא דבר מצוי, והכל לפי הענין. ובפת"ש (ס"ק יד) הביא מחלוקת האחרונים מה נחשב דבר מכוער – האם כל מה שמפורט לקמן בסימן י"א, כגון שראו אותם יוצאים ממקום אפל ביחד, או כל מה שנחשב אצל העולם כדבר מכוער ופריצות.

- כתב הרמ"א בשם מהר"י מיינץ שאשה שנתעברה מבעלה בסוף סיון וילדה בתחילת כסלו, אף על פי שאין ביניהם רק חמישה חודשים – לא חיישינן לבנה לומר שהיתה מעוברת קודם לכן שהחודשים גורמים ("שיפורא גרים"), כלומר קביעת החודש של ב"ד היא הקובעת לענין ספירת החודשים ובמקרה זה תקעו שבע פעמים והרי זה נחשב כאילו הבן נולד לשבעה חודשים ולכן אינו ממזר. ובשם הב"י כתב שאפילו אם הפילה בתחילת תשרי ושמעה את הילד בוכה, שאז יש סבירות גבוהה לומר שהוא כבר גדול ונתעברה קודם שבא בעלה – לא חוששים לכך כיון שאפשר לתינוק בן חמישה חודשים שיבכה למרות שהוא נפל ואינו ראוי להתקיים. ובח"מ (ס"ק יג) דחה את דברי הרמ"א האלו, כיון שיוצא שולד בן שלושה חודשים ויומיים כבר בוכה והוא דבר רחוק מן השכל.

סעיף טו – אשת איש שיצא עליה קול

אומרת הגמרא בסוטה (כ"ז ע"א):

והלכתא ישא אדם בת דומה ואל ישא דומה (=נטענת ונדברת בפי כל על ניאופיה)... שזו עומדת בחזקת כשרות (שרוב בעילות אחר הבעל) וזו אינה עומדת בחזקת כשרות.

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כ), וכן הביא הטור:

אשת איש שיצא עליה קול שהיתה זונה תחת בעלה והכל מרננין אחריה אין חוששין לבניה שמא ממזרים הם שרוב בעילות אצל הבעל, ומותר לישא בתה לכתחלה. אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה, ואם היתה פרוצה יותר מדאי אף לבניה חוששין.

והמגיד משנה כתב שאסורה לכהן, וישראל אם רוצה להתרחק מן הכיעור – יתרחק ממנה, וכן פסק השו"ע. והרמ"א הוסיף שאם בעלה של החשודה כהן חוששים על בניה שהם חללים, וביאר הב"ש (ס"ק כה) הטעם שאם זינתה תחתיו, ואפילו אם נבעלה באונס, נעשית זונה ואסורה לכהונה ואם בא עליה בעלה אחר כך נעשו הבנים חללים. ואילו אם הבעל ישראל, גם אם זינתה במזיד ואחר כך בא עליה בעלה באיסור – בניה כשרים אף לכהונה. אך הפת"ש (ס"ק כ) כתב בשם מהרש"ל שבמקרה זה הולד פסול לכהונה. ואם כבר נשאה הכהן – כתב הב"ש (ס"ק כד) שאין מוציאין אותה ממנו.

ולדעת הרא"ש אף באשה פרוצה ביותר אנו אומרים שרוב בעילות אחר הבעל ולכן הולד כשר (דלא כרמב"ם וטור לעיל). וכתב הב"ש (ס"ק כב) שסברה זו כל כך חזקה, עד כדי כך שאף אם יש עדות שזינתה – מכל מקום בניה כשרים. ובפת"ש (ס"ק יט) כתב בשם חוט השני שסומכים על סברה זו אף לענין ירושה.

- כתב הב"ש (ס"ק כב) שלדעת הרמב"ם מותר אף לכתחילה לישא את בתה של החשודה, ולדעת רש"י רק בדיעבד אם אין לו מישהי אחרת לישא אלא או החשודה או את בתה.

- עוד כתב הב"ש (ס"ק כג) שבארוסה אין אומרים שרוב בעילות אחר הארוס כיון שאינו מצוי אצלה.

- כתב הרמ"א בשם מהר"ם פאדווה שאף שהאשה פרוצה נאמנת לומר על בניה שהם כשרים. וכתב הב"ש (ס"ק כו) שדין זה נוטה לשיטת הרא"ש, שאף באשה פרוצה אומרים שרוב בעילות אחר הבעל.

ועוד כתב הרמ"א בשם מהר"ם פאדווה שאם היתה פרוצה כשהיתה פנויה או ארוסה ולא היתה פרוצה לאחר הנישואין, אף על פי שראוה מנאפת פעם אחת – בניה כשרים.

סעיף טז – ממזר מדרבנן

אומרת המשנה ביבמות (פ"ז ע"ב) :

האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת, ואחר כך בא בעלה - תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה. ואין לה כתובה, ולא פירות, ולא מזונות, ולא בלאות - לא על זה ולא על זה, ואם נטלה מזה ומזה – תחזיר. והולד ממזר מזה ומזה.

ומבואר בגמרא בהמשך (פ"ט ע"ב) שהבן מהבעל השני ממזר גמור מדאורייתא ומותר בממזרת, ואילו הבן מהראשון ממזר מדרבנן. וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כב) שממזר מדרבנן מותר בממזרת דרבנן וכד', וכן פסקו הטור והשו"ע.

וכתב הב"ש (ס"ק כז) שטעם הדבר שהולד ממזר מדרבנן, למרות שבעיקרון הוא אמור להיות כשר – משום קנס, כדי שהאשה תבדוק טוב לפני שנישאת לאחר. **ובח"מ** (ס"ק יז) כתב טעם נוסף – משום שנראית כאשת איש.

עוד נחלקו במקרה שגירש אותה הראשון וילדה בן נוסף מהשני – לדעת הב"ש גם הוא נחשב ממזר מדרבנן **והח"מ** כתב בשם מהרלב"ח שאינו ממזר.

עוד כתב הרמב"ם (שם י) שהולד מראשון ממזר דוקא כשבא עליה קודם שנתגרשה מהשני. אבל אם בא עליה אחר שגירשה – לא גרע ממחזיר גרושתו אחר שנישאת ונתגרשה שאין נחשב בנה ממזר. וכן כתב בשו"ע.

- כתב הב"י בשם ר' ירוחם שהבא על הנדה – אין הולד ממזר. וסוטה האסורה לבעלה – הולד ממנה ממזר מדרבנן. **והרמ"א** כתב בשם המרדכי שאשה שזינתה ואחר כך בא עליה בעלה – אין הולד ממזר.

סעיף יז – חציו עבד שבא על אשת איש

אומרת הגמרא ביבמות (מ"ה ע"ב) :

והא אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל, אותו ולד אין לו תקנה... אלא כי איתמר דרב יהודה - כגון שבא על אשת איש ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת איש.

וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ה), וכן פסקו הטור והשו"ע :

מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על אשת איש אותו הבן אין לו תקנה מפני שצד ממזרות וצד כשרות מעורבין בו, לפיכך אסור בשפחה ונמצאו בניו כמותו לעולם.

ובב"ש (ס"ק כט) כתב שתקנתו לישא גיורת בלבד.

אמנם רש"י כתב (ד"ה כגון) :

ומשום הכי הולד אין לו תקנה בבת ישראל דנמצא צד חירות של עבד כשבא עליה משתמש באשת איש. ואף על גב דאי כולו עבד הולד כשר כדאמרן לדברי המכשיר מכשיר אפילו באשת איש, הכא ממזר משום צד חירות דהוי כשאר ישראל הבא על אשת איש דהולד ממזר.

כלומר לדעתו יש לולד תקנה ומותר בשפחה, וכן כתב בשמו הב"ש (ס"ק כח), **והח"מ** (ס"ק יט) כתב שדברי רש"י מוסכמים יותר.

סעיף יח – ישראל שנשא ממזרת

אומרת המשנה בקידושין (ס"ו ע"ב):

וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה - הולד הולך אחר הפגום, ואיזה זו? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין.

ובמסכת יבמות (ע"ח ע"ב) נאמר שממזרין איסורם איסור עולם, וכן פסקו **הטור והשו"ע**.

סעיף יט – גוי שבא על ממזרת

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ג):

עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין פנויה בין באשת איש בין באונס בין ברצון. עכו"ם ועבד הבאים על הממזרת - הולד ממזר.

וכן פסקו **הטור והשו"ע**, והולד פסול לכהונה.

- **הפת"ש** (ס"ק כג) דן במקרה של אשת איש שעברה לגור עם הישמעאלים ונולדו לה שם ילדים – האם יש לחשוש שמא זינתה עם ישראל והילדים ממזרים? וכתב שאין לחוש לכך כיון שרוב בעילות אחר הבעל – גם אם הבעל גוי, ועוד שלא נחשדו ישראל להיות מזנים עימה כיון שרובם אינם פרוצים בעריות.

סעיף כ – הכשרת ממזר (ולד ממזר מעכו"ם או שפחה)

אומרת המשנה בקידושין (ס"ו ע"ב):

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה ולד שפחה ונכרית.

ובמשנה בדף ס"ט ע"א:

ר' טרפון אומר יכולין ממזרין לטיהר, כיצד? ממזר שנשא שפחה - הולד עבד, שיחררו - נמצא הבן בן חורין. רבי אליעזר אומר הרי זה עבד ממזר.

ובגמרא שם:

איבעיא להו רבי טרפון לכתחילה קאמר או דיעבד קאמר? תא שמע אמרו לו לרבי טרפון טיהרת את הזכרים ולא טיהרת את הנקבות. ואי אמרת לכתחילה קאמר, ממזרת נמי תינסיב לעבדא! עבד אין לו חיים... אלא לאו שמע מינה רבי טרפון לכתחילה קאמר שמע מינה. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' טרפון.

וכן פסק **הרמב"ם** (איסורי ביאה טו, ג-ד), וכן **הטור והשו"ע**:

וממזר הבא על העכו"ם - הולד עכו"ם. נתגייר - הרי הוא כשר כשאר גרים. ואם בא על השפחה - הולד עבד. שחררו - הולד כשר כשאר עבדים משוחררין ומותר בבת ישראל.

זה הכלל בן הבא מן העבד או מן העכו"ם או מן השפחה או מן בת עכו"ם הרי הוא כאמו ואין משגיחין על האב. לפי דבר זה התירו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים.

וכתב ר' **ירוחם** שמה שהתיר ר' טרפון לישא שפחה הוא בתנאי שמקבלת עליה המצוות שהיא חייבת בהן ותטבול לשם עבדות, וכן פסק **השו"ע**.

- הקשה הר"ן כיצד מתירים לממזר לישא שפחה – הרי הוא מחוייב בכל לאוין שבתורה? לפי דברי הרמב"ם לעיל, האיסור לישא שפחה הוא רק מדרבנן ומשום תקנת הבנים התירו לממזר לישא אותה. ר"ת תירץ שאמנם האיסור הוא מדאורייתא, אך כיון שנאמר לגבי זה בתורה "לא יהיה קדש" והממזר כבר קדש ועומד כיון שיצירתו בעבירה – ממילא התירו לו לישא אותה.

נ"מ בין הטעמים - האם מותר לממזרת להינשא לעבד? כתב הב"ש (ס"ק לב) שלפי דברי הרמב"ם יהיה אסור לה, כיון שכל ההיתר הוא משום הבנים ובמקרה הזה הבן הולך בכל מקרה אחר האם וממילא יהיה פסול. אך לפי ר"ת גם ממזרת קדשה ועומדת ולכן יהיה לה מותר להינשא לעבד. וכן בנישואי שפחה לממזר סריס או נישואי ממזר לשפחה איילונית – לרמב"ם אסור כיון שאין תקנת הבנים, ולר"ת מותר.

נ"מ נוספת בין הטעמים - האם מותר לספק ממזר לישא שפחה? לכאורה תלוי במחלוקת הנ"ל – לדעת הרמב"ם מותר ולדעת ר"ת כיון שאינו ודאי קדש ועומד – אסור. הבאה"ט (ס"ק כד) כתב בשם הרש"ך שלספק ממזר אסור, ואילו לדעת הרדב"ז ספק ממזר מותר בשפחה.

ובפת"ש (ס"ק כד) הביא פתרון נוסף בשם ספר בני חיי – שישחרר יהודי את שפחתו על מנת שתינשא לכשר – ואז אם האיש אינו ממזר – הרי נשא יהודיה, ואם הוא ממזר – הרי היא עדיין שפחה וממזר מותר בשפחה.

סעיף כא – גוי שבא על אמו

אומר הגהות מרדכי ביבמות שגוי שבא על אמו והוליד ממנה בן ונתגייר – מותר לבא בקהל. וכן פסק האו"ז, וכן בשו"ע. ובב"ש (ס"ק לד) כתב הטעם כי בעודו גוי לא שייך ממזרות.

ובח"מ (ס"ק כא) כתב שאף אם לא נתגייר ובא על בת ישראל – הולד כשר, כמו כל ולד גוי אחר.

סעיף כב – נישואי בן גרים וממזר

אומרת הגמרא בקידושין (ע"ב ע"ב):

ת"ר גר נושא ממזרת דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר גר לא ישא ממזרת. אחד גר, אחד עבד משוחרר, וחלל - מותרים בכהנת. מ"ט דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי חד לכהנים, וחד ללוים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל... והילכתא גר מותר בכהנת ומותר בממזרת - מותר בכהנת, לא הוזהרו כשירות להנשא לפסולים. ומותר בממזרת, כרבי יוסי.

וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ז), וכן בטור ובשו"ע:

ממזר מותר לישא גיורת (ואפילו היתה הורתו ולידתו בקדושה, כגון גר שנשא גיורת, טור), וכן הממזרת מותרת לגר, והבנים משניהם ממזרים שהולד הולך אחר הפגום שנאמר בקהל ה' וקהל גרים אינו קרוי קהל ה'.

- אומרת הגמרא בקידושין (ע"ה ע"א):

דתניא גר עד עשרה דורות - מותר בממזרת, מכאן ואילך - אסור בממזרת. ויש אומרים עד שישתקע שם עבודת כוכבים ממנו.

הרמב"ם פסק לקולא כיש אומרים, כלומר גר מותר בממזרת גם לאחר עשרה דורות עד שישתקע שם עכו"ם ממנו, אך הרא"ש פסק בתנא קמא – רק עד עשרה דורות מותר. והכריע הטור כדעת הרא"ש, וכן השו"ע הביא בסתם את דעת הרא"ש ואחר כך כתב את דעת הרמב"ם. עוד כתב השו"ע שאחד הגרים ואחד העבדים המשוחררים – דין אחד לכולם.

ומכל מקום, כתב הב"ש (ס"ק לה) שלמרות שמותר הגר בממזרת אין להרבות בבנים ממזרים.

סעיף כג – ולד גר וישראל

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ט), וכן פסקו הטור והשו"ע:

גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת.

והקשה הר"ן על דברי הרמב"ם – מדוע לא יתייחס אחרי אביו הגר ויהיה מותר בממזרת כמו גר. ונשאר בצ"ע. והב"ש (סי"ק לז) כתב שהכלל שכשיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר האב נאמר רק בישראלים.

סעיף כד – ספק ממזר

אומרת המשנה בקידושין (ע"ד ע"א):

כל האסורין לבא בקהל - מותרים לבא זה בזה, רבי יהודה אוסר. רבי אליעזר אומר ודאן בודאן - מותר, ודאן בספיקן, וספיקן בודאן, וספיקן בספיקן - אסור. ואלו הן הספיקות: שתוקי, אסופי, וכותי.

ובגמרא בהמשך אמר רב יהודה בשם רב שהלכה כר' אליעזר.

ובגמרא בדף ע"ג ע"א:

והתורה אמרה לא יבא ממזר בקהל ה' - ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק יבא, בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא... אלא מעלה עשו ביוחסים.

ולכן פסקו הטור והשו"ע שממזר נושא ממזרת כששניהם ודאים, אך אם האחד ודאי והשני ספק – אסורים, ואיסורים מדרבנן (ח"מ סי"ק כד). וכיצד ספק ממזר – כגון שבא מספק ערוה, שבא אביו על אשה שנתקדשה ספק קידושין או נתגרשה ספק גירושין.

סעיף כה – ספק מי האבא

אומרת המשנה ביבמות (ל"ה ע"ב):

הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת וילדה, בזמן שהולד של קיימא - יוציא וחייבין בקרבן, ואם אין ולד של קיימא - יקיים. ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון - יוציא והולד כשר, וחייבין באשם תלוי.

ובגמרא בדף ל"ז ע"א, וכן פסקו הטור והשו"ע:

תנו רבנן ראשון ראוי להיות כהן גדול, ושני ממזר מספק (שמא הבן הראשון היה מהאח שנפטר, ואז ממילא האשה לא הייתה חייבת ביבום והנישואין עם היבם הינם איסור כרת של אשת אח).

סעיף כו – פנויה שנתעברה

הגמרא בקידושין (סי"ט ע"א) מגדירה שתוקי – כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו. ואבא שאול היה קורא לשתוקי – בדוקי, שבדקין את אמו ואם אמרה לכשר נבעלתי נאמנת אף על פי שיש רוב פסולים. ואומר רבא שהלכה כאבא שאול.

וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יא):

פנויה שנתעברה מזנות אמרו לה מהו העובר הזה או הילוד הזה אם אמרה בן כשר הוא ולישראל נבעלתי הרי זו נאמנת והבן כשר, ואף על פי שרוב העיר שזנתה בה פסולים.

ובהלכה י"ב כתב :

ואם לא נבדקה אמו עד שמתה או שהיתה חרשת או אלמת או שוטה או שאמרה לפלוני הממזר נבעלתי או לפלוני הנתיך אפילו אותו פלוני מודה שהוא ממנו הרי זה הילוד ספק ממזר, כשם שזינתה עם זה שהודה לה כך זינתה עם אחר וזה הוא הנקרא שתוקי שמכיר את אמו ואינו מכיר את אביו ודאי.

כלומר האשה נאמנת להכשיר את בנה, אך אינה נאמנת לפסול אותו כממזר ודאי אלא רק כספק ממזר. וכתב הר"ן שהטעם שנאמנת להכשירו כיון שמדאורייתא שתוקי כשר, אבל לפוסלו ולהתירו בממזרת – לענין זה לא האמינו לה. והקשה הב"ש (ס"ק לט) מדוע באמת אינה נאמנת לפוסלו ולעשותו ממזר גמור? **והדרישה** תירץ שאינה נאמנת כדי שלא להרבות ממזרים, אבל הב"ש כתב שזה דחוק ונשאר בצ"ע.

ומכל מקום, גם כשנאמנת על בנה – אין אנו מחשיבים אותו כבנו ודאי לענין ירושה, אלא רק חוששים לדבריה ולכן אסור בקרובות אותו איש. ואם אותו האיש מודה שהוא בנו – נחשב בנו גם לענין ירושה. וכן פסקו הטור והשו"ע.

והוסיף הרמ"א בשם הר"ן שגם אם אותה אשה היתה מיוחדת לאותו איש – אינה נאמנת להחשיבו כבנו, ולא אומרים במקרה זה שרוב בעילות אחרי אותו האיש. וכן עד אחד אינו נאמן כדי להעיד שזה בנו כשהוא מכחישו. ובשם תרוה"ד כתב שכל הדין הנ"ל הוא בפנויה, אבל אשת איש שנמצאה מעוברת אינה נאמנת על בניה לפוסלם כלל אלא תולים בניה בבעל כיון שרוב בעילות אחר הבעל.

- הקשה הב"ש (ס"ק לט) מדוע נאמנת האשה אפילו כשיש רוב פסולים, והרי ללא דבריה היו הולכים אחר הרוב ופוסלים אותו ואוסרים אותו מדאורייתא? ומתוך שאכן דין זה נאמר במקרה שהלכה האשה אצל האיש ואז נחשב כמקרה של קבוע – וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וממילא יש פה ספק. ולכן מחדש שאם ידוע שהלך האיש אצלה ויש רוב פסולים בעיר – אינה נאמנת להכשיר את בנה, וכן אם אין בעיר אף ממזר – נאמנת ואין למה לחשוש.

ובח"מ (ס"ק כה) כתב שפנויה אינה נאמנת אף אם לא שמענו עליה שמץ פסול ואומרת בפירוש שנבעלה לממזר, כיון שדבריה הם נגד החזקה שאשה מזנה עם הכשר לה. ועוד מקשה על הדין של מיוחדת – מדוע כתב הרמ"א שאינה נאמנת, הרי בגמרא משמע שבמקרה כזה האשה נאמנת לומר שהוא האב וכן פסקו הרא"ש, הרשב"א והמגיד משנה. ואף בדעת הרמב"ם הוא סובר שאם מזנה עם אדם אחד ואומרת שהוא האב והוא מודה – נאמנת לפוסלו והבן ממזר ודאי ולא ספק.

סעיף כז – ארוסה שהתעברה

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ט ע"ב) :

איתמר הבא על ארוסתו בבית חמיו - רב אמר הולד ממזר, ושמואל אמר הולד שתוקי. אמר רבא מסתברא מילתיה דרב - דדיימא מעלמא, אבל לא דיימא מעלמא - בתרא דידיה שדין ליה... איכא דאמרי בבא עליה - כ"ע לא פליגי דבתריה דידיה שדין ליה, והכי איתמר ארוסה שעברה - רב אמר הולד ממזר, ושמואל אמר הולד שתוקי. אמר רבא מסתברא מילתיה דרב - דלא דיימא מיניה ודיימא מעלמא, אבל דיימא מיניה אף על גב דדיימא מעלמא - בתריה דידיה שדין ליה.

וכתב הר"ף שהלכתא כשמואל והולד שתוקי, כלומר בדוקי ואם אמו אומרת שנבעלה לארוס – נאמנת. אבל אם שואלים אותה והיא אומרת שלא יודעת למי נבעלה – הרי הולד ספק ממזר.

ובגמרא בכתובות (י"ג ע"ב):

ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה, והוא אמר אין מינאי, אמר רב יוסף למאי ניוחש לה? חדא דהא קא מודה ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל. אמר ליה אביי ובהא כי לא מודה, מכשר רבן גמליאל? והאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה, והכא רוב פסולין אצלה! וליטעמיך תקשי לך היא גופא, הלכה ואת לא תעביד עובדא! אלא מאי אית לך למימר? הא לכתחלה הא דיעבד, והא נמי כדיעבד דמי.

ופירש רש"י שהכוונה היא שאם כבר נתעברה ואתה בא לפסול את העובר ולאוסרה על הארוס – הרי אתה מוציאה מבעלה ובדיעבד אין עושים זאת. וכן פסק ה**טור** – ארוסה שנתעברה בבית אביה, אם היא אומרת שמהארוס נתעברה והוא מודה או שאינו בפנינו – הולד כשר.

אם הארוס אינו מודה אלא מכחישה שאינו ממנו – הולד ממזר ודאי. ואם האשה אינה בפנינו או שאינה יודעת ממי התעברה – הולד ספק ממזר. וכתב ה**רמב"ם** שבמקרה זה, אין מחשיבים את האשה כזונה אלא היא עצמה נאמנת לומר שנבעלה לארוס למרות שהוא מכחישה, ואם נישאת לכהן לא תצא ממנו והולד ממנו כשר. וכתב ה**מגיד משנה** שלארוס עצמו ודאי אסורה כיון ששויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. ו**בבאה"ט** (ס"ק לז) כתב שאם יש ידים מוכיחות שמשקר – אינה אסורה עליו. ו**בפת"ש** (ס"ק לד) כתב שזה רק לדעת מי שסובר שלא אומרים "שויא אנפשיה" נגד שני עדים, ופה הידים המוכיחות הן כשני עדים. אבל לדעת ה**רשב"א** שסובר שאומרים "שויא אנפשיה" אף כנגד שני עדים – ודאי שאף כנגד ידים מוכיחות אומרים.

ה**שו"ע** פסק את כל הנ"ל, וה**רמ"א** הוסיף שבמקרה שנאמנת לומר שנבעלה לארוס והארוס לא מכחישה הולד נחשב בנו אף ליורשו. וה**ב"ש** (ס"ק מד) כתב שנחשב אף בנו כדי לפוטרה מיבום במקרה ומת האב. ואם הארוס אומר שאינו ממנו והאשה אינה לפנינו כדי לשאלה – ה**פרישה** כתב שהולד ספק ממזר, שמא מכותי נבעלה וה**ב"ש** כתב שאף במקרה זה ממזר ודאי ולא תולים בגוי.

ובמקרה שהאשה אומרת שהולד אינו מהארוס והרי הוא ממזר והארוס שותק – כתב ה**ב"ש** (ס"ק מז) שהולד ספק ממזר.

סעיף כח – ארוסה שמרננים עליה

כתב ה**רמב"ם** (איסורי ביאה טו, יח), וכן פסקו ה**טור** וה**שו"ע**:

היו העם מרננים אחריה והיא ארוסה עם ארוסה ועם אנשים אחרים אף על פי שבא עליה ארוסה בבית חמיו הרי זה ספק ממזר, כשם שהפקירה עצמה לארוסה הפקירה לאחרים, ואם נבדקה ואמרה עובר זה מארוסי הרי זה כשר כמו שביארנו.

וכן כתב ה**רמ"א בשם הר"ן** – אם ידוע שהארוס בא עליה ולא יצא עליה קול שזינתה מאחרים הולד כשר.

וכתב ה**מגיד משנה** שה**רמב"ם** פסק כלישנא קמא בגמרא ביבמות ס"ט ולחומרא – שכל זמן שלא נבדקה הולד ספק ממזר וצריך שני תנאים להתיר אותו – גם שהארוס בא עליה וגם שלא מרננים עליה שזינתה עם אחרים. אך דעת ה**רא"ש** וה**רשב"א** כלישנא בתרא ולקולא – כאשר הארוס בא עליה, הולד כשר אפילו אם מרננים שזינתה עם אחרים. ותמה ה**ב"ש** (ס"ק מח) על ה**טור** שלא פסק כרא"ש.

סעיף כט – דין "יכיר"

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, יט), וכן פסקו הטור והשו"ע, שאשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה – אינה נאמנת לפוסלו (כאמור לעיל – שכן רוב בעילות אחר הבעל).

כתב הרמ"א בשם הנמוק"י שיש אומרים שדין זה דווקא בנשואה שיש לבן חזקת כשרות. אבל ארוסה שאומרת על בנה שהוא ממזר, אף על פי שהארוס אומר שהוא שלו ושלא זזה ידו מתוך ידה – יש אומרים שהבן ספק ממזר ויש אומרים שהוא נאמן. וכתב הב"ש (ס"ק נא) שאם בוודאי בא עליה הארוס ולא מרננים עליה שזינתה – לכולי עלמא אינה נאמנת לפסול את בנה. ולמעשה הכריע כדעת הריטב"א שהארוס נאמן והבן כשר (וכן בח"מ ס"ק ל).

- אומרת המשנה בקידושין (ע"ח ע"ב):

האומר בני זה ממזר - אינו נאמן, ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא - אינם נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים.

ובגמרא שם:

רבי יהודה אומר נאמנים. כדתניא יכיר - יכירנו לאחרים, מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור. וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה.

ובגמרא ביבמות (מ"ז ע"א):

מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה יש לך עדים? אמר ליה לאו. יש לך בנים? א"ל הן. א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך. ומי א"ר יהודה אבנים לא מהימן? והתניא יכיר - יכירנו לאחרים, מכאן א"ר יהודה... א"ר נחמן בר יצחק ה"ק ליה לדבריך עובד כוכבים אתה, ואין עדות לעובד כוכבים. רבינא אמר הכי קאמר ליה יש לך בנים? הן. יש לך בני בנים? הן. א"ל נאמן אתה לפסול בניך, ואי אתה נאמן לפסול בני בניך.

הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם פסקו כר' יהודה, וכן פסקו הטור והשו"ע – כלומר יש נאמנות לאבא על בנו לפוסלו, והריהו ממזר ודאי (אמנם בב"ש ס"ק נ"ב כתב שלדעת הרמב"ם הוא רק ספק ממזר. ובפת"ש ס"ק ל"ו כתב בשם שער המלך שכאשר האשה אומרת שנתעברה מהבעל – אז ודאי ממזר, וכשלא אומרת ממי נתעברה – אז ספק ממזר שמא נתעברה מגוי). ובטעם הדבר כתב הרא"ש (שו"ת נב, ג) שכיון שהאב הוא היחיד שיכול לברר את זהותו של הבן – האמינה לו התורה. והבית מאיר כתב שהטעם מכיון שאדם לא יפסול את בנו סתם ללא סיבה.

ולדעת בה"ג אין אדם נאמן לומר ישירות על בנו שהוא פסול, אלא נאמן לומר על בנו הצעיר שהוא בעצם בכור – ואז ממילא יוצא שבניו הגדולים אינם בניו אלא ממזרים.

- נאמנות האב היא רק על בנו, ולכן אם יש לבן בנים משלו – אינו נאמן לפוסלם ובמקרה זה אינו נאמן אף על בנו עצמו. והוסיף רעק"א (ס"ק י) שאם יש לו כמה בנים ולחלקם יש בנים ובעדותו הוא יפסול את כל הבנים, גם אלו שיש להם בנים וגם אלו שלא – לא נאמן על אף אחד מהם.

- כתב הרמב"ם, וכן פסק השו"ע, שאם האשה אומרת שנתעברה מכותי או מעבד – הולד כשר ואין הבעל יכול להכחישה בזה.

- הביא הרמ"א את דברי ר"י בשם הרמ"ה שהאב נאמן לפסול את בנו רק כשלא היתה לבן חזקת כשרות על פי האב. אבל אם היתה לו חזקת כשרות על פי האב – שוב אינו נאמן לפסול את בנו.

- כתב הרמ"א בשם מהר"ם שהאב שאמר על בנו שהוא ממזר וחזר ונתן אמתלא לדבריו – נאמן.

- כתב הרמ"א בשם תרוה"ד שרק מי שהוא בחזקת האב נאמן על בנו, כגון הבעל שנשוי לאמא. אבל פנויה שאומרת שהבן הוא מפלוני והוא אומר שהילד ממזר – האמא נאמנת ולא האיש.

- הפת"ש (ס"ק לז) מביא כמה שיטות ראשונים שאפשר לצרפם לקולא: שיטת בה"ג – רק על ידי שאומר האב שבן מסויים הוא בכורו נאמן לפסול אחרים. שיטת תוספות רי"ד – רק כאשר האב אינו מוכחש על ידי האם הוא נאמן. שיטת ריא"ז – האב נאמן רק כשאומר שהוא בנו אבל הוא ממזר בכל זאת, לדוגמה שבא על הערוה או שהאב עצמו ממזר.

סעיף ל – האומר על עצמו שהוא ממזר

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, טז), וכן פסקו הטור והשו"ע:

והאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבת ישראל, ואסור בממזרת עד שיודע ודאי שהוא ממזר. ובנו כמוהו, ואם יש לו בני בנים אינו נאמן לפסול בני בניו ולא יפסול אלא עצמו.

וכתב הב"ש (ס"ק נג) שהטעם שהוא נאמן אינו מתורת עדות, שהרי אדם קרוב אצל עצמו, אלא מתוך זה שכל אדם יכול לאסור על עצמו מה שהוא רוצה. ולכן אם בא על בת כהן – אינו אוסר אותה, כיון שהוא לא פסול ממש אלא רק מתייחס לעצמו כפסול.

סעיף לא – מיהו אסופי

אומרת הגמרא בקידושין (ע"ג ע"א):

אמר רבא בר רב הונא מצאו מהול – אין בו משום אסופי. משלטי הדמיה (=אבריו מתוקנים ומיושרים) - אין בו משום אסופי. שייף משחא ומלא כוחלא, רמי חומרי, תלי פיתקא, ותלי קמיעא - אין בו משום אסופי. תלי בדיקלי, אי מטיא ליה חיה - יש בו משום אסופי, אם לאו - אין בו משום אסופי. זרדתא סמיכא למתא - יש בו משום אסופי, ואם לאו - אין בו משום אסופי. בי כנישתא סמיכתא למתא ושכיחי ביה רבים - אין בו משום אסופי, ואם לאו - יש בו משום אסופי. אמר אממר האי פירא דסופלי - יש בו משום אסופי, חריפתא דנהרא - אין בו משום אסופי, פשרי - יש בו משום אסופי, צידי רשות הרבים - אין בו משום אסופי, רשות הרבים - יש בו משום אסופי.

כלומר, אסופי שנאסף מן השוק נחשב ספק ממזר. אבל אם יש הוכחה שלא הושלך הילד שם כדי שימות (לא נזנח שם בגלל ממזרותו), בין שיש הוכחה בגופו ובין שיש הוכחה במקום בו הוא נמצא – אין בו משום אסופי כיון שחוששים שמא הושלך שם רק מחמת רעבון וכד', וכן פסקו הטור והשו"ע.

סעיף לב – אסופי שבאו הוריו

אומרת הגמרא בקידושין (ע"ג ע"ב), וכן פסקו הטור והשו"ע:

דאמר רב יהודה אמר רבי אבא אמר רבי יהודה בר זבדי אמר רב כל זמן שבשוק - אביו ואמו (אביו או אמו, ב"י בשם הר"ן והרמב"ם) נאמנים עליו, נאסף מן השוק - אין נאמנים עליו. מאי טעמא? אמר רבא הואיל ויצא עליו שם אסופי. ואמר רבא ובשני רעבון אף על פי שנאסף מן השוק - אביו ואמו נאמנים עליו.

סעיף לג – אסופי שנמצא בעיר של גויים

אומרת הגמרא בכתובות (ט"ו ע"ב):

גופא מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם – עכו"ם, אם רוב ישראל - ישראל, מחצה על מחצה – ישראל. אמר רב לא שנו אלא להחיותו, אבל ליוחסין לא, ושמואל אמר לפקח עליו את הגל...

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כה) כרב, וכן בטור ובשו"ע:

האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם בין שהיה רוב עכו"ם או רוב ישראל הי"ז ספק עכו"ם לענין יוחסין. קידש אשה צריכה גט מספק, מי שהרגו לא היה נהרג עליו.

ורש"י הוסיף שאם היא בת – אסורה לכהונה.

- כתב הרמב"ם (שם כו), וכן פסק השו"ע:

הטבילוהו בית דין לשם גרות או שטבל משהגדיל הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל (כלומר ספק ממזר, והטבילה מועילה רק להוציא אותו מידי זה שהוא גוי).

אך הראב"ד והמגיד משנה סוברים שאם נתגייר – מותר בבת ישראל, וכן הביאו הח"מ (ס"ק לא) והב"ש (ס"ק נד) כיון שיש כאן שני ספקות – ספק שמא היה גוי וגוי אינו ממזר, וגם אם היה ישראל – הרי ספק ממזר מותר מהתורה. עוד כתב הב"ש שאם יש תרי רובי עכו"ם בעיר – לא חוששים למיעוט יהודים והילד כשר לאחר שיתגייר.

סעיף לד

אומרת הגמרא בכתובות (ט"ו ע"ב):

אם רוב עובדי כוכבים - עובד כוכבים. למאי הלכתא? אמר רב פפא להאכילו נבילות. אם רוב ישראל - ישראל. למאי הלכתא? אמר רב פפא להחזיר לו אבידה. מחצה על מחצה - ישראל. למאי הלכתא? אמר ריש לקיש לנזקין.

ופסק השו"ע כרמב"ם (איסורי ביאה טו, כו):

אם לא טבל ולא הטבילוהו ב"ד, היה רוב העיר עובדי כוכבים, מותר להאכילו מאכלות אסורות. היה רובן ישראל, מחזירים לו אבידתו כישראל. מחצה על מחצה, מצוה להחיותו (פירוש לפרנסו) כישראל, ומפקחין עליו את הגל בשבת, והרי הוא לענין נזקין ובכל ספק המוציא מחבירו עליו הראייה.

אך הטור והרמ"א כתבו שאפילו ברוב כותים מפקחים עליו את הגל בשבת, ואמנם אין מצוים להחיותו אלא ברוב ישראל.

סעיף לה – נאמנות המיילדת

אומרת הגמרא בקידושין (ע"ג ע"ב):

תנו רבנן נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי, זה נתין וזה ממזר. במה דברים אמורים - שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער - אינה נאמנת. ערער דמאי? אילימא ערער חד, והאמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים! אלא ערער תרי. ואיבעית אימא לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים, הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות - חד נמי מהימן.

פסקו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם כלישנא בתרא, כלומר נאמנת האשה כל עוד לא יצא עליה ערער, אפילו אחד. וביאר הר"ן טעם הדבר – שבעקרון המיילדת לא נאמנת וכאן חידשו שנאמנת כיון שאי אפשר אחרת – צריך שמישהו יגיד מי שייך למי והמיילדת היא היודעת, ולכן ממילא מספיק אפילו עד אחד להכחיש אותה. וכן פסק השו"ע, ואם אכן יצא עליו ערער – הרי הבן בחזקת כשר ואין לו יחוס. אך הח"מ (ס"ק לג) חלק וכתב שכיון שיש בבית גם ודאי ממזר – הילד יהיה ספק ממזר ולא כשר.

- כתב הפת"ש (ס"ק מד) בשם המשנה למלך שאם המיילדת קרובה לולד – אינה נאמנת לומר שהוא ממזר כדי להתירו בממזרת. אך ערוה"ש (ד, מו) כתב שכיון שחכמים תיקנו שהחיה נאמנת – אין לחלק בין קרובה לשאינה קרובה, ובכל מקרה נאמנת.

סעיף לו – נישואי הספקות

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כב-כד), וכן פסק השו"ע:

ואסור לישא ממזרת ואפילו ממזרת מספק אסורה לו שמא אחד מהן אינו ממזר והשני ממזר ודאי, וממזר של דבריהם מותר לישא ממזרת של דבריהם, וכן שאר הספיקות אסורין לישא זה מזה. כיצד שתוקים ואסופים וספק ממזרים אסורים לבוא זה עם זה ואם נשאו לא יקיימו אלא יוציאו בגט והולד ספק כאבותיו, ואין לספיקות אלו תקנה אלא שישאו מן הגרים והולד הולך אחר הפגום. כיצד שתוקי או אסופי שנשא גיורת או משוחררת או גר ומשוחרר שנשא שתוקית או אסופית, הולד שתוקי או אסופי.

הטור הזכיר גם את דין הכותים, אך הב"י כתב שהיום הרי הכותים כגויים לכל דבריהם, ולכן לא הזכירם הרמב"ם. אך מכל מקום מסכים הב"י עם הטור שעשאוים כגויים רק להחמיר עליהם ולא כדי להקל עליהם ולהכשיר פסולם.

סעיף לז – דין הספקות

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה טו, כז):

יראה לי שכל מדינה שיש בה שפחה או עכו"ם הראויה לילד הואיל והאסופי הנמצא שם ספק עכו"ם או ספק עבד כשישא הגיורת כמו שביארנו הרי זו ספק אשת איש והבא עליה פטור שאין הורגין על ספק. וכן יראה לי שהשתוקי שנשא אשה שאפשר שהיא ערוה עליו והרי היא ספק אשת איש שאין קידושין תופסין בעריות.

וכן פסקו הטור והשו"ע, והוסיפו איזו אשה אפשר שתהיה ערוה עליו – כל אשה שאביה או אחיה קיים כשנתעברה אמו, וכל אשה שנתגרשה או נתאלמנה, שמא היא אשת אביו או אשת אחי אביו.

- כתב הב"י בשם רבינו שמשון, וכן הביא הרמ"א, שאסור להתחתן עם הקראים וכולם הם ספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור. אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל מותר להתחתן בהם כמו בשאר ישראל. וביאר הט"ז (ס"ק כד-כה) שהקראים עשו קידושין לפי דין תורה אך לא התגרשו לפי דין תורה, ולכן כולם נחשבים נשואים ולא גרושים. אך האנוסים לא עשו קידושין ולא גירושין על פי דין תורה ולכן דינם קל יותר. והרדב"ז סובר שאף הקראים לא עשו כדין תורה ולכן אף הם מותרים.

סימן ו' – נשים האסורות לכהן ודין אשת כהן**סעיף א – אילו נשים אסורות לכהן**

אומרת התורה בויקרא (כא, ז) בקשר לכהן :

אִשָּׁה זָנָה וְחַלְלָה לֹא יִקְחוּ וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מֵאִשָּׁה לֹא יִקְחוּ כִּי קִדָּשׁ הוּא לְאֱלֹקָיו.

ולכהן דול יש תוספת איסור (שם יד) :

אֲלֻמְנָה וְרוּשָׁה וְחַלְלָה זָנָה אֵת אִלָּה לֹא יִקַּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמּוּי יִקַּח אִשָּׁה.

ומדרבנן אסור כהן גם בחלוצה (יבמות פ"ד ע"א). וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה יז, ז) :

החלוצה אסורה לכהן מד"ס מפני שהיא בלרושה ומכין אותו מכת מרדות מדבריהם. כהן שנשא ספק חלוצה אין מוציאין אותה מתחתיו והיא כשרה וולדה כשר, מפני שלא זרו על ספק חלוצה אלא על חלוצה ודאית, וכן מי שהיתה ספק בלרושה או ספק אלמנה או ספק חללה מכין אותו מכת מרדות ומוציא בלט.

וכן פסקו הטור והשו"ע – כהן שנשא ספק חלוצה אין צריך להוציא, אבל ספק בלרושה צריך להוציא, בין אם נתלרשה מהנישואין או מהאירוסין.

- אומרת המשנה בליטין (פ"א ע"א):

כתב בלרש את אשתו ונמלך - ב"ש אומרים פסלה מן הכהונה, וב"ה אומרים אף על פי שנתנו לה על תנאי ולא נעשה התנאי - לא פסלה מן הכהונה.

ופסקו הטור והשו"ע כבית הלל – נתן לה בלט על תנאי ולא נתקיים התנאי – אינו כלום ואינו פוסל.

- אומרת הלמרא ביבמות (צ"ד ע"א) :

דתנאי ואשה בלרושה מאישה - אפילו לא נתלרשה אלא מאישה פסולה לכהונה, והיינו ריח בלט דפוסל בכהונה.

כלומר כאשר אין בלט שלם – זהו ריח בלט, לדלמה אם אמר לה הרי את מלורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם. ובמקרה זה, אף על פי שלא הותרה בזה בלט – מכל מקום נפסלה לכהן, וכן פסקו הטור והשו"ע.

- כתב הב"י בשם הרשב"א שאשה שיצא עליה קול שנתקדשה לפלוני ומצד הדין לא היתה צריכה בלט וחששו לו ולירשה – נפסלה לכהונה. והרמ"א בדרכ"מ כתב שנחלקו בזה, אך למעשה פסק שפסולה לכהונה. ובב"ש (סי"ק) כתב שני תנאים לאסור לכהונה מחמת קול: בשם המהרש"ל כתב שדווקא אם היתה משודכת ויצא עליה קול יש לחשוש לו, ובשם הרמב"ן והרא"ש כתב שדווקא אם בי"ד אמרו לתת את בלט יש לחשוש לו, אבל אם החתן נתן לה מעצמו – אין לחשוש לו.

כתב הב"ש (סי"ק ד) בשם הב"ח שהדין הנ"ל הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם כבר נישאה – לא תצא. אך ה"ט"ז (סי"ק ב) חולק וסובר שאף בדיעבד צריכה לצאת.

- הביא הבאה"ט (סי"ק ב) מחלוקת אחרונים מה דין כהנים בימינו – האם סומכים על חזקתם ודינם ככהנים לכל דבר או שמא דינם רק כספק כהנים.

- בקידושין ע"ח ע"א נחלקו בלבי כהן המקדש אשה האסורה לו – לאביי לוקה ולרבא אינו לוקה עד שיבעול. והביא הפת"ש (סי"ק א) את הרמב"ם שפסק הלכה כרבא. והאחרונים נחלקו האם זה יש בזה איסור דרבנן (בית מאיר) או שחכמים לא אסרו זאת כלל (שו"ת מנחת עני).

- גמרא ביבמות (פ"ד ע"ב) נאמר שהאשה מוזהרת ע"י האיש, וביאר רבא שהכוונה היא שכל מקום שהוא מוזהר – גם היא מוזהרת. וכן הביא הפת"ש (ס"ק ב) בשם הרמב"ם והרדב"ז שכל מקום שהכהן לוקה – גם האשה האסורה לו לוקה.

סעיף ב – קטנה שמיאנה

אומרת המשנה ביבמות (ק"ח ע"א):

הממאנת באיש - הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו, ולא פסלה מן הכהונה. נתן לה ט - הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו, ופסלה מן הכהונה. נתן לה ט והחזירה, מיאנה בו ונשאת לאחר ונתארמלה או נתלרשה - מותרת לחזור לו. מיאנה בו והחזירה, נתן לה ט ונשאת לאחר ונתארמלה או נתלרשה - אסורה לחזור לו.

וכן פסק הרמב"ם, וכן בטור ובשו"ע. והטעם שמותרת לאחר שלרשה ומיאנה ושוב נתארמלה או נתלרשה – כיון שהמיאון מבטל ט.

ובמקרה האחרון במשנה - שנתן לה ט לאחר שמיאנה ונישאת לאחר ונתארמלה או נתלרשה – למרות שאסורה לחזור לבעל, לדעת הטור לא נפסלה לכהונה ולם כאן אומרים שהמיאון מבטל ט. אך לדעת הב"י כיון שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, כמו שאסורה לחזור לבעלה הראשון מחמת ט כן אסורה לכהן מחמת ט הראשון. ולמעשה הביא בשו"ע רק את דעת הטור בשם "יש מי שאומר" ולא הביא את דעתו בב"י. והב"ח כתב שבדיעבד, גם במקרה זה אם כבר נישאת – לא תצא.

סעיף ג – קול שיצא על האשה שנתגרשה

אומרת גמרא גיטין (פא ע"א):

שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשה מדויל לשמואל ילמדנו רבינו, יצא עליו קול איש פלוני כהן כתב גט לאשתו ויושבת תחתיו ומשמשתו מהו? שלח ליה: תצא, והדבר צריך בדיקה... והא"ר אשי כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן ליה! מאי תצא? נמי תצא משני. אם כן אתה מוציא לעז על בניו של ראשון! כיון דמשני הוא דמפקינן לה ומראשון לא מפקינן לה, אתי למימר סמוך למיתה לרשה.

וכן פסקו הטור והשו"ע – יצא קול פלוני כהן לירש לאשתו והיא יושבת תחתיו ומשמשתו – אין מוציאין מידו שאין חוששין לקול לאחר נישואין. וכן אין חוששים לקול שיוצא אחר אירוסין. ואם מת ונישאת לכהן אחר – תצא, כיון שלב"ה השני מדובר בקול שיצא לפני הנישואין ולכן צריך לחשוש לו.

סעיף ד – יצא קול על כהן שכתב גט לאשתו

עוד מפורש גמרא שם שאם יצא קול שפלוני כהן כתב גט לאשתו, ובאותו מקום קוראים לנתינה – כתיבה, למרות שלם לכתיבה עצמה גם קוראים כתיבה – מחמירים ונחשב כאילו יצא הקול שפלוני לירש את אשתו. ואם אין קוראים לנתינה כתיבה – אין חוששים. כן פסקו הרי"ף, הרא"ש, הטור והשו"ע. אך הרמב"ם לא חילק בין המקומות וכתב שבכל מקרה חוששים וצריכה לצאת מבעלה, וכן פסק הב"ח.

סעיף ה – יצא קול על אשה שנתקדשה ונתגרשה

אומרת המשנה גיטין (פ"ח ע"ב):

יצא שמה בעיר מקודשת - הרי זו מקודשת, מלרשת - הרי זו מלרשת, ובלבד שלא יהא שם אמתלא. איזו היא אמתלא? לירש איש פלוני את אשתו על תנאי, זרק לה קידושיה ספק קרוב לה ספק קרוב לו - זו היא אמתלא.

ולמרא שם :

ואסרינן לה אברה? והא אמר רב אשי כל קלא דבתר נישואין - לא חיישינן ליה! הי"ק יצא שמה בעיר מקודשת - הרי זו מקודשת, מקודשת ומורשת הרי זו מורשת. מאי טעמא? קול ושוברו עמו.

וכן פסקו ה**טור והשו"ע** - יצא קול על אשה שנתקדשה ונתרשה מיד - חוששים לקול לאוסרה לכהן, ובלבד שאין אמתלא. ואם יש אמתלא בירושין ולא בקידושין - חוששים לקול הקידושין לאוסרה על כל העולם ואין חוששים לקול הקידושין לאוסרה לכהן (ואם יש קול בקידושין ולא בירושין - כתב ה**ח"מ** בסי"ו ו' שאסורה לכהן מחמת תירושין).

ודווקא כשיצא האמתלא עם הקול מיד, אבל אם יצא הקול ברור ולאחר זמן יצא האמתלא - אינה מבטלת הקול. ואפילו במקרה שלא היה אמתלא, אם נתברר אחר כך שהקול היה שקר - מבטלים אותו. וכל קול שלא הוחזק בבית דין, כלומר כשיצא הקול בדקו ביד אחריו ולא מצאוהו נכון או שאינו קול ברור - אינו קול לאסור בשבילו.

- כתב ה**רמ"א בשם הרמב"ם** שאם יצא עליה קול חלוצה - לא חוששים לו. וכתב ה**ב"ש** (סי"ק יב) שה**ראב"ד** חולק וסובר שאף במקרה זה צריכה לצאת, אך אין הלכה כמותו. ולב"י ספק חלוצה כתב שיש להחמיר לכתחילה.

סעיף ו - דין כהן שנשא פסולה

כתב ה**ב"י בשם הארוחות חיים והרמב"ם** שכהן שנשא אחת מהפסולות יש להחרים אותם ואת כל הנושא ונותן עמהם בחומרות שונות עד שיתרשנה, וכן פסק ה**שו"ע**. וב**ב"ש** (סי"ק ז) כתב שאף ישראל שנשא אשה בעבירה יש לשמת ולהחרים אותו.

סעיף ז - דין כהן שגירש את אשתו היכן יגורו

אומרת תלמרא בכתובות (כ"ז ע"ב) :

דתניא המגרש את אשתו - לא תנשא בשכונתו, ואם היה כהן - לא תדור עמו במבוי. אם היה כפר קטן, זה היה מעשה, ואמרו כפר קטן נידון כשכונה. מי נדחה מפני מי? ת"ש דתניא היא נדחית מפניו ואין הוא נדחה מפניה, ואם היתה חצר שלה - הוא נדחה מפניה. איבעיא להו היתה חצר של שניהם מהו? ת"ש היא נדחית מפניו. במאי עסקינן? אילימא בחצר שלו פשיטא! ואלא בחצר שלה, והתניא אם היתה חצר שלה - הוא נדחה מפניה! אלא לאו כי האי לווונא. דלמא דאיר מלר. מאי הוי עלה? ת"ש הנה ה' מטלטלך טלטלה לבר, ואמר רב טלטולי זלברא קשין מדאיתתא.

וכתב ה**רש"י** שלא תנשא בשכונתו כיון שמכרת ברמיזותיו וקריצותיו - שמא יבוא לידי עבירה. ואם היה כהן לא תדור עמו במבוי - אפילו לא נישאת, שמא יבוא עליה והרי כהן אסור בירושה. אך ה**תוספות** כתבו שדווקא בפנויה דקיל ליה אסורה לדור עמו במבוי, אבל אם נישאת - אין צריך להרחיק ממנה אלא כדי שכונה והוא' בתים. וה**רא"ש** וה**ר"ן** סוברים ששכונה דולה ממבוי ולכן בנשואה יש להחמיר ולהרחיק יותר.

ה**טור והשו"ע** פסקו כדברי תלמרא - כהן שגירש את אשתו לא תדור עמו במבוי, ולא חילקו בין נשואה לפנויה. וכן פסקו שאם היו דרים בשכירות או בחצר של שניהם - האשה נדחית מפניו, ואם החצר שלה - הוא נדחה מפניה.

- עוד אומרת תלמרא שם :

ת"ר לוח הימנה בנכסי אביה - אינה נפרעת אלא ע"י אחר. אמר רב ששת ואי אתו לקמן לדינא - לא מזדקקין להו. רב פפא אמר שמותי משמתינן להו. רב הונא בריה דרב יהושע אמר לודי נמי מלדינן להו. אמר רב נחמן תנא באבל רבתי בד"א - שנתלרשה מן הנשואין, אבל כשנתלרשה מן האירוסין - נפרעת ע"י עצמה, שאין לבוס בה.

הטור הביא דין זה, והב"י כתב שיתבאר בסימן קי"ט.

סעיף ח - מיהי זונה האסורה לכהן

אומר המשנה ביבמות (ס"א ע"א) :

כהן הדיוט לא ישא אילונית - אלא אם כן יש לו אשה ובנים. רבי יהודה אומר אף על פי שיש לו אשה ובנים לא ישא אילונית, שהיא זונה האמורה בתורה. וחכמים אומרים אין זונה אלא ליתור, ומשוחררת, ושנבעלה בעילת זנות.

כתבו התוספות והרא"ש שרק בחייבי כריתות, שלא תופסים בהם קידושין, נעשית זונה, וכן בלוי ועבד. אבל בחייבי לאוין, שתופסים בהם קידושין - לא נעשית זונה. אך הרמב"ם כתב שאף הנבעלת לאחר מאיסורי לאוין השוין בכל או מאיסורי עשה, וכן האסורה משום ערוה או לוי ועבד - נעשית זונה. ופסק השו"ע כרמב"ם (שכן הביא את שיטת הרמב"ם כסתם ובסוף את שיטת הרא"ש כיש אומרים).

- כתב הטור בשם המגיד משנה והרא"ש שהבא על הנידה - לא עשאה זונה, למרות שאיסורה בכרת, והטעם משום שקידושין תופסים בה. וכן הדין בבא על הפנויה, אפילו היתה קדשה. אך הבא על היבמה - עשאה זונה, כיון שאין קידושין תופסים בה. וכן פסק השו"ע.

- אומרת תלמרא ביבמות (ס' ע"ב) :

תניא ר' שמעון בן יוחי אומר ליתור פחותה מבת שלש שנים ויום אחד - כשירה לכהונה, שנאמר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם, והרי פנחס עמהם. ורבנן? לעבדים ולשפחות... אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרשב"י... ההוא כהנא דאנסיב ליתור פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, אמר ליה ר"נ בר יצחק מאי האי? אמר ליה דאמר רבי יעקב בר אידי אמר ר' יהושע בן לוי הלכה כר"ש בן יוחאי. אמר ליה זיל אפיק, ואי לא, מפיקנא לך ר' יעקב בר אידי מאונך.

וכתבו הרי"ף והרא"ש שאין הלכה כרשב"י, כלומר ליתור ומשוחררת, אפילו נתלירו ונשתחררו לפני ליל שלוש - נחשבות כזונות ואסורות לכהונה. ולם אם לא נבעלה נקראת זונה כיון שתלויים שטופי זימה. וכן פסק השו"ע.

- לוייה שלא זינתה - כתב הב"ש (ס"ק טו) שלדעת הרמב"ם אסורה לכהן מהתורה ולוקה, ולדעת התוספות אינו לוקה.

סעיף ט - מתי נעשית זונה

אומרת המשנה ביבמות (נ"ל ע"ב) :

הבא על יבמתו בין בשלל בין במזיד, בין באונס בין ברצון, אפי' הוא שולל והיא מזידה, הוא מזיד והיא שוללת, הוא אנוס והיא לא אנוסה, היא אנוסה והוא לא אנוס, אחד המערה ואחד תלומר - קנה, ולא חילק בין ביאה לביאה. וכן הבא על אחת מכל העריות שבתורה או פסולות בלון אלמנה לכ"ל, לרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין - פסלה, ולא חילק בין ביאה לביאה.

וכן פסקו הטור והשו"ע, ובלבד שהאשה בת שלוש שנים ויום אחד והבועל בן תשע ויום אחד.

סעיף י – אשת כהן שנבעלה

אומרת הלא מרא ביבמות (נ"ו ע"ב):

אמר רבא אשת כהן שנאנסה - בעלה לוקה עליה משום זונה. משום זונה אין משום טומאה לא? אימא אף משום זונה... ואיכא דאמרי אמר רבה אשת כהן שנאנסה - בעלה לוקה עליה משום טומאה. משום טומאה אין משום זונה לא, אלמא באונס לא קרינא ביה זונה.

ופסק הרמב"ם כלישנא קמא, וכן הטור והשו"ע.

סעיף יא – אשת ישראל שנבעלה

אומרת הלא מרא ביבמות (נ"ו ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע:

אמר רב עמרם הא מלתא אמר לן רב ששת ואנהרינהו לעיינין ממתניתין: אשת ישראל שנאנסה, אף על פי שמותרת לבעלה - פסולה לכהונה.

והוסיף הב"ש (ס"ק ב) שאף אם תחילת הביאה היתה באונס וסופה ברצון – נחשבת כאונס ומותרת לבעלה. ובבאה"ט (ס"ק כ) כתב שלם כשנאנסה – צריכה טבילה לבעלה כדי שלא תהא מאוסה עליו.

סעיף יב – אשת כהן שאמרה נאנסתי

אומרת המשנה בנדרים (צ" ע"ב):

בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך - תביא ראיה לדבריה, השמים ביני לבינך - יעשו דרך בקשה, ונטולה אני מן היהודים - יפר לחלקו ותהא משמשותו, ותהא נטולה מן היהודים.

והלא מרא בקידושין (ס"ו ע"א):

איבעיא להו אשתו זינתה בעד אחד ושותק, מהו? אמר אביי נאמן, רבא אמר אינו נאמן, הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים... דההוא סמיה דהוה מסדר מתנייתא קמיה דמר שמואל, יומא חד הלא ליה ולא הוה קאתי, שדר שליחא אבתריה. אדאזיל שליח בחדא אורחא, אתא איהו בחדא. כי אתא שליח אמר אשתו זינתה, אתא לקמיה דמר שמואל, א"ל אי מהימן לך זיל אפקה, ואי לא - לא תפיק.. אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה, ואי לא - לא תפקה (והלכה כרבא).

ופסק הרמב"ם את שתי הלא מרות (איסורי ביאה יח, ח), וכן פסקו הטור והשו"ע:

אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי או שמתני ובה עלי אחד או שבא עד אחד והעיד לו עליה שזינתה בין באונס בין ברצון הרי זו אינה אסורה עליו, שמא עיניה נתנה באחר, ואם היא נאמנת לו או העד נאמן לו וסמך דעתו לדבריהם הרי זה יוציא כדי לצאת ידי ספק.

סעיף יג

אומרת הלא מרא בנדרים (צ" ע"ב):

איבעיא להו אמרה לבעלה טמאה אני, מהו שתאכל בתרומה? רב ששת אמר אוכלת, שלא תוציא לעז על בניה. רבא אמר אינה אוכלת, אפשר דאכלה חולין. אמר רבא ומודה רב ששת, שאם נתארמלה שאינה אוכלת, מידי הוא טעמא אלא משום תוציא לעז על בניה, נתארמלה ונתארשה אמרי השתא דאיתניסא.

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה יח, ט) שם אסורה לכהן אחר, וכן פסקו הטור והשו"ע:

אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי אף על פי שהיא מותרת לבעלה כמו שביארנו הרי היא אסורה לכל כהן שבעולם אחר שימות בעלה, שהרי הודת שהיא זונה ואסרה עצמה ונעשית כחתיכה האסורה.

והוסיף הראב"ד שם:

שאם אמרה לאחר מיתת בעלה לא אמרתי אלא כדי שֶלְרְשֵׁנִי בעלי למה אינה נאמנת והלא לא הודת על עצמו הודאה לאסור ולא נתקבלו דבריה כלל והרי אשה שאמרה א"א אני ואחר כך אמרה פנויה אני ונתנה אמתלא לדבריה נאמנת אף בזו אם היתה קטטה ביניהם אמתלא דולה היא זו ונאמנת.

אך המגיד משנה חלק על הראב"ד.

וכתב הב"ש (ס"ק כד) שהדין הנ"ל רק באמרה נאנסתי, אבל אם התייחדה עם מישהו ואומרת שהיא טמאה – נאמנת כיון שהליים לדבר, ולכן תיאסר על בעלה. ובס"ק כ"ה כתב שם כשנאסרת לכהן אחר – רק לכתחילה, אך בדיעבד לא תצא אלא אם כן הוא מאמין לה. ובס"ק כ"ז כתב שבכל מקרה בניה כשרים ואינה נאמנת לפסול אותם.

סעיף יד – כהן שבעל ולא מצא בתולים

אומרת הלא במרא בכתובות (ט" ע"א):

אמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי - נאמן לאוסרה עליו. ואמאי ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון! לא צריכא באשת כהן.

וכתבו התוספות שאין להעמידה על חזקתה שהיא כשרה לכהונה אלא על חזקת הלוף שלה – שהיתה בתולה ועכשיו בעולה. וכן אין לומר שמותרת מטעם ספק ספיקא – שמא קודם קידושין ושמה מוכת עץ היא, כיון שאם היתה מוכת עץ לא היתה מתביישת לומר זאת. והמגיד משנה תירץ הטעם כיון שמוכת עץ הוא דבר שאינו שכיח. עוד כתב בשם הרמב"ן והרשב"א שאם אכן טענה שהיא מוכת עץ או שנאנסה קודם הקידושין – נאמנת, אך הביא שהרמב"ם ואחרים חולקים על זה.

וכן פסקו הטור והשו"ע – כהן שקידש אשה ובא עליה וטען שלא מצא לה בתולים – נאסרת עליו מספק. וכתב הב"י (וכן הביא הב"ש ס"ק כח) שאם קידש ובעל מיד – אפילו אשת כהן מותרת כיון שודאי לא תחתיו נבעלה, וכן אם בא עליה לאחר זמן אך עדים מעידים שלא נפרדו ממנה בכל אותו זמן כך שודאי שלא תחתיו נבעלה אלא קודם לכן.

- לבי אשת ישראל – כתב השו"ע שאינה נאסרת עליו כיון שיש שני ספקות – ספק שמא קודם קידושין נבעלה, וספק שמא באונס וממילא מותרת. אך אם קידשה אביה כשהיתה פחותה מבת שלוש – יש רק ספק אחד, שמא באונס, ולכן כיון שיש ספק דאורייתא – אסורה על בעלה.

סעיף טו – דין סוטה לכהן

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה יח, יב):

כל אשה שקינא לה בעלה ונסתרה ולא שתת מי סוטה אסורה לכהן מפני שהיא ספק זונה, בין שלא רצת היא לשתות, בין שלא רצה להשקותה, בין שהיתה שם עדות שמונעה מלשתות, בין שקנאו לה בית דין, בין שהיתה מן הנשים שאין ראויות לשתות הואיל ולא שתת מכל מקום הרי זו אסורה לכהונה מספק.

כיום אין משקים את הסוטות, וממילא כל אשה במצב הנ"ל אסורה לבעלה, בין כהן ובין ישראל, וכן פסק השו"ע (כאן ובסימן קע"ח, א').

סימן טז – אשה שיצא עליה שם מזנה

אומרת לַמַּרְא בַּיִטִּין (פ"ט ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע:

אמר רבא יצא לה שם מזנה (לוי ולעבד שפוסלים אותה מן הכהונה, רש"י) בעיר - אין חוששין לה. מאי טעמא? פריצותא בעלמא הוא דחזו לה.

והוסיף השו"ע שאפילו אם הוציאה בעלה משום שעברה על דת יהודית או בלל עדים על דבר מכוער ומת קודם שנתן לה לַט – מותרת לכהן. וכתב הב"ש (ס"ק ל) שדין זה הוא אף בקול שהוחזק בבי"ד. אך לדעת הב"ח והדרישה אם הוחזק הקול בבי"ד – חוששים לו ואסורה לכהן.

- כתב הח"מ (ס"ק יד) שמה שפסק השו"ע לעיל (ד, טו) שאם יצא עליה קול שהיא מזנה תחת בעלה אסורה לכהן – מדובר שהיו הכל מרננים עליה ואילו כאן מדובר שהיו רק שני עדים שראו בה דבר מכוער. והפתי"ש (ס"ק טו) כתב בשם החת"ס שהסעיף שלנו עוסק בפנויה, ובסימן ד' עוסק באשת איש.

סעיף יז – דין פנויה שנבעלה או מעוברת

אומרת המשנה בכתובות (י"ג ע"א):

ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא, רבן מליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא, רבן מליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

וַלַּמַּרְא שם (י"ד ע"א):

הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן מליאל. אמר ליה אביי ובהא כי לא מודה, מכשר רבן מליאל? והאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא! הלכה כר"י, ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה, והכא רוב פסולין אצלה! וליטעמיד, תקשי לך היא ופא, הלכה ואת לא תעביד עובדא! אלא מאי אית לך למימר? הא לכתחילה הא דיעבד, והא נמי כדיעבד דמי.

ועוד לַמַּרְא שם (י"ג ע"ב):

אמר ר' יוחנן לדברי המכשיר בה - מכשיר בבתה, לדברי הפוסל בה - פוסל בבתה. ורבי אלעזר אומר לדברי המכשיר בה - פוסל בבתה.

ועוד לַמַּרְא שם (י"ד ע"ב):

אמר ר' יוסי מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה. אמר רבי יוחנן בן נורי אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה - הרי זו תינשא לכהונה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: ר' יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן מליאל אפילו ברוב פסולין נמי מכשר! אי כרבי יהושע אפילו ברוב כשרים נמי פסיל! אמר ליה הכי אמר רב יהודה אמר רב בקרונות של ציפורי היה מעשה, וכדרכי אמי, דאמר רבי אמי והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם. וכדר' ינאי, דאמר ר' ינאי נבעלת בקרונות כשרה לכהונה, בקרונות סלקא דעתך? אלא נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה, אבל פירש אחד מציפורי ובעל - הולד שתוקי. כי הא דכי אתא רב דימי אמר זעירי א"ר חנינא, ואמרי לה אמר זעירי אמר ר' חנינא... הולכין אחר רוב העיר והוא דאיכא רוב סיעה בהדה, ואין הולכין אחר רוב העיר לרידתא, ולא אחר רוב סיעה לרידתא, מ"ט? זרה רוב סיעה אטו רוב העיר. ורוב העיר נמי, אי דקא אזלי אינהו לבה, כל דפריש מרובא פריש! לא צריכא, דקא אזלא אייהו לבייהו, דהוה ליה קבוע, ואמר ר' זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ומי בעינן תרי רובי? ... מעלה עשו ביוחסין.

- נחלקו הראשונים לענין הצורך ברוב – לדעת הרמב"ם ׀ם כשאמרה שנבעלה לכשר - צריכה תרי רובי להינשא לכתחילה לכהן, ואם נישאת לכהן – לא תצא אף בדיעבד ואפילו אם יש רוב פסולים. ואם לא אמרה שנבעלה לכשר – תצא אף בדיעבד, אלא אם כן יש תרי רובי כשרים. לדעת הרמב"ן, הרשב"א והר"ן אם ברי לה שנבעלה לכשר – מספיק רוב אחד, ואם אינה אומרת שנבעלה לכשר – צריך תרי רובי. לדעת בעל המאור אפילו כשאינה אומרת שנבעלה לכשר – מספיק רוב אחד ומותרת לכתחילה.

ופסק השו"ע כדברי תלמרא וכשיטת הרמב"ם :

פנויה שראוה שנבעלה לאחד, והלך לו הבועל ואמרו לה מי הוא זה שבא עליך, ואמרה אדם כשר, הרי זו נאמנת. ולא עוד אלא אפילו ראוה מעוברת, ואמרו לה ממי את מעוברת, ואמרה מאדם כשר, הרי זו נאמנת, ותהיה היא ובתה מותרת לכהן (כרבן ׀מליאל וכר' יוחנן).

בד"א כשהיה המקום שנבעלה בו פרשת דרכים, או בקרנות שבשדות שהכל עוברים שם, והיו רוב העוברים שם כשרים, ורוב העיר שפירשו אלו העוברים ממנה כשרים, שחכמים עשו מעלה ביוחסין והצריכו שני רובות. אבל אם היו רוב העוברים פוסלים אותה, ׀ון עכו"ם או ממזרים וכיוצא בהם, אף על פי שרוב המקום שבאו ממנו כשרים, או שהיו רוב אנשי המקום פסולים, אף על פי שרוב העוברים כשרים, חוששין לה ונאמר למי שפוסלת אותה נבעלה, ולא תנשא לכהן לכתחילה, ואם נשאת לא תצא (רמב"ם).

ויש אומרים דבאומרת לכשר נבעלתי, בחד רובא לכתחילה מכשירין, ובדיעבד אפילו ברוב פסולים (הרמב"ן, הרשב"א והר"ן).

וכתב הב"ש (ס"ק לא) שצריך תרי רובי דווקא במקום שיש מיעוט פסולים, אבל אם אין אפילו מיעוט פסולים – אין צורך בתרי רובי ולכן בשכונה של יהודים שתלויים לא עוברים בה – אין צורך. וכן אם ידוע שזינתה עם כשר אלא שיש חשש שמא זינתה ׀ם עם אחרים – מספיק רוב אחד של כשרים כדי להכשירה לכהן.

סעיף יח – נבעלה בעיר

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה יח, טו) :

ראוה שנבעלה בעיר או נתעברה בעיר אפילו לא היה שוכן שם אלא עכו"ם אחד או חלל אחד ועבד וכיוצא בהן הרי זו לא תנשא לכתחילה לכהן שכל הקבוע כמחצה על מחצה הוא, ואם נשאת לא תצא הואיל והיא אומרת לכשר נבעלתי.

אך הטור חלק עליו וכתב :

ונראה דאפילו נתעברה בעיר אם הלך הבועל אליה תנשא לכתחילה כיון דאיכא רוב העיר ורוב סיעות כשרים אא"כ הלכה היא אליו וסתמא נמי שאין ידוע מי הלך למי נראה דתנשא לכתחילה.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם (והביא את דברי הטור בשם "יש מי שאומר"), ועוד הוסיף את דברי הרמב"ם (שם, יז) :

היתה אלמת או חרשת או שאמרה איני יודעת למי נבעלתי, או שהיתה קטנה שאינה מכרת בין כשר לפסול הרי זו ספק זונה, ואם נשאת לכהן תצא אלא אם כן היו שני הרובין המצויין אצלה כשרים.

- כאשר אדם כשר מודה שנתעברה ממנו – הב"ש (ס"ק מ) כתב שרק אם יש רוב כשרים אפשר להכשירה לכהונה, שכן אחרת יש חשש שכשם שזינתה איתו כך זינתה עם פסולים. אך הפת"ש (ס"ק טז) כתב בשם אחרונים שיש להכשירה אפילו ברוב פסולים, כיון שיש לה חזקת כשרות לכהונה ויש כאן ספק ספיקא – ספק אם זינתה עם אחר ׀ם אן כן – ספק אם הוא פסול.

סימן ט' – איזה אשה נקראת קטלנית**סעיף א – דין אשה קטלנית**

אומרת הגמרא ביבמות (ס"ד ע"ב):

ניסת לראשון ומת, לשני ומת - לשלישי לא תנשא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא... א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא בעי מיניה מרב יוסף הלכה כרבי? ואמר לי אין. הלכה כרבן שמעון בן גמליאל? ואמר לי אין, אחוכי אחיד בי! א"ל לא, סתמי היא ופשיט לך - נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל.

כלומר הגמרא פוסקת במקרה זה כרבי – די בשתי פעמים כדי לקבוע חזקה ואין צורך בשלוש פעמים. וכן פסקו **הטור והשו"ע**: "אשה שנישאת לשנים ומתו – לא תינשא לשלישי, שכבר הוחזקה להיות אנשיה מתים".

- אם בכל זאת נישאת לשלישי – **הרא"ש** כתב שכופים להוציא כיון דחמירא סכנתא מאיסורא, **והנמוק"י בשם הריטב"א** כתב שאדם שבא להינשא לאשה קטלנית – לא מתירים לו כיון שאיסורא הוא ומנדים אותו בבית דין עד שיגרש. וכן הסכים **הרשב"א**.

אך **הרמב"ם** כתב שאם נישאת לא תצא, ואפילו נתקדשה – יכנוס, והסביר **המגיד משנה** הטעם כיון שאין להוסיף על גזירות חכמים וכוונתם היתה לאסור לכתחילה ולא בדיעבד. וכן הסכים לדבריו **הריב"ש**. ולמעשה, **הטור** פסק כרא"ש, אך **השו"ע** פסק כדברי הרמב"ם. וכתב **הב"ש** (ס"ק ב) שבעצם אין איסור אלא רק על צד הניחוש והפחד שיש ברוב השעות שינזקו בהם הגופות החלשים.

- בביאור הטעם למיתת הבעלים אומרת הגמרא שם:

בשלמא גבי מילה, איכא משפחה דרפי דמא, ואיכא משפחה דקמיט דמא, אלא נישואין מאי טעמא? א"ל רב מרדכי לרב אשי הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרב הונא מעין גורם. ורב אשי אמר מזל גורם. מאי בינייהו? איכא בינייהו דאירסה ומית אי נמי דנפל מדיקלא ומית.

כלומר במקרה שאירסה ועדיין לא נשאה או שנשאה ומת מגורם חיצוני – למ"ד מעיינה גורם לא הוחזקה כיון שאין שום קשר בין התשמיש עמה והמיתה, ולמ"ד מזל גורם – הוחזקה אף בזה. וכתב **הב"י** שקיי"ל כרב אשי שהוא בתראה, כלומר הטעם משום מזלה גורם, וכן הביא בשם **הרי"ף**, **הרשב"א** ו**הרמב"ן**. **והרא"ש** בתשובה (כלל נג, ח) ביאר ענין המזל:

פירוש מזל גורם נ"ל דהאשה מזלה רע שאנשיה מתים ודבר זה תלוי במזל כי חיי האנשים ופרנסתן תלוי במזל אם נולד בשעה שיש לו להיות עשיר או עני והאשה כלואה בבית ואינה יכולה להתפרנס ע"י עצמה אם לא שהבעל מפרנסה ונגזר על אשה זו שימותו בעליה כדי שתחיה כל ימיה בעוני ואין מי שיפרנסנה. אבל אין לפרש שנולדה באותו מזל שימותו בעליה דלא מצינו בתלמוד שיהא תלוי במזל אלא או עשיר או עני או אורך ימים וכיוצא בזה אבל דברים אחרים אינו תלוי במזל.

וכתב **הב"י** שכן נראה שפסק **הטור** כיון שסתם וכתב שבכל מקרה לא תינשא לשלישי. וכתב **הפת"ש** (ס"ק ב) בשם **הנוב"י** שלפי דברי הרא"ש הנ"ל – אם מדובר באשה שמצליחה בעסקיה, סימן הוא שמזלה טוב ואינו גורם ולכן מותרת. ומכל מקום לא מלאו ליבו להקל בזה אלא בצירוף דעת הרמב"ם שסובר שממילא אין כאן איסור אלא רק חשש על דרך הניחוש והפחד. ו**בפת"ש** (ס"ק א) הביא נ"מ נוספת – שתי אחיות שמתו בעליהן הראשונים, האם נחשבות קטלניות ואחותן השלישית אסורה להינשא – למ"ד מעיין גורם נראה שכן ולמ"ד מזל גורם אין לומר שאחיות מחזיקות.

- כתב **תרוה"ד** (רי"א) שמעשים שבכל יום שחכמים גדולים ואנשי מעשה לא מקפידים על כך ונושאים אשה שמתו לה שני בעלים ואין מוחה בידם. ודוחה את מעשיהם, אך מכל מקום כתב סמך לכך מדברי **האו"ז** שכתב שהגמרא רק התכוונה שיש ספק חשש במקרה שמתו שני בעליה ולא איסור ממש ומספק חשש אין נזהרים. עוד כתב שאולי מתוך שאנו מתי מעט וצריכים לישא לכן הקלו בדבר ושומר פתאים ה', וכן כדי לא להשאיר נשים ללא בעל שמא יצאו לתרבות רעה.

- כתב הרא"ש שיש אומרים שלאחר שמת הבעל השני – אין לאשה כתובה ממנו כיון שמתברר למפרע שהיא קטלנית, אך **הרא"ש** עצמו דחה דבריהם וכתב שמהשני יש לה כתובה, ומהשלישי – אם לא הכיר בה אין לה כתובה, ואם הכיר בה – יש לה כתובה, וכן פסקו **הטור והשו"ע**. וכתב **הב"ש** (ס"ק ד) הטעם שלענין ממון צריך שלוש פעמים לחזקה, ורק משום סכנת נפשות החמירו כרבי להסתפק בשתי פעמים לחזקה.

- כתב **הב"ש** (ס"ק ג) שאם רוצה הבעל לגרשה – יכול לגרשה בעל כרחו, למרות תקנת רבינו גרשום שלא לגרש בעל כרחו – במקום סכנת נפשות מותר. אך **הח"מ** (ס"ק א) חלק עליו וכתב שאין לגרש בעל כרחו של האשה, אפילו לא הכיר בה, אלא דווקא בנכפה או במום גדול בלבד.

- כתבו **הב"י והרמ"א בשם הרמב"ן** שכל הדין הנ"ל דווקא אם מתו הבעלים מיתת עצמם. אבל אם נהרג אחד מהם או מת בדבר או נפל ומת וכד' – אינו כלום, ולכן רבים מקילים בדברים אלו ואין מוחים בידם. וכתב **הב"ש** (ס"ק ה) שזה דווקא למ"ד מעיין גורם ולכן כל שאינו מחמת חולי אינו כלום. ובס"ק ו' כתב שאף למ"ד מזל גורם – אם מדובר שמת מחמת מכת מדינה – מותר כיון שלא מדובר דווקא במזל שלו. וכן אם הבעל מת מזיקנה – אינה נחשבת קטלנית, ו**בפת"ש** (ס"ק ב) כתב שזיקנה לענין זה היא בגיל שבעים. ו**בשבט הלוי** (י, רכט) ו**ביבי"א** (ג, ה) כתבו גיל שישים.

- סניפים נוספים להקל שהובאו באחרונים (הובאו **בפת"ש** ס"ק ב) – אם כבר חיו כמה שנים ביחד, אם כבר נולדו להם ילדים, אם היה חולה לפני הנישואין.

- כתבו **רש"י והר"ן** שאשה שנתגרשה שתי פעמים – אין לישא אותה, אך **הגהמ"י בשם התוספות** כתב שדווקא מיתה, וכתב **הרמ"א** שכן עיקר.

- לענין יבמה הביא **הפת"ש** (ס"ק ד) שלשיטת הרמב"ם שמדובר רק בחשש - במקום מצוה אין לחוש ולכן מותר לייבם קטלנית. אך לשיטת הרא"ש שמדובר בסכנה ממשית – יש שכתבו לאסור אף ביבמה ויש שהקלו.

סעיף ב – בעל קטלן

כתב **הרא"ש** בתשובה (כלל נג, ח), וכן פסק **השו"ע**, שאיש שמתו לו שתי נשיו – אין צריך למנוע מלישא השלישית, ואפילו אם מתו שתיהן במיתה אחת (**ב"ש** ס"ק ז), והטעם משום שאם היתה מידה זו באנשים כנשים לא היו שותקים חכמים מלומר זאת. אך **הח"מ** (ס"ק ג) כתב שאם מתו שתי נשיו במיתה אחת – חוששים לדין קטלן אף בבעל.

סימן י"ג – גרושה או אלמנה צריכה להמתין צ' יום טרם שתנשא**סעיף א – המתנה לאחר גירושין או פטירת הבעל**

אומרת המשנה ביבמות (מ"א ע"א):

היבמה לא תחלוץ ולא תתייבם עד שיש לה שלשה חדשים. וכן כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהיו להן שלשה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות, אחד גרושות ואחד אלמנות, אחד נשואות ואחד ארוסות. רבי יהודה אומר הנשואות יתארסו והארוסות ינשאו, חוץ מן הארוסות שביהודה מפני שלבו גס בה. ר' יוסי אומר כל הנשים יתארסו, חוץ מן האלמנה מפני האיבול. ובגמרא בדף מ"ב אומר ר' יוחנן שהלכה כר' יוסי, אך אחר כך אומרת הגמרא שחזר בו, וכן פסקו הרי"ף והרא"ש כת"ק שכן קיי"ל כר' מאיר בגזרותיו.

עוד אומרת הגמרא שם (מ"ג ע"א) שצריכה להמתין שלושה חודשים חוץ מהיום שמת בו הבעל וחוץ מהיום שנתארסה או נתגרשה. והטעם להמתנה אומר שמואל כדי שידוע אם היתה מעוברת מהראשון ולהבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של אחרון, וכתב רש"י שאין השכינה שורה אלא על הודאים שזרעו מיוחס אחריו, ורבא אמר כדי שלא יקרו טעויות כמו אח שנושא אחותו.

וכן פסק השו"ע – כל אשה שנתגרשה או נתאלמנה צריכה להמתין תשעים יום חוץ מיום המיתה או הגירושין. וכתב הב"ש (ס"ק א) שהאיסור הוא מדרבנן. אך הפת"ש (ס"ק א) כתב בשם הרדב"ז שלדעת הרמב"ם באשה הראויה לילד – האיסור הוא מדאורייתא, ורק בשאר הנשים מדרבנן.

- כתבו הרא"ש ותרוה"ד שהאיסור הוא רק להתקדש באותם ימים, אבל לשדך מותר. ומכל מקום אפשר לשדך רק בתנאי שלא יכנס בבית המשודכת עד סוף הזמן כדי שלא יבואו לידי תקלה. וכן הביאו הב"י והרמ"א.

- אומרת הגמרא שם (מ"ב ע"ב):

והתניא הרי שהיתה רדופה לילך לבית אביה, או שהיה לה כעס בבית בעלה, או שהיה בעלה חבוש בבית האסורין, או שהיה בעלה זקן או חולה, או שהיתה היא חולה, או שהפילה אחר מיתת בעלה, או שהיתה עקרה או זקנה או קטנה או אילנית, או שאינה ראויה לילד - צריכה להמתין ג' חדשים, דברי ר' מאיר. ר' יהודה מתיר ליארס ולינשא מיד.

וגם כאן פסקו כר' מאיר. והריב"ש הוסיף שאף אשת סריס צריכה להמתין. וכן פסק השו"ע – אפילו האשה אינה ראויה לילד מחמת אחת מהסיבות הנ"ל – גם כן צריכה להמתין.

לגבי קטנה שמיאנה – הביא הב"י בשם ר' ירוחם שאם מיאנה בקטנותה ונישאת בתוך תשעים יום – הילד נחשב כבנו של השני לכל דבר, שקטנה שיצאה במיאון אינה צריכה להמתין.

- אומרת הגמרא בגיטין (י"ח ע"א):

איתמר מאימתי מונין לגט? רב אמר משעת נתינה, ושמואל אמר משעת כתיבה... תניא כוותיה דרב, תניא כוותיה דשמואל. תניא כוותיה דרב השולח גט לאשתו ונשתתה שליח בדרך ג' חדשים, כשהגיע גט לידה - צריכה להמתין ג' חדשים, ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה. תניא כוותיה דשמואל המשליש גט לאשתו, ואמר לו אל תתנהו לה אלא לאחר ג' חדשים, משנתנו לה - מותרת לינשא מיד, ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה. רב כהנא ורב פפי ורב אשי עבדי משעת כתיבה, רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי משעת נתינה. והלכתא משעת כתיבה.

הרי"ף הביא רק את דברי שמואל וכתב שכן הלכה. ותמה עליו הרא"ש, שכן קיי"ל כרב באיסורי ועוד שאמוראי בתראי עבדי כרב, ולכן כתב שבאשכנז וצרפת נהגו משעת נתינה כרב.

ואף הרמב"ם, הסמ"ג, הרשב"א, הר"ן, הריב"ש והארחות חיים פסקו כשמואל, וכתב הב"י שכנראה היתה להם גרסת הגמרא שלנו – בה כתוב בסוף הסוגיה שהלכה כשמואל, וכן בירושלמי פסקו כך בפירוש. ולמעשה, פסק השו"ע כרוב הראשונים – מונים למגורשת מיום כתיבת הגט, אפילו היה על תנאי ואפילו הגיע לידה לאחר זמן רב, שהרי אינו מתייחד עמה מאז שכתבו לה. והרמ"א הביא דעת הרא"ש שמונים משעת נתינה וכתב שכן ראוי להחמיר.

סעיף ב – יבמה שמת היבם

כתב הב"י בשם הרא"ש והטור בסימן קס"ד שיבמה שמת היבם צריכה להמתין שלושה חודשים אחר מיתת היבם, וכן פסק בשו"ע. והטעם משום שכבר היתה לה זיקה ליבם ונחשב כאילו כבר היתה נשואה לו, וכן כתב הב"ש (ס"ק ד) שאף קודם היבום היתה קרובה לביאה יותר מאשר ארוסה. ובפת"ש (ס"ק ד) כתב בשם ישועות יעקב שאף בזמן הזה שאין נוהגים ביבום – למרות שבטל הטעם לא בטלה הגזירה וצריכה להמתין. והח"מ (ס"ק ב) הוסיף שאם נפלה לפני שני יבמים – מותרת להתייבם לשני תוך תשעים יום למיתתו של היבם הראשון, ובלבד שעברו תשעים יום מאז מיתת בעלה.

סעיף ג – חזרה לבעל הראשון

כתב הטור בסוף הסימן, וכן פסק השו"ע:

שאלה לא"א הרא"ש ז"ל: ראובן הבא על נערה ונתעברה ממנו והודו שניהם שממנו נתעברה ואומר שבא עליה לשם קידושין ואח"כ נתקדשה לשמעון וגירשה שמעון ורצתה לינשא לראובן אם צריכה להמתין ג"ח אחר גירושי שמעון כיון שידוע שהיתה מעוברת מראובן לא שייך הבחנה ואינה צריכה להמתין ג' חדשים או לא? תשובה: צריכה להמתין ג' חדשים שקידושי ראובן לא היו כלום כיון שלא היו בעדים וקידושי שמעון היו קידושי גמורים אף על פי שהיתה מעוברת מראובן תחלה לא חלקו חכמים אלא בכל הנשים הצריכו להמתין שלשה חדשים.

וכתב הב"ש (ס"ק ה) שאין פה בעיה של מחזיר גרושתו, כיון שלא היתה נשואה לראובן ממש בהתחלה ולכן מותרת לחזור אליו. עוד מקשה (ס"ק ו) כיצד יכולה לחזור אליו לאחר שלושה חודשים, והרי בסעיף י"א כתוב שאסור לינשא מינקת חברו עד שיהיה הילד בן שנתיים? ומתוך שכיון שאכן מודים שניהם שהילד שלו – ממילא אין שום סיבה לחכות שנתיים ויכול לשאת לאחר שלושה חודשים.

סעיף ד – המתנה במחזיר גרושתו

כתבו הריב"ש והסמ"ק שבמחזיר גרושתו אינה צריכה להמתין, וכן פסק השו"ע.

סעיף ה – המתנה בגרים

בגמרא ביבמות (לי"ד ע"ב) נחלקו האמוראים – לדעת שמואל כולן צריכות להמתין שלושה חודשים חוץ מגיורת ושפחה משוחררת, ולדעת ר' יהודה אף גיורת ומשוחררת צריכות להמתין. הרא"ש והטור פסקו כשמואל – אינן צריכות להמתין, ואפילו אם היו גדולות, שאז יש יותר חשש שנבעלו לגוי אינן צריכות להמתין משום שכל שדעתן להתגייר משמרות את עצמן שלא תתעברנה (פרישה ס"ק ז). אך במקרה שגר וגיורת נתגיירו ביחד – מודים שצריכים להמתין. לעומתם, הרמב"ם פסק שגם גיורת ומשוחררת צריכות להמתין, וכן פסק השו"ע – לאחר המתנה מותרים להינשא. וכתב הב"ש (ס"ק ח) שמדין זה נלמד שמותר לגרים שנתגיירו יחד להישאר יחד ולא חוששים שיחזרו לסורם, כמו שיש כאלו שאוסרים.

- כתב **הב"ש** (ס"ק ז) שמדברי השו"ע משמע שדווקא גרות נשואות צריכות להמתין, אך פנויות לא צריכות להמתין. אמנם כתב שמדברי הרמב"ם לא מוכח כן שהרי הרמב"ם לא חילק בין נשואות לפנויות. וכן הביא **הפת"ש** (ס"ק ה) בשם **הרדב"ז** שלא חילק.

סעיף ו - המתנה בגרושה, מזנה, אנוסה וכד'

אומרת הגמרא ביבמות (ל"ה ע"א):

דתניא הגיורת והשבוייה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנתחררו - צריכות להמתין ג' חדשים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד.

ובטעם המחלוקת - דעת ר' יוסי שאשה שמזנה מתהפכת וכד' - כלומר נזהרת שלא תתעבר מזה, ור' יהודה חושש שמא לא נתהפכה יפה, כלומר שמא בכל זאת תתעבר ולא נזהרה כראוי.

כתב **הרי"ף** שלמרות שבדרך כלל במחלוקת ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, כאן פסקו כר' יהודה, וכן דעת **הרמב"ם**. **והרא"ש בשם הרז"ה** כתב שכיון שמחמירים בענין הבחנה - ודאי שלא נפסוק כר' יוסי שמיקל מאוד, ועוד ששמואל בגמרא לעיל סובר באנוסה ומפותה כר' יהודה ולא כר' יוסי, אך לא מטעמו של ר' יהודה אלא משום שגזר בזנות של גדולה בת ישראל משום נישואין.

- לגבי שבוייה נחלקו הראשונים - **הרמ"ה** ורוב הראשונים סוברים שהלכה כר' יוסי ולכן אינה צריכה להמתין, ו**בב"ש** (ס"ק ט) כתב שכיון ששבוייה היא רק ספק זנות הקלו בה. אך לדעת **הרא"ש** צריכה להמתין.

למעשה, **השו"ע** פסק לקולא כדעת רוב הראשונים - כל הנשים הנ"ל לא צריכות להמתין, אך **הטור** פסק כאביו הרא"ש, וכן כתב **הרמ"א** שבכולן צריך להמתין אם הן גדולות וראויות להתעבר.

- כתב **הריב"ש** שהמזנה תוך תשעים יום לגירושין או לאלמנות אין קונסים אותה שתמתין שוב תשעים יום מפני שעברה על גזירת חכמים, אלא מענישין אותה על עצם הזנות בלבד. **והרמ"א** כתב בשם **האו"ז** שאשה שנאנסה תחת בעלה צריכה להמתין, ובלבד שלא נבעלה תחילה לבעל, אבל אם נבעלה תחילה לבעל - תולים שנתעברה מבעלה ואינה צריכה להמתין. וכתב **הח"מ** (ס"ק ה) שלא דווקא כשלא נבעלה לבעלה תחילה אלא הכוונה כל שלא נבעלה לבעלה שלושה חודשים. **והב"ש** (ס"ק ו) כתב שכל דין הרמ"א הוא לשיטתו ולשיטת הרא"ש, אך לשיטת השו"ע אשה שנאנסה ממילא לא צריכה להמתין.

סעיף ז - המתנה בפילגש

כתבו **הריב"ש** ו**הר"ן** שפילגש המיוחדת לאיש שרוצה להינשא לאחר - אפילו לר' יוסי צריכה להמתין, וכן פסק **השו"ע**. וכתב **הב"ש** (ס"ק יא) שאפילו לדעת הרמב"ם והשו"ע לעיל, שבזנות לא גזרו להמתין, שונה הדין בפילגש שכיון שהיא מיוחדת לאיש היא קרובה לאישות ולכן צריכה המתנה.

סעיף ח - המתנה בנשים שנתחלפו

אומרת המשנה ביבמות (ל"ג ע"ב):

שנים שקידשו שתי נשים, ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה ואת של זה לזה - הרי אלו חייבין משום אשת איש, ואם היו אחין - משום אשת אח, ואם היו אחיות - משום אשה אל אחותה, ואם היו נדות - משום נדה.

ומפרישין אותן שלשה חדשים, שמא מעוברות הן. ואם היו קטנות שאינן ראויות לילד - מחזירים אותן מיד. ואם היו כהנות - נפסלו מן התרומה.

וכן פסק **השו"ע** את דין הקטנה. וכתב **בב"ש** (ס"ק יב) שלמרות שהשו"ע פסק שבזנות אינה צריכה המתנה, כאן שונה הדין כיון שהאשה סבורה שבעלה הוא זה שבא עליה - אינה מתהפכת אחר הביאה כמו בזנות.

סעיף ט – המתנה בגרושה שיצא קול פסול על הגט

הביאו הראשונים מחלוקת בעלי התוספות במעשה באחת שנתגרשה ויצא עליה קול של פסול על הגט – ר"ת הצריכה גט שני מפני הלעז, למרות שהראשון כשר, והתירה להינשא מיד ללא המתנה של שלושה חודשים כיון שהגט השני נועד רק לבטל את הקול. ואילו ר"י אומר שצריכה להמתין שלושה חודשים אחר הגט השני.

וכתב בב"י **שהמגיד משנה** פסק כר"ת ואילו **הרא"ש** (לפי דיוק הטור) **והרשב"א** פסקו כר"י, והטעם – מפני הרואים שאינן יודעים שהגט השני אינו מעיקר הדין. **ובשו"ע** הביא קודם בשם יש אומרים את שיטת ר"י ולאחר מכן בשם יש אומרים את שיטת ר"ת – כלומר פסק כיש אומרים בתרא – כר"ת לקולא. אך **הרמ"א** כתב שיש לחוש לסברה ראשונה, שיטת ר"י לחומרה.

- כתב **הח"מ** (ס"ק ז) שהדין הנ"ל דווקא במקרה שהגט הראשון היה כדן ורק מחמת הקול, כלומר מחמת חומרה, הצריכו גט שני. אבל אם הגט הראשון בטל מן הדין ואז מצריכים גט שני – ודאי צריכה למנות שלושה חודשים מן הגט השני. וכן כתב **הב"ש** (ס"ק יג) שיש להחמיר אפילו אם הגט הראשון נפסל רק מחמת טעות. **ומהר"מ מלובלין** סובר שבכל מקרה אפשר לסמוך בשעת הדחק על הגט הראשון. וכן כתב **הפת"ש** (ס"ק י) בשם **החת"ס** שבמקרה של טעות שאינה שכיחה שנעשתה בגט – לא גזרו רבנן ואינה צריכה להמתין אחר הגט השני. אמנם אם נמצאו ארבעה ערעורים בגט, שאז מצריכים לכתוב גט חדש – לכולי עלמא אין להקל וצריכה להמתין מהגט השני, כיון שבמקרה זה מוכח שהגט הראשון נכתב על ידי מישהו שאינו בקי כלל בגיטין.

- כתב **הרא"ש** שאשה שנתגרשה בגט לחומרה מחמת קול שיצא על הקידושין – צריכה להמתין שלושה חודשים, וכן פסק **הרמ"א**. אמנם ר' **ירוחם** סבר שבכל מקרה שמתגרשת מחמת קול שיצא על הקידושין – מותרת להינשא מיד ואינה צריכה להמתין, וכן הביא **הב"ש** (ס"ק יד). ועוד הביא בשם **הרשב"א** שאם לא היה קול ולא היתה צריכה גט כלל אלא שהבעל נתן גט לחומרה מדעת עצמו – אינה צריכה להמתין (וכן הביא **הרמ"א** בדרכ"מ).

סעיף י – מי שעבר וקידש תוך שלושה חודשים

כתב **הרמב"ם** המקדש תוך תשעים יום מנדין אותו, וכן כתב **השו"ע**, ואין צריך לגרש (**ב"ש** ס"ק טו).

אך **הטור בשם הרא"ש** בתשובה (כלל נג, ו) כתב, וכן פסק **הרמ"א**:

ואם קדש או נשא תוך שלושה חדשים צריך לגרש ומשמתין ליה אי לא מגרש אבל אין כופין אותו בשוטים, ואפילו אם הוא כהן שתאסר עליו צריך לגרש. ואם הוא ישראל יחזירנה אחר שלושה חדשים.

- עוד נחלקו הראשונים במקרה שקידש בשוגג – לדעת **מהרי"ו** אין צריך לגרש אלא רק מפרישים אותם, ואילו לדעת **תרוה"ד** יש להחמיר ולגרש אף בשוגג. **והרמ"א** הכריע שבכהן שאסור להחזיר גרושתו – יש לסמוך על המקילים ולא יגרש (אפילו כשקידש במזיד, **ב"ש** ס"ק יז), אך בישראל יש להחמיר ולגרש.

ומה נחשב שוגג? **הב"ש** (ס"ק טז) כתב שהוא דווקא כשלא ידע שמת בעלה תוך שלושה חודשים או שהוא עם הארץ שלא יודע את הדין. אבל אם ידע הדין וטעה, לדוגמה טעה בחודש העיבור – נחשב כמזיד. וכן **הפת"ש** (ס"ק יא) כתב בשם **הנוב"י** שאם שאלו חכם אך בפועל עשו אחרת ממה שהורה להם – אין זה נחשב שוגג.

- כתב **הרמ"א בשם הריב"ש** שאם גירשה – אסור לו לדור עמה במבוי. **והב"ש** (ס"ק יח) הוסיף שהוא הדין בכל האסורים מדרבנן שצריכים להרחיק, מלבד שבויה שהקלו בה.

- כתב הרמ"א בשם המרדכי שאם לא כפו אותו ב"ד תוך שלושה חודשים, למרות שקידש בעבירה שוב אין כופין אותו. ובב"ש (ס"ק טו) כתב שלשיטת הרמב"ם לעיל, הרי הנידוי הוא על עצם האיסור ולא כדי שלא יבוא עליה במשך אותם שלושה חודשים, ולכן גם אם עברו שלושה חודשים ולא נידו אותו – צריכים לנדות אותו כעונש על העבירה שעבר.

- כתב הטור בשם הרא"ש :

ואם קדש תוך שלשה חדשים וברח ליה אין כופין אותו ליתן גט כיון שגילה בדעתו שאינו רוצה לכונסה. והורה ה"ר יחיאל ב"ר יוסף שלכתחילה אומרים לו ברח ובהכי סגי. וכתב א"א ז"ל ויראה דבריחה זו צריכה שתהיה למרחוק שירחיק עד שיהא שיעור חזרתו אחר שלשה חדשים דלא מסתבר שיקדש בעיר זו ויברח לעיר אחרת דאם כן בטלה תקנת חכמים (כיון שאנשים יערימו ויקדשו תוך שלושה, יברחו למקום קרוב ויחזרו מיד).

ופסק השו"ע שאם קידש וברח צריך לנדות אותו, אך כתב שאין נראה מדברי הפוסקים שצריך להרחיק למרחק של שלושה חודשים. וכתב הב"ש (ס"ק יט) שטעם הדבר לשיטת הרמב"ם שהבריחה היא לכפר על האיסור שעשה ולכן לא צריך לברוח דווקא למרחק של שלושה חודשים. ובבאה"ט (ס"ק יב) כתב בשם כנה"ג שבמקרה שהבעל לא יכל לברוח הורה לאשתו שתברח.

סעיף יא – האיסור לישא מעוברת ומינקת חבירו

אומרת הגמרא ביבמות (מ"ב ע"א) :

לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו, ואם נשא - יוציא ולא יחזיר עולמית... דרב ושמואל דאמרי תרוייהו צריכה להמתין כ"ד חודש, חוץ מיום שנולד בו וחוץ מיום שנתארסה בו.

ונחלקו הראשונים מה דין חודש העיבור והאם סופרים את החודשים לפי חודשי הלבנה, ולמסקנה כתב הב"י שמחשבים כ"ד חודשים (ולא שנתיים) כחודשי הלבנה – אחד מלא ואחד חסר, וחודש העיבור עולה למנין, וכן פסק בשו"ע. והרמ"א כתב שלכתחילה יש לחוש לחודש העיבור.

- בטעם הגזירה אומרת הגמרא שם :

גזרה שמא תעשה עוברת סנדל. אי הכי דידיה נמי! אי למ"ד במוך - במוך, ואי למ"ד מן השמים ירחמו - מן השמים ירחמו. הכא נמי אי למאן דאמר במוך - במוך, אי למאן דאמר מן השמים ירחמו - מן השמים ירחמו! אלא משום דחסה. אי הכי דידיה נמי! דידיה חייס עילויה. הכא נמי חייס עילויה! אלא סתם מעוברת למניקה קיימא, דלמא איעברה ומעכר חלבה וקטלה ליה. אי הכי דידיה נמי! דידיה ממסמסא ליה בביצים וחלב. דידיה נמי ממסמסא ליה בביצים וחלב! לא יהב לה בעל. וליתבעיניה ליורשים! אמר אביי אשה בושה לבא לבית דין והורגת את בנה.

- כתב הר"ש שגרופה אינה צריכה להמתין כ"ד חודש כיון שלא משתעבדת להניק את בנה, אך ר"ת חלק עליו וכתב שגם גרושה צריכה להמתין, וכן פסקו רוב הראשונים, וכן פסקו הטור והשו"ע. ולגבי אשה שמזנה – השו"ע פסק שצריכה להמתין, והרמ"א הביא דעת המרדכי שמקל, ובשם מהר"י מינץ כתב שיש להקל במופקרת לזנות שתוכל להינשא מיד בלי המתנה כדי שבעלה החדש יוכל לשמרה. ובב"ש (ס"ק כג) כתב שאם האיש והאשה מודים שזינו יחד והיא נתעברה ממנו – אינה צריכה להמתין ומותרת להינשא לו מיד.

- אומרת הגמרא בכתובות (ס' ע"ב) :

תנו רבנן נתנה בנה למינקת או גמלתו או מת - מותרת לינשא מיד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סבור למיעבד עובדא כי הא מתניתא, אמרה להו ההיא סבתא בדידי הוה עובדא ואסר לי רב נחמן. איני? והא רב נחמן שרא להו לבי ריש גלותא! שאני בי ריש גלותא דלא הדר בהו... והלכתא מת - מותר, גמלתו - אסור.

וביאר הרא"ש :

אפילו נתנה בנה למניקה או גמלתו אסורה לינשא עד כ"ד חדש דחיישינן שמא תמהר לגמלו כדי שתנשא ויסתכן הולד, וכן נתנו למניקה חיישינן שמא תחזור בה המניקה. והא דשרא רב נחמן לנשי דבי ריש גלותא אלמים וחזקים היו ולא היו רשאות לחזור ודבר ידוע דלא אתי למישרי באשה אחרת אבל שאר נשים אפילו נשבעה המניקה או הדירה על דעת רבים שלא תחזור בה אסור דאתי למיחלף ולמישרי היכא דלא נשבעה (כלומר שמא תחזור בה המינקת ותחזיר את התינוק לאמא והוא יסתכן).

עוד כתב הרא"ש שאפילו אם נשבעה לאדם גדול – חוששים שמא תחזור בה, וכן פסקו **הטור והשו"ע**. **והרמ"א** הביא דעת **המרדכי** שאם נשבעה המינקת וכבר כנס – לא יוציא.

- כתב **הרא"ש** שאם גמלתו בחיי בעלה או שאינה חולבת לעולם או שפסק חלבה בחיי בעלה ושכרו לה מינקת בחיי בעלה או שנתנה בנה למינקת שלושה חודשים קודם מיתת בעלה והיא לא הניקה כלל בתוך שלושת החודשים האלו – מותרת להינשא מיד, וכן פסק **השו"ע**.

- אשה שנתעברה מגוי – **הפת"ש** (ס"ק יח) כתב בשם **הנוב"י** שאינה נחשבת מעוברת חבירו ולכן אינה צריכה להמתין. אך **רעק"א והחמדת שלמה** כתבו שכיון שהאמא יהודיה – צריכה המתנה.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק יז) שבזמנינו שאין מגרשים אלא מרצונה של האשה ועושים הסכם ומחליטים אצל מי יהיו הילדים – אם הילד בחזקת האשה – אסורה להתחתן עד שיהיה בן שנתיים. ורק אם הילד בחזקת הבעל והוא משלם ומביא לו מינקת – יש לה היתר.

סעיף יב – עבר ונשא בתוך הזמן

אומרת הגמרא ביבמות (ל"ו ע"ב) :

דתניא לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו, ואם נשא - יוציא ולא יחזיר עולמית, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים יוציא ולכשיגיע זמנו לכנוס - יכנוס... אמר רבא ולדברי חכמים - יוציאה בגט.

כלומר לדברי חכמים לא מספיק להפריש אותם אחד מהשני אלא צריך גט ממש, ולאחר כ"ד חודש יכול לכנוס. ואם הוא כהן – נאסרת עליו כיון שכבר נחשבת גרושה. ואם עבר ונשא – מנדים אותו. ואם ברח – אינו צריך לגרש. וכתב **הב"ש** (ס"ק כח) בשם **הנמוק"י** שאם ברח תוך כ"ד חודש – לא מועילה בריחתו לפטור אותו מלגרש.

- במידה ורק קידש את האשה ועדיין לא כנס – **ר"י מאורליינש** כתב שבמקרה זה אינה צריכה גט אלא הפרשה בלבד, כיון שממילא מקודשת אסורה עליו. וכן פסק **הרמב"ם**, וכן פסק **השו"ע** – אם קידש מעוברת אין כופים אותו להוציא וצריך להמתין מלכנוס עד אחר זמן היניקה או עד שימות הולד. אך **תוספות והרא"ש** דחו דבריו וכתבו שאף במקרה זה צריכה גט, וממילא אם הוא כהן – נאסרת עליו. וכן פסקו **הטור והרמ"א**. וכתב **הב"ש** (ס"ק לד) שבמקרה שכנס בשוגג – אפשר לסמוך על המקילים.

- כתב **הרא"ש** בתשובה שכיון שנותן גט, צריך לתת לה כתובה אם האשה תובעת אותה. והוסיף **הב"י** שאפילו אם לא פרע את הכתובה הראשונה – כשכונס אחר כך צריך לכתוב כתובה חדשה כיון שכבר נמחל שעבודה של הכתובה הראשונה. אך **הח"מ** (ס"ק יא) כתב שמדברי הרא"ש משמע שאם רוצה להחזיק כתובתה הראשונה – הרשות בידה.

- כתב **מהר"ם מרוטנבורג** שאפילו אם הדיר הנאת תשמיש עליו על דעת רבים עד שיגיע הזמן שמותר לו לכנוס – בכל מקרה צריך להוציא בגט. וכן הביאו **הטור והב"י**.

- כתב הרא"ש שאם הבעל קידש את האשה וברח והרחיק עד מקום שאינו יכול לחזור תוך כ"ד חודשים – אין צריך להוציא, וכן משמע מהרמב"ם, וכן פסקו הטור והשו"ע. והבי"י הביא בשם המגיד משנה שהבריחה לא מועילה ועדיין צריך לגרש. וכתב הח"מ (ס"ק יב) שלכתחילה, במקרה שכבר נשא, לא טוב שברח ולא הוציא בגט, ורק במקרה שקידש בלבד – מלמדים אותו לברוח.

סעיף יג – דין אלמנה מניקה

כתב הרשב"א בתשובה לגבי אלמנה מעוברת שילדה ותוך שלושים יום ללידתה פסקה מלהניק ונתנה בנה למינקת, ותוך ששה חודשים לאלמנותה רוצה להינשא – גם במקרה זה צריכה להמתין כ"ד חודש, והקלו בכגון זה רק בגרושה – שהאב עדיין קיים ויכול לדאוג לבנו. וכן כתב הריב"ש.

- כתב המגיד משנה בשם כמה מפרשים ותרומה"ד שלמרות שאינה יכולה להינשא תוך כ"ד חודש, יכולה האלמנה לומר שאינה מניקה אלא בשכר וליטול כתובתה לאלתר. וכן פסק השו"ע.

- כתב הרמ"א שאין חילוק בין התחילה להניק או לא התחילה. וביאר הח"מ (ס"ק יד) שכוונתו לומר שכל הדינים הנ"ל של מינקת חבירו אינם דווקא במניקה ממש אלא כל שראויה להניק ויש לה חלב כבר נחשבת מינקת חבירו. ואילו הריב"ש (ס"ק לו) כתב שכוונת הרמ"א למקרה של אשה שילדה בעת מיתת בעלה ואין רצונה להניק – מכל מקום נחשבת כמינקת ואסורה להינשא כ"ד חודשים.

סעיף יד – דין גרושה

לשיטת הר"ש, גרושה שיש לה ילד קטן לא צריכה להמתין כ"ד חודשים שהרי אינה משועבדת להניק את בנה (כיון שמזונות הילד מוטלים על האב). ואילו לשיטת ר"ת ורוב הראשונים, גם במקרה זה צריכה להמתין כ"ד חודשים (לעיל סעיף י"א).

וכתב הרשב"א שצריכה להמתין דווקא במקרה שהתחילה להניק את בנה קודם שנתגרשה, שאז הילד מתרגל אליה ויש סכנה אם תתחתן שוב ותפסיק להניק. אבל אם לא הניקה כלל קודם שנתגרשה – אינה צריכה להמתין, כיון שאינה מחויבת להניק אפילו בשכר. וכן הביא השו"ע בתחילת הסעיף בשם "יש מי שאומר". אך הוסיף שוב בשם "יש מי שאומר" את שיטת הריב"ש שאלמנה שלא התחילה להניק קודם שמת בעלה גם צריכה להמתין והוא הדין לגרושה. וכתב הח"מ (ס"ק יז) שבב"י כתב שראה שעושים מעשה כהרשב"א ולא מיחה בידם, ומשמע שכך פסק, וכן פסק הב"ח שגרושה מותרת. ובפת"ש (ס"ק כט) כתב בשם הנוב"י שבמקרה שהתחילה כבר להניק – אסורה להינשא מיד, ובמקרה שלא הניקה כלל – מותרת. והט"ז מחמיר בכל מקרה.

- אלמנה עשירה שיכולה למסור את בנה למינקת – כתב הב"ש (ס"ק לז) בשם תשובת אמונת שמואל שאכן מותרת ואינה צריכה להמתין, אבל לדעתו לא נראה להקל בזה, כיון שהפוסקים כתבו ההיתר רק בגרושה ולא באלמנה. וההבדל הוא שכיון שיש מקרים בהם אלמנה חייבת להניק בנה – לא חילקו ואסרו תמיד, וכן בגרושה יש להקל כיון שהאב יכול לדאוג לילד – משא"כ באלמנה.

סימן כ"ו – שלא לקדש בביאה ואיסור ביאה על הפנויה אפילו אם יחדה**סעיף א – הגדרת אשת איש ופילגש**

כתב הרמב"ם בהלכות אישות (א, ד):

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה.

והשיג עליו הרמב"ד:

א"א אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה... ויש ספרים שכתוב בהם פילגשים קידושין בלא כתובה, מכל מקום אין איסור לאו אלא במזומנת עצמה לכל אדם, שאם כדבריו מפתה היאך משלם עליה ממון והלא לוקה עליה אלא ודאי משהוצרכה לפיתוי אינה קדשה.

ופסקו הטור והשו"ע כרמב"ם (הרמ"א מביא אחר כך את שתי השיטות):

אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קידושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קידושין, אינו כלום.

וכתב הח"מ (ס"ק א) שגם לשיטת הרמב"ד – למרות שאין לאו ומלקות, ביאת פנויה אסורה מדרבנן, שהרי אפילו על ייחוד עם פנויה גזרו דוד ובית דינו. ובס"ק ב' כתב שאף לשיטת הרמב"ם – אין מלקות בפילגש המיוחדת לאיש אחד, אלא רק בבועל אשה לשם זנות.

אך הב"ש (ס"ק ב) כתב שאף לשיטת הרמב"ם והטור אין איסור כלל בפילגש, ומה שכתבו לאסור הוא רק כשבושה לטבול ומשום נדה ולא משום פילגש. ולגבי האיסור של "כלה בלא ברכה" כתב שזה דווקא כשרוצה לשאת אותה שתהיה קנויה לו לכל דבר, אבל פילגש לא צריכה ברכה וקידושין כלל.

- כתב הטור שהבא על אשה בלא קידושין לשם זנות "היא זונה האמורה בתורה". והקשה עליו הב"י שהרי מדברי הגמרא (יבמות ס"א ע"ב) משמע שזונה היא דווקא גיורת ומשוחררת ואשה שנבעלה לפסול לה (וכן פסק לעיל הטור עצמו בסימן ו'). ותירץ שמה שאמר כאן הטור אין כוונתו לענין ההגדרה ההלכתית של זונה האסורה לכהן, אלא רק לומר שהיא נקראת כך, כמו בסיפור של תמר.

- כתב הטור שאפילו אם לא בא עליה לשם זנות אלא לשם אישות בינו לבינה – אינה נחשבת אשתו, אפילו אם יחדה לו, אלא אדרבה – כופין אותו להוציאה. וכן פסק השו"ע.

- כתב הרמ"ש בתשובה לגבי פנויה המשרתת בבית ראובן ויצא קול שלא פסק שמתייחד עימה – לא רק שבני משפחתה יכולים למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פילגשו, אלא בית דין כופים אותו להוציאה מביתו שדבר ידוע הוא שבושה לטבול ונמצא שבועל נדה. וכן הביא הרמ"א.

- כתב הרמ"א בשם הריב"ש:

עכו"ם שנשא עכו"ם, וכן מומר שנשא מומרת לעכו"ם בנימוסיהן, ונתגיירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומוותרת לצאת ממנו בלא גט, אף על פי ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא.

והטעם מובא בריב"ש (ב"י סוף סימן כז) שאף אם היה בפני עדים, הרי לא התקיים כאן שנתן הוא ואמר הוא. והרשב"ץ כתב שיהודי שנשא גויה ואחר כך נתגיירה בלא כתובה וקידושין ואחר כך עזב אותה – אינה צריכה גט, כיון שלא נתייחד עמה בעדים ולא הכניסה לחופה ולכן אף מספק אינה צריכה גט. אך הפת"ש (ס"ק ב) כתב בשם ספר המקנה שאם המשיכו לגור יחד אחרי הגיור או התשובה – צריכים גט מחמת החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. והח"מ (ס"ק ג) כתב שהטעם שיוצאת ממנו בלא גט הואיל ועושה

בעילתו בעילת זנות ואינו מתכוון כלל לקדש אותה. אך אנוסים שהיו שומרים מצוות בדרך ויתכן שבאמת בעל את האשה לשם קידושין – במקרה כזה אין להקל באיסור אשת איש ויש לחשוש לכך שקידש אותה בביאה.

סעיף ב – האם חופה קונה

אומרת הגמרא בקידושין (ה' ע"א):

אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר... הצד השווה שבהן (כסף, שטר וביאה) - שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה - שקונה בעלמא וקונה כאן. מה להצד השווה שבהן - שכן ישנן בע"כ! ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ. אמר רבא שתי תשובות בדבר: חדא דשלש תנן ודי לא תנן, ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין? א"ל אביי הא דקאמרת ג' תנן ודי לא תנן, תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני, מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני, ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף - קונה, חופה שגומרת אחר כסף - אינו דין שתקנה.

התוספות, הרי"ף, הרמב"ן והרא"ש פסקו שלא כרב הונא כיון שקודם הגמרא עצמה לא סוברת כמוהו, וכן רבא שהוא בתראה מקשה עליו. אבל ר"ח פסק הלכה כרב הונא. וכתבו הרי"ן והרשב"א שלמרות שרוב הפוסקים לא פסקו כמוהו, בכל זאת אי אפשר להקל בחופה מאחר ולר"ח היא ספק קונה.

הטור והשו"ע פסקו שחופה אינה קונה, למרות שהביאו גם את דעת ר"ח. **ובפת"ש** (סי"ק ג) כתב שלדעת ר"ח חופה קונה בין בבתולה ובין באלמנה. ועוד כתב שאם היתה האשה נדה בזמן חופתה וזה הקנין היחיד שנעשה בה – לא נקנית.

סעיף ג – מעמד האשה לאחר הקידושין

כתב **הטור** שמשנתקדשה נחשבת כאשת איש לחייב הבא עליה, וצריכה גט אבל אינה חשובה כאשת איש לכל דבר (יתבאר להלן בסימן נ"ה). וכן פסק **השו"ע**.

סעיף ד – במה נקנית האשה

אומרת המשנה בתחילת מסכת קידושין:

האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר, ובביאה.

ובגמרא בדף י"ב ע"ב:

ההוא גברא דאקדיש בשוטיא דאסא בשוקא, שלחה רב אחא בר הונא לקמיה דרב יוסף: כה"ג מאי? שלח ליה נגדיה כרב, ואצטריך גיטא כשמואל. דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, ועל דמקדש בביאה, ועל דמקדש בלא שידוכי... נהרדעי אמרי בכולהו לא מנגיד רב, אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי ואפילו בשידוכי נמי משום פריצותא.

וכתב **הרשב"ץ** שראוי לייסר מי שמקדש בלא שידוכין, אך יש ללמד עליו זכות שזה נאמר רק במקרה שהקידושין חלים בוודאי או בספק אבל איפה שאין קידושין כלל אין לייסרו. ומכל מקום אם יחזיק ברשעו ויוציא לעז – ראוי לנדותו ולהכותו על זה. עוד כתב על מישהו ששידך אשה ואחר כך נישאה לאחר ובא וטען הראשון שקידשה בביאה בלא עדים – אין בדבריו כלום, וראוי לגעור בו שהעזו פניו לומר שקידש בביאה.

פסק השו"ע **כרמב"ם** - מן התורה האשה מתקדשת בשלושה דרכים, אך חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות. ואם עבר וקידש בביאה או שקידש בלא שידוכין או בשוק – מלקים אותו. **והרמ"א** הביא דעת **הטור בשם הרא"ש** שאין מלקים אם קידש בלא שידוכין או בשוק, אלא מלקים רק אם קידש בביאה. וכתב שממיו לא ראה שהכו מי שקידש בלא שידוכין. ומכל מקום, כתב **הפת"ש** (ס"ק ו) בשם **ישועות יעקב** שדין המלקות הוא רק באיש ולא באשה, למרות שגם היא נתרצתה לעשות עבירה.

- כתב **הרמב"ם** בתחילת הלכות אישות שקנין כסף הוא מדברי סופרים. וכתבו **המגיד משנה** ו**הכסף משנה** שאין כוונתו לומר שקנין כסף מדרבנן, אלא הוא מדאורייתא וכל דבר שאינו מפורש בתורה נקרא "דברי סופרים" (**ב"ש** ס"ק ד).

- אשה שנתקדשה בלילה – כתב **הבאה"ט** (ס"ק ד) בשם **הרא"ם** שספק אם הם קידושין. וטעם הספק כיון שחליצה פסולה בלילה (דהוי כתחילת דין ואין דנים בלילה), ומזה למדו שאף נתינת גט פסולה בלילה (מפני שגובה בזה כתובתה), ומכאן הסתפקו האם הוא הדין לקידושין שהוקשו לגיטין. וכן **כנה"ג** ביטל המנהג לקדש בלילה. ו**בפת"ש** (ס"ק ז) הביא דעות הפוסקים החולקים ומתירים לאשה להתקדש בלילה. ובספר **שער המלך** כתב לחלק בין קידושי כסף לשטר – בכסף הכל מודים שכשר בלילה כיון שלא הוקשו לגט, והספק הוא רק לענין קידושי שטר.

סימן כ"ז – כיצד לשון הקידושין ושיאמר הוא ויתן הוא**סעיף א – קידושי כסף וקידושין בטבעת**

אומרת הגמרא בקידושין (ה' ע"ב):

תנו רבנן כיצד בכסף? נתן לה כסף או שווה כסף (= פרוטה או שווה פרוטה, רי"ף) ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו - אינה מקודשת... אמר שמואל בקידושין, נתן לה כסף ושווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את (לי) לאינתו - הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש.

וכתב הרא"ש שהוא הדין בכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום, **והרמב"ם** כתב שיכול לקדש בכל לשון שהיא מכרת בו ויהיה משמע הדברים באותו לשון שקנאה.

וכן פסק השו"ע:

בכסף כיצד, נתן לה בפני שנים פרוטה או שווה פרוטה, ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה. וה"ה אם אמר לה הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה וכן בכל לשון שמשמעותו לשון קידושין ודאי באותו מקום, ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קידושין.

והרמ"א הוסיף בשם **הכלבו** שיש להוסיף "כדת משה וישראל", וכתב שכן נוהגים לכתחילה, **ובבאה"ט** (ס"ק ג) כתב לומר "הרי את מקודשת לי בטבעת קידושין זו כדת משה וישראל". ובשם **הרמ"ט** הביא הלשון המקובל כיום "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל".

ובבאה"ט (ס"ק ב) כתב בשם **הסמ"ע** שמפקפק אם בזמנינו אפשר לקדש אשה בפרוטה, שהרי בפועל אפשר לקנות מעט מאוד עם פרוטה.

- כתב **הרמ"א** שנוהגים לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני הזוהר. מקור לכך נמצא בפירוש **דעת זקנים מבעלי התוספות** שאומרים שיהודה קידש את תמר על ידי "חותמך ופתילך" - כלומר על ידי טבעת. וכן כתבו **התוספות** (קידושין ט' ע"א ד"ה והלכתא) שנהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן. **ובספר החינוך** (מצוה תקנב) כתב בטעם הדבר כדי שהיה לאשה זכרון בידה תמיד שהיא מקודשת לאותו איש. **והמרדכי** כתב שהמנהג הוא דווקא בטבעת זהב.

- כתב **הבאה"ט** (ס"ק א):

קורא לשני עדים ומראה להם טבעת קידושין אם הוא שווה פרוטה ואמר להם הרב ראו זה הטבעת שווה פרוטה ואומרים הן (**דרשות מהרי"ל**). **והר"ם מינץ** סימן ק"ט כתב בז"ל מראה הטבעת לעדים שיראו נתנית הטבעת לאצבע הכלה ויקדש בימין ידיה וגם בימין דכלה ובאצבע הסמוך לגודל שנקראת אצבע ישים הטבעת.

וכתב **הפת"ש** (ס"ק א) בשם **כרם שלמה** שצריך להקפיד שלא תהיה חציצה בין הטבעת לאצבע.

- כתב **הב"ש** (ס"ק א) בשם **המרדכי** שלכתחילה אין לקדש במטבע, והטעם מפורש **בפת"ש** (ס"ק א) שדעתה של האשה על הצורה, וכיון שהצורה יכולה להיבטל (לדוגמה על ידי שהמלכות תחליט להחליף את צורת המטבע) יש חשש שהאשה תגיד שהיא לא רוצה להתקדש במטבע זו. ובשם **האבני מילואים** כתב שמקדשים במטבע.

- אומרת הגמרא שם (ו' ע"א):

גופא היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין. וכן

אמר ר"א א"ר אושעיא והוא שעסוקין באותו ענין. כתנאי רבי אומר והוא שעסוקין באותו ענין, ר' אלעזר בר ר"ש אומר אף על פי שאין עסוקין באותו ענין. ואי לאו דעסוקין באותו ענין, מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי מענין לענין באותו ענין. אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי.

וכתב הר"ן שבכל הלשונות שיש להסתפק בהם – אם לא היו מדברים על עסקי גיטה וקידושיה ודאי אינה מקודשת, שהרי לא יודעת על מה הוא מדבר. ואם אמרה שיודעת ולשם קידושין קיבלה – מקודשת מספק. **והמגיד משנה והרשב"א** כתבו ששאר הלשונות מועילים, ובלבד שהאשה מכרת בהם, אף על פי שאינו מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה. ואם אומרת בפירוש שאינה מכרת – אינה מקודשת. ואם מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה – מקודשת אף אם הביא לה כסף קידושיה ושתק.

ופסקו הראשונים הלכה כרבי מחבירו, וכן פסק **השו"ע**:

ואם היה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין, ונתן לה אפילו בשתיקה, הוי קידושין. והוא שעדיין עסוקין באותו ענין. וכל שכן אם אמר לשון קידושין ודאי, אלא שאינה מבינה אותו, דהווי קידושין.

והרמ"א הוסיף בשם **המרדכי** שלא צריך שידברו דווקא באותו ענין, אלא מענין לענין באותו ענין, כלומר שאין מדברים בקידושין ממש אלא בצרכי זיווגם. ועוד שלא צריך שידברו עם האשה ממש אלא כל שמדברים לפניה מספיק. **ובב"ש** (ס"ק ו) כתב שדווקא כשמדברים בעסקי קידושיה שלה ולא של אחרת. אך **הפת"ש** (ס"ק ה) כתב בשם **המשנה למלך** שלא שנא דיברו על עסקי קידושיה שלה או של אחרת.

- כתב **הח"מ** (ס"ק א) שאם אומרת האשה שלא הבינה את לשון הקידושין – אינה מקודשת כלל. ואם אמר לשון שכל הנשים יודעות באותו לשון, כלומר לשון הנהוג בכל קידושין, והיא אומרת שלא הבינה – אינה נאמנת. ומכל מקום לחומרא נאמנת ואם קידשה אדם נוסף צריכה גט גם ממנו. אבל לשונות שאין הכל מכירים נאמנת לומר שלא הבינה. **ור' ירוחם** החמיר אף בזה לחוש לספק קידושין. **ובב"ש** (ס"ק ה) כתב שאם אנו יודעים שהאשה יודעת לשון הקודש – אינה נאמנת לומר שלא הבינה, ובשאר הלשונות אם אומרת שלא הבינה הוי ספק קידושין.

- כתב **הב"ש** (ס"ק א) בשם הר"ן, **תוספות והרשב"א** שהמקדש במחובר לקרקע הוי קידושין, למרות שמקישים הויה ליציאה והמגרש במחובר לא מגורשת – בגט לא שייך כסף ולכן אין להשוות ביניהם (ואכן בקידושי שטר דינם שווה – גם בגט וגם בקידושין לא יצא). הבדל נוסף שבגיטין צריך שהגט יגיע לידה ממש, מה שאין כן בקידושין. ובס"ק ג' כתב שאם אמר לאשה "טלי קידושין מעל גבי קרקע" – הרי זה ספק קידושין. **והפת"ש** (ס"ק ג) כתב שלדעת **ספר המקנה** במקרה זה ודאי מקודשת, אך למעשה כתב בשם **מהרי"ל** להיזהר מאוד בזה.

סעיף ב – לשונות קידושין שונים

אומרת הגמרא בקידושין (וי ע"א), וכן פסקו **הטור והשו"ע**:

תנו רבנן הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי – מקודשת. הרי את שלי, הרי את ברוסתי, הרי את זקוקה לי - מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא תנא תלת תלת שמעינהו וגרסינהו... האומר לקוחתי - הרי זו מקודשת, משום שנאמר כי יקח איש אשה.

וכתב **הרמ"א** בשם הר"ן **והמגיד משנה** שזה דווקא אם הבינה דבריו או שדיברו תחילה על עסקי קידושין. **ובפת"ש** (ס"ק ו) כתב בשם **האבני מילואים** שאף אם אין העדים יודעים אם האשה מבינה או לא – מקודשת. ותמה שהרי לכאורה זה קידושין בלי עדים? ותירץ שהעדויות צריכה להיות על עצם מעשה הקידושין ולא על כוונת האשה. ובספר **טיב קידושין** כתב שאכן אם יש ספק אם בשעת נתינה הבינה את הלשון – יתכן שנחשב כאילו אין עדים או לכל היותר תהיה ספק מקודשת.

- כתבו **הב"י והרמ"א** בשם **הרא"ש** שהאיש אינו נאמן לומר שלא כיון לשם קידושין. **ובח"מ** (ס"ק ד) כתב שזה דווקא בהתייחס ללשונות הקידושין הברורים. אבל לגבי הלשונות המסופקים האיש נאמן לפרש דבריו שכיון רק למלאכה וכד'.

סעיף ג - לשונות ספק קידושין

אומרת הגמרא בקידושין (ו' ע"א):

איבעיא להו מיוחדת לי מהו? מיועדת לי מהו? עזרתי מהו? נגדתי מהו? עצורתי מהו? צלעתי מהו? סגורתי מהו? תחתי מהו? תפושתי מהו? לקוחתי מהו? פשוט מיהא חדא דתניא האומר לקוחתי - הרי זו מקודשת משום שנאמר כי יקח איש אשה.

איבעיא להו חרופתי מהו? ת"ש דתניא האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה... אלא הכי קאמר האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. במאי עסקינן?... אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע - דיהיב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה תיקו.

ופסק **השו"ע** כדברי הגמרא - בכל הלשונות הנ"ל מקודשת מספק, ובלבד שהיה מדבר עמה על עסקי קידושין. **וברמ"א** הוסיף גם את הלשון חרופתי. **ובפת"ש** (ס"ק ז) הביא בשם **ספר המקנה** שאפילו אם אמר שתי לשונות ביחד - לשון ברורה ולשון מסופקת, כמו לדוגמה "הרי את אשתי ועזרתי" - יש כאן רק ספק קידושין. **והב"ש** (ס"ק ט) כתב שאם אמר לשון מסופקת ואמר שלא היתה כוונתו לשם קידושין - נאמן ואינה מקודשת כלל, כיון שהם נחשבים לשונות גרועים ממילא.

- כתב **הרשב"א** בתשובה (רט) שהאומר "הרי את נשואתי" - אינה מקודשת, והביאו **הרמ"א**. ותמה **הב"י** בבד"ה מה גרע זה מלשון "הרי את אשתי", שודאי כוונתו שתהיה נשואה לו ומקודשת, וסיים שלפחות ספק קידושין יש כאן. **ובב"ש** (ס"ק ח) הבין בדעת הרשב"א שרק במקרה שלא דיבר עמה על עסקי קידושין אינה מקודשת בלשון "נשואתי", אך אם דיבר עמה קודם - מקודשת ודאי. **ובפת"ש** (ס"ק ח) כתב בשם **ספר המקנה** שאם הקידושין והנישואין נעשו ביחד, כגון שכנסה לביתו וקידשה - גם כן מועיל לשון "נשואתי".

- כתב **הרמ"א בשם תשובת מיימוני** שאם אמר לאשה שנותן לה בשביל אהבה וחיבה - חוששים לקידושין, שמא התכוון לומר שנותן לה בשביל שתהיה ביניהם אהבה וחיבה והוי כאילו אמר לה מיועדת או מיוחדת לי. **ובב"ש** (ס"ק י) כתב בשם **המרדכי** שלשון זו היא כמו שאר לשונות הספק, ואם היו מדברים על עסקי קידושין מקודשת מספק וצריכה גט. **ובח"מ** (ס"ק ז) הוסיף שאף אם אמר לה "אהובתי" - אם שניהם נתכוונו לקידושין הוי ספק קידושין.

- כתב **הרמ"א בשם הר"ן** שגם בלשונות המסופקים, אם האשה אמרה שהיא התכוונה לשם קידושין - מקודשת מספק. אך **בב"ש** (ס"ק יא) כתב בשם **הרמב"ם והרא"ש**, וגם הוכיח מהגמרא, שחולקים על הר"ן וסוברים שבלשונות אלו, אם לא היו עסוקים בענייני קידושין - אינה מקודשת אפילו אם אומרת שנתכוונה לכך. **ובח"מ** (ס"ק ח) כתב שבלשונות אלו, אם האיש אומר שמעולם לא התכוון לשם קידושין - נאמן.

- כתב **הרמ"א בשם המרדכי ומהר"ם** שאם נתן לה בשתיקה ולא דיבר כלום ושניהם אומרים שנתכוונו לשם קידושין - הוי קידושין. וכתב **הב"ש** (ס"ק יב) שמדברי שאר הפוסקים לא משמע כן, ורק אם כבר התרצו ביניהם ואחר כך נתן לה בשתיקה - חוששים לקידושין אף אם לא אמר כלום. וכן **בח"מ** (ס"ק ט) כתב שמדברי מהר"ם כלל לא משמע כנ"ל והוא דיבר רק על מקרה שבו נתרצו ביניהם קודם, והעדים לא ידעו על זה, ואז נתן לה בשתיקה. אבל אם סתם נתן לה בשתיקה - ודאי אינה מקודשת שהרי דברים שבלב אינם דברים.

- כתב **המגיד משנה בשם הרשב"א**, והביאם **הרמ"א**, שבמקום שלא היו קידושין, אפילו אם חוזר אחר כך ואומר לה "הרי את מקודשת לי" – צריך לחזור וליטול את הכסף ממנה ולתת לה שוב בתורת קידושין. **ובבאה"ט** (ס"ק יד) כתב בשם **מהריב"ל** שאפילו אם תיקן עצמו תוך כדי דיבור – לא מועיל. והקשה **בב"ש** (ס"ק יג) מה ההבדל בין זה לבין הדין בגט, שם אם לא היתה מגורשת כלל מחמת הנתינה והנתינה לא היתה כשרה אין צריך לחזור ליטול ממנה ולתת לה מחדש. ונשאר בצ"ע. **ובפת"ש** (ס"ק יב) כתב בשם **האבני מילואים** שבקידושין כשנתן לה בסתם יש חשש שמא נתן לה לשם מתנה (ולא מתייחסים לכוונה שהיתה בליבו), ואם כן הכסף שלה ולא יכולה להתקדש בו – ולכן צריך ליטול ולתת מחדש. וכתב עוד בשם **ספר המקנה** שלפי הנ"ל צריך להקפיד מאוד בשעת הקידושין שיאמר את כל הנוסח של הקידושין ורק אחר כך יתן לאשה את הטבעת, שאם יתן לה קודם ואז יאמר לה, אפילו אם זה יהיה תוך כדי דיבור – לא תהיה מקודשת ויצטרך לחזור ולתת לה (ואמנם **החת"ס ור' עקיבא איגר** תמהו על כך ואמרו שאם זה היה תוך כדי דיבור – הקידושין תופסים).

סעיף ד – לא אמר "לי"

אומרת הגמרא בקידושין (ה' ע"ב):

אמר שמואל בקידושין, נתן לה כסף ושווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את לאינתו - הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש... אמר ליה רב פפא לאביי למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, והתנן האומר אהא - הרי זה נזיר והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן - דאמר לי. אי הכי מאי קמ"ל הני לישיני בתראי קמ"ל (דקאמר בהו אין כאן בית מיחוש בין דקידושין בין דגירושין, **רש"י**) הכא כתיב כי יקח - ולא שיקח את עצמו, והכא כתיב ושלחה - ולא שישלח את עצמו.

וביאר **הב"י** שכיון שלא אמר "לי" – נחשב כידים שאין מוכיחות כיון שאין כאן הוכחה גמורה שקידשה לו. **והרמב"ן והרשב"א** בתשובות כתבו שיש כאן ספק קידושין, וכן הביא **הר"ן** בשמם אך דחה אותם, וכן פסקו **הרא"ש**, **הרי"ף**, **הרמב"ם** ו**המגיד משנה**, וכן פסקו **הטור והשו"ע** – אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר "לי" – אינו כלום ואינה מקודשת. **ובח"מ** (ס"ק יא) כתב שהוא הדין אפילו אם שניהם אומרים שנתכוונו לקידושין. **ובב"ש** (ס"ד יד) חלק עליו וכתב בשם **מהרשד"ם** שאם שניהם מודים – יש להחמיר ותהיה מקודשת מספק. **והרמ"א** כתב שכן עיקר, אך הביא גם את דעת המחמירים. וכתב **בח"מ** (ס"ק יב) שבדרכי משה פסק הרמ"א למעשה כמקילים.

- כתב **הב"ש** (ס"ק יד) שאם יש עוד ריעותא בקידושין – אינה מקודשת כלל. ואם היו כבר שידוכין ביניהם – לדעת **מהרי"ן בן לב** הוי כידים מוכיחות ומקודשת, אך לדעת **מהרי"ט** אינה מקודשת.

- כתב **הרא"ש** שאם היה מדבר עמה על עסקי קידושין – הווי קידושין גם אם לא אמר "לי", כיון שהעובדה שדיבר איתה על קידושין היא הוכחה לכך שרצונו לקדש אותה. **והרמ"ה** כתב שאם קידש תחילה אשה אחרת קידושין גמורים ואמר לאחרת בפניה תהא מקודשת ולא אמר "לי" – ידים מוכיחות נינהו וחוששים לקידושין. וכתב **הב"י בשם ר' ירוחם** שמה שאמר "חוששים לקידושין" משמע שאין אלו קידושין גמורים אלא מקודשת מספק, כיון שלא מוכח ודאי שרוצה לקדשה לעצמו ואולי התכוון לקדשה לחבירו, שהרי לעצמו כבר קידש אשה אחת. והביאו **הטור והשו"ע** את דברי **הרא"ש** ו**הרמ"ה**, **ובב"ש** (ס"ק טז) כתב כדברי ר' ירוחם שיש כאן רק ספק קידושין.

- בימינו שמקדשים תחת החופה, כתב **בילקו"י** (ז, יט) שגם אם נתברר אחר כך שלא אמר "לי" – מקודשת ודאי.

סעיף ה – לא אמר "הרי את מקודשת לי"

כתב הריב"ש בתשובה (רסו) שאם נתן לאשה טבעת ואמר לה שנותנה לה בתורת קידושין, אך לא אמר הרי את מקודשת לי – יש כאן דיבור מפורש של קידושין ומקודשת בודאי. ואפילו אם ידענו שהוא נעשה שליח בשביל אחר והיא נעשית שליחה בשביל אחרת – בכל זאת אנו אומרים שלא שביק איניש מידי דרמי עליה ועביד מידי דלא רמי עליה. והביאו הב"י וכן פסק בשו"ע. והרמ"א בדרכ"מ כתב שדעת המרדכי אינה כן. וכתבו הח"מ (ס"ק יד) והב"ש (ס"ק יז) שבתשובת הריב"ש, וכן בתשובת הרשב"א, משמע שאין כאן קידושי ודאי אלא רק מקודשת מספק.

- עוד כתב הב"י בשם מהר"י בי רב בשם התשב"ץ שצריך לומר בלשון המוכיח שהוא מקדש האשה, וכן לשון המוכיח שמקדש להבא, לדוגמה "הרי הן קידושין" או "קידושין יהו". אך אם אמר רק "קידושין הן" – לא אמר כלום, ולמד זאת מדין ביטול הגט – שלשון הביטול משמע להבא. והביאו הרמ"א. ובח"מ (ס"ק טז) כתב שכיון שקידושין הן לשון הקדש (דאסר לה אכולי עלמא), אם כן ברגע שאמר לה לשון קידושין – מקודשת, ואין הבדל אם אמר "קידושין יהו" או "קידושין הן". ובב"ש (ס"ק יח) כתב שאם דיבר עמה קודם מעסקי קידושין – יש להחמיר.

- אמר לה בלשון "אני נותן לך לקידושין" – כתב הב"ש (ס"ק טז) שלדעת מהרי"ט אין כאן חשש קידושין, כיון שיש לומר שכוונתו שנותן לה לצורך קידושין אך אינו מקדש בפועל. אך בתשובת הרשב"א משמע שגם בלשון זו משמע כאילו אומר "לי" ולכן תהיה מקודשת.

סעיף ו – לקח את עצמו לאשה ולא האשה אליו

אומרת הגמרא בקידושין (ה' ע"ב):

אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף ושווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את לאינתו - הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש... הכא כתיב כי יקח - ולא שיקח את עצמו.

וכתב הרא"ש שבמקרים האחרונים אינה מקודשת אפילו אם דיבר עמה קודם על עסקי קידושין מכיון שאלו לשונות גרועות. ור' ירוחם כתב שיש חולקים ואומרים שהיא מקודשת ודאי ויש אומרים שהיא מקודשת מספק בגלל שדיבר עמה על עסקי קידושין.

ופסקו הטור והשו"ע כדעת הרא"ש – אינה מקודשת כלל אפילו אם דיבר עמה על עסקי קידושין. עוד כתב הרמ"א בשם הגהות אלפסי שאם נתן הכסף לאחד ואמר לו "הרי אתה חמי" ולא אמר "בתך מקודשת לי" – אין בזה כלום. ובח"מ (ס"ק יז) כתב שצריך עיון גדול למעשה אפילו אם לא דיבר עמו על עסקי קידושין, וכל שכן אם דיבר עמו על עסקי קידושין, ומידי ספק קידושין לא יצאה.

- כתב הפת"ש (ס"ק יט) שאם אמר הרי את אשתי ואני אישך, למרות שבדרך כלל אם אומר לשון טובה ולשון מקולקלת הולכים אחר הלשון המקולקלת – פה יש לומר דמהני. ומכל מקום הוי רק ספק קידושין.

סעיף ז – נתנה היא ואמרה היא

אומרת הגמרא בקידושין (ה' ע"ב):

תנו רבנן כיצד בכסף? נתן לה כסף או שווה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו - אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא - אינה מקודשת. אימא סיפא - אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הו קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא - הו קידושין! רישא דוקא, סיפא

כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? אלא הכי קאמר נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהו קידושין, נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הו קידושין. ואי בעית אימא נתן הוא ואמר הוא - מקודשת, נתנה היא ואמרה היא - אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

כלומר למסקנת הגמרא - נתנה היא ואמרה היא - ודאי אינה מקודשת, וכן פסק השו"ע. וכתב הב"ש (ס"ק כא) שאף אם היו מדברים על עסקי קידושין לא מועיל כשנתנה ואמרה היא. אך אם הוא אדם חשוב (דינו יתבאר להלן) והיו עסוקים בעסקי קידושין - גם אם נתנה ואמרה היא הוי כאילו נתנה היא ואמר הוא - ומקודשת ודאי. אך כתב שמהתוספות והפרישה משמע שאף בזה אינה מקודשת. וכן פסק בבאה"ט (ס"ק כה) שכשנתנה היא ואמרה היא - בכל מקרה לא יהיו קידושין, כיון שלא יתכן שהאשה תיתן ויחולו קידושין, וכל הסברה להקל היא רק במקרה שהוא נתן והיא אמרה.

סעיף ח - נתן הוא ואמרה היא

למסקנת הגמרא לעיל, במקרה שנתן הוא ואמרה היא - מקודשת מספק. וכתב הרא"ש שזה דווקא כשלא דיבר עמה על עסקי קידושין. אך אם דיבר עמה על עסקי קידושין - מקודשת ודאי ולא גרע מנתן בשתיקה, שאם דיבר עמה על עסקי קידושין - מקודשת, וכן דעת הרמב"ם למסקנת הב"י. והרמ"ה ור' ירוחם הוסיפו שאם ענה הבעל הן בשעת הנתנה - ודאי הוי קידושין אף אם לא היו עסוקים באותו ענין.

ופסק השו"ע את כל הנ"ל. והח"מ (ס"ק כ) כתב בשם הב"ח שאף כשאמר הבעל הן - מועיל רק אם דיברו מתחילה בעסקי קידושין. אך הב"ש (ס"ק כג) דחה דברי הב"ח וכתב שכן דעת הדרישה בשם מהרש"ל.

- כתב הב"ש (ס"ק כב) שהדין הנ"ל הוא לשיטת הרמב"ם - ואז הספק הוא מדאורייתא. אך לשיטת הרי"ף חוששים לקידושין רק מדרבנן אך מדאורייתא אין כאן אף ספק. והנ"מ כתב בפת"ש (ס"ק כא) בשם ספר המקנה במקרה שבא אחר וקידש גם כן בענין שנתן הוא ואמרה היא - אם החשש הוא מדרבנן גזירה משום נתן הוא ואמר הוא - צריכה גט משניהם. אך אם הספק הוא מדאורייתא - אינה צריכה גט מהשני ממה נפשך - אם מקודשת לראשון - הרי אינה יכולה להתקדש שוב, ואם אינה מקודשת לראשון - אף אינה מקודשת לשני וממילא אינה צריכה גט.

סעיף ט - נתנה היא ואמר הוא באדם חשוב

אומרת הגמרא בקידושין (ז' ע"א):

בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו? אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא מקודשת. אמר ליה רב אשי למר זוטרא אם כן הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, ואנן איפכא תנן נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות - בכסף, בשטר, ובחזקה! אמר ליה מי סברת דאמרה ליה אגב, הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה - גמרה ומקניא ליה נפשה.

וביאר רש"י שהמקרה הוא שהיא נתנה לו את הכסף והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך. וכן כתבו הרא"ש והרמב"ם (אישות ה, כב), וכן פסק השו"ע:

נתנה היא ואמרה לו הילך דינר זה מתנה ואתקדש לך, ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה, אם אדם חשוב הוא, הרי זו מקודשת, שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה, ובהנאה זו הקנתה עצמה לו.

- כתב הרמ"ש שצריך חקירת חכם מי נחשב אדם שאינו חשוב כדי להתירה בלא גט, וכן הביאו הטור והשו"ע. וכתבו הב"ש (ס"ק כד) והח"מ (ס"ק כא) שמלשון זה משמע שסתם בני אדם נקראים חשובים וצריכה גט מספק, אלא אם כן ידוע מחקירת חכם שאינו חשוב. והרשב"א כתב שסתם בני אדם אינם חשובים.

- כתב הרמ"א בשם הרשב"א שיש מחמירים אפילו אם לא אמרה תחילה כשנתנה לו שתקדש לו, רק נתנה סתם והוא אמר לה התקדשי לי ושתקה. וכתב הב"ש (ס"ק כה) שזו דעת רוב הפוסקים, ובמקרה זה הוא ספק קידושין אפילו אם דיברו בעסקי קידושין שמא אין רצונה להתקדש לאדם חשוב. והח"מ (ס"ק כב) הוסיף שאף אם שניהם שתקו והוא אדם חשוב – חוששים מדרבנן לקידושין.

- כתב הפת"ש (ס"ק כג) בשם ספר טיב קידושין שבאדם חשוב מתקדשת דווקא אם נתנה לו דינר, כלומר משהו שודאי שווה יותר מפרוטה. כיון שאם נתנה לו רק שווה פרוטה – יתכן וההנאה שתקדש בזה אינה שווה פרוטה ולכן לא תהיה מקודשת (כיון שהנאת הנותן פחותה מהנאת המקבל).

- אם נתנה היא ואמר הוא באדם שאינו חשוב – לדעת בה"ג יש כאן ספק קידושין, ולדעת שאר הראשונים אינה מקודשת כלל כיון שאין כאן אף סוג של נתינה של האיש. והב"ח כתב שלמעשה אולי יש לחוש לדעת בה"ג.

סעיף י – שיעור כסף הקידושין

פסק השו"ע בשם הרי"ף ששיעור הכסף שמקדשים בו הוא משקל חצי שעורה כסף צרוף. והח"מ (ס"ק כד) כתב בשם הסמ"ע שלמעשה בימינו לא בטוח ששווה פרוטה הוא משהו חשוב להתקדש בו, ולכן אם קידש בשיעור זה תהיה מקודשת רק מספק. אך בפת"ש (ס"ק כד) כתב בשם ספר המקנה שאם קידש בכסף בשיעור קטן יותר ממשקל חצי שעורה – אינה מקודשת כלל, אף אם זה שווה פרוטה במקום כלשהו, ורק אם קידש בנחושת או בשווה כסף אחר – יש לחשוש שמא הם שווים פרוטה במקום כלשהו ואז מקודשת מספק.

סימן כ"ט – שצריך ליתן הכסף במתנה שלימה ודין המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע**סעיף א – מקדש במתנה על מנת להחזיר**

אומרת הגמרא בקידושין (ו' ע"ב):

אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר - לא קנה, באשה - אינה מקודשת, בפדיון הבן - אין בנו פדוי, בתרומה - יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות... אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיק.

וכתבו **התוספות והרא"ש** שכיון שבדרך כלל מחזירים את הסודר שקונים בו, יש חשש שיאמרו שאשה נקנית בחליפין, ולכן הפקיעו רבנן את הקידושין, למרות שמדאורייתא מקודשת. וכן כתב **הרמב"ם** (אישות ה, כד):

האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום.

וכן פסקו **הטור והשו"ע**. **והח"מ** (ס"ק א) כתב ששמע מדבריהם שאינה מקודשת כלל ואינה צריכה גט וכן הוא סתימת לשון הפוסקים, אך לדעת **הגהות אלפסי** כיון שמקודשת מדאורייתא וחכמים ביטלו את הקידושין משום גזירה - אם קיבלה קידושין מאחר צריכה גט.

- **רש"י** כתב שהטעם שאינה מקודשת משום שקנין סודר, בו נקנית האשה, דומה לקנין חליפין. וכתב **הב"ח** שהנ"מ בין רש"י לתוספות והרא"ש היא כשמקדש במתנה על מנת להחזיר ונהנתה מהמתנה בשווה פרוטה. לדעת רש"י תהיה ספק מקודשת כיון שנהנתה, אך לדעת תוספות והרא"ש לא תהיה מקודשת כלל כיון שהאיסור הוא משום גזירה, בין אם נהנתה בפועל ובין אם לא.

- האם אפשר לקדש את האשה בטבעת שלא נמצאת כאן בפועל על ידי קנין סודר (לדוגמה אם החתן שכח את הטבעת בבית)? כתב **הב"ש** (ס"ק ב) שלדעת **הרש"ך** הוי קידושין, אך לדעת **השלט"ג** אינה מקודשת בזה.

- כתב **ר' ירוחם** שיש מפרשים שאם נתן לה מתנה לזמן ידוע ואמר לה שתתקדש לו באותה הנאה שהיא נהנית בזמן שהמתנה אצלה - מקודשת. ויש מפרשים (**בעל העיטור**) שאינה מקודשת, ולשון ראשון נראה עיקר. וכן הביאו **הב"י והרמ"א**. ועוד הוסיף **הרמ"א בשם תשובת הרא"ש** שאם האשה נתנה לאיש מתנה על מנת שיחזיר לה לאחר שלושים יום כדי שיוכל לקדשה בתוך אותם שלושים ימים (אפילו אם לא אמרה לו במפורש שזה בשביל שיקדש אותה, **ב"ש** ס"ק ג ו**ח"מ** ס"ק ב), והוא אכן נתן לה תוך אותו זמן - מקודשת.

- נתן לה על תנאי אך לא כפל את התנאי - כתב **הב"ח** שבמקרה זה התנאי כאילו לא קיים ולכן מקודשת. אך **הב"ש** (ס"ק א) כתב שזה תלוי במחלוקת ראשונים - לדעת **הרא"ש** תנאי בטל אם לא כפלו, אך לדעת **התוספות** התנאי קיים אף אם לא כפלו ולכן גם כאן לא תהיה מקודשת.

סעיף ב - מקודשת מדין ערב

אומרת הגמרא בקידושין (ו' ע"ב):

אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אף על גב דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשיה.

וכתב **רש"י** שכשנתנו לו א"ל התקדשי לי - מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידה. וכן כתבו **הרמב"ם** ו**הרשב"א** שודאי מדובר במקרה שהוא אומר לה שתתקדש לו, וכן פסק **השו"ע**. וביאר **המגיד משנה** שאם לא אומר - הרי זה כמו המקרה של נתן הוא ואמרה היא שאז מקודשת רק מספק. ור' **ירוחם** כתב שאם דיבר

עמה על עסקי קידושה – מקודשת אף אם לא אמר לה במפורש, והביאוהו **הב"י והרמ"א**. **ובב"ש** (ס"ק ה) כתב בשם **מהרש"ל** שהאשה לא חייבת להגיד "ואקדש אני לך".

- כתב **הב"ח** שמקודשת דווקא אם אמר לה תוך כדי דיבור לנתינה, אבל לאחר כדי דיבור הוי כאילו שתק ואינה מקודשת. והביאו **הח"מ** (ס"ק ד) וחלק עליו ולדעתו אף לאחר כדי דיבור, אמירתו שתהיה מקודשת לו במנה שנתן לפלוני על פיה נחשבת כנתינת המעות, כיון שבאותו זמן שהוא אומר לה נהנית שנתקיים דיבורה וממילא מקודשת בזה. ואף אם כבר נודע לה מקודם שהוא נתן את המעות על פיה – לא גרע מהיו עסוקים באותו ענין שמקודשת אף בלא אמירה כלל.

- כתבו **הב"י והרמ"א** שמקודשת דווקא כשהיא התחילה לומר תן מנה לפלוני, אבל אם הוא אמר לה תחילה שתתקדש לו במנה והיא אומרת אחר כך תן אותו לפלוני ואתקדש לך – מבואר בהמשך (ל, ח) שאינה מקודשת.

- כתב **הרשב"א** שאם אמרה לו הלוה מנה לפלוני ואתקדש אני לך – מקודשת. אבל אם אמרה לו הרויח לפלוני זמן מלוה ואקדש לך – אינה מקודשת, וכן הביאו **הב"י והרמ"א**.

סעיף ג – האומרת תן מנה לפלוני ואתקדש לו

אומרת הגמרא בקידושין (ז' ע"א):

תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם (= ערב ועבד כנעני), ערב לאו אף ע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה, האי איתתא נמי אף על גב דלא קא מטי הנאה לידה קא מקניה נפשה. מי דמי? ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא, האי גברא קא קני לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי! עבד כנעני יוכיח, דלא קא חסר ממונא וקאי קני נפשיה. מי דמי? התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מדי! ערב יוכיח אף על גב דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה.

וכן פסק **השו"ע** כמסקנת הגמרא שמקודשת. וכתב **הרמ"ה** שגם אם לא אמר האיש לאשה ישירות, אלא מינה את בעל המעות לשליח לקדש לו אשה ואמרה האשה לשליח תן מנה לפלוני ואקדש אני לו ואמר אחריה הן או שהיו עסוקים באותו ענין – מקודשת.

- כתבו **הב"ש** (ס"ק ט) ו**הח"מ** (ס"ק ו) שלמרות שלעיל (כו, ט) פסק **השו"ע** שכשמקדש בהנאת מתנה מקודשת דווקא באדם חשוב, פה שונה הדין ומקודשת גם אם לא מדובר באדם חשוב, כיון ששם היא זו שנתנה את הכסף וחסרה ממון ואילו כאן האשה עצמה לא נותנת כלום ולא חסרה ממון ולכן מקודשת בהנאה שהגיעה לאיש גם אם לא מדובר באדם חשוב.

סעיף ד

אמרה הילך מנה ואתקדש אני לך – נתבאר בסימן כ"ז.

סעיף ה – מקודשת מדין עבד כנעני

אומרת הגמרא בקידושין (ז' ע"א):

הילך מנה והתקדשי לפלוני - מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא.

וביאר **רש"י** שמדובר במקרה שהנותן הוא שליח של המקדש, אלא שהשליח מקדש מכספו שלו ולא מכספו של המשלח, והחידוש הוא שמקודשת למרות שהממון הוא של השליח ולא של המשלח. והלימוד מעבד כנעני – שאחרים פודים אותו בממונם והוא קונה עצמו ויוצא לחירות, למרות שהעבד עצמו לא חיסר שום ממון

משלו. אך הר"ן והרא"ש העמידו הגמרא לאו דווקא במקרה של שליח שנותן הכסף, אלא אף במקרה שהמקדש אומר לאשה שתתקדש לו במנה שנתן לה פלוני (וכן הבין הר"ן בדברי הרמב"ם).

וכן פסקו הטור והשו"ע:

אמר לה הילך דינר משלי והתקדשי לפלוני ואותו פלוני עשאו שליח, או שלא עשאו שליח ואמר לה אותו פלוני התקדשי לי במנה שנתן לך פלוני - הרי זו מקודשת.

סעיף ו - המקדש במשכון

אומרת הגמרא בקידושין (ח' ע"א):

אמר רבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה - אינה מקודשת, מנה אין כאן משכון אין כאן. איתביה רבא לרב נחמן קידשה במשכון - מקודשת! התם במשכון דאחרים, וכדרכי יצחק דאמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה, אם אינו קונה - צדקה מנין? מכאן לבעל חוב שקונה משכון.

ובסיבה שאינה מקודשת נחלקו הראשונים. הרשב"א והרמב"ן כתבו שאינה מקודשת כיון שהכסף עדיין אצל האיש, והאשה לא קבלה מנה ששייך לה בפועל ויש פה בעצם קידושין במלוה. ואפילו אם יכתוב לה שטר ובו יתחייב לתת לה מנה - אינה מקודשת.

אך הרמב"ד כתב שאינה מקודשת כיון שלא התחייב לתת לה כלום ואינו חייב לתת לה את המנה, ומשכון עוזר רק כאשר הוא חל על חוב שכבר קיים קודם לכן - מה שאין כן במקרה זה שהוא לא חייב לקדש אותה, והתחייבות מילולית אינה מספיקה לעשות קנין. וממילא אם יתן לה משכון ויאמר לה שתקנה שיעבוד המנה במשכון זה ותתקדש בזה - מקודשת. וכן אם יכתוב לה שטר על המנה - גם כן תהיה מקודשת (ב"ש ס"ק י), וכן הביא הרמ"א בדרכי"מ בשם השלט"ג.

השו"ע פסק כשיטת הרשב"א והרמב"ן - אינה מקודשת במשכון, והרמ"א הוסיף את הדין שאף אם נתן לה שטר על כך אינה מקודשת. והח"מ (ס"ק ז) כתב שלמעשה יש לחוש לשתי השיטות ולכן תהיה ספק מקודשת, וכן במקרה שנתן לה שטר על המשכון - ספק מקודשת, והספק גם מסיבה נוספת - שמא הנייר של השטר שווה פרוטה ואולי תתקדש בנייר עצמו (ס"ק ח).

- כתב הרמ"א בשם ר' ירוחם שאם אמר לה שתתקדש בדינר ותזכה בו בגוף המשכון שהוא נותן לה - מקודשת. ובב"ש (ס"ק יא) כתב שזה אף לשיטת הרשב"א והרמב"ן, כיון שכאן יש לאשה חלק בגוף המשכון עצמו. אך אחר כך דחה זאת וכתב שכיון שגוף הקידושין (= המנה) לא אצל האשה - אינה מקודשת לשיטתם. ובח"מ (ס"ק ט) כתב שאם אמר לה שנותן לה את המשכון ולא תחזיר לו עד שיתן לה את כסף הקידושין - מקודשת, כיון שנחשבת כאילו כבר זכתה בפועל במנה.

סעיף ז - קידש במנה ונתן דינר

אומרת הגמרא בקידושין (ח' ע"א):

אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר - הרי זו מקודשת וישלים. מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי. מיתבי התקדשי לי במנה והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו! הכא במאי עסקינן דאמר במנה זו. הא מדסיפא במנה זו רישא במנה סתם! דקא תני סיפא אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת - אינה מקודשת, דינר רע - הרי זו מקודשת ויחליף! לא רישא וסיפא דאמר במנה זו ופרושי קא מפרש רצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו, כיצד כגון דאמר לה במנה זו. והכי נמי מסתברא דאי ס"ד רישא

במנה סתם השתא במנה סתם לא הוּו קידושי במנה זו מיבעיא? אי משום הא לא איריא תנא סיפא לגלוי רישא שלא תאמר רישא במנה זו אבל במנה סתם הוּו קידושין, תנא סיפא במנה זו מכלל דרישא במנה סתם ואפילו הכי לא הוּו קידושין. רב אשי אמר מונה והולך שאני דדעתה אכוליה.

ופסקו הראשונים כר' אלעזר, ולכן אם אמר מנה סתם – מקודשת וישלים. אך נחלקו בהבנת דברי רב אשי. **הרא"ש** סובר שרב אשי בא להעמיד את הברייתא גם במנה סתם, ולכן אם אמר מנה זו או שאמר מנה סתם והיה מונה והולך – אינה מקודשת עד שישלים ויכולים לחזור בהם. אך **הרי"ף** ו**הרמב"ם** (אישות ז, יז) לא הביאו את דברי רב אשי וסמכו על האוקימתא הראשונה בגמרא, ולכן לפי שיטתם רק אם אמר לה שתקדש במנה זו והיה מונה והולך אינה מקודשת ויכולים לחזור.

השו"ע פסק כרי"ף ורמב"ם, **והטור** ו**הרמ"א** פסקו כרא"ש. וכתב **הב"ש** (ס"ק יב) שאם בפועל לא נתן ולא השלים את המנה – אינה מקודשת והקידושין בטלים. ו**בח"מ** (ס"ק יא) הביא שיש חולקים ואומרים שהקידושין לא בטלים עד שיאמר תנאי כפול.

- אומרת הגמרא בקידושין (מ"ז ע"א):

המקדש במלוה אינה מקודשת ויש אומרים מקודשת... והכא במאי עסקינן כגון שאמר לה התקדשי לי במנה ונמצא מנה חסר דינר - מר סבר כסיפא לה מילתא למיתבעיה, ומר סבר לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה. ואלא הא דאמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר - הרי זו מקודשת וישלים, לימא כתנאי אמרה לשמעתי! אמרי מנה חסר דינר - כסיפא לה מילתא למיתבעיה, מנה חסר תשעים ותשע - לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.

הרשב"א פסק כתי"ק ולכן כל שנתן לה מנה חסר דינר – אינה מקודשת, וזה ששוקת ולא אומרת כלום אינו בגלל שמתרצית להתקדש בחסר דינר אלא כיון שמתביישת לבקש אותו. אבל **הרמב"ן**, **הרא"ש** ו**הרמב"ם** פסקו שאם קידש במנה סתם ונמצא חסר - מקודשת. ופסק **השו"ע** כדעת רוב הראשונים, וכן נראה **מהרמ"א**, למרות שהביא גם את דעת הרשב"א.

- כתב **הטור** שאם קידש במנה זו ונמצא חסר דינר – אינה מקודשת. ואם אמר לה שהדינר החסר יהיה עליו במלוה – מקודשת. וכן פסק **השו"ע**, אלא שהוסף שהאשה נתרצתה לכך. ותמה על כך **בח"מ** (ס"ק יד) שלפי זה משמע שאם שתקה – לא מקודשת, וזה בסתירה למה שפסק **השו"ע** לעיל כדעת רוב הפוסקים כנגד הרשב"א? **והב"ש** (ס"ק טז) תירץ שאכן במקרה הזה, שקידש במנה זו, צריך את הסכמתה כיון שיש חשש שסמכה דעתה על מה שאמר מנה זו דווקא.

- ממשיכה הגמרא בקידושין (ח' ע"א):

אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת - אינה מקודשת, דינר רע - הרי זו מקודשת ויחליף... האי דינר של נחשת היכי דמי אי דידעה ביה הא סברה וקבלה! לא צריכא דיהביה ניהליה בליליא אי נמי דאשתכח ליה ביני זוזי. האי דינר רע היכי דמי אי דלא נפיק היינו דינר של נחשת! אמר רב פפא כגון דנפיק על ידי הדחק.

וכן פסק **השו"ע**, שאם נמצא חסר או של נחושת ולא הכירה בו תחילה – אינה מקודשת. ואם יכולה להוציאו על ידי הדחק – מקודשת. ו**בב"ש** (ס"ק כ) כתב בשם הראשונים שבכל זאת צריך להחליף את הדינר, ומכל מקום אם לא החליף אין הקידושין בטלים.

הביא **הטור** בשם **הרמ"ה** שאם אחר שגילה את הדינר הרע או מנחושת אמר לה שתקדש לו בו ושתקה – הוי ספק קידושין. וביאר **בב"י** צדדי הספק – מצד אחד שמא שתיקתה כחסכמה, ומצד שני יתכן לומר שסומכת על דבריו הראשונים שאמר לה שיקדש אותה במנה – משמע מנה יפה שאין בו שום דינר רע ולכן לא מגיבה על מה שאומר לה בסוף.

- הביא הרמ"א מחלוקת ראשונים לגבי המקרה שאינה מקודשת ויכולים לחזור בהם – לדעת רש"י כל זמן שלא חזרו בהם הקידושין חלים, ויכול האיש לחזור בו אף אם האשה מתרצית להתקדש במנה חסר (ח"מ ס"ק טו). אך לדעת הר"ן במקרה זה הקידושין בטלים ואינה מקודשת עד שיחזור ויאמר לה שתתקדש לו במנה החסר ושתקה.

סעיף ח – חוסר הסכמה אודות סכום הקידושין

אומרת התוספתא בקידושין (ב, ט) :

זה אומר במנה וזה אומר במאתים והלך זה לביתו וזה לביתו ואחר כך תבעו זה את זה וקידשו אם האיש תבע את האשה ייעשו דברי אשה ואם האשה תובעת את האיש ייעשו דברי האיש.

וביאר הר"ן, וכן פסק השו"ע :

זה אומר לאשה התקדשי לי בדינר זה על מנת שאשלים לך מנה והיא אומרת על מנת שתשלים לי מאתים והלך זה לביתו וזה לביתו ולא הסכימו ביניהם ואחר כך תבעו זה את זה וקידשו ונתן לה הדינר אם האיש תבע את האשה יעשו דברי האשה וישלים לה מאתים ואם האשה תבעה את האיש יעשו דברי האיש ולא ישלים אלא מנה.

ובח"מ (ס"ק יז) הוסיף שאם לא מקיים את התנאי בסוף ואינו משלים לה – אינה מקודשת. והב"ש (ס"ק כא) כתב שאם הסכימו ביניהם על סכום ואחר כך חזר אחד מהם, ואחר כך תבע האחד את השני וקדשה – מסתמא על דעת ההסכמה הראשונה קידש.

סעיף ט – קידש בכוס זה

אומרת הגמרא בקידושין (מ"ח ע"ב) :

תנו רבנן התקדשי לי בכוס זה - תני חדא בו ובמה שבתוכו, ותניא אידך בו ולא במה שבתוכו, ותניא אידך במה שבתוכו ולא בו! ולא קשיא הא במיא, הא בחמרא, הא בציהרא.

הבעיה במקרה זה היא כאשר רק בכוס או רק במה שבפנים בפני עצמם אין שוה פרוטה אך בצירוף שניהם יש שוה פרוטה. וכן במקרה שהאשה אומרת שהתכוונה להתקדש בכוס ובמה שבתוכה והבעל אומר שהתכוון לקדש רק באחד מהם.

רש"י ביאר :

בו ובמה שבתוכו - בשניהם זכתה ומצטרפי לשוה פרוטה. בו - קדשה ולא במה שבתוכו אינה זוכה בו ואינו מצטרף לש"פ. במיא - דלא חשיבא ולא היתה דעתה אלא בכלי. בחמרא - במה שבתוכו ולא בו דעבידי למשתייא ומהדרי כוס למריה. בציהרא - ציר דגים שעשוי לימים רבים לטבל בו והכוס צריך לשומרו בו ובמה שבתוכו וי"א ציהרא שמן לשון יצהר.

וכתבו התוספות (ד"ה הא במיא) :

פירש הקונטרס... וקשה לר"ת דאין זה סדר הברייתא שהביא לכן פירש ר"ת במיא בו ובמה שבתוכו שהמים בטלים לגבי הכוס, בחמרא בו ולא במה שבתוכו שהיין חשוב ואינו בטל לגבי הכוס ומ"מ אינו חשוב כ"כ שנאמר דדעתה תהא על היין, אבל בציהרא במה שבתוכו דחשוב יותר מן הכוס אבל לא בו דהכוס אינו בטל לגבי ציהרא. ומיהו קושיא דר"ת לאו קושיא היא שהרי מצינו בגמרא דאינו חושש לסדר הברייתא...

לסיכום:

ר"ת	רש"י	
מים	שמן	בו ובמה שבתוכו
יין	מים	בו ולא במה שבתוכו
שמן	יין	במה שבתוכו ולא בו

ר"ח פסק כרש"י והרמב"ם פסק כר"ת. ה**טור** הביא את שתי הדעות, והשו"ע הביא בסתם את דעת הרמב"ם ואחר כך בשם יש חולקים את דעת רש"י – כלומר פסק כרמב"ם. ועוד הוסיף שאם אין בשמן (או יין, ח"מ ס"ק יח) שוה פרוטה – מקודשת מספק, ואם יש בו שוה פרוטה מקודשת ודאי.

- כתב הח"מ (ס"ק יח) שאם אומר לה התקדשי לי בכוס זה של יין או מים - ודאי במה שבתוכו התכוון. ובבאה"ט (ס"ק טו) כתב שאם אומר לה התקדשי לי בזה – ודאי התכוון לכוס ולמה שבתוכו. ואם אמר לה בזמן שהיו אוכלים ושותים – זכתה ביין בלבד ולא בכוס. וכן אם היו בבית של חברו וקידש את בת חברו – ודאי ביין קידש ולא בכוס כיון שהכוס אינה שלו.

סעיף י – ביקשה חפץ וקידש בו

אומרת הגמרא בקידושין (ח' ע"ב):

ההוא גברא דהוה קא מזבין חומרי פתכייתא (= מין תכשיט), אתאי ההיא איתתא אמרה ליה הב לי חד שוכא, אמר לה אי יהינא לך מיקדשת לי? אמרה ליה הבה מיהבה. אמר רב חמא כל הבה מיהבה לאו כלום הוא. ההוא גברא דהוה קא שתי חמרא בחנותא, אתאי ההיא איתתא אמרה ליה הב לי חד כסא, אמר לה אי יהינא לך מיקדשת לי? אמרה ליה אשקויי אשקיינן. אמר רב חמא כל אשקויי אשקיינן לאו כלום הוא. ההוא גברא דהוה קא שדי תמרי מדקלא, אתאי ההיא איתתא אמרה ליה שדי לי תרתי, אמר לה אי שדינא לך מיקדשת לי? אמרה ליה שדי מישדא. אמר רב זביד כל שדי מישדא לאו כלום הוא. איבעיא להו הב אשקי ושדי, מהו? אמר רבינא מקודשת. רב סמא בר רקתא אמר תגא דמלכא! אינה מקודשת. והלכתא אינה מקודשת.

וכתבו ה**תוספות והרא"ש** שהגמרא הביאה את כל המקרים הנ"ל כדי ללמד שאינה מקודשת בין אם מדובר במאכל, משקה או כל דבר אחר, וכן פסקו ה**טור והשו"ע**. ואם כששאל אותה ענתה הן – כתב הרמב"ם שמקודשת, וכן פסקו ה**טור ובשו"ע**. ובב"י כתב שאף אם שתקה מקודשת, אך בח"מ (ס"ק יט) כתב שאינה מקודשת אם שתקה, והט"ז (ס"ק יד) כתב שספק מקודשת.

- נתן ואמר לה הרי את מקודשת לי (לא בלשון שאלה) וקיבלה (בלי לומר כלום) – הרשב"א כתב שאינה מקודשת, אך הרא"ש, הראב"ד והרמב"ן כתבו שמקודשת, וכן פסקו ה**טור, השו"ע והרמ"א**. והר"ן כתב שספק מקודשת והביאו בב"ש (ס"ק כד).

- אם התחיל הבעל ושאל אם אתן לך האם תתקדשי לי ואמרה תן וקיבלה – הרשב"א כתב שכיון שאמר לה לשון שאלה אינה מקודשת. ה**תוספות** כתבו שכיון שסומכת על דיבור הראשון, שהיה לשם קידושין – כוונתה היא שיתן לשם קידושין ולכן מקודשת, והר"ן כתב שספק מקודשת, וכן כתב הרמ"א.

סימן ל"ד – ברכת האירוסין והאם צריך עשרה**סעיף א – מי מברך ונוסח הברכה**

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"ב):

תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אבבי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה. תניא אידך מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין.

מי מברך?

כתב הרמב"ם (אישות ג, כג):

כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות. ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה.

והמקור לכך, הביאו ה**ב"ח והב"ש** (ס"ק א), מיצחק שקידש את רבקה על ידי שליח – אליעזר, ושם כתוב "ויברכו את רבקה".

אך בהגהמ"י (אות ס') כתב:

כך נוהגין בארץ מערב. אבל במלכות אלו אין המקדש מברך אלא אחר ולפיכך נהגו שאין מברכין אלא אחר האירוסין...

ובטעם הדבר הסביר ה**ב"ש** (ס"ק ב) בשם הפרישה שלא לבייש מי אינו יודע לברך.

ופסקו ה**טור והשו"ע** כדעת הרמב"ם – המקדש או השליח צריכים לברך, והרמ"א הוסיף את דעת החולקים שאחר מברך וכתב שכן נוהגים, ומכל מקום כתב ה**ב"ש** (ס"ק ב) שאם אין אחר יברך החתן. ובפתי"ש (ס"ק א) הסתפק במקרה של נישואי חרש, שהרי המקדש מברך וצריך להוציא את החתן, וכיון שהחתן לא שומע – איך יוציא אותו. ואף אם נאמר שגם הכלל בכלל הברכה, בנישואי חרש וחרשת – ודאי אין מי שיוצא בברכה.

- מובא באחרונים שכאשר מסדר הקידושין מברך – יש לכוון להוציא החתן ידי חובה ולומר לחתן שיכוון לצאת ידי חובה בברכתו ויענה אמן. אך בדיעבד גם אם לא כיון החתן – יצא, כיון שמצוות לא צריכות כוונה.

נוסח הברכה

אומרת הגמרא בכתובות שם:

ברכת האירוסין מאי מברך? רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין. רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין. מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא.

ביאר רש"י שאסר לנו את הארוסות – מדרבנן שגזרו על הייחוד עם הפנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה בברכה. ובר"ן כתב שר"ת הגיה והוסיף בברכה "והתיר לנו את הנשואות לנני". ובספר העיטור כתב שבמקור הנוסח היה "על ידי חופה בקידושין", אך כיון שקראו ב' רפה טעו הסופרים וכתבו "חופה וקידושין". ובנוסח הרמב"ם כתוב "והבדילנו מן העריות".

כתבו רבינו האי, הרמב"ם והר"ן בשם הרמב"ן שחותמים "בא"י מקדש ישראל" לפי שאינו ראוי לברך על החופה שלא נעשית עכשיו, ועוד ש"מקדש ישראל" הוא מעין הפתיחה שקידשם בכל עסקי נישואין. אך הרא"ש כתב לברך "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין", והביאו הטור וכתב שכן נהגו האידינא. ובהגהמ"י ובב"ח כתבו "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין".

ובשו"ע כתב נוסח הברכה – "והתיר לנו הנשואות לנו על ידי חופה בקידושין... בא"י מקדש ישראל". והרמ"א כתב את הנוסח "והתיר לנו הנשואות... בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין".

מהות הברכה

הקשה הר"ן היכן מצינו שמברכים ברכה על מה שאסר לנו הקב"ה, ועוד למה אין מברכין במטבע קצר – "על הקידושין", כדרך שמברכים בשאר המצוות? והסיק שאין ברכה זו ברכת המצווה, מכיון שבשעת הברכה עדיין לא הגיע לגמר המצוה, כיון שעדיין לא הכניסה לחופה, ובשעת החופה לא יכול לברך על הקידושין שכבר נעשו קודם. ולכן תיקנו ברכה מיוחדת לברך על קדושתן של ישראל. וכן הרא"ש כתב שאין זו ברכת המצווה אלא ברכת השבת, כיון שהמצוה היא פו"ר וממילא אם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה.

אך הרמב"ם חולק וכותב במפורש "צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש בדרך שמברכין קודם כל המצות", כלומר הוא סובר שזו ברכת המצווה.

דעה נוספת היא דעת הלבוש, שברכה זו היא ברכת הנהנין – שמברך על הנאתו שהאשה התקדשה לו. נ"מ ממחלוקת זו – מתי מברכים (אם זו ברכת המצוות יש לברך עובר לעשייתן).

זמן הברכה

כתב הרמב"ם (אישות ג, כג):

צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה.

אך הראב"ד השיג עליו וכתב:

אין אנו אומרים כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בביתו של אברהם אבינו.

וכדעת הרמב"ם פסק גם הר"ף, וכדעת הראב"ד פסקו הגהמ"י ור"ת. בדעת הרא"ש הבין הב"י שהכריע כרמב"ם ור"ף. ולמעשה פסקו השו"ע והרמ"א בדרכ"מ כרמב"ם וסיעתו – מברך ומיד מקדש עובר לעשייתן. ובילקו"י כתב שבכל מקרה אין לברך אחר הקידושין, אך הב"ש (ס"ק ד) והח"מ (ס"ק ג) כתבו שאמנם כך יש לעשות לכתחילה, אך בדיעבד אם לא בירך לפני הקידושין – יברך אחרי. וכתב רעק"א (ס"ק א) שאם צד אחד מגיע ממקום שנוהגים לברך לפני והצד השני ממקום שנוהגים לברך אחרי – הולכים אחר המקדש, כיון שהוא עושה המצוה, שעליו לקדש.

סעיף ב – ברכה על כוס יין

כתב הרמב"ם (אישות ג, כד), וכן פסק השו"ע:

ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר. אם יש שם יין מברך על היין תחלה ואחר כך מברך ברכת אירוסין ואחר כך מקדש, ואם אין שם לא יין ולא שכר מברך אותה בפני עצמה.

והר"ן כתב שאם אין יין, אפילו אם יש שכר – יברך בלי כוס כלל ולא יברך על השכר כיון שאינה מצוה מן המובחר.

- כתב **בבאה"ט** (ס"ק ו) בשם **באר שבע** שצריך החתן לשתות דווקא רביעית. **ובכנה"ג** כתב שלא ראה שנזהרים בזה אלא די בטעימה.

- **הפת"ש** (ס"ק ה) הביא תמיהת **הפני יהושע** – כיצד יכול המקדש לברך ברכת היין, שהיא ברכת הנהנין, ולהוציא את החתן והכלה י"ח בלי שהוא עצמו ישתה מהיין? ותירץ שאולי ברכה זו נחשבת ברכת המצוות כיון שעיקר היין לא בא לצורך הנאה, ונשאר בצ"ע. ולמעשה, עדות המזרח ומקצת האשכנזים נוהגים שגם המקדש טועם מן היין ואחר כך נותן לחתן לטעום. ולמנהג רוב האשכנזים אין המברך שותה אלא רק החתן והכלה. ומקור המנהג בדברי **התשב"ץ** שאדם יכול לברך על הלחם בשביל בני ביתו כדי לחנכם למצוות למרות שאינו אוכל עמהם. טעמים נוספים – כיון שהמצוה נעשית בשביל החתן והכלה, הם ראויים לשתות ראשונים. ועוד, אין זה מכובד שיתנו להם לאחר שמישהו אחר שתה. ועוד, שהם בלא חטא כתינוק בברית המילה שנותנים לו לטעום מהיין.

סעיף ג – מתי מברך ברכת האירוסין

כתב **הרא"ש** בשם **רב שרירא גאון**:

המאירס בלא ברכה חיסר את אירוסיו ברכה שהיא מצוה. והמברך ברכת אירוסין בבית חתנים – ברכה שאינה צריכה היא ועובר משום לא תשא.

ובשם **הר"ן** כתב שאם לא בירך ברכת אירוסין בשעת אירוסין – יברך אותה עם ברכות הנישואין. וכן הכריע **הרא"ש**, ודימה זאת לברכת המזון שאם שכח יכול לברך כל זמן שלא נתעכל המזון במעיו, וגם כאן הענין נגמר על ידי החופה ולכן עד אז יכולים עדיין לברך. **והריב"ש** כתב שנהגו גם לחזור ולקדש כדי שלא תיראה כברכה לבטלה.

השו"ע פסק כדעת רב שרירא גאון – אם לא בירך בשעת אירוסין לא מברך בשעת נישואין, **והרמ"א** הכריע כדעת **הרא"ש** ו**הריב"ש** שמברך בשעת נישואין.

- כתב **הריב"ש** (פב) לגבי קידושין על ידי שליח, שהמקדש חוזר ומקדש בשעת נישואין:

אמת שראיתי בבלנסיא"ה שהיו נוהגין כן... שהיו אומרים שכיון שנהגו לעולם לקדש בשעת הנישואין, אם לא יקדש עתה יחשבו שאינה מקודשת, שאין הכל יודעין בקדושי השליח. ולא היו מזכירין שם שמים בברכת ארוסין שניים, זולתי על היין שטועמים ממנו. גם בברצלונה נהגו כן ע"פ הרב רבינו נסים ז"ל. אבל מורי הרב רבי פרץ הכהן ז"ל היה מלעיג על זה מה תועלת לברך, אחר שאי אפשר להזכיר בה שם שמים.

והרמ"א בדרכי"מ כתב שאכן יש לנהוג כן מפני מראית העין, אך לא במקרה של קידושי שליח אלא במקרה שקידש ורק לאחר זמן היו הנישואין. וכן הביא בהגהותיו לשו"ע. **ובב"ש** (ס"ק ה) כתב שלגבי קידושי שליח פסק השו"ע בסימן ל"ו (והרמ"א לא הגיה עליו) שלא יברך המקדש שוב כדי שלא יאמרו שאין בקידושי השליח כלום. **ובבאה"ט** (ס"ק ט) כתב שאם היתה טעות בקידושין הראשונים וזקוק לקידושין נוספים – לא צריך לברך שוב, וכן בכל קידושי ספק שצריך לחזור ולקדש אין צריך לחזור ולברך.

סעיף ד – ברכה בעשרה

כתב **רב שמואל הנגיד** שברכת אירוסין אינה צריכה עשרה, ורק ברכת חתנים צריכה עשרה, אך **רב אחאי** כתב שצריכה עשרה. **והתוספות והרא"ש** הכריעו כרב אחאי, ונלמד מבוועז שעשה גם אירוסין בפני עשרה. ואמנם קידושין אפשר לעשות בפני שנים – אך הברכה צריכה עשרה.

השו"ע פסק שברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחילה. וכתב **ב"ש** (ס"ק ז) שאם אין עשרה – אינו מעכב ויכול לברך, משא"כ בברכת נישואין שחייבים עשרה. **ובערוה"ש** ביאר הטעם לכך כיון שבגמרא לא מוזכר מפורשות שצריך עשרה לברכת אירוסין (אלא רק לברכת חתנים).

- כתב **הח"מ** (ס"ק ז) שמלבד שני העדים צריכים עוד שמונה אנשים, ויכולים להיות קרובים (משא"כ העדים עצמם). וכתבו האחרונים שכוונתו שמונה אנשים כולל החתן, כלומר שבעה נוספים מלבד החתן.

- לגבי אמירת הברכות ברמקול נחלקו האחרונים – לדעת **הגר"ש אורבך והגרי"ש אלישיב** לא יוצאים ידי חובה בזה כיון שהקול ששומעים הוא לא הקול הטבעי של המברך. אך בשם **החזון איש** נאמר שיתכן ויוצאים ידי חובה כיון שהקול שנשמע יוצא מפי המברך עצמו.

סימן מ"ב – אין מקדשין אלא לרצון האשה ובפני ב' עדים**סעיף א – רצון האשה בקידושין**

הגמרא בקידושין (ב' ע"ב) אומרת "תנא האשה נקנית - דמדעתה אין שלא מדעתה לא", וכן פסקו ה**טור** וה**שו"ע** – אין האשה מתקדשת אלא לרצונה.

- אומרת הגמרא בבבא בתרא (מ"ח ע"ב):

ואמר אמימר תליוה וקדיש קדושיו קדושין. מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? אמר ליה שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

ופסקו ה**רי"ף**, ה**רא"ש** וה**רמב"ם** כרב אשי – למרות שמדאורייתא מקודשת – מדרבנן אינה מקודשת, וכן פסקו ה**טור** וה**שו"ע** – נתקדשה שלא לרצונה אינן קידושין.

- כתב ה**פת"ש** (ס"ק א) שבמקרה שיש שני עדים שאומרים שנתקדשה לרצונה ושני עדים שאומרים שנתקדשה מחמת פחד – מקודשת ודאי משום שיש ספק ספיקא להחמיר – ספק שמא התקדשה לרצונה, וספק נוסף שמא אונס פחד לא נחשב כאונס כפיה. עוד הביא (ס"ק ב) בשם ה**חת"ס** מקרה באחד שהיה משודך עם מישהי ולא רצה לקדשה, ושאלו האם אפשר ללכת למושל העיר שיכריח אותו לקדשה, ופסק שמותר כיון שרבנן הפקיעו את הקידושין בכפיה כיון שהבעל עשה שלא כהוגן וכאן דווקא העובדה שהוא לא רוצה לקדש היא המעשה שאינו הגון ולכן הקידושין יחולו אף בכפיה.

- כתב ה**רמב"ם** (אישות ד, א) שהאיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת, וכן דעת ה**רשב"א**. וביאר ה**מגיד משנה** שרבנן הפקיעו את הקידושין רק במקרה שהאשה נתקדשה בעל כרחו כיון שאם נתקדש – לא תוכל לצאת ברצונה, משא"כ הבעל שאף אם אנסוהו יכול לגרשה ברצונו ולכן אין להפקיע הקידושין (והקשה על כך ה**ב"ש** בס"ק א' – הרי בימינו ישנה גזירת ר' גרשום שאסור לגרש אשה בעל כרחו, אם כן שוה דין האיש לאשה, ותיריך שיש לומר שעל מקרה כזה, שאנסו הבעל לקדש, לא גזר ר' גרשום שאסור לגרש אחר כך בעל כרחו של האשה).

וה**רי"ף** ובעל ה**עיטור** כתבו שאינה מקודשת, ולמעשה הביא ה**שו"ע** את שתי הדעות וסיים שהוה ליה ספק מקודשת. ובבאה"ט (ס"ק ב) כתב בשם ה**רש"ך** שאם לפני הקידושין מסר הבעל מודעה (כלומר הודיע שהוא אנוס) – הקידושין בטלים.

- כתב ה**רשב"ץ** על מי שקידש ואמרו שהיה ישן - הישן אינו מדבר (ואין קידושיו קידושין), ואי נים ולא נים תיר ולא תיר - מעשיו קיימים, וכן הביא ה**ב"ש** (ס"ק א).

- כתב ה**טור** בשם ה**רא"ש**, וכן הביא ה**רמ"א**:

נשאל לא"א הרא"ש ז"ל לאה שאמרה לראובן תן לי מנה שאתה חייב לי ונתן לידה ג' פשיטים וכשנתנם לידה אמר לה הרי את מקודשת לי וכששמעה השליכה המעות ואמרה איני רוצה לקדש ועדים מעידים בזה, והשיב שאין כאן בית מיחוש ואינה צריכה גט.

וב**ב"ש** (ס"ק ג) כתב בשם ה**ר"ן** שאם לא השליכה המעות, למרות שחייב לה ויש לומר שקיבלה על חשבון החוב – מקודשת, כיון שאמר לה שמקדש אותה ושתקה.

- במקרה בו האשה אמרה לאיש שיקדש אותה ואחר כך כשזרק לה את הקידושין נייערה בגדיה ואמרה שכיוונה מראש לשחוק בלבד, הביא ה**ב"י** בשם מהר"ם שמקודשת ולמרות שאמרה שהתכוונה לשחוק לא הולכים בתר אומדנא משום חומרת אשת איש. וכן הביא ה**רמ"א**.

והקשה **הפת"ש** (ס"ק ג) בשם ה**נוב"י** מדוע לא נאמין לאשה – הרי עד אחד נאמן באיסורין, וכל שכן במקרה זה שאין חזקת איסור כיון שהאשה היתה בחזקת פנויה? ומתוך שאכן האשה נאמנת בזה שלא התכוונה לקידושין, אך כיון שדברים שבלב אינם דברים אנו מתייחסים פה למה שאמרה בפועל בהתחלה – שהיא רוצה להתקדש. ואמנם הביא חולקים על ההנחה של ה**נוב"י** מטעם שבדבר שבערוה עד אחד אינו נאמן.

- כתב ה**רמ"א** בשם **הגהות מרדכי** שאם לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידשה, והיא לא זרקה הקידושין – מקודשת, למרות שמתחילה היה באונס הואיל ובתחילה דיבר עמה על עסקי קידושין. וה**ח"מ** (ס"ק ב) חלק עליו וכתב שלכתחילה אין כאן קידושין וצריכה רק גט לחומרה. ו**בב"ש** (ס"ק ג) מעמיד את דברי ה**רמ"א** במקרה שמתחילה רצתה להתקדש לו ואחר כך לקח ידה בחזקה, אך אם מתחילה לא רצתה להתקדש לו – אינה מקודשת. וה**פת"ש** (ס"ק ד) כתב בשם **החת"ס** שמדובר במקרה ששם לה טבעת בידה, ואז היתה צריכה לפחות להוריד את הטבעת מידה וכיון שלא עשתה כך – מקודשת.

סעיף ב – בפני כמה עדים יש לקדש

אומרת הגמרא בקידושין (ס"ה ע"א):

אמר רב יהודה המקדש בעד אחד - אין חוששין לקידושיו. בעו מיניה מרב יהודה שניהם מודים מאי? אין ולא ורפיא בידה. איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, ואפילו שניהם מודים... מאי הוי עלה? רב כהנא אמר אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר חוששין לקדושיו.

וביאר **רש"י** את הבעיה בעד אחד:

הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא והא הימנוה או דלמא משום דאין קדושין חלין בלא עדים ויליף דבר דבר מממון כתיב בעריות ערות דבר ובממון כתיב על פי שני עדים יקום דבר.

ופסקו ה**רי"ף**, ה**רא"ש** וה**רמב"ם** כשמואל שאין חוששים לקידושין. אך ה**סמ"ג**, ה**יראים** וה**מרדכי** כתבו שכיון שבסוף הסוגיה אין הכרעה ברורה – ראוי להחמיר. וביאר ה**רשב"ץ** שאף לשיטת ה**סמ"ג**, אם העדים מכחישים זה את זה – אין לחשוש לקידושין.

ה**שו"ע** פסק כ**רי"ף** וסיעתו – המקדש שלא בעדים ואפילו בפני עד אחד – אינן קידושין, ואפילו שניהם מודים בדבר ואפילו קידשה בפני עד אחד ואחר כך קידשה בפני עד אחד זה שלא בפני זה – אינה מקודשת. וה**רמ"א** כתב להחמיר כשיטת ה**סמ"ג**. וה**ב"ש** (ס"ק ד) הוסיף בשם ה**רשב"ץ** שאף המקדש בפני שתי נשים אין לחוש.

- כתב ה**רשב"ץ** שאם אחד מבני הזוג מכחיש את העד – אין לחוש לקידושין, והביאוהו ה**ב"י** וה**רמ"א**, וכתב ה**רמ"א** שבמקום עיגון ודוחק יש לסמוך על דברי המקילים. וכתב ה**ח"מ** (ס"ק ד) בשם ה**ב"ח** שבמקרה שהמכחיש אומר שאמנם היו קידושין, אבל משטה הייתי בך ואומר שהתכוון לשחוק וכד' – אכן אין לחוש כלל לקידושין, אבל אם המכחיש טוען להד"מ, כלומר טוען שלא היו קידושין כלל – זה שמודה צריך לחשוש לקידושין ואסור בקרובי השני. והקשה ה**ב"ש** (ס"ק ו) מדברי ה**רמ"א** בסעיף א', שם אמר שחוששים במקרה שאומרת שהתכוונה לשחוק, ומתוך ששם מדובר כשטענת השחוק היא מול שני עדים ולכן חוששים לה, וכאן מדובר כשטענת השחוק מול עד אחד ולכן כיון שיש מיגו שהיה יכול לומר לא היו קידושין כלל – מאמינים למה שאומר שהתכוון רק לשחוק. אך ה**ח"מ** דוחה חילוק זה וטוען שאין לחלק בין עד אחד לשניים ובכל מקרה אין חוששים לדברים שבלב (כשאומרת שהתכוונה לשחוק), ולמעשה מסקנת ה**ח"מ** וה**ב"ש** להחמיר וגם אם אחד טוען טענת שחוק – אין מאמינים לו כלל, ובן הזוג השני צריך לחשוש לקידושין.

ו**בפת"ש** (ס"ק ה) ביאר שכאשר המקדש הוא שטוען שהתכוון לשחוק – דברים שבלב אינם דברים וכיון שעשה מעשה לא מאמינים לו. אך אם האשה היא זו שטוענת שהתכוונה לשחוק – מאמינים לה, כיון שיש

סברה חזקה להאמין לה – הרי אם תודה שהתקדשה בעד אחד תשעבד עצמה לבעל, ומנגד הבעל יכול להכחיש את העד ולהיפטר מחיוביו כלפיה, ובפועל היא יכולה להישאר עגונה, אם כן יש יסוד גדול להאמין לה שהתכוונה לשחוק בלבד.

- כתב הרמ"א בשם הב"י שאין חילוק בין מקרה שהעד אומר שנתקדשה לפניו בלבד או שאומר שנתקדשה לפני שנים והוא לבד ראה והאחרים אומרים שלא ראו – בכל מקרה, לשיטת הרמ"א, יש לחשוש לקידושין.

וביאר הב"ש (ס"ק ז) שבמקרה שהקידושין היו בפני עד אחד – זו מחלוקת הפוסקים שבתחילת הסעיף. ובמקרה שהעד אומר שקידשה בפניו ובפני עד נוסף, והעד הנוסף מכחישו – לכאורה נכנסים כאן למחלוקת הפוסקים האם יכול עד להכחיש את חברו ולכן היה צריך לחשוש לקידושין, אבל כיון שיש כאן הכחשה – יש להעמיד את האשה על חזקתה, חזקת פנויה, ולכן למעשה תהיה מותרת ללא גט.

ובמקרה שהעד אומר שקידשה בפניו ובפני עד נוסף, אבל העד הנוסף לא נמצא כאן – יש לחשוש לעדות העד היחיד, אבל אם כבר נישאת לאחר – לא תצא ממנו כיון שבפועל לא היו בפניו שני עדים.

ובח"מ (ס"ק ה) כתב שכל הדיון הנ"ל הוא במקרה ששני בני הזוג מכחישים את העד, אבל אם אחד מהם מודה לדברי העד שאכן היו שני עדים לקידושין – ודאי יש לחוש לקידושין.

- כתב ר' ירוחם בשם מהר"ם שהמקדש בפני שני עדים ואחד מהם קרוב – מתירים אותה להינשא לכתחילה בלא גט, והביאו הב"י. אך הרמ"א כתב שבמקרה זה הדין יהיה כמו המקדש לפני עד אחד – יש לחשוש לקידושין. והקשה הב"ש (ס"ק ח) מדוע חושש הרמ"א לעדותו, והרי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכיון שיש עד אחד פסול – אין כאן עדות כלל? ומתוך שאכן ישנם מקרים בהם לא מתבטלת העדות (לדוגמה אם העדים לא הצטרפו בשעת ראייה או במקרה שהעד הכשר לא ידע שהשני קרוב, ח"מ ס"ק ו). ועוד תירץ שכאשר יש שני עדים פסולים – בית הדין לא פוסק על פי עדותם, אך כאן אין צורך בפסק של בית דין אלא בעדות על מעשה הקידושין, ולכן למרות שלא מקודשת ודאי – חוששים לעדות של העד הכשר. עוד תירוץ מביא הפת"ש (ס"ק ח) – לשיטת מהר"ם פאדווה אף כשנמצא אחד העדים קרוב או פסול העדות לא מתבטלת ומתקיימת בעד הכשר, והרמ"א פה חשש לשיטתו.

סעיף ג – האם צריך לראות את העדים

כתב הרשב"א שצריכים שני בני הזוג לראות את העדים. אבל אם לדוגמה העדים ראו את מעשה הקידושין מהחלון, והאיש או האשה אינם רואים אותם – אין כאן קידושין והאשה אינה צריכה גט. וכן פסק השו"ע.

וביאר הב"ש (ס"ק ט) בשם הריב"ש שבעדות ממון ראיית העדים מספיקה, לא משנה באיזו צורה זה היה – גם אם היו נסתרים, כיון שגם בלא עדים יש חיוב ממון והעדים רק נועדו למנוע מאחד הצדדים לשקר ("לא איברי שהדא אלא לשקרא"). אך בעדות קידושין העדים הם חלק מהותי מהקידושין וללא עדים הקידושין לא חלים.

והטעם שבקידושין זה כך – מהר"ם פאדווה הסביר שכאשר בני הזוג יודעים שיש עדים אנחנו יכולים להיות בטוחים ששניהם התכוונו לשם קידושין ואף אחד לא יכול לטעון טענת שחוק. והמהרי"ט הסביר שבמקרה ולא יודעים שיש עדים התורה הפקיעה את הקידושין. כן הביא הב"ש (ס"ק י). והח"מ (ס"ק ח) ביאר שכיון שהכל יודעים שאין קידושין בלא עדים, אפילו אם האשה אומרת שכיוונה לקידושין – לא מאמינים לה שהרי היא יודעת שאין קידושין בלא עדים. ואף העדים צריכים לדעת שהיא רואה אותם, וכאן יודעים העדים שהיא לא רואה אותם – אם כן גם הם מבחינתם לא ראו כאן קידושין תקינים ויוצא שיש כאן קידושין ללא עדים.

והנ"מ בין שתי השיטות היא במקרה שבני הזוג לא ראו את העדים אך אומרים שהתכוונו לשם קידושין – לשיטת מהר"ם פאדווה מקודשת, ולשיטת מהרי"ט הקידושין מופקעים או אינם תקינים ואינם כלום. וכן הביא בב"ש (ס"ק יא) מקרה שהקידושין היו בפני עדים פסולים, והזוג כיוונו לשם קידושין ולא ידעו שהעדים

פסולים, והיו עדים כשרים שראו אותם מרחוק והם לא ראו את העדים – לדעת מהר"ם פאדווה יש קידושין, ולדעת מהרי"ט אין קידושין.

- כתב הריב"ש (רס"ו), והביאו הרמ"א :

על עדים שהעידו שהכמין אותם המקדש בחדר אפל ומשם ראו מעשה הקידושין כיון שהאשה לא ראתה שם עדים בשעת קידושין אין לחוש להם, דכל שאינה רואה שיש שם עדים אין ראייה שהיא מקבלת אותם לשם קידושין. ואף אם שמעו מפיה שהיא מקבלת אותם בתורת קידושין אינה ראייה שנתרצית בקידושין אלא שאומרת כן מפני שסבורה שאין שם עדים ויודעת שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין.

ובשם מהר"ם פאדווה כתב שאין קידושין דווקא כשאומרת האשה שכיוונה לשחוק, אבל אם מכחישה שקיבלה משהו והעדים מעידים שקיבלה – אינה נאמנת לומר שהתכוונה לשחוק והוי קידושין. ובח"מ (ס"ק ח) חלק עליו וכתב שאף במקרה זה נאמנת האשה ואין כאן קידושין.

סעיף ד – יחוד עדי הקידושין

אומרת הגמרא בקידושין (מ"ג ע"א) :

איתמר רב אמר שליח נעשה עד, דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד. מ"ט דבי רבי שילא? אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד, אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי, ה"י דלא הוה קידושי? אלא רב אמר שליח נעשה עד, אלומי קא מאלימנא למילתיה, דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה.

כלומר הנחת הגמרא היא שאין צורך לייחד את העדים, ואף אם לא אמר להם "אתם עדיי" חלים הקידושין. וכן פסקו הרמב"ם, הטור והשו"ע.

- הביא הפת"ש (ס"ק יא) בשם בית מאיר שגם אם העדים לא כיוונו לעדות ורק באו לראות את הקידושין – נחשבים עדים והאשה מקודשת (שלא כשיטת הפנים מאירות שאם לא התכוונו אין בעדותם ממש), אך לכתחילה יש לחשוש לשיטת הריטב"א להחמיר ולייחד שני עדים לקידושין, כיון שבדרך כלל לפחות אחד מהעומדים בשעת הקידושין הוא קרוב ויש לחוש לשיטת רש"י שמא יכוון הקרוב להעיד ואז כל העדות פסולה אף אם אותו קרוב לא בא להעיד בפועל. ומביא את המנהג שהביא הרמ"א שנוהגים תחת החופה לשאול את העדים אם הטבעת שווה פרוטה וזה נחשב כייחוד העדים, אך מסיים שעדיף לייחד אותם שיהיו עדים על עיקר הקידושין וכן מנהג אשכנז. ועוד מביא בשם קצוה"ח טעם נוסף – לפעמים מסדר הקידושין וכל העומדים ליד הזוג הינם פסולים משום קורבה והעומדים רחוק יותר אינם שומעים מה שקורה תחת החופה, ולכן ראוי לייחד שני עדים כשרים שישמעו מפי החתן את לשון הקידושין.

- כתב הפת"ש ששנאל החת"ס על מקרה בו הרב מסדר הקידושין צירף אחד שיהיה עד יחד איתו, והיו מסביב עוד רבנים ואנשים רבים, ולאחר כמה שבועות התברר כי העד השני היה קרוב של הכלה – האם צריכה להתקדש שוב בפני עדים כשרים? והשיב שמהיות טוב רצוי לקדש בצנעה (כדי שלא יהיה זלזול על כל אותם אנשים שהיו שם ולא שמו לב) בפני שני עדים כשרים. אך מעיקר הדין אין צורך כלל בקידושין נוספים כיון שישנה ידיעה ברורה וודאית שאשה זו נכנסה לחופה והרבה אנשים ראו את סידור הקידושין והברכות והזוג יצאו מהחופה בחזקת נשואים, ובמקרה כזה "אנן סהדי" – כולם עדים על מעשה הקידושין. והוסיף לומר שבמקרה כזה אף אין לומר שבגלל שנמצא עד אחד פסול – עדות כולם פסולה.

- כתב **הב"י בשם הריב"ש** (תעט) שהמקדש בפני שני עדים אין צריך לומר אתם עדי, ולכן אף כשהוזמנו שנים לעדות יכולים להעיד גם אותם שלא הוזמנו. וכן כתב **הרמ"א** שאפילו אם ייחד עדים יכולים אחרים שראו את המעשה להעיד.

- כתב **הרמ"א בשם הרשב"א** שצריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה או לרשותה. אבל אם לא ראו, למרות ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני ואחר כך יצא מתחת ידה – אינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש, ואין הולכים בזה אחר אומדנות והוכחות. אך **הב"ש** (ס"ק יב) הביא דעת **המרדכי** החולק על הרשב"א וסובר שאף אם לא ראו את הנתינה ממש – אין לבטל הקידושין אם ראו דבר המוכיח, וראייתו מעדי ביאה – שלא ראו את מעשה הביאה ועדותם בכל זאת מועילה. וכן כתב בשם **הרמב"ם** שפסק שבדיני ממונות מועילה עדות ידיעה (ולא ראייה) ומסיק הב"ש שהוא הדין גם לדיני קידושין שדומים לדיני ממונות (לענין זה שאין העדים צריכים דרישה וחקירה). **והפ"ש** (ס"ק יב) הביא בשם כמה אחרונים שסברו שהרשב"א והמרדכי לא חולקים – המרדכי דיבר על מקרה שיש הוכחה ברורה ואז עדותם קיימת, והרשב"א דיבר על מקרה שיש ספק גדול האם באמת היתה נתינה – ואז אינה מקודשת.

- כתב **הרמ"א בשם הרשב"א** שמי שקידש דרך חור בכותל, כגון שהאשה פשטה ידה דרך החור והאיש בא ונתן לה הקידושין, והחור צר ואי אפשר לראות אותה בשעת הקידושין, והאשה אומרת שלא שמעה שקידשה – נאמנת במיגו, שיכולה לומר שלא היתה ידה רק יד אחרת, ובלבד שלא יהיו עדים שמכחישים אותה. והסביר **הב"ש** (ס"ק יג) את ההבדל בין המקרה הזה למקרה הקודם, שהרי במקרה זה אם האשה מודה שקיבלה את הקידושין – מקודשת למרות שהעדים לא ראו (וכן כתב **בח"מ** ס"ק ט **ובפ"ש** ס"ק יג), וכתב שבמקרה הנ"ל העדים לא ראו כלל את הנתינה, ובמקרה זה אמנם לא ראו את האשה – אבל ראו נתינה. **ובבאה"ט** (ס"ק יב) כתב בשם **הרמ"ט** שחולק וסובר שאף אם האשה מודה במקרה הנ"ל – אינה מקודשת.

- כתב **הרמ"א בשם המרדכי** שכל עדות שלא נחקרה בבית דין – אינה עדות לענין קידושין, **והרשב"א** כתב שלכן אפילו אמרו עדים חוץ לבית דין שנתקדשה – יכולים לחזור בהם בבית דין לומר שלא נתקדשה וכן להיפך.

דין נוסף מביא **הרמ"א** בענין דרישה וחקירה של העדים, ומקור הדין בגמרא ביבמות (קכ"ב ע"ב):

דתניא אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה דברי ר"ע, רבי טרפון אומר בודקין. וקמיפלגי בדרי חנינא, דאמר רבי חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם, ומה טעם אמרו דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה? שלא תנעול דלת בפני לוי. ובמאי קמיפלגי? מר סבר כיון דאיכא כתובה למשקל - כדיני ממונות דמי, ומר סבר כיון דקא שרינן אשת איש לעלמא - כדיני נפשות דמי.

ופסקו **הרי"ף**, **הרא"ש**, **הרמב"ם**, **הרמב"ן** ו**הרשב"א** הלכה כר"ע, וכן כתב **הרמ"א** בשם **הרשב"א** שעדי קידושין אינם צריכים דרישה וחקירה, אלא בדבר שנראה שיש בו רמאות. **ובב"ש** (ס"ק יד) הביא כמה מקרים בהם צריך דרישה וחקירה – כשבאים עדים לאסור אשה על בעלה יש לבדוק משום עיגון, בדין שנראה מרומה או במקרה בו האשה מכחישה את הקידושין.

ומקשה הב"ש שלכאורה שני הדינים הנ"ל ברמ"א סותרים – מצד אחד כתב שכל עדות שלא נחקרה אינה עדות ומצד שני כתב שהעדים לא צריכים בדיקה? ולא תירץ. **ובפ"ש** (ס"ק יד) כתב בשם **הנוב"י** שבמקרה שמעידים על פנויה שנתקדשה אין צריכים העדים שום דרישה וחקירה, אך כאשר מעידים על אשה שכבר נשאת שהיתה מקודשת מקודם לאחר – צריכים דרישה וחקירה כיון שיש כאן ענין של דיני נפשות, שהרי לפי עדותם מדובר באשת איש שזינתה ודינה בחנק.

- נחלקו הראשונים בדין שטר שכתוב בו שפלוני קידש פלונית ועדיו חתומים בו :
 (א) דעת הגהות **מרדכי** שכל זמן שאין השטר מקויים אין לחשוש לקידושין. וכך סובר הרמ"א, ולכאורה משמע שאם מקיימים את השטר או שיכול להתקיים – מקודשת. אך הח"מ (ס"ק י) כתב שברשב"א משמע שאף אם קיימו את השטר, כל זמן שלא נכתב מדעת המתקדשת – אינה מקודשת, ואם כתוב שבשטר שהאשה אמרה להם במפורש לכתוב – מועיל ומקודשת, והגהות מרדכי חולק על זה וסובר שבכל מקרה אין השטר ראייה על הקידושין (נמצא שנחלקו הרמ"א והח"מ בשיטת הגהות מרדכי בענין שטר שקויים).

(ב) דעת מהרי"ק שמחמיר וסובר שיש לחוש לשטר אף אם אינו מקויים. ובח"מ (ס"ק יא) כתב שלומר שאף כשהעדים עומדים בפנינו ואומרים שלא חתמו, כיון שהובא השטר לבית דין לא משגיחים בדברי העדים – הוא דבר נגד המושכל. ורק במקרה שאין העדים לפנינו ולא נתקיים השטר והאשה טוענת שהוא מזויף – יתכן לומר שמדאורייתא אכן אין צורך בקיום וחוששים לשטר.

(ג) דעת הרשב"א (מובא בב"ש ס"ק טו) שאף אם קיימו את השטר אין לחשוש לקידושין, כיון שיש חשש שמא כתבו העדים בלא הסכמת האשה ואז דינו כנייר סתם ואין מקבלים עדות מפי הכתב. ומכל מקום יש לחשוש שמא יבואו עדים ויעידו שהאשה אכן ציוותה עליהם לכתוב, ולכן אין להתירה להינשא לאחר. ובפת"ש (ס"ק יז) כתב בשם הרדב"ז שאם העדים החתומים בשטר הם סופרי העיר הבקיאים בדינים – סומכים עליהם ואין חוששים שמא כתבו בלא דעת האשה וחוששים לשטר זה אפילו אם האשה מכחישה אותם.

וכתב הב"ש שכל המחלוקת היא רק במקרה שאחד מהזוג טוען שהשטר מזויף, אבל אם שניהם מודים שנתקדשה – הוי קידושין. עוד כתב שאם הוציא אחד שטר קידושין ובאו עדים והעידו שבעבר ביקש מהם לזייף שטר קידושין – גם השטר הנוכחי מוחזק כמזויף.

סעיף ה – פסולי עדות

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב) :

אמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעיולה - לית לן בה. פשיטא! מהו דתימא הא עדיפא ליה דכתיב מיס גנובים ימתקו קא משמע לן דכמה דקיימא הכי - שכיחא ליה.

כלומר לפי גרסת הגמרא שלנו, וכך גרסת בעל העיטור, החשוד על העריות פסול לעדות אשה, אך רק להעיד כדי להוציאה מבעלה, אבל להעיד שפלוני קידשה – כשר. אבל הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם גרסו אחרת בגמרא, ולגרסתם החשוד על העריות פסול לעדות אשה בין לאפוקה ובין לעיולה.

- מהו "לאפוקה"? רש"י פירש שהוא להעיד שמת בעלה או שגירשה, כלומר להלכה פסול אף להעיד שמת בעלה. אך הח"מ (ס"ק טו) דייק מלשון הרמ"א שכתב "בין לענין קידושין בין לענין גירושין" – שדווקא לזה פסול, אך להעיד שמת בעלה – כשר.

- מהו "חשוד על העריות"? ר"ת פירש שמדובר על מי שבא על הערוה (וכן דייק הר"ן מדברי רש"י והרי"ף). אבל הרז"ה כתב שמדובר במי שעסקיו עם הנשים ומתייחד עימהן, וכן התוספות והרא"ש פירשו שמדובר במי שרק חשוד על העריות, וכן כתב הרמ"א. ובח"מ (ס"ק יד) ביאר שמי שחשוד על העריות פסול רק מדרבנן, לעומת מי שבא על הערוה ויש עדים בדבר – הרי הוא פסול לעדות מדאורייתא. אך לדעת חלק מהפוסקים אף במקרה זה כיון שיצרו תקפו – פסול לעדות אשה רק מדרבנן.

- כתב הרמב"ם (אישות ד, ו), וכן הביאו הטור והשו"ע את לשונו :

המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת. בפסולי עדות של דברי סופרים או בעדים שהן ספק פסולי תורה אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים (ואין חוזר ומברך, ב"ש ס"ק י"ז) ואם לא רצה לכנוס צריכה ממנו גט מספק. ואפילו כפרה האשה והכחישה את העדים ואמרה לא קדשתני כופין אותה ליקח גט (בטור ובשו"ע – כופים אותו ליתן גט), וכן דין כל קידושי ספק אם רצה לכנוס חוזר ומקדש ודאי ואם לא רצה צריכה ממנו גט מספק.

- הוסיף המגיד משנה (על הרמב"ם שם) דין לענין קידושי ספק – אם האשה מקודשת מספק, ואחר כך בא אחר וקידש אותה גם הוא - מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם, או שיגרש הראשון וכנוס השני. אבל לא יגרש השני וכנוס הראשון שמא יאמרו שהחזיר הראשון את גרושתו מן האירוסין לאחר שנתארסה, וכן פסק השו"ע. וכתב הב"ש (ס"ק יט) שמדברי השו"ע משמע שרק בספק קידושין הדין שצריכה גט משניהם, אך המקדש לפני פסולי דרבנן – אין תופסים קידושין של השני כלל, שהרי מדאורייתא מקודשת לראשון לגמרי. אמנם בב"י הביא בשם שו"ת זכרון יהודה הסובר שאף כשקידש בפני עדים פסולים מדרבנן ובא אחר וקידש אף הוא בפני עדים פסולים – שני הקידושין חלים וצריכה גט משניהם. וביאור הדבר, שכשמקדש הראשון בפני עדים פסולים מדרבנן – כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ולכן לא חלים הקידושין של הראשון כלל. וסיים הב"י שאם עדיין לא נישאת צריכה גט משניהם, אך אם כבר נישאת לאחר אפשר לסמוך על המקילים.

- כתב הב"ש (ס"ק יט) בשם השלט"ג שאפילו מי שפסול לעדות מדאורייתא, פסול רק לדבר שהוא חשוד בו ולכן אם קידש בפני עדים גזלנים – חוששים לקידושין כיון שאינם חשודים לענין קידושין. אך סיים שמדברי הפוסקים לא משמע כן.

- הביא המהרי"ק מעשה שהיה בפני רש"י באנוס שקידש בפני אנוסים חבריו וחזרו בתשובה ואמרו שקידושיו קידושין לענין זה שצריכה גט, כיון שהאנוס – אף על פי שחטא ישראל הוא, ולכן לא נפסלו האנוסים מעדות, ועוד שמא הרהרו תשובה בליבם ונחשבים צדיקים. וכן הביא בדרכ"מ (ס"ק ח) בשם מהר"י מיניץ שהחמיר להצריך גט בפסולי עדות דאורייתא משום רשעותם – שמא חזרו בתשובה. וברמ"א הביא את הדעה המחמירה לחשוש לעדותם של רשעים שמא חזרו בתשובה, אך כתב גם שיש מקלים, והכריע לענין האנוסים שהם כשרים לעדות. ובח"מ (ס"ק יז) כתב שרק כאשר סופו מוכיח על תחילתו, כלומר כשהרשע בפועל חוזר בסוף בתשובה, אפשר להכשיר את עדותו, אך אם לא חזר בתשובה – לא חוששים שמא הרהר תשובה בזמן הקידושין.

- כתב המגיד משנה שנחלקו המפרשים בפסולי העדות השונים אילו נחשבים פסולים מדאורייתא ואילו פסולים מדרבנן. לדוגמה לענין עדות של קרובי האם, כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יג, א) :
הקרובים פסולים לעדות מן התורה... אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד... אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם.

ולכאורה נראה מדבריו שסובר שקרובי האם פסולים לעדות מדרבנן, וכן כתב הרמ"א (חוי"מ לג, א). אך לדעת הרמב"ן והרשב"א כל הלמדים מן המדרש פסולם מדאורייתא, ולכן בין קרובים מן האב ובין מן האם – פסולים לעדות מדאורייתא. והב"י הביא בשם התשב"ץ שאף הרמב"ם עצמו סובר שפסולם מדאורייתא, ונקראים מדרבנן רק לענין זה שלא נכללים במנין המצוות.

- הביא הפת"ש (ס"ק יח) בשם הנוב"י שנשאל האם אפשר לקבל עדותם של מתגלחים בתער, והשיב שעדותם קיימת ואין להתיר את האשה בלא גט כיון שאין עדות ברורה עליהם שהתגלחו על ידי ישראל ובמקום האיסור ממש, ועוד שאולי כיון שנתפשט הגילוח בתער – יתכן ובכלל לא חשבו שזה אסור ולכן לא נפסלו לעדות.

- כתב **התשב"ץ** שמי שקידש קטנה שלא בפני אביה והעדים קרובים מצד האם – אין לחשוש לקידושין כלל, כיון שמה שחוששים לעדות של פסולים מדרבנן הוא רק בקידושי דאורייתא, אך כאן מדובר בקידושין שממילא מדרבנן ולכן אין לחשוש לעדים הפסולים מדרבנן, וכן הביאו **הב"י** ו**הרמ"א** שכתב שבקידושי דרבנן ועדים פסולים מדרבנן – אין חוששים לקידושין כלל. ולפי זה הביא **הפתי"ש** (ס"ק כה) בשם **הנוב"י** שדן במקרה שקידש אשה בקידושי כסף והעדים פסולים מדרבנן, שהרי יש פוסקים שסוברים שקידושי כסף הם מדרבנן ולכאורה לפי הנ"ל אין לחשוש לקידושין כלל. אך סיים שלמסקנה מתייחסים לקידושי כסף כדאורייתא ולכן במקרה הנ"ל יש לחשוש לקידושין.

סימן נ"ה – דין ארוסה לענין מזונות וקבורה וירושה ואם יש לה כתובה**סעיף א – דין ארוסה וחופה**

נאמר במסכת כלה (א, א) :

כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה, אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה.

וכן כתב רש"י בכתובות (ז' ע"ב ד"ה ואסר לנו) :

ואסר לנו את הארוסות - מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה.

וכן הביא הב"י בסוף סימן נ"ז בשם הרא"ש שכתב על מקום שנהגו לארס נשים ולהתייחד עמהן בלא חופה ובלא ברכה – מנהג רע הוא זה וחייבים הקהל לבטלו.

וכן כתב הטור שהאשה משנתארסה, אף על פי שהיא כאשת איש לחייב הבא עליה ואינה יוצאה אלא בגט – אינה חשובה כאשתו שהרי אסור לו לבא עליה. וכן פסק השו"ע שהארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה. וכתב המגיד משנה (וכן הביא באה"ג ס"ק א) שהראיה לכך שהאיסור מדרבנן - ממנהג יהודה שהיו מייחדין אותם קודם החופה – ואם האיסור היה מהתורה היה אסור להם לעשות כך.

- ואם בא עליה בזמן שהיא ארוסה – כתב הרמב"ם שמכין אותו מכת מרדות, וכן פסקו הטור והשו"ע.

- שואלת הגמרא בקידושין (י' ע"א) :

איבעיא להו ביאה - נישואין עושה או אירוסין עושה? נפקא מינה ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה - אי אמרת נישואין עושה יורשה ומיטמא לה ומיפר נדריה, ואי אמרת אירוסין עושה אינו יורשה ואינו מיטמא לה ואינו מיפר נדריה.

וביאר המגיד משנה שאפילו אם נאמר שביאה עושה נישואין – מכל מקום אסור לבא עליה כל עוד לא נכנסה לחופה. וממילא כיון שלא נפשט הספק בגמרא, משמע שם בגמרא שאביי ורבא סוברים שעושה אירוסין ולא נישואין, וכן כתב הח"מ (ס"ק ג).

וכן פסק הרמב"ם (אישות י, א), וכן בטור ובשו"ע :

ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שניה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר.

- כתב הרמ"א בשם המרדכי שאפילו בייחוד אסורים, ולכן ארוס שהיא עם ארוסתו בבית אחד – מברכים שבע ברכות פן יתייחדו. ומכל מקום, כתב בשם הכלבו שאין להם לדור ביחד שמא יקוצו זה בזה, ובשם האגודה כתב שאפילו בשידוכין בלא אירוסין יש לחוש. וכן הח"מ (ס"ק א) כתב שגם משודכים אסורים בייחוד, שכל שאסורים בביאה אסורים בייחוד, והוא מכלל הגזירה על ייחוד פנויה.

והקשה הב"ש (ס"ק א) מההלכה הבאה, שם מבואר ששבע ברכות ללא חופה לא מועילים, אם כן כיצד יועיל לפתור את בעיית הייחוד לארוס וארוסתו על ידי שיעשו שבע ברכות בלי החופה? וביאר בשם הר"ן שאם כוונתו בברכות ובייחוד שיהיו לשם נישואין – מועילים אף בלא חופה (וחופה עצמה מועילה אף בלא כוונה לשם נישואין). והח"מ (ס"ק ב) תירץ שהייחוד עצמו בבית השייך לשניהם הוא החופה (= הנישואין).

עוד כתב **הב"ש** שהדין של המרדכי המובא ברמ"א לא מוסכם על כולם, שהרי הרמב"ם לא סובר כמוהו שהרי כתב שאם אירס וכנס לחופה ולא בירך – הרי זו נשואה גמורה, ואם היא נדה – סובר הרמב"ם שאינה נשואה, ומוכח מזה שכלה בלא ברכה לדעת הרמב"ם אינה כנדה ונישואין תופסים בה. ולפי זה צריך להעמיד את דברי מסכת כלה ולומר שאין הכוונה לברכה ממש אלא לחופה – כלה בלא חופה אסורה לבעלה. ומכל מקום, כתב הב"ש שאף לשיטת המרדכי שהכוונה לברכה ממש – כל זה לכתחילה, אך בדיעבד מועילה החופה אף בלא ברכות.

מהי חופה?

1) שיטת **הרמב"ם** (אישות כ, א), וכן פסק **השו"ע** - החופה כוללת שלושה דברים: הבאה לביתו, ייחוד (הראוי לביאה, **ב"ש** ס"ק ב) ושיפרישנה לו (כלומר שיביאנה לביתו באופן קבוע ולא זמני, **ב"ש** ס"ק ב).

2) שיטת **הר"ן** בתחילת כתובות – חופה אינה ייחוד, אלא כל שמביאה החתן לביתו לשם נישואין. ומועילה דווקא בבתולה אך לא באלמנה, שהרי חופה אינה קונה באלמנה וצריכה ייחוד (**ב"ש** ס"ק ד).

3) שיטת **הארחות חיים בשם העיטור** (מובאת בב"י ס"א) – החופה היא שפורסים סודר על ראשם בשעת הברכה.

4) שיטת **התוספות** – חופת בתולה היא משיצאה בהינומא, כלומר כיסוי ראש האשה, ואלמנה משנתייחדו.

5) המנהג המובא למעשה ברמ"א (לאחר שמביא את שלוש השיטות הנ"ל) - מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע.

6) שיטת **הב"ח** (סימן ס"א, ומביאה **הב"ש** כאן ס"ק ה) – נוהגים לצאת ידי כל הדעות, מכסים ראש הכלה בסודר, בעת הקידושין וברכת חתנים פורסין יריעה ע"ג כלונסאות ומעמידים לשם החתן וכלה ומברכים ברכת אירוסין ונישואין, אבל עיקר החופה הוא מה שאוכלים החתן והכלה יחד אחר החופה. והב"ח כתב שלא יכנסו לשם רבים, ומשמע שמועטים מותרים להיכנס, אבל הב"ש כתב שצריכים להיות שם לבד כדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם המצריך ייחוד.

למעשה, האשכנזים נוהגים ככל השיטות הנ"ל ולכן צריכים להקפיד גם לאכול ממש בחדר הייחוד. והספרדים נוהגים כשיטת הרמב"ם שהבאה לביתו היא הייחוד ולכן אין צריכים להקפיד על חדר הייחוד בחתונה עצמה.

- נחלקו האחרונים בקשר לאלמנה. **הח"מ** (ס"ק ו) סובר שלשיטה הסוברת שהחופה היא הבאה לביתו - אלמנה לא צריכה ייחוד כלל ומספיק שיביאנה לביתו. אך **הב"ש** (ס"ק ד) כתב שבאלמנה הבאה לביתו לא קונה ומה שקונה הוא דווקא הייחוד הראוי לביאה. ונ"מ ביניהם במקרה שנשא אלמנה ביום ה' והביאה לביתו אך היא היתה נדה – לדעת הח"מ הקנין כבר נעשה ולכן יכולה לטבול בשבת, ולדעת הב"ש עדיין לא נעשה הקנין כיון שלא היתה ראויה לביאה ולכן אסורה לטבול בשבת כיון שאם יבוא עליה יהיה כקונה קנין בשבת.

סימן ס"א – חופה לענין מה קונה**סעיף א – חופת נדה**

אומרת הגמרא בכתובות (נ"ו ע"א):

בעי רבין נכנסה לחופה ולא נבעלה מהו? חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה? ... בעי רב אשי נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו? אם תימצי לומר חיבת חופה קונה - חופה דחזיא לביאה, אבל חופה דלא חזיא לביאה לא או דלמא לא שגא תיקו.

וכתב **הב"י** שדרך הגאונים והרמב"ם היא שכאשר מופיע בגמרא "אם תמצי לומר" בהתייחס לדעה הראשונה, גם אם אין הכרעה ברורה בגמרא – הרי כאילו הוכרע כדעה הראשונה. ולכן במקרה הנ"ל יש לפסוק שחיבת חופה קונה – כלומר עצם החופה יוצרת את חיובי הבעל כלפי אשתו ולא הביאה שאחר כך. וכן כתב **הרמב"ם** (אישות י, ב):

כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה.

אמנם השאלה השניה בגמרא נשארה בתיקו, ולכן מספק לא מוציאים ממון. וכן פסקו **הרי"ף** ו**הרמב"ם** (שם):

והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין.

אך **הרא"ש** ו**הר"ן** חלקו עליהם וכתבו שהשאלה בגמרא היתה לענין תוספת כתובה בלבד, אבל לכל שאר הדברים אף חופת נדה קונה.

השו"ע הביא בתחילה את שיטת הרמב"ם בסתם ובשם י"א את שיטת הרא"ש, כלומר פסק כרמב"ם שחופת נדה אינה קונה כלל.

לעומתו, **ערוך השולחן** (נה, כה) כתב שאנן לא קיי"ל כרמב"ם בזה. ובסימן ס"א, י' כתב:

ובכל תפוצות ישראל נקטו כרבותינו החולקים על הרמב"ם ז"ל וכונסים לחופה שלא בטרתה זולת יחידים החוששים לדעת הרמב"ם וגם הם אין ביכולתם לכיין זאת אם תפרוס נדה ממש קודם החופה. אך לפמ"ש בסעי' ה' גם להרמב"ם היא נשואה גמורה אף שהחופה היתה שלא בטרתה שהרי כונסה אח"כ לביתו וזהו עיקר נישואין ועולין להן השבע ברכות אף שעשו איסור לדעת הרמב"ם ז"ל.

וכתבו **הח"מ** ו**הב"ש** (ס"ק א) שלדעת **הרא"ש** החופה קונה בתחילתה, ולכן אם כנסה לחופה ואחר כך פירסה נדה – כבר קנאה בתחילת החופה. אך **המרדכי** סובר שהחופה קונה רק בסופה, ולכן במקרה זה לא נחשבת כנשואה לו.

- כתב **הח"מ** שכאשר היתה חופת נדה – בכל זאת הבעל יורש את אשתו, והראיה מהדין של מסר האב לשלוחי הבעל – שם הבעל יורש למרות שכלל לא היתה חופה. אך **הב"ש** (ס"ק ב) כתב שהדין האם חופת נדה חלה או לא כולל גם את ענין הירושה, כלומר לדעת הרמב"ם אף אינו יורש אותה.

- כתב **הב"ש** (ס"ק ב) בשם **המגיד משנה** שבמקרה שהיתה חופה בתוך שבעת הימים ששומרת הכלה מחשש דם חימוד – אף לדעת הרמב"ם מועילה החופה כיון שבאותם ימים יש רק חשש שמא ראתה דם ואיסורה הוא רק מדרבנן. וכן כתב **הפת"ש** (ס"ק ד) בשם **מהר"ח אבולעפיא**, שלכתחילה החופה צריכה להיות ראויה בלי שום בעיות, אפילו מדרבנן, אבל בדיעבד אם כנסה והיה שם איזה חשש מדרבנן – החופה קונה. **ובשער המלך** חלק על כך וכתב שגם במקרה שהחופה אינה ראויה רק מדרבנן – החופה לא קונה.

- כתב הרמ"א שצריך לכתוב את הכתובה קודם החופה כדי שתהיה חופה הראויה לביאה, שהרי כלה בלא כתובה אסורה לבעלה. ולשיטת הרא"ש שחופת נדה היא חופה – אכן אין צורך לכתוב הכתובה קודם. ומכל מקום כתב שנוהגים לכתחילה לכתוב קודם. וכתבו הח"מ והב"ש (ס"ק ג) שבדיעבד גם לשיטת הרמב"ם היא חופה אף אם לא כתבו הכתובה מראש.

- כתב הרמ"א בשם הרא"ש בתשובה שאשה חולנית חולת מות שנכנסה עם המיטה תחת החופה כדי שיירשנה בעלה – אינה חופה כלל ואין בעלה יורשה. ושני טעמים לדבר: הראשון שדומה לחופת נדה, והשני מטעם אומדנא (כנראה טעם ספציפי למקרה המדובר – שהאב נתן קרקע לבתו על תנאי שאם תמות קודם הקידושין יהיה להקדש ולכן תולים שלא התכוון כלל שהבעל יירש אותה).

והקשו הח"מ והב"ש (ס"ק ד) על הטעם הראשון – לכאורה לשיטת הרא"ש שחופת נדה היא חופה, מדוע כאן אינה חופה? ויש שרצו לומר שבחולה גרע יותר כיון שאינה ראויה לביאה כלל, אך הח"מ דחה זאת. וכתב שיש אומרים שהרא"ש בפסקיו חזר בו ממה שכתב בתשובות, ואכן למעשה סובר הרא"ש שהחופה חלה.

ובענין בעל חולה – הביא הפת"ש (ס"ק ח) שיש אומרים שהוא הדין כמו באשה חולה ואם הוא אינו ראוי לבא עליה – אינה חופה, ויש אומרים שאם למרות חוליו הסכימה האשה להיכנס לחופה – סימן שגמרה בדעתה לקנות באותה חופה למרות שאינו יכול לבא עליה.

- כתב הרמ"א בשם הטור שאם כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים היא חופה גמורה כיון שהברכות לא מעכבות אפילו אם בירך אחר כמה ימים. ובשם הרא"ש כתב שלכתחילה יברך קודם שיתייחד עימה. ונהגו עכשיו לברך תחת החופה קודם שתתייחד עימו.

- כתב הרמ"א שנהגו שהחתן והכלה מתענים ביום חופתם. ובב"ש (ס"ק ו) הביא לכך שני טעמים בשם מהר"ם מינץ: הראשון כיון שהוא יום סליחה שלהם ונמחלים עוונותיהם – לפי טעם זה ראוי להשלים התענית. והשני שמא ישתכרו ולא תהיה דעתם מיושבת עליהם – ולפי זה אין צורך להשלים התענית. ובימים שאין מתענים צריכים להיזהר שלפחות לא ירדפו אחר מותרות מאכל ומשקה. והפת"ש (ס"ק ט) כתב בשם החכמת אדם שאם החופה בשעה מאוחרת בלילה יש לסמוך על הטעם הראשון ולהתענות רק עד צאת הכוכבים, כיון שתענית זו לא מוזכרת כלל בגמרא יש לומר שמעיקרא לא קיבלו על עצמם להחמיר יותר משאר התעניות שהם רק עד צאת הכוכבים. ומכל מקום יזהרו שלא לשתות משקה המשכר קודם החופה. ועוד כתב בשם כרם שלמה שנוהגים שהחתן מתפלל בתפילת שמונה עשרה של מנחה את סדר הוידוי של יוה"כ, ויתפלל כן אף בימים שאינו מתענה. ובבן איש חי (פרשת שופטים) כתב שנהגו שרק החתן מתענה ולא הכלה.

- כתב הרמ"א שאם קידש אשה בטעות והיו לו נישואין עמה, ואחר כך נודע שהקידושין היו בטעות – אף על פי שחוזר ומקדשה אין צריך לברך שנית שבע הברכות. ובפת"ש (ס"ק ט) כתב בשם ספר המקנה שאף שבעת ימי המשתה נספרים מהחופה הראשונה למרות שהיתה בטעות.

- כתב הרמ"א שיש אומרים לעשות חופה תחת השמים לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים. ובפת"ש (ס"ק יב) כתב בשם החת"ס שלא נכון לשנות מהמנהג.

- בענין נתינת הטבעת בחופת נדה – המהרי"ל כתב שהחתן מניח את הטבעת ליפול בעצמה לאצבע הכלה. אבל האו"ז כתב שמקבלת את הטבעת מידו כמו בקידושין רגילים, כיון שעדיין אינה אשתו אין איסור למסור לה ולא חוששים לנגיעה. וכתב הבאה"ט (ס"ק ח) שהמנהג באו"ז, וכן כתב בילקו"י (טו, א).

- בענין סדר העמידה תחת החופה כתב **הבאה"ט** (ס"ק ז) שלושה מנהגים בשם **מהר"י מינץ**: פניהם לדרום, פניהם לצפון ופניהם למזרח. ובערוה"ש (סב, ט) כתב שהמנהג לעמוד כשפניהם למזרח, אך **כנה"ג** כתב שאין מדקדקים בזה. עוד מובא שם שמעמידים הכלה לימין החתן. והמברך עומד ופניו למזרח, ובברכת "שמח תשמ"ח הופך פניו כלפי החתן והכלה. ויש שאין מדקדקים בזה.

סעיף ב – הודעה לחתן

כתבו **בהגהות אשרי ובמרדכי בשם ר"י** (מובאים בב"י ובדרכ"מ ס"ק ב):

ר"י פירש הא דבעי רב אשי נכנסה לחופה וכו' היינו חופה שהחתן סבור שהיא טהורה בשעת חופה ונמצאת נדה משום הכי מספקא ליה אי קניא דשמא חיבת בעילה קניא ואילו ידע החתן שאינו יכול לבעול עתה שמא לא היה כונס עתה. אבל אם מודיעין אותו שהיא נדה ואף על פי כן כונסה לחופה הא ודאי קנויה לו מיד דעושה חופה כדי לבעול כשהיא (ס"א: כשתהיה) טהורה. לכן אומר ר"י שיש להודיע לחתן כשכונס אם היא טהורה מיד אם לאו, וכן נכון לעשות.

והר"ן כתב שכיון שנוהגים לעשות חופה בלא יחוד – אין מקפידים אם האשה נדה או לא, ומכל מקום כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר, וכן פסק **בשו"ע**. **והרמ"א** כתב שעכשיו המנהג שלא לדקדק ואין ממתנינים, ומכל מקום טוב להודיע לחתן תחילה שהיא נדה. **ובח"מ** (ס"ק ז) כתב בשם **הגהמ"י** טעם להקל כיון שאנו מעטים ויש לחוש שמא יקדימנו אחר. **ובט"ז** (ס"ק ד) כתב שהטעם להקל כיון שאנו פוסקים שהחופה אינה היחוד אלא מה שמוסרים את הכלה לחתן, ולכן אפשר להקל בדיני החופה.

כתב **הב"ש** (ס"ק ח) שאף לשיטת הרמב"ם יועיל כשיודעו לחתן קודם החופה, לענין זה שאחר כך כשתטהר לא יצטרכו חופה נוספת ויקנה אותה מיד. אך **בפת"ש** (ס"ק יג) כתב שלדעת **הפנינים מאירות והבית מאיר** אין זה מועיל כלל לרמב"ם אלא רק לשיטת הרא"ש. **ובבאה"ט** (ס"ק ח) כתב בשם **כנה"ג** שעכשיו נוהגים לישא נשים נידות אפילו בלי שמודיעים לחתן.

סימן ס"ב – מתי מברכין ברכת חתנים ואם אוכלין בהרבה בתים**סעיף א – ברכת חתנים**

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"א) שמברכים ברכת חתנים בבית חתנים, וביאר רש"י שהכוונה היא כשנכנסת לחופת נישואין. נחלקו הראשונים מתי בדיוק יש לברך את הברכות:

הרמב"ם (אישות י, ג) כתב שמברכים קודם הכניסה לחופה, כיון שיש לברך עובר לעשייתן. וכן דעת **הרמב"ן**, אלא שכתב טעם אחר – מפני שחופה ייחוד היא וצריכה להיות ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה. אך **הר"ן** כתב שמברכים רק לאחר שתכנס לחופה, כיון שאין ברכות אלו אלא ברכות תפילה ושבת, והראיה מכך שמברכים אותם כל שבעת הימים.

נוסח הברכות מובא בגמרא בכתובות (ח' ע"א):

מאי מברך? אמר רב יהודה:

(1) בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו.

(2) ויוצר האדם.

(3) ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם.

(4) שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה, ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה.

(5) שמח תשמח ריעים האהובים כשמחך יצריך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה.

(6) ברוך אתה ה' אמ"ה אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחוה ושלוש וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם, בא"י משמח חתן עם הכלה.

הברכה הנוספת היא הברכה על היין, וכן כתב **הרמב"ם** (אישות י, ד):

ואם היה שם יין מביאין כוס של יין ומברך על היין תחילה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות. ויש מקומות שנהגו להביא הדס עם היין ומברך על ההדס אחר היין ואחר כך מברך השש.

והר"ן כתב שאם הוא במקום שאין שם יין מצוי יקח צימוקים וישרה אותם במים ויסחוט אותם ויברך עליו, ואם לא ימצא צימוקים יברך על השכר שהכל דלא סגי בלא כסא. אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא יין ואפילו יש שם שכר מברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא אבל ברכת חתנים שהיא ז' ברכות חייב לברך על הכוס בפ"ה או שהכל על השכר אם לא ימצא יין כל עיקר.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם:

צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נישואין, והן שש ברכות. ואם יש שם יין, מביא כוס יין ומברך על היין תחילה, ומסדר את כולם על הכוס, ונמצא מברך ז' ברכות. ואם אין יין מצוי, מברך על השכר.

וכתב **הח"מ** (ס"ק א) ששמע מדברי הרמב"ם והשו"ע שאם אין שכר מצוי – יברך בלא כוס. אמנם מדברי הר"ן והרא"ש שמע שהכוס מעכבת, ותמה על כך הח"מ שהרי בגמרא לא הוזכרה הכוס לעיכובא. אמנם **הב"ש** (ס"ק ב) כתב שדווקא ברכת אירוסין אין הכוס מעכבת, אך בברכות הנישואין מעכבת.

- הקשה **הב"ש** (ס"ק א) על פסיקת ה**טור** כאן. שהרי כאן פסק כרמב"ם, שיש לברך קודם החופה כדי שתהיה חופה הראויה לביאה, ואילו בסימן הקודם פסק כדברי הרא"ש שאף חופה שאינה ראויה לביאה קונה? ומבאר שאכן לכתחילה יש לברך קודם החופה, אך אין זה מעכב. **והרמ"א** בדרכ"מ כתב שהמנהג לברך אחרי

שתכנס לחופה, וכן הביא **בבא"ט** (ס"ק א). וביאר **בב"ש** שמה שאנחנו מברכים תחת החופה – משום שבחופה אין ייחוד והוי עובר לעשייה קודם שאוכלים יחד במקום צנוע, ומכאן ראייה שעיקר החופה היא האכילה יחד במקום צנוע. תירוץ נוסף הוא שבברכת נישואין לא מזכירים בברכה עצמה את הנישואין ולכן אין צורך להקפיד דווקא שיהיה עובר לעשייה. **ובפת"ש** (ס"ק א) הביא בשם **ספר המקנה** שדחה את הסברו של הב"ש, כיון שלפי דבריו שהברכה היא על הייחוד שאחר כך באכילה – הרי ההליכה ממקום החופה לבית החתנות נחשבת כהפסק בין הברכה לעשייה. ולכן הסביר שכיון שהמנהג לעשות את הקידושין תחת החופה – אי אפשר לברך את ברכות הנישואין קודם החופה כיון שעדיין לא מקודשת ואז הקידושין יהיו הפסק בין הברכות לנישואין.

- כתב **הב"ש** (ס"ק ב) שבברכות הנישואין מקדימים ברכת הגפן לשש הברכות הנוספות, ובברכת המזון מקדימים שש הברכות ואחר כך מברכים על הגפן. והטעם כדי להדגיש שברכת הגפן באה לצורך הנישואין ולא לצורך ברכת המזון.

- כתב **בבא"ט** (ס"ק א) בשם **כנה"ג** שחייבים לעמוד על רגליהם כל העומדים בשעת שבע הברכות. עוד כתב בשם **הרמב"ם** שאין סדר לברכות ומי שחיסר אחת – מברך אותה כשנוזר. ובס"ק ג' כתב בשם **מהר"ם מינץ** שנוהגים לקרוא את הכתובה בין ברכת האירוסין לברכות הנישואין כדי להפסיק קצת משום ברכת היין שמברכים פעם נוספת על כוס של נישואין.

סעיף ב – לשאת כמה נשים ביום אחד

כתב **הרא"ש** בתשובה שאם יש שני חתנים – מברכים לשניהם כאחד. וכן כתב **הרמב"ם** (אישות י, יג):

יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעה ואם בעולה שלשה, ואין מערבין שמחה בשמחה (שנאמר אצל יעקב מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת, **ח"מ** ס"ק ב).

אך **המרדכי** כתב שיש נוהגים שלא לעשות שתי חופות כאחת, והטעם משום איבה – שמא האחת יפה והאחת כעורה, או אם מכבדין האחת יותר מחברתה. **ובספר חסידים** כתב שאין לעשות חופות שתי אחיות בשבוע אחד.

ופסק **השו"ע** כלשון הרמב"ם. **והרמ"א** הביא את דעת ספר החסידים והמרדכי, אך סיים בדברי **הגהמ"י** בשם **ר"י מפריז** שאין נזהרים בזה, ואדרבה יש מכוונים לעשות חופות עניות עם חופות עשירות משום מצוה.

סעיף ג – שבע ברכות לשני חתנים

כתב **הרא"ש** בתשובה שאם יש שני חתנים – מברכים לשניהם כאחד, וכן פסק **השו"ע**.

אך **הרשב"א** בתשובה כתב:

אם שני חתנים עושים חתונה בבית אחד מסתברא שמברך על שניהם כאחד כשתי חבורות שאוכלין זו לעצמה וזו לעצמה שאחד מברך ברכת המזון לשתייהם כל שרואות זו את זו. ודעתי נוטה שכל כת וכת מן החתנים מכניסין לחדר אחד לעצמו כדי שיהא ניכר שיש שם שתי חתונות ואין מברכין לזה בפני זה להפריש בחתונתם. וזהו בענין שבעה ברכות שעושין מחמת כניסתן לחופה ובברכת אירוסין, אבל לענין שבעה ברכות שנוהגין אין צריך.

והרמ"א כתב שאפשר לברך לשניהם כאחד אפילו אם לא היו החתנים יחד אלא שהיה דעתו על שניהם. אך למעשה בשם **הגהמ"י** כתב שאין לברך לשני חתנים יחד משום עין הרע. וכתב שכן נוהגים לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד, אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד אם אכלו ביחד (כרשב"א).

סעיף ד – האם צריך עשרה

בגמרא בכתובות (ח' ע"ב) אמר ר' יוחנן שברכת חתנים בעשרה, וחתנים מן המנין. וכן פסק הרמב"ם (אישות י, ה) שאין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המנין. וכתב המגיד משנה שעבד וקטן לא מצטרפים (והוא הדין לכל דבר שצריך עשרה שאינם מצטרפים). וכן פסק השו"ע. וכתב הפת"ש (ס"ק ז) בשם הנוב"י שבדיעבד אם בירכו בלא עשרה – יצאו ידי חובת הברכות. אך ערוה"ש (סב, יג) והיביע אומר (ב, ו) חלקו עליו וכתבו שצריך לחזור ולברך בעשרה.

- כתב הרשב"א בתשובה (א, קסז) שאם אין עשרה אנשים בעיר ואי אפשר להביאם ממקום אחר אין לברך כיון שחייבים עשרה. ותרזה"ד חלק עליו וכתב שבדיעבד אין ברכות מעכבות, ומה שאמרו שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה – הכוונה בלא חופה, ואם אין עשרה – יכולה להינשא בלא הברכות.
 הב"י דחה את דבריו של תרזה"ד וכתב שאכן אם אין עשרה – לא תנשא האשה. ובדרכ"מ (ס"ק ח) כתב למעשה כתרזה"ד, אך כתב שלכתחילה יש להיזהר ולהדר אחר עשרה. והח"מ (ס"ק ג) והב"ש (ס"ק ד) כתבו שאם אי אפשר בעשרה אלא בטורח גדול – הוי כדיעבד.

- כתב הרא"ש שברכת שהשמחה במעונו (שמברכים בזימון) לא צריכה עשרה, וברכת אשר ברא – יש שכתבו שצריכה עשרה ויש שכתבו שלא צריכה אלא כשמברכים כל ברכות הזיווג (כשמברכים יחד עם כל הברכות), וכן מסתבר. וכן הר"ן כתב שש הברכות צריכות עשרה, מלבד ברכת אשר ברא. וכן דעת הרמב"ם, וכן פסק בשו"ע. אך דעת הרשב"א היא שברכת אשר ברא צריכה עשרה. וכתב הרמ"א בדרכ"מ (ס"ק טו) בשם הר"ן שלמרות שלא צריכה עשרה – שלושה לכולי עלמא צריכה.

- כתב הרמב"ן שאין מברכים ברכת שהשמחה במעונו אלא כשעושה החתן סעודת מריעות. אבל אם רק אוכל עם בני ביתו – אינו מברך כלל. והר"ן דחה סברה זו וכתב שגם אם החתן סועד רק עם בני ביתו מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. אך הרמ"א בדרכ"מ (ס"ק טז) כתב שהאידינא נוהגים כרמב"ן.

- כתב הפת"ש (ס"ק ח) בשם זכור לאברהם שלא צריכים כל העשרה לאכול, אבל צריך שלפחות רובם יאכלו.
 - כתב הב"ש (ס"ק ד) שברכת האירוסין לכולי עלמא אינה צריכה עשרה אלא לכתחילה.

סעיף ה – מתי מברכים שבע ברכות

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות (ב, ט), וכן פסק השו"ע:

בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים.

והוסיף הח"מ (ס"ק ה) שנראה שעבדים וקטנים אינם מצטרפים אף למנין שלושה.

סעיף ו – נישואי אלמון ואלמנה

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"א):

אמר רבי חלבו אמר רב הונא א"ר אבא בר זבדא אמר רב אחת בתולה ואחת אלמנה - טעונה ברכה. ומי אמר רב הונא הכי? והאמר רב הונא אלמנה אינה טעונה ברכה! לא קשיא כאן בבחור שנשא אלמנה, כאן באלמון שנשא אלמנה... מאי אינה טעונה ברכה דאמר רב הונא? אינה טעונה ברכה כל שבעה, אבל יום אחד טעונה ברכה. אלא הא דתניא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלושה ימים, במאי? אי בבחור האמרת שבעה, אי באלמון האמרת יום אחד! איבעית אימא באלמון, יום אחד לברכה ושלושה לשמחה, ואיבעית אימא בבחור, שבעה לברכה ושלושה לשמחה.

הרשב"א והר"ן דחו את הלישנא בתרא כיון שלא יתכן שימי הברכה יהיו מרובים מימי השמחה, ולכן לשיטתם אלמון שנשא אלמנה נוהג שלושה לשמחה ויום אחד לברכה, ובשאר המקרים נוהגים שבעה לשמחה ולברכה.

אך **הרמב"ם והרמב"ן** סוברים ששתי הלישנות לא חולקות ויש לפסוק כשתיהן, והטעם ביאר **הר"ן** שהברכה באה על שמחת לבו של אדם ולכן בחור שנושא לעולם מברך שבעה, וכן אלמן שנושא בתולה. אך אלמן שנושא אלמנה מברך רק יום אחד. אבל שמחה, דהיינו ביטול מלאכה, נתקנו בשביל הכלה ולכן אלמנה אינה צריכה פיתוי כל כך ושלושה ימי שמחה מספיקים לה, ואילו בתולה צריכה שבעה ימים.

הטור והשו"ע פסקו כרמב"ם וסיעתו – אלמון שנשא אלמנה מברך ביום ראשון בלבד, ובשאר המקרים מברך כל שבעה.

הרמ"א הוסיף בשם **הרא"ש** בתשובה ששבעת הימים מתחילים להיספר מיד לאחר שבע הברכות שבירך לראשונה תחת החופה, וביאר **הח"מ** (ס"ק ד) שכוונתו לומר שלא מתחילים מאכילה ראשונה. **ובפת"ש** (ס"ק יב) הביא דעת **כנסת יחזקאל** שסובר שמתחילים למנות מאכילה ראשונה, ודחה דבריו.

- מה נחשב כיום הראשון? כתב **הב"ש** (ס"ק ה) בשם **הרא"ש** שהכוונה היא לסעודה הראשונה, ואם לא אכלו עד הלילה אפשר לברך. אבל אם כבר אכלו באותו יום – אין מברכים בסעודה שניה אם אין פנים חדשות. ולדעת **הטור והאגודה** אם לא אכלו ביום הראשון – אין מברכים בלילה (ואחר כך כותב **האגודה** סובר שמברכים בסעודה הראשונה, אפילו אם אינה ביום הראשון). ולדעת **הרי"ף והרמב"ם** כל היום הראשון מברכים, אם יש פנים חדשות, גם אם אוכלים כמה סעודות. והנ"מ במקרה שאכלו סעודה הראשונה שלא ביום הראשון או אם אכלו ביום הראשון כמה סעודות. ומכריע **הב"ש** שבכל המקרים האלו אומרים ספק ברכות להקל.

- לפי הנ"ל נראה כי אלמן שנשא אלמנה צריכים להקפיד לעשות את הסעודה הראשונה דווקא ביום (כדי לצאת ידי שיטת הטור). וכתב **בפת"ש** (ס"ק י) שבמקרה שהיו יכולים לאכול הסעודה מבעוד יום ולא רצו לאכלה אלא בלילה – אין לברך. אבל אם אחרו החופה ולא הספיקו לאכול מבעוד יום אלא בלילה – יברכו. וכן הביא בשם **בית מאיר** שלכתחילה ראוי שלא לעשות נישואין אלו סמוך לחשיכה או שיעשו הסעודה מיד כדי שתהיה רובה ביום.

- כתב **רעק"א** (ס"ק ב) שאם ביום השביעי לא בירך ברכת המזון עד שחשיכה, אפילו אם גמר סעודתו קודם שחשיכה – לא יברך שבע ברכות.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק ט) בשם **הנוב"י** שכאשר נושא אדם בעולת עצמו – דינם כאלמן ואלמנה לענין ברכה ומברכים שבע ברכות ביום ראשון בלבד. והטעם כיון שכבר טעמו טעם ביאה ואין להם שמחה, ולכן הוא הדין אם הוא בעל אחרות והיא נבעלה על ידי אחרים. אך **החת"ס** כתב שאם היא לא נבעלה לו, גם אם הוא בעל אחרות והיא נבעלה לאחרים – יש כאן שמחה חדשה ולכן מברכים שבעה ימים.

סעיף ז – פנים חדשות

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"ב):

תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות.

ובדף ח' ע"א:

רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות - בריך כולהו, ואי לא - אפושי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא.

לפי זה כתב **השו"ע** שברכה זו שמוסיפים בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות שהיא ברכת אשר ברא. **והרמ"א בשם הר"ן** הוסיף פה מה שנידון לעיל בסעיף ד' שברכת אשר ברא אין מברך כל שבעה אלא כשמזמנים אחרים, אבל אם אוכל עם בני ביתו – אין מברכים, וסיים שכן נוהגים. **ובח"מ** (ס"ק ח) כתב שבמקרה זה גם שהשמחה במעונו לא מברכים.

- במקרה שיש פנים חדשות – מברכים אחר ברכה מ"ז את כל הברכות. מה נחשב פנים חדשות? **רש"י** הסביר שבאו אל המשתה בכל יום פנים חדשות שלא היו שם אתמול. **ובב"י** הביא בשם **רש"י** שאף כאלו שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה, וכן כתב **הטור**. **והרמב"ם** (ברכות ב, י) כתב שהכוונה לאחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין. וכן כתב **הפרישה** (ס"ק יב) שמדובר דווקא במי שלא היה בשעת הברכה.

השו"ע הביא קודם את שיטת הרמב"ם, ואחר כך בשם יש אומרים את שיטת **רש"י**, וסיים שכן פשט המנהג, וכן כתב **הח"מ** (ס"ק י) בשם **הרא"ש**. אך **הב"ש** (ס"ק ח) כתב **שמהרש"ל** פסק כדעת הרמב"ם. ובס"ק ז' הוסיף דמספיק רק אדם אחד בתור פנים חדשות. אך בתשובת ר' **אברהם בן הרמב"ם** (פו) כתב ששמע שאביו שצריך שניים, וכן כתב **בילקו"י** (יז, ו).

- האם צריכים הפנים החדשות לאכול במקום שמברכים את שבע הברכות: כתב **הרמ"א בשם הר"ן** שמברך בשבילם אף על פי שלא אוכלים שם. וכתב **הח"מ** (ס"ק יא) שמכל מקום צריך שאכן יהיו שמחים על ביאתו שם למרות שלא הרבו בשבילו בסעודה, אך ראוי להרבות בשבילם.

- עוד כתב **הרמ"א בשם הר"ן** שאם באו הפנים החדשות בלילה – ממשיך לברך עבורו גם ביום. וביאר **הח"מ** (ס"ק יב) הטעם כיון שהיום נמשך אחר הלילה. אך בשם **הרא"ש** כתב שלא משמע כן, שהרי לדעתו היום הראשון כוונתו סעודה הראשונה, ומסעודה השניה ואילך כבר לא נחשב פנים חדשות, ואם רוצים לברך – צריך פנים חדשות אחרות. וכן **הב"ש** (ס"ק ט) כתב שרוב הפוסקים חולקים על הרמ"א בזה, וביאר שאף כוונת הרמ"א היא שמברכים עבור הפנים החדשות רק בסעודת הלילה וסעודה אחת בלבד ביום, שהרי בסעיף הבא מחפש הרמ"א מקור לברך בסעודה שלישית, ואם היו מברכים כל היום עבור הפנים החדשות – ברור שהיו מברכים גם בסעודה שלישית.

סעיף ח – מה נחשב פנים חדשות

כתבו **התוספות והרא"ש** שאינו נקרא פנים חדשות אלא אם כן מרבים בשבילו בסעודה. עוד כתבו ששבת נחשבת פנים חדשות, שנאמר במדרש "מזמור שיר ליום השבת – אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן", ודרך להרבות בשבת שמחה ומנות. **והטור** הוסיף שאף יו"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית. וכתב **הב"י** הטעם מפני שאינה עיקר כל כך, שהרי יש מי שאומר שיוצאים בה במיני תרגימא בלבד. אך **הרמ"א** בדרכ"מ (ס"ק יב) כתב שהדרשה שנוהגים לדרוש בסעודה שלישית נחשבת כפנים חדשות. **ובארחות חיים** כתב שיש מי שאומרים שאין אומרים שבע ברכות ביו"ט.

השו"ע הביא קודם בשם י"א את הדעה הראשונה שפנים חדשות הם דווקא בני אדם שמרבים בשבילם, ואז בשם י"א את הדעה שאף שבת ויו"ט נחשבים פנים חדשות, למעט בסעודה שלישית, וכתב שכן פשט המנהג. **והרמ"א** כתב שנהגו לברך אף בסעודה שלישית מטעם שרגילים לבא פנים חדשות או מטעם הדרשה. **ובפת"ש** (ס"ק טז) כתב בשם **הרמ"ע מפאנו** שסעודה שלישית נחשבת פנים חדשות גם על פי הסוד בספר הזוהר. **ובערוה"ש** (סב, ל) כתב שאם בסעודה שלישית מרבים בסעודה – דינה כשאר סעודות שבת ולא צריך פנים חדשות אחרים.

והעירו **הב"ש** (ס"ק י) **והח"מ** (ס"ק יג) בשם **הב"ח** שכשאמרו שמרבים בשבילם הכוונה שדרך להרבות בשבילם, כלומר הואיל וראוי להרבות לכבודם למרות שלא הרבו בפועל (כשיטת הרמ"א לעיל שנחשבים פנים חדשות אפילו אם לא אכלו שם בפועל).

- כתב הפת"ש (ס"ק יד) בשם זכור לאברהם שאשה, עבד וקטן לא נחשבים כפנים חדשות, כיון שפנים חדשות הוא רק מי שראוי להימנות בעשרה של ברכת חתנים. ואם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתם או שהתחילו עם פנים חדשות והלכו – גומרים. לעומת זאת החת"ס כתב שאשה או קטן שמרבים בשבילם נחשבים אף הם כפנים חדשות.

- כתב הטור בשם הרא"ש ורב האי :

ויש מקומות שנוהגין שהקהל הולכים עם החתן מבית הכנסת לביתו ביום שבת שחרית אחר התפלה ומברכים שם שבע ברכות. ויראה שאינו מנהג טוב שאפילו אם יש שם מי שלא היה בשעת ברכה לא מקרי פנים חדשות כיון שאין מרבים בשבילו, וכ"כ רב האי שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר. וטעם הדבר כיון שלא היו אוכלים שם ולא היו מצרפים את שבע הברכות למזון, שאם היו אוכלים שם – שבת היתה נחשבת כפנים חדשות. וסברת רב האי שאין איסור בדבר – כיון שביום השבת נמצאים הרבה פנים חדשות נחשב כזמן חופה חדשה שמברכים בה בלא אכילה (פרישה ס"ק טו). והב"י הביא בשם הר"ן שחזק את המנהג, אך הרמ"א בדרכ"מ (ס"ק יא) כתב שבזמן הזה אין נוהגים כן.

סעיף ט – ברכות על הכוס

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"ב) :

תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה.

וכן כתב הטור שבמקום שנוהגין שהחתן מתייחד עם הכלה אחר האירוסין מברך ברכת חתנים מיד בשעת האירוסין. אך כתב שהאידינא אין נוהגין ליארס אלא בשעת חופה הלכך מברך ברכת אירוסין וברכת נישואין יחד זה אחר זה, כלומר מאחדים את האירוסין עם הקידושין (להבדיל ממנהג הגמרא שהאירוסין היו זמן רב לפני הקידושין). וכתב הב"י שזה היה מנהג מקומו של הטור, אך מנהג מקומו של הב"י קצת נוהגים כן וקצת נוהגים ליארס שלא בשעת חופה.

- כתב הרמב"ם (אישות י, ו), וכן הביא הטור :

המאיר את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה. אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים.

- אומרת הגמרא בפסחים (ק"ב ע"ב) :

כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני אומר עליו קדושת היום. אמאי? ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא! אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות.

וכתבו התוספות (שם ד"ה שאין) :

ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמיים. אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרינן בסמוך אבל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין. וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגילים זה בלא זה כדאמר בכתובות מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת חתנים בבית חתנים, ועוד דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכך מתכוונים ולכך צריך ב' כוסות.

וכן כתב הרא"ש :

ומטעם זה נהגו בחופה שאין אומרים שש ברכות על כוס של ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואומרים עליו שש ברכות ואחר כך חוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ומברך עליו בפה"ג. ואל תתמה שמביאין כוס לשש ברכות ואין אומרים עליו בורא פה"ג דכי האי גוונא אמרינן לקמן רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא (ואחר כך הביא דברי ר' משולם ור"ת כדלעיל בתוספות).

וכן כתב ה"טור שהמנהג באשכנז וצרפת כדברי התוספות והרא"ש, אך בספרד אין נוהגים כן אלא אומרים הכל על כוס אחד (כר' משולם).

השו"ע הביא בשם י"א את שיטת ר"ת לברך שבע ברכות וברכת המזון על שתי כוסות, ואחר כך בשם י"א את מנהג ספרד כר' משולם לברך על כוס אחת, וכתב שכן פשט המנהג. **והרמ"א** כתב שנוהגים כסברא ראשונה, אך כתב שי"א שאפילו לאשר ברא לחוד צריך שתי כוסות, ובדרכ"מ (ס"ק יג) כתב שלא ראה שנוהגים כן אך טוב להחמיר. **והח"מ** (ס"ק יד) כתב בשם **הב"ח** שכך ראוי לנהוג. ואף **בילקו"י** (ז, ז) כתב שלמעשה נהגו לברך על שתי כוסות כשיטת ר"ת והרא"ש, וכן כתב (שם הערה ז') והוסיף בענין המנהג לערבב הכוסות :

והנה כעת גם אנו פעיה"ק ירושלים נוהגים לברך על ב' כוסות, אלא שנוהגים שאיש אחד מברך ברכת המזון על הכוס עד ברכת בורא פרי הגפן ולא עד בכלל, ואיש אחר מברך שש ברכות, ושוב חוזר אותו שבירך ברכת המזון ומברך בורא פרי הגפן, ומוזגים משני הכוסות זה עם זה לערבם ושותים... ועירוב הכוסות נראה שהוא לרווחא דמילתא, ויסודתו בהרי קודש במחזור ויטרי. אבל המהרש"ל כתב, שאין צריך לערות מכוס ברכת המזון לכוס השני, כיון שאינו פגום. ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב כתב, דאף שמרן כתב שאין צריך אלא כוס אחד לברכת המזון ושבע ברכות, וכתב שכן המנהג, עם כל זה עינינו הרואות שהמנהג בארץ ישראל ובמצרים להצריך ב' כוסות. ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק מרן, וסבר שהמנהג כן, ואינו כן. ע"כ. והטעם שמברכים על שני כוסות, הוא משום שחוששים לסברת רבינו תם והרא"ש... וכן המנהג כיום.

בענין ברכת אירוסין וחתנים פסק **השו"ע** שאומרים אותה על שתי כוסות אפילו כשמקדש בשעת החופה, **והרמ"א** הוסיף בשם התוספות והרא"ש שנוהגים להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה. וכתב **הח"מ** (ס"ק טו) שאמנם ברכת בפה"ג מברכים על כל כוס בנפרד, אבל ברכה אחרונה מברך פעם אחת על שתיהן.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק יח) בשם **היעב"ץ** שבליל הסדר שאין להוסיף על הכוסות – יברך על כוס אחת, כשיטת ר' משולם. אפשרות נוספת היא לברך על שתי כוסות ולהניח את הכוס השניה לכוס רביעית של ליל הסדר. והפת"ש עצמו כתב בשם הרמ"א באו"ח שיברכו ברכת המזון על כוס המזמן ושבע ברכות על הכוס השלישית של החתן.

- כתב **הב"ש** (ס"ק יא) בשם **הב"ח** שכאשר יש אנשים ונשים בחדר אחד אין אומרים שבע ברכות, שאין שמחה כשיצה"ר שולט, וכן כתב **הלבוש** (או"ח מנהגים) בשם **ספר חסידים**. אך הוסיף :

ואין נזהרין עכשיו בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך דדמיין עלן כקאקי חיוורא מתוך רוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו.

סעיף י – ברכה בבית חתנים

אומרת הגמרא בסוכה (כ"ה ע"ב) :

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. מאי טעמא משום דבעו למיחד. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה! אין שמחה אלא בחופה. וליכלו בסוכה וליחדו בחופה! אין שמחה אלא במקום סעודה.

ודייקו מהגמרא **התוספות, המרדכי והרא"ש** שיש לברך את ברכת החתנים רק במקום החופה. ולכן אם החתן יוצא מחופתו, ואפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר – אין מברכים שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים, כיון שאין שמחה אלא בחופה. **והר"ן** הביא דברי התוספות וכתב שמדבריו משמע שאפילו אם הלכו לבית אחר באותה חצר אין מברכים. ולדעת הר"ן יש לברך בכל מקרה כיון שהברכה תלויה בשמחה ולא בחופה, וכתב שכך אכן נוהגים לברך בכל אחד מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה שם. אך סיים שיש לחוש לדברי התוספות.

- כתב **הרא"ש** שצריך לדקדק מה נקרא חופה. אי אפשר לומר שמדובר במקום בו מברכים ברכת הנישואין והוא תחילת הנישואין כיון שלפעמים מברכים ברחוב העיר כשהעם מרובים (ואי אפשר לומר שיברכו שבעה ימים ברחוב). אלא הכוונה למקום עיקר ישיבת החתן והכלה ולא מקום העשוי לאקראי, ושם מברכים ברכת חתנים כל שבעה. וכתב שבאשכנז נוהגים לעשות אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה ושם מברכים. ואם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אחר כך לחופתו – אין מברך שם שבע ברכות, אלא אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו הבית עיקר – אז גם שם נקרא חופה ומברכים שם ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכים החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך שם ברכת חתנים. והסביר **הב"י** שכוונתו דווקא כשהלכו למקום אחר תוך שבעה, אבל אחר שבעה בכל מקרה לא מברכים יותר. וכן יש לומר שכוונתו שהולכים כדי להתיישב ולדור באותה העיר ולא כשהולכים לטייל.

השו"ע הביא את כל דברי הרא"ש בתור יש אומרים, וכן בב"י כתב שעל הרא"ש אנו סומכים. ואילו **הח"מ** (ס"ק טז) כתב שאין לברך כשהולכים לעיר אחרת רק אם דעתו לחזור למקומו הראשון תוך שבעה, אבל אם דעתו להישאר שם, ואפילו לא באופן קבוע – יברכו במקום החדש.

והט"ז (ס"ק ז) חידש הבנה אחרת בגמרא ובראשונים הנ"ל, ולשיטתו יש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושים בו סעודה לכבוד החתן והכלה ושמחים בו.

עוד חלק **הט"ז** (ס"ק ח) על השו"ע וכתב שאם מיד אחרי החופה הלכו למקום אחר נעשה אותו המקום שהלכו אליו מקום החופה ומתחילים למנות משם את שבעת ימי המשתה, גם אם לקח לו כמה ימים להגיע למקום החדש ובסך הכל עברו יותר משבעה ימים מיום החופה הראשון.

סעיף יא – צירוף האורחים לברכות

כתב הטור בשם הרא"ש :

ויש אומרים שאם אוכלים בשנים או בשלושה בתים שאין מברכין ברכת חתנים ולא שהשמחה במעונו אלא בבית החופה. ולי נראה שאם יש שמש שמשמש בכל הבתים השמש מצרפן ומברכין בכולן שבע ברכות. וה"ר יחיאל אומר בשם מר ה"ר יהודה שאפילו אין שמש כיון שהתחילו אותן של שאר הבתים לסעוד כשהתחילו אותן של החופה כולם חשובים כאחד לשמחה ומברכין ברכת חתנים כיון שאוכלין מסעודה שתקנו בחופה וכן עמא דבר.

וכן פסק **השו"ע** כר' יחיאל :

בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתי שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים. לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקנו לחופה.

סעיף יב – שבע ברכות למלצרים

כתב **הכלבו** שהשמישים האוכלים אחר הסעודה של נישואין (= מלצרים האוכלים לאחר שנגמר האירוע) אין מברכין שבע ברכות, **והר' טוביה** אומר שמברכין. והביא **בשו"ע** את דעת הכלבו בשם י"א ואת דעת ר' טוביה בשם י"א בתרא וסיים שלזה הדעת נוטה.

אך **הט"ז** (ס"ק ט) תמה על פסיקת השו"ע, וכתב שהדעת דווקא נוטה לדעה הראשונה, שהרי הברכה היא על האדם ששמח בשמחת החתן והכלה ושמישים עסוקים בענייני הסעודה ולכן לא יברכו, ועוד שספק ברכות להקל.

סעיף יג – ברכת שהשמחה במעונו

אומרת הגמרא בכתובות (ח' ע"א):

רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות - בריך כולהו, ואי לא - אפוש שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא.

וכן פסק **הטור בשם הרא"ש** שאם אין פנים חדשות אין מברכים שבע ברכות אלא בסעודה הראשונה שאכלו, וברכת שהשמחה במעונו ואשר ברא מברכים כל שבעה. ואפילו אלמן ואלמנה שמברכים שבע ברכות רק ביום הראשון גם כשיש פנים חדשות – מברכים שהשמחה במעונו ואשר ברא במשך כל שלושת ימי שמחתם.

- לגבי האם צריך עשרה – עיין לעיל סעיף ד'.

- עד מתי מברכים שהשמחה במעונו? אומרת הגמרא בכתובות (ח' ע"א):

משבעה ועד שלשים, בין אמר להו מחמת הלולא ובין לא אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו. מכאן ואילך, אי אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו, ואי לא - לא. וכי א"ל מחמת הלולא עד אימת? אמר רב פפי משמיה דרבא עד תריסר ירחי שתא. ומעיקרא מאימת? אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא. איני? והא רב פפא איעסק לאבא מר בריה ובריך משעת אירוסין! שאני רב פפא דהוה טריח ליה.

וכתב **בסמ"ג** שהאידינא ערבה כל שמחה ואין לומר אותה כלל לאחר שבעה, וכתב **הב"י** שכך נהגו העולם. וכן כתב **הכלבו** שכיום שמקדשים ביום הנישואין אין לברך את הברכה מלפני החתונה, וכתב **הרמ"א** בדרכי"מ (ס"ק יז) שכן נוהגים. וזו לשון **השו"ע**:

הסועד בבית חתנים, משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה, עד שלשים יום אחר הנישואין, מברך נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו. ואם היו עשרה, מברך נברך אלקינו שהשמחה במעונו וכו', והם עונים ברוך אלקינו שהשמחה וכו'. וכן סעודה שעושים אותה אחר הנישואין מחמת הנישואין, שנים עשר חדש, מברך שהשמחה במעונו. והאידינא ערבה כל שמחה ואין אומרים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה. ומ"מ נראה דאף לאלמון שנשא אלמנה אומרים שהשמחה במעונו בשלשה ימים שהוא שמח עמה.

- כתב **הב"ש** (ס"ק יז) שמדברי השו"ע משמע שאלמן ואלמנה מברכים שהשמחה במעונו אבל אין מברכים אשר ברא, ואילו הטור כתב שמברכים גם אשר ברא.

- כתב **הב"ש** (ס"ק יז) בשם **בית הלל** שהמחזיר גרושתו אינו מברך שהשמחה במעונו, וראיה מכך שמותר להחזיר גרושתו במועד – כלומר זו לא נחשבת שמחה כל כך גדולה שנאמר שאין מערבים אותה בשמחת המועד, ולכן גם אין לברך. **ובנאה"ט** (ס"ק יז) כתב בשם **כנה"ג** שזה דווקא במחזיר גרושתו מן הנישואין, אבל מחזיר גרושתו מן האירוסין – מברך שהשמחה במעונו. **והפת"ש** (ס"ק כא) הביא **הרדב"ז** שכתב בשם **רב האי** שהמחזיר גרושתו אינו מברך שבע ברכות כלל אלא רק ברכת אירוסין, והוא עצמו הסתפק בזה ולמעשה כתב שמברכים לו שבע ברכות כמו באשה חדשה, וכן פסק **הרמב"ם**.

סימן ס"ד – זמן נישואי בתולה וברכתה ואלמנה ואם אינו רוצה לעשות סעודה**סעיף א – ימי המשתה לבתולה**

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"ב) שלבתולה יש שבעה ימים לשמחה. וכן כתוב בפרקי דר' אליעזר (ט"ז):
 ר' יוסי אומר שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין מיעקב אבינו כשנשא את לאה עשה שבעת ימי המשתה ושמחה, שנאמר מלא שבוע זאת... ר' יוסי אומר שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין מיעקב אבינו שעשה שבעת ימי המשתה ושמחה ולקח את לאה, ועוד הוסיף שבעה ימים אחרים משתה ושמחה ולקח את רחל... שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין משמשון נזיר אלקים כשירד לארץ פלשתים ולקח לו אשה ועשה שבעת ימי משתה ושמחה... החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, כך חתן הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, מה המלך לובש בגדי כבוד, כך החתן לובש בגדי כבוד, מה המלך שמחה ומשתה לפניו כל הימים, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל שבעת ימים, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך חתן פניו מאירות כאור החמה, שנאמר והוא כחתן יוצא מחופתו.

וכן פסק הרמב"ם (י, יב), וכן בטור ובשו"ע:

וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון.

וביאר הב"ש (ס"ק א) שאם הכלה בתולה – שמח עמה שבעה ימים, בין אם החתן בחור או אלמן. ואם הכלה אלמנה – הברכה היא כל שבעה אך השמחה רק שלושה. ומכיון שימי השמחה נתקנו לכבודה של הכלה, אם היא רוצה למחול ומרשה לחתן שיצא לעבוד – הרשות בידה. אבל לפי הפוסקים שאומרים שכיון שהברכה שבעה גם השמחה שבעה – אינה יכולה למחול. והח"מ (ס"ק ב) כתב שיכולה למחול על שמחתה, כלומר על אכילה ושתייה וכד', אך אינה יכולה למחול על מה שקשור לחתן – על ביטול מלאכתו.

- כתב הפת"ש (ס"ק א) שאם יש שני אחים שותפים ואחד מהם התחתן – מותר לאחיו השני לפתוח חנותו בשבעת ימי המשתה של אחיו, כיון שהאיסור הוא על החתן לעבוד ולא איסור על מלאכתו שתיעשה. ובס"ק ב' כתב שלכתחילה לא יצא החתן לסחורה לחו"ל, אך במקרה כזה תועיל מחילת האשה.

עוד הביא הפת"ש שחתן אסור בתספורת כל שבעת הימים. אך ביו"ד שמ"ב פסקו הטור והשו"ע שחתן מותר בתספורת.

- כתב הב"ש (ס"ק ב) בשם הפרישה שמדברי הרמ"א שלא יצא החתן יחידי בשוק נשתרבב המנהג שאינו יוצא החתן לבית הכנסת כל שבעה כיון שאין מי שילווה אותו.

סעיף ב – ימי המשתה לבעולה

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"ב) שלבעולה יש שלושה ימים לשמחה, בין אם החתן בחור או אלמן. וכן פסקו הטור והשו"ע בסתם (וכן פסק לעיל ס"ב, ו'). ובשם י"א הביא את דעת הרשב"א שבחור שנשא בעולה צריך לשמוח איתה שבעה ימים, וכן כתב הר"ן שכך נהגו.

- כתב הב"ש (ס"ק ג) בשם הב"ח שאלמנה שאינה בעולה דינה כבתולה וצריך לשמוח עמה שבעה ימים.

סעיף ג – באיזה יום נישאים

אומרת המשנה בתחילת מסכת כתובות :

בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי, שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

לגבי נישואי בתולה אומרת הגמרא בדף ב' ע"א :

אמר רב יהודה אמר שמואל מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד. ותינשא באחד בשבת, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין! שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה.

ובדף ג' ע"א :

אמר רב שמואל בר יצחק לא לנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבת דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום. קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה! הכי קאמר אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום. הא בעינן שקדו! דטריח ליה.

לגבי נישואי אלמנה אומרת הגמרא בדף ה' ע"א :

דתני בר קפרא בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים. אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם. טעמא משום ברכה, אבל משום איקרורי דעתא לא חיישינן. אי הכי אלמנה נמי תיבעל בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים! ברכה דאדם עדיפא ליה, ואי נמי משום שקדו, דתניא מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי? שאם אתה אומר תיבעל בחמישי למחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת. מאי איכא בין ברכה לשקדו? איכא בינייהו אדם בטל, אי נמי יום טוב שחל להיות בערב שבת.

וכתב הרא"ש שהטעם של "שקדו" הוא העיקרי, ולכן אדם בטל יכול לישא בכל יום ובעל מלאכה ישא בחמישי. ועוד הקשה מדוע לבתולה לא תיקנו שתינשא בחמישי ותיבעל בשישי משום ברכה דאדם, ותירץ שמשום ברכה בלבד לא תיקנו יום, ומכיון שאצל בתולה לא שייך הטעם של שקדו, כיון שממילא אסור במלאכה כל שבעת הימים, לא תיקנו לה יום קבוע משום ברכה.

- לגבי נישואין בשבת - כתב הרא"ש שאין לכנוס ביום שישי ולבעול בשבת כיון שאין בתי דינים קבועים בשבת. ומה שנהגו לכנוס עכשיו ביום שישי, משום שאף בכל ימי השבוע אין לנו בתי דינין קבועים ומי שיש לו עסק מקבץ שלושה ומסדר טענותיו לפניו, וזה יכול לעשות אף בשבת, כלומר למעשה הרא"ש התיר לבעול בתחילה בשבת ולא חוששים שמא ישחט בן עוף (כתובות ה' ע"א). וכן כתב הב"י בשם הר"ן שזו דעת הר"ף שלא הזכיר בהלכותיו את החשש של שחיטת בן עוף.

אבל הרמב"ם (אישות י, יד) כתב :

מותר לארס בכל יום חול אפילו בתשעה באב בין ביום בין בלילה, אבל אין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת.

וכן כתבו המגיד משנה והרמב"ן, והרמב"ן אף כתב שמה שנהגו לכנוס בשישי מנהג בורות הוא אלא שלא מיחו בידם.

אך למעשה סיים **הב"י**: "ועכשיו מנהג פשוט לכנוס בשישי", וכן פסק **בשו"ע**:

"א שאין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבא לידי חלול שבת בתיקון הסעודה, ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, והוא שיטרח בסעודת הנישואין שלושה ימים קודם הנישואין. ומקום שאין ב"ד יושבים בו אלא בשני ובחמישי בלבד, בתולה נשאת ביום רביעי, שאם היתה לו טענת בתולים ישכים לבי"ד. ומנהג חכמים שהנושא את הבעולה ישאנה בחמישי, כדי שיהיה שמח עמה שלושה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת, ויוצא למלאכתו יום ראשון.

וכתב **הח"מ** (ס"ק ה) שכיון שהכלה וקרוביה יכולים למחול על טורח הסעודה, ממילא אין להקפיד בטורח שלושה ימים דווקא.

- כתב **הרמ"א בשם הר"ן** שנהגו שלא לישא נשים אלא בתחילת החודש בעוד שהלבנה במילואה. **ובפת"ש** (ס"ק ו) הביא תמיהת **הפני"י** מדוע לא כתבו הפוסקים שיש לחוש לכתחילה לטעם הגמרא משום ברכה ולהינשא בחמישי, ומדוע הרמ"א הביא דווקא את סימן הברכה של תחילת החודש ולא את הברכה המוזכרת בגמרא. ומסקנתו שכל הרוצה לקיים דברי חכמים יש לו לחוש לכתחילה לטעמא דברכה וינוחו לו ברכות על ראשו.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק ד) בשם **שו"ת הרמ"א** שביום א' אין ראוי לשאת מפני חוקות הגויים. **והילקו"י** (ב, ה) כתב שאין לחוש לזה.

סעיף ד – חיוב החתן לעשות סעודה

כתבו **הרא"ש** ו**הר"ן** בשם **ר' אפרים**, וכן פסק **השו"ע**:

אי אמר חתנא לא טריחנא אלא כניסנא בלא סעודתא וקרובי הכלה בעו דלעביד סעודתא כייפינן ליה דלעביד סעודתא כפום מנהגא דחזי לדידיה ולדידה דקי"ל עולה עמו ואינה יורדת עמו.

וכתב **הפת"ש** (ס"ק ז) בשם **ספר המקנה** שאם קרובי הכלה מוחלים – מחילתם מתקבלת, כיון שלענין הכנת סעודה לאחרים יכולים הם למחול. **והבאה"ט** (ס"ק ז) הוסיף שאין לכופ לפרז יותר מידי. ואם החתן אלמן והכלה בתולה – חייב להרבות בשמחה כדין בתולה.

סעיף ה – נישואין בשבת

כתב **הרא"ש** שאין לכנוס בתולה לחופה בשבת לפי שעל ידי החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוה ליה כקונה קנין בשבת. וכן פסק **הרמב"ם**, וכן **בטור ובשו"ע**. וכתב **הב"ש** (ס"ק ה) שאם החופה היתה לפני שבת אך הכלה היתה נדה – לדעת הרמב"ם לא מועילה החופה ולכן אסורה לטבול בשבת, ולשאר הפוסקים שחופת נדה מועילה מותרת לטבול בשבת.

- כתב **הרא"ש** בשם הירושלמי שאלמנה אין חופה קונה בה, אלא על ידי יחוד של ביאה זוכה במציאתה, לפיכך צריך להתייחד עמה בערב שבת כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת, וכן פסקו **הטור והשו"ע**.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק י) שבמקרים הנ"ל יכול להתנות קודם הביאה שלא יזכה בשום זכיה עד שיתייחד עמה אחר שבת, וכיון ששניהם לא רוצים שהביאה תקנה – שומעים להם, ואז מותר לכנוס בשבת. אך בספר **ישועות מלכו** הסתפק אם מועילה התניה כזו ונטה לומר שאינה מועילה.

סעיף 1 – נישואין בחול המועד

אומרת המשנה במועד קטן (ח' ע"ב):

אין נושאת נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, מפני שמחה היא לו, אבל מחזיר הוא את גרושתו.

ובגמרא שם:

וכי שמחה היא לו מאי הוי? אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף הא דרבה בר רב הונא - דרב הוא, דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מנין שאין נושאת נשים במועד - שנאמר ושמחת בחגך, בחגך - ולא באשתך. עולא אמר מפני הטורח. רבי יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה (שמחכים להתחתן עד לרגל כדי לנצל את סעודת הרגל בתור סעודת נישואין).

וכן פסקו **הטור והשו"ע**. וכתב **הח"מ** (ס"ק ז) שמותר לישא ערב הרגל אפילו ששבעת ימי המשתה ימשכו לתוך הרגל, כיון שעיקר השמחה היא ביום הראשון. **והב"ש** (ס"ק ז) הביא מחלוקת הראשונים במקרה שנשא קודם הרגל אך לא עשה את הסעודה – לדעת **הרשב"א** יכול לעשות את הסעודה ברגל כיון שעיקר השמחה היא הנישואין, ולדעת **הריטב"א** אסור אלא אם כן התכנסו האנשים מעצמם.

- לגבי קידושין בשבת - הגמרא בביצה (ל"ו ע"ב) אומרת שאין מקדשין גזירה שמא יכתוב. **ר"ת** כתב שהאיסור הוא רק למי שכבר יש לו אשה ובנים, אך **רש"י**, **הר"ף**, **הרא"ש** ו**הרמב"ם** כתבו שהאיסור הוא לכולם, וכן פסק **השו"ע** (או"ח שלי"ט, א'). **והרמ"א** הביא דעת **ר"ת** וכתב שלמרות שלא קיי"ל הכי, מכל מקום סומכים עליו בשעת הדחק.

סימן ס"ו – כמה דיני כתובה**סעיף א – חובת הכתובה**

אומרת הגמרא בכתובות (ז' ע"א):

רבי אמי שרא למיבעל בתחילה בשבת. אמרי ליה רבנן והא לא כתיבא כתובתה! אמר להו אתפסוה מטלטלין.

והסביר רש"י (ד"ה אתפסוה מטלטלין):

תנו לה מטלטלין תחת ידה במשכון לשיעבוד כתובתה עד שיכתבו שטר כתובתה בשעבוד קרקעות.

כלומר הנחת היסוד של הגמרא היא שחובה לכתוב כתובה, וטעם התקנה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (יבמות פ"ט ע"א).

האם מותר להתייחד לפני כתיבת הכתובה? **הרא"ש** בתשובה (לז, א) כתב על מקום שנהגו לארס נשים ולהתייחד עמן ללא כתובה שהוא מנהג רע וחייבים הקהל לבטלו. וכן לדעת **בעל העיטור** ו**הרמב"ם** (י, ז) אסור אפילו להתייחד וצריך לכתוב הכתובה קודם הכניסה לחופה.

אך **הר"ן** חולק וסובר שרק אסור לבא עליה ללא כתובה, וכיון שהאיסור מדרבנן בלבד מותר לכנוס ולהתייחד לפני שיש כתובה, וראייתו דווקא מהגמרא לעיל שם כנראה מדובר שכבר כנס ביום רביעי – ללא כתובה. ועוד שאין לחשוש שמא יבוא עליה, כיון שהיא יודעת שאין לה כתובה עדיין ולכן לא תתרצה לו. ועוד שמעיקר הדין יש לאשה כתובה גם בלי שהבעל יכתוב.

השו"ע פסק כשיטת הרא"ש והרמב"ם שאין להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה, ו**הרמ"א** הביא דעת הר"ן שמקל ומתיר להתייחד ובלבד שלא יבעול. וכתבו **הח"מ** ו**הב"ש** (ס"ק א) בשם **הב"ח** שגם לדעת הרמב"ם אין איסור ממש בדבר אלא רק שלכתחילה צריך לכתוב לה לפני שמתייחד עמה.

- אומרת המשנה בבבא בתרא (קס"ז ע"ב), וכן פסקו **הטור** ו**השו"ע**:

אין כותבין שטרי אירוסין ונישואין אלא מדעת שניהם, והחתן נותן שכר.

ו**כתבו הח"מ** ו**הב"ש** (ס"ק ג) הטעם מפני שהוא טובה שלו, שעל ידי הכתובה מותר לו לבא עליה.

- אומרת המשנה בכתובות (פ' ע"ב):

לא יאמר לה הרי כתובתיך מונחת על השולחן, אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה. וכן לא יאמר אדם לאשתו הרי כתובתיך מונחת על השולחן, אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה.

וכן פסק **הטור** – אפילו אם ירצה לייחד לה כתובתה במעות או מטלטלין אין שומעים לו וצריך שיכתוב שטר ויהיו כל נכסיו משועבדים לה. וכתב **הפרישה** (ס"ק ב) שהטעם משום שאין האשה סומכת דעתה על המעות או המטלטלים שמא יאבדו וכד'. וטעם נוסף הוא שאם יהיו מוכנים לפניו המעות או המטלטלין לתת לה – תהיה קלה בעיניו להוציאה.

- הביא **הב"י** בשם **הרשב"א** שאם נתן הבעל ערב לאשתו בכתובתה – עדיין אסורה עליו, כיון שאין לה על בעלה כלום, וכל האחריות על הערב, תהיה קלה בעיניו להוציאה, וכן הביאו **הרמ"א**. ו**הח"מ** (ס"ק ז) כתב שאף במקרה שסיכם הבעל עם הערב שבמידה ויצטרך לשלם לאשה יוכל לתבוע אותו – גם כאן אסור, כיון שמעולם לא היה לאשה שום שעבוד על בעלה.

- כתב **הרמב"ם** בהלכות אישות (י, ט):

אחד הכותב את הכתובה בשטר ואחד שהעידו עליו עדים וקנו ממנו שהוא חייב לה מאה או מאתים הרי זה מותר. וכן אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה הרי זה מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב.

וביאר **המגיד משנה** שהטעם משום שהקנין הוא כאילו נכתב וסתם קנין לכתובה עומד. ודייק **הב"י** מדבריו שבמקרה שהיו עדים זה מועיל לגמרי גם אם לא יכתוב אחר כך, ומה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "עד שיהיה לו פנאי לכתוב" מתייחס רק למקרה של נתינת מטלטלין לכתובה. אך **הטור ומהרי"ק** הבינו אחרת מהרמב"ם וכתבו שבכל מקרה צריך אחר כך לכתוב ממש את הכתובה. **והסמ"ג** כתב שאין לסמוך על עדים וקנין אלא במקום שלא כותבים כתובה ויש לאשה כתובה רק מתנאי ב"ד, אבל במקום שכותבים כתובה – לא סומכת דעתה על העדים והקנין אלא על הכתובה בלבד.

בשו"ע פסק כהבנתו ברמב"ם, **והרמ"א** פסק שאין לסמוך על העדים רק בשעת הדחק ומיד כשיש לו פנאי לכתוב צריך לכתוב, כל שכן שאין לסמוך עליהם לכתחילה, וסיים שכן ראוי להורות. **והב"ח** כתב שאף בשעת הדחק אין לסמוך על עדי קנין אלא בהתפסת מטלטלין. והביאו **הח"מ** (ס"ק ו) וכתב שהמחמיר תע"ב, אבל אם יש צורך אין ראוי להחמיר באיסור קל כזה ואין לבטל מצות עונה ופול"ר, ובפרט בזמן הזה שממילא אסור לגרש את האשה בעל כרחיה ואז כבר לא שייך הטעם שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. **ובפת"ש** (ס"ק א) כתב בשם **הישועות יעקב** שאם בשעת הקנין היה פנאי לכתוב והיה באפשרות האשה לבקש מהעדים שיכתבו – מועיל אף ללא כתיבה כיון שמוכח שסמכה דעתה על כך. אבל אם לא היה אפשר לכתוב, לדוגמה אם היה שבת – לא מועיל הקנין בלא כתיבה.

- כתב **הרמ"א** לעיין בחו"מ סימן ס' אם יוכל לשעבד עצמו בכתובה בנכסים שלא באו לעולם, וכתב **הב"ש** (ס"ק ו) ששם מבואר שאם משעבד נפשו וגופו יכול להשתעבד אפילו אם אין לו נכסים בשעת השעבוד.

- כתב **הרמ"א** שאין לעדים לחתום על הכתובה אלא לאחר שהחתן קיבל הקנין לפנייהם, אך **המרדכי** כתב שמקילים בזה, כיון שממילא עסוקים באותו ענין ואין לחשוש שישקרו בעדותם. וכן כתב בשם **האו"ז** שיש עדים שחותמים על הכתובה שקראו תחת החופה אפילו אם לא שמעו הקריאה (או לא הקשיבו), ולמרות שלא שפיר עבדי – אין לשנות מנהגם שלא להוציא לעז על כתובות הראשונות.

סעיף ב – אם לא יכול לכתוב כתובה

לעיל הובא הדין של רבי אמי שהתיר לבעול בתחילה בשבת ויתפס במטלטלין במקום לכתוב את הכתובה. ולמרות שבסעיף א' פסק השו"ע שאין לייחד לה כתובה במעות או מטלטלין אלא צריך לכתוב ממש, כאן פסק **השו"ע** שיש מקרים שבהם יכול לתת לה מטלטלין בשביל כתובה:

אם אינו יכול לכתוב לה כתובה, כגון בשבת, או ששכח לכתבה, יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוזלו, ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב (ואז כותב לה מיד, **רמ"א**).

- אם האשה מוכנה לקבל את המטלטלין אף בלי שהבעל יקבל על עצמו אחריות – כתב **הב"ש** (ס"ק ח) שלדעת **התוספות והסמ"ג** זה לא מועיל ובכל מקרה חייב לקבל על עצמו אחריות. אך **הרי"ף**, **הרא"ש** ו**הרמב"ם** סוברים שאין צורך בקבלת אחריות כלל. וכן הביא **הח"מ** (ס"ק יב) וכתב לחלק בין המקרה שלנו, שהוא התפסה לשעה שכן אחר כך יכתוב לה את הכתובה, ולכן אפשר גם בלי קבלת אחריות, לבין מקרה שבו ההתפסה היא לעולם במקום כתיבת השטר ואז חובה לקבל אחריות. אך בסוף דבריו חזר וכתב כדעת **התוספות והשו"ע** שחובה לקבל אחריות.

- לענין עצם פעולת הקנין בשבת – הקשה **הר"ן** כיצד אפשר להתפס מטלטלין בשבת, והרי אסור לכנוס אלמנה בשבת כיון שנראה כקונה קנין, אם כן כיצד מותר כאן לעשות פעולת קנין? ותירץ שנישואין אסורים כיון שהם דבר מפורסם ולכן אסרו לעשות שם פעולת קנין, משא"כ במקרה הזה שנעשה בין האיש והאשה בלבד. ועוד יתכן לומר שהמקרה בגמרא היה ממש לפני כניסת השבת כך שהיה זמן להתפס מטלטלין אך לא לכתוב כתובה.

סעיף ג – כתובה שאבדה

אומרת המשנה בכתובות (נ"ד ע"ב):

רבי יהודה אומר אם רצה, כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז. רבי מאיר אומר כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות.

ובגמרא בדף נ"ו ע"ב:

אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא, אירכס כתובתה. אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו הכי אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים משהא אדם את אשתו שתיים ושלוש שנים בלא כתובה. אמר ליה אביי והא אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו! אי הכי זיל כתוב לה.

וביאר רש"י את דעת ר' מאיר – כל עוד פוחת לאשה בכתובתה ממה שמגיע לה לא סמכא דעתה של האשה שתקבל את מה שמגיע לה במקרה הצורך, אפילו מכח תנאי בית דין, כיון שאומרת שאם תתבע אותי, ואין כתובה מפורשת כדן, הוא יגיד שכבר פרע. **והטור** כתב שאם לא כותב כמה שצריך בכתובה היא סבורה שאין לו ולכן לא סמכא דעתה.

ופסקו **הטור והשו"ע** על פי הגמרא שאם כתב לה כתובה ואבדה או שמחלה לו וכתבה שהתקבלה כתובתה – צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, כיון שאסור לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה. **והרמ"א** הוסיף תיבת "דווקא" – "ודווקא שכתבה לו התקבלתי כתובתי".

הקשה **הב"ש** (ס"ק ט) על דברי הרמ"א, שלפי דבריו משמע שאם מוחלת בעל פה אין צריך כתובה חדשה ואין איסור בדבר שדר עמה בלא כתובה, וקשה שהרי אף כשמוחלת בעל פה יש לחוש שלא סמכא דעתה וסוברת שהמחילה שלה הועילה? והביא שלוש שיטות בענין:

א) שיטת הרמב"ם – כעיקרון מחילת האשה לא מועילה אפילו אם היא בכתב, אך צריך לכתוב כתובה חדשה משום שהיא כבר לא סומכת דעתה. אבל אם מחלה בעל פה – אפשר להסביר לה שהמחילה לא הועילה כלום ואין צורך בכתובה חדשה ואז ממילא היא עדיין סומכת דעתה על הכתובה הראשונה (וההבדל הוא שבכתב – בטל שיעבוד הכתובה ואז לא יעזור שיסבירו לה). ועוד סובר הרמב"ם שתנאי לא מועיל אפילו בכתב, כלומר אם כותב לה שאין לה חלק מהכתובה – לא מועיל וחייב לתת לה הכל. וכתב שכך משמע שפסק השו"ע.

ב) שיטת המרדכי – מחילה בעל פה לא מועילה, אבל מחילה בכתב מועילה וחייב לכתוב כתובה חדשה. וכן תנאי מועיל בכתב, ואם כתב שאין לה חלק מהכתובה – אין לה אותו חלק ולכן צריך לכתוב כתובה חדשה. וזו שיטת הרמ"א.

ג) שיטת הטור – מחילה בכתב מועילה אך תנאי בכתב אינו מועיל, וצריך לכתוב כתובה חדשה משום שלא סמכא דעתה.

- לגבי זה שצריך לכתוב לה כתובה חדשה בעיקר הכתובה – כתב **הח"מ** (ס"ק יד) שזה מדובר על המוחלת כתובתה, שעל מה שמחלה מעבר לסך הכתובה מדאורייתא – מחילתה קיימת ולכן צריך לכתוב לה כתובה חדשה בסך עיקר כתובה מדאורייתא. אבל מי שאבדה כתובתה – צריך לכתוב לה כתובה חדשה באותו סך שהיתה הכתובה הראשונה. **והב"ש** (ס"ק ז) כתב שאף לדעת הפוסקים שמחילה לא מועילה – זה דווקא לגבי עיקר הכתובה, אבל לענין התוספת כולי עלמא מודים שמחילתה מועילה.

עוד כתב הב"ש שבכתובה החדשה צריך לכתוב לה רק מנה (ולא מאתיים) כיון שעכשיו היא כבר בעולה ולא בתולה (אמנם בנוסח הכתובה שהביא הטור בסוף הסימן כתוב מאתיים ולא מנה).

- הביאו הב"י והרמ"א בשם תשובת הגאונים :

עיר שכבשוה גוים ואבדו כתובותיהן (אע"פ שיש לומר שמא ימצאו אחר כך כתובותיהם או יחזרו להם, מכל מקום מאחר שהכתובות בחזקת אבודות צריכין כתובות אחרות, רמ"א) - אילו כתובה אחת או שתיים או שלש לבד אבדו מוציאין ארבע או חמש מכתובות קרובותיה ונותנים לה כפחותה שבהם. עכשיו שמאורע זה אירע לכל בני המדינה כך היא תקנת הדבר - שיסכימו זקני המדינה ויחוקו חוק לפי מה שהיו יודעים מנהג מדינתם העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו והבינוניים לפי מה שהם ויחדש כל אחד כתובה לפי החוק שיחוקו. ומי שמת בעלה ועדיין לא גבתה כתובה יחוקו לפי מה שיראו ויגזרו הזקנים עליהם גזירה וכל אשר לא יקבל ינדוהו ויחרימוהו.

- כתב הרמ"א בשם מהרי"ק שאם אבדה הכתובה ובא לכתוב לה כתובה חדשה - צריך לכתוב לה כתובה גדולה כראשונה. וכתב הפת"ש (ס"ק ג) בשם תשובת מוצל מאש שבמקרה שהכתובה הראשונה היתה 10,000 ולאחר שאבדה כתב לה בעלה רק 5,000 והיא לא מחתה ולא הקפידה ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה - אם כתב לה בסתם, לא נמחל שיעבודה הראשון ויהיה חייב לתת לה 10,000. אך אם כתב בפירוש בכתובה השניה שה-5,000 הם גם בעבור נדוניה ותוספת והיא ידעה וקיבלה זאת - אין לה אלא 5,000.

- כתב הרמ"א :

ועיין לקמן סי' קע"ז (סעיף ג'), שם מדובר על האונס את הבתולה, שדינו הוא שאסור לגרשה אלא לרצונה ולכן לא צריך לכתוב לה כתובה, דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, אין צריך לכתוב כתובה, אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחיה של אשה משום חרם רבינו גרשום, וכמו שיתבאר לקמן סימן קי"ט, היה אפשר להקל בכתובת הכתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות.

והח"מ (ס"ק יח) והב"ש (ס"ק יא) כתבו שמלכתחילה יש לחלק בין המקרים - שם מדובר באיסור דאורייתא, שאסור לאונס לגרש אותה, ולכן לא צריך כתובה. אך כאן מדובר רק בתקנת ר' גרשום ולכן אין לפטור מכתובה.

סעיף ד - תאריך הכתובה החדשה

כתב בעל העיטור לענין התאריך שכותבים בכתובה החדשה - יש אומרים שכותב לה את התאריך הנוכחי ויש אומרים שכיון שיש עדים שהיא היתה אשתו ויודעים את תאריך הכתובה המקורית - כותבים את התאריך של הכתובה הראשונה. ומכריע שאכן אם יודעים את התאריך המקורי כותבים אותו, ואם לא כותבים את התאריך הנוכחי. ובמוחלת כותבים את התאריך הנוכחי - וביאר הב"י כיון שמחלה בטל השעבוד הראשון ולכן אי אפשר לכתוב את התאריך המקורי, וכן פסק בשו"ע.

סעיף ה - מכרה כתובתה

פסק הרמב"ם (אישות י, י) על פי הגמרא בבבא קמא (פ"ט ע"א), וכן פסקו הטור והשו"ע :

הכונס את האשה... או שמכרה לו כתובתה, חוזר וכותב לה עיקר כתובה אם רצה לקיימה, לפי שאסור לו לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה. אבל המוכרת כתובתה לאחרים בטובת הנאה אינו צריך לכתוב לה כתובה אחרת, שלא תקנו כתובה אלא כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ואם הוציא זה משלם כתובתה ללוקח כדרך שהיה משלם לה אם לא מכרה.

כלומר אם מכרה כתובתה לבעלה, כיון שכבר שילם לה כסף, יהיה עכשיו קל בעיניו להוציאה ולכן חייב לכתוב כתובה חדשה. אך אם מכרה לאחר בטובת הנאה, כיון שבכל מקרה הבעל יצטרך לשלם ללוקח - עדיין לא קל בעיניו להוציאה ולכן לא צריך כתובה חדשה. וכתב הח"מ (ס"ק כ) שבכל מקרה הכתובה צריכה להיות על שם האשה ולא על שם הקונה.

סעיף 1 – שיעור הכתובה

אומרת המשנה בכתובות (נ"א ע"א):

לא כתב לה כתובה - בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, מפני שהוא תנאי בית דין.

וכן בגמרא בדף י" ע"א אמר רב נחמן בשם שמואל שחכמים תקנו לבנות ישראל לבתולה מאתיים ואלמנה מאה. וכתבו **התוספות** (ד"ה אמר) שמשמע מהגמרא שכתובה דרבנן, וכן משמע מדברי הגמרא ביבמות (פ"ט ע"א) האומרת שרבנן תקנו את הכתובה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. אך הקשו ממה שכותבים בכתובה – "כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא"? ותיירץ ר"ת שאכן לדעת רשב"ג כתובה מדאורייתא, ורק כתובת אלמנה היא מתקנת חכמים.

אך **הרא"ש** כתב בשם ר"ח **והגאונים** שכתובת אשה מדרבנן, וכן **הרי"ף**, **הרמב"ם** ו**הר"ן** הכריעו שכתובה מדרבנן.

- האם גובים את הכתובה בכסף צורי או בסלע מדינה (שהוא מטבע זול יותר)? **הרא"ש** כתב שלמרות שכתובה מדרבנן, בכל זאת כותבים בכתובה "דחזו ליכי מדאורייתא" כיון שחכמים תקנו שיגבו את הכתובה בחמישים כסף של התורה (כסף צורי) כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, ושלא יטעה אדם לומר שכיון שהכתובה מדרבנן יכול לתת לה כסף מדינה. וכן כתב **המרדכי** שהכתובה היא בכסף צורי, ו**הרמ"א** בדרכ"מ (ס"ק יא**) כתב בשם **הגהמ"י** שהמרדכי פסל כתובה שהיה כתוב בה "זוזי מאתן דחזו ליכי מדרבנן", ולכן עדיף שיכתוב סתם "זוזי מאתן דחזו ליכי".

אך לדעת ר"ח **והגאונים** וכל שאר הסוברים שהכתובה מדרבנן – חכמים סמכו על חמישים כסף שכתובים בתורה בתור "מוהר הבתולות", אך חמישים הכסף הם מסלע מדינה שהוא שמינית של סלע צורי, ו**הר"ן** אף כתב שאם כותבים בכתובה "דחזו ליכי מדאורייתא" – טעות היא. ו**הב"י** כתב שרק אם כתבו בכתובה במפורש שמתכוונים לכסף צרוף – אז כיון שהסכימו על כך גובה מכסף צורי. אבל אם לא כתבו במפורש כסף צרוף, אפילו אם כתוב "דחזו ליכי מדאורייתא" – גובה בסלע מדינה.

כלומר יש שלוש שיטות בענין – שיטת ר"ת שהכתובה והכסף מדאורייתא, שיטת רוב הראשונים שהכתובה והכסף מדרבנן, ושיטת המרדכי והרא"ש שכתובה מדרבנן אך הכסף מדאורייתא (**הח"מ** בס"ק כ"ד מביא שיטה נוספת בשם **הרמב"ן** – הכתובה מדאורייתא אך הכסף מדרבנן, כלומר התורה לא נתנה שיעור לכתובה אלא חכמים נתנו).

למעשה הכריע **השו"ע** כשיטת רוב הראשונים. ו**הרמ"א** הביא את שיטת ר"ת ואת דברי הגהמ"י, וכתב שהמנהג לכתוב לבתולה "דחזו ליכי מדאורייתא" אך לא לאלמנה. וכל זה במקום שאין מנהג, אבל אם יש מנהג – הכל לפי המנהג.

- כתב **הפתי"ש** (ס"ק ה) בשם **הנוב"י** שלא רק אלמנה כתובתה מנה, אלא אף מי שנשא בעולה, אפילו אם היא בעולת עצמו – כתובתה מנה. וכן כתב **החת"ס**, אלא שכתב שבמקרה וכבר השתדכו וכתבו התנאים ביניהם ואז נבעלה לו, כיון שהיא כבר בטוחה שהוא ישא אותה הרי שנבעלה לו על דעת שכתובתה תהיה מאתיים ולא מנה. ובפועל בכל מקרה יכול לכתוב לה מאתיים, כיון שיכול להוסיף בכתובה כמה שרוצה, אך במקרה כזה אין לכתוב "דחזי ליכי מדאורייתא" אלא רק "דחזי ליכי".

- כתב **הב"ש** (ס"ק טו) בשם **הט"ז** שאם בשעת הכתיבה היו המטבעות שווים סך מסויים ואחר כך ערכם עלה כך שעכשיו צריך לשלם יותר – אם היה מדובר בהלוואה רגילה היה צריך לשלם לפי הערך הישן משום איסור ריבית, אך במקרה של כתובה – עיקר הכתובה אין דינה כהלוואה ולא שייך בה ריבית ולכן משלם את העיקר לפי השווי החדש, אך את התוספת (הנדוניה) משלם לפי השווי הראשון.

סעיף ז – תוספת כתובה

אומרת המשנה בכתובות (נ"ד ע"ב):

אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה - יוסיף.

ובגמרא שם:

פשיטא! מהו דתימא קיצותא עבדו רבנן שלא לבייש את מי שאין לו, קמ"ל.

וכן פסק השו"ע:

אם ירצה להוסיף על זה, מוסיף. וזה התוספת שמוסיף, יש דברים שדינו בהם כעיקר הכתובה, ויש דברים שהוא חלוק בהם מעיקר הכתובה, כדלקמן.

וכתב הר"ן שאם רוצה יכול לכלול את הכל בסכום אחד – העיקר והתוספת, ולא צריך לפרש כל אחד בפני עצמו. אך המרדכי כתב שצריך לכתוב כמנהג המדינה – העיקר בפני עצמו והתוספת בפני עצמה, והביא הרמ"א וכתב שכן נוהגים – כשיטת המרדכי. ועוד הביא בשם המרדכי שאם מנהג המשפחה כולה שנותנים תוספת אז לא צריך לכתוב אותם בנפרד. ולענין מעשה כתב הח"מ (ס"ק לא):

בכתובה שלנו שכותב בתחילה ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא (= עיקר כתובה) ואח"כ כותב מאה זקוקים נדוניא (=נדוניה מהכלה) ומאה זקוקים תוספות (=תוספת כתובה של החתן). נמצא צריך ליתן לה מאתים זקוקים כסף ומאתים דינר כסף וכן לבסוף בכתובה מזכיר שלשתן יחד ואחריות שטר כתובתא דא ונדוניא דין ותוספתא דא נמצא דג' דברים הם.

- כתב הריב"ש בתשובה (סה) שאין עיקר הכתובה, שהוא מנה או מאתיים, בכלל התוספת וצריך לשלם לה את שניהם, אלא אם כן כתב את הכל בסכום אחד, לדוגמה אם כתב לה שנותן לה אלף זוז – כלול בתוך זה העיקר והתוספת ונותן לה אלף זוז. אך אם כתב לה את העיקר וכתב שהוא מוסיף על זה סכום מסויים – צריך לשלם את העיקר ועוד את הסכום שהתחייב בנוסף. וכתב שהמורים לא לגבות במקרה זה גם את העיקר – טועים. אך בפועל במקרה שהתוספת גדולה ואשה לא מקפידה לגבות את העיקר – אפשר לשמוע לה, אך מעיקר הדין אם תקפיד על כך – מגיע לה גם העיקר, וכן פסק הרמ"א.

סעיף ח – מעשה קנין על הכתובה

כתב הטור בשם רב האי שאין צריך קנין בשעת הנישואין על התוספת שנותן לה, כיון שתנאי כתובה ככתובה דמי, וכמו שאמר רב גידל שבשעת קידושין לא צריך קנין (כיון שיש גמירות דעת ומספיקה אמירה בלא קנין) כך גם על התוספת לא צריך. ובעל העיטור כתב שאם כתב לה התוספת בשעת הקידושין, ואחר כך מגרש (לאחר הנישואין, ב"ח) – גובה גם את התוספת ולא אומרים שלא התכוון להקנות לה.

והר"ן כתב על פי הירושלמי שהמוסיף לאשתו, אפילו לאחר שכנסה, מספיקה אפילו אמירה ולא צריך קנין. ונשאר בצ"ע על הירושלמי. ודייק הח"מ (ס"ק לג) מכך שנשאר בצ"ע רק על המוסיף לאחר נישואין, אבל המוסיף קודם נישואין – מסכים הר"ן לדעת רב האי שמספיקה אמירה.

השו"ע כתב דעת רב האי בשם יש מי שאומר שאין צריך קנין בשעת הנישואין כמה שנותן לה, והרמ"א הוסיף שיש חולקים. וכתב הח"מ (ס"ק לד) שלא מצא מי שחולק, למרות שהב"ח כתב שמדברי המרדכי משמע שחולק.

ולמעשה, מובא במחזור ויטרי וברוקח שהעדים (שלוחי הכלה) נותנים סודר לחתן, הוא קונה אותו בהגבהה ובתמורה מקנה לכלה את כל תנאי הכתובה (את התוספת, שהרי עיקר הכתובה הוא מתנאי ב"ד ולא צריך קנין). ובילקו"י (ט, כא) כתב שהמנהג לעשות קנין בסודר של מסדר הקידושין. וכיון שכותבים בכתובה "וקנינא מיד החתן" – אם לא עשו קנין בחופה יש לעשותו בהקדם כדי שלא תהיה הכתובה מזוייפת מתוכה.

סעיף ט – הפוחת מסכום הכתובה

כתב הרא"ש בכתובות שכל הפוחת משיעור הכתובה בעילתו בעילת זנות, לא מיבעיא אם כתבה לו אח"כ התקבלתי ממך הכתובה או מקצתה דאז אין לה כתובה כיון שמחלה דפשיטא דהויה בעילת זנות, אלא אפילו התנה בשעת קידושין שלא יהא לה כתובה או שפחת משיעורה, אף על פי שתנאו בטל ויש לה כתובה משלם, אפילו הכי בעילתו בעילת זנות היא כיון שהיא סבורה שאין לה ולא סמכה דעתה.

ולכאורה רק המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ולכן הדין הנ"ל נכון רק לדעת מי שסובר כתובה מדאורייתא. אך לפוסקים שכתובה דרבנן – מדוע תנאו בטל? וכן כתב הר"ן, ואפילו לדעת הסוברים שכתובה דאורייתא – בדבר שבממון תנאו קיים, ולכן תנאו של הבעל קיים. אך מכל מקום אסור לו לקיימה בלא כתובה (כיון שלא סמכה דעתה להיבעל לו כשודעת שאין לה כתובה שלימה).

אך הרמב"ם כתב שתנאו בטל, ולמרות שכתובה מדרבנן - חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. ומכל מקום, כיון שהאשה חושבת שאין לה כתובה – בעילתו נחשבת בעילת זנות (כמו שכתב הרא"ש). והוסיף הרמב"ם שאם אינו רוצה לקיימה – אכן תנאו קיים ואין לה כתובה.

השו"ע פסק כדברי הרא"ש (להבדיל משיטת הרמב"ם שסובר שאף אם כותבת שקיבלה ממנו – עדיין יש לה כתובה), לעיל סעיף ג'.

סעיף י – משפחות המוסיפות על הכתובה

אומרת המשנה בכתובות (י"ב ע"א) שבית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מיחו בידם חכמים. ובגמרא שם (ע"ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל לא בית דין של כהנים בלבד אמרו, אלא אפילו משפחות המיוחסות בישראל, אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין - עושין.

וכתב הר"ן שאם בא אדם ונשא בתולה מאותה משפחה – חייב לתת לה 400 זוז. וכן התוספות כתבו שגובה 400 בתנאי בית דין, כלומר כמו עיקר הכתובה ולא בתור תוספת, אפילו אם כתב לה רק "דחזו ליכני", ואפילו אם לא כתב לה כתובה כלל.

עוד כתב הרא"ש שמהדין הנ"ל יוצא שאשה שאבדה כתובתה, ידקדקו בכתובות קרובותיה וכפי שנהגו לכתוב בני המשפחה כך כותבים גם לה. ואם כתובות נשי משפחתו יתרות מכתובות נשי משפחתה – עולה עמו ואינה יורדת עמו, כלומר כותבים לה לפי הכתובה הגבוהה יותר של בני משפחתו.

השו"ע פסק את כל דברי הרא"ש הנ"ל, והרמב"ם הוסיף את דברי התוספות.

סעיף יא – סכום הכתובה והנדוניה

כתב הרמב"ם (כג, יב):

הנושא סתם כותב ונותן כמנהג המדינה, וכן היא שפסקה להכניס נותנת כמנהג המדינה וכשתבא לגבות כתובתה מגבין לה מה שבכתובתה כמנהג המדינה, ובכל הדברים האלו וכיוצא בהן מנהג המדינה עיקר גדול הוא ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו מנהג פשוט בכל המדינה.

והטור כתב על כך:

ועכשיו נוהגין לכתוב בכל הכתובות בשוה תוספת ונדוניה אפילו לא הכניסה כלום ומגבין אותה לפי תקנת הנישואין.

ואילו **הב"י** כתב על דברי הטור:

זה היה מנהג מקומו וכן נוהגין האשכנזים לכתוב בכתובה ת' פרחים בין לא הכניסה לו כלום בין הכניסה לו יותר. אבל אין כן מנהג מקומותינו אלא לפי מה שמכנסת כל אחת כך כותבין לה.

וכן פסק **בשו"ע**: "הנושא אשה סתם כותב לפי המנהג, וכן היא שפסקה להכניס נותנת כפי מנהג המדינה".

- כתב הטור:

אם האשה מכנסת לו מעות או בגדים ומקבלן עליו וכתב אותם בכתובה דינן כשאר הכתובה ונגבית עמה וזה נקרא נדוניא.

ויש מקומות שנוהגין כשכותבין סכום הנדוניא שמכנסת לו - אם מכנסת לו מטבע היוצא בהוצאה או מיני סחורות שרגילין לסחור בהן שמוסיפין שליש על מה שהכניסה כגון אם מכנסת לו אלף כותבין עליו אלף וחמש מאות, ואם מכנסת לו בגדים הנשומים מקבלם בחומש פחות ממה ששמו אותם לפי שרגילים להוסיף החומש בשומתן (ומקור דבריו במשנה בכתובות ס"ו ע"א: "פסקה להכניס לו אלף דינר - הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה. וכנגד השום - הוא פוסק פחות חומש").

ויש מקומות שרגילין לכתוב כתובה יותר ממה שמכנסת לו שאם מכנסת לו אלף כותבין אלף ות"ק לפיכך לעולם תגבה אותה כפי המנהג אם ידוע שמוסיפין וכותבין אלף ות"ק כשמכנסת אלף לא תגבה אלא אלף ואם ידוע שפוחתין וכותבין אלף כשמכנסת לו אלף ות"ק תגבה אלף ות"ק ואם אין מנהג להוסיף בשומת הבגדים תגבה כפי מה ששמו אותם.

והביא **הרמ"א** את דבריו בקיצור וסיים שהולכים בזה אחר המנהג. ובמקום שאין מנהג - דנים לפי דין המשנה (**ריב"ש**, וכן **בב"ש** ס"ק כ"ג).

- עוד כתב **הרמ"א** שמן הסתם אחריות הנדוניא עליו, כלומר כל מה שכתוב בכתובה נידון כנכסי צאן ברזל שאחריותם על הבעל. אבל אם רוצה להניח לה נכסים ברשותה ולא לקבל עליהם אחריות - הרשות בידו (ואז דין הנכסים כנכסי מילוג - שהבעל אוכל פירות אך הקרן שייכת לאשה).

- כתב **הרמ"א בשם המרדכי** שכשהאב קיים ומשיא בתו כותבים "ודן הנדוניא דהנעלת ליה מבי אבוה", וכשאינן האב קיים כותבים "מבי נשא" (כדי שידעו שהיא יתומה, ונ"מ במקרה שמתה תוך שנה ראשנה. **ב"ש** ס"ק כד), ובשם **הר"ש משאנץ** כתב שאם שינה לית לן בה. והביא בשם **מהרא"י** שבכתובת גרושה כותבין "מתרכתא" כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים. וכתב **הב"ש** (ס"ק כה) שבעולה כותבים "בעולתא", ולשבויה כותבים "שבויה", ואם מחזיר גרושתו כותבים "מתרכתא הדרי לגבאי" כדי שלא תגבה שתי כתובות. **ובפת"ש** (ס"ק ח) כתב שלא לכתוב "בעולתא", וכן כתב לכתוב לגיורת שהיא גיורת. וכל הדברים האלו נ"מ לענין נישואים עם כהנים.

- כתב **השו"ע** שכשבאה לגבות את כתובתה מגבין לה מה שבכתובתה לפי מנהג המדינה. וכתב **הרמ"א בשם מהרא"י** שאם היא אומרת שהוסיף לה יותר מן המנהג - צריכה להביא ראיה לדבריה. אבל אם יש בידה שטר כתובה שאינו מקויים או שאחד מן העדים פסול, אף על פי שמראה התנאים שביניהם שהוצרך להוסיף לה - אינה גובה אלא כמנהג. וכתב **הח"מ** (ס"ק מב) שמדברי מהרא"י משמע שאם היה קנין בכתב התנאים היתה גובה לפי מה שכתוב שם. אך **מהרי"ו** פקפק בכך, משום שזה נחשב קנין "אתן" (שמתחייב לתת בעתיד), וכן כתב **הב"ש** (ס"ק כו). אמנם **הח"מ** דחה דברי מהרי"ו, שהרי אף ביום הנישואין משעבד נכסיו לכתובה גדולה יותר ממה שיש בידו כרגע.

- כתב **השו"ע** שבכל אלו הדברים וכיוצא בהן מנהג המדינה הוא עיקר ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו המנהג פשוט בכל המדינה. והוסיף **הרמ"א בשם מהרי"ל** שאם רוצה הבעל להתנות ולפחות לאשתו מן המנהג - הרשות בידו, ובלבד שלא יפחות ממה שתקנו רבנן. והוסיף **הרמ"א** שנראה שזה דוקא שהתנה כן בשעה

שעשה השידוכים, אבל אם עשו שידוכים סתם ושעבדו עצמן בקנסות (שמי שיחזור בו ישלם קנס) – צריך לכתוב לפי המנהג ולא יוכלו לשנות. והוסיף הרמ"א שיש מקומות שנוהגים לכתוב כל הכתובות בשווה אפילו לא הוסיפה לו כלום, ואם ירצה מוסיף לה ואם ירצה לפחות לה היא כותבת לו כך וכך קבלתי על כתובתי (כלומר כותב לה התוספת בשטר נפרד, או שפוחת והיא נותנת לו שובר עד שיעור הכתובה לפי חכמים. ח"מ ס"ק מה), וסיים שכן נוהגים במדינות אלו.

- האם נוסח הכתובה מחייב? כתב על כך הרשב"א בתשובה (א, תתא):

זה שנהגו לכתוב בכתובות אפילו מגלימא דאכתפאי אם הוא דוקא או שופרא דשטרא? תשובה: אם אינו מנהג וזה כתב קרוב הוא בעיני שזה שכתב מה שלא הורגלו אחרים בדוקא כתב ואומרים לו פשוט ותגבה לה. אבל כיון שהורגלו הכל לכתוב כן מסתברא דשופרא דשטרא הוא ואינו (נ"א: שאינו) בדעת שיכתבו בדוקא ויפשיטום ערומים.

סעיף יב – מהו המנהג הקובע

כתב הב"י בשם הרשב"א בתשובה (א, תרסב):

על אשה שנישאת לבעל והאשה מעיר אחת והבעל מעיר אחרת ועשו הנישואין וכתבו הכתובה בעיר אחרת שהיא ממוצעת בין עירו לעירה ולא כתבו בה שום תנאי - כמנהג אי זה מקום ינהגו? והשיב אם על דעת לדור במקום שנשאה כנסה על דעת תנאי אותו מקום נשאה ואפילו דרכם לכתוב שם בכל (נ"א: הכל) המנהג והתנאי וזה לא כתב שכל הנושא על דעת מנהג המקום הוא נושא. ואם דעתם לדור במקום שדעתם לקבוע שם ומן הסתם כמנהג מקומו שיכול להוציאה מעירה לעירו כדאיתא בתוספתא (כתובות פ"ב הי"א) וכיון שכן הרי הוא נושא על דעת תנאי מקומו שהוא מוציאה שם.

וכן הביא בשם הריטב"א שמי שנושא אשה ממקום אחר על דעת שתדור עמו במקומו – הולכים אחר מנהג מקומו שבאה לשם, וכן פסק בשו"ע. וכתב הח"מ (ס"ק מו) שאם התנו ביניהם שתעבור אל מקומו אחר זמן – הולכים מראש לפי מנהג מקומו. ואם מת קודם שהביאה למקומו הסתפק הח"מ לפי מנהג איזה מקום נותן לה, והב"ש (ס"ק כז) כתב שאף במקרה זה נותן לה כמנהג מקומו.

סעיף יג – הראוי לחתום בכתובה

כתב הטור בשם הרא"ש בתשובה (לו, א) שנשאל האם יכול לחתום על הכתובה מי שאינו יודע לקרוא, והשיב שתלוי במנהג – במקום שרגילים לחתום לכבוד, כלומר שני העדים חותמים ועל פיהם מקיימים את הכתובה ובנוסף חותם עוד מישהו – יכול לחתום אף אם אינו יודע לקרוא. אך במקום שאין רגילים לחתום בכתובה אלא הראויים להעיד – לא יחתום מי שאינו יודע לקרוא.

והרשב"א בתשובה (א, תרכט) כתב לגבי עם הארץ שבא לגרש את אשתו ואמרו לו שיפרע כתובתה, וטען שלא הבין כאשר קראו את הכתובה ולכן פטור מלשלם. וכתב הרשב"א שאין שומעים לו כיון שחזקה שהעידו העדים בעל פה ועל פיו חתמו, ואם לא נגיד כך – הרי כל אחד יכול לטעון שלא הבין מה שקראו. וכן כתב הב"י שנראה להלכה, למרות שהביא שיש חולקים על הרשב"א.

ובשו"ע הביא למעשה את דברי הרא"ש, והרמ"א הוסיף את דברי הרשב"א. וכן כתבו הש"ך (חו"מ סא ס"ק יח) והסמ"ע (שם ס"ק כג) – שאפילו אם ברור שהחתן לא מבין את תוכן הכתובה – מתחייב בכל תנאיה כיון שקיבל על עצמו ושתק. ומכל מקום, כתב הילקו"י (ט, יז) שלכתחילה ראוי להסביר לחתן על מה הוא מתחייב.

סימן קכ"ו – נוסח לשון הגט ודקדוק אותיותיו

סימן זה הינו חלק מהלכות גיטין, אך צורת כתיבת התאריך בכתובה דומה לצורת הכתיבה בגט, ולכן הלכות אלו נלמדות מכאן. אמנם בעיקרון דיני הגט חמורים יותר, וישנם כמה הבדלים בין גיטין לכתובות, ויבואר בהמשך.

כתב **התשב"ץ** (ח"ג סימן ש"א) שכותבים בכתובה זמן כדי לדעת ממתי חל שיעבוד האשה על קרקעות הבעל. ולכן בדיעבד אם לא כתבו זמן – הכתובה כשרה. וכתבו **התוספות** (נדריים ס' ע"ב ד"ה החדש הזה) **והרא"ש** שהולכים בזה אחר לשון בני אדם, כלומר אם התאריך הכתוב מובן לרוב בני האדם – הכתובה כשרה. ומכל מקום תקנו חכמים לכתחילה לכתוב את התאריך בסדר מסויים - יום בשבוע, יום בחודש, מנין השנים (**רמב"ם** גירושין יא, יא). ופרטי הדינים יבוארו להלן.

סעיף ב – כתיבת הימים

כתבו הראשונים (**סמ"ק**, **מרדכי**, **הגהמ"י**, **רא"ש**, **ר' ירוחם**) שיש לכתוב את שמות הימים "בשלישי", "ברביעי" ו"בחמישי" מלאים י. "בשני" ו"בששי" – חסר י, וכן פסקו **הטור והשו"ע**. וכתב **הח"מ** (ס"ק ו) הטעם משום שכך נכתבים בתורה, ודין זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם כתב המלא חסר או החסר מלא – אין לפסול כיון שהענין לא משתנה. **ובב"ש** (ס"ק ו) הוסיף שכשר אף אם רק נכתב ועדיין לא ניתן.

סעיף ג – כתיבת יום ראשון

כתב **הכלבו** שיום ראשון יכתוב "באחד בשבת", וכן פסק **השו"ע**. **ובפר"ח** (ס"ק ג) כתב גם כאן הטעם משום שכך נכתב בתורה. ולענין התוספת של "בשבת" – הוא הדין לכל שאר הימים ולא דווקא ליום ראשון (כלומר יכתוב "בשני בשבת", "בשלישי בשבת" וכו').

כתבו **הח"מ והב"ש** (ס"ק ז) בשם הב"ח טעם מדוע כותבים "בשבת" ולא "לשבת" (להבדיל מציון יום החודש, שם כותבים "לירח") – כיון שבימי השבוע אפשר לטעות ולהתבלבל ולחשוב שהמנין מתחיל מיום השבת, ואם לדוגמה הוא עומד ביום שלישי – יחשבו שמדובר ביום שני. ובימי החודש אין מקום לטעות מסוג זה. **ובפת"ש** (ס"ק ד) כתב שבדיעבד גם אם כתב "לשבת" אין לפסול, וכן אם כתב "לחדש" במקום "לירח" אין לפסול, וכן אם כתב "בראשון בשבת" במקום "באחד בשבת" יש להכשיר בשעת הדחק.

סעיף ד – כתיבת התאריך בחודש

כתבו הראשונים שיום ראש חודש יכתוב "ביום אחד לירח פלוני", וכן פסק **השו"ע**. אך **המרדכי** כתב שיש לכתוב "באחד לירח", **ובסדר גיטין** כתב שלשתי הסברות יש ראיה מן המקרא (בתחילת ספר חגי כתוב "ביום אחד לחדש היה דבר ה' ביד חגי", ואילו בתחילת ספר במדבר כתוב "באחד לחדש השני") ולכן יש נמנעים לתת גט בראש חודש, וכן הביא **הרמ"א**. וכתב **הח"מ** (ס"ק י) שבשעת הצורך נותנים וכותבים "ביום אחד לירח פלוני", אך **בב"ש** (ס"ק ח) הביא בשם **נחלת שבעה** שיש לכתוב "באחד לירח".

- שאר הימים יכתבו בלשון זכר עם ה' בסוף – "בשני ימים", "בשלושה ימים", "בארבעה ימים" וכו', וכן פסק **השו"ע**.

- ומעשרה ואילך נחלקו: **מהסמ"ק והמרדכי** משמע שעד עשרים מתחיל מהמנין הקטן ("יום אחד עשר", יום שנים עשר" וכו') ומעשרים ואילך מתחיל מהמנין הגדול ("בעשרים ואחד", "בעשרים ושנים" וכו'), ואילו **מהכלבו** נראה שמנין המועט תמיד קודם ("באחד ועשרים", "בשנים ועשרים" וכו'). וכתב הבי"י שמדברי **הטור** נראה שהכריע שמנין המועט קודם, אך **הבי"י** עצמו כתב שאין קפידא בדבר. וכן כתב **הרמ"א** בדרכי"מ (ס"ק יא) אלא שכתב שלכתחילה יש לנהוג כטור ולהתחיל במנין המועט.

- עוד כתב **המרדכי** שמעשרה ואילך יכתוב "יום" ולא "ימים", אך **מהר"י וייל** כתב שגם מעשרים ואילך כותבים "יום" ולא "ימים". וכתב **הב"י** שאם שינה אין זה מעכב, והעיד שראה בגיטין שנכתבו בזמנו שעד עשרים כותבים "יום" ומכאן ואילך כותבים "ימים". **והרמ"א** הכריע כדעת המרדכי, אך הוסיף שאם כתב "ימים" בדיעבד לא פסול אם כבר ניתן, וכ"ש בשעת הדחק. **והח"מ (ס"ק יב)** כתב שהוא הדין אם עד עשרה כתב "יום" במקום "ימים".

ואם לא כתב "יום" או "ימים" כלל – כתב **הפת"ש (ס"ק ו)** בשם ספר **גבורת אנשים** שכשר, אך **מהר"ם כץ** הסתפק בזה כיון שאם לדוגמה כתוב "בשלישי לירח פלוני" אפשר להתבלבל ולחשוב שכוונתו בשבוע השלישי של החודש. ולכן מחמישי ואילך גם הוא מודה שכשר כיון שכבר אין מקום לטעות.

- כתב **הרמ"א** שאם כתב "שלשה" או "שמנה" מלא עם אות ו' או שלא כתב "בשני" אלא רק "שני" - כשר. **והח"מ (ס"ק יג)** הוסיף שאם כתב "שישי" או "שישי" מלא – כשר, כיון שאין הענין משתנה על ידי כך.

- עוד כתב **הרמ"א** שאם כתב בראשי תיבות לדוגמה "במקום" "שנים עשר" – כשר. **והפת"ש (ס"ק ז)** כתב שיש לכתוב נקודות מעל האותיות כדי שיהיה ניכר שאלו ראשי תיבות, והוסיף שאף אם לדוגמה ביום י"ז כתב "טו"ב" - כשר כיון שלפעמים רגילים לכתוב כך בשטרות ואגרות. ובס"ק ח' כתב שאמנם לכתחילה אין לכתוב בראשי תיבות, ואם עוד לא נתנו לאשה – צריך לכתוב חדש, אך בשעת הדחק נותנים.

סעיף ה – כתיבת השנה

כתב **רבינו פרץ** שבחשבון השנים יש לכתוב בלשון נקבה, **והרמ"א** בדרכ"מ כתב בשם **מהרי"ל** שאם כתב בלשון זכר במקום נקבה – כשר.

עוד כתב **הב"י** שמלשון **הסמ"ק** משמע שגם בשנים - מעשרים ואילך יכתוב המנין הגדול קודם, ומדברי **הכלבו** נראה שבין בימים ובין בשנים מנין המועט קודם. וסיים **הב"י** שאין קפידא בדבר, אך **הטור** הכריע שבשנים מנין המרובה קודם. וכן הכריעו **השו"ע והרמ"א** :

בחשבון השנים יכתוב לשון נקבה: בשנת חמשת אלפים ואחת לבריאת עולם, שתים, שלש, ארבע, כולם בלא ה"א לבסוף. וכן אחת עשרה, שתים עשרה, עד עשרים. ומשם ואילך, עשרים ואחת, עשרים ושתים, עשרים ושלוש, המנין המועט לשון נקיבה, וכן לעולם.

הגה: ויכתוב בשנים מנין המרובה קודם, אבל בימים יכתוב מנין המועט קודם. אחד ועשרים, שנים ועשרים וכו'; ואם כתב מנין המרובה קודם, או להיפך שכתב בשנים מנין המועט קודם, כשר. כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, כגון שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה, כשר.

וכתב **הפת"ש (ס"ק י)** בשם ספר **תורת גיטין** שהכלל הוא שכל זמן שמוכח מתוך הגט שאינו מוקדם ולא מאוחר – אינו פסול.

סעיף ו – ר"ח שחל להיות יומיים

כתב **הרשב"א בשם ר"ת** שבשטרות רגילים, כאשר יש שני ימי ר"ח, הולכים אחר לשון בני אדם שקוראים ליום הראשון ראש חודש, וכן ביאר **הר"ן** שמתחיל כבר למנות יום ראשון לחודש החדש ואינו כותב על שם החודש שעבר. אבל בגיטין, כיון שגיטין המאוחרים פסולים, יש לכתוב ביום הראשון של ר"ח שהוא יום שלושים לחודש הקודם. וכן דעת **הרא"ש**, וכתב שיש לכתוב "יום שלושים לחודש פלוני, שהוא ראש חודש פלוני", וביום שני של ר"ח יכתוב "באחד לירח פלוני", וכן כתב **הטור**. ואמנם בתשובותיו כתב **הרא"ש** נוסח אחר - "יום ראשון לחודש פלוני, שהוא יום שלושים לחודש הקודם", אך כתב **הב"י** שאין קפידא אם הזכיר תחילה את החודש שעבר או את החודש הבא.

השו"ע הביא למעשה את דברי הטור. וכתב **הב"ש** (ס"ק יח) שלמרות שבסעיף ד' פסק השו"ע שבר"ח יש לכתוב "ביום אחד לירח פלוני" – זה מדובר כאשר ר"ח הוא רק יום אחד, שלשון זו מבוררת יותר. אך כאשר ר"ח הוא יומיים לא יכתוב "ביום אחד" כיון שאז יבואו לטעות שכוונתו ליום אחד של ראש חודש.

- כתב **הב"י בשם הרא"ש והתוספות** שאם כתב ביום הראשון של ר"ח רק "ביום ראש חודש" ולא כתב "ביום שלושים לחודש שעבר" – כשר, ולמרות שיש מחמירים לכתוב כנ"ל, כיון שאינו אלא חומרא בעלמא אין לפסול אם לא כתבו.

- כתב **הב"י בשם הסמ"ק, הכלבו והמרדכי** שנראה לר' פרץ למנוע מלכתוב גט ביום הראשון של ר"ח ועדיף לדחות ליום המחרת כדי שלא להכניס ראשו בשום נדנוד ספק. וכתב **הב"י** שחומרא יתירה היא וראה שנוהגים שלא לחוש לה. ולעומתו **הרמ"א** הביא את דברי הראשונים הנ"ל וכתב שטוב לחוש לזה אלא אם כן יש חשש עיגון.

סעיף ז – כתיבת התאריך בחודש אדר של שנה מעוברת

כתב **הטור** שאם השנה מעוברת יכתוב באדר הראשון "לירח אדר הראשון", ובשני יכתוב "לירח אדר השני", וכן פסק השו"ע.

- מה הדין אם כתב אדר סתם? בגמרא בנדרים (ס"ג ע"א) נחלקו בדבר:

דתניא אדר הראשון - כותב אדר הראשון, אדר שני - כותב אדר סתם, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר אדר הראשון - כותב סתם, אדר שני - כותב תיניין.

הרא"ש והר"ן פסקו כר' יהודה, ולכן אם כתב אדר סתם – באדר הראשון כשר ובשני פסול. אך **הרמב"ם** פסק כר' מאיר. ו**ברמ"א** הכריע כדעת הרא"ש והר"ן, וכן כתב **הח"מ** (ס"ק כב) שהיא דעת רוב הראשונים, ואף את שיטת הרמב"ם העמיד כך. וכתב **הרמ"א** שמילת "ראשון" יכתוב מלא וי"ו.

- הוסיף **הרמ"א** עוד כמה דקדוקים בכתיבת החודשים:

ניסן מלא.

אייר, בשני יודיין; ואם כתב בחד יו"ד, פסול, אם לא בשעת הדחק. ויש נמנעין ליתן גט באייר, אך במקום הדחק נותנין וכותבין בבי יודיין (ו**הב"ש** ס"ק כ"א כתב בשם **מהרי"ל** שיש מחמירים לתת שני גיטין באייר ובאחד כותבים עם י' אחת ובשני עם שני יודין).

סיון, מלא יו"ד.

תמוז, מלא וי"ו.

אלול, מלא וי"ו.

תשרי, בחד יו"ד.

מרחשון, חד וי"ו (וכותב בתיבה אחת, **ב"ש** ס"ק כ"א).

כסלו, חסר יו"ד (ואם כתב מלא – כשר, **ב"ש** ס"ק כ"א).

סימן ל"ג – פסולי עדות מחמת קורבה ואשה ועבד**סעיף א – עדות אוהב ושונא**

אומרת המשנה בנדה (מ"ט ע"ב):

כל הכשר לדון - כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון.

ובמשנה בסנהדרין (כ"ז ע"ב) נחלקו בדין אוהב ושונא:

ואלו הן הקרובין... רבי יהודה אומר... האוהב והשונא. אוהב - זה שושבינו, שונא - כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. אמרו לו לא נחשדו ישראל על כך.

ופסקו **הטור והשו"ע** כרבנן – "כל הפסולים לדון פסולים להעיד, חוץ מאוהב ושונא שכשרין להעיד אף על פי שפסולין לדון". וביאר **בסמ"ע** (ס"ק א) הטעם (כדברי רבנן במשנה) כיון שבעדות אומרים מה ראו ולא חושדים בעדים שישנו בזה מחמת אהבה או שנאה, משא"כ בדין שתלוי בסברה ומחשבה ושם יש חשש שישנו בגלל אהבה או שנאה. **ובפת"ש** (ס"ק א) הביא בשם **הרדב"ז** שיש לדיין להעמיק לדעת אם נמצא שיש לזה העד צד הנאה בעדות זו אפילו בדרך רחוקה, כלומר עד נפסל כאשר יש לו איזושהי הנאה, ובספר **דבר אליהו** (כ"ו) כתב שרק הנאת ממון היא הנאה הפוסלת, אך הנאה מחמת שנאה או קורבה אינה מספיקה כדי לפסול מעדות.

- האם עובד כשר להעיד למעבידו? **הרמב"ם** (גזילה ד, ז) כתב ששכירו ולקיטו כשרים להעיד לו, וכן כתבו חלק מהאחרונים. אך יש שפסלו מחמת נגיעה בדבר (כדברי הפת"ש בשם הרדב"ז הנ"ל).

- האם מסדר הקידושין כשר להעיד? יש אומרים שאם הוא מקבל שכר נחשב כנוגע בעדות ופסול, אך רוב האחרונים חולקים על זה ומכשירים כיון שאינו מקבל שכר על העדות ולכן לא נחשב נוגע בדבר.

- כיצד ניתן להכשיר שונא, והרי הוא פסול מחמת שעבר על "לא תשנא את אחיך בלבבך"? וכתב בספר **חקרי לב** (יו"ד ד, פ) שכיון שהשנאה היא בלב ואיננו יודעים מהי בדיוק, יתכן והיא מוגדת כשנאה המותרת (נגד מי שעובר עבירות וכד'), ולכן אי אפשר לפוסלו מחמת שנאתו.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק ב) בשם **מהרש"ל** שלמרות ששונא כשר לעדות, זה דווקא בשונא רגיל, אבל שונא גמור פסול לעדות. וראייתו מדברי **התוספות** במכות (ו' ע"א ד"ה אלא) שכתב שהרוג נחשב, באופן תיאורטי, פסול להעיד על הריגתו כיון שהוא שונא להורג, ושונא פסול לעדות. וכן **החת"ס** (חו"מ קסב) מביא ראייה מחמש נשים שפסולות להעיד לאשה שמת בעלה – מחמת שנאתן.

אמנם בספר **באר מים חיים** (ח"א אבן העזר יב) דחה דברי מהרש"ל וכתב שכשאמרו חכמים שלא נחשדו ישראל על השנאה – לא חילקו בין סוגי השונאים, וכן **התומים** (ל"ג ס"ק ב) כתב שאין לחדש מה שלא מוזכר בגמרא ובראשונים, ועוד שאין ראייה מן ההרוג כיון ששם ודאי שנאתו גדולה ביותר שהרי הרג אותו, משא"כ בשאר שונאים – אין לומר ששנאתם גדולה עד כדי כך.

- מה נחשב שונא גמור? שונא רגיל מוגדר במשנה לעיל במי שלא דבר עמו מחמת איבה שלושה ימים. מדברי **מהרש"ל** נראה ששונא גמור "הוא לו כאיד מן הרודפים ובקש להתנקם ממנו".

- כתב **הטור** שיש לחלק בין כמה סוגי פסולי עדות, ויבוארו להלן:

ואלו הפסולין - מהן מחמת קורבה, ומהן מחמת עבירה, ומהם מחמת שאינם מתנהגין בדרך ישוב העולם, ומהם מחמת קטנות, ומהם מחמת ריעותא שבגופם, ומהם מחמת שיש להם צד הנאה בדבר.

סעיף ב – פסולים מחמת קורבה

אומרת המשנה בסנהדרין (כ"ז ע"ב):

ואלו הן הקרובין: אחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו (כאחיו הוא, דילפינן בעל כאשתו, רש"י), ובעל אחות אביו (כאחי אביו), ובעל אחות אמו (כאחי אמו), ובעל אמו, וחמיו, וגיסו. הן ובניהן וחתניהן, וחורגו (בן אשתו) לבדו.

דין שלישי בראשון

מדברי המשנה לעיל נלמד שהפסולים מחמת קורבה הם ראשון בראשון, ראשון בשני ושני בשני. ונחלקו בגמרא שם (כ"ח ע"א) לגבי שלישי בראשון:

אמר רב אחי אבא לא יעיד לי, הוא ובנו וחתנו. אף אני לא אעיד לו, אני ובני וחתני. ואמאי? הוה ליה שלישי בראשון (הבן שלישי לאחי הסב), ואנן שני בשני תנן, שני בראשון תנן, שלישי בראשון לא תנן... אלא רב דאמר כרבי אלעזר, דתניא רבי אלעזר אומר כשם שאחי אבא לא יעיד לי, הוא ובנו וחתנו כך בן אחי אבא לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו. ואכתי הוה ליה שלישי בשני, ורב אכשר שלישי בשני! רב סבר ליה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא. מאי טעמא דרב דאמר קרא לא יומתו אבות על בנים ובנים לרבות דור אחר. ורבי אלעזר על בנים אמר רחמנא פסולי דאבות שדי אבנים.

כלומר לדעת ר' אלעזר אף שלישי בשני אסור, וכ"ש שלישי בראשון, ולדעת רב שלישי בשני מותר אך שלישי בראשון אסור. ונחלקו בדבר האמוראים בבבא בתרא (קכ"ח ע"א):

שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא הלכה שלישי בשני - כשר. רבא אמר אף בראשון. מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. ולית הלכתא כמר בר רב אשי.

וכתב הר"ף שלדעת מר בר רב אשי בן וסב נחשבים שלישי בראשון ולכן כשרים, אך להלכה אין זה כך אלא נחשבים שני בראשון ולכן בן וסב פסולים.

ובמחלוקת ר' אבא ורבא נחלקו הראשונים – הר"ף והרמב"ם פסקו כרבא ששלישי בראשון כשר, ר"ת פסק כר' אבא ששלישי בראשון פסול, ואילו בה"ג כתב ששלישי בראשון פסול מדרבנן (לעומת שני בראשון ושני בשני שפסולים מדאורייתא). וכתב הסמ"ג שמאחר וחלקו בדבר ר"ת ובה"ג – אין להקל בזה, אך הב"י כתב שכיון שהר"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת – כך יש לפסוק, וכן פסק למעשה השו"ע:

אלו הם הפסולים: האחים זה עם זה, בין מן האם בין מן האב, הרי הם ראשון בראשון, ובניהם זה עם זה שני בשני, ובני בניהם זה עם זה שלישי בשלישי. ולעולם שלישי בראשון, כשר, ואצ"ל שלישי בשני. אבל שני בשני, ואצ"ל שני בראשון, שניהם פסולים. לפיכך האב עם בן בנו, פסול, מפני שהאב ובנו ראשון בראשון כמו אח ואחיו. ועם בן בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר מפני שהוא שלישי בראשון. וכן הדרך בנקבות. כיצד, שתי אחיות או אח ואחותו, בין מן האב בין מן האם, הרי הם ראשון בראשון; בניהם בין זכרים בין נקבות, שני בשני. בני בניהם או בנות בנותיהם, שלישי בשלישי; ויש אומרים דשלישי בראשון, פסול.

והרמ"א כתב שכן ראוי להורות – כיש אומרים, ששלישי בראשון פסול, ואחר כך הביא את דעת בה"ג שפסולים רק מדרבנן (והנ"מ לענין עדי קידושין – שאם פסולים מדאורייתא לא חלו קידושין כלל ואם קיבלה קידושין מאחר מקודשת לשני, ואם פסולים רק מדרבנן – צריכה גט משניהם).

פסול קרובי האם

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ז ע"ב):

דתנו רבנן: לא יומתו אבות על בנים, מה תלמוד לומר? אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות - הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו. אלא, לא יומתו אבות על בנים - בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות - בעדות אבות... אשכחן אבות לבנים ובנים לאבות, וכל שכן אבות להדדי. בנים לבנים מנלן? אם כן ליכתוב קרא לא יומתו אבות על בן, מאי בנים - דאפילו בנים להדדי... אשכחן קרובי האב, קרובי האם מנלן? אמר קרא אבות אבות תרי זימני, אם אינו ענין לקרובי האב תניהו ענין לקרובי האם.

הרמב"ם פסק שקרובי האם פסולים מדרבנן בלבד (עדות יג, א):

הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים, מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות, והוא הדין לשאר קרובים, אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד... אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם.

וביאר **בכסף משנה** שם:

וסובר רבינו שכל מה שאנו דורשים בפירוש הכתוב הוא מדאורייתא, ומה שנדרש באם אינו ענין כיון שפשט הכתוב אינו מורה עליו מיקרי דברי סופרים... וי"ל דבשלמא קרובי האם פשט הכתוב אינו מורה על פסולם כלל דלא פסל אלא קרובי האב דוקא...

וכן ביאר **הסמ"ע** (ס"ק ז) שהפסוק המובא בגמרא הוא רק אסמכתא, וכן הביאו **הב"י** ו**הרמ"א** אצלנו.

אך **הש"ך** (ס"ק א) חלק על ההבנה הנ"ל ברמב"ם, וכתב שאף הרמב"ם סובר שהפסול של קרובי האם הוא מדאורייתא, ומה שאמר שפסולם מדברי סופרים - כוונתו רק לומר שאינם נמנים במנין המצוות, אבל מכל מקום יש להם דין דאורייתא. וראייתו מקידושי כסף שהרמב"ם קורא להם דברי סופרים, אך ודאי שהם קידושין מדאורייתא. וכתב הש"ך שאף **הרמב"ן**, **הרשב"א** ו**הרי"ף** סוברים שפסול קרובי האם מדאורייתא.

סעיף ג - דין בעל כאשתו

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ח ע"א):

אמר רב אחי אבא לא יעיד לי, הוא ובנו וחתנו. אף אני לא אעיד לו, אני ובני וחתני. ואמאי הוה ליה שלישי בראשון, ואנן שני בשני תנן, שני בראשון תנן, שלישי בראשון לא תנן! מאי חתנו דקתני במתניתין - חתן בנו. וליתני בן בנו! מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, דבעל כאשתו... רב איקלע למזבן גוילי. בעו מיניה מהו שיעיד אדם באשת חורגו? בסורא אמרי בעל כאשתו. בפומבדיתא אמרי אשה כבעלה. דאמר רב הונא אמר רב (נחמן) מניין שהאשה כבעלה - דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא, והלא אשת דודו היא! מכלל דאשה כבעלה.

וכתב **הב"י** שסורא ופומבדיתא לא חולקים, וכן כתב **הרמב"ם** בהלכות עדות (יג, ו):

כל אשה שאתה פסול לה כך אתה פסול לבעלה שהבעל כאשתו, וכל בעל שאתה פסול לו כך אתה פסול לאשתו שהאשה כבעלה.

אמנם **המרדכי** סובר ששתי הלישנות חולקות זו על זו, וקיימא לן כלישנא שאשה כבעלה, כלומר הקרוב לבעל פסול לאשה אבל הפסול לאשה כשר לבעל, שהרי אשה נחשבת כבעלה אך הבעל לא נחשב כאשתו (ולכן מה שקנתה אשה קנה בעלה, אך לא להיפך).

הטור פסק ששנים שנשואים זה האם וזה הבת – אסורים להעיד זה בזה. וכן פסק **השו"ע** :

כל אשה שאתה פסול לה, אתה פסול לבעלה, שהבעל כאשתו. וכל בעל שאתה פסול לו, כך אתה פסול לאשתו, שהאשה כבעלה. ולדעת הפוסלים שלישי בראשון, מכשירים באשתו, מפני שהוא מופלג.

והרמ"א הוסיף בשם **המרדכי** שאף ששלישי בראשון בעקרון אין פוסלים משום בעל כאשתו, אם דנים על ממון שיש לבעלה הנאה ממנו – פסול להעיד לה, שמה שקנתה אשה קנה בעלה, כלומר זה כאילו הבעל הוא בעצמו נושא העדות ולכן פסול משום שלישי בראשון (וכן היא שיטת **הראב"ד** – שהאיש ואשתו הם כגוף אחד).

סעיף ד – תרי בעל כאשתו

פסק **השו"ע** שכל שתי נשים שהם זו עם זו שני בשני – בעליהם מעידים זה לזה, כיון שלא אומרים תרי בעל כאשתו בדרגת שני בשני. אך **הרמ"א** הוסיף בשם **תרוה"ד** שלכתחילה לא יחתמו עצמן על שטר ביחד, והטעם כיון שחוששים לבי"ד טועים – שיסברו ששני בשני פסולים ויבואו לפסול השטר לחינם (**סמ"ע** ס"ק יא).

כתבו **הרא"ש** ו**הרמב"ם** שבראשון בראשון אומרים אפילו תרי בעל כאשתו, וכן פסקו **הטור** ו**השו"ע**.

אבל בדרגה של ראשון בשני נחלקו האם אומרים תרי בעל כאשתו :

במשנה בסנהדרין (כ"ז ע"ב) נאמר שחמיו וגיסו הם בין הפסולים מחמת קורבה. ובגמרא (כ"ח ע"ב) :

תנו רבנן : חורגו לבדו. רבי יוסי אומר : גיסו. ותניא אידך : גיסו לבדו, רבי יהודה אומר : חורגו. מאי קאמר?... אלא הכי קאמר חורגו לבדו, אבל גיסו - הוא ובנו וחתנו. ואתא רבי יוסי למימר : גיסו לבדו, וכל שכן חורגו. ומתניתין - רבי יהודה, ברייתא - רבי יוסי. אמר רב יהודה אמר שמואל : הלכה כרבי יוסי.

כלומר לדעת ר' יוסי רק גיסו לבדו פסול, ולדעת ר' יהודה גם בנו וחתנו של גיסו פסולים. וכתבו **רש"י**, **תוספות** ו**הרא"ש** שר' יוסי בא למעט רק את חתן גיסו (כי בן גיסו ודאי אסור מחמת שהוא בעל אחות אמו). ולפי זה חתן גיסו כשר לעדות, וממילא גם כל מי שיש בו תרי בעל כאשתו בדרגה של ראשון בשני כשר לעדות. אבל **הרי"ף** ו**הרמב"ם** סוברים שר' יוסי בא למעט בן וחתן גיסו מאשה אחרת, ולפי זה חתן גיסו באמת פסול לעדות, והוא הדין לכל תרי בעל כאשתו בדרגה של ראשון בשני שפסול.

השו"ע הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם בסתם ואת דעת הרא"ש כיש אומרים – כלומר פסק לחומרה כרי"ף והרמב"ם. אך **הרמ"א** כתב על הלישנא השניה שכן נ"ל להורות – כלומר הרמ"א פסק לקולא כרא"ש.

סעיף ה, ז – פסולים נוספים בקרובים

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ח ע"א) :

ובעל אמו הוא ובנו וחתנו. בנו היינו אחיו! אמר רבי ירמיה לא נצרכה אלא לאחי האח. רב חסדא אכשר באחי האח. אמרו ליה לא שמיע לך הא דרבי ירמיה? אמר להו לא שמיע לי. כלומר לא סבירא לי.

ונפסקה הלכה כרב חסדא, ולכן מי שיש לו אח, ולאחיו יש אח מאם אחרת – יכולים להעיד זה לזה, וממילא למרות שפסול להעיד לקרובו – כשר להעיד לקרוב של קרובו. וכן פסקו **הטור** ו**השו"ע** :

כל איש שאין אתה מעיד לו מפני שהוא בעל קרובתך, הרי אתה מעיד לשאר קרוביו, כגון בנו ואחיו. וכן כל אשה שאין אתה מעיד לה מפני שהיא אשת קרובך, הרי אתה מעיד לשאר קרוביה.

וכן פסק **השו"ע** בסעיף ז' :

אחי האח מן האם מעידים זה לזה שהרי אין ביניהם קורבה כלל.

פסול חמיו

כתב ה**טור** על פי הגמרא בסנהדרין (שם) :

חמיו ובנו ובן בנו וחתנו פסולין לו. אבל אבי חמיו כשר לו אף על פי שהוא פסול לאשתו. אחי חמיו ובנו פסולין לו כה אבל לא חתנו. ובן אחות חמיו פסול לו אבל לא חתנו. אחי חמותו ובן אחי חמותו ובן אחות חמותו פסולין לו ולא חתניהם.

וביאר ה**ב"י** :

וכיון דבעל כאשתו הוה ליה בן חמיו כאילו הוה אחיו והוה ראשון בראשון ולגבי בן בנו הוה ליה שני בראשון ולגבי בת חמיו הוה ליה ראשון בראשון ואמרינן בהו תרי בעל כאשתו והלכך פסול לחתן חמיו. אבל לבת בן חמיו הוה ליה ראשון בשני והלכך כשר לבעלה דלא אמרינן בהו תרי בעל כאשתו.

סעיף ו – דין מחותנים לעדות

אומר רב חסדא בגמרא בסנהדרין (כ"ח ע"ב) : "אבי חתן ואבי כלה מעידין זה על זה, ולא דמו להדדי אלא כי אכלא לדנא (כלומר אינם קרובים זה לזה, כמו מגופה שאינה מתאימה לחבית, רש"י)". וכן פסק ה**שו"ע**. והביא הרמ"א בשם הגהות מרדכי שלמרות שכשרים לעדות – אסורים לדון זה את זה כיון שנחשבים כאוהב ושונא, ואפילו אם אחד מהם דיין קבוע יכול לומר השני שאינו מקובל עליו. אך סיים המהרי"ק שבדיעבד דינו דין. וביאר הסמ"ע (ס"ק יג) שלמהרי"ק עצמו כשרים אף לכתחילה, ומה שכתב בדיעבד – זה אף לשיטת הגהות מרדכי.

עוד כתב הסמ"ע שכשרים להצטרף יחד עם דיין שלישי כדי לדון אחרים אפילו אם הם אוהבים גמורים, כיון שדווקא כאשר הם שונאים הם פסולים לדון יחד כיון שכל הזמן יסתרו זה את זה, אבל כאשר הם אוהבים הם דווקא יודו אחד לשני וכך יהיו נשמעים דבריהם.

סעיף ח – עדות לקרובי אשתו

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יג, יג), וכן פסק ה**שו"ע** :

האיש עם אשתו בראשון, לפיכך אינו מעיד לא לבנה, ולא לאשת בנה, ולא לבתה, ולא לבעל בתה, ולא לאביה, ולא לאמה, ולא לבעל אמה, ולא לאשת אביה.

וביאר ה**ב"י** שמה שאמר הרמב"ם שפסול לאשת בנה ובעל בתה – זה לשיטתו ולשיטת הרי"ף שאומרים תרי בעל כאשתו. אך לשיטת הרא"ש שאומרים תרי בעל כאשתו רק בראשון בראשון, אם כן אשת בנה ובעל בתה כשרים להעיד כיון שזה תרי בעל כאשתו בראשון בשני.

- כתב הסמ"ע (ס"ק טו) שמדבריהם משמע שאין הבעל ואשתו נחשבים כגוף אחד ממש, ולכן האיש עם בן בנה כשרים, כיון שזה כבר נחשב שלישי בראשון (שהרי אם היו נחשבים כגוף אחד זה היה שני בראשון). וכן כתב בס"י ט"ז לגבי אביה ואמה – שכשר לאבי אביה (= אבי חמיו) או אבי אמה (= אבי חמותו) כיון שהם נחשבים שלישי בראשון. והט"ז הקשה עליו וכתב שבמקרים אלו נחשבים כשני בראשון ופסולים (ואולי סובר כראב"ד, לעיל סעיף ג', שבעל ואשתו נחשבים כגוף אחד).

סעיף ט – עדות ארוס וארוסתו

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ח ע"ב) :

אמר רבה בר בר חנה מעיד אדם לאשתו ארוסה. אמר רבינא לא אמרן אלא לאפוקי מינה, אבל לעיולי לה לא מהימן. ולא היא לא שנא לאפוקי ולא שנא לעיולי לא מהימן... הכא משום איקרובי דעתא הוא, והא איקרובא דעתיה לגבה.

כלומר מסקנת הגמרא היא שארוס פסול להעיד לארוסתו, אך כתב **הרא"ש** שלקרוביה כשר עד שינשאו, וכן כתב **הרמב"ם** והטעם כיון שלקרוביה לא איקרבה דעתיה. וכתב **הב"י** שבכל זאת יש הבדל ביניהם – שלדעת הרא"ש יכול להעיד לכתחילה על קרוביה, ולדעת הרמב"ם לכתחילה אין להעיד.

מלשון **הטור** משמע שפסק כרא"ש ומלשון **השו"ע** משמע שפסק כרמב"ם. **והרמ"א** הוסיף בשם **הגהת אשרי** שדווקא ארוסה אסורה, אבל שידוכין בעלמא אינם פוסלים. ואם רוצה להעיד שתזכה בממון – יתכן ונחשב כנוגע בדבר.

סעיף י – טעם פסול קרובים

הגמרא בבבא בתרא (קנ"ט ע"א) מגיעה למסקנה שאחים פסולים לעדות בגלל גזירת הכתוב, וכן כתב **הטור**, וכן פסק **בשו"ע**:

זה שפסלה תורה עדות הקרובים, לא מפני שהם בחזקת אוהבים זה את זה, שהרי פסולין להעיד לו בין לזכותו בין לחובתו, ואפילו משה ואהרן אינם כשרים להעיד זה לזה, אלא גזירת הכתוב הוא.

סעיף יא – עדות גרים

אומרת הגמרא ביבמות (כ"ב ע"א):

אמר רב נחמן גרים, הואיל ואתו לידן נימא בהו מלתא: אחין מן האם לא יעידו, ואם העידו עדותן עדות, אחין מן האב מעידין לכתחלה. אמימר אמר אפילו אחין מן האם נמי מעידין לכתחלה. ומ"ש מעריות? ערוה לכל מסורה, עדות לבית דין מסורה וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

ובדף צ"ח ע"א:

אמר רבא הא דאמור רבנן אין אב למצרי, לא תימא משום דשטופי בזמה דלא ידיע אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן, דהא שני אחין תאומים דטפה אחת היה ונחלקה לשנים, וקתני סיפא לא חולצין ולא מייבמין, ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה דכתיב בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם.

ופסקו **הטור והשו"ע** כאמימר וכרבא:

הגרים אין להם קורבה אפילו שני אחין תאומים שנתגיירו מעידין זה לזה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

וביאר **הב"י** שזה דווקא כאשר הורתם ולידתם היתה שלא בקדושה או לפחות לידת אחד הם והורתו שלא בקדושה. אבל אם לידתם בקדושה, למרות שהורתם שלא בקדושה, דינם כאחים מן האם ופסולים מדרבנן, אך מכל מקום נשאר בצ"ע. **והרמ"א** בדרכ"מ (ס"ק ח) הכריע בשם **ר' שמשון** שבזה נחשבים אחים ופסולים להעיד אחד לשני.

סעיף יב – עדות קרוב שנתרחק

אומרת המשנה בסנהדרין (כ"ז ע"ב):

היה קרוב ונתרחק הרי זה כשר. רבי יהודה אומר אפילו מתה בתו ויש לו בנים ממנה הרי זה קרוב.

והגמרא בדף כ"ח ע"ב הכריעה כת"ק ודלא כר' יהודה:

אמר רבי תנחום אמר רבי טבלא אמר רבי ברונא אמר רב הלכה כרבי יהודה. רבא אמר רב נחמן אין הלכה כרבי יהודה. וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אין הלכה כרבי יהודה.

וכן פסקו ה**טור והשו"ע** :

כל מי שאין אתה מעיד לו מפני שהוא בעל קרובתך, אם מתה אשתו, אף על פי שהניחה לו בנים, הרי זה נתרחק וכשר.

וכתב ה**ש"ך** (ס"ק ד) שלא דווקא כשמה האשה, אלא הוא הדין אם נתגרשה.

- הביא ה**ב"י בשם בעל העיטור** שאם באו שניים לדין והביאו עד ונמצא שהיה קרוב ונפסל, ולאחר כמה ימים הפך העד לרחוק ונוצר מצב שאם היה מעיד עכשיו היה משתנה הדין – לא סותרים את הדין כיון שכבר נפסק, וכן הביא ה**רמ"א**.

והקשה ה**סמ"ע** (ס"ק כ) שהרי אם ראה העדות כשהיה קרוב – ודאי שהוא פסול לעדות, ומה יועיל שנתרחק אחר כך. ולכן ביאר שמדובר במקרה שראה העדות כשהיה רחוק, נתקרב ונפסק הדין, ואחר כך נתרחק שוב, וקמ"ל שלמרות שתחילתו וסופו בכשרות, הואיל וכבר נפסק הדין לא סותרים אותו.

ואילו ה**ש"ך** (ס"ק ט) ביאר שמדובר במקרה שהעד העיד בתחילה ולא ידעו שהוא קרוב, ואחר כך נתברר שהוא קרוב ופסולו, ואז נתרחק. והחידוש הוא שלא מתייחסים עכשיו לעדותו, למרות שבעיקרון בעל הדין יכול להביא ראיות חדשות אם יש לו, כיון שמסתבר לומר שהעד יעיד שוב בדיוק את מה שאמר קודם, כשהיה קרוב, כדי שלא יחזיקוהו כשקרן, וממילא אם היה פסול בפעם הראשונה יהיה פסול גם עכשיו כשחוזר ואומר את אותה עדות. ולפי דבריו – אין הבדל אם פסקו כבר את הדין או לא, כיון שהפסול הוא מחמת שיעיד שוב את אותה עדות (**ובפת"ש** ס"ק ה' כתב בשם ה**נוב"י** שאף לדעה זו יש לומר שמדובר דווקא אם נפסק הדין, והמחלוקת היא רק במקרה שהעד עדיין לא העיד – לפי ה**רמ"א** פסול כיון שכבר נפסק הדין, ולפי ה**ש"ך** כשר כיון שעדיין לא העיד ולכן אין סיבה לפסול אותו).

סעיף יג – עדות רחוק שנתקרב

אומרת הגמרא בבבא בתרא (קכ"ח ע"א), וכן פסקו ה**טור והשו"ע** :

היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו, פיקח ונתחרש, פיתח ונסתמא, שפוי ונשתטה – פסול. אבל היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו ומתה בתו, פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פיתח ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה – כשר. זה הכלל כל שתחלתו או סופו בפסלות - פסול, תחלתו וסופו בכשרות – כשר.

וביאר ה**רשב"ם** הטעם, כיון שכתוב בפסוק "והוא עד או ראה" – ומכאן נלמד שגם בשעת ראיית המעשה וגם בשעה שמעיד בפועל צריך העד להיות ראוי לעדות זו, ומה שקרה ביניהם לא משנה.

והוסיף ה**ש"ך** (ס"ק י) שעל פי זה, אינו יכול להעיד לגרושתו עד דברים שהיו בזמן שהיו נשואים, אלא רק על דברים שראה לפני שהתחתנו, כדי שיתקיים תחילתו וסופו בכשרות. ובסימן ל"ד ס"ק ח"ג כתב ה**ש"ך** שדין זה הוא דווקא שפסולים מחמת קורבה, אבל פסול מחמת עבירה שחזר בתשובה יכול להעיד אף על דברים שראה בזמן שעוד לא חזר בתשובה.

סעיף יד – עדות על צוואת שכיב מרע

כתב ה**טור בשם הרא"ש** :

לפיכך שכיב מרע שצוה בפני עדים הקרובים לו ורחוקים מבניו אין הצוואה כלום כיון שהיו קרובים בשעה שנמסר להם העדות.

וכתב **הב"י שהגאון** חלק על הרא"ש והכשיר עדות זו, וביאר **הסמ"ע** (ס"ק כב) את טעם הגאון, שהרי בצוואה לא היתה תועלת לשכיב מרע אלא לבניו, והעדים היו רחוקים מהבנים בשעת העדות. **והט"ז** כתב הטעם כיון שהשכיב מרע יכול לחזור בו מצוואתו, נמצא שאין משמעות לעדות זו ביחס אליו, ולכן לא משנה שהעדים קרובים לו. אך אם מדובר במתנת שכיב מרע במקצת שצריכה קנין ואינו יכול לחזור ממנה – גם הגאון יודה שהעדים פסולים (**ובקצוה"ח** חלק עליו בזה).

בשו"ע הביא את דעת הרא"ש בסתם ואת דעת הגאון בשם יש מי שאומר – כלומר פסק כרא"ש שמחמיר.

סעיף טו – עדות פסול מחמת ממון

כתב **ר"י** בתוספות (ב"ב מ"ג ע"א ד"ה וליסלקו) דלא שייך לפסול העדות משום "תחילתו בפסלות" במקום שאין פסולו תלוי בגוף אלא בממון, ובמקרה שנוגע בעדות מחמת ממון צריך רק שיהיה "סופו בכשרות". וכן כתב **הב"י בשם הרא"ש**, **נמוק"י בשם הרמב"ן**, **בעל העיטור בשם הר"י מיגאש**, **המרדכי והרמב"ם**.

אמנם **הגהמ"י בשם ר' ברוך ור' מאיר** כתב שפסול אף במקרה זה, אך דחה **הב"י** את דבריו, וכן פסקו למעשה **הטור והשו"ע**:

בפיסול ממון לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות, שאם היה נוגע בדבר בשעת ראיית העדות מפני שהיה לו הנאה בדבר, יכול להסתלק בענין שלא יהיה לו הנאה בדבר, ויעיד.

וביאר **הסמ"ע** (ס"ק כג) הטעם:

הטעם, דדוקא בפסול קורבה, דאף דנתרחק ממנו מ"מ זה שיעיד לו הוא זה שנפסל להעיד לו בראשונה, משום הכי נשאר בפיסול, משא"כ בפסול התלוי בנגיעת ממון, כיון שנסתלק מאותה הנאה ונכנס אחר תחתיו לאותה הנאה, הרי הוא כאילו לא היתה לו הנאה ממנו מעולם. וגם בפסול ממון לא חל עליו שם פסול מחמת נגיעה מעיקרא, כיון שהיה יכול לסלק נפשו מיד, משא"כ בפסול קורבה.

ובפת"ש (ס"ק ח) סיכם בשם **החת"ס** את שלושת סוגי הפסולים:

פסול מחמת קורבה – לכולי עלמא חייב להיות תחילתו וסופו בכשרות.

פסול מחמת ממון – לרוב הדעות צריך להיות רק סופו בכשרות, למרות שיש חולקים ומצריכים תחילתו וסופו.

פסול מחמת עבירה – אין צורך שיהיה תחילתו וסופו בכשרות.

סעיף טז – עוד בענין עדות קרובים

אומרת הגמרא במכות (ז' ע"א):

אילעא וטוביה קריביה דערבא הוה. סבר רב פפא למימר גבי לוח ומלוה רחיקי נינהו, א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא אי לית ליה ללוה, לאו בתר ערבא אזיל מלוה?

רש"י מסביר שמדובר בעדים על עצם ההלוואה, **והראב"ד** מסביר שמדובר בעדים על פרעון ההלוואה, ולדעת רב פפא הם נחשבים רחוקים מהמלוה והלווה ולכן כשרים לעדות, ולדעת רב הונא בריה דרב יהושע הם נחשבים נוגעים בעדות ופסולים לעדות כיון שבמקרה ויש בעיה עם הלווה – פונים אל הערב.

הטור והשו"ע הביאו את שתי הדעות ופסקו:

עדים הקרובים לערב פסולים ללוה, לא שנא אם הלוה בא לפטור בטענת כפירה והם מעידים עליו שלוח או אם טוען שפרע והם מעידים עליו שלא פרע.

- כתבו **המרדכי והגהות אשרי** שקרובי הנרצח יכולים להעיד על הרוצח וקרובי המוכה מעידים על המכה לגרשו מבית הכנסת, וכן הביאו **הב"י והרמ"א**. והטעם כתב **בסמ"ע** (ס"ק כה) כיון שאין לקרובים שום הנאה מזה שיעידו על הרוצח, שהרי קרובם כבר מת.

והמרדכי הוסיף שאפילו הנרצח עצמו, על זמן שהוא חי ואינו טריפה, יכול להעיד. ודייק **הסמ"ע** (ס"ק כה) שמדובר במקרה שבזמן הדין הנרצח כבר מת, שהרי אם הוא עדיין חי – יש לו הנאה מהעדות, כיון שיקבל תשלומים וכד' מהרוצח, והוא נחשב נוגע בדבר, והוא הדין לקרובי המוכה – יכולים להעיד כל עוד אין למוכה תועלת מהעדות שלהם.

דייק **הב"י** מדברי המרדכי שאם הוא טריפה – אינו יכול להעיד. **והרמ"א** בדרכ"מ (ס"ק ט) כתב שטריפה פסול רק בדיני נפשות אך לא בדיני ממונות. והטעם מכיון שבדיני נפשות צריך עדות שאתה יכול להזימה, וכיון שהוא כבר נחשב כמת ולא ניתן להרוג את זוממיו. **והש"ך** (ס"ק טז) הסכים אף הוא עם הרמ"א, אך כתב שגם בדיני ממונות צריך עדות שאפשר להזימה, ואף במקרה של טריפה בממונות זה נחשב עדות שאפשר להזימה, כיון שהזוממים יחוייבו ממון, ולענין הממון זה לא משנה אם הטריפה נחשב כמת או לא.

סעיף יז – דין עדים הקרובים זה לזה

כתבו **הרי"ף והרא"ש** שהעדים לא יהיו קרובים זה לזה ולא קרובים לדיינים, וכן פסק **השו"ע**. וכתב **הסמ"ע** (ס"ק כו) הטעם כיון שצריך עדות שאפשר להזימה, ובמקרה שהעדים קרובים לדיינים הם לא יקבלו הזמה על קרוביהם. והוסיף שלפי דברי הרמ"א בסעיף הקודם – בדיני ממונות, שאין צריך עדות שאפשר להזימה, גם עדים הקרובים לדיינים יהיו כשרים. אך הרמ"א לא ציין זאת כאן כיון שרבים חולקים על שיטה זו, וכן הביא **הש"ך** (ס"ק יז) בשם ר' שמחה.

וכתב **הרשב"א** שבי"ד שקיבל עדות והיה העד קרוב לדיינים – אפילו בדיעבד לא עשו כלום, כיון שאין כאן קבלת עדות. **ור' ירוחם בשם הרא"ש** כתב שאין לפסול בדיעבד שטר שהעדים בו קרובים לדיינים. ועוד כתב **הרא"ש** שאם יש שטר שחתום בו קרוב או פסול, במידה והעדים הכשרים החתומים בו זוכרים את עדותם, אפילו אם על ידי ראיית השטר יזכרו, יכולים להעיד בעל פה ובי"ד יכתבו עדותם ונחשב כעדות בשטר.

סעיף יח – קיבלו עליהם עדים קרובים

כתב **הרא"ש** בתשובה (ו, טו) אם הקהל מינו עדים ותקנו שלא ישוה שום עדות זולתם (כלומר קבלו עליהם שרק הם רשאים להעיד) – יכולים להעיד אף לקרוביהם כיון שקבלום עליהם, וכן פסקו **הטור והשו"ע**. אך הוסיף **הרמ"א בשם הריב"ש** שאם מינו סתם עדים בעיר – אין כוונתם שיעידו לפסולים, וכן דיינים הממונים בעיר לא ידונו לקרוביהם, וסיים שכן נוהגים. וכתב **הפת"ש** (ס"ק יב) בשם **החת"ס** שאף אם התחיל לדון טרם נעשה העד קרובו וקודם גמר הדין נהיה קרובו – פסול לגמור הדין, כיון שאין תחילתו וסופו בכשרות.

סימן ל"ד – עדים הפסולים מחמת עבירהסעיף א – רשע פסול לעדות

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ז ע"א):

עד זומם - אביי אמר למפרע הוא נפסל, ורבא אמר מיכן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע - אל תשת רשע עד... מר בר רב אשי אמר הלכתא כוותיה דאביי. והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

ובגמרא בשבועות (ל' ע"ב):

מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו? תלמוד לומר מדבר שקר תרחק.

ופסק הרמב"ם בהלכות עדות (י, א) על פי הגמרא, וכן פסקו הטור והשו"ע:

הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד. ואפילו עד כשר שיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירין רשעו אסור לו להעיד עמו אף על פי שהוא עדות אמת, מפני שמצטרף עמו ונמצא זה הכשר השית ידו עם הרשע עד שנתקבלה עדותו. ואין צריך לומר עד כשר שהוא יודע בעדות לחבירו וידע שהעד השני עמו עד שקר שאסור לו להעיד שנאמר אל תשת ידך עם רשע.

- האם יכול להעיד במקרה שעדותו אמת, אך הוא יודע שהוא פסול, והבית דין אינם יודעים זאת? כתב הפת"ש (ס"ק א) בשם החוות יאיר שבמקרה והוא פסול מחמת עבירה הדין מסובך, כיון שאינו יכול להעיד על עצמו שהוא רשע כיון שאין אדם משים עצמו רשע, ואם לא יגיד כלום נמצא שמעיד ברשעתו. והאורים כתב שאם הוא פסול משום קורבה לא יעיד, אבל אם הוא פסול מחמת עבירה יכול להעיד, כיון שרק הוא יודע זאת ואין אדם נפסל על פי עצמו, ועוד שאם הוא יודע שעדותו אמת – למה ימנע מלהעיד, וכן הדין אם הוא פסול מחמת נגיעה – שיכול להעיד. ובנתיבות המשפט הסכים עם האורים בפסול מחמת עבירה וקורבה, אך חלק עליו בפסול מחמת נגיעה וסבר שלא יעיד.

- האם עד כשר יכול להעיד עם עד פסול שעבר עבירה מדרבנן? כתב הפת"ש (ס"ק ב) בשם הברכ"י שכיון שמי שעבר עבירה מדרבנן צריך הכרזה ודינו ככשר עד שיכריזו עליו – אפשר להצטרף אליו לעדות.

סעיף ב – הגזרת רשע

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (י, ב):

אי זהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנאמר והיה אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחוייב מיתת בית דין שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות.

ובגמרא בסנהדרין (כ"ז ע"א):

מומר אוכל נבילות לתיאבון - דברי הכל פסול (דכיון דמשום ממון קעביד, דהא שכיחא בזול טפי מדהיתירא, הוה ליה כרשע דחמס ופסול לעדות, רש"י). להכעיס, אביי אמר פסול, רבא אמר כשר. אביי אמר פסול, דהוה ליה רשע, ורחמנא אמר אל תשת רשע עד. ורבא אמר כשר, רשע דחמס בעינן... והלכתא כוותיה דאביי.

וכן פסקו הטור והשו"ע:

איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד. ל"ש אם עבר לתיאבון, ל"ש אם עבר להכעיס.

והוסיף הרמ"א בשם ר' ירוחם שאם עבר עבירה שאין בה מלקות – פסול מדרבנן.

- כתב הפת"ש (ס"ק ד) בשם שבו"י שאם עבר עבירה בשוגג, כגון שהרג נפש בשגגה, כשר לעדות אף לפני שעשה תשובה, כיון שכל שאינו נחשב רשע – כשר לעדות. וראייתו מרוצח בשגגה שאסור לו לצאת מעיר מקלטו אפילו להעיד עדות – מכאן שבעיקרון הוא כשר לעדות. ובס"ק ה' כתב בשם נתיבות המשפט שאם ביטל מצוות עשה – כשר לעדות, כיון שלא עבר בקום עשה.

ולמעשה כתב בילקו"י (חופה וקידושין ז, יא):

וכן יש להקפיד שהעדים יהיו יראי ה' ושומרי תורה ומצוות, ולא חלילה מחללי שבת בפרהסיא ומגלחי זקנם בתער וכדומה. ורב המסדר קידושין בחתונה אצל חילוניים, יקח עמו עד כשר ויהיו הוא עצמו והשני, שני העדים. וטוב להזמין תלמידי חכמים שיהיו עדים.

סעיף ג – העובר על עבירה מדרבנן

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (י, ג), וכן פסקו הטור והשו"ע:

עבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה - הרי זה פסול מן התורה, ואם היה החיוב שבה מדבריהם - הרי זה פסול מדבריהם, כיצד אכל בשר בהמה בחלב או שאכל נבלות ושקצים וכיוצא בהן בין לתיאבון בין א להכעיס, או שחלל את יום טוב הראשון, או שלבש שעטנז שהוא שוע או טווי או נוז הרי זה פסול לעדות מן התורה. אבל אם אכל בשר עוף בחלב, או שחלל יום טוב שני של גליות, או שלבש בגד צמר שאבד בו חוט של פשתן וכיוצא בו הרי הוא פסול מדבריהם.

אך ר' ירוחם כתב בשם הגאונים שאם עבר עבירה מדרבנן פסול רק במקרה שיש חימוד ממון, אחרת לא נפסל לעדות, וכן הביא הרמ"א. ובב"י תמה על ר' ירוחם, שהרי נפסק לעיל כאב"י שאין צורך ברשע דחמס, ועוד למה לחלק בענין חימוד ממון בין פסול דאורייתא לפסול דרבנן. ועוד הביא הב"י בשם המרדכי שהמגביה ידו על חבירו להכותו פסול לעדות כיון שנקרא רשע, ולמרות שהוא איסור דאורייתא – פסול רק מדרבנן כיון שהוא לאו שאין בו מלקות.

- כתב הסמ"ע (ס"ק ד) שיש הסוברים שבוועלי ארוסה בלא כתובה ובוועלי כותיות פסולים מדרבנן, אך בב"י משמע שפסולים מדאורייתא. ובפת"ש (ס"ק ז) כתב שאם בעל בפרהסיא או לקח את הגויה דרך אישות – ודאי פסול מדאורייתא. עוד כתב שכדי להיפסל בעבירה דרבנן צריך שתהיה עבירה שיש בה מכת מרדות ועבירה שהיא בקום עשה. וכתב רעק"א בשם הרשב"א שפסול עדות מדרבנן שהעיד לטובת התובע והוא כבר תפס – מועיל לזה שלא מוציאים ממנו.

סעיף ד – דין קוברי המת ביום טוב (הסבור שעושה מצוה)

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב):

הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא ופסלינהו לעדות, ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא והא רשעים נינהו? סברי מצוה קא עבדי. והא קא משמתניא להו! סברי כפרה קא עבדי לן רבנן.

זוהי גרסת הגמרא שלנו, ולפי זה הלכה כרב הונא, כיון שהוא עשה מעשה בפועל והכשיר אותם.

אבל הרי"ף גרס אחרת בגמרא, ולפי גרסתו רב הונא רק סבר להכשיר ולא הכשיר בפועל, ולכן יש לפסוק כרב פפא ולפסול אותם.

והרא"ש כתב שגרסת הספרים שלנו עיקר ואין לפסול אותם כיון שאפשר למצוא להם זכות, וכן דעת הרמב"ם והריב"ש, והב"י כתב שיתכן לומר שאף לדעת הרי"ף יש לפסוק כרב הונא ולהכשיר.

וכן פסק ה**טור** :

קוברי המת ביו"ט ראשון פסולים לרב אלפס. וא"א הרא"ש ז"ל הכשיר אפילו נדו אותו על ככה ושנו באולתם. ודוקא קוברי מת משום דסברי מצוה קעבדי, אבל מחללי יו"ט בדבר אחר פסולין.

וכן פסק ה**שו"ע**. וה**פת"ש** (ס"ק ט) כתב בשם החוות יאיר שאם העדים לפנינו צריך לשאול אותם אם אכן התכוונו למצוה, ואם לא ישיבו על כך – פסולים. אך מדברי **רעק"א** נראה שאף אם לא אומרים זאת במפורש – כביכול טוענים זאת לזכות העדים.

- הרמ"א בשם הריב"ש הוסיף שהוא הדין בכל דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות. וכתב ה**סמ"ע** (ס"ק ו) דוגמה לכך – מי שהלוח ממון לחבירו ולקח ספרים בתור משכון ולמד בהם, למרות שאסור לו לעשות זאת, לא נפסל בשל כך לעדות כיון שהוא סובר שהוא עושה מצוה.

- כתב הרמ"א כאן את הדין שהוא בב"י לעיל, שהמגביה ידו על חבירו להכותו פסול מדרבנן. וכתב ה**פת"ש** (ס"ק יא) בשם **רעק"א** שאם היכהו בפועל – פסול לעדות, כיון שאם מכהו בפחות משווה פרוטה לוקה נחשב כלאו שיש בו מלקות.

סעיף ה – דין העובר על השבועה

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ז ע"א) :

אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד - אלו גזלנין ומועלין בשבועות. מאי לאו אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון? לא אידי ואידי שבועת ממון, ומאי שבועות שבועות דעלמא.

ובמשנה בשבועות (מ"ד ע"ב) :

כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלין... ושכנגדו חשוד על השבועה... שכנגדו חשוד על השבועה כיצד? אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא.

ובגמרא (שם מ"ו ע"ב) :

ואפילו שבועת שוא. מאי אפילו שבועת שוא? לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא הנך דאית בהו כפירת ממון אלא אפילו הא נמי דכפירת דברים בעלמא הוא לא מהימן. וליתני נמי שבועת ביטוי! כי קתני שבועה, דכי קא משתבע בשקרא קא משתבע, אבל שבועת ביטוי דאיכא למימר דבקושטא קא משתבע לא קתני.

וביאר רש"י מדוע אין לפסול את החשוד על שבועת ביטוי :

דלהבא כי משתבע איכא למימר בקושטא אשתבע שבדעתו לקיימה ואפילו עבר עליה שכפאו יצרו אינו חשוד בכך על השבועה שעבר להוציא לשקר מפיו.

וכתבו ה**תוספות** שמכאן רצו לדקדק שמי שעובר על החרם לא יפסל לשבועה, כיון שיש לומר שבשעת קבלת החרם היה בדעתו שלא לעבור עליו. אך ר"ת חלק וכתב שהעובר על החרם פסול (כלומר הוא חולק על סברת רש"י הנ"ל). וכן הביא ה**ב"י** שנחלקו בדין זה הראשונים – ה**רי"ף**, ה**ראב"ה**, ה**רמב"ן**, ה**רשב"א** ועוד פסקו כרש"י, לעומת ר"י, ה**רמב"ם** וה**רא"ש** (לפי הבנת ה**ב"י**) שפסקו כר"ת.

ה**טור** הכריע למעשה כר"ת, וכן ה**שו"ע** שהביא דעת ר"ת בסתם ודעת רש"י בשם יש אומרים :

העובר על השבועה אחד שבועת שוא ואחד שבועת שקר של ממון וביטוי פסולין. ואפילו עובר על חרם שהחרימו הקהל.

ובב"י הביא בשם **הריב"ש** שכתב שאם נשבע שלא לעשות משהו ועשה אותו – חייב כיון שעבר על שבועתו בקום עשה, אך אם נשבע לעשות משהו ולא עשה אותו – אינו פסול לעדות כיון שלא עשה מעשה ולא חייב מלקות, וכן הביא **הסמ"ע** (ס"ק יב), וכן הביא **הש"ך** (ס"ק ה) וכתב שכך יש לפסוק כיון שבכל מקום הלכה כדברי המכריע. **ובפת"ש** (ס"ק יד) כתב שאף כשלא עשה מעשה - אינו פסול מדאורייתא, אך פסול מדרבנן.

- כתב **הב"י** בשם **הרשב"א** בתשובה (א, תרע) שמי שהעידו עליו שעבר על שבועתו, אינו נאמן לטעון שוגג הייתי, שהרי אם נכשיר אותו – אין לך מי שיחשב חשוד כיון שכל אחד יכול לטעון שהוא שכח מה היה ולכן העיד כמו שהעיד. **והריב"ש** (תקטו) כתב שאם יש לתלות שהיה אנוס ולכן עבר על שבועתו – לא נפסל, וכן דעת **הרשב"א**.

ופסק **הרמ"א** שאינו נאמן לומר שוגג הייתי או אנוס הייתי. ותמה **הש"ך** (ס"ק ח) על דין האנוס, מדוע לא יוכל לטעון אנוס הייתי, הרי דעת **הריב"ש** ו**הרשב"א** להכשיר בזה. עוד כתב בשם **מהרש"ל** שאם טוען ששכח שהיה צריך לשלם וכד' – נחשב כאנוס וכשר, אך כתב ש**מהרשב"א** משמע שפסול בזה, ואולי כוונת **מהרש"ל** דווקא במקרה שעבר הרבה זמן מאז השבועה ואז יכול לטעון ששכח.

- המזכיר שם שמים לבטלה – כתב **הפת"ש** (ס"ק יב) בשם **כנה"ג** שפסול לעדות, ויש מכשירים.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק טו) בשם **שב"י** שאם נשבע שנתן משהו לפלוני ביום ר"ח, והתברר שביום ר"ח הראשון לא היה כלל בעיר – אין לפוסלו מחמת זה כיון שניתן לפרש דבריו שהתכוון ליום ר"ח השני.

סעיף 1 – טבח שמכר טריפה

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"א):

ההוא טבחא דאישתכח דנפקא טריפתא מתותי ידיה, פסליה רב נחמן ועבריה. אזל רבי מזיה וטופריה. סבר רב נחמן לאכשוריה. אמר ליה רבא דילמא איערומי קא מערים? אלא מאי תקנתיה? כדרב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין החשוד על הטרופות אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו, ויחזיר אבידה בדבר חשוב או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלו.

וכתב **הרא"ש** שהטבח נפסל דווקא כאשר יש לו הנאת ממון, כלומר דווקא כשבודק לעצמו ומוכר לאחרים ויצאה טריפה תחת ידו. אבל אם בדק לאחר ויצאה טריפה תחת ידו – אינו נפסל, וכן פסק **הטור**.

ובשיטת **הרמב"ם** נחלקו – **הטור** הבין בדעת **הרמב"ם** כנ"ל, אך **הב"י** כתב שאין לחלק בדעת **הרמב"ם**, וכל שיצאה טריפה תחת ידו נפסל, אלא שיש חילוק בדרך התשובה – שהבדק לעצמו, כיון שיש לו בזה הנאת ממון, צריך תשובה גדולה יותר כמבואר בגמרא, ואילו הבדק לאחרים יכול להסתפק בתשובה קלה יותר. וכן **בשו"ע** פסק בסתם שטבח שיצאה נבילה או טריפה מתחת ידו פסול לעדות. אמנם **הסמ"ע** (ס"ק טז) פסק כדעת **הטור** שאינו נפסל כאשר בודק לאחרים, והטעם כיון שיש לומר שטעה בזה ולא עשה במזיד כיון שאין אדם חוטא ולא לו, ואפילו אם במזיד עשה – עבר רק על לפני עיור ואין לפוסלו לעדות מחמת זה.

סעיף 2 – דין גנב וגזלן

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב):

תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. גזלן דאורייתא הוא - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי - פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו בהו רבנן.

וכתב הרמב"ם (עדות י, ד) שלמרות שהם אינם חייבים מלקות, כיון שהם משלמים ממון, הם פסולים לעדות כיון שפסולם הוא בענייני ממון, וכן כתב הטור שהם נחשבים כרשע שפסול לעדות.

- עוד כתב הרמב"ם (שם) שפסולים גם אחרי שהחזירו הממון שגנבו וגזלו. ותמה על כך הטור, מדוע לא יוכשרו לאחר שהחזירו הממון, וכתב שאולי כוונת הרמב"ם לומר שבמקרה שהשיבו הממון בכפיית בי"ד פסולים עד ששיבו מעצמם. אך הב"י חלק על הבנה זו וכתב שהם פסולים אפילו אם החזירו מעצמם, והטעם בגלל שחטאו במילתא דממון, ופסולים עד שיעשו תשובה, וכן פסק בשו"ע (ומהרי"ט כתב שזה במקרה שהיו עדים על הגניבה, אך אם אין עדים והחזירו מעצמם – זו עצמה התשובה). ובדרכ"מ (ס"ק ו) כתב שמי שעשה כך פעם אחת באקראי – אין לפוסלו אם השיב את הכסף מעצמו, וכן הביא הסמ"ע (ס"ק יז).

- כתב הריב"ש שהחולק עם הגנב או המקבל ממנו – אינו נפסל, וכן הביאו הב"י והרמ"א.

- כתב הב"י בבדק הבית שלמרות שהחוטף משכונן מיד הלווה שלא ברשות בי"ד או הנכנס לבית חברו וממשכנו נחשב גזלן – לא נפסל לעדות מחמת זה, כיון שבעיני האנשים הוא לא נחשב כגזלן, כיון שמבחינתו הוא לוקח את מה ששייך לו.

- כתב הפת"ש (ס"ק טז) שלדעת הרדב"ז הגונב ממון נכרי פסול מהתורה, ולדעת מהריק"ש כשר ולא נפסל בכך, כיון שלא משמע לאנשים שזה אסור. וכתב שכך גם נראה מדברי הרדב"ז עצמו שכתב שאין לפסול כל שלא התרו בו בתחילה ואמרו לו שיפסל בכך. ובס"ק י"ז כתב בשם החת"ס שאדם שזייף שטר לא נפסל בזה לעדות ולשבועה.

סעיף ח – דין עד זומם

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ז ע"א):

עד זומם - אביי אמר למפרע הוא נפסל, ורבא אמר מיכן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא... רבא אמר מיכן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך... מר בר רב אשי אמר הלכתא כוותיה דאביי. והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

וכן פסקו הטור והשו"ע – למפרע הוא נפסל, כלומר משעה שהעיד בבית דין, אפילו אם הוזם על אותה עדות לאחר זמן – כל מה שהעיד מזמן העדות הראשונה פסול. לדוגמה אם העיד בניסן והוזם על עדותו בתשרי – כל מה שהעיד מניסן ואילך פסול. ורעק"א הוסיף שאף כל מה שהעיד מקודם תוך כדי דיבור לעדותו הראשונה נפסל. אך הפת"ש (ס"ק יח) כתב בשם השטמ"ק שזה דווקא אם העיד שתי עדויות לאותו אדם, אבל אם העיד שתי עדויות לשני אנשים שונים – עדות המוקדמת לא נפסלת.

גם בדין עד זומם מובא הדיון המופיע לעיל בסעיף ז' לגבי מקרה בו שילם את הגזילה – לדעת השו"ע פסול בכל מקרה, אפילו החזיר מעצמו, עד שיעשה תשובה. והרמ"א בדרכ"מ סובר שאם עשה כן באקראי – ברגע שהחזיר הרי זו תשובתו.

סעיף ט – דין עדי שטר זוממים

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יט, ג):

אין עדי השטר נעשין זוממין עד שיאמרו בבית דין שטר זה בזמנו כתבנוהו ולא אחרנוהו (לא כתבנו אך חתמנו תאריך מאוחר יותר), אבל אם לא אמרו כן אע"פ שזמנו של שטר באחד בניסן בירושלים ובאו עדים והעידו שעדי השטר היו עמהם בבבל ביום זה, השטר כשר והעדים כשרים שאפשר שכתבוהו ואחרוהו וכשהיו בירושלים באחד באדר כתבו שטר זה שם ואחרו זמנו וכתבו זמנו בניסן.

אמרו בזמנו כתבנוהו והוזמו אם יש שם עדים שיודעים היום שחתמו על השטר או עדים שראו זה השטר וחתימת ידם בו ביום פלוני, כיון שהוזמו הרי נפסלו למפרע מיום שנודע שחתמו על השטר שהעדים החתומים על השטר הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין בעת החתימה, אבל אם אין עדים שראו עדותן ולא ראו השטר מקודם אין נפסלין אלא מעת שהעידו בבית דין שזה כתב ידן ואמרו בזמנו כתבנוהו ואפשר שביום זה שהעידו בבית דין בו ביום חתמו על השטר שיש לו כמה שנים והם שקרו ואמרו בזמנו כתבנו.

והר"ן בכתובות (י"ב ע"ב) כתב **שהרז"ה** חולק על זה וסובר שבעדות שבשטר אין דין הזמה לעולם (אך **הש"ך** בס"ק י"ג כתב שכוונת הרז"ה היא שבעדות שבשטר אי אפשר לחייב עדים זוממים ממון, אך העדים עצמם והשטר פסולים. ולפי זה, הרז"ה לא חולק על עיקר הדין של הרמב"ם, אלא רק בשאלה האם ניתן להעניש את העדים הזוממים בשטר).

ודעת **הרי"ף** כדעת הרמב"ם, וכן פסק **הטור** בקיצור :

ואם הוא עדות בשטר פסול משחתם בשטר. והני מילי שנתברר מתי חתם, אבל אי לא ידעינן מתי חתם לא פסלינן ליה מזימנא דשטרא דכיון דזייף איכא למימר השתא חתם על שטרא ולא מפסדי לשטרי דאינשי דהוה חתום בהו מספק. ואם הוחזק שטר זה שמזימין אותו בו בב"ד נפסל משעה שהוחזק השטר בב"ד.

וכן פסק **השו"ע** וציטט לשון הרמב"ם לעיל. וכתב **הסמ"ע** (ס"ק כד) שהעדים פסולים משעה שנודע שחתמו על השטר ולא מהתאריך שכתוב בשטר, שמא התאריך שכתבו היה מוקדם יותר ממתן שחתמו.

- כתב **הרמ"א בשם המגיד משנה** שעדים שחתמו על שטר מוקדם במזיד – פסולים לעדות. **והסמ"ע** (ס"ק כז) הוסיף בשם **הרשב"א** שמי ששכר עדים שיעידו לו עדות שקר, אינם נפסלים משעה שהסכימו אלא רק משעה שיעידו בפועל.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק יט) בשם **הנוב"י** לגבי מקרה בו העידו עדים על שטר ונפטרו, ולאחר מותם הוזמו העדים, ויש עוד שטרות נוספים שבהם חתומים אותם עדים, ופסק שאין לפסול העדים והשטרות, כיון שאפשר לתלות ולהכשיר שמא איחרוהו והודיעו למוכר, ולגבי שאר השטרות שהם חתומים עליהם – שמא השטר שהוזמו היה האחרון שחתמו עליו לפני מותם וממילא כל השטרות האחרים כשרים.

סעיף י – דין מלוה בריבית

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"א) :

אמר רבא לוח בריבית פסול לעדות. והאנן תנן מלוה בריבית! מלוה הבאה בריבית.

וביאר **רש"י** :

דקיימא לן המלוה והלוה עוברין בלא תעשה, וכיון דחימוד ממון מעבירו על דת הוה ליה כרשע דחמס, דעובר נמי על לא תעשה מפני חימוד ממון.

- מה דין הערב והעדים?

כתב **הרא"ש** שהערב והעדים נסתפק ר"י אם הם פסולין או לא, הא אסיקנא דמלוה הבאה בריבית תנן וכל המשתדלין בה כולן בכלל או שמא כשירין הן דלא תשימון לאינשי במלוה ולוה משמע. ועוד כתב בשם **הגאונים** שמנו את כל הפסולים לעדות, ומנו המלוה והלוה ולא מנו הערב והעדים – משמע שהם כשרים. וכן **המרדכי בשם ר' יואל הלוי** הכשיר העדים. וכן הביא **הטור**, והוסיף לחלק בין פסול דאורייתא לפסול דרבנן – אם המלוה היה בריבית קצוצה פסולים מדאורייתא, ואם באבק ריבית – פסולים מדרבנן. וכן כתב **הב"י** שהטור בסימן נ"ב פסק ששטר שיש בו ריבית מפורשת גובה בו קרן אפילו מנכסים משועבדים – משמע

שסובר שהעדים כשרים (והביא הב"י את דעת ר' ירוחם שדייק מהרמב"ם שהם פסולים, אך הב"י דחה הבנה זו ברמב"ם וכתב שאף לרמב"ם הערב והעדים לא נפסלים).

השו"ע הביא דברי הטור שהמלוה והלווה פסולים, ודייק **הש"ך** (ס"ק טו) מזה שלא ציין את הערב והעדים – שסובר שהם לא נפסלים. עוד ציין לדברי **הסמ"ע** בתחילת סימן נ"ב שחולק על השו"ע וסובר שהערב נפסל לעדות. **והרמ"א** הוסיף בשם **הנמוק"י** (וכן הביא **הב"י**) שבאבק ריבית נפסל רק המלוה ולא הלווה, כיון שבריבית דרבנן האיסור הוא רק על מי שלוקח את הריבית ולא על מי שנותן.

- כתב **הפת"ש** (ס"ק כ) בשם **החו"י** שהלוה נפסל רק מרגע שנותן הריבית בפועל (אך המלוה נפסל כבר משעת חתימת השטר), אך הביא שיש חולקים וסוברים שגם הלוה נפסל כבר משעה שנחתם השטר, וכן כתב **רעק"א בשם המשנה למלך**.

סעיף יא – דין אפוטרופוס המלוה מעות יתומים בריבית

כתב **המרדכי בשם מהר"ם** שהאפוטרופוס שהלוה בריבית קצוצה (ריבית דאורייתא) מעות של יתומים, אם יש עדים בדבר – האפוטרופוס פסול לעדות ולשבועה עד שיחזור חזרה גמורה שאפילו לגוי לא ילוה בריבית. ואם אין עדים אלא שהודה מפי עצמו – כשר, כיון שאין אדם משים עצמו רשע. וביאר **הב"י** שדיבר דווקא על ריבית קצוצה כיון שהוא סובר כתוספות שבכל מקום שהוא עצמו לא מרויח – לא נפסל בריבית דרבנן אלא רק בריבית דאורייתא. אפשרות נוספת היא שמותר להלוות מעות יתומים באבק ריבית, וכתב **הב"י** שזה נראה לו עיקר.

ובתשובת **מהרי"ל** כתב שנתפשט המנהג להלוות מעות יתומים אפילו בריבית קצוצה, ולמרות שלא עושים כדיון, מכל מקום אין לפסול את האפוטרופוס שעשה כך כיון שעשה לפי המנהג המקובל והוא מבחינתו סבר שהוא עושה לרווחת היתומים. ומטעם זה כתב **הב"י בבדק הבית** שאפילו במקום שאין מנהג כזה, אין לפסול את האפוטרופוס כיון שהוא סבור שהוא עושה מצוה לטובת היתומים. וכן כתב **הרשב"א** בתשובה (ד, של) שהמלוה מעות של גוי בריבית קצוצה או אפוטרופוס המלוה מעות של יתומים בריבית קצוצה אינו נפסל. וכן פסק **השו"ע**:

המלוה מעות יתומים, אפילו בריבית קצוצה, לא נפסל, משום דסבר מצוה קא עבידנא להרויח נכסי היתומים.

סעיף יב – דין עד החתום בשטר

פסק **השו"ע בשם הרשב"א**:

עד החתום בשטר שמת, והעידו עליו שהלוה לישראל בריבית קצוצה, אם הוא מפורסם שהוא אפוטרופוס או סנטר של עובד כוכבים, תולין דשל עובד כוכבים הלוה בריבית. וכן אם הוא אפוטרופוס ליתומים, תולים בשל יתומים. אבל באינו מפורסם, אין תולים בכך, עד שיתברר.

ובשם **הריב"ש** הוסיף:

אם העידו על אדם שמוחזק בכשרות שהלוה בריבית, לא נפסל, שתולים לומר בדרך שאין בו איסור הלוה או שהיה טועה וסבור שאין איסור בדרך ההוא.

וביאר **הסמ"ע** (ס"ק ל) שאין זה דומה לדין שהביא הרמ"א בסעיף ה', שם כתב שאדם שהעידו עליו שעבר על שבועתו אינו נאמן לומר שוגג או אנוס הייתי, כיון ששם אדם לא היה מחוייב להישבע וברגע שהטיל על עצמו שבועה – חייב להיזהר בה ולא נאמן לומר ששכח. ואילו כאן מדובר באיסור שהיה קיים בלי קשר לרצון האדם, ולכן הוא נאמן לומר שטעה בדבר.

סעיף יג – פסול גזלן מדרבנן, חמסן ורועה צאן

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב):

תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. גזלן דאורייתא הוא - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי גזרו בהו רבנן.

כלומר חכמים הוסיפו לפסול גם גזלן מדרבנן. ודייק ה"י בשם התוספות שאף חמסן פסול רק מדרבנן. ועוד כתבו שאף כשנותן כסף, פסול רק כשמחציף לחטוף מיד ליד בידיעת הבעלים, אבל אם מעלים חמסנותו ואומר שמדובר בחפץ שאבד לו – אינו נפסל.

ואמנם ר' ירוחם כתב שיש מי שאומר שחמסן פסול מדאורייתא כיון שלוקח באונס, אך הוא עצמו דחה אותו. וכן כתב ה"י שדעת הרמב"ם שחמסן פסול מדרבנן, וכן פסקו הטור והשו"ע.

- עוד אומרת הגמרא (שם):

תנא עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין. רועים, מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא מכווני ושדו לכתחילה גזרו בהו רבנן... אמר רבא רועה שאמרו - אחד רועה בהמה דקה ואחד רועה בהמה גסה... אמר רב יהודה סתם רועה פסול, סתם גבאי כשר.

וכתב ה"י שבגמרא בבבא מציעא (ה' ע"ב) העמידו את דינו של רב יהודה דווקא ברועה בהמות של עצמו, אבל ברועה בהמות של אחרים סתמו כשר, כיון שאם לא נאמר כך – אסור יהיה לאדם לתת את בהמותיו לרועה משום שהוא נותן מכשול בפניו, אלא חזקה שאין אדם חוטא ולא לו. וכן פסקו הרי"ף, הרא"ש ור' ירוחם, וכן פסק השו"ע:

העובר על גזל של דבריהם פסול מדבריהם. כיצד, כגון שגזל מציאת חרש שוטה וקטן או החמסנים, והם הלוקחים קרקע או מטלטלים שלא ברצון הבעלים, אף על פי שנותנים הדמים. וכן הרועים, אחד רועי בהמה דקה, ואחד רועי בהמה גסה של עצמם, הרי הם פסולים, שחזקתן פושטים ידיהם בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ובפרדסים של אחרים.

- כתב הסמ"ע (ס"ק לג) שלמרות שלגבי עצם הגידול יש הבדל בין סוגי הבהמות – בהמה דקה אסור מפני שדרכה לקפוץ ולצאת מהבית אל השדות ואינו יכול לשומרה, משא"כ בבהמה גסה, כאשר רועים את הבהמות בשדות אין חילוק בין סוגי הבהמות. ומקשה מדוע לא כתב השו"ע שהמגדל בהמה דקה בביתו פסול? ותירץ שכיון שהאיסור הוא רק בארץ ישראל או בבבל בזמנם שהיה לרוב ישראל שדות ובהמות, ובזמנם כבר אין מציאות כזו – נחשב כדבר שאינו נוהג ולכן לא כתבו השו"ע (וכן הקשה ותירץ ה"י) עצמו על הרי"ף והרא"ש.

ולפי זה יש לדון במצב בימינו, שיהודים חזרו לאדמתם וחזרה מציאות של שדות ומרעה בהמות, ונחלקו בדבר – ביבי"א (ג' חו"מ ז') פסק לאסור לגדל בהמה דקה, ואילו הרב פראנק כתב שכיון שנתבטל האיסור – שוב לא חזר, וכן כתב הצי"א להתיר מטעם שהיום שטחי המרעה מוסדרים וכל אחד רועה במקום מוגדר לו.

סעיף יד – דין המוכסים והגבאים

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב):

תנא עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין... הגבאין והמוכסין, מעיקרא סבור מאי דקיץ להו קא שקלי, כיון דחזו דקא שקלי יתירא פסלינהו... אמר רב יהודה סתם רועה פסול סתם גבאי כשר.

וביאר רש"י שהגבאים הם ממונים שהעמידן מלך האומות לגבות מיסים וכד' מישראל חבריהם, וסתם גבאי כשר עד שיוודע שנוטל יותר ממה שחייב. **והתוספות** כתבו שגבאי ומוכס החשודים, פסולים למרות שרוצים להחזיר כיון שלא יודעים למי להחזיר, ועוד כיון שעדיין עוסקים באותה מלאכה חשודים לחזור לקלוקלם.

ובהגהת אשרי כתב בשם ר"ח שהמוכס לא פסול בגלל שלוקח יותר ממה שחייב, שהרי אז הרי זה גבאי, אלא כיון שרוב המוכסים נושאים פנים ומקילים ומכבידים על חלק מהאנשים לפי שיקול דעתם ובוזה נמצאו גזלנים. וכתב שלכן צריכים ראשי הקהל להיזהר כשמשוימים מס מאומד הדעת על כל אחד לפי ממונו, שלא יחניפו לאוהב ויכבידו לשונא, כדי שלא יפסלו לעדות ולשבועה, והביא דבריו **הרמ"א**.

והב"י ביאר שגבאי הוא הגובה מנת המלך ושכרו קצוב וידוע, ולפיכך סתמו כשר אלא אם כן נודע אחרת. ומוכס הוא שקונה מנת המלך בכך וכך לשנה והוא גובה לעצמו, ולכן חשוד ליקח יותר ממה שציווה המלך. וכן כתבו **הרמב"ם** ו'**ירוחם** שדווקא סתם גבאי כשר, אבל סתם מוכס – פסול, וכן פסק **בשו"ע**.

והסמ"ע (ס"ק לד) ביאר אחרת את ההבדל בין גבאי למוכס – גבאי הוא שגובה מכל אדם או מכל שדה ובית סכום קבוע וידוע ובקושי יכול ליטול יותר מקצבתו, ואילו מוכס גובה לפי הסחורה או הממון שיש לאדם, כלומר סכום משתנה לפי כל אדם, ולכן יש לו אפשרות גדולה יותר ליטול יותר ממה שחייב.

- כתב **הטור** "ואם נודע אפילו בפעם אחת שנטלו יותר מהראוי להם לגבות – פסולים". ודייק מזה **הסמ"ע** (ס"ק לה) שאמנם פעם אחת נודע שגזל אך יכול להיות שגזל הרבה פעמים קודם לכן, וממילא יוצא מזה שאם רק גזל פעם אחת – לא נפסל מיד, כיון שאפשר לומר שזה היה בטעות משא"כ אם זה קרה כמה פעמים. אך **הרמב"ם** ו**השו"ע** כתבו "ואם נודע שלקחו אפילו פעם אחת יותר מהראוי להם לגבות – פסולים", ומשמע מהם שאף בפעם אחת בלבד כבר נפסל. ולמעשה כתב שאף את לשון הטור אפשר לפרש כרמב"ם.

סעיף טו – דין אריס ואיכר

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב):

ואמר רב נחמן גנב ניסן (זמן הקציר) וגנב תשרי (זמן הבציר והאסיף) לא שמיה גנב. הני מילי באריסא ודבר מועט ובדבר שנגמרה מלאכתו. איכריה דרב זביד חד גנב קבא דשערי ופסליה, וחד גנב קיבורא דאהיני ופסליה.

וביאר רש"י שהאריס לא נפסל כיון שמורה היתר לעצמו ליטול דבר מועט יותר על חלקו מפני טרחו, וכן כשלוקח דבר שנגמרה מלאכתו – שמורה לעצמו היתר כפועל שמותר לאכול מהפירות. אבל איכר אינו כאריס ואינו חולק בפירות ולכן נפסל. וכן גרסו **הרא"ש**, **העיטור** ו**הסמ"ג**, וכן פסקו **הטור** ו**הרמ"א**.

אבל **הרי"ף** ו**הרמב"ם** גרסו לגבי אריס שאינו נפסל דווקא בדבר שלא נגמרה מלאכתו, שבמקרה זה מורה לעצמו היתר ואומר שכיון שהוא עדיין עוסק במלאכה מותר לו לקחת, אבל לאחר שנגמרה מלאכתו אינו מורה לעצמו היתר כיון שזו דרך גניבה, וכן פסק **השו"ע**.

וסיים השו"ע שאינו נפסל כיון "שאין בעל השדה מקפיד עליו", ולכאורה אין זה הטעם שכתב רש"י, וכן כתב **הגר"א** (ס"ק כז). אך **הסמ"ע** ביאר את טעמו של השו"ע כמו שהסביר רש"י – שהאריס מורה היתר לעצמו (וני"מ תהיה במקרה שבעל הבית אומר שמקפיד).

סעיף טז – דין מי שאינו עוסק בישונו של עולם

אומרת המשנה בסנהדרין (כ"ד ע"ב):

ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית. אמר רבי יהודה אימתי - בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא - כשרין.

- לדעת הרמב"ם והטור ר' יהודה דיבר רק על המשחק בקוביה ומפריחי יונים, כלומר אלו שאינם עסוקים בישובו של עולם נפסלים דווקא כשאין להם אומנות אלא זו. אבל האחרים שמוזכרים במשנה שפסולים מחמת עבירה – גזל או סחורה בשביעית, פסולים בכל מקרה.

- מבארת הגמרא (שם) מדוע המשחק בקוביה פסול:

משחק בקוביא מאי קא עביד? אמר רמי בר חמא משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. רב ששת אמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא. אלא לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם. מאי בינייהו? איכא בינייהו דגמר אומנותא אחריתא.

הרי"ף הביא את דברי רב ששת בלבד, משמע שכך פסק. והוסיף **הטור** שלא רק המשחק בקוביה, אלא אפילו בכל מיני שחוק כמו קליפי רימונים ואגוזים וכד'. וכתב הטעם לפסול – "מפני שאז אינו עוסק בישובו של עולם לידע כמה טורח האדם אחר הממון ונקל בעיניו להעיד שקר להפסיד ממון חבירו", ולכן אם יש לו אומנות אחרת - כשר.

- ובביאור פסול מפריחי יונים אומרת הגמרא (שם כ"ה ע"א):

מאי מפריחי יונים? הכא תרגומה אי תקדמיה יונך ליון (אתן לך כך וכך), רבי חמא בר אושעיא אמר ארא (אדם המתעה יונים לבוא אליו על ידי יונה מאולפת וכד', מלומד להביא יונים ממקומן לבית בעלים על כרחן, ויש בהן גזל, רש"י).

הטור הכריע כדעה הראשונה:

ומפריחי יונים והוא שאומר לחבירו אם תקדום יונתי לשלך למקום פלוני תתן לי כך וכך ואם שלך תקדום אתן לך כך וכך, והוא הדין העושין כן בכל מיני בהמה וחיה ועוף. גם אלו אינן פסולין אלא כשאין להם אומנות אחרת (וביאר **הב"י** שכ"ש ארא גם פסול כיון שיש בו משום גזל).

והרמב"ם כתב שמפריחי יונים בישוב פסולין שחזקתן שגוזלין יונים של אחרים, וכן פירש שאינו עוסק בישובו של עולם לגבי המשחק בקוביה – חזקתו שהוא אוכל מן הקוביה והוא אבק גזל. וכתב **הטור** שלפי זה אם יש לו ממון אחר שאוכל ממנו (ומה שמרויח בקוביה אינו אוכלו אלא חוזר ומשחק איתו או מצניעו, ב"י) – אינו פסול, אבל דוחה הטור את דבריו וכותב שלפי טעמו – פסול לעולם.

השו"ע הכריע כדעת הרמב"ם:

מפריחי יונים (פירוש שמלמדים אותם להביא יונים משובך הזולת) בישוב, פסולים, מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים. וכן סוחרים שביעית, והם בני אדם שיושבים בטלים, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהם ומתחילים לישא וליתן בפירות, שחזקת אלו שהם אוספים פירות שביעית ועושים בהן סחורה, וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם, הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל.

ולא אקוביא בלבד אמרו, אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים. וכן לא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו במשחקים בבהמה חיה ועוף, ואומרים כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו שניהם, וכל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה, הרי זה פסול. וכל אלו, פסולים מדבריהם.

וסיכס **הסמ"ע** (ס"ק מ) את שתי נקודות המחלוקת בין הרמב"ם והטור: לפי הרמב"ם טעם הפסול הוא משום גזל מדרבנן (אסמכתא) ונפסל רק כאשר יש לו הנאת הגוף מזה. ולכן במקרה שאין לו אומנות – נמצא שאוכל ונהנה ממעות הגזל האלו ולכן נפסל. וממילא גם אם יש לו אומנות, אלא שהיא קטנה ואינה מספיקה לו לפרנסתו – עדיין נשאר טעם הפסול, כיון שעדיין נהנה ממעות הגזל. ולעומת זאת, במקרה שאין לו אומנות כלל אבל יש לו מקור הכנסה אחר – ממילא יהיה כשר, כיון שלא נהנה ממעות הגזל.

לשיטת הטור הדין יהיה בדיוק הפוך – טעם הפסול הוא מכיון שאין לו מלאכה ואינו מעריך את קושי הפרנסה, ולכן אם יש לו אומנות אחרת, אפילו קטנה – ממילא מעריך את קושי הפרנסה ויהיה כשר, ואם אין לו אומנות, אפילו אין לו כסף ממקום אחר – עדיין יהיה פסול.

סעיף יז – עדות עם הארץ

אומרת המשנה בקידושין (מ' ע"ב): "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ - אינו מן היישוב". והוסיף ר' יוחנן בגמרא שאף פסול לעדות.

ופסק הרמב"ם (עדות יא, א-ד), וכן בטור ובשו"ע:

מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם, שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו.

לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ מקבלין עדותו אף על פי שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה.

נמצאת אומר כל תלמיד חכם בחזקת כשר עד שיפסל, כל עם הארץ בחזקת שהוא פסול עד שיוחזק שהוא הולך בדרכי הישרים.

וכל מי שיקבל עדות עם הארץ טרם שתהיה לו חזקה זו או קודם שיבואו עדים ויעידו שהוא נהג במצות ובדרך ארץ הרי זה הדיוט ועתיד ליתן את הדין שהרי מאבד ממונן של ישראל על פי רשעים.

מקור הדין שאין מוסרים עדות לעם הארץ מופיע בגמרא בפסחים (מ"ט ע"ב):

תנו רבנן ששה דברים נאמרו בעמי הארץ: אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו.

לעומת זאת, הגמרא בחגיגה (כ"ב ע"א) אומרת:

אמר רבי יוסי מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה - כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, ושורף פרה אדומה לעצמו. אמר רב פפא כמאן מקבלין האידינא סהדותא מעם הארץ, כמאן כרבי יוסי.

הרי"ף כתב שיש לחלק בין סוגי העמי הארץ – הגמרא בפסחים מדברת על עם הארץ שאינו אפילו בדרך ארץ ולכן לא מקבלין ממנו עדות, ואילו הגמרא בחגיגה מדברת על עם הארץ שישנו לפחות בדרך ארץ ולכן מקבלין ממנו עדות. ולפי דבריו משמע שעם הארץ שאינו בדרך ארץ אין מקבלין ממנו עדות אפילו בדיעבד. אבל **רש"י** פירש ששתי הגמרות מדברות על עם הארץ שישנו בדרך ארץ, אלא שהגמרות חלוקות לגבי קבלת עדות ממנו, ואכן לכתחילה אין מקבלין ובדיעבד סומכים על ר' יוסי ומקבלין ממנו, וכן כתב **הר"ן**.

המרדכי כתב **בשם העיטור** שכתבו הגאונים שמי שאינו זריז בתפילה ובמצוות ואין בו דרך ארץ – פסול לעדות, ועם הארץ בגמרא בפסחים הוא שעוסק בתורה ומצוות ובדרך ארץ, ורק אינו בן תורה, ולכן עדותו מתקבלת בדיעבד.

וסיכם **הסמ"ע** (ס"ק מב) למעשה: כאשר אין בו את שלושת הדברים (מקרא, משנה, דרך ארץ) – פסול אף בדיעבד, כאשר יש לו את שלושת הדברים – כשר לכתחילה, כאשר יש ספק – פסול לכתחילה וכשר בדיעבד. ו**רעק"א** כתב **בשם התשב"ץ** שעם הארץ נפסל דווקא אחרי הכרזה של בית הדין (לכאורה חולק על הסמ"ע, שכן לפי הסמ"ע יש מצב ביניים של ספק, ואם היתה הכרזה – אין ספק).

סעיף יח – פסול הבזויין ואיסור קבלת שכר להעיד

אומרת הגמרא בקידושין (מ' ע"ב):

תנו רבנן האוכל בשוק - הרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים.

וביאר רש"י טעם הפסול הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. והקשו עליו בתוספות (ד"ה ויש אומרים):

וקשה אמאי פסול לעדות הוא הא אמרינן בירושלמי ר"ש ברבי הוה אכיל בשוקא חזיה ר"מ אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא?
ופירש ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל. וא"ת אם כן פשיטא דפסול דגזלן הוא, וי"ל שחוטף פחות משוה פרוטה, אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו.
והר"ר אליהו מפרש כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם וניחא השתא שקורין כלב שדומה לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט.
ור"ת פירש דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר (הרא"ש הבין שלא דווקא אכילת פת, והטור הבין שכוונתו דווקא כשקובע סעודתו בשוק).

והרמב"ם כתב בהלכות עדות (יא, ה), וכן כתב השו"ע:

וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק בפני כל העם וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק בעת שהן עוסקין במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידין על הבושת, שכל אלו חשובין ככלב ואין מקפידין על עדות שקר.

ר' ירוחם כתב שהרמב"ם סובר ר"ת, אך הב"י ביאר שכוונת הרמב"ם שפסול דוקא כשאוכל בשוק בפני כל העם, אבל אם אוכל במקום שיש בו רק קצת עוברים ושבים – לא נפסל.

- פסול נוסף מופיע בגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב):

אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר פסולין לעדות. הני מילי בפרהסיא, אבל בצניעה לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצניעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה - חיותיה הוא.

וביאר רש"י מהם אוכלי דבר אחר - מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון, הוה ליה כרשע דחמס, וכן כתב הרמב"ם (שם), וכן בשו"ע:

ומכלל אלו האוכלין צדקה של עכו"ם בפרהסיא אף על פי שאפשר להן שיזונו בצניעה מבזים עצמן ואינן חוששין.

- אומרת המשנה והגמרא בבכורות (כ"ט ע"א), וכן כתב הרמ"א בשם הרמב"ן:

הנוטל שכרו לדון - דיניו בטילים, להעיד - עדותיו בטילין... מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' - מה אני בחנם אף אתם בחנם.

וכתב בפת"ש (סי"ק כה) שהפסול הוא רק מדרבנן.

- עוד כתב הרמ"א בשם הר"ן:

ואינן צריכים הכרזה, אלא הדין והעדות בטל מעצמו. ואם החזיר הממון, דינו ועדותיו קיימים, שאין זה כשאר פסולים שצריכין הכרזה ותשובה, אלא קנס קנסוהו חכמים שיתבטלו מעשיו כל זמן שנוטל שכר.

וכתב **הפת"ש** (ס"ק כו) **בשם הר"ן** שאחרי שהחזיר הממון צריך להעיד מחדש ואז תתקבל עדותו. אך הנוב"י כתב שמיד כשמחזיר הממון עדותו כשרה ולא צריך להעיד שוב, דחה הפת"ש דבריו.

והגר"א (ס"ק מב) הדגיש שרק העדות או הדין עליהם נטל כסף פסולים, אבל שאר עדותיו או דיניו אינם בטלים.

- עוד הביא הרמ"א את דינו של **הב"י בשם הרשב"א** :

וכל זה בעדים שכבר ראו המעשה ומחוייבים להעיד, כמו שאדם מחוייב לדון בין אדם לחבירו. אבל מי שאינו מחוייב להעיד ונוטל שכר לילך ולראות הענין שיהיה עד - מותר.

ובנתיבות המשפט (ס"ק כא) כתב שגם זה מותר רק כאשר לוקח שכר משני הצדדים, אחרת נחשב כנוגע בדבר. **ורעק"א** כתב שמותר לקחת רק שכר בטלה ולא יותר. **והט"ז** כתב שבמקום שיש לעד טירחה ללכת ולהעיד, גם בדבר שמחוייב להעיד בחינם – יכול לקחת שכר עבור הטירחה הזו.

- כתב הרמ"א **בשם הגהת אשר"י** :

דיין שדן כבר, ובא הבעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבל.

וכתב **הפת"ש** (ס"ק כח) בשם **תפארת יעקב** שרצה הרמ"א להדגיש שרק לדיין אסור לקבל "שוחד מאוחר", אבל עד לאחר שהעיד מותר לו לקבל מתנה מבעל הדין ואין בזה שוחד. ובס"ק כ"ז כתב ששוחד אסור אף בדבר שאינו דין תורה אלא דרך קנס בעלמא, ולכן צריכים הנאמנים על הציבור להיזהר מלקבל מתנות על דיניהם, למרות שאין דיניהם דין תורה.

- כתב הרמ"א **בשם מהרי"ק** שכל מה שאדם מעיד לסיבת יסורין ויראה – אין בו ממש.

סעיף יט – עדות עבד וגוי

אומרת הגמרא בבבא קמא (ט"ו ע"א) :

על פי עדים בני חורין ובני ברית, בני חורין - למעוטי עבדים, בני ברית - למעוטי עובדי כוכבים.

וכן פסקו המרדכי, הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם ותוספות, וכן בטור ובשו"ע – גוי ועבד פסולים לעדות.

אמנם **הגהת אשר"י** הביא בשם **רבינו יקר** שהיה אומר שגויים המוחזקים שאינם שקרינים כשרים לעדות, אך דחה **הב"י** סברה זו.

סעיף כ – שונא שמאיים למסור

כתב **בהגהת אשר"י** שמי ששונא את חברו ואמר לו בפני רבים שילך וימסור אותו – נחשב רשע ופסול לעדות. וכן כתב **הכלבו בשם רב פלטוי** שמוסר פסול לעדות, ולא דווקא מוסר גמור אלא גם מי שמעיז פניו בפרהסיא לומר לחברו שילך וימסור אותו. וכתב **הב"י** שזה דווקא במוחזק שעושה מעשים כאלו או שהתרו בו, אחרת אנשים בדרך כלל לא מגזימים והולכים למסור את חבריהם (ומכל מקום, כתב שלא נראה שאפשר להרוג את אותו מוסר על סמך איומיו, **ובבדק הבית** הוסיף שבפרט בזמן הזה שאף המוחזקים בכשרות אומרים איומים כאלו ולא נראה להם שיש איסור באמירה). **ובשו"ע** פסק בפשטות שהשונא ואמר לו בפני רבים שימסור אותו – פסול לעדות. וביאר **הסמ"ע** (ס"ק מט) שדווקא בשונא חששו שיבצע את איומיו ולכן נפסל, משא"כ באדם אחר.

סעיף כא – עדות ממזר, פצוע דכא, כרות שפכה וערל

כתבו **התוספות** שממזר, פצוע דכא וכרות שפכה כשרים לעדות, ו**בהגהת אשר"י** כתב שערל שמתו אחיו מחמת מילה – כשר לעדות, וכן פסק **השו"ע**. וביאר **בסמ"ע** (ס"ק נ) שלמרות שהם פסולים מלבא בקהל, כיון שלא מעשיהם הרעים גרמו להם – כשרים לעדות, וכן לגבי ערל מחמת מילה – הוא פטור מן הדין ממילה ולכן כשר (ס"ק נא).

סעיף כב – דין מוסרים ואפיקורסים

כתב **הרמב"ם** בהלכות עדות (יא, י), וכן פסקו **הטור והשו"ע** :

המוסרין והאפיקורוסין והמומרים לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם, שהעכו"ם לא מעלין ולא מורדין ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא, ואלו מורדין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא.

וכתב **הב"י בשם הרמב"ם** שהגנבים והגזלנים, אף על פי ששילמו – פסולים עד שיחזרו בתשובה, וכן הביא **הרמ"א** שאפילו מחל לו הנמסר – פסול עד שיעשה תשובה. ועוד כתב **בשם מהרי"ק** שמשומד שחזר בו וקיבל עליו תשובה – כשר מיד, אפילו לפני שעשה את התשובה בפועל. ו**בסמ"ע** (ס"ק נד) הביא בשם **תרוה"ד** שמבאר הטעם לזה – כיון שהמומר היה מעורב בין הגויים שיש להם את כל התאוות, וזה בא להבדיל מכולן ולקבל תשובה – לא החמירו עליו ומוחזקים שודאי יעשה תשובה שלימה. ו**בפת"ש** (ס"ק לב) כתב בשם **חמדת שלמה** שגם המהרי"ק עצמו מצריך לפחות שיעשה תחילת תשובה בפועל ולא רק בלב.

- הביא **הפת"ש** (ס"ק לא) מחלוקת האם פסול המוסר מדאורייתא או מדרבנן – לדעת **הפנים מאירות** הפסול רק מדרבנן וצריכים הכרזה, ולדעת **הבית מאיר** הפסול מדאורייתא.

סעיף כג – דין הכרזה

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב) :

ואמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר כולן (כל הפסולים לעדות) צריכין הכרזה בבית דין... אמר ליה רבא נהי דבעינן הכרזה בגזלן דרבנן - בגזלן דאורייתא מי בעינן הכרזה?

וכן פסק **הרמב"ם** בהלכות עדות (יא, ו), וכן פסקו **הטור והשו"ע** :

מה בין פסול לעדות מן התורה לפסול מדבריהם, שהפסול מן התורה שהעיד עדותו בטלה אף על פי שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, והפסול מדבריהם צריך הכרזה. לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותם, כדי שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו שהוא פסול ואין פסולו אלא מדבריהם.

- נחלקו בגמרא (שם) לגבי רועה :

רועה, פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בעי הכרזה, וחד אמר לא בעי הכרזה. בשלמא למאן דאמר לא בעי הכרזה - היינו דאמר רב יהודה אמר רב סתם רועה פסול. אלא למאן דאמר בעי הכרזה - מאי סתם רועה פסול? דבסתמא מכריזין עליה.

וביאר **רש"י** שלמ"ד רועה לא צריך הכרזה – כיון שעברה שלו מפורסמת לכל (שחזקתו שרועה בשדות אחרים, עד שיוודע אחרת). וכיון שבמחלוקת רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל, פסק **הטור** שרועה צריך הכרזה (וזה קולא, כיון שעד שלא יכריזו עליו – עדיין יהיה כשר לעדות).

- כתב הנמוק"י בשם הרא"ה שאמנם לשאר עדויות צריך הכרזה, אבל לאותה עדות שנפסל בה – פסול אף ללא הכרזה. ובמרדכי כתב בשם ראב"ן שמי שהוציאוהו הקהל מבית הכנסת מפני ששיחק בקוביה – אין לך הכרזה גדולה מזו, וכן כתב הרמ"א שאם הענישו אותם ברבים על עבירתם – נחשב כהכרזה.

- כתב הרמ"א בשם הריב"ש שאפילו פסול מהתורה, אין לפוסלו אלא בודאי, כגון שהעיד בבית דין ואחר כך באו עדים להעיד עליו שעבר עבירה שנפסל בה מהתורה. אבל אין לפוסלו מספק, כגון שאין העדים יודעים אם עבר את העבירה לפני שהעיד או אחרי שכבר העיד, ולכן במקרה כזה מעמידים אותו על חזקתו וכל מה שהעיד כשר עד שודאי לנו שעבר עבירה, ורק מאז ואילך עדותו פסולה.

סעיף כד – דין העובר עבירה בשוגג

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יב, א), והביאו הטור, וכן פסק בשו"ע:

כל הנפסל בעבירה אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית, אף על פי שלא התרו בו שהרי אינו לוקה - הרי זה פסול לעדות. במה דברים אמורים כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה, כגון שנשבע לשקר או לשוא או גזל או גנב או אכל נבלה וכיוצא בו. אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכין להזהירו ואח"כ יפסל. כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת - צריכין להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינן יודעין זה, וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביום טוב צריכין להודיעו שהיום שבת שמא שוכח הוא, וכן המשחק בקוביא תמיד או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו - צריכין העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, שרוב העם אינן יודעים דברים אלו וכן כל כיוצא בזה. כללו של דבר כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה ידע שהוא רשע ועבר בזדון אף על פי שלא התרו בו הרי זה פסול לעדות ואינו לוקה.

וכתב הב"י שמקור דבריו הוא מהגמרא בסנהדרין (כ"ו ע"ב):

הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתיהו רב פפא ופסלינהו לעדות, ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא והא רשעים נינהו? סברי מצוה קא עבדי. והא קא משמתינא להו! סברי כפרה קא עבדי לן רבנן.

ומבואר בגמרא שלא התרו בהם (שהרי אם היו מתרים בהם לא שייך לתרץ שמצוה עבדי), ובכל זאת הכשירם רב הונא בריה דרב יהושע רק משום שסברו שעושים מצוה, ומשמע מזה שאם לא היו סוברים שעושים מצוה - פסולים אף ללא התראה.

עוד משמע מהגמרא שכל מה שאפשר למצוא להם טענה של זכות – לא נפסול אותם. והביא הסמ"ע דוגמה לזה (ס"ק נז):

נקט ג' מיני הודעות בכאן. הא', דאפילו אם אנו יודעין בו שהוא יודע שהוא שבת, מ"מ אם אין איסור המלאכה ידוע צריך להודיעו. השני, אף אם הוא מלאכה מפורסמת לאיסור בשבת, מ"מ כל שאין ידוע שידוע שהוא שבת, צריכין להודיעו. השלישי, אף שהוא ידוע שהוא יודע להמעשה שהוא עושה שעושהו באיסור, מ"מ אי איכא למימר שאינו יודע שיפסל על ידי זה, צריך להודיעו.

- הקשה הש"ך (ס"ק כד) מדברי הרמ"א בסעיף ב', שם כתב שאם עבר עבירה שאין בה מלקות פסול מדרבנן, ואילו כאן משמע מלשון השו"ע שלמרות שאין מלקות – פסול מדאורייתא. ותירץ שאכן כאן מדובר במקרה אחר, שבעיקרון היה חייב מלקות על העבירה שעבר ואינו לוקה רק מחמת שלא התרו בו – ולכן פסולו מדאורייתא, ואילו בסעיף ב' מדובר בעבירה שמלכתחילה אין בה חיוב מלקות.

סעיף כה – אין העד נפסל על פי עצמו

אומרת הגמרא בסנהדרין (ט' ע"ב):

ואמר רב יוסף פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו - רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע.

והלכה כרבא, וכן פסקו **הטור והשו"ע**:

אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע.

ו**כתב הרמב"ם** (טוען ונטען ב, ג) שמכל מקום אין לעשות אותו עד לכתחילה, והביאו **הרמ"א**. ו**בעל התרומות** כתב שאין אדם משים עצמו רשע – דווקא לענין זה שלא יפסל לעדות, אבל אם טוען טענה על חבירו ובטענתו הוא משים את עצמו רשע – בכל זאת נקבל את טענתו ולא נבטל אותה מטעם שאין אדם משים עצמו רשע.

- **כתב המרדכי** שאין אדם משים עצמו רשע אפילו אם אמר שיעשה תשובה ויחזיר מה שלקח וכד', כיון שיש לחשוש שמא הוא מערים כדי שלא יצטרך להעיד לחבירו, והביאוהו **הרמ"א** בדרכ"מ **והסמ"ע** (ס"ק ס). והעיר על כך **רעק"א** וכתב שבמקרה והוא בא מעצמו לבית הדין ואמר שלא חטא כלל וניסה לתרץ את מעשיו, ותוך כדי דיון הגיעו בית הדין למסקנה שהוא כן חטא ולבסוף הוא הודה בכך – אין אומרים את הכלל שאין אדם משים עצמו רשע. וכן הביא **הפת"ש** (ס"ק מ) **בשם הגאון מו"ה פייבוש** שכתב שהטעם שבמקרה הנ"ל אינו נפסל הוא כיון שהוא נעשה חשוד על פי עצמו. ו**מהר"ם** דחה דבריו וכתב שהטעם שאין אדם משים עצמו רשע הוא משום שאדם קרוב אצל עצמו ופסול משום קרובה, ולכן אין לחלק בין המקרים ובכל מקרה שנפסל מחמת עצמו – אינו פסול.

- **כתב הטור** שהבא על הערוה או על הזכר פסול לכל עדות. אבל החשוד על העריות, שרגיל עם העריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו שפרוץ בהם – כשר לעדות אחרת ופסול לעדות אשה, בין להכניסה לבעלה ובין להוציאה מבעלה, וכן הביא **הרמ"א**. והביא **הסמ"ע** (ס"ק סא) שנחלקו הראשונים לגבי קלא דלא פסיק – לדעת ר' ירוחם אף בקלא דלא פסיק כשר לשאר עדות חוץ מעדות אשה, ולדעת **הרשב"א** בקלא דלא פסיק פסול לכל עדות.

סעיף כו – פלגינן דיבורא

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"א):

בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי, חד אמר קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר לדידי אוזפי בריביתא. פסליה רבא לבר ביניתוס. והא רבא הוא דאמר לוח בריבית פסול לעדות, והוה ליה רשע, והתורה אמרה אל תשת רשע עד! רבא לטעמיה, דאמר רבא אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע.

כלומר, למרות שהעד השני העיד שהוא עצמו לוח בריבית – ולכאורה הוא עצמו רשע ועדותו פסולה, כיון שהוא זה שהשים את עצמו רשע – אנו אומרים "פלגינן דיבורא" ולא מאמינים לו על עצמו, ולכן אין עדותו נפסלת, ומאמינים על מה שהעיד על בר ביניתוס, ולכן בר ביניתוס פסול מחמת עדותו.

וכן פסקו **הטור והשו"ע** על פי הגמרא הנ"ל:

לוח שהעיד על המלוה שהלוה לו בריבית, ויש עד אחד עמו, מצטרפין לפסלו, אף על פי שעושה עצמו רשע, פלגינן דיבורא ומאמינים אותו לגבי מלוה ולא לגבי עצמו. וכן אם העיד שפלוני רבעו, אפילו לרצונו, או שבא על אשתו, או שרבע שורו, הוא ואחר, מצטרפין לפסלו.

וכתב הרמ"א בשם המרדכי שגם הנגזל יכול להעיד על הגזלן, כמו שהלוח מעיד על המלוה, ובלבד שלא יהא לו הנאה מעדותו, מלבד הרצון להרשיע את הנאשם.

- כתב הסמ"ע (ס"ק סב) שדברי השו"ע לעיל הם כשיטת הרמב"ם, שסובר שהעד מעיד שהמלוה הלוח לו בריבית והוא שילם לו את הריבית. וחולק בזה על המרדכי שסובר שהעד רק מעיד שהלוח הלוח לו בריבית, ולא מעיד שהוא שילם אותה, שהרי אז הוא כבר נעשה נוגע בעדות ועדותו פסולה. והש"ך (ס"ק כח) האריך לבאר שדעת הרמב"ם כדעת המרדכי ולדעתו כך יש לפסוק, כלומר במקרה של נגיעה בעדות לא אומרים פלגינן דיבורא.

- כתב הסמ"ע (ס"ק סג) בשם המרדכי שבמקום שצריך להוסיף טעם כדי שחצי העדות שנשארה תהיה מובנת, וכן במקום שכדי להשאיר את חצי העדות צריכים לומר מילתא דלא שכיחא – אין אומרים פלגינן דיבורא. ובס"ק ס"ד כתב בשם הרשב"א שכדי לומר פלגינן דיבורא צריך שלשני חלקי העדות תהיה משמעות בפני עצמם, ולכן אם אמר "אשתך זנתה עמי" – אפשר לחלק, כיון שגם אם מורידים את המילה "עמי" שמרשיעה אותו, נשארה עדות שלימה על האשה שזנתה. אבל אם לדוגמה אמר "אני זנתי עם אשתך" – לא אמרינן פלגינן דיבורא, כיון שאם נוריד את החלק שאמר "אני זנתי", ישאר חלק ללא משמעות – "עם אשתך".

סעיף כז – דין הנשבע לפסול העד

כתב הר' יקר שהנשבע להכחיש העד, העד ואותו שנשבע לו מצטרפין להעיד עליו לפוסלו, במקרה והם בטוחים שנשבע לשקר, דלא חשיב כנוגע בדבר שכבר נשבע לו ונפטר ממנו. וכן הביאו הרא"ש, המרדכי והטור. והוסיף המרדכי שהוא הדין גם במקרה שתבעוהו שניים בבית דין, בין בבת אחת ובין בזה אחר זה, ונשבע להם – יכולים אחר כך להעיד לפוסלו.

השו"ע הביא את דעת הר' יקר בשם יש אומרים, והרמ"א הוסיף את דברי המרדכי. וביאר הסמ"ע (ס"ק סו) שכיון שכבר נגמר דינו – אינם נחשבים כנוגעים בדבר ולכן יכולים להעיד עליו ולפוסלו.

אך אחר כך הביא הרמ"א את דברי הריב"ש בשם הרמב"ן שחולק וכתב שאפילו אם היו שני בעלי דין ולכל אחד עד אחד – אינם מצטרפים לאחר שעמד בדין ונשבע על עדותם, ורק קודם לכן יכולים להעיד עליו. וביאר הסמ"ע (ס"ק סח) הטעם, כיון שהאמינתו התורה בשבועתו כנגד כל אחד מהעדים – הרי שלאחר שכבר עמד בדין לא יכולים להכחיש אותו. והש"ך (ס"ק לב) כתב שכן פסק הב"ח, אך מהרש"ל פסק שהעדים מצטרפים לפוסלו לשבועה אך לא להוציא ממנו ממון, שהרי כל אחד מהם מעיד רק על זה שהוא נשבע לשקר ולא מעיד על הממון של השני.

- ממתי נפסל הנשבע לשקר? כתב הרא"ש בתשובה (כלל יא, ב) שנפסל רק משעה שיעידו עליו בבית דין שהוא נשבע לשקר, כיון שכל זמן שלא העידו עליו אנו סומכים רק על ההכחשה שלו מול השני ואין בזה ראייה ודאית שהוא אכן נשבע לשקר. ותמה עליו הב"י בבדק הבית וכתב שכיון דקיימא לן כאביי שלמפרע הוא נפסל, הרי שהוא הדין כאן – הנשבע לשקר נפסל למפרע מזמן שנשבע לשקר.

- נשאל הרשב"א לגבי מי שנשבע לפרוע מנה בזמן מסויים ועבר הזמן ולא פרעו, והמלוה טוען שעבר על שבועתו והלווה טוען שהמלוה האריך לו את הזמן – האם הלווה נחשב כחשוד על השבועה. והשיב שאין אדם נפסל על פי עד אחד, ואפילו אם היו שני מלווים – אינו נפסל על פיהם כיון שהם נוגעים בעדות. ואפילו אם יש עדים המעידים שלא האריך לו את זמן הפרעון, אפילו הכי אינו נפסל שמא היה אנוס ולכן לא החזיר.

סעיף כח – ספק לגבי פסלות העד

אומרת הגמרא בכתובות (כ"א ע"ב):

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב שלשה שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו - מעידין עליו וחותרם, משחתמו - אין מעידין עליו וחותרם. ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא, תרי ותרי נינהו! אי ערער דפגם משפחה, גלוי מלתא בעלמא הוא! לעולם אימא לך ערער דגזלנותא, וקאמרי הני ידעינן ביה דעבד תשובה.

כלומר, עד שלא חתמו על השטר יכולים שני הדיינים האחרים להעיד על השלישי שהוא כשר, אך לאחר שכבר חתמו – אינם יכולים להעיד עליו, שהרי עכשיו הם כבר נחשבים נוגעים בעדות כיון שלא רוצים שמה שחתמו עליו בעצמם יפסל. ולמסקנת הגמרא, כיון שמעידים עליו שעשה תשובה – הרי יש כאן תרי מול תרי ומעמידים הממון על חזקתו ולא מוציאים. וכן פסקו הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, ר' ירוחם והר"ן. ומכאן דייק הרמב"ם אף למקרים אחרים (עדות יב, ג), וכן הביאו הטור והשו"ע:

שנים שהעידו על אחד שהוא פסול בעבירה מאלו העבירות ובאו שנים והעידו שעשה תשובה וחזר בו או שלקה - הרי זה כשר. אבל אם באו שנים והכחישום ואמרו לא עשה עבירה זו ולא נפסל - הרי זה ספק פסול, לפיכך לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו ולא ידון עד שידוע שעשה תשובה.

וכתב הפת"ש (ס"ק מג) בשם המשנה למלך שאף במקרה שיש ספק ומחלוקת בין הפוסקים האם העד כשר או פסול – דינו כספק פסול הנ"ל.

- כתב הרמ"א בשם מהר"ם פאדווה ששני עדים שהעידו על אחד שהוא פסול, כגון שאחד אומר שהוא גנב והשני אומר שהלוח בריבית – מצטרפים לפוסלו.

סעיף כט – חזרת העד הפסול לכשרות

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יב, ד), וכן הביאו הטור והשו"ע:

כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בבית דין חוזר לכשרותו. אבל שאר פסולי עדות שהן פסולין משום ממון שחמסו או שגזלו אף על פי ששלמו צריכין תשובה והרי הן פסולין עד שידוע שחזרו בהן מדרכן הרע.

וכתב הש"ך (ס"ק לג) שהפסולים מחמת עבירה שחזרו בתשובה הראויה להם, כשרים אף לגבי עדות שראו בשעה שהיו פסולים ולא צריך בזה תחילתו וסופו בכשרות.

- עוד כתב הרמב"ם (שם ה):

מאימתי חזרת מלוים בריבית משיקרו שטרותיהן מעצמן, ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא ילוו בריבית אפילו לעכו"ם.

וכן הביאו הטור והשו"ע, והוסיפו שצריך להחזיר כל מה שלקח בריבית לבעליהם, ואם אינו יודע ממי לקח צריך לעשות בו צרכי הרבים אם רוצה לעשות תשובה שלימה. וכתב הב"י שאין לדייק שאם לא עושה צרכי הרבים, תשובתו מתקבלת אלא שאינה שלימה, אלא אם לא עשה כן עדיין פסול כיון שממון האיסור עדיין בידו. ויכול אף לתת הממון לבית הדין והם יעשו בו כפי הנראה בעיניהם.

והרמ"א כתב בשם הרא"ש שכל הנ"ל דווקא במי שרגיל לגנוב ולגזול. אבל מי שעשה כן באקראי – מיד כשהחזיר מה שגנב וגזל הוי תשובה. ודווקא אם החזירו מעצמו, אבל אם החזיר על ידי כפיית בית דין – לא מועילה ההחזרה עד שיעשה תשובה.

- דין מי שנתחייב מלקות נלמד מהגמרא במכות (כ"ג ע"א) שאומרת "ונקלה אחיך לעיניך – משלקה הרי הוא כאחיד". והסתפק ה**ב"י** מה דינו של מי שעבר עבירה ולא התרו בו ואז אינו חייב מלקות או שעבר עבירה מדרבנן, שאין בה מלקות – במה יחזור לכשרותו. והביא בשם ר' **ירוחם** שכתב שבשאר עבירות די שילך לבית דין שבעירו ויקבל עליו שלא לעשות עוד.

- מי שלוה בריבית ונפסל – כתב ה**ב"י** בשם ר' **ירוחם** שחזרתו משיקבל עליו שאפילו מגוי לא ילוה שוב.

סעיף 5 – חזרת משחק בקוביא

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב), וכן פסקו ה**טור** וה**שו"ע** :

המשחק בקוביא... ואימתי חזרתן - משישברו את פיספסיהן (=כלי המשחק, הקוביות) ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי.

וכתב ה**ב"י** בשם ר' **ירוחם** שצריך להחזיר מעות שהרויח בקוביה כיון שזו אסמכתא, ויש אומרים שלא צריך להחזיר וכן עיקר. אך ה**ב"ח** חלק וכתב שלדעת הרא"ש, שאין כאן אסמכתא ומה שהרויח קנה בדין – לא צריך להחזיר.

סעיף לא – חזרת מפריחי יונים

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב), וכן פסקו ה**רמב"ם** וה**שו"ע** :

ומפריחי יונים... ואימתי חזרתן - משישברו את פגמיהן, ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא עבדי.

והטור שינה וכתב שצריכים לחזור בהם עד שאפילו בחינם לא יעשו. וביאר ה**ב"י** שההבדל ביניהם שורשו במחלוקת מהם מפריחי יונים – לדעת הרמב"ם זהו ארא, שמביאים יונים משובכים של אחרים, ולכן חזרתם משיתחייבו לא לעשות כן אפילו במדבר שאין שם שובכים של אחרים. ואילו לדעת הרא"ש אלו אנשים שעושים תחרויות בין היונים ומרויחים מזה כסף, ולכן חזרתם משיתחייבו שלא לעשות זאת אפילו בחינם.

וכתב ה**ב"י** שלדעת הרא"ש **והטור** בכל מקום שיש בו דרא דממונא צריכים להחזיר הממון (דלא כהבנת ה**ב"ח** לעיל בדברי הרא"ש, וכהבנת הסמ"ע ס"ק עח), וכן הביא ה**רמ"א**.

סעיף לב – חזרת סוחרי שביעית

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"ב) :

סוחרי שביעית... ואימתי חזרתן - משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה לא חזרת דברים בלבד אמרו, אלא חזרת ממון. כיצד? אומר אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית, והרי הן נתונים במתנה לעניים.

וכן פסקו ה**רמב"ם** וה**שו"ע**, אלא שכתבו שלא מספיק לומר את זה, אלא צריכים לכתוב את זה, וביאר ה**סמ"ע** (ס"ק עט) שהוא ליתר קיום מה שקיבל על עצמו.

סעיף לג – חזרת המועל בשבועה

אומרת הגמרא בירושלמי שבועות (פ"ז ה"ד):

החשוד בשבועה מאימתי מקבלין אותו משיבוא בב"ד ויאמר חשוד אני. מה נן קיימין אם בהוא דקאים חייב לחבריה שבועה. ובית דין מוסרין שבועה לחשוד. אלא כן אן קיימין בהוא דאזל מידון בבית דין דלא חכמין ליה ויימר לון ההוא גברא חשוד הוא. אף בהוא דקאים וחייב ליה שבועה ומחליה עליה.

וביאר בפני משה (שם):

אם בהוא עומד לפנינו ונתחייב לחבירו שבועה ואומר חשוד אני וכי ב"ד מוסרין שבועה לחשוד? והלא אנו יודעין בו שהוא חשוד ומה מהני מה שאומר? אלא בשהולך לדון לפני בית דין שאין מכירין אותו ונתחייב שבועה והוא אומר להן מעצמו חשוד אני. ואי נמי אשכחן לה אף שהוא עומד כאן במקום שמכירין אותו חשוד, מכל מקום איכא גוונא דמהני ליה חזרה במה שאומר חשוד אני, וכגון שנתחייב לחבירו שבועה דהדין הוא שכנגדו נשבע ונוטל והוא מוחל לו השבועה ואומר והואיל וחשוד אני ואיני יכול לישבע אינני רוצה השבועה ממך ואשלם לך, וכגון זה הויא חזרה.

אך הרמב"ם (עדות יב, ט) הבין שבשני המקרים מדובר בבית דין שלא מכירים אותו, וכן פסקו הטור והשו"ע:

מאימתי חזרת המועל בשבועה משיבא לבית דין שאין מכירין אותו ויאמר להם חשוד אני או יתחייב שבועה בבית דין שאין מכירין אותו בממון חשוב ישלם ולא ירצה להשבע.

והוסיף הרמ"א בשם ר' ירוחם שהדין הנ"ל דווקא במועל בשבועה, אבל עבר על שאר עבירות – מיד כשמקבל על עצמו בפני בית דין שבעירו שלא לעשות עוד – חוזר לכשרותו. ואף זה דווקא במקרה שלא העבירוהו מאומנותו בגלל העברה שעבר, אך אם העבירוהו מאומנותו – דינו כטבח שיתאר בסעיף הבא.

- כתבו הגהות אשר"י ואו"י שצריך הנשבע להחזיר ממון שהרויח על ידי שבועת השקר (ובירושלמי זה לא הוזכר, כיון שהירושלמי דיבר על שבועה שאין בה רווח ממון). אך הב"י כתב שמדברי הרמב"ם והטור נראה שאין צורך להחזיר הממון כדי שיחזור לכשרותו לענין עדות.

סעיף לד – חזרת טבח שמכר טריפה

אומרת הגמרא בסנהדרין (כ"ה ע"א):

ההוא טבחא דאישתכח דנפקא טריפתא מתותי ידיה, פסליה רב נחמן ועבריה. אזל רבי מזיה וטופריה. סבר רב נחמן לאכשוריה. אמר ליה רבא דילמא איערומי קא מערים. אלא מאי תקנתיה? כדרב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין החשוד על הטריפות אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלו.

וביאר רש"י שכיון שמחזיר אבידה של אחר – ודאי חזר בו מחמדת ממון. וכתב הב"י בשם נמוק"י שצריך שני התנאים – ילך למקום שלא מכירים אותו וגם יחזיר אבידה או יוציא טריפה מתחת ידו.

וכן פסקו הטור והשו"ע, אלא שהוסיפו שצריך ללבוש שחורים ולהתכסות בשחורים, וביאר הסמ"ע (ס"ק פד) הטעם שהחמירו בטבח ללבוש שחורים בשביל שהכשיל רבים ובשביל שיכנע לבו כי השחרות משפיל הגאון והזדון שבלבבו.

עוד הוסיפו הרמב"ם והשו"ע שמדובר דווקא בטבח שהיה בודק לעצמו ומוכר. וביאר בב"י שבמקרה זה יש לו הנאת ממון ולכן חייב בכל הנ"ל. אבל אם היה בודק לאחרים מספיקה לו תשובה רגילה.

סעיף לה – חזרת עד זומם

כתב הרמב"ם בהלכות עדות (יב, י), וכן פסקו הטור והשו"ע:

וכן עד זומם שהלך למקום שאין מכירין אותו ונתנו לו ממון חשוב להעיד בשקר ולא רצה - הרי זה עשה תשובה וחזר לכשרותו, וכן כל כיוצא בזה.

וכתב הב"י שלמד כן מדין הטבח לעיל, והרמ"א בדרכי"מ (ס"ק יז) ציין שהרמב"ם למד מדין החשוד על השבועה. אלא שלדעת התוספות אין דינו של עד זומם כן, אלא דינו כשאר הפסולים שחוזר לכשרותו משיקבל על עצמו בפני דייני עירו שלא יעשה עוד, ואם נטל שכר יחזיר המעות.

- כתב הר"ן שלדעת ר"ח והרי"ף גזלן חוזר לכשרותו רק משעה שהעידו עליו בבית דין שעשה תשובה, וכל השטרות שחתם עליהם קודם לכן פסולים. אלא שלדעת הרי"ן עצמו כיון שהעידו עליו שהיה כשר בשעה שחתם, ממילא מתגלה למפרע שראוי היה להעיד באותה שעה ושטרותיו כשרים.